

# Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe

## Cosmovisiones y derechos



# **Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe**

Cosmovisiones y derechos

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

Bienestar social y disputas por lo público y lo común / Jorge Eduardo Santiago Matías ... [et al.] ; prólogo de Patricia Binkowski ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-673-8

1. Agua. 2. Infraestructuras. 3. Cartografía. I. Santiago Matías, Jorge Eduardo. II. Binkowski, Patricia, prolog.

CDD 301.01

Bienestar social y disputas por lo público y lo común : tomo 1 cosmovisiones y derechos / Jorge Eduardo Santiago Matías ... [et al.]; prólogo de Patricia Binkowski ... [et al.]. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-674-5

1. Soberanía. 2. Estado. 3. Comunicación. I. Santiago Matías, Jorge Eduardo. II. Binkowski, Patricia, prolog.

CDD 301.01

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

COLECCIÓN **BECAS DE INVESTIGACIÓN**

# **Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe**

Cosmovisiones y derechos



**CLACSO**

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

**COLECCIÓN BECAS DE INVESTIGACIÓN**

**Director de la colección** - Pablo Vommaro

**CLACSO Secretaría Ejecutiva**

**Karina Batthyány** - Directora Ejecutiva

**María Fernanda Pampín** - Directora de Publicaciones

**Pablo Vommaro** - Director de Investigación

**Equipo Editorial**

**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial

**Solange Victory y Marcela Alemandi** - Producción Editorial

**Equipo de Investigación**

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Natalia Gianatelli,

Rodolfo Gómez, Sofía Torres, Teresa Arteaga,

y Ulises Rubinschik



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

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a [libreria.clacso.org](http://libreria.clacso.org)

*Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe. Cosmovisiones y derechos* (Buenos Aires: CLACSO, diciembre de 2023).

ISBN Obra completa: 978-987-813-673-8

ISBN 978-987-813-674-5



CC BY-NC-ND 4.0

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

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

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

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

[www.clacso.org](http://www.clacso.org)



Suecia  
Sverige

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

# Índice

Prólogo.....	9
<i>Patricia Binkowski, Fabiana Espíndola, María Inés Fernández Álvarez, Cecilia Gárgano, Amparo Marroquín, Grettel Navas y Berenice P. Ramírez López</i>	
El derecho a la comunicación indígena y las disputas por lo común. Una perspectiva comparada entre Argentina y Guatemala.....	23
<i>Jorge Santiago Matías y Emilse Siales</i>	
El Estado en Honduras en los programas y proyectos socioeducativos de desarrollo humano y la incorporación de estrategia a la sostenibilidad en el pueblo originario de la mujer Lenca .....	121
<i>Dora Suyapa Díaz Quintero</i>	
Soberanía alimentaria y soberanía popular desde cosmovisiones y prácticas comunitarias campesinas en Haití.....	169
<i>Félix Pablo Friggeri, Marina Bolfarine Caixeta y Wisly Joseph</i>	
Activismo conservador en Uruguay contra la agenda de derechos. Nuevas alianzas entre religión y partidos políticos .....	251
<i>Constanza Moreira, Lucía Giudice y Nicolás Iglesias</i>	
El derecho a tener derechos. Las disputas para el logro del reconocimiento jurídico y social de las familias sexualmente diversas en Cuba.....	347
<i>Tania de Armas Fonticoba y Thais Puentes de Armas</i>	

Reincorporaciones cuidadosas. Trayectorias conjuntas de  
excombatientes y colectivos sociales hacia la vida civil.....419

*Paola Moreno*

Sobre los autores y autoras..... 485

# Prólogo

*Patricia Binkowski, Fabiana Espíndola,  
María Inés Fernández Álvarez, Cecilia Gárgano,  
Amparo Marroquín, Grettel Navas y Berenice P. Ramírez López*

Los procesos de despojo que han enfrentado los pueblos de América Latina y el Caribe a lo largo de más de cinco siglos y que le dieron contenido al capitalismo dependiente latinoamericano se agudizaron de forma particular desde que se instauró la perspectiva neoliberal en la conducción del capitalismo. La consigna por la defensa del libre mercado se acompañó de la eliminación de bienes y servicios públicos ya sea por la vía de un sin número de privatizaciones de bienes públicos como por la caída en el gasto social y de inversión. A dicho proceso se les acompañó de incentivos al consumismo, a la profundización del libre mercado, la cultura del privilegio y el énfasis en la responsabilidad individual.

La pobreza y la extrema pobreza presentes a lo largo del devenir latinoamericano crecieron de forma significativa a raíz de las reformas estructurales de los años ochenta y noventa del siglo XX que dieron paso a la perspectiva neoliberal. Posteriormente y a partir de las políticas asistenciales y las transferencias monetarias moderó su crecimiento en los países con gobiernos progresistas que recuperaron la participación del Estado en políticas distributivas.

Lo que ha seguido creciendo de forma alarmante es la desigualdad económica y social porque el proceso de despojo que la acumulación de capital genera ha sido constante y violento, lo que hace evidente los intereses del capitalismo globalizado.

Las respuestas de resistencia de los movimientos sociales y populares ante este desfavorable contexto están enfocadas en la disputa, defensa y recuperación de los espacios públicos y comunitarios, los bienes y los servicios públicos con la finalidad de que formen parte de la base que se requiere para impulsar mecanismos de bienestar social.

En este contexto, la convocatoria promovida por CLACSO “Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe” tuvo por objetivo destacar las investigaciones que ubicaran como objeto de estudio, procesos y experiencias que expresan o propongan la defensa de lo público, del bien común, la construcción de nuevas formas estatales que incluyan procesos y lógicas comunitarias.

Dichas investigaciones componen esta publicación, que ha sido dividida en dos tomos. Al presente tomo, *Cosmovisiones y derechos*, lo integran textos que indagan cómo grupos de la sociedad civil, con cosmovisiones y prácticas diversas, disputan por sus derechos a la obtención de bienes y servicios cruciales y, así, a un bienestar pleno en las sociedades en que viven. El otro tomo, que lo acompaña, se denomina *Identidades y territorios*, y sus capítulos investigan diversas luchas territoriales por recursos fundamentales para la vida, así como el devenir histórico de distintos grupos identitarios, para hacer valer sus prácticas y sus lugares de existencia.

En el capítulo “El derecho a la comunicación Indígena y las disputas por lo común. Una perspectiva comparada entre Argentina y Guatemala”, Jorge Santiago Matías y Emilse Suárez, con una mirada latinoamericana que busca abarcar el centro y el sur del continente, presentan una perspectiva comparada de la comunicación indígena mediatizada y dan cuenta de las particularidades de sus prácticas, así como las significaciones en torno a ellas, para

los pueblos indígenas de Guatemala y Argentina, tomando cuatro casos de estudio. Para ello llevaron a cabo una exhaustiva revisión bibliográfica del debate y la situación de la comunicación indígena, así como de las condiciones legales en las que se desarrollan estas experiencias. Son distintas las formas en que los Estados argentino y guatemalteco reconocen a la alteridad indígena. El artículo lleva a cabo una aproximación etnográfica a las particularidades de cuatro medios de comunicación indígena en Argentina y Guatemala. Así, es muy enriquecedor revisar cómo desde dos países tan distantes, la comunicación indígena se reconoce no solo comunitaria y al servicio de sus territorios, sino que, sobre todo, enfatizan en hacer lo que los investigadores llaman una *comunicación con identidad*, es decir, reivindicando sus propias luchas, distintas de otros medios comunitarios y populares.

A través de este estudio, es posible revisar también las distintas estrategias para sostener estos medios, en los que se han visto una y otra vez ataques desde proyectos del capitalismo extractivista que lucha por el control de estos territorios, y la persecución –a veces evidente, en otros momentos velada– de los mismos Estados. Este trabajo permite entender que no es posible construir el bienestar sin entender la lucha y el carácter político de los medios indígenas que atraviesan todo el continente, como nos han dicho Jorge y Emilse: “Desde aquí se construye: se resiste haciendo”.

El capítulo denominado “El Estado en Honduras en los programas y proyectos sociales - educativos de desarrollo humano y la incorporación de estrategia a la sostenibilidad en el pueblo originario de la mujer Lenca”, de Dora Suyapa Díaz Quintero, docente e investigadora de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH), analiza cómo los planes de desarrollo humano y programas educativos no han sido incluyentes a la hora de incorporar las necesidades, cosmovisiones e historia del pueblo indígena Lenca en el occidente hondureño. En respuesta, la investigadora analiza y pone especial énfasis en el rol de la mujer Lenca para incidir en el espacio público y educativo.

Basado en un estudio cualitativo con sustancioso trabajo de campo en la región de Intibucá y entrevistas a actores clave a lo largo del país, una de las conclusiones del trabajo es que

El Estado de Derecho en Honduras actualmente no contiene un enfoque de Desarrollo de Humano Sostenible con líneas de acción a un contrato social, del cual el gasto social tenga incidencia en una agenda ciudadana para facilitar lo común y afrontar aspectos ambientales, degradación de costumbres y tradiciones como patrones culturales, potenciar las prácticas de lo cotidiano desde un enfoque integral.

Si bien este trabajo se enfoca en el pueblo indígena Lenca, es clave señalar que el mismo trabajo de investigación podría ser replicado para entender la exclusión de otros pueblos originarios en Centroamérica y en el resto de la región latinoamericana a la hora de implementar planes educativos.

El capítulo “Soberanía alimentaria y soberanía popular desde cosmovisiones y prácticas comunitarias campesinas en Haití”, elaborado por Félix Pablo Friggeri, Marina Bolfarine Caixeta y Wisly Joseph propone un diálogo entre estudios canónicos en torno a la colonialidad del saber, el pensamiento latinoamericano-caribeño, la negritud y la problemática cada día más urgente de la soberanía alimentaria. En esta mixtura, un elemento se revela como pieza central para pensar los actuales procesos de creación de desigualdades: el conocimiento. Se reconstruyen las raíces históricas de las identidades rurales campesinas, pero también su vinculación con las políticas públicas, los planes de cooperación Sur-Sur y la relación entre los modos de conceptualizar e intervenir.

Aparecen así entrevistas a distancia a dirigentes de movimientos campesinos haitianos junto al accionar del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) argentino y a su programa Pro-Huerta. Les autores nos enfrentan a interrogantes sobre el rol de los Estados, de los expertos y fundamentalmente a la necesidad de

avanzar en la construcción de epistemologías emancipatorias desde el Sur global.

El capítulo titulado “Activismo conservador en Uruguay contra la agenda de derechos: nuevas alianzas entre religión y partidos políticos”, elaborado por Constanza Moreira, Lucía Giúdice y Nicolás Iglesias, tuvo como objetivo central identificar y analizar los dispositivos utilizados por actores políticos, sociales y religiosos anti-género que buscan reinstalar, desde lo estatal y desde lo societal, el modelo de familia patriarcal en Uruguay.

Se analizaron proyectos de ley de la agenda regresiva en Uruguay, presentados al parlamento entre 2020-2021. El equipo de investigación mapeó actores y alianzas entre actores religiosos conservadores y agentes de partidos políticos en el país. Los y las autoras reportan la existencia de grupos vinculados a la derecha cristiana que actúan en Uruguay desde la década de 1960 y su agenda se proyecta en alianzas con el poder político hasta la actualidad, por lo que se deben reconocer diferentes momentos en su agenda. Los resultados del estudio demuestran que con el advenimiento de una coalición de gobierno conservador, elementos del viejo tradicionalismo uruguayo (ruralista, militar, confesional) avanzaron en la agenda pública. Numerosos nombramientos en el gobierno a cargo de las letras más ligadas a estos temas (educación, salud, niñez) estuvieron a cargo de connotados representantes vinculados a las iglesias o las fuerzas armadas. La investigación reveló elementos, dispositivos, actores sociales y redes transnacionales que están impulsando la agenda conservadora, de corte religioso y contraria a las políticas de género en Uruguay. Finalmente, se destaca la posibilidad de replicar este estudio en otros países de América Latina, debido al potencial metodológico desarrollado en esta investigación.

El capítulo “El derecho a tener derechos: las disputas para el logro del reconocimiento jurídico y social de las familias sexualmente diversas en Cuba”, escrito por las profesoras Tania de Armas y Thai Puentes, se adentra a una de las discusiones centrales del bienestar social y documenta la disputa que ha vivido la sociedad cubana

en relación con el reconocimiento jurídico y social de las familias sexualmente diversas en Cuba. La investigación considera sobre todo los procesos sociales que constituyen los sistemas familiares dentro de los colectivos sociales. Ambas investigadoras trabajan de manera rigurosa en la sistematización de las transformaciones jurídicas que permitieron un giro en la legalidad cubana. Esta revisión jurídica es un primer aporte importante. El segundo aporte tiene que ver con la revisión de la narrativa que se ha instalado en las redes sociales sobre la realidad de las familias homoparentales, los procesos de despersonalización, violencia y fortalecimiento de un discurso que se vincula a la agenda conservadora global puede ser rastreado a partir de este trabajo.

A partir de treinta entrevistas en profundidad, el tercer aporte permite a las autoras dar cuenta de la profunda violencia que se vive en muchos casos en el seno de las familias cubanas y la realidad a la que se enfrenta la población LGBTIQ+. De alguna manera, el estudio muestra la necesidad de impulsar cambios más profundos que la normatividad y los procesos legales y abordar como sociedad cubana la inclusión en ese ámbito central que es la vida cotidiana.

El siguiente capítulo se titula “Reincorporaciones cuidadosas. Trayectorias conjuntas de excombatientes y colectivos sociales hacia la vida civil”. El trabajo de investigación desarrollado por Paola Moreno (del Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia) afirma, por ejemplo:

El caso colombiano tiene particularidades que ameritan aproximaciones diferentes. Comúnmente, cuando una guerra termina las partes derrotadas se acogen a las condiciones de sus adversarios. Sin embargo, en Colombia la guerrilla no ha sido militarmente derrotada a diferencia de lo ocurrido en Guatemala, y en términos de la dinámica de confrontación, la guerra no puede considerarse en un punto muerto a diferencia de lo que ocurrió en el caso salvadoreño.

En el caso colombiano, como parte del Acuerdo Final, los firmantes pactaron el apoyo a proyectos productivos para campesinos y excombatientes. De allí, la enorme relevancia de esta investigación, centrada en los proyectos productivos como forma de construcción de espacios compartidos entre firmantes de la paz y el resto de la ciudadanía, apostando a la *comprensión* de complejidad de actores y relaciones que emergen en un proceso de largo aliento.

La Casa de la Paz, inaugurada en abril de 2021 en Bogotá, resulta un caso emblemático de este proceso, donde dos líderes de la corporación Trabajo Dignidad y Solidaridad (TRADSO, compuesta por 10 firmantes del acuerdo de paz) y varios colectivos sociales realizan actividades conjuntas como mercados campesinos, conversatorios, conciertos y murales. La cartografía social es clave en la aproximación que propone la investigadora, donde la construcción del mapa se convierte en una herramienta de empoderamiento clave de los conflictos vividos. Los hallazgos de este trabajo permiten una aproximación profunda sobre la manera en la que se teje la reincorporación en las prácticas cotidianas, pese a los obstáculos y dificultades en el tránsito hacia la vida civil de excombatientes de las FARC-EP. La autora nos ofrece un texto sumamente interesante que integra materiales contenidos en distintos formatos resultantes del trabajo realizado, además de la posibilidad de reflexionar, a partir de sus resultados, acerca de estos y otros procesos de integración y construcción de compromisos orientados a la construcción del bienestar social en nuestra región.

El capítulo “Economía comunal indígena: elementos desde la gestión del agua como bien común (Comunidad de Quiacquix, Tonicapán, Guatemala)”, realizado por Rolando Alonzo Gutiérrez aborda, como su título indica, la problemática del uso, apropiación y gestión del agua. Gutiérrez aporta un relevamiento empírico significativo centrado en la comunidad guatemalteca de Quiacquix, a la vez que realiza una reflexión analítica relevante para cualquiera de nuestras geografías subordinadas. El estudio de esta economía comunal y su cosmovisión abre, así, conversaciones con aportes

clásicos de la economía ecológica, la economía solidaria y la economía política mientras nos adentra en la gestión del agua comunal a través del k'axk'ol como experiencia sostenible y sustentable.

La actual crisis socioambiental hunde sus raíces en la extensión de la mercantilización sobre ámbitos otrora impensados. Dentro de estos cercamientos contemporáneos el agua ocupa un lugar fundamental en la totalidad de las dinámicas extractivistas. El abordaje del agua como bien natural común recuperado en esta investigación introduce herramientas para pensar limitaciones y potencialidades de la recuperación de lo *común* en un sentido amplio, es decir, en su dimensión política y creativa.

El capítulo titulado “Bienestar por goteo y despojo por oleadas: alianzas público-privadas en el megaturismo en Guanacaste, Costa Rica”, escrito por Daniel Fernández, Dylanna Rodríguez y Jimena Palma, investigadorxs del Instituto de Investigaciones Sociales (IIS) de la Universidad de Costa Rica analiza cómo el sector del turismo se ha convertido en otra forma de extractivismo y despojo de los bienes comunes en la región latinoamericana.

Utilizando como caso de estudio la provincia de Guanacaste (Pacífico Norte de Costa Rica) las autoras y el autor señalan cómo el turismo de sol y playa ha generado transformaciones territoriales, sociales, espaciales y ha establecido una lógica de crecimiento económico bajo una lógica de desterritorialización, comercialización/privatización de bienes comunes y otras formas de violencia, directas y simbólicas.

La investigación pone especial énfasis en el rol del Estado costarricense y el de las alianzas público-privadas para facilitar y consolidar el modelo de desarrollo turístico en cuestión. Además de entrevistas con diferentes actores clave en la región, a nivel metodológico la investigación también se alimenta de una revisión de expedientes legales de proyectos hoteleros de la zona en Guanacaste, estudios de impacto ambiental y otros documentos que dan cuenta y relevan las dinámicas y entramajes institucionales que operan para sostener la industria turística en detrimento de

las poblaciones locales. En este sentido una gran contribución de este trabajo es identificar y describir cómo el accionar estatal o “lo público” está respondiendo, en este caso, a intereses privados.

El capítulo realizado por Roger Merino, “Extractivismo e infraestructura en la Amazonía: El caso de IIRSA y los retos de una gobernanza ambiental supranacional” discute sobre dos aspectos: la integración regional y el interés común que para el mundo debería representar la Amazonia y cómo el interés del capital se ha sobrepuesto a su importancia para la sostenibilidad de la vida en el planeta.

Parte de la consideración de que la Amazonia es un reservorio global de carbono, un regulador del clima y una fuente global de alimentos, agua y energía, no sólo beneficia a los ocho estados de la cuenca: Brasil, Perú, Colombia, Bolivia, Venezuela, Guyana, Surinam y Ecuador, y a la región de ultramar de Francia, la Guayana Francesa; también favorece a la comunidad internacional en su conjunto.

En su pregunta de investigación destaca ¿Por qué los países amazónicos han logrado cierto grado de integración física a través de infraestructuras, pero no son capaces de llegar a acuerdos para establecer normas ambientales regionales? Aparecen las consideraciones políticas y sus contradicciones internas cuando señala ¿Por qué temen perder su soberanía frente a las preocupaciones ambientales y no en relación con las inversiones transnacionales? Sus consideraciones se apoyan en un análisis sistemático de documentos de política y legislación y de entrevistas semiestructuradas con actores clave de la Iniciativa para la Integración Regional de América del Sur (IIRSA) y de la gobernanza internacional de la Amazonia.

El capítulo “Las ollas populares en Paraguay: entre la supervivencia y la lucha territorial por lo público común”, de Sara Raquel López Cristaldo y Celeste María Houdín Gómez, aborda la centralidad que cobraron las ollas populares en Paraguay en el contexto de la pandemia de COVID-19. Entendido como un momento de crisis

del sistema capitalista que la llegada del virus profundizó, este proceso de organización cobró una fuerte dimensión alcanzando más de 1700 ollas en el país. El estudio explora el modo en que estas acciones desarrolladas como estrategias para hacer frente a las necesidades de supervivencia, dieron lugar a acciones de resistencia y organización colectiva más amplias que se plasmaron en la sanción de una Ley de apoyo y asistencia a las ollas populares y posteriormente en la creación de un Programa de comedores y Centros comunitarios.

Con base en un enriquecedor trabajo de campo que abarcó una diversidad de experiencias en diferentes regiones del país e incluyó entrevistas a referentes estatales, legisladores y dirigentes de las ollas populares seleccionadas según su ubicación en el territorio, el estudio destaca la fuerte presencia de las mujeres en las dinámicas de lucha, organización y demanda hacia el Estado. Organizadas alrededor de garantizar la alimentación de sus hijos e hijas y de la comunidad fueron ellas las protagonistas de la experiencia más significativa de organización popular para demandar políticas públicas en un contexto de emergencia que puso en el centro una disputa por el derecho a la alimentación.

Articulando aportes de la economía feminista, las reflexiones sobre lo común y los estudios sobre movimientos sociales, las autoras interrogan aportando nuevos elementos para volver a pensar cuestiones nodales sobre las formas de organización popular en América Latina.

El capítulo “Cartografía Social e Quilombola em Porto Alegre/RS”, presenta la investigación elaborada por las autoras Claudia Luisa Zeferino Pires, Lara Machado Bitencourt y Laisa Zatti Ramirez que tuvo como principal objetivo la elaboración de una cartografía social de los quilombos Kédi y Santa Luzia, ubicados respectivamente en las zonas norte y sur de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil.

Al realizar este tipo de estudio, las autoras destacan la ciencia en su capacidad política para producir conocimiento que sirva a

los sujetos en disputa por el bien público y común. El estudio tuvo una relevancia sociocultural muy alta, dado el desmantelamiento de las políticas públicas dirigidas a las comunidades tradicionales en Brasil.

A partir del registro de las memorias de los pobladores expresadas en la elaboración de mapas, memoriales y videos documentales, la investigación arrojó datos sobre los procesos de territorialización de las comunidades quilombolas, ejercicios metodológicos orientados a la cartografía social, y resultados y análisis sobre el derecho a la ciudad y el reconocimiento, preservación y promoción del patrimonio cultural de las comunidades quilombolas.

La elaboración de la cartografía de los quilombos de Porto Alegre captó, a través de las narrativas comunitarias, los matices de las territorialidades borradas o blanqueadas por la historia, así como las disputas discursivas que caracterizan la producción del espacio urbano y la reproducción de sus asimetrías económicas, culturales y sociales.

El capítulo “Transfronterizas: prácticas religiosas de migrantes hondureñas/os de la disidencia sexual y de género en México, un acercamiento a las Tiresias”, interroga, de manera potente y “encarnada”, para usar el término con el que Hilda María Cristina Mazariegos Herrera y René Abel Tec López definen la perspectiva metodológica con base en la que construyeron su investigación, el cruce entre religión, migración y disidencias sexogenéricas desde una mirada que focaliza en la experiencia y vivencias de las personas.

El texto propone una reflexión a la vez sólida y creativa en torno a las prácticas religiosas de migrantes trans hondureños/as en México acogidos/as en la Casa Hogar Paola Buenrostro, una agrupación enfocada a la atención y defensa de los derechos humanos de la población trans en el país. A través de los relatos de vida de cinco migrantes trans hondureñas/os los autores nos invitan a explorar sus vivencias en el entrecruzamiento entre género, sexualidad y religión.

La exploración del fenómeno migratorio desde una perspectiva interseccional invita finalmente a interrogar nociones de bienestar más allá de las definiciones institucionales para atender a las múltiples experiencias y formas de proyectar una vida digna, y deja así un camino para avanzar en un diálogo crítico sobre nociones hegemónicas que tensionan concepciones y experiencias del bienestar situadas que permitan contribuir a políticas destinadas a las personas trans migrantes

El capítulo “Comunas en Ciudad Guayana. El reto de la Participación Popular hacia la Construcción del Estado Comunal en Venezuela (2010-2021)” presentado por Elizabeth María Lezama Hernández, María Isabel Blanco, Miriam Márquez, Obdulia Monasterio y María Viloria aborda el análisis y la trayectoria de la puesta en marcha del Estado Comunal señalado en la Constitución Política de la República Bolivariana de Venezuela. El objeto de análisis fue intentar constatar la expresión del sujeto/pueblo en la construcción del llamado Poder Popular a partir de documentar, mediante información oficial y ciudadana y entrevistas semi estructuradas, el proceso de participación popular en cuatro comunas de Ciudad Guayana, Municipio Caroní del Estado Bolívar (2010-2022), dos urbanas y dos suburbanas mixtas. Las unidades de análisis que se destacaron para documentar el proceso de participación fueron las siguientes: grado de autonomía, autogobierno y el modo de relacionamiento con los entes gubernamentales y con el Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV).

Entre los principales resultados encontrados para instrumentar una nueva institucionalidad que permitiera el empoderamiento de los sectores populares están las trabas coyunturales y estructurales que se han expresado a lo largo de 23 años, tales como: el bloqueo económico, la guerra mediática internacional y nacional, las variaciones del precio del petróleo, el sabotaje a las instalaciones de la industria energética, la migración, el desabastecimiento, las devaluaciones, la oposición de sectores de clase media y alta, entre otros.

Las autoras recomiendan incentivar dinámicas de corresponsabilidad, trabajo colectivo y cooperativo, aptitudes y actitudes para la interacción social comprometida. Continuar promoviendo y acompañando la participación popular mediante la activación y cumplimiento de los mandatos constitucionales, las Leyes del Poder Popular (2010), la Ley Orgánica de las Comunas, lo que evitaría enfrentamientos entre las leyes y su aplicación en los espacios comunales y así contribuir a impulsar la construcción de una sociedad de intereses compartidos.

Todos los textos incluidos en este libro se insertan en el tema clave de las disputas por lo público y lo común, siempre presente en los territorios y las comunidades de nuestra región. Las y los integrantes de los trece proyectos han realizado un importante trabajo investigativo, cuyos frutos, los capítulos antes presentados, enriquecen de gran manera el debate de las ciencias sociales y humanidades en estas temáticas.

Felicitemos a los autores y agradecemos a CLACSO que, mediante su Directora Ejecutiva, Karina Batthyány, la Dirección de Investigación y la Dirección de Publicaciones, coordinadas por Pablo Vommaro y Fernanda Pampín, respectivamente, y el trabajo de Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik, hizo este libro posible. Sin más, les dejamos, para que puedan sumergirse en la lectura.



# El derecho a la comunicación indígena y las disputas por lo común

Una perspectiva comparada entre Argentina y Guatemala

*Jorge Santiago Matías y Emilse Siales*

## **Introducción**

A través de esta investigación nos propusimos dar cuenta de las experiencias de comunicación indígena mediatizada, entendiendo a esta última como un derecho en disputa en el territorio de Abya Yala. Por un lado, tomando como ejemplo el caso argentino, donde este derecho se encuentra reconocido a través de la Ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual (LSCA) sancionada en 2009 y, por otro, el caso guatemalteco, donde aún no hay una normativa vigente, pero sí experiencias de comunicación indígena en lucha. Además, buscamos dar cuenta de las particularidades de las prácticas de comunicación mediatizada, así como las significaciones en torno de ellas para los pueblos indígenas de ambos países a partir de cuatro casos de estudio.

Hemos visto, sobre todo en el caso guatemalteco, cómo se ha perseguido a comunicadores comunitarios e indígenas y a sus espacios de activismo, puesto que aún el Estado no les ha otorgado licencias. Los pueblos mayas, amparándose en el convenio 169 de la OIT –ratificado por el Estado en 1996– han impulsado el reconocimiento a su derecho a la comunicación en respuesta al sector empresarial, mientras que la institucionalidad del Estado les ha perseguido y criminalizado. Tal como señala la Corte Interamericana de Derechos Humanos (2021, p. 18), desde noviembre de 2010 hasta mayo de 2021, se han realizado 206 diligencias de allanamiento, inspección, registro y secuestro de evidencia en radios que operaban sin autorización, entre ellas algunas radios comunitarias indígenas.<sup>1</sup> En este período, 90 personas han sido condenadas bajo la figura del “delito de hurto” en relación a la utilización del espectro radiofónico sin licencia. Además, durante el 2021, el gobierno implementó estados de sitio en territorios indígenas –maya q’eqchi’ y maya k’iche’–, para contrarrestar las problemáticas derivadas de las actividades extractivistas con la minería y sus consecuentes conflictos territoriales. De este modo, avanzó con criminalizar y reprimir la resistencia indígena en defensa de la tierra y los territorios mayas, dejando de atender a las demandas concretas de estas comunidades.

En paralelo, en el caso argentino, se han suscitado avances extractivistas –como la zonificación minera en Chubut y la exploración petrolera en mar argentino– que han puesto en cuestión, una vez más, el modelo de desarrollo basado en la sobreexplotación de recursos naturales (Svampa, 2012). Modelo que afecta directamente a las comunidades indígenas en sus territorios y a la armónica relación con la Madre Naturaleza que proponen e intentan sostener. Por ello, resisten desde sus territorios, aunque sean estigmatizados

<sup>1</sup> Particularmente, en el caso q’eqchi’, durante el estado de sitio en 2021, fue allanada y posteriormente clausurada la radio comunitaria Xyaab’ Tzuultaq’. Por otro lado, en el año 2020, la comunicadora Anastasia Mejía de Xolabaj Radio y TV fue procesada penalmente por una cobertura de una manifestación de vecinos contra la municipalidad de Joyabaj, Quiché.

y sus luchas invisibilizadas. Todo esto ha evidenciado, aún más, la necesidad de poder poner sus voces y sus cuerpos en los espacios públicos, contar su propia versión de los acontecimientos, disputar y construir nuevos sentidos, en otras palabras, de acceder al derecho a autorepresentarse en el espacio público mediatizado. En este escenario, la comunicación mediatizada aparece como una estrategia concreta para poder lograrlo por lo que consideramos central dar cuenta de sus posibilidades y limitaciones en sus marcos de acción.

Para este informe, realizamos una revisión bibliográfica del estado de la cuestión así como un relevamiento sobre las condiciones legales en las que se desarrollan estas experiencias, atendiendo a las formas en que los Estados argentino y guatemalteco reconocen a la alteridad indígena. Además, complementamos esta revisión con un trabajo etnográfico de los casos particulares de cuatro medios de comunicación indígena en Argentina y Guatemala

## **¿Cómo analizamos a los medios indígenas?**

En primer lugar, entendemos la comunicación como fenómeno social y político en tanto elemento clave que materializa formas de vida y de sociedad. Por ello, evidencia y propone otras formas de vivir en comunidad y de relacionarse con la naturaleza y consecuentemente, hace comunidad, manteniendo y reafirmando lazos. Además,

establece y engrana dinámicamente sistemas organizativos; conduce y permite visibilizar y negociar disensos; está en la base de la interacción intercultural; posibilita la permanencia de la memoria y la transmisión de legados y lenguajes; construye nuevos saberes que permiten enfrentar la precariedad o lo impredecible de la vida (Valencia y Magallanes, 2016, p. 21).

De este modo, el análisis que queremos desarrollar encuentra similitudes con las experiencias en materia de una *otra* comunicación, en algunos casos denominada comunitaria, alternativa, popular,

ciudadana, para el cambio social, entre otras. Todas estas designan experiencias que desafían las formas hegemónicas de hacer comunicación, ya que –tanto desde la práctica como desde la teoría– presentan una mirada crítica hacia el orden del sistema capitalista en toda la sociedad, como en el sistema mundial de medios de comunicación. Se trata de un conjunto de prácticas comunicacionales diversas que tienen en común no sólo una postura crítica sino también un deseo de transformación de lo establecido, de lo cristalizado y hasta naturalizado por un sistema basado en la desigualdad social. Sin ahondar en las particularidades que implica cada nomenclatura, tendremos en cuenta las características que aglutinan y definen a estas experiencias, tales como: el carácter contrahegemónico/alternativo de las prácticas mediales que adoptan, el vínculo con los contextos en los que surgen y se desarrollan, la manera en la que se nombran a sí mismos y, por ende, sus procesos de construcción de una identidad colectiva, las formas de participación que despliegan y los objetivos de transformación social que persiguen (Kejval, 2009; Vinelli, 2014).

En Abya Yala, las prácticas de comunicación mediatizadas que lograron desarrollar los pueblos indígenas se suscitaron en el marco de algunas experiencias de medios populares, comunitarios de base, pues compartían la misma inquietud contrahegemónica. Sin embargo, paulatinamente, estas experiencias fueron autodenominándose como indígenas y exigiendo la posibilidad de desarrollar sus *propias* experiencias de comunicación mediatizada. En este marco, para poder abordar el fenómeno de la comunicación indígena mediatizada, partimos de entender la indigenidad contextualizada en los complejos procesos y escenarios en donde diversos factores la moldean y caracterizan, tales como la trayectoria histórica de los pueblos indígenas, las alianzas estratégicas con otros sectores populares y la lucha por el reconocimiento y cumplimiento de sus derechos. La identidad es “una construcción, un proceso nunca terminado [...] en el sentido de que siempre es posible ‘ganarlo’ o ‘perderlo’, sostenerlo o abandonarlo” (Hall, 2003, p. 15). Entonces, es en el escenario de las relaciones de poder que atraviesan y que al mismo tiempo organiza

la sociedad que se va configurando la (auto)adscripción identitaria de los pueblos originarios, es decir, el proceso de su subjetivación se despliega en torno a las marcas y diferencias étnicas y, de ahí, el modo en que se piensa y nombra su *ser indígena* (Doyle, 2013).

Los medios indígenas surgieron frente a la necesidad de desestigmatizar y romper con los estereotipos que sostenían –y siguen sosteniendo– los medios hegemónicos sobre las comunidades indígenas (Salazar, 2003), y luego fueron consolidándose como expresión de la descolonización del espacio público mediatizado. Así, los medios indígenas existen porque hay una necesidad de contar una (otra) realidad y una versión de la historia que no aparece en otros medios (Salazar, 2003), y que abarca no sólo las luchas de las comunidades originarias sino también su vida cotidiana misma (Salazar, 2010). Entonces, los pueblos originarios “indigenizan”/“indianizan” a los medios y los resignifican de acuerdo a su identidad cultural y política (Salazar, 2002; Schiwi, 2009) con la intención de representarla mediáticamente e instalar discursos alternativos sobre autodeterminación política y reconocimiento étnico (Salazar, 2002; Lizondo, 2015). La cuestión de la identidad incide en las prácticas mediales puesto que tiene que ver con las condiciones de opresión específicas que el *ser indígena* conlleva. Se moldea en lo que Ginsburg (1994) define como el campo colonial de relaciones de poder donde los pueblos originarios disputan la cultura dominante y colonizadora en torno a la representación de su identidad, historia, tierra y cultura. En esta línea, no adoptamos una concepción esencialista y ahistórica de la identidad étnica (Cardoso de Oliveira 1992; Trincherro, 2000; Díaz Polanco, 2005), sino que la pensamos como producto de la conjunción de condiciones materiales de existencia y procesos de identificación. Por lo tanto, como argumenta Salazar (2014), sus articulaciones en las prácticas mediales no se pueden entender si no se contextualizan en el proceso de resurgimiento étnico que los pueblos originarios de América Latina han puesto en marcha en las últimas décadas (Bengoa, 2000) para sanar rupturas históricas, desplazamientos

territoriales y secuestros de lenguas y saberes, resignificar el ejercicio de la ciudadanía y desarrollar sus propias formas de vida.

Además, los medios indígenas surgen y se desarrollan, en tanto formas del posicionamiento político y activismo cultural de los pueblos originarios (Wortham, 2004; Salazar, 2009), buscando así recuperar y (re)inventar la cultura indígena hacia su autodeterminación (De la Peña, 1995; Salazar, 2014). De hecho, estas experiencias surgieron en tanto herramientas, espacios y prácticas de identidad cultural (Doyle, 2013), autodeterminación y ciudadanía comunicativa de tipo étnico (Mata, 2006; Salazar, 2014). Es decir, espacios donde ejercer la capacidad de los pueblos originarios de ser sujetos de derecho y demanda en el terreno de la comunicación pública, y, a la vez, el ejercicio mismo de ese derecho y de esa demanda en tanto mapuches, aymaras o zapotecas (De la Peña, 1995). Es decir, son los propios pueblos quienes asumen la comunicación como un derecho a ser exigido, reclamando a los Estados las posibilidades y garantías no sólo de poder desarrollar sus propios medios, sino también de incidir en las políticas públicas en materia de comunicación. En efecto, debido a que en Latinoamérica los medios hegemónicos sostuvieron y sostienen los procesos de (neo y post) colonización (Magallanes Blanco et al., 2013) alimentando estereotipos paternalistas y/o criminalizantes sobre los pueblos originarios (Castells Tallens, 2016), las voces indígenas irrumpen en el espacio público mediatizado para descolonizarlo: es decir, para revertir los discursos dominantes (Schiwy, 2009) y proponer imaginarios alternativos y activistas (Salazar, 2014). Los comunicadores indígenas se apropian y resignifican las tecnologías de la comunicación incorporando estéticas propias de la forma de vida de las comunidades (Ginsburg, 1994; Wortham, 2004).

Sin embargo, no asumimos una mirada meramente instrumental sobre los medios de comunicación, sino que buscamos focalizar en los procesos desarrollados por lxs indígenas más que en sus productos comunicacionales. Hacer hincapié en el carácter procesual nos permite “enfaticar la reflexión, la discusión, el debate y el análisis multidimensional anclado en las necesidades de los actores sociales

y en las miradas compartidas, o no, debatidas e interpeladas sobre la realidad que les rodea” (Valencia y Magallanes, 2016, p. 22).

## **Los caminos de la comunicación indígena en Abya Yala**

Durante las últimas décadas han proliferado en el continente diversas experiencias de comunicación mediatizada de los pueblos indígenas. No obstante, las primeras participaciones indígenas en la arena mediática latinoamericana pueden rastrearse hacia finales de la década del 40 y principios de la década del 50, y luego, con mayor vigor, en los años 60 y 70 (Doyle, 2013). Estos primeros pasos se dieron en el marco de medios de comunicación populares con quienes los pueblos originarios compartían una necesidad emancipadora y proyectos contrahegemónicos. En esta instancia, algunas prácticas mediatizadas indígenas se encontraban vinculadas a la Iglesia católica, y sus objetivos principales eran la alfabetización y la evangelización de los “oprimidos”. Un ejemplo paradigmático de ello es la Radio Sutatenza, fundada en 1974 en Colombia. Además, algunas de estas experiencias se llevaron a cabo en comunidades donde sólo se hablaba una lengua indígena, por lo que la programación debía ser emitida en dicha lengua (Doyle, 2013).

Más tarde, durante las décadas de los 80 y 90 aparecieron los primeros medios indígenas en el marco de la llamada “emergencia indígena en América Latina” (Bengoa, 2000). Es en este contexto donde, paulatinamente, los pueblos indígenas se fueron convirtiendo en sujetos de derecho internacional (Briones, 2002), además de presentarse como “agentes históricos, con capacidad de decidir sus propias transformaciones y el rumbo de su futuro” (Nava Morales, 2013, p. 3). Así, en esta etapa empezaron a constituirse las primeras redes de comunicadores y comunicadoras indígenas como estrategia política para el fortalecimiento de los movimientos de pueblos originarios a partir de problemáticas comunes y específicas. Se manifestaba, entonces, la constitución de una nueva ciudadanía étnica, a partir del

reconocimiento de la diversidad, donde los pueblos indígenas se asumieron como “dueños de su pasado, presente y futuro”, articulados y organizados políticamente, apropiándose y utilizando creativamente los medios de comunicación (Nava Morales, 2013, p. 5). En estos casos, la indigenidad de los sujetos se convertirá en el elemento articulador y reivindicatorio central en cuanto se trata de una categoría de identificación configurada relacionalmente, y como “producto de procesos históricos de articulación de condiciones económicas, políticas y culturales” (Doyle, 2013, p. 39).

Ya hacia finales de los 90 y hasta nuestros días, se multiplicaron los medios indígenas en todo el continente y se fueron desarrollando nuevos procesos de lucha, no sólo por el territorio, sino también por la autorepresentación en el espacio público mediatizado (Salazar, 2014). Este proceso ha sido caracterizado como “conquista al revés”, puesto que la disputa por nuevos derechos –entre ellos el acceso a la información y comunicación– aglutina a los pueblos originarios en razón de una condición común de precariedad e invisibilización que se transforma en una enzima para la organización de la lucha indígena (Salazar, 2014). Así, aparecieron en escena más espacios de comunicación mediática que se ubicaban bajo la categoría de “indígena”, o bien, identificándose –y también a sus audiencias– con el nombre del pueblo al que pertenecían (Doyle, 2013). Las experiencias de comunicación mediatizadas son heterogéneas, cada una de ellas atravesada por cosmovisiones y luchas particulares de cada pueblo. Enmarcadas en contextos sociales diferentes, estas experiencias organizan diversas estrategias de reconocimiento y sostenimiento de los proyectos comunicacionales.

### ***La comunicación indígena como un derecho en Argentina y Guatemala***

Para este trabajo partimos de concebir la comunicación como un derecho. En este sentido, reconocemos su carácter articulador en tanto “engloba al conjunto de los otros derechos relativos, como son el acceso a la información, la libertad de opinión, la libertad de expresión,

la libertad de difusión” (Gumucio, 2012, s/p). Se trata además, de un derecho en construcción (Saffon, 2007), enmarcado en sociedades mediatizadas, pues responde a la “la necesidad de garantizar la igualdad de oportunidades para producir la información y para garantizar la pluralidad de fuentes y visiones del mundo” (Kohler y Leiva, 2020, p. 28). Desde esta mirada, una regulación adecuada deberá involucrar no sólo a los Estados sino también a los medios de comunicación y a sus destinatarios (Saffon, 2007). Se trata, entre otras cuestiones, de poder garantizar a los ciudadanos el *acceso a y participación* en el espacio público mediatizado, no sólo como usuarios sino también como productores. Por ello, uno de los desafíos del derecho a la comunicación ha sido (y sigue siendo) cuestionar estructuras de poder y concentración en la producción de información, pero también en la regulación y organización de las estructuras mediatizadas de cada país.

Es desde esta perspectiva que organizaciones indígenas en todo el continente reclamaron por su derecho a una comunicación propia, buscando “transformar distintos modos de exclusión e invisibilización de los pueblos originarios en el espacio público mediatizado de cada región o país” (Doyle, 2016, p. 86). En el caso de Argentina, tienen su reconocimiento desde el año 2009, con la sanción de la LSCA. Esta normativa buscaba reemplazar al decreto-ley 22.285 sancionado en 1980 por la última dictadura militar (1976-1982). A través de 23 foros en distintas ciudades del país, todos los ciudadanos podrían realizar aportes, sugerencias y críticas al anteproyecto que luego sería enviado al poder legislativo. Ya en el año 2004 se había conformado la Coalición por una Radiodifusión Democrática (en adelante, Coalición), cuyo documento “Iniciativa Ciudadana 21 puntos para una Ley de Radiodifusión de la Democracia” fue central en las discusiones preliminares. Luego, la Coalición se consolidó como el espacio que nucleó a diversos sectores que luchaban por la democratización del sistema de medios en Argentina, y por la elaboración de un nuevo marco legal que lo regulase. Se buscó instalar públicamente que los derechos a la comunicación son derechos humanos, y lograr así “una

redefinición de los medios como instituciones públicas pasibles de ser reguladas, orientadas y organizadas bajo los fundamentos de la institucionalidad democrática: igualdad y libertad” (Córdoba, 2013, p. 183).

Desde el año 2004, algunxs comunicadores indígenas participaron esporádicamente en reuniones de la Coalición y fueron siguiendo los debates que se daban en ese espacio, aunque muchxs no se sentían plenamente incluidos en las discusiones y propuestas. Por ello, en el Encuentro Nacional de Organizaciones de Pueblos Originarios por un Estado Intercultural, realizado en Buenos Aires en marzo de 2009, lxs indígenas asumieron el desafío de trabajar en una “Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad de organizaciones de los pueblos originarios en el anteproyecto de ley de Servicios de Comunicación Audiovisual”. En dicho documento se argumentaba que, debido al reconocimiento constitucional de la preexistencia de los pueblos indígenas, estos no podían ser incluidos bajo la categoría de “minorías” y demandaban la creación de “cuarta categoría, la de pueblos indígenas, y que éstos sean reconocidos como sujetos de derecho público” (Doyle, 2015, p. 10). Sin embargo, durante el proceso de negociación, los pueblos indígenas aceptaron ser incluidos dentro del sector público, en calidad de sujetos de derecho público no estatal.

Finalmente, en 2009 fue aprobada la LSCA, que, en materia de comunicación indígena, estableció en el artículo 3 (inciso Ñ) como objetivo la preservación y promoción de la identidad y de los valores culturales de los pueblos originarios mientras que en el artículo 9 se reconocieron sus idiomas. Además, tanto en el artículo 16 (inciso I) como en el 124 (inciso G) se estableció que un representante indígena participara en el Consejo Federal de Comunicación Audiovisual y en el Consejo Consultivo Honorario de Medios Públicos.<sup>2</sup> A su vez, en

<sup>2</sup> Con la aplicación de la LSCA, se institucionalizó la figura de un representante de los pueblos originarios en el Consejo Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual, para cuestiones relativas a los medios indígenas. También se asignó un representante

los artículos 37, 89 y 151 se reconocían a los pueblos indígenas como sujetos de derecho público no estatal; esto posibilita, por ejemplo, que puedan acceder de manera directa las frecuencias, sin que caduquen las autorizaciones otorgadas. De acuerdo al artículo 89 (inciso E), se reservaba una frecuencia de AM, una frecuencia de FM y una frecuencia de televisión para estos pueblos en las localidades donde se encuentren asentados. Las comunidades de pueblos originarios podrían conseguir una autorización a emitir presentando una memoria descriptiva de su proyecto técnico y cultural, y acreditando la sustentabilidad de la emisora y el modo en que se cubrirían las cuotas de programación (art. 4, 22, 37 y 151). Además, los medios indígenas, entre otros, fueron designados como beneficiarios del 10% de los ingresos públicos que están destinados a sostener el Fondo de Fomento Concursable para Medios de Comunicación Audiovisual (FOMECA), pudiendo contar con otras financiaciones –por ejemplo, recursos específicos proporcionados por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) (art. 97 inciso F, art. 152). Además, la LSCA habilitaba a los pueblos originarios a la producción de contenidos producidos en red para cubrir sus programaciones.

En este marco se creó la Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual (AFSCA), encargada –entre otras cuestiones– de otorgar las autorizaciones a emitir a comunidades originarias. En materia de capacitación, la AFSCA en conjunto con el INAI y la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual llevaron adelante instancias de formación en producción de contenidos audiovisuales para comunicadores indígenas. Además, a través de los FOMECA se promovió el acceso a recursos financieros. Estos fondos concursables, implementados desde el 2013, estaban destinados al sector sin fines de lucro y a los pueblos indígenas, y se organizaron en distintas líneas.<sup>3</sup>

---

indígena en el Consejo Honorario de Medios Públicos, aunque este consejo recién se constituyó formalmente en septiembre de 2015.

<sup>3</sup> Tales como: producción de contenidos audiovisuales para radio o televisión, compra o mejora de equipamiento para radio o televisión, y mejora de distintos aspectos

Sin embargo, hacia fines del año 2015, con la asunción de Mauricio Macri a la presidencia del país, la política pública en materia de comunicación se vería modificada hacia una lógica comercial. El 4 de enero de 2016, a través del Decreto de Necesidad y Urgencia 267/15, el gobierno creó el Ministerio de Comunicaciones y, bajo su órbita, creó el Ente Nacional de Comunicaciones (ENaCom). Ese ente disolvió y unificó a la AFSCA y a la Autoridad Federal de Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (AFTIC). También disolvió el Consejo Federal de Comunicación Audiovisual, órgano creado por la LSCA en el cual había, entre otros, un representante indígena. Luego, el gobierno anunció que una comisión comenzaría a trabajar en un anteproyecto de “Ley de Comunicaciones Convergentes”, que reemplazaría a la LSCA y a la Ley 27.078 Argentina Digital. En julio de 2016 el ENaCom presentó los “17 principios que regirán la Ley de Comunicaciones Convergentes”. En ellos, se enumeraban tres tipos de prestadores: de gestión estatal, privados sin fines de lucro y privados con fines de lucro (Becerra, 2016). Como puede verse, no se incluía a los “sujetos de derecho público no estatal”, categoría bajo la cual se encontraban los pueblos indígenas. Sin embargo, estos últimos fueron mencionados en el punto 17, donde se limitaba el sentido de los medios comunitarios, incluyendo a los indígenas en este sector. Además, se demoró y se redujo la entrega de nuevas autorizaciones a emitir así como los fondos concursables, lo que –sumado a la crisis económica en la que se sumió al país– afectó el funcionamiento de diferentes emisoras indígenas, muchas de ellas empujadas al cierre por no poder sostenerse. Con el nuevo cambio de gobierno hacia fines del año 2019, el tema de la reforma de la LSCA está aún pendiente, debido a los inconvenientes desatados gracias a la situación pandémica.

La situación en Guatemala es sustancialmente diferente. Se trata de un país de pasos cortos en su transición a la democracia, camino iniciado en el año 1985, después de 36 años de una guerra interna. La

---

económicos, legales y sociales de la gestión de emisoras de radio y televisión.

democratización, que debería haber estado atravesada por procesos de comunicación, acceso a la información y emisión del pensamiento desde las formas lingüísticas y culturales de los pueblos que habitan el territorio, no llegó a desarrollarse de ese modo. La legislación nacional presenta inconsistencias para garantizar el acceso a medios de comunicación comunitaria y lleva a que las mismas operen en una incertidumbre jurídica (PDH 2020, p. 28). En primer lugar, como sostiene Cojti (2006, p. 166) “hay una inadaptación lingüística de los programas de radio” porque prevalece el uso del castellano, lo que evidencia un racismo de Estado, pues no promueve la pluralidad de la comunicación y el goce de los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas. En segundo lugar, se evidencia una fuerte concentración de medios, dado que actualmente hay seis grupos empresariales que controlan el espectro radial con un total de 214 frecuencias radiofónicas (Mujb´ab´l Yol, 2016).

Aunque se presentaron diversos proyectos de ley para regular las comunicaciones –la primera iniciativa de ley se presentó en el 2001 en el pleno del Congreso de la República –ninguno ha cumplido las tres lecturas necesarias y las iniciativas han sido engavetadas. La normativa vigente aún no reconoce ni garantiza el derecho a la comunicación indígena, más bien, hay serias limitaciones con respecto a la libertad de expresión y el uso del espectro radiofónico. Todo ello, pese a que, en la transición democrática, se reconocieron las formas culturales y políticas indígenas, es decir, en la Constitución Política de Guatemala se reconoce, respeta y promueve las formas de vida, costumbres, tradiciones, formas de organización social, el uso del traje indígena en hombres y mujeres, idiomas y dialectos (art. 66).

Otro de los instrumentos jurídicos de los que se valen los pueblos indígenas para buscar el reconocimiento a su derecho a la comunicación son los Acuerdos de Paz. Dichos acuerdos se firmaron en el año 1996 y establecieron al Estado guatemalteco como multicultural, pluriétnico y multilingüe. En consecuencia, este tiene el compromiso de ejecutar e impulsar los cambios normativos, institucionales y de políticas públicas, basado en estos reconocimientos.

Particularmente, el “Acuerdo sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas” contempla aspectos relacionados a la comunicación indígena. El capítulo III “Derechos Culturales”, establece medidas a ser tomadas por el gobierno:

1) abrir espacios en los Medios de Comunicación para Pueblos Indígenas, 2) promover ante el Congreso de la República las reformas que sean necesarias en la actual Ley de Radiocomunicaciones Decreto 433 y Telecomunicaciones Decreto 94-96, con el objetivo de facilitar frecuencias para proyectos Indígenas y asegurar la observancia del principio de no discriminación en el uso de los Medios de Comunicación 3) reglamentar y apoyar un sistema de programas informativos, científicos, artísticos y educativos de las culturas Indígenas en sus propios idiomas, por medio de la radio, la televisión y los medios escritos (inciso h, Capítulo III Derechos Culturales, Medios de Comunicación AIDPI 1995).

Contrariamente, al tiempo de firmar este acuerdo, se emitió la Ley General de Telecomunicaciones, decreto 94-96, que no estableció una distribución plural del espectro radiofónico. De hecho, estipula el acceso a las bandas de frecuencias reguladas por asignación de título de usufructo (Art. 54), por un plazo de 15 años (Art.58) –prorrogables– (Art. 59) que se podrían obtener por medio de concurso público (Art. 61) y subasta pública, en donde se considerará al mejor postor (Art. 62). En el marco del ajuste neoliberal, esta ley promovió la privatización de los bienes estatales, creó un cerco mediático a la población y bloqueó la democratización de los medios de comunicación.

## **Acerca de la metodología de trabajo**

En tanto partimos de entender a la comunicación indígena como un derecho, nos proponemos poner en diálogo dos contextos diferentes: por un lado, el caso argentino que reconoce ese derecho desde la LSCA, y otro, donde aún no hay regulación aunque sí experiencias

de comunicación indígena de larga data como el caso de Guatemala. Para ello, asumimos un enfoque etnográfico (Guber, 2012) que nos permitiera dar cuenta del uso –en toda su complejidad– que hacen los pueblos originarios de los medios masivos, abordando de manera particular experiencias de comunicación indígena que nos ayuden a dar cuenta de las significaciones construidas desde y alrededor de ellas (Turner, 2002). En este marco, destacamos la estrecha interrelación entre el trabajo de campo y las reflexiones teóricas así como la importancia de considerar, abordar, dar cuenta de la perspectiva de los actores pero siempre como parte de relaciones sociales marcadas por la desigualdad y la diferencia (Menéndez, 1997). Además, esta perspectiva requiere poner en diálogo las experiencias locales con procesos políticos, económicos y culturales más amplios. Por ello, organizamos el trabajo en dos fases, la primera vinculada a entender la comunicación indígena como un derecho, realizando un relevamiento de textos legales en cada país, enmarcándolos en el conjunto de la normativa nacional e internacional que regula los asuntos indígenas. Al mismo tiempo, complementamos este relevamiento con revisión bibliográfica sobre las experiencias de Comunicación Indígena en el continente y en especial en Argentina y Guatemala. Presentamos una síntesis de estos relevamientos en el segundo apartado de este informe.

Luego, desarrollamos la segunda fase en la que focalizamos en los casos de estudio. Establecimos como criterios para la selección, en Argentina: que sean emisoras indígenas con autorización otorgada en el marco de la LSCA; y en el caso de Guatemala (donde aún no hay una normativa vigente): que sean emisoras que se autodefinan como indígenas y que estén gestionadas por comunidades indígenas. Siguiendo estos criterios, tomamos como casos de estudio en Argentina a la radio kolla FM Pachakuti (Abra Pampa, Jujuy) y al canal de TV mapuce<sup>4</sup> Wall Kintun TV (Bariloche, Neuquén), ambas pioneras

<sup>4</sup> Nos referiremos al Pueblo Mapuce utilizando el grafemario ragileo, que es una forma de escritura del mapuzugun. Según este grafemario, por ejemplo, la letra “c” suena

en su reconocimiento jurídico. Por otro lado, los casos seleccionados en Guatemala son: la radio maya poqomam Qawinaqel (Palín, Escuintla) y la radio maya kaqchikel Naköj (Santo Domingo Xenakoj, Sacatepéquez), ambas con vasta trayectoria en la comunicación comunitaria indígena. Al iniciar el trabajo de campo, y hasta el día de la fecha, la FM Pachakuti se encuentra sin salir al aire. Sin embargo, al considerarla como un caso relevante<sup>5</sup> en la cronología de la comunicación indígena como un derecho en Argentina, decidimos continuar con la muestra determinada para nuestra investigación.

Preparar el acceso al campo no fue una tarea difícil en ninguna de las emisoras debido a nuestra pertenencia a pueblos indígenas y por nuestro acompañamiento constante a luchas indígenas y a las redes que estas tejen. Realizamos visitas a las emisoras, entrevistas etnográficas a sus referentes y observación participante en la cotidianidad laboral de los medios en cuestión. Sistematizamos los resultados, trabajando en la comparación de acuerdo a las categorías establecidas. El análisis comparativo se sustentó tanto sobre las trayectorias y prácticas de cada caso analizado, como en las condiciones en las que se desarrollan. Con ello, buscamos dar cuenta de las particularidades y complejidades de las prácticas mediatizadas comunicativas indígenas así como de las luchas en torno al derecho a la comunicación. En el cuarto apartado de este informe presentamos los casos y los resultados más relevantes, buscando señalar la heterogeneidad que presentan estas experiencias y atendiendo a las

---

como “ch” (suave), por ello decimos “mapuce” y no “mapuche”. Además, esta nominación no admite plural puesto que ya es colectiva, en tanto: *Mapu* se puede traducir como Tierra y *ce* como gente, es decir: gente de la Tierra.

<sup>5</sup> Esto porque, en primer lugar, nuestro trabajo apunta a dar cuenta de la comunicación indígena como un derecho, es decir poder evidenciar las luchas que este implicó así como las políticas públicas, existentes o no, que buscan garantizarlo. En este sentido, consideramos que la LSCA representó un hito histórico en el reconocimiento del derecho a la comunicación de los pueblos indígenas en el país, y al ser la FM Pachakuti la primera emisora en recibir la autorización a emitir en el marco de esta legislación, la consideramos un caso revelador. Así también, sus diez años de trayectoria nos permitirán dar cuenta del proceso de la LSCA en escenarios diversos que, desde luego, han tenido efectos concretos en la sostenibilidad de este proyecto comunicacional.

diferencias contextuales de cada medio así como a las cosmovisiones de cada pueblo.

## **Análisis de casos y hallazgos**

### ***Casos en Argentina***

La FM Pachakuti (Figura 1) fue la primera emisora indígena en recibir la autorización a emitir en el marco de la LSCA de 2009. Nació en el seno de una organización indígena llamada Consejo Departamental de Comunidades Kollas de Cochinocha (en adelante, Consejo), que nuclea a 24 comunidades ubicadas en la Puna jujeña. A finales del año 2007 se consolidó un equipo de jóvenes comunicadores indígenas de esta región, quienes participaron en espacios de formación en comunicación brindadas por distintas organizaciones gubernamentales y no gubernamentales.<sup>6</sup> Además, realizaban algunos programas en medios comerciales de la zona, que debían ser abonados y, al tratarse de emisoras ajenas al pueblo kolla, el contenido de sus transmisiones era condicionado, sobre todo en cuestiones político-territoriales. Es allí donde surgen la inquietud y la necesidad de poder gestionar un espacio propio. De hecho, algunos de los integrantes de este equipo acompañaron la propuesta sobre el “Derecho a la Comunicación con Identidad” en los debates realizados en los Foros de Participación Ciudadana que tuvieron lugar en instancias previas a la sanción de la LSCA. Una vez promulgada dicha normativa, ese equipo de comunicadores junto a integrantes del Consejo comenzaron las gestiones para la creación de la emisora. Como establece la LSCA, para poder acceder a una autorización debieron presentar un proyecto técnico y cultural, acreditando su sustentabilidad así como la personería jurídica de una comunidad, que es la figura a través de la cual el Estado

<sup>6</sup> Algunas de ellas: *Wayruru Comunicación Popular* de San Salvador de Jujuy, *Asociación de Mujeres Warmi Sayajsunqo* de Abra Pampa, el Instituto Superior de Enseñanza Radiofónica (ISER) de Buenos Aires y la Municipalidad de Abra Pampa.

reconoce a una comunidad indígena como tal. Para ello, y tomando como referencia a la comunidad Queta, redactaron un proyecto donde explicaban por qué y para qué se proponían una radio y, el 30 de noviembre de ese mismo año, realizaron la inauguración de la FM Pachakuti.

Figura 1. Mapa de los medios estudiados en Argentina



Fuente: elaboración propia.

El canal de televisión Wall Kintum TV (Figura 1) nació también en el marco de la LSCA, como el primer canal indígena en el país. Perteneció a la comunidad mapuce Buenuleo, y está ubicado en la ciudad

patagónica de Bariloche. Fue fundado en el año 2012, gracias a gestiones de representantes de organismos estatales que no pertenecían a esta comunidad. Con el apoyo financiero del Estado Nacional se puso al aire el 7 de diciembre de 2012,<sup>7</sup> aunque durante el primer año, su equipo cambió varias veces, y el canal sufrió falta de equipamiento y capacitación. Hacia fines del año 2013, se produjo un proceso de reorganización, donde la comunidad Buenuleo asumió la dirección del proyecto comunicacional, al tiempo que buscó apoyo en otras comunidades mapuce de la zona. Definió su propia línea editorial, imprimiéndole la mirada mapuce y buscando consolidarse como un medio indígena de referencia en la zona. Luego de instancias de reclamo al Estado para poder garantizar la sostenibilidad del medio así como la capacitación de nuevos integrantes, pudo organizar la programación del canal y poner al aire un noticiero diario de producción propia.

### ***Casos en Guatemala***

La creación de la Radio Qawinaqel (Figura 2) es producto de un proceso de larga duración, es una expresión de resistencia en un contexto de posguerra en Guatemala donde la juventud del pueblo maya poqomam construyó estrategias diversas frente a la dominación colonial del Estado y la sociedad. La emisora nace en el seno de la Asociación Cultural Poqomam Qawinaqel, que contaba con cuatro departamentos: Educación, Artístico, Comunicación y Socioeconómico (Gómez, 2011). En este contexto, en el año 1996, la Radio Qawinaqel surgió como circuito cerrado del Centro Educativo Bilingüe Qawinaqel, transmitiendo a través de altoparlantes, por impulso de la Asociación. Durante los primeros días de noviembre de 1997, con el acompañamiento de instituciones pro derechos humanos,

<sup>7</sup> La elección de esta fecha se correspondía con el vencimiento de la medida cautelar que protegía al Grupo Clarín (principal conglomerado de servicios de comunicación audiovisual de Argentina) de adecuarse a la LSCA, cuyo objetivo era justamente la desconcentración mediática del país.

de reivindicación del pueblo maya e instituciones progresistas, esta emisora inició formalmente su programación gestionada por el departamento de Comunicación de dicha Asociación. En el año 1999, en el marco de la Ley General de Telecomunicaciones, la radio buscó reconocimiento legal a través de la autorización de frecuencia. Accedió a esta por medio de subasta pública, como una radio comercial; antes, debió recolectar el dinero necesario en la comunidad maya poqomam. A lo largo de estos años, a pesar de su reconocimiento legal como radio comercial, la emisora se ha reivindicado como comunitaria-indígena y se ha puesto al servicio de las luchas de su pueblo.

La radio Naköj (Figura 2) nació en un periodo de posguerra y de efervescencia de las juventudes mayas kaqchikel. En un contexto de proliferación de radios comunitarias y luchas por los Derechos Humanos, un colectivo de jóvenes maya kaqchikel impulsó la creación de la Radio Naköj en el año 2012. Estos jóvenes tenían experiencias de comunicación en radios locales comerciales, pero no encontraban un sentido de pertenencia por lo que organizarse y hacer comunicación desde la concepción del mundo maya kaqchikel fue el punto de partida. Recién creada la radio, el colectivo se vinculó al Movimiento de Radios Comunitarias para tener respaldo político y social. Actualmente, esta emisora opera sin la autorización de la frecuencia, sustentando su existencia en el Derecho de los Pueblos Indígenas en el marco de convenios y tratados internacionales en materia de Derechos Humanos, y de su lucha por la comunicación como un mecanismo de la autodeterminación del pueblo maya kaqchikel de Santo Domingo Xenacoj.

Figura 2. Mapa de los medios estudiados en Guatemala



Fuente: elaboración propia.

Como vemos, estos proyectos mediáticos son, en primera instancia, proyectos políticos. Por ello, proponemos un análisis que se centre en dar cuenta de los procesos de emergencia, consolidación y sostenimiento de los medios en cuestión, enmarcados en sus tramas locales y regionales. Durante el trabajo de campo realizado, y en nuestros intercambios con lxs comunicadores indígenas, hemos podido establecer algunos hitos de estas trayectorias: *el encontrar(se)*, *el caminar*, *el tomar la palabra* y *el luchar/resistir*. A su vez, estos asumen características diferentes de acuerdo a cada experiencia y se erigen sobre un proyecto político mayor, que se corresponde con la idea de una vida digna que cada pueblo diseña y practica en su hacer cotidiano.

## **Econtrar-se (tinkuy-trawn-ch'ojinik)**

### ***Medios que nacen de encuentros***

Las experiencias de comunicación aquí analizadas nos han revelado que, para que estas pudieran surgir y sostenerse en el tiempo, han necesitado de instancias de encuentros entre diferentes actores, sobre los cuales se han realizado acuerdos en torno a la necesidad como pueblo de poder desarrollar sus propios medios de comunicación. Como relatamos anteriormente, las experiencias de comunicación indígena mediatizada en Abya Yala deben ser entendidas en un proceso internacional de (re)emergencia indígena y de lucha por el reconocimiento de sus derechos. En este marco, lxs indígenas irrumpen en el espacio público mediatizado para descolonizarlo, y con ello, contrarrestar discursos y prácticas coloniales de invisibilización, estigmatización y discriminación. Esta irrupción, a su vez, expresa la apropiación que hacen los pueblos indígenas de las tecnologías de la comunicación, en otras palabras, la indigenización/indianización de los medios. Ahora bien, estos procesos han asumido diferentes matices en los casos analizados, como veremos a continuación.

En el caso de Argentina, la FM Pachakuti encuentra sus antecedentes en la inquietud de jóvenes que se habían capacitado en materia de comunicación mediatizada y sostenían algunos programas propios en medios zonales. Sin embargo, estos programas estaban condicionados, como nos explicaron:

Ha sido importante poder militar la Ley de Medios(sic) [y] tener medios propios. Porque, me acuerdo en aquellos tiempos, era muy difícil poder conseguir un espacio de una hora o dos para poder difundir no sólo las problemáticas de las comunidades sino también para las actividades que tiene el movimiento indígena. [...] Había una negación de parte de los medios locales (Entrevista FM Pachakuti).

En el caso de Wall Kintun TV, sus integrantes participaron individualmente en algunos encuentros de comunicadores mapuce, de uno y otro lado de la cordillera:

Ahí [discutíamos] qué era la comunicación, qué era ser mapuce, qué condiciones deberíamos tener los comunicadores mapuce, para qué somos comunicadores mapuce, si la comunicación es una herramienta para nuestro pueblo, y bueno, otros principios y valores que nosotros definíamos a la hora de hacer comunicación. Eso nos sirvió para ir remontando y posicionando en materia comunicativa a nuestro pueblo. (Entrevista Wall Kintun TV)

Entonces, frente a este encuentro en torno a la demanda concreta de desarrollar una comunicación mediatizada propia, es que, desde diferentes organizaciones de pueblos indígenas, y en el marco de la sanción de la LSCA, lxs indígenas exigieron al Estado ser reconocidos como prestadores de servicios de comunicación audiovisual. Algunos miembros fundadores de ambas experiencias formaron parte de estas discusiones y acercaron al Estado Nacional un documento en el que solicitaban ser reconocidos bajo la categoría de Medios Indígenas. Desde la estructura que proponía el Estado, esta demanda fue aceptada, pero bajo la categoría de sujetos de derecho público no estatal. Así, una vez promulgada la LSCA, y frente a la necesidad concreta de “poner nuestras voces al aire y ejercer nuestro derecho a la Comunicación con Identidad” (FM Pachakuti), desde la puna jujeña se organizaron para poder obtener la autorización a emitir legalmente como medio indígena.<sup>8</sup> En este marco, contaron con el apoyo de una de las comunidades miembro del Consejo: Queta. Finalmente, hacia fines del 2011 la radio pudo ponerse al aire en Abra Pampa, con equipos donados por la Comisión Nacional de Comunicaciones (CNC).

<sup>8</sup> Al tratarse de medios públicos no estatales, las comunidades indígenas no compiten por una licencia sino que obtienen una autorización a emitir que no tiene fecha de caducidad (art. 37, 89, 151 de la LSCA).

Aunque comparten el hecho de ser autorizaciones pioneras en los servicios que brindan en el marco de la LSCA, el inicio de Wall Kintun es significativamente diferente. En efecto, la comunidad Buenuleo, en un *trawn*<sup>9</sup> luego de una recuperación territorial había acordado la importancia y la necesidad de poder gestionar un medio propio, para visibilizar las luchas que se estaban desatando en su territorio. Sin embargo, la posibilidad de recibir una autorización como canal de televisión fue una propuesta de funcionarios que se auto reconocían mapucepero que no pertenecían a la comunidad Buenuleo.<sup>10</sup> Como esta aceptó, se realizaron capacitaciones y el canal empezó a funcionar gracias a una cooperativa de jóvenes comunicadores mapuce, quienes tampoco formaban parte de la comunidad, convocados por estos funcionarios. Durante el primer año de actividad, se produjeron tensiones al interior del canal: lxs miembrxs de esta cooperativa decidieron abandonar el proyecto, no se pudo sostener una programación con contenidos propios y tampoco se pudo garantizar una ayuda económica para lxs integrantes nuevos. Estos inconvenientes hicieron que las autoridades de la comunidad Buenuleo se cuestionaran la existencia del canal y su capacidad de gestión sobre este. Sin embargo, hacia fines del año 2013, con la incorporación de comunicadores mapuce con mayor experiencia y la asunción del control total del canal por parte de la comunidad, se produjo un momento de refundación. Por un lado, como este proyecto no contaba con el apoyo de las comunidades mapuce de Bariloche, lxs representantes del Wall Kintun se acercaron a cada comunidad a contar los conflictos por los que habían atravesado y las convocaron a reunirse en *trawn* en las instalaciones del canal para invitarlas a participar de este proyecto. Luego de horas intensas de debate se acordó que todas podrían formar parte del equipo del canal pero que la coordinación del mismo quedaría en manos de la comunidad Buenuleo. También

<sup>9</sup> Encuentro de comunidades mapuce.

<sup>10</sup> Como nos comentaron del canal, la propuesta la realizaron quienes, en ese momento, ocupaban los cargos de consejero por la Zona Andina del Consejo de Desarrollo de Comunidades Indígenas y un representante mapuce del INAI.

se acordaron estrategias para poder exigirle al Estado apoyo financiero, en reclamo de la deuda histórica de este hacia las comunidades indígenas del país. En este período de refundación, se fueron consolidando nuevos acuerdos:

Entonces empezamos a diferenciar[nos de la gestión anterior]. En qué procesos, de qué lado, nosotros –como herramienta de comunicación– íbamos a estar y qué es lo prioritario hoy. Y qué es lo que nosotros queríamos visibilizar, poner en consideración con la sociedad, sabiendo que esa sociedad está llena de mapuce acá en Bariloche. Pero la premisa era que todos los mapuce tienen que hablar: comunidades, organizaciones, mapuce que a nivel individual recuperan la cultura (Entrevista Wall Kintun TV).

De hecho, al gestarse estas experiencias, definieron desde sus inicios, objetivos que se delinearón colectivamente. En el caso de la FM Pachakuti,

El hecho de tener un medio propio es una de las circunstancias, una de las condiciones...Mucha gente por ahí puede decir: “bueno, ese era el objetivo”, sin embargo, para nosotros no. El objetivo, en realidad, tenía que ver con que [...] en la puna tenemos prácticamente la totalidad de la gente que es descendiente de pueblos indígenas, de comunidades, pero con todo este proceso educacional que hemos tenido en los últimos siglos, prácticamente la gente ha llegado a desconocer su origen. Entonces, uno de los objetivos tiene que ver con eso: de alguna manera, de reivindicar esa parte de la historia para que *nuestra gente hoy, y los que vienen, tengan esa conciencia de su origen no sólo étnico sino también histórico, cultural* (Entrevista FM Pachakuti).

Los procesos de revalorización y de revitalización de una identidad étnica, en ambos casos, están estrechamente ligados a contextos de organización política territorial. En efecto, con el auge de los procesos de explotación minera de la década del 2000, en la región andina puneña se desplegaron acciones que “influyeron en la politización de identidades étnicas afectando las tramas de relaciones

de poder locales” (Duárez, 2020, p. 3). En el caso del departamento de Cochinoa, algunas de sus comunidades indígenas se organizaron hacia el año 2006 como Consejo Consultivo Rural, que articulaba de manera directa con Organizaciones como La Unión de Pequeños Productores (U.P.P.) y la Dirección de Desarrollo y Producción dependiente de la Municipalidad de Abra Pampa. Este espacio coordinaba acciones territoriales con las comunidades cercanas a la localidad de Abra Pampa, por lo que, hacia el año 2010, decidieron ampliar su organización consolidando así el Consejo Departamental de Comunidades Kollas de Cochinoa, convocando a 24 comunidades. Tal como consta en uno de los documentos de la organización:

Es por eso que las comunidades en asamblea soberana, deciden crear el Consejo para ampliar los temas como el fortalecimiento de la identidad cultural, reconociéndonos como Pueblos Indígenas; generar articulaciones con organismos del estado, organizaciones sociales, culturales e indígenas, entre otras, con el objetivo de generar políticas públicas y lograr transformar la realidad de las comunidades indígenas siendo protagonistas las mismas. Es una organización que se va consolidando para tomar decisiones políticas en beneficio de las comunidades indígenas (Documento del Consejo).

Es esta supra organización la que da el aval para el surgimiento de la radio, imprimiéndole el objetivo de la defensa del territorio. Tal como lo manifiestan en un documento interno:

[...] Creemos que la defensa del territorio no tiene que ver solamente con el lugar donde habitamos, sino con nuestra forma de vida en general, que es el “Sumaj Kawsay”, Buen Vivir de los pueblos.[...] Y en este sentido, es nuestra responsabilidad como comunidades organizadas en el Consejo, y en esa relación directa y armoniosa con nuestro territorio, con nuestra cosmovisión heredada, que nuestra cultura e identidad, deben ser respetadas en todos los sentidos y direcciones. Esto nos permite no solo defendernos sino reivindicar nuestra historia en defensa de todo el territorio, historia que ha sido, y sigue siendo, invisibilizada, ocultada, modificada y silenciada (Documento del Consejo).

La defensa del territorio ha sido un eje articulador entre las comunidades, sobre todo en un escenario poscolonial donde los proyectos extractivistas amenazan la continuidad de la vida. Es entonces, el territorio mismo un “lugar de despliegue de los esfuerzos de resistencia y regeneración de la vida” (Gutiérrez Aguilar, 2008). Así, para esta organización la comunicación es parte de un entramado de estrategias y procesos de resistencias que apuntan a la visibilización y reconocimiento de las necesidades y realidades indígenas particulares (Agüero y Müller, 2017).

Creo que el rol de los medios, en este caso, es la visibilización [...] hacia el resto de la sociedad, porque es muy difícil instalar algún tema en la agenda pública o estos temas en los medios. [...] En este sentido, hemos participado en algunos conflictos que se están dando en la región para poder llevar información a otros medios nacionales o provinciales. Creemos que el rol de los medios es poder visibilizar con los protagonistas de manera directa y poder llevar información de la manera más fehaciente posible (FM Pachakuti).

El objetivo de visibilización del propio pueblo está presente también en el proyecto político de Wall Kintun TV. En este caso, se trata de superar discursos estigmatizantes que, difundidos a través de medios hegemónicos (nacionales y locales), identifican al pueblo mapuce como extinto, como extranjero o como violento (Yaniello, 2014; Salazar, 2003). En esta línea, desde el canal nos manifestaron: “la cultura mapuce es una cultura en evolución y dinámica que también permite que hoy nosotros podamos gestionar un canal de TV sin dejar de ser mapuce. Y esa misma capacidad que hemos tenido nos permite ser un pueblo vigente hoy”.

Además, se propusieron acompañar las diferentes luchas territoriales, sean o no parte del pueblo mapuce, articuladas en

[...] la defensa de la vida. Como sucede acá en el sur: la defensa del agua, el rechazo a la mega minería o a proyectos de muerte que llegan a nuestros territorios, que los pueblos no eligen, que los gobiernos de turno sí los eligen [...]. La sociedad ve como que la naturaleza

nos pertenece y que uno puede hacer y deshacer. En el mundo mapuce, no: son vidas, son espíritus, hay un orden, un sistema de vida que hay que respetar, son balanza de la vida. Entonces, para nosotros tienen un valor muy importante, nosotros creemos que un medio de comunicación más allá de ser un servicio –como pasar información y demás– tiene que ser *generador de conciencia* (Entrevista Wall Kintun TV).

En este aspecto, la idea de generar conciencia se sostiene sobre la visibilización de las luchas, asumiendo la construcción de una propia versión de la historia y actualidad del pueblo mapuce, y desde la recuperación y revitalización de las prácticas culturales: “la comunicación fue siendo una herramienta importante a la hora de compartir la lucha, dar a conocer[la], pero también a interpelar a la otra sociedad, a la sociedad argentina, y confrontar con esas ideas racistas” (Entrevista Wall Kintun TV).

En otras palabras, las comunidades se apropian de las herramientas de comunicación para la continuación de sus luchas en pos de la descolonización y en el camino hacia la autodeterminación. Es así que desde estos medios asumen la tarea de contar la propia versión de los hechos, como acto de disputa de construcción de sentido, es decir, el “contar para ser tenidos en cuenta” (Salazar, 2016). Sin embargo, este proceso está atravesado por resignificaciones de lo que implica para cada experiencia *ser kolla o mapuce* y buscan hacer una comunicación propia desde esa mirada.

En el caso de Guatemala, el hacer radio desde el empuje de colectivos comunitarios, autoridades indígenas, organizaciones sociales y comunitarias, implica un encuentro con las memorias e historias de resistencia. En primer lugar, debido a que la creación de la radios comunitarias es entendida como un complemento de los procesos de reivindicación y resignificación que ha gestado el movimiento maya, es parte de “la acción autónoma como actores políticos con capacidad de defender sus propios intereses y proyectos” (Bastos, 2010, p. 324). La comunicación mediatizada revitaliza los procesos políticos

de los pueblos mayas y fortalece a su comunidad. Como nos mencionaron desde la Radio Qawinaqel: “es para estar en resistencia de nuestra identidad, la radio comunitaria sirve en la comunidad para *dar respuestas, decir la verdad y despertar la conciencia*” (Entrevista Radio Qawinaqel). Podemos comprender ese encuentro, ese diálogo entre sus impulsores y la comunidad puesto que la Radio Qawinaqel nace como una estrategia frente al racismo y la desigualdad, surge como acción para el fortalecimiento del idioma y la indumentaria maya poqomam, para fortalecer la “conciencia étnica” (Cojti, 1995). En palabras de lxs propixs comunicadores:

Hay que seguir haciendo cosas para rescatar el idioma y la indumentaria maya que de alguna manera nos ayuda a nosotros a hacer que la cultura maya se fortalezca. Entonces, de ahí surge la idea, en 1997, de hacer una radio, [...] como hay un acuerdo donde nos respaldan, pues empecemos a promover entonces una radio en Palín, efectivamente se comenzó a hacer una programación específicamente para los estudiantes que estaban acá (Entrevista Radio Qawinaqel).

Para lxs fundadores de Radio Qawinaqel su propuesta siempre ha sido generar el encuentro con el pueblo maya, en primer lugar, articulando las luchas de la comunidad poqomam contra el colonialismo y las relaciones de poder. En segundo lugar, la radio se vuelve un dispositivo anticolonial y se convierte en extensión de la comunidad al disputar la palabra. En el periodo en que nace la Radio Qawinaqel el discurso mayanista estaba en auge, es por ello que lxs entrevistadxs señalaron que la radio se enfocó en el rescate de la identidad cultural, planteamiento central del mayanismo (Esquit, 2007). Para lxs mayanistas, la recuperación cultural y la lucha política ante los ladinos y el Estado tiene fuertes potencialidades para generar autonomía y derechos en una sociedad diversa culturalmente. Por ello, el accionar de las juventudes mayas poqomam –promotoras de la radio– se enmarca en procesos surgidos entre los años 70 y 90, en articulación con estallidos locales de recuperación del espacio público y del poder político. Buscaron construir una historia propia, diferente

a la de la nación guatemalteca reconocida en muchos momentos como ladina (Esquit, s.f.). Consecuentemente, se produjo una reelaboración de significados sobre el *ser maya* y, de este modo, se disputaron sentidos y contenidos de esa “identidad” frente a la dominación. Para tal fin, se necesitaron recursos y herramientas que habilitaran la construcción de esas narrativas contrahegemónicas: la radio ha sido una de ellas.

Del mismo modo sucedió con la radio Naköj, sin ser una radio comercial y con pocos recursos, articuló con las organizaciones comunitarias locales como con las Autoridades Indígenas, las Mujeres Mayas Tejedoras y organizaciones nacionales como la Asociación de Radios Comunitarias y Asociación de Abogados Mayas. En este entramado, el grupo de jóvenes que impulsó el proyecto entregó la organización de la emisora a la comunidad maya kaqchikel de Santo Domingo Xenacoj. En este sentido, la radio se constituyó como un bien comunal, en tanto “pertenece” a todo este entramado de actores comunitarios, quienes han sabido apropiarse de y sostenerse desde la emisora. Como nos comentaban las tejedoras mayas: “la radio es nuestra, sostiene [al] movimiento de mujeres tejedoras kaqchikeles-Ruchajixik ri qana’objäl”. En efecto, ellas reconocen la centralidad del derecho a la comunicación y su capacidad para ejercerlo:

[...] no solo los ladinos pueden. Nosotros como indígenas también podemos, y hay jóvenes capaces, muy inteligentes, y esa es la lucha de nosotros: que se reconozca el trabajo de nosotros, que se reconozca la lucha de los pueblos indígenas, que se reconozca su organización, su forma de vivir –como la gente quiere y no como el Estado quiere que seamos–, que se reconozca nuestra forma de organización para vivir en paz. Si ellos aceptan como somos, nosotros aceptamos como ellos son, vamos a vivir en paz, pero si nos *achacan*, nos quitan lo que nosotros queremos hacer, no vamos a estar en paz (Entrevista Radio Nakó).

La emisora se inscribe en la narrativa de la lucha por la identidad de los pueblos mayas en una etapa contemporánea, pero con un

repertorio ampliado, atravesado por reclamos de otros derechos, y se asume como un lugar de enunciación, un espacio para las diversas expresiones de la comunidad, un lugar para autonombrarse y proyectarse.

### ***Al tiempo que propician encuentros***

Las emisoras se consolidaron a partir de encuentros y acuerdos entre sus comunidades de referencia, articuladas desde objetivos concretos, y se fueron transformando en espacios de encuentro, y con ello, en sujetos de referencia en sus territorios. En primer lugar, en todos los casos, se trata de un encuentro con un *nosotros*. Gracias al objetivo de revitalización de la propia cultura, las emisoras se convirtieron en espacios para reflexionar y resignificar sobre lo que implica *ser indígena*.

En el caso puneño, las comunidades kollas se caracterizan por encontrarse dispersas en su vasto territorio. De hecho, muchas familias desarrollan sus actividades de producción en las afueras de la ciudad de Abra Pampa,<sup>11</sup> por lo que, tanto la radio como sus instalaciones, funcionaron como espacios de encuentros para el Consejo, para la realización de asambleas y como espacio de discusión del partido político indígena acompañado por esta organización.<sup>12</sup> Además, se desarrollaron actividades destinadas a recuperar y promocionar la cultura kolla. Por ejemplo, durante sus primeros años, los días sábados se emitía un programa dedicado a recuperar y preparar recetas andinas: “se hablaba de la comida como un nexo de unión entre las personas, que cuando uno se sienta a comer genera confianza y

<sup>11</sup> Muchas de las familias kollas se dedican a la producción trashumante de ganado para autoconsumo o venta/trueque en ferias locales. Por ello, alternan su vida en la ciudad de Abra Pampa y las localidades o parajes colindantes, en lo que ellos mismo denominan “campo”.

<sup>12</sup> Nos referimos al Movimiento Comunitario Pluricultural (MCP), fundado en 2011 como partido político departamental (Humahuaca) que paulatinamente fue expandiéndose por el territorio jujeño y, luego, argentino. Su lema era “es tiempo de volver a ser nosotros mismos desde nosotros mismos”.

puede hablar, y fortalecer los vínculos... Hablábamos de la quinua, del charki, del mote, del maíz... Se cocinaba y después se repartía la comida” (entrevista FM Pachakuti).

En efecto, este encuentro con el *nosotros kolla* se hace presente desde la elección del propio nombre de la emisora:

La radio se llama Pachakuti porque creemos en la filosofía de los pueblos, ellos han dicho que hay 500 años malos y 500 años buenos, desde 1492 hasta 1992 fueron los años malos para nosotros, y bueno, ya pasó esa etapa y estamos en la vuelta, en el regreso del segundo período de 500 años. Pachakuti significa “el tiempo de volver a ser nosotros mismos”, entonces creo que volvemos a resurgir, a retomar muchas cosas para poder inclusive armarles propuestas a la sociedad, al Estado (Entrevista FM Pachakuti).

En el caso patagónico, se trata de comunidades más bien urbanizadas, con acceso a diversos servicios de comunicación. En esta experiencia, la existencia de Wall Kintun TV permitió que dichas comunidades pudieran apropiarse del canal en tanto herramienta de difusión de sus actividades, ya sean políticas o culturales. A través de su programación, además, se buscó difundir las actividades del pueblo mapuce del *Ngulu* y *Puel Mapu*.<sup>13</sup> Y, desde ese lugar:

decodificar ese mundo milenario, esa cultura milenaria nuestra y bajarla en un formato de televisión. Y cuando miramos Wall Kintun TV, *Wall* es alrededor y *Kintun* es buscar, pero también se puede traducir como “mirar alrededor”, porque el que busca, observa ¿no? Pero también, digo, ¿qué es ser mapuce? [...] Ser mapuce hoy es ser buscadores de respuestas.[...] Entonces creo que también el canal, hoy por hoy tiene que ejercer esa puerta u opción de preguntarse por qué y qué es cada uno... el canal no va a dar la respuesta a todo, nosotros podemos generar interrogantes y ojalá que ese interrogante genere a gente mapuce (y hasta no mapuce) buscar esa respuesta... Y

<sup>13</sup> Esta es la denominación que el pueblo mapuce utiliza para hablar del territorio que ocupan en Chile y Argentina, respectivamente, tomando a la cordillera de los Andes no como frontera sino como espacio de referencia.

plantearlo desde ese lugar de lo que somos, así cómo somos, cómo estamos, cómo nos han dejado las fuerzas de la naturaleza. Hoy la gente tiene un modelo de vida que es esa vida nomás, y nos hacen creer que solamente tenemos una forma de vida y no es así (Entrevista Wall Kintun TV).

Este encuentro con un *nosotros* da cuenta de las disputas por la auto representación de los pueblos indígenas en el espacio público mediatizado. Esto es hablar desde la reconstrucción de las propias memorias (Magallanes Blanco et al, 2013) para poder crear discursos propios, que desafíen las propuestas homogeneizantes de la modernidad. A su vez, ambos medios se transformaron en articuladores con otros sectores de la sociedad. Como nos comentaron lxs comunicadores:

El rol de la radio es como intermediario entre una comunidad y el resto de la sociedad. Es tan importante la comunicación en ese sentido y la formación de los comunicadores porque son los encargados de llevar ese mensaje del movimiento indígena para el resto de la sociedad [...]. Entonces, hay que tratar de acercarlo y tener una sociedad de aliada, y que entienda todos los conflictos que tienen las comunidades o todas sus reivindicaciones para que sea legítimo (Entrevista FM Pachakuti).

Nosotros hablamos siempre de la solidaridad entre los pueblos oprimidos, entonces nosotros como mapuce somos un pueblo oprimido y[...] el pueblo argentino es un pueblo oprimido aunque no se reconozca. Nosotros siempre decimos: “la solidaridad tiene que ser ante todo”, por eso también proponemos ofrecer y poner a disposición la herramienta del canal de tv para estos temas, que son noticias y que a veces no lo son también, pero son necesarios abordarlos y tenerlos ahí, como tema de conversación, de debate [...], tienen que ser temas de agenda, de las políticas públicas o de la discusión que tiene que haber en la sociedad (Entrevista Wall Kintun TV).

En otras palabras, estos medios aportan también a la construcción de una interculturalidad, desde sus propios imaginarios pues

“le dan vuelta al olvido, al silencio y buscan deliberadamente un diálogo entre iguales” (Magallanes Blanco et al, 2013, p. 163).

En el caso de la Radio Qawinaqel, según sus propixs integrantes, esta se convirtió en una extensión de la comunidad. Lxs impulsores de la radio tenían en sus memorias un pasado-presente al que vincularon, en sus narrativas, la idea de *futuro*: la continuidad del pueblo maya poqomam. Para eso, retomaron el principio del pensamiento maya de celebrar Consejo,<sup>14</sup> la radio se caracterizó por convocar a las diversas representaciones del pueblo maya poqomam, como nos comentaron: “al principio era de sumar y que todo mundo se involucrara, se convocaron a mujeres, hombres, juventud, ancianos –abuelas y abuelos– del pueblo maya poqomam” (entrevista Radio Qawinaqel).

Desde su creación, la Radio Qawinaqel fue un espacio para el encuentro de dirigencias locales y nacionales indígenas, por ejemplo, para la participación en la subasta, los impulsores de la radio solicitaron apoyo a un abogado maya q'eqchi'. Se trataba de un miembro del tejido de profesionales e intelectuales mayas que circulaba en las recientemente creadas instituciones estatales mayas como la Academia de Lenguas Mayas, red a la que también pertenecían lxs fundadores de la radio. Como nos mencionaron:

Uno de los requisitos de la subasta era el acompañamiento de un abogado. Dijeron: ¿de dónde vamos a sacar ese recurso? Casualmente, Marcelino Moscut –uno de los fundadores– tenía un compadre que era abogado, porque aquí en el pueblo no había abogados que fueran

<sup>14</sup> La Asamblea y el Consejo son formatos políticos históricos de los pueblos mayas. Como afirma Sánchez que en el Popol Wuj –libro antiguo y sagrado de los mayas k'iche–: “En la figuración de los dioses reunidos para celebrar Consejo, pues éste, en la lógica de este pensamiento representa la unión de ideas como la base del decir, del pensar, entonces pensaron, se comprendieron, unieron sus palabras, su sabidurías –Popol Wuj–. Consideraremos que el Consejo es la base del trabajo intelectual de los sabios-sacerdotes en esta sociedad, pues la unión de las ideas constituye el pensar y el decir sabiamente, lo cual constituye la base de la toma de decisiones societariamente, tal como fuera instituido por los dioses. El Consejo es divinizado y queda como un legado generacional para la posteridad” (1999, p. 294).

indígenas, su compadre era un abogado maya q'eqchi'. Entonces él – Marcelino– le habló [y] él accedió (Entrevista Radio Qawinaqel).

En concordancia con el objetivo de recuperación de la cultura, la radio habilitó el acercamiento del pueblo maya poqomam a las acciones y narrativas que empujaba el mayanismo. En particular, se buscó el fortalecimiento de las organizaciones locales y la construcción de la *pedagogización* de los derechos. Estas alianzas constituyeron un mecanismo de contraposición al cerco de los medios de comunicación masiva:

En ese momento era cuando a nivel nacional estaba ese movimiento de los pueblos indígenas, había bastante fiebre con la creación de la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala. Entonces, aquí los jóvenes también como que comenzaban a conectarse con otros líderes o dirigentes, en este caso de otras comunidades lingüísticas del país. Se fue organizando más la juventud y decían: “tenemos que ser algo que realmente marque un proceso verdadero para el fortalecimiento de la cultura” (Entrevista a Radio Qawinaqel).

La Radio Qawinaqel propició el encuentro con la comunidad del pueblo maya poqomam en tres dimensiones que se corresponden con las dinámicas de sus prácticas culturales y cotidianas. Esto es: promovió la resistencia cultural, el poder/consenso comunitario y el comercio local, y consecuentemente, la cercanía de la radio con la comunidad. En ese sentido, es de resaltar que lxs comerciantes, autoridades indígenas, organizaciones y migrantes del pueblo maya poqomam encontraron un espacio en la radio:

Promover también la organización en las comunidades creo que es bastante importante, la radio ha contribuido a que la gente se organice, que tampoco es fácil, pero también a través de los años hemos visto que ahora hay más organizaciones indígenas u organizaciones que hacen diferentes tipos de actividades (Entrevista a Radio Qawinaqel).

Hay comercios que [son] para la gente ladina que muy pocas veces apoyan a la radio, pero los negocios dirigidos por la población poqomam [nos] apoyan. Por eso es que la radio está, existe: porque se muestra ese apoyo. Entonces creo que es bastante importante, hay actividades muy propias de la radio, por ejemplo, que pues con tal de incentivar a la audiencia, la gente ayuda. Tenemos una familia poqomam, que vive en Estados Unidos, que ha venido también a fortalecer bastante al medio. Lleva un par de años que nos ha apoyado con el equipo de transmisión, específicamente, con computadoras, micrófonos, cables, han sido un apoyo bastante importante (Entrevista a Radio Qawinaqel).

Autoridades indígenas, organizaciones, colectivos, forman sus propias radios. Lo importante de los medios de comunicación indígena [es que] son creados desde la colectividad, desde una mirada para posicionar las problemáticas a nivel local. Esto surge porque los medios a nivel nacional [...] no suplen esa necesidad que las poblaciones tienen, [principalmente] por el idioma (en Guatemala hay una gran cantidad de idiomas, cada territorio tiene sus variantes) (Entrevista Radio Qawinaqel).

Por su lado, la Radio Comunitaria Naköj asumió el papel de construir y enmarcarse desde los formatos de organización comunitaria, ofreciéndole al pueblo maya kaqchikel otro ámbito de encuentro para la generación de pensamiento y la recuperación/revitalización cultural. Lxs gestores de la radio la consideran una proyección de la comunidad. Por ello, remarcaron que: “sin necesidad de que haya un documento aval como se establece, nosotros nos regimos de esa manera, somos una organización comunitaria y estamos impulsando este proyecto (Entrevista Radio Naköj). Desde esta mirada, “la radio está organizada, tenemos muchos agrupamientos, eso es lo bueno, la recepción de la radio es en general [muy buena]” (Entrevista a Radio Naköj).

Las radios comunitarias indígenas generaron encuentros al ser intermediarias entre las luchas por los conocimientos ancestrales y los planteamientos de las juventudes mayas. También, provocaron

un acercamiento entre las formas tradicionales del poder indígena e instancias modernas que impulsaron intelectuales y profesionales mayas.

Por lo mencionado anteriormente, entendemos que estos medios nacen de encuentros al tiempo que se transforman en espacios de encuentros no sólo para sus integrantes, sino también para sus comunidades de referencia. Más bien, estos se transforman en espacios en común, donde las comunidades “son capaces de practicar la comunalidad, en sus diversas escalas, tanto dentro de la misma estructura organizativa de las radios, en relación con las actividades comunitarias de las cuales participan y en otras dimensiones extra-locales” (Nava Morales, 2016, p. 227). Como pudimos ver, encontrarse no solo fue condición de posibilidad de estas experiencias sino también condición *sine qua non* para poder sostener estos proyectos políticos de largo plazo, como desarrollaremos a continuación.

### **Caminar, hacer, sostener**

Una vez gestados los proyectos de comunicación y definidos sus objetivos fundacionales, se abrió para las comunidades otro desafío: mantener su vitalidad y desarrollar estrategias de organización (hacia dentro y fuera del medio) y sostenimiento. De hecho, como veremos en este parágrafo, estas estrategias fueron ideadas en concordancia con las propias significaciones sobre el hacer comunicación, las formas particulares de organización de cada pueblo y los contextos sociales en los que se encuentra cada proyecto.

En el caso de la FM Pachakuti, asentada en territorio puneño, las estrategias desarrolladas deben entenderse enmarcadas en los procesos de organización territorial del pueblo kolla. Por un lado, como mencionamos anteriormente, uno de los objetivos fundacionales es la articulación en torno a la defensa del territorio. En función de ello, desde la emisora buscaron articular con su espacio madre, el Consejo, no sólo difundiendo sus actividades sino también siendo parte de

ellas. Por otro lado, en su hacer radiofónico, la emisora supo tejer redes con otras organizaciones que trabajan bajo este mismo objetivo:

Articulamos con organismos del Estado, con [...] Parques Nacionales, la gente del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA), algunas cooperativas [...] Articulamos también con otros medios comunitarios para garantizar la información para el resto de la sociedad. [...] Porque trabajan en territorio, acompañan a las comunidades. También está la Subsecretaría de Agricultura Familiar que son organismos que se vinculan directamente con las comunidades en territorio. Ellos tienen relación con la gente y nos facilitan información sobre proyectos o cosas que ellos realizan en algunas comunidades así que son como fuentes de información. (Entrevista FM Pachakuti)

Con respecto al canal mapuce, en primer lugar, buscaron legitimidad en las propias comunidades mapuce de Bariloche y sus alrededores, garantizándoles un espacio en su programación y el acompañamiento a sus cotidianas resistencias. Además, como se trata de una experiencia emplazada en un territorio urbanizado, sus comunicadores también buscaron establecer relaciones con

[...] sindicatos, con organizaciones sociales, con movimientos sociales, más allá de las comunidades u organizaciones mapuce. Después también de hacer cobertura de las políticas públicas. Y también tratar de que el canal diera voces o espacios a otras voces de la sociedad que no salían en los medios de acá, o hablar de otros temas que no se hablan en otros medios. (Entrevista Wall Kintun TV)

En este caso, nos comentaron que sus relaciones externas apuntaron a contrarrestar las imágenes negativas con las que se identifica al pueblo mapuce en la zona, para luego, buscar alianzas con sectores populares y acompañar sus luchas en torno a la “defensa de la vida y en contra de proyectos de muerte” que amenazan constantemente al territorio patagónico.

Con respecto a la organización de su hacer cotidiano, las emisoras buscaron respetar la forma de organización de su pueblo. En

el caso de la FM Pachakuti, en una primera etapa de su recorrido, llegaron a tener hasta 17 integrantes: las decisiones se tomaban en asambleas y se organizaban equipos de trabajo de acuerdo a áreas de responsabilidad en la radio. Había, por ejemplo:

un encargado de programación, un responsable de la parte técnica, porque el equipo no es solamente los locutores ¿no?, otro referente es en la parte técnica, que tiene que ver con la parte electricidad y del mantenimiento, de las computadoras. [...] Otro equipo es el que lleva la parte “contable”: [se encargan de] llevar las cuentitas al día, y también llevar el inventario de las cosas con las que contamos acá en la radio. (Entrevista FM Pachakuti)

A su vez, se trataban de tomar decisiones colectivas, aunque existiera la figura de un Director, que era quien se encargaba de coordinar que los equipos de trabajo funcionaran, además de ser el responsable de los proyectos que la radio presentaba al Estado, como veremos más adelante.

En el caso de Wall Kintun TV atravesó dos momentos diferentes en su organización. Como nos contaron, la idea de desarrollar el canal vino de la mano de algunos funcionarios externos a la comunidad, quienes a su vez oficiaron de directores de una cooperativa formada exclusivamente para esta experiencia de comunicación. Sin embargo, esta forma de organizarse trajo aparejado diversos conflictos internos: los funcionarios verticalizaron las decisiones; lxs jóvenes de la cooperativa no se sintieron cómodxs con esta gestión y decidieron abandonar el canal y, cuando se convocaron a nuevxs integrantes no se les pudo garantizar la ayuda económica que se les había propuesto para sumarse al proyecto. Todo esto llevó a que la comunidad expulsara a estos funcionarios para asumir la gestión del canal desde su propia mirada. En esta nueva etapa, el equipo que se consolidó no superaba los diez integrantes, aunque lograron establecer otras dinámicas al interior:

[...] Funcionamos como un cuerpo, o sea, cada uno tiene su rol definido [...] yo hago las notas, la producción periodística [...]. La directora [es] la *longko*,<sup>15</sup> [...] porque somos una comunidad, pensamos desde esa lógica, entonces ella es la cabeza del canal, pero ser cabeza del canal no significa que sea la jefa o tenga que mandar, esa cabeza no sirve sin los brazos, sin las manos, sin el motor, que somos todos. (Entrevista Wall Kintun TV)

Además, otra dificultad que encontraron ambos medios ha sido la de garantizar la sostenibilidad de sus proyectos. Como nos comentaron, desde el inicio, su sostenimiento económico fue débil, lo que impactó en la falta de equipamiento técnico o de su mantenimiento, en la variabilidad de integrantes del equipo, y por consiguiente, en el sostenimiento de una programación de contenidos propios. De hecho, una de las estrategias que desarrollaron ha sido la de poder concursar por fondos estatales del FOMECA, aunque, como nos explicaron desde la FM Pachakuti, debido a que

el Estado todavía no se ha adecuado a la realidad de los pueblos, a la dinámica que tienen los pueblos. [...]Es bien burocrático el asunto, de hecho Argentina misma está, creo, en el cuarto lugar más burocrático de América Latina. [...] Con esto de la participación no es que armás un proyecto, lo mandás y esperás a ver si resulta o no: hay toda una tarea detrás, técnica y logística, si se quiere, con la parte de la documentación de la comunidad, que no es tarea fácil (Entrevista FM Pachakuti).

Como el dinero de los proyectos se destinaba a cuestiones puntuales, de acuerdo a las líneas en las que se participaba (equipamiento, noticiero diario, programa cultural), eran lxs integrantes de la propia radio quienes se encargaban de cubrir gastos menores, como el pago de alquiler y servicios. También se valían de estrategias de colaboración para juntar dinero, como “bingos, lotas, rifas”, y de aportes que realizaba esporádicamente el Consejo. Solo algunos programas

<sup>15</sup> Autoridad dentro de una comunidad mapuce.

puntuales recibían aportes por publicidad, pero eran fondos destinados a cubrir los gastos de dichos programas.

Además, durante estos diez años de funcionamiento no pudieron conseguir un espacio propio donde instalar la radio definitivamente, por lo que tuvieron que alquilar algunos lugares en asociaciones o cooperativas de Abra Pampa, hasta junio de 2021, cuando decidieron mudarse a un pueblo vecino: Cochinoca. Esta decisión se asentó sobre la necesidad de estar más cerca de las comunidades que forman parte del Consejo, por lo que se solicitó espacio en las instalaciones del colegio secundario de este pueblo. Como la radio generaba interferencias con otra emisora local de gran alcance, y frente a la crisis abierta luego de la pandemia por COVID-19,<sup>16</sup> la emisora abandonó sus transmisiones y se encuentra organizándose para volver al aire.

La experiencia de Wall Kintun TV comparte algunas debilidades en materia de sostenibilidad, aunque las estrategias desarrolladas han sido diferentes. En primer lugar, de acuerdo al tipo de medio, se requieren otros montos de dinero para sostenerlo. En segundo lugar, como hemos desarrollado previamente, el canal surgió gracias a una propuesta externa a la comunidad que empalmaba con la idea de poder hacer una comunicación propia, por ello, el proceso de apropiación sobre este se desarrolló con algunas particularidades. A finales del año 2013, la directora del canal y referente de la comunidad Buenuleo participó en una Audiencia Pública para denunciar la falta de equipamiento y de recursos para garantizar la continuidad del proyecto.<sup>17</sup> Esto debido a que, en esta segunda etapa, “no había nada, salvo unas mesas de escuela, unas guías de teléfono, un transmisor, que había sido donado por AFSCA para que saliera al aire el canal...” (Entrevista Wall Kintun TV). Luego de esa instancia, el Estado Nacional (a través de la Defensoría del Público), se comprometió

<sup>16</sup> Volveremos sobre esta cuestión más adelante.

<sup>17</sup> Se trató de instancias organizadas por la Defensoría del Público (organismo creado en el marco de la LSCA) para evaluar el funcionamiento de los servicios de comunicación audiovisual en cada provincia. Al respecto de la audiencia de Río Negro, y la participación de Wall Kintun TV, ver el *blog* Ajitamos (noviembre 2013).

a apoyar al canal, a través de equipamiento y capacitación para lxs nuevxs integrantes. En ese mismo año se presentaron y ganaron un FOMECA, por lo que pudieron re equiparse y pensar en reorganizar la programación. Además, capacitaron a lxs nuevxs integrantes apoyándolos con algunas becas estímulo, y se logró, idear y sostener un programa informativo diario de producción propia: *Müley Zungü (Hay novedad)*. Sin embargo, como nos mencionaron también desde la FM Pachakuti, la participación en estos concursos resultaba desgastante y los tiempos de pago de los proyectos se hacían con demora, lo que impactaba directamente en los presupuestos: el dinero no alcanzaba para desarrollar todo lo proyectado. En este marco, desde Wall Kintun decidieron reclamar al Estado nuevamente:

En el 2015 fue que los de AFSCA no nos daban bolilla así que fuimos e hicimos la ocupación de la oficina de AFSCA, nos quedamos a la noche ahí. [...] Teníamos pensado ir y tomar AFSCA, pero ¿cómo hacíamos? Entonces agarramos unos rollitos de papel afiche y ahí escribimos sobre el derecho a la comunicación [...] Todos nos quedaron mirando, les dijimos: “chicas vinimos a hacer ocupación de la oficina” [...] El delegado de AFSCA no estaba, estaba en Lago Puelo, era de allá. Entonces nos llamó preguntando qué pasaba, y nosotros lo que exigíamos era que viniera Sabatella (director AFSCA Nacional), [...] porque ellos se habían comprometido a hacer cosas que nunca hicieron [...]. No nos desembolsaban nada. [...] Y ahí fue un montón de gente que nos iba a acompañar, no sé de dónde salía gente, de las comunidades eran varias [personas]... (Entrevista Wall Kintun TV).

Esta toma se resolvió con la firma de nuevos acuerdos que encontrarían nuevos escollos con la asunción de Mauricio Macri en el año 2015 y la posterior reforma de la LSCA. Particularmente, con respecto a los fondos concursables, se demoraron los desembolsos de los últimos concursos y las aperturas de nuevas líneas, lo que llevó a que ambos medios permanecieran varios meses sin poder garantizar una producción propia. Sin embargo, como nos explicaron, estas instancias resultaron, al mismo tiempo, desgastantes y fortalecedoras:

Algo que nos destaca a los mapuce es [...] que tenemos mucha paciencia, entonces eso hace que uno espere y espere, y muchas veces llega, por ahí hoy no podemos decir, “¡guau! estamos re bien”, pero hemos avanzado, no [...] al nivel que deseamos, como tener un edificio propio, el tema de la movilidad para andar, venir, ir, pero yo creo que cada vez se afirma más, se endurece el canal y como que va fortaleciéndose. Por ejemplo, hoy contamos con una grilla que tiene horarios, que tiene producción propia, concordancia, y eso se fue aprendiendo con el paso del tiempo. Cosas que se aprenden sólo con el día a día, la marcha... (Entrevista Wall Kintun TV).

Los tiempos difíciles son fortaleza, a la vez también, para nosotros: nos compromete a profundizar la militancia y el compromiso que tenemos (Entrevista FM Pachakuti).

El compromiso del que nos hablan desde la radio es un rasgo característico de ambos medios. Por un lado, el trabajo de lxs radialistas es voluntario, es decir, a lo largo de estos años, la emisora se ha sostenido gracias al activismo de sus integrantes. Sin embargo, esto ha influido también en la variabilidad de los equipos, sobre todo, a partir del año 2015, cuando se profundizó la crisis económica del país y muchxs miembrxs – en su mayoría jóvenes– debieron migrar para buscar trabajo. De hecho, una ex integrante de la radio nos comentaba:

Una de las cosas que hay que reconocer es que más allá de la gente que tiene el equipo de radio, pone a disposición de los que quieran intervenir, pero lamentablemente todo es *ad honorem*, entonces el costo del mantenimiento del equipo de radio también es a propio pulmón, a propio bolsillo del que tiene... Creo que esas han sido las razones muy fuertes por las cuales se dejaron estos espacios radiales (Entrevista FM Pachakuti).

En este aspecto, desde Wall Kintun TV nos explicaron que, debido a los altos costos de vida de la región patagónica, a cada integrante se le debe poder garantizar un aporte económico, para lo cual se utilizan los recursos obtenidos a través de los FOMECA. Esto se ve

afectado por la demora en los desembolsos, por lo que el canal no puede realizar producciones propias durante algunos períodos. Lo que también ha afectado la circulación de integrantes, puesto que, una vez capacitados, logran conseguir puestos de trabajo en otros medios o, debido a los bajos salarios, encuentran otros trabajos mejor remunerados.

En ambos espacios nos comentaron que, justamente, organizarse para sostener el medio fue, y sigue siendo, un aprendizaje. De hecho, ambas experiencias empezaron con grupos reducidos donde “todos hacían de todo”, pero en el hacer diario esto les generaba inconvenientes. Para ello, fueron centrales las capacitaciones y la posibilidad de identificar las “fortalezas” de cada integrante. Del mismo modo, las articulaciones con otros medios (en su mayoría, comunitarios) y organizaciones de la sociedad civil fueron clave a la hora de sostener su programación y buscar apoyo. Además, como se vio, gracias a que ambos medios contaron con el reconocimiento de la LSCA, pudieron exigir al Estado la garantía de sostenibilidad de sus proyectos, cada uno con sus diferentes estrategias.

Como veremos a continuación, el caso guatemalteco es sustancialmente diferente, al no contar con el reconocimiento estatal. Las radios comunitarias indígenas han caminado de la mano y/o empujadas por el poder comunal o gobierno comunal –sistema de cargos o autoridades indígenas–, las organizaciones comunitarias, los movimientos sociales y ONGs. La existencia de las radios comunitarias ha implicado la configuración de discursos y estrategias político-jurídicas en contraposición a la estatalidad y oligopolio de la comunicación. Esto las ha llevado a actuar en clave de la política comunal o “política indígena que históricamente se estructura desde proyectos anticoloniales, por la organización de la vida en común, por limitar permanentemente a que el Estado no decida donde no tiene que decidir” (Tzul, 2016, p. 68).

En Guatemala hay experiencias de radios comunitarias administradas por autoridades indígenas, [que] se encargaban de tener ese

espacio y [...] de la sostenibilidad, luego había un equipo de comunicación. Hay organizaciones de mujeres que también tenían a su cargo una radio comunitaria, colectivos de jóvenes que han montado radio, hay otras que están por asociación civil, algunas otras son por asamblea. En los últimos años se ha estado planteando que se creen las radios por asamblea, este formato permite que toda la comunidad esté involucrada y que tenga mayor credibilidad, mayor posicionamiento en la comunidad. Hay algunas por ONGs. Recientemente hay radios administradas por movimientos indígenas y campesinos como la Radio Victoria que es administrada por CODECA [Comité de Desarrollo Campesino] (Entrevista a Amanda Chiquitó, comunicadora maya kaqchikel).

En el caso de la Radio Qawinaqel, fundada para un propósito de cobertura local desde el formato comercial y la proyección del rescate-promoción de la cultura e identidad maya poqomam, sus alianzas han girado sobre esos objetivos. Los vínculos externos de Radio Qawinaqel se pueden organizar en tres dimensiones: primero, enfocada en la sostenibilidad, prevalecen las articulaciones con los comerciantes mayas poqomam y la Asociación Qawinaqel. Segundo, encaminada a brindar cobertura y habilitar espacios de acompañamiento para las organizaciones mayas y para la coordinación con la cooperación internacional. Tercero, alianzas con medios alternativos de radio, televisión, prensa y medios digitales. Esto le ha permitido a Radio Qawinaqel ganar solidez y prestigio al tiempo que generó una ampliación del repertorio del movimiento maya. Como nos explicaron desde la emisora:

Hay una alianza con la Federación Guatemalteca de Escuelas Radiofónicas –FGER– en este caso surge pues ellos tienen varias repetidoras a nivel nacional de radios comunitarias. Y hay otra organización [...] de Radios Comunitarias, también tenemos contactos con el movimiento de mujeres tz'ununija', Asociación de Mujeres Mayas –Moloj–. Hay varias organizaciones que conocen que existe Radio Qawinaqel y también hay compañeros que son periodistas o que han sido comunicadores de algunos medios alternativos [...] y que ahora

nos buscan para solicitar un espacio en el tema de medio ambiente (Entrevista a Radio Qawinaqel).

En su momento [articulamos con el] Comité de Unidad Campesina CUC –ellos brindan acompañamientos a los procesos de minería–. También hemos dado cobertura con una de las comunidades poqomam y xinka del municipio de San José Pinula que resisten a la minería [...]. Hay varias organizaciones o instituciones que se comunican a Radio Qawinaqel [y] se les brinda en sí la cobertura del acontecimiento (Entrevista a Radio Qawinaqel).

Trabajamos con medios que tienen mayor credibilidad, como lo es Plaza Pública, y en su momento cuando existía Nómada, también los medios de comunicación alternativos como Ruda y Prensa Comunitaria –medios digitales–, que nosotros respetamos mucho por la calidad de investigación que tienen (Entrevista a Radio Qawinaqel).

Por su parte Radio Naköj gestó su coalición con el gobierno comunal y organizaciones comunitarias en primer plano, con la finalidad de mantener la confrontación contra la dominación colonial del Estado. Además, sus relaciones externas se han enfocado en las redes de radios comunitarias y organizaciones del movimiento social con el objetivo de contar con un capital político y simbólico que les permita su gestión comunitaria desde los códigos de la identidad y los derechos culturales. El tercer espacio de articulación, lo han construido con las comunidades que están resistiendo al despojo de los territorios –por proyectos extractivistas o monocultivos– adhiriéndose a una estrategia global de resistencia al neoliberalismo y a los entramados de la política indígena de defensa de la propiedad comunal del territorio para organizar su uso y gobierno (Tzul, 2016). El cuarto nivel corresponde a su adhesión a movimientos y redes internacionales de radios comunitarias, particularmente de Centroamérica. Esta acción les ha dotado de recursos simbólicos y políticos, ha generado una ampliación del repertorio político y de narrativas y, les ha permitido realizar transferencia de conocimientos para la gestión e incidencia en el escenario internacional en el marco de los

Derechos Humanos. También, han articulado relaciones con el Estado, en particular en la incidencia con algunas bancadas del Congreso de la República para la aprobación de legislación en favor de las radios comunitarias. A su vez, han entablado diálogos con la Procuraduría de los Derechos Humanos para que se examine las violaciones de los derechos que viven las radios comunitarias. Por último, ha desarrollado vínculos con la cooperación internacional para la gestión de apoyo político en la visibilidad de la desigualdad al acceso a los medios de comunicación y criminalización que viven lxs comunicadores indígenas.

Decidimos fundar una organización que vaya de la mano de la radio, hemos visto otras experiencias de otros hermanos que así trabajan, la radio en sí como estructura se respalda de una fundación, hasta ahora nos hemos regido como organización comunitaria, [con] el respaldo y legitimidad de la comunidad.[...] A nivel cercano en los municipios de Sumpango y San Pedro Sacatepéquez con sus radios comunitarias tenemos alianzas, por ejemplo, con Radio Ixchel. También, con una radio comunitaria jornalera de Santiago Sacatepéquez. Pero, de donde recibimos más apoyo es de la comunidad de Xenacoj, la población kaqchikel es muy organizada, ellos son los que nos brindan mucho apoyo para que exista la radio (Entrevista Radio Naköj).

[Entre] algunas organizaciones civiles que vienen y *acuerpan* a la radio se puede mencionar: Guatemaltecas de Corazón, Consejo de Tejedoras Ixoq Ajkem, Sector de Mujeres, Asociación la Cuerda, la Universidad Maya Kaqchikel, Escuela de Enseñanza Kaqchikel “Tijonel” –que tienen un programa en la radio de enseñanza del kaqchikel–. Hay un acuerpamiento, hay un respaldo de la sociedad civil (Entrevista Radio Naköj).

Nos involucramos en todas las acciones que estaba haciendo todo el movimiento de radios comunitarias, entonces, en ese año se elevó una comunicación a la Corte Interamericana sobre el derecho de la comunicación y libertad de expresión de pueblos indígenas a tener sus propias radios comunitarias. Fueron las primeras acciones para entender qué era una radio comunitaria y qué queríamos. Armamos

todo este proceso: nos reunimos, hicimos una pequeña asamblea, fundadores, cofundadores, [para definir] qué íbamos a hacer y empezamos a finales 2012, principios 2013 (Entrevista Radio Naköj).

Cultural Survival, organización internacional que promueve la cultura, con ellos tenemos alianzas, participamos en los procesos, nos involucramos, y hemos hablado dentro del Consejo todo lo que se trate para la transformación de este país; son temas de lucha (Entrevista Radio Naköj).

Ambas radios resaltaron que su relación con los gobiernos locales es relativa, se centra mayormente en la venta de pautas y recepción de donaciones. Identificaron, además, que una alianza con estos implicaría un *riesgo para la autonomía* –ya limitada– de las radios comunitarias, y que podrían ser instrumentalizadas para afianzar el capital político de los partidos en el gobierno o alimentar la figura de los caciques. En otros términos, mencionaron que los partidos políticos –a nivel local– en tiempos de campaña buscan a las radios comunitarias/indígenas, mientras que, ya en el poder, les bloquean las puertas porque les incomodan sus actividades fiscalizadoras, las convierten en sus enemigas y evitan que trasladen información a la población.

No hablamos tanto de la política –partidaria–, en lo que sí estamos enfocados es en la información que debe de recibir la población respecto a las obras, a los proyectos que realiza la municipalidad. Sin embargo, la municipalidad no nos ha dado ese espacio de una entrevista. (Entrevista Radio Naköj)

La radio ha visto pasar a varios gobiernos municipales y las relaciones han sido muy diferentes. Por ejemplo, algunas autoridades locales también buscan el servicio de la radio para pautar, eso se ha dado, se ha tenido muy buena relación, pero también han pasado otras autoridades a nivel local [...] que ven la radio como un medio que les afecta. Porque sí, tratamos temas, por ejemplo, de cómo se están utilizando los fondos municipales y cuando ellos ven este tipo de información que nosotros queremos tanto obtener y publicar, se sienten como ofendidos o que no les pareciera, indican que nos

estamos metiendo en un campo que no nos debería de importar (Entrevista Radio Qawinaqel).

La Radio Qawinaqel ha conjugado los esfuerzos de la Asociación Cultural Qawinaqel y el Centro Educativo Bilingüe Intercultural Qawinaqel. Dentro de la estructura interna, la radio es parte del departamento de Comunicación de dicha organización, cuenta con un director, unidades de comunicación, producción, mercadeo y el apoyo de colaboradores. Optaron por este formato en términos de adaptabilidad, funcionalidad y sostenibilidad. Además, la radio se ha desarrollado en un contexto de surgimiento de ONGs, fundaciones, organizaciones de desarrollo indígena, instituciones indígenas y multiculturalismo neoliberal (Hale, 2007).

La Asociación Qawinaqel está conformada por una asamblea, la Asamblea General –23 personas– elige una Junta Directiva de la institución –6 personas electas anualmente–. Cada departamento tiene un director o directora, que es la persona encargada de todo el manejo de los diferentes espacios. Radio Qawinaqel tiene a su propio director, que es la persona que se encarga de todo el manejo de la radio, específicamente de la parte también económica (Entrevista Radio Qawinaqel).

El equipo permanente de la emisora está compuesto por 6 personas: “entre periodistas (2), el área de mercadeo (1), el director y los locutores que son 2 personas”. Esta división de tareas fortaleció el trabajo diario de la emisora, sobre todo a la hora de la producción periodística y la búsqueda de recursos económicos (mercadeo). Además de este equipo fijo, la emisora cuenta con colaboradores que son

algunas personas que nos trasladan información, se encuentran en algunas áreas, pero ya tienen toda la confianza del director porque han sido personas que han estado en la institución, pero que por diferentes situaciones familiares o quizá económicas, se han retirado. Sin embargo, se siguen identificando y contribuyen con su trabajo dentro de la misma institución (Entrevista Radio Qawinaqel).

Por su condición de radio comercial la relación interna es jerárquica: lxs integrantes han manifestado que se manejan bajo coordinación y libertad de abordaje de temáticas durante la programación. Sin embargo, “todas las acciones que se realizan a nivel institucional sí pasan a consenso en base a la Junta Directiva” (Entrevista Radio Qawinaqel).

Por su parte, en lo relacionado a la organización interna, los fundadores de Radio Naköj decidieron replicar las formas históricas de organización comunitaria de los pueblos mayas de Asamblea y Consejo Comunitario. Con respecto a este último, nos explicaron que se organiza por comisiones:

de proyectos y de escritura [...], sus funciones son elaborar actas, ver proyectos y contactos, formar el vínculo interno y externo con el consejo; Comisión de finanzas: velan por los recursos económicos de la radio y autosostenibilidad; y la Comisión de derechos humanos y libertad de expresión: ven lo relacionado al tema político social, cultural (Entrevista a Radio Naköj).

Tanto la Asamblea y el Consejo han sido los órganos políticos de dirección encargados de potencializar la relación entre la radio y la comunidad, a través de la adhesión de las organizaciones de la comunidad a la asamblea de la radio, convocando, por ejemplo, a “las organizaciones de las mujeres tejedoras, organizaciones de mujeres que promueven educación especial, autoridades comunitarias indígenas, personas particulares”, entre otras. Esta fue una de las inquietudes centrales: aprovechar la organización preexistente, y con ello, revitalizar y fortalecer la política comunal indígena y la identidad. En efecto, lxs comunicadores encontraron en la radio un instrumento para garantizar el pensamiento y la autonomía del pueblo maya kaqchikel. En tanto, sus estrategias políticas y prácticas organizativas se enfocaron en la interlocución de las demandas del pueblo maya kaqchikel de Xenacoj como sujeto colectivo de derechos:

El Consejo Comunitario Maya Kaqchikel es la autoridad que rige todo, las políticas, las normas, todo lo administrativo, económico, funcional. [...] El poder máximo es la Asamblea [...] que elige y toma decisiones en cuanto a la radio y cuándo son decisiones políticas profundas de cambios de la estructura de la radio. Entonces la asamblea comunitaria elige a los voceros responsables, nosotros como miembros del Consejo elegimos a los representantes, presidente, vice, nos regimos más como comisiones dentro del Consejo[...]. Entonces, la radio tiene tres estructuras: la Asamblea, el Consejo y la comunidad (Entrevista a Radio Naköj).

En lo que respecta a las cuestiones de sostenibilidad, ambas experiencias han sabido organizar sus estrategias apelando a sus comunidades y a otros organismos. En el caso de la radio Qawinaqel, desde su origen contó con limitaciones técnicas: primeramente se utilizó equipo para un circuito cerrado y luego altoparlantes, “por medio de [éste] pues se comunicó a la población que sintonizaran la 89.5, que ahí iba a iniciar precisamente una radio en Palín –año 1997” (Entrevista a Radio Qawinaqel). Al inicio de las transmisiones se utilizó el equipo de otra radio que fue concedido en calidad de préstamo. Para lograr la frecuencia se participó en el proceso de subasta que señala la Ley, y se adecuó al formato comercial. Para poder realizar el pago de dicha subasta, se organizó una colecta con la población y se pidieron préstamos a instituciones extranjeras. Con el tiempo, la emisora se ha logrado sostener gracias a un sistema de pautas que pagan los comercios del empresariado y comerciantes mayas poqomam para publicitar sus emprendimientos. Para ello, como mencionamos anteriormente, cuentan con un departamento de mercadeo que se encarga de buscar y generar fondos. Desde allí se diseñan estrategias comunitarias de sostenibilidad financiera, identificando las oportunidades y desafíos de la economía local. La radio se mantiene con los fondos de los comercios de la localidad, en una situación económica en doble vía: los negocios logran su promoción desde el formato del idioma maya poqomam y la radio se agencia de fondos para su funcionamiento. Entonces, no operan en la lógica de competencia

sino como formato de resistencia frente a las medidas neoliberales. Si bien la estrategia de sostenibilidad es comercial, se distancia de lo lucrativo, puesto que “en el primer caso, la cadena radial establece contratos comerciales únicamente para su mantenimiento, sin tener ganancias. En el segundo caso, la cadena establece relaciones comerciales para conseguir beneficios económicos” (Gómez, 2011, p. 23).

Sin embargo, el funcionamiento de la radio no se puede cubrir únicamente con las bajas cuotas que se cobran por las pautas, ni se puede equiparar con la forma lucrativa en que operan las radios corporativas –que ofrecen paquetes económicos para las grandes empresas con capitales nacionales o extranjeros–. Por ello, también reciben apoyo económico que proviene del Departamento Socioeconómico de la Asociación Cultural Qawinaqel, que adquiere fondos rentando parte de sus instalaciones y del Centro Educativo Bilingüe Qawinaqel (centro educativo privado). Esta fórmula de circulación de la economía comunitaria local les permite resistir, sobrevivir y accionar contra la consolidación del sector privado–comercial y empresarial (Navarro, 2017). A su vez, esta estrategia de funcionamiento debe entenderse frente a la negación del Estado, como explica Esquit (2007), que ha llevado a los mayas a adoptar lógicas neoliberales y capitalistas para sobrevivir. La respuesta de mantenerse dentro de la lógica de la economía comunitaria es una alternativa frente a la privatización de los medios de comunicación (Mastrini y Loreti, 2009, p. 60).

Además de estas estrategias, la Radio Qawinaqel ha creado alianzas económicas para su sostenimiento, tal como lo señalan sus directivos:

Hemos tenido en algún momento cooperación para compra de equipos [...], pero son proyectos, no son aportes permanentes. Eso hace que la radio entonces tenga, de alguna manera, sostenibilidad: [...] hay una persona en particular que se encarga de, pues, vender espacios de la radio. [...] Los espacios publicitarios de una manera son muy locales, y también con otras agencias de publicidad (Entrevista Radio Qawinaqel).

La comunidad ha sido el soporte de las radios frente a la regulación que estableció el Estado con la creación de la Superintendencia de Telecomunicaciones, proceso que facultó y selló la privatización. Esta situación se ha analizado como un proceso que dejó el neoliberalismo en América Latina y algunos autores categorizan este proceso como “re-regulación”. Mastrini y Loreti detallan que se trata de una revisión de la regulación vigente con el fin de alcanzar una liberalización controlada del sistema, con actores privados que retienen el control sobre las cuestiones clave del proceso (2009, p. 60).

En este marco, el modelo de financiamiento y sostenibilidad de la Radio Naköj se define por el aporte comunitario, créditos en las cooperativas locales, donaciones de los fundadores y migrantes kaqchikeles residentes en Estados Unidos, y el pago de pautas de los comercios locales. Estas lógicas de financiamiento actúan en correspondencia con el espíritu de una organización comunitaria y de un proyecto emancipatorio, como lo remarcan desde su origen, que les han generado desafíos y dificultades para mantener la radio al aire. Pese a ello, han potencializado una serie de recursos para cuestionar al poder del Estado, logrando acuerdos con las organizaciones comunitarias, buscando en común caminos transitables, expandiendo capacidades y nichos de resistencia. En este sentido, como nos mencionaron:

[...] tenemos anuncios para autosostenernos y ese es uno de los pilares económicos para la radio, por eso nos mantenemos de pie. De hecho, después de dos años de no tocar la puerta de las familias, este domingo vamos a tocar las puertas y vamos a salir a una jornada de recaudación económica y allí es donde se evidencia la legitimidad de la radio con la comunidad (Entrevista Radio Naköj).

Las gestiones de crédito que tenemos son sobre el transmisor, es lo más duro que hemos tenido y afortunadamente lo vamos a finalizar, lo estamos pagando de los aportes de los anuncios y los aportes que vamos a tener este domingo –aportes de la comunidad– [...]. En algunas ocasiones nos toca poner de nuestras bolsas, pero la comunidad

es la responsable del apoyo. Todo el equipo de transmisión, micrófonos, han sido donados a través de la comunidad. Cuando inauguramos otra vez esta cabina unos paisanos que residen en Estados Unidos nos dieron una donación, compramos el cableado, donaron pintura y parte de la nueva cabina, así también han respondido y ellos escuchan la radio allá y *sienten que están en su pueblo* (Entrevista Radio Naköj).

A partir de lo desarrollado anteriormente sobre las estrategias frente a problemáticas de sostenimiento, afirmamos que el rasgo fundamental para la permanencia de los proyectos comunicacionales es el afianzamiento de la *lógica comunitaria*, en términos de organización y financiamiento. De este modo, estas emisoras son asumidas como espacios estratégicos para la gestión de lo común (Gutiérrez, 2016), en tanto que el horizonte de las radios comunitarias-indígenas es fortalecer los proyectos autonomistas, revitalizar la cultura y la economía comunitaria.

## **Tomar la palabra, contar**

Las experiencias de Argentina y Guatemala coinciden con establecer la recuperación/revitalización/reivindicación del idioma propio como objetivo de sus proyectos comunicacionales. Sin embargo, en cada contexto, este objetivo es encarnado desde diferentes prácticas.

Como mencionamos anteriormente, en el caso Argentino, es la propia LSCA la que reconoce y promueve la diversidad lingüística en el país (art. 8), frente a la histórica negación e invisibilización de la presencia indígena. Una de las formas del estado moderno de homogeneizar a la población, y sobre ello construir una idea de Nación argentina, ha sido la eliminación de cualquier rastro indígena, entre ellos, sus propias lenguas (Svampa, 2016). Sin embargo, lxs indígenas del país han desarrollado diferentes estrategias para recuperarlas y revitalizarlas: la comunicación mediatizada es una de ellas. En el

caso de la FM Pachakuti y el pueblo kolla, nos referimos a la lengua quechua.<sup>18</sup> Al tratarse de una lengua hablada también por comunidades que habitan el actual territorio boliviano ha sido doblemente estigmatizada, en primer lugar por ser indígena, y en segundo lugar por considerarse una lengua “extranjera”. De hecho, como nos comentaron desde la radio:

Hay cierto prejuicio o preconceito o de alguna manera cierta diferencia [que] incomoda, de creerse en la zona que hablar lenguas originarias significa estar, qué se yo, muy quedados temporalmente, o [...] creer que si hablamos quichua (sic) es porque somos bolivianos. [...] La gente no sabe que está utilizando muy a diario lenguas originarias. La idea era eso: de alguna manera contrarrestar la discriminación o la separación que tienen con la gente de Bolivia con respecto al lenguaje, y por otro lado, hacer notar que *somos quichua hablantes* (Entrevista FM Pachakuti; nuestro destacado).

En esta línea, emitieron un programa-taller para “reconocernos quichua hablantes” y para poder recuperar la lengua y difundirla a las nuevas generaciones:

Hay mucha gente que canta en quichua aquí sin saber el significado de lo que está cantando, o sea que aprenden la lengua fonéticamente. Bueno, entonces esa era la idea: llegar con un pequeño taller sobre la lengua quichua. [...] La audiencia era variada: niños, músicos que querían aprender un poquito más lo que cantaban, después en el nivel secundario, [a lxs] jóvenes escolarizados les interesaba mucho la lengua [...]. Todos llegan a disfrutar de la riqueza y de los sentimientos armoniosos, sociables y alegres que tienen las lenguas originarias (Entrevista FM Pachakuti).

Ahora bien, se trató de un programa que se mantuvo al aire durante los primeros pasos de la emisora. Sin embargo, el trabajo

<sup>18</sup> Tal como explica Cansabella aunque se “da por perdido el uso de la lengua quechua en la población kolla del noroeste argentino, existen muchos testimonios de que en ciertas regiones la lengua es hablada por ancianos en situaciones intra-comunitarias, poco visibles a observadores externos” (2010, p. 48).

diario de lxs comunicadores fue esencial: si bien no transmitían en quechua, buscaron reivindicar la forma de hablar de las propias comunidades (asociadas a la idea de “hablar mal español”) en tanto:

Era necesario para ellos [los oyentes indígenas] y porque se identificaban, porque había compañeros que hablaban en el lenguaje nuestro [...] A mí me encanta recuperar [las raíces], yo cuando estoy con la gente del campo, me pongo en su lugar. A veces es necesario que vos las tratés y hables como ellos, porque eso es nuestro origen, creo, identificarnos, apoyarnos y hacerles sentir a ellos que estamos al mismo nivel porque nadie es más ni menos, todos somos iguales (Entrevista FM Pachakuti).

Y creo que ahí se dieron cuenta que ellos [las comunidades] manejaban [el quichua], hay algunos vocablos que ya son comunes, como que ellos creían que era regional jujeño y en realidad era un vocablo quechua, como decir por ejemplo: ñaña, chuspa, guagua, y así... Todo eso fueron aceptando (Entrevista FM Pachakuti).

En este sentido, la recuperación y reivindicación de una forma de hablar, implica también rescatar una cosmovisión, una manera de habitar el mundo, un “nosotros”. Como propone Nava Morales,

la palabra contenida en la radio se infiltra, propagando las formas de conocer y de entender el mundo indígena presente y pasado, así como la memoria comunal [...], encarna la fórmula de la resistencia y, mediante la radio, dota de poder a las comunidades para transmitir sus voces, sus pensamientos, sentimientos y política (2016, p. 227).

Esta estrategia de resistencia está presente también en Wall Kintun TV. En este caso, la demanda por el *mapuzungun* ha cobrado mayor fuerza en las últimas décadas dentro de diferentes organizaciones políticas del pueblo mapuce, teniendo como protagonistas de este proceso a las generaciones más jóvenes (Mayo y Castillo, 2019). Sin embargo, como nos explicaron:

Somos un canal mapuce [y] había que hacerlo en mapuzungun [...]. Es aceptable la propuesta, pero no es viable en el sentido de que hoy

más del 80/90 por ciento del pueblo no habla mapuzungun. Entonces hacer un programa o un noticiero en mapuzungun, ¿quiénes van a entender o a quiénes les va a llegar el mensaje? [...] Entonces decíamos no es el momento de planearlo de esa manera [...] la otra opción que nosotras creímos más viable es hacer un noticiero en castellano, incorporando algunos términos mapuce, de alguna manera para que la gente empiece a socializarse también con esos términos (Entrevista Wall Kintun TV).

Es así que la programación se emite en español con algunas palabras, frases, saludos en *mapuzungun*, inclusive con algunos videos explicativos sobre esta lengua que, como mencionamos anteriormente, representa una cosmovisión propia. Más allá de eso, desde el canal buscan representar la oralidad específica de su pueblo:

Eso también hace a la identificación, *el sentirse parte*. Y no sentirse ajeno. Esas voces y esos tiempos que tiene el pueblo mapuce, porque nosotros hablamos pausado, a nuestra manera, con nuestros tiempos, y hablando mal el castellano, porque también nosotros no somos castellano hablantes, el idioma nuestro es el mapuzungun (Entrevista Wall Kintun TV).

Además, se busca recuperar las

Formas de hacer las cosas y de vivir las cosas, los tiempos, la paciencia, los silencios son muy importantes para nosotros. Y eso uno ve un canal de TV convencional y no ve un silencio, es inconcebible, y en el canal mapuce, sí, ¿por qué no? ¿por qué si alguien tiene su silencio hay que pasarlo? o si alguien quiere explicar algo y hablar o explayarse, bueno darle esa posibilidad que tiene un medio donde puede expresarse a la manera mapuce. También fueron definiciones que nosotros empezamos a hacer, de tanto pelear, logramos cierto reconocimiento (Entrevista Wall Kintun TV).

Esto evidencia que, más allá de recuperar la palabra, los pueblos indígenas buscan restaurar un propio modo de enunciar esa palabra, en tanto “no es posible hablar, [...] no es posible nombrarse, cuando

debe hacerse desde lógicas de enunciación absolutamente ajenas a las propias, [...] desde temporalidades que no se vivencian, desde idiomas que no expresan lo que se quiere decir” (Doyle, 2012, p. 18). Por ello, imprimen a sus prácticas de comunicación mediatizada sus propias lógicas de mirar y entender el mundo, desafiando las formas de producción occidentales, y buscando así, descolonizar también el espacio público mediatizado.

La situación lingüística en Guatemala es diferente, pues, en la actualidad se hablan 22 idiomas mayas, los más predominantes son el k'iche', hablado por un 11,27% de la población, seguidos por el kaqchikel (7,16%) y el q'eqchi'(9,19%), mientras que, entre los que han tenido reducción de hablantes se encuentra el poqomam (0,31%).<sup>19</sup> En este marco, uno de los retos y proyecciones de la Radio Qawinaqel es la recuperación y revitalización del idioma maya poqomam. Lxs fundadores de la radio identificaron que los medios masivos han contribuido al desplazamiento de los idiomas mayas y una forma de contrarrestar ese proceso es hacer comunicación propia, para “fortalecer la cultura maya poqomam, dentro de ello abarca la parte política, económica, social [y] el tema de fortalecer el idioma” (Entrevista Radio Qawinaqel). Es por esto que se ha buscado transmitir en el propio idioma,

ya sea a través de la música, de la información, de los programas de contenido o el simple hecho de enviar un saludo a una persona que cuando llama en idioma poqomam, el saludo también se envía en idioma maya poqomam. Hay personas que en su momento les daba como pena hablar en idioma poqomam, pero se han ido familiarizando [con] que la persona que los va a atender en cabina les puede hablar en idioma poqomam y se sienten con toda la confianza de contar lo que está pasando (Entrevista Radio Qawinaqel).

En efecto, desde la radio no sólo se busca hablar en el idioma propio sino también habilitar su escucha, y con ello, desestigmatizar las

<sup>19</sup> Según datos de INE (2018).

ideas en torno al maya hablante. Por ello, en el año 2019, y con el apoyo de la cooperación internacional, realizaron

una serie de spots para la enseñanza del idioma poqomam, solo fue un año, pero la radio continúa transmitiendo. Eso ha permitido que también estos materiales que produjo la radio sirvan para la enseñanza del idioma. Hay maestros que los utilizan ahora como parte de la metodología de la enseñanza del idioma poqomam (Entrevista Radio Qawinaqel).

De hecho, la programación de la Radio Qawinaqel se ha enfocado, por un lado, en el entretenimiento con una franja musical. Por otro lado, en el debate sobre la identidad y cultura, cuestionando las imágenes racializadas e inferiorizadas construidas desde el Estado. Para cumplir con esa misión la radio se ha apropiado de los repertorios del discurso mayanista, en particular, de la idea de revalorizar las prácticas antiguas de comunicación y/o las que han permanecido en el tiempo.

Más allá del idioma, se trata de asumir “el valor de la palabra”, nombre que –de hecho– recibe uno de los programas de la emisora. Para los pueblos mayas el valor que tiene la palabra se enmarca en lógicas muy antiguas en que se ha configurado lo político: lo enunciado es compromiso. A través de la palabra se gestiona la dinámica política antigua del pueblo maya del “consenso” y del “concejo”. La palabra es un concepto muy antiguo dentro de la cultura maya, es mantener lo acordado, es promulgar esas ideas de consenso en tanto sistema político antiguo. A su vez, la palabra es un lugar de disputa, así lo han entendido los mayas. “*Ruwa’riik la q’orb’al* – El valor de la palabra”, programa de contenido que se diseñó como una respuesta y estrategia contra la extinción del idioma maya poqomam: “está casi desde los inicios de la radio y entonces, siempre es el espacio para entrevistar a figuras, a personalidades, a organizaciones que están generando propuestas en el pueblo maya poqomam” (Entrevista Radio Qawinaqel). En este espacio, se abordan temas relacionados a lo político, lo económico y lo cultural que atraviesan al pueblo maya

poqomam. Además, en tanto “programa de tradición oral de nuestro pueblo [se destina] un espacio para hablar sobre personajes de la Comunidad o de hechos históricos” (entrevista Radio Qawinaqel).

Por otro lado, la Radio Naköj –en los esfuerzos para fortalecer el uso del idioma maya kaqchikel– recurrió al apoyo de la Universidad Kaqchikel, que cuenta con una gran trayectoria en el trabajo de la enseñanza de esta lengua. La radio identificó que sus receptores encontrarían el sentido de pertenencia al escuchar una programación desde el idioma materno, asumiendo además que han sido la generación que ha vivido la pérdida del idioma maya. Por ello, emplearon un espacio de comunicación bilingüe con la idea de fortalecer el idioma y la cultura kaqchikel. En sus propias palabras:

Quando iniciamos tuvimos el aval de la Universidad Maya Kaqchikel, de aquí de Xenakoj, con la idea de hacer programas de contenidos kaqchikel, pero ellos se fueron alejando por otros compromisos [...] y tuvimos programación monolingüe, o sea sólo español. Luego, empezamos a rescatar otra vez con la comunidad lingüística maya kaqchikel: noticieros en kaqchikel, spots y enseñanzas en kaqchikel. Entonces, empezamos a rescatar y fortalecer un poco más, [transmitimos] entre un 75% en español [y] 25 a 30% en kaqchikel, esa es una debilidad que tenemos (Entrevista Radio Naköj).

A medida que la Radio Naköj fue tomando fuerza y se posicionó en el espacio local, las organizaciones e instituciones que han trabajado en el rescate y promoción del idioma kaqchikel vieron en ella un espacio para la divulgación del idioma maya. Como el caso de un programa denominado “*Etamanik pa qachoch* – aprendiendo en casa” que se transmite los días martes y jueves de 5 a 6 de la tarde y busca enseñar el propio idioma.

En el sentido de ampliar un repertorio y pensar en la comunidad, los comunicadores fueron creando programas para mantener el espíritu de comunidad, hacer de la radio una casa más de donde se brindará información de salud, cultura, educación y política, como en el caso del programa “Un mandado para la comunidad”,

donde se realizan entrevistas , por ejemplo, “con el centro de salud [por el] programa de Psicología o programas sobre vacunación” (Entrevista Radio Naköj).

Tomando en consideración lo planteado, se comprende el valor y poder de la palabra como la lógica en que se estructura la programación de las radios mayas. La palabra es para hablar, para hacerse ver y contar un propia historia, la palabra como una de las formas de explicar el mundo, la palabra como una expresión antiracista y de resistencia, la capacidad de agencia a través de la palabra, la palabra para mantener la memoria y el pasado, la palabra para expresar la diversidad, la palabra para la continuidad de la mayanidad. En fin, es un lugar desde donde se construye la autorrepresentación y desde donde se lucha, se hace política, se construye, se define. Por lo tanto, en la prolongación de la palabra maya, “lengua/idioma”, se articulan otras estrategias de recuperación y fortalecimiento de la identidad étnica. En el caso de los mayas, el idioma y la identidad cultural han sido importantes en sus resistencias, porque la dominación del Estado (Esquit, 2007) construyó un proyecto criollo-ladino dejando afuera a lo maya. El discurso mediático ha contribuido activamente a la consolidación de la frontera simbólica entre los llamados guatemaltecos y los que quedan fuera, consolidando así un borde ideológico que no permite la intromisión del “otro” en el espacio creado exclusivamente para una nación legitimada y poderosa en detrimento de lxs excluidxs, lxs indígenas (Verdugo, 2007, p. 665). En este marco, tanto la Radio Qawinaqel como la Radio Naköj han sido producto de una lucha de las organizaciones y comunidades impulsoras que han trabajado para tumbar esa frontera racial impuesta por el Estado (Verdugo, 2007).

Como pudimos ver, las cuatro experiencias evidencian un uso político de la palabra enunciada para disputar sentidos en el espacio público mediatizado. En este sentido, lxs indígenas ponen sus cuerpos y sus voces para crear, sostener y expandir su propia memoria, historia y actualidad. Y de este modo, poder nombrarse, poder narrarse *kollas, mapuce o mayas* que “no es sólo expresivo sino

constitutivo, o mejor, constructivo: no hay identidad cultural que no sea contada” (Martín Barbero, 2001, p. 53). Así, lxs indígenas cuentan, desde sus propias lógicas, para ser tenidos en cuenta (Salazar, 2016).

## **Acompañar luchas, estar en resistencia**

Con el paso del tiempo, y en consonancia con los objetivos de cada medio, estas experiencias se han consolidado en espacios de resistencia y lucha política y cultural. En este marco, los pueblos indígenas le imprimen a los medios y a su programación una estética propia puesto que fuerzan “las lógicas de producción de información y de construcción de agenda, los modos de entretenimiento, los espacios y tiempos de habla”, expresándose “desde los propios idiomas, [...] dinámicas de la vida cotidiana y modo de organización”, y así cuestionan “las lógicas [...] de interacción en el espacio público” (Doyle, 2015, p. 105).

En esta línea, desde la FM Pachakuti, la programación se ha organizado

reivindicando o dando a conocer la realidad de las comunidades. A la mañana, por ejemplo, todo lo local, a eso del mediodía, había noticias en general, y para la tarde siempre había programas sobre cultura, entretenimiento, más a la tarde, sobre historia, de nuestro pueblo y de nuestras comunidades. Después, los fines de semana había programas muy interesantes sobre conocer la realidad de otros pueblos de la Argentina. Ahí se hacían entrevistas con hermanos y hermanas de otras etnias para conocer precisamente sus realidades, sus formas de vida, y era interesante esa parte porque tenía mucha audiencia (Entrevista FM Pachakuti).

Las estrategias de resistencia del pueblo kolla a los proyectos extractivistas en la zona se articulan a los procesos de resistencia simbólica, desde donde reivindican y reinventan la propia forma de vida. Por ello, los insumos para la programación eran “materiales

que traíamos de los abuelos, de gente que vive en el campo, o que vive incluso en la ciudad que podían hablar sobre cultura, sobre medicina, política; hay muchos estudios que se han recuperado” (Entrevista FM Pachakuti). Además, en momentos de conflictos territoriales concretos, la emisora buscaba acompañar

a comunidades que estaban en situación de desalojo, que se ponían frente a las empresas mineras, comunidades que sufrían hostigamiento por parte de terratenientes o gente que decían ser dueños de la tierra... Entonces, son estas las principales cosas en las cuales nos hacemos diferentes[...] de otras [radios] que solamente pasan una entrevista de cinco minutos al dirigente y ya. Ese acompañamiento ha sido bastante importante para nosotros porque nos ha hecho ver la realidad y hacerle ver a la gente que escucha cómo se va dando la situación (Entrevista FM Pachakuti).

No obstante, este acompañar a las comunidades en lucha ha significado para algunxs comunicadores enfrentar hostigamientos, violencias y hasta causas judiciales. Sin embargo, al igual que el pueblo kolla, la radio lucha por existir, resistir y construir desde su propia historia:

Acá se trabaja fuertemente, al menos se persigue tener una memoria colectiva de nuestra propia historia, o de la historia cercana, la de nuestros abuelos. Esa historia nosotros queremos tomarla, analizarla, revivirla, queremos buscar que se reconozca a la comunidad kolla como protagonista de eventos que tuvo que ver a nivel Nación, a nivel de identidad nacional. [...] No vamos a ir construyendo una memoria colectiva si es que no conocemos los pormenores de las acciones de nuestros abuelos, de los hechos históricos, de las luchas que tuvieron en detalle. [...] La Pachakuti nos informaba de esos hechos sociales, de esas causas civiles, políticas, jurídicas en las cuales ha tenido participación el lugareño por haber sufrido tanto atropello, tanto maltrato. Me parece que ahí radica el hecho de *ser partícipes activos de la construcción de la memoria colectiva*, pero una memoria vivida, sentida o analizada en detalle (Entrevista FM Pachakuti).

De este modo, la emisora se constituyó en un actor de referencia en sus territorios, que “no solo procura el fortalecimiento de las identidades indígenas sino que permanentemente abre espacios de experiencias y reflexiones para repensar el sentido que la identidad cobra en las distintas pugnas que llevan adelante, tanto las comunidades indígenas como el medio” (Lizondo, 2015, p. 137). En palabras de una entrevistada: “Pachakuti llegó a ser un medio de comunicación que era como decir la posibilidad de *escucharnos nosotros mismos*, de hablar nosotros mismos y cuando no la escuchamos realmente es como estar desprotegidos” (Entrevista FM Pachakuti).

Por su parte, el proyecto de Wall Kintun TV se enmarca en los históricos procesos de resistencia desplegados por el pueblo mapuce, asumiendo que

nuestra gente no luchaba porque quería algo inmediato, sabía que en algún momento alguna generación mapuce futura iba a continuar ese legado de lucha, de resistencia, de reivindicación, de no olvidarse de ser mapuce, de no olvidar a la naturaleza, a la vida, a ese mundo nuestro. Entonces nosotros también pensamos en eso: que la comunicación, el proyecto de comunicación es un proyecto a largo plazo, y que también hay que tener en claro lo que uno va a hacer y una vez que uno lo defina, tener la paciencia, la continuidad, la constancia y la responsabilidad (Entrevista Wall Kintun TV).

Esos tiempos largos de los que nos habla nuestro entrevistado han permitido al pueblo mapuce desarrollar estrategias de resistencia en sus territorios y, en el caso de Wall Kintun TV, articular con esos procesos a través de su programación:

[Cubrimos temas como] el acceso a la tierra, a la vivienda, los derechos humanos, la vida, la defensa de la vida, [...] la defensa del agua, el rechazo a la mega minería o a proyectos de muerte que llegan a nuestros territorios, [...] y después los pueblos se quedan con esas consecuencias. O cuidar la naturaleza, ser respetuoso con [ella], pensando en que son vida, no como recurso, no como medio ambiente (Entrevista Wall Kintun TV).

En este caso particular, un mes antes del inicio trabajo de campo, fue asesinado un comunero mapuce de la Comunidad Lof Quemquemtreu, ubicada en Cuesta del Ternero, provincia de Río Negro. Este asesinato se enmarca en un contexto de persecución y hostigamiento al pueblo mapuce, que busca recuperar y defender su territorio en la Patagonia argentina. Comunidades, líderes y lideresas indígenas expresaron su repudio al tiempo que los medios de comunicación masiva repetían discursos estigmatizantes sobre los indígenas en el país, en especial sobre el pueblo mapuce. Cuando consultamos por este hecho en particular, desde el canal nos explicaron:

esas historias de muerte, despojo, violación y atrocidades que han hecho contra nosotros las venimos escuchando desde nuestros padres, abuelos, para nosotros no es nada nuevo, por eso nosotros decimos: *hay una violencia sistemática del Estado*. Y, por ahí, puede pasar que el crimen de una persona mapuce sea un disparador para hablar de la cultura mapuce, para hablar de nuestro pueblo, o quizás algún aspecto de la cultura mapuce pueda servir para hablar de nuestra realidad, de nuestras reivindicaciones, de nuestros derechos (Entrevista Wall Kintun TV).

La lucha diaria del canal es por la descolonización del espacio público mediatizado y por eso “luchamos contra un monstruo que son los medios de comunicación hegemónicos” y los discursos de odio que reproducen. Pero también, apuntan a la propia descolonización “para ir más allá del techo que nos pusieron en la cabeza, el *techo colonizador* que tenemos encima [porque] los *wingkas*<sup>20</sup> quieren esto de nosotros: que terminemos lastimados, en la marginalidad y que no luchemos”. Por ello, se trata de un espacio en resistencia constante: “A paso de hormiga lo hemos ido construyendo y creo que es firme y sólido, [...] El canal es como el pueblo mapuce, que intentaron hacerlo desaparecer y no desapareció, sigue. Sigue a paso firme y se levanta con más fuerza para seguir adelante” (Entrevista Wall Kintun TV).

<sup>20</sup> Hombre blanco.

Del mismo modo, en el caso de Guatemala, observamos cómo la radio comunitaria indígena se ha ido consolidando en un símbolo de resistencia, la forma en que las organizaciones y comunidades mayas han logrado mantener la operación de medios de comunicación ha sido por las alianzas, juntando la palabra, de acuerdo al sistema político antiguo del consenso y consejo, así lo reafirma Radio Naköj:

Somos parte del movimiento de radios comunitarios de Guatemala, Radio Naköj preside la representación de radios en la Red de Radios Comunitarias Indígenas en [Guatemala y en] Centroamérica. También, en todos estos procesos, [...] abordamos el tema de minería, discriminación, racismo, problemáticas históricas de defensa de la tierra-territorio (Entrevista a Radio Naköj).

A lo largo de estos años, la radio ha tenido que luchar para mantener sus operaciones, esa pelea es contra la persecución del Estado, por lo que la emisora ha sufrido intentos de allanamientos. Esta situación se ha dado en un contexto de hostigamiento a comunicadores comunitarios e indígenas de todo el país. En el año 2019 la radio sufrió un intento de allanamiento. En palabras de un entrevistado:

Tuvimos temor, y los compañeros se asustaron. Lo que nos fortaleció es que somos una radio comunitaria, lo que emprendimos fue interesante. Convocamos a todas las organizaciones locales, nacionales, [...] internacionales, entonces aglutinamos. Contamos lo que estaba sucediendo con el Ministerio Público, que está queriendo allanarnos y estamos con el temor [...] [También] interpusimos una denuncia en la Procuraduría de los Derechos Humanos, fuimos a exponerle a la Procuradora Adjunta Miriam Roquel la amenaza que estábamos sufriendo. Se adherieron a nosotros otras radios [como] radio Comunitaria La Niña de Totonicapán, que también estaban sufriendo una amenaza parecida o un poco peor. En conjunto interpusimos esa denuncia [...] (Entrevista Radio Naköj).

En estas intimidaciones a la radio han puesto en juego su capacidad de agencia y de articulación con otros actores clave para exigir

su derecho a una comunicación propia. Se identifica una lucha que se nutre con y toma fuerzas desde las voces y presentaciones de las propias organizaciones comunitarias.

En la asamblea, lo consultamos en la cofradía, el espacio es amplio, la comunidad llegó, [...] y decidió quiénes iban a ser los voceros y los firmantes de la denuncia, en la PDH. Así lo hicimos: la asamblea lo aprobó, como era un tema delicado, tuvimos que convocar a la Asamblea Comunitaria (Entrevista Radio Naköj).

Efectivamente, todo ese proceso de movilización impidió que el allanamiento sucediera y fortaleció el equipo de la emisora.

Fue en julio o agosto, dos meses de intimidación, de posible amenaza, que se pudo haber dado allí. Íbamos a cerrar la radio, [...] pero luego les hablamos a los compañeros: “enfrentemos esta cuestión, veamos, asumamos”. Después de que pusimos las mantas vinílicas con los logos de todas las organizaciones que nos respaldan [...]. Desde que hicimos público todas estas acciones ya no vimos nada, ya no vimos un camión Hilux con el logo del MP, con la gorrita, chalequito, hojas del MP, y eso nos motivó bastante. El 2019 fue un ejemplo claro de intimidación que sufrimos en una posible violación a los derechos humanos (Entrevista Radio Naköj).

Esta situación es una escena más de la lucha que iniciaron en los años 90 las radios comunitarias indígenas de seguir el cabildeo y la presión política hacia los poderes del Estado para que se aprobara la Ley de Radios Comunitarias, extendiendo este reclamo como agentes indígenas internacionales (Rangel, 2012). Así lo expresaron:

La Ley de Telecomunicaciones no reconoce a las radios comunitarias y esa ha sido la lucha desde los Acuerdos de Paz. [...] Tomamos nuestra reivindicación de derechos como comunidades, desde los Acuerdos de Paz, de la misma Constitución, de los Convenios y Tratados Internacionales, el Convenio 169, la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas [...]. Son instrumentos nacionales e internacionales que nos respaldan[...]. Uno de los instrumentos

internacionales es la Sentencia [de la] Corte Interamericana de Derechos Humanos: ahora es nuestra bandera a nivel nacional. [...] Pero ahora surge un tema más, vienen las radios evangélicas y proponen una ley en el congreso, entonces desconfigura lo que la sentencia de la CIDH dice. Ese es el problema: nosotros no somos reconocidos pero estamos respaldados y constantemente estamos formando a nuestros compañeros y compañeras. [...] Nos vamos a reunir con unos diputados del congreso para ver qué hay con esa iniciativa, porque determina lo que la CIDH indicó, porque formula qué es una radio comunitaria y habla de la iniciativa del ley 40-87 que ya tiene dos lecturas. Y eso lo logramos en el 2016, en el Congreso, eso ha sido parte de la lucha que tenemos en que *el Estado reconozca el papel fundamental que tienen las radios comunitarias*: ese ha sido el problema, no estamos [discutiendo] si somos ilegales o legales (Entrevista Radio Naköj).

La radio es el recinto desde donde se confabulan las resistencias, se configura la continuidad de las representaciones como otros espacios y herramientas (Keme, 2020). En tanto consideramos a la mayanidad en su carácter heterogéneo, asumimos que no olvida su pasado, más bien, se reactualiza en un presente y así garantiza su continuidad. De esta forma, lxs indígenas “para su autorrepresentación [...] se apropia[n] de espacios (físicos y virtuales)” en los cuáles “el potencial subversivo de la memoria se explota, por ejemplo, desde áreas metropolitanas o en el ciberespacio, donde reemergen y se transforman identidades indígenas” (Sánchez, 2021).

En el caso de la Radio Qawinaqel la resistencia desplegada ha sido un proceso muy largo pues les ha tocado luchar desde el formato de radio comercial donde la comunidad siempre ha sido el soporte. Como cuentan desde la emisora: “la institución se endeudó, pero hoy después de más de 20 años [estamos] convencidos de que esa lucha valió la pena, porque después de 20 años la radio, gracias a la asociación, gracias a la gente que cree en este proyecto, est[á] transmitiendo nuestra cultura 18 horas diarias” (Entrevista a Radio Qawinaqel).

Del mismo modo, desde la emisora también se sostuvieron procesos que buscaban desestigmatizar a las comunidades mayas y potenciarlas. Como ellxs mismos afirman, la radio “es parte del desarrollo de nuestra Comunidad y lo ancestral es parte de nuestra vida misma. Entonces se lograron sensibilizar y entendieron esta realidad, cuando se hablaba de estos temas muy complicados: activismo, la violación de nuestros derechos, la discriminación, algunos decían eso no existe” (Entrevista Radio Qawinaqel). Es así que la radio buscó además consolidarse como espacio de difusión de derechos que le corresponden al pueblo maya, y de este modo “empoderarse”, ya que

[...] si estamos empoderados de nuestros derechos y tenemos claro el objetivo, el medio de comunicación va a ser un *medio liberador*, vamos a luchar y lo vamos a defender. Ese es el primer paso que hay que dar en ese sentido, tratar de difundir todos estos derechos, no sólo en la Constitución de la República de Guatemala, están los acuerdos de paz, está el Convenio 169, está la declaración de las Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas, está en la Convención Americana sobre Derechos de los indígenas. La UNESCO ha publicado documentos donde habla sobre la importancia de la radio comunitaria, el Banco Mundial también ha hecho publicaciones sobre la importancia de este medio para la cultura y para el desarrollo, para la identidad. De todos estos elementos la Comunidad debe empoderarse (Entrevista Radio Qawinaqel).

La lucha que iniciaron los jóvenes fue el sentir del pueblo maya poqomam de resistir y continuar, la radio se consolidó –en el largo plazo– como una herramienta para revitalizar la representación maya poqomam. En este sentido, desde la emisora afirmaron que “[estamos] convencidos de que esta lucha no es de una asociación, sino es la lucha de un pueblo por la radio desde su surgimiento”, y desde allí proyectan que la radio “por lo menos tiene vida 100 años más” (entrevista a Radio Qawinaqel).

La mirada histórica sobre estas experiencias nos permite dar cuenta de los procesos de apropiación que han desarrollado lxs

comunicadores sobre las tecnologías de radio y televisión, imprimiéndoles sus propias formas de “entender(se) (en) el mundo”. Pero, además, permite comprender que, consecuentemente, “las experiencias de comunicación no son elementos aislados de las luchas; pertenecen a ellas y pelean junto y para ellas” (Baca, 2016). Esto nos ha llevado a reflexionar sobre los medios “no sólo como instrumentos del movimiento, sino como elementos centrales del movimiento mismo” (Holloway, 2011: 113).

### ***De la resistencia en tiempos de pandemia***

Las estrategias de resistencia de cada pueblo indígena se han visto desafiadas en el marco de la pandemia por COVID-19, desencadenada en nuestro continente en el año 2020. Aunque no es objetivo de este trabajo dar cuenta de la situación atravesada por cada pueblo, entendemos que, en tanto hecho social total (Ramonet, 2020), las prácticas de lxs comunicadores indígenas se vieron atravesadas por esta. En este sentido, comentaremos brevemente algunas estrategias desarrolladas por estos medios en pos de acompañar y sostener a sus comunidades.

En Argentina, la llegada del COVID-19, y la posterior declaración del Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) el 20 de marzo de 2020, implicó transformaciones drásticas en las dinámicas políticas, sociales y económicas del país. Particularmente, el mayor impacto de esta situación se evidenció “en contextos sociales y regionales con desigualdades estructurales previas y allí donde las condiciones ambientales, sanitarias, alimentarias y educativas ya se encontraban en estado crítico” (Aljanati et al, 2020, p. 24). Efectivamente, esto fue lo que sucedió con las comunidades indígenas asentadas a lo largo del país, emplazadas en situaciones críticas de desigualdad socioeconómica, falta de acceso a la vivienda y servicios básicos, en el marco de una “histórica invisibilización, estigmatización y criminalización. En este contexto, los pueblos resisten cotidianamente y de múltiples modos contra un modelo de desarrollo que

excluye, contamina y enferma a toda una sociedad” (Aljanati et al, 2020, p. 24).

Particularmente, en el caso de la FM Pachakuti, durante los primeros meses de 2020 pudieron salir al aire con una grilla reducida, debido a la falta de internet en los domicilios de algunos de sus integrantes y la imposibilidad de realizar trabajo remoto. Por otro lado, la cobertura de temas vinculados a la pandemia fue ineludible, aunque desde la radio buscaron alejarse de posturas amarillistas y morbosas que tanto caracterizaron a los medios hegemónicos nacionales y locales. De hecho, como nos comentaron, buscaron darle

un abordaje distinto. [Contamos] cómo la estaban pasando las comunidades, la problemática más social, cómo estaba afectando al campo, sobre todo. Los chicos que hacían entretenimiento, con ellos hablábamos que su programa fuera sólo de entretenimiento, nada de ponerse a hablar de COVID, para que no sean dos, tres programas seguidos hablando del mismo tema (Entrevista FM Pachakuti).

A su vez, y de acuerdo a las medidas de ASPO, en todo el país se establecieron criterios de circulación. Por un lado, lxs comunicadores fueron considerados “trabajadores esenciales” por lo que –a diferencia de otras personas– podían circular. Sin embargo, como nos comentaron

para los chicos que iban [a trabajar] era muy complicado, porque teníamos que sacar permiso para circular, si bien el tema comunicación estaba entre las prioridades, al igual que salud, seguridad... pero eso era en la teoría, porque en la práctica después igual los agarraron a los changos, y había que ver la forma en que la policía entienda que estaban haciendo servicios de comunicación (Entrevista a FM Pachakuti).

Esas actitudes de las fuerzas de seguridad se enmarcan en el histórico proceso de estigmatización y criminalización hacia los pueblos indígenas. En segundo lugar, estas medidas alcanzaron a las comunidades kollas, quienes vieron afectadas sus actividades de

comercialización y abastecimiento, al quedar aisladas en sus territorios. Estas directrices impidieron que miembros de las comunidades, especialmente las más ancianas que son quienes viven alejadas de Abra Pampa, no pudieran vender su producción –carnes, quesos y lana de llamas, cabras y ovejas, principalmente– en el mercado local ni tampoco poder acceder a los trueques o compras de otras mercaderías que son esenciales para el desarrollo de su vida alejadas de la ciudad (agua, verduras, mercadería y medicamentos). Por ello, durante ese período, los comunicadores de la emisora desarrollaron actividades de comunicación no mediatizada, conectando a las comunidades que habían quedado aisladas:

[desarrollamos] otras actividades relacionadas a la comunicación, siempre en articulación con otros medios de pueblos originarios, comunitarios o populares de la provincia, brindando información. [...] O sea, no es solo informar, sino hacerse parte de la problemática y aportar en lo que se pueda... En ese sentido, hemos aportado un montón a las diferentes problemáticas que había, puede ser sequía, puede ser intentos de desalojo, [...] situaciones de violencia institucional, violencia familiar también. [...] Hemos tenido que ayudar en la carga del IFE en su debido momento a los jóvenes, a la gente que no tiene acceso a las tecnologías en la comunidad, como así también en algunos casos, ayudando en el abastecimiento de víveres para poder ingresar al pueblo (FM Pachakuti).

Nuevamente, y aunque esta labor resultó esencial para el sostenimiento de las comunidades, los comunicadores tuvieron que enfrentarse a controles policiales violentos. Este proceso implicó para la emisora resignificar sus prácticas comunicativas-comunitarias, y obrar en función de ello. Esto se debe a que, apropiada por sus comunidades, la emisora construye “su identidad articulada con la de [su] pueblo, es parte de la historia de las comunidades a las que pertenece y las expande en sus contenidos, desde los dispositivos que dispone y en relación a otras acciones que suceden en cercanías” (Lamas, 2020, p. 5). En este punto, las prácticas de comunicación desplegadas por la

emisora “transciende(n) a las tecnologías de la comunicación modernas y [...] se relacionan con saberes y pautas culturales preexistentes a la formación de los Estados. De este modo, la comunicación indígena se abre a la exploración de diversas formas, soportes y lenguajes que no se reducen a los instrumentos mediáticos” (Doyle et al, 2021, p. 32). Así, la emisora desarrolló estrategias en red para acompañar y resolver los conflictos que atravesaron algunas comunidades, como la falta de agua o alimento, allí donde el Estado no llega o donde sus políticas son insuficientes.

Por otro lado, en junio del año 2020 la emisora inició una nueva etapa. Tras el vencimiento del contrato de alquiler del local en donde estaba instalada y ante la imposibilidad de renovarlo, decidieron mudarse al vecino pueblo de Cochinoqa, ubicado a 25 km de Abra Pampa. Esta decisión se fundamentó en la necesidad de acercar la emisora a las comunidades kollas puneñas, ya que, debido a la geografía del lugar, no sólo se acercaban en distancia, sino que además, la antena tendría mejor alcance. Se acordó instalar los equipos en una de las aulas del colegio secundario de ese pueblo, abriéndole además las puertas de la radio a lxs estudiantes de dicha institución. Sin embargo, por diversos factores, la radio permanece sin poder volver al aire.

Con respecto a Wall Kintun TV, también trataron de sostener el noticiero diario los primeros meses de ASPO. Sin embargo, con las complejidades desatadas, no pudieron producir sus propias notas, por lo que transmitían “noticias enlatadas de provincia, de Nación, informes que daba la TV Pública. No teníamos producción propia, yo sólo presentaba la nota nomás” (entrevista Wall Kintun TV). Con el correr de los meses, y sin recibir los fondos ganados a través de los FOMECA, lxs comunicadores no pudieron continuar con la producción del noticiero. Sin embargo, el canal siguió emitiendo contenido enlatado. En este caso, al tratarse de una zona urbanizada, lxs integrantes del canal tienen acceso a internet y han aprendido a controlar la programación a través de aplicaciones móviles, sin la necesidad de acercarse a las instalaciones del canal.

A su vez, la estrategia de difusión de contenidos a través de sus redes sociales y de WhatsApp fue clave. Les permitió seguir informando sobre temas que azotaban a las comunidades mapuce de la zona y a otros pueblos del país, y, de este modo, hacerse eco de sus reclamos y denuncias. Se redactaban notas breves, algunas acompañadas por videos, audios o fotografías, y luego se distribuían a través de mensajes de WhatsApp y de su página de Facebook. Cabe destacar, en este sentido, que aunque no haya un área específica de contenidos para redes sociales, desde el canal tratan de sostener estos espacios virtuales debido a que, como nos explicaron: “no tenemos la capacidad de llegar a todo Bariloche por el tema del transmisor, porque solo estamos por AVC<sup>21</sup> y por aire, pero anda muy poco porque la antena nuestra [es muy baja] por el lugar donde estamos” (Entrevista Wall Kintun TV). Por este motivo, cada vez que hay una nueva emisión del noticiero diario, lxs comunicadores comparten las notas realizadas en sus redes sociales personales así como en la *fan page* del canal. Finalmente, cuando se pudieron recibir los fondos estatales, hacia septiembre de 2021, el canal volvió a emitir el noticiero diario con producción propia, atentxs a respetar los protocolos de seguridad establecidos con la llegada del virus.

El caso guatemalteco presenta algunas similitudes con el caso argentino en este punto. En primer lugar, las condiciones de desigualdad estructural en las que se encuentran las comunidades indígenas de este país. Por otro lado, durante los primeros meses de pandemia “el portal del Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social de Guatemala no registraba medidas específicas respecto de la salud de los pueblos indígenas, aun cuando en su estructura cuenta con una Unidad de Atención de la Salud de los Pueblos Indígenas e Interculturalidad en Guatemala, que asesora al despacho ministerial” (López, 2020, p. 9). También, el Estado implementó el toque de queda a partir del 22 marzo del 2021 de 4 p.m. a 4 a.m.; todas esas situaciones

<sup>21</sup> Se trata de una empresa de videocable de la zona que cubre solo algunos hogares de Bariloche.

limitaron las transmisiones de las emisoras que recurrieron al formato digital que se había utilizado con anterioridad. La virtualidad ya se practicaba para hacer transmisiones a través de las redes sociales de las radios, sobre todo en actividades específicas como las ferias patronales, festivales culturales o festividades ancestrales de los municipios de cobertura.

La situación pandémica agravó las condiciones económicas en las comunidades, que contaban con un limitado acceso al empleo formalizado y a los servicios de salud. En ese contexto, las comunidades indígenas y sus radios fortalecieron sus alianzas, construyendo diversas estrategias. Por un lado, es importante mencionar que la sostenibilidad de las radios fue posible gracias a las alianzas que se venían gestando con anterioridad. Por otro lado, la radio inició un trabajo de difusión de información de manera independiente sobre la situación epidemiológica, e identificó esta tarea como “trabajo social en la comunidad” (entrevista Radio Naköj), a través de pronunciamientos y conferencias convocadas desde la propia emisora y en alianza con otras organizaciones sociales.

En esta línea, la radio Naköj profundizó su rol educativo, consolidando una alianza con docentes del nivel primario, quienes utilizaron la radio para el repaso de las clases virtuales y refuerzo de los contenidos escolares. Esta articulación se realizó por fuera de la institucionalidad del Estado, pues lxs maestrxs –al reconocer que el aprendizaje en línea no se desarrollaba con facilidad– se acercaron a la emisora. Allí, “invitaban a los alumnos de diferentes grados para que compartieran sus conocimientos en la radio y también invitaron a artistas y a personas que han hecho algo por la comunidad” (Entrevista a Radio Naköj). Este uso pedagógico de la radio nos evidencia cómo es apropiada por su comunidad de referencia, consolidándose así como *espacio articulador entre diferentes integrantes de las comunidades*. Quizá una de las experiencias más significativas en la trayectoria de la Radio Naköj fue el desarrollo de contenidos durante la pandemia. Ese trabajo implicó esfuerzos y luchas por llevar a la radio los saberes de la medicina ancestral maya, buscando contrarrestar

los efectos del virus en las comunidades. La radio se convirtió en una reproductora del *autocuidado comunitario*. De este modo, se fortaleció el sistema de salud propio del pueblo maya kaqchikel, dándole el lugar que le ha negado el sistema de salud estatal. Así, la comunidad encontró una salida para enfrentar la crisis sanitaria desde la emisora, donde lxs *ajq'ij*<sup>22</sup>, *ajkun iyomab*<sup>23</sup>, *ajya'al no'jb'al rech kumb'al*<sup>24</sup>, *ajq'ayes*<sup>25</sup> –entre otros encargados de la salud maya– fueron orientando y promoviendo el cuidado de la vida de la población:

Se abordó el uso de recetas ancestrales para el tratamiento y cuidados del cuerpo. Intervinieron en la programación ancianos/as mayas encargados de la terapia y salud maya. Tuvimos una pequeña donación de producción de radioteatro sobre el tema de la pandemia, como la radio responde a esto, y entonces los realizamos en español y en kaqchikel, radioteatro bilingüe, y este trabajo fue maravilloso (Entrevista Radio Naköj).

El esfuerzo que realizó Radio Naköj fue reconocido por un medio digital: Agencia Ocote hizo un reportaje en el que se detallaron las acciones encaminadas por la radio. Entre ellas, se mencionan la transmisión de historias breves que abordaron la prevención del contagio, la puesta al aire de mini *podcasts* que explican el uso correcto de la mascarilla, el lavado de manos y estrategias de trueque. Es decir, no sólo se buscó difundir cuestiones de salud sino también de economía comunitaria para afrontar la crisis económica desatada con la pandemia, ineludible para su audiencia. Como bien desarrollan en esa nota: “en su naturaleza educativa, estos relatos radiales no solo juegan un rol imprescindible en la lucha contra el coronavirus, sino

<sup>22</sup> Terapeuta que conoce el calendario maya y lo utiliza para orientar la vida de las personas y en el tratamiento de enfermedades (Asociación Médicos Descalzos, 2012, p. 34).

<sup>23</sup> Conocidas como comadronas se encargan de la salud de la mujer, la salud de recién nacidos y la obstetricia (Asociación Médicos Descalzos, 2012, p. 34).

<sup>24</sup> Consejeros de plantas medicinales (Asociación Médicos Descalzos, 2012, p. 35).

<sup>25</sup> Especialistas en botánica, conocedores sobre los ciclos y clasificación, hábitat de las plantas en general (Asociación Médicos Descalzos, 2012, p. 35).

sobre todo frente a la escasa y deficiente información que viene del Gobierno” (Gutiérrez Valdizán, 30 de julio 2020).

Además, la Radio Naköj trabajó en llenar los vacíos que el Estado tenía con respecto a la atención de la población durante la pandemia. Por ejemplo, apoyó a lxs ancianos y ancianas de la comunidad en los trámites digitales para la obtención de las transferencias estatales:

Cuando salió el “bono familia” de parte del Gobierno, por el COVID, la gente anciana vino a la radio a pedir ayuda para la gestión de ese trámite, se habilitó una mesa y se apoyó a las personas mayores, se hizo una gran fila (con distanciamiento). La gente vino porque hay confianza y respaldo en la radio, pidió apoyo a la radio y no a sus familiares. Porque saben que la radio no les va a engañar, *la radio tiene un respaldo, la gente piensa que la radio comunitaria le está haciendo bien* (Entrevista Radio Naköj; nuestro destacado).

La pandemia por COVID-19 colocó a ambas radios en situaciones complejas porque se redujeron los ingresos debido al cierre de comercios locales –por la restricciones– y se elevaron los costos de energía eléctrica y mantenimiento. En el caso de la Radio Naköj se redujo el horario de programación. En un primer momento, se recurrió a programas pregrabados y música continúa debido a las limitaciones económicas de lxs comunicadores que no pudieron garantizar contenidos en vivo. En sus propias palabras: “no contamos con muchos programas en vivo, por la disponibilidad de horario y trabajo de las compañeras, estamos viendo cómo llenar los espacios de forma virtual” (Entrevista Radio Naköj). Posteriormente, se fueron incorporando programas enfocados en la estrategia de cuidado y revitalización de la comunidad en temas de salud y educación.

La Radio Qawinaqel vio afectada su situación como formato comercial, pues se redujeron o eliminaron los pagos de pautas de los comercios locales. La radio recurrió a los fondos de la Asociación Qawinaqel para seguir manteniendo su programación y los contratos del personal durante la pandemia. De hecho, “nadie dentro de la institución fue despedido o despedida. Quizá algunos sueldos se

mantuvieron, pero no se dieron los incentivos que en algún momento se empezaban a dar, pero no se despidió a nadie” (Entrevista Radio Qawinaqel).

Como podemos observar, en todas las experiencias, la construcción en red en tiempos de pandemia ha hecho que desde estos proyectos se busquen nuevos modos de estar juntxs, inclusive por fuera del espectro radiofónico. En esta línea, reflexionamos sobre la importancia de pensar las prácticas de comunicación más allá de las mediaciones tecnológicas y reconocer las dinámicas que se generan en torno a ellas, y que “ilustran, expanden y profundizan los incesantes esfuerzos de creación, transformación, recuperación y conservación de sentidos, redes y lazos, más allá de lo instrumental” (Valencia y Magallanes, 2016, p. 15). Durante la pandemia, en ambos países, observamos cómo las políticas extractivistas no cesaron y se enmarcaron en el “falso debate de si salud o economía, del mismo modo [que] los gobiernos latinoamericanos relegaron las culturas e idiomas indígenas a un segundo plano” (López, 2020, p. 15). De hecho, en ambos países se aplicaron algunas medidas “pensadas desde y para los sectores urbanos de clase media, sin considerar las diferencias de clase ni tampoco las distinciones culturales” (López, 2020, p. 15). En estos contextos, los medios se abocaron a la tarea de informar pero también de defender las estructuras comunales en las que se encuentran enmarcadas, desde un aspecto material y simbólico.

### **Por una comunicación propia hacia el buen vivir de los pueblos (Sumaj Kawsay, Kvme Felen, Otz’ Kaslemal)**

El recorrido de los cuatro medios converge en algunos puntos nodales: el hecho de poder encontrarse como pueblo/comunidad, desarrollar estrategias para andar los caminos de la comunicación mediatizada y poder revitalizar/mantener su propia lengua, mientras se consolidan como espacios de lucha y sujetos en resistencia. Ahora bien, estos puntos nodales se sostienen sobre un proyecto

político mayor: el de aportar a la construcción de un “buen vivir”. En palabras de nuestrxs entrevistadxs:

Tenemos en claro que eso que hacemos, que eso que generamos con esta herramienta de comunicación es política mapuce, porque se basa en la cultura, en la visión integradora, comunitaria, colectiva de cómo es nuestro mundo y de cómo queremos que sea la sociedad (Entrevista Wall Kintun TV).

Creo que la comunicación es uno de los brazos más importantes del movimiento indígena por el poder que tiene, la llegada que puede tener. Entonces, creo, que hay que seguir fortaleciendo la lucha a través de la comunicación, para poder plantear o trabajar el nuevo paradigma comunicacional, [y] a partir de eso [...] la transformación social [...]. [Planteamos] la comunicación como herramienta de transformación de la cabeza de la gente y también transformación de todo el Estado, ¿no? Y bueno, el desafío está, así que hay que animarse (Entrevista FM Pachakuti).

Consideramos entonces que es esta forma de vida propuesta la que delinea los proyectos comunicacionales y define qué y cómo hacer comunicación kolla, mapuce y maya.

De hecho, como nos explicaron en la FM Pachakuti, hacer comunicación “respondía a esta demanda de poder poner nuestra voz para que nos escuchemos nosotros mismos y para que los demás también conozcan nuestras necesidades y realidades. Yo creo que eso es lo que marcó a esta radio, que la hace diferente a otra”(Entrevista FM Pachakuti). Efectivamente, la emisora se define diferente a otros medios, inclusive a los comunitarios, gracias a

[...] la ascendencia, las formas, los hábitos que tenemos de ser participativos comunitariamente y sabiendo que va a depender de que nos autoconvoquemos, nos reunamos, nos miremos, nos escuchemos. Tiene que ser así la construcción, si no, no se construye. Si no, estamos aplicando la política de los que planean algunos, deciden algunos, toman el mando algunos y el resto solamente obedecemos...

Yo creo que esa política no va con nosotros, y creo que por eso debe trabajarse así en este tipo de radio (Entrevista FM Pachakuti).

Esa construcción colectiva se asienta en la idea del *Sumaj Kawsay*, que promueve el vivir armoniosamente, entre nosotrxs y con la Tierra, no sólo como espacio donde sustentar la vida, sino como Madre, fuente de vida. Por ello, la comunicación kolla busca

revalorizar el tema del cuidado de la Tierra. Siempre pedimos a través de la madre Pacha Mama que nos vaya bien, y creo que esa es una de las cosas: ver la manera de cuidar la tierra. Esa es una de las identidades que tenemos como pueblo kolla. Y otra es de nuestras costumbres, no olvidar los conocimientos de nuestros abuelos, que ellos son los que más saben y los que nos van transmitiendo. La diferencia de ellos [n]os hace fortalecer mucho el conocimiento, las raíces, la identidad de cada pueblo. [...] A través de la radio siempre buscamos también eso: que cada persona se sienta que es parte de donde vive y que tiene que respetar a la madre Pacha Mama y a todo lo que es nuestra identidad.(Entrevista FM Pachakuti)

En el caso de Wall Kintun TV, el hacer comunicación se basa en un proyecto concreto de vida:

Vivir en equilibrio y armonía. Esa era *la razón y el sentido de ser mapuce*, entonces vinieron los españoles y no pudieron con nuestro pueblo. Esa es la dignidad que tenemos nosotros, de saber que no somos un pueblo que va a ser aplastado, avasallado, dominado, entonces ese antecedente, eso queda en la memoria de nuestro pueblo. [...] Acá estamos los mapuce, seguimos recuperando la tierra, seguimos resistiendo y seguimos siendo como lo planteamos. Evidenciando esa política de violencia sistemática de un estado racista, monocultural, y que –como lo ha hecho siempre– se ha impuesto por la violencia, y ha desaparecido pueblos. Entonces tenemos ese legado, esa resistencia en todo sentido. Es decir, podemos con un canal de tv, podemos con un noticiero, podemos mucho más que eso. [...] El canal apunta a que la gente mapuce [crea] en sí misma, en su autoestima como pueblo, que empiece a valorar su rostro, su color de piel, su forma de

hablar, su silencio, sus sonidos, su forma de vestir, sus gestos... y eso nos *hace ser, nos da dignidad*. Por lo menos el canal apunta a eso, a que nosotros sintamos autoestima, nos valoremos como persona, como *che*, como gente que somos y además de eso, podamos también decir: “somos un pueblo digno, formamos parte de un pueblo digno, nosotros no cometimos ningún tipo de delito, los que cometieron fueron otros...” Es momento también de vivir bien, de poder pensar en un buen vivir o en un *kume felen* (Entrevista Wall Kintun TV).

La comunicación, entonces, se construye desde esta concepción de mundo e implica una responsabilidad,

un compromiso ser un indígena en la comunicación, o ser un mapuce en la comunicación. No porque tengamos rostro indígena o cara de *kultrum* podemos ya considerarnos que podemos hacer o estamos habilitados a algo, no, por eso mismo, es una constancia, una postura, una decisión de vida y eso tenemos que trasladarlo a todos los ámbitos que podemos (Entrevista Wall Kintun TV).

Desde esta lógica, y desde la propia experiencia, en el pueblo mapuce como en el canal “que nadie sobra, todos somos importantes”. A su vez, el hacer comunicación desde la cosmovisión mapuce implica poder recuperar “una mirada crítica, que no es una mirada solamente que observa la realidad y no tiene definición. Sobre la realidad y sobre temas profundos sí tenemos definiciones” (Entrevista Wall Kintun TV).

En el caso de Guatemala, como vemos, ambos medios tienen una propuesta concreta sobre cómo desarrollar sus propias prácticas de comunicación mediatizada que se sostienen sobre una propuesta de una vida digna para sus comunidades. Esas prácticas son entendidas como mecanismos para la continuidad de su pueblo, ya que han pasado varias generaciones aportando, construyendo y resignificando las resistencias para un *otz' kaslemal* (buen vivir). En primer lugar, como definieron desde Radio Qawinaqel, se trata de “seguir educando y entendiendo qué es la comunicación indígena”. De hecho, nos

puntualizaron que aquello que ellxs identifican como comunicación indígena “no viene de las nuevas tecnologías” sino que

[...] viene desde la misma tradición oral, [...] desde lo ancestral. Y entonces el pueblo indígena ya tenía esto de la comunicación desde hace tiempo, por eso es que entendió cómo se mueve el sol, y que había una comunicación entre el sol y la misma naturaleza. Entendió también que la Luna tenía efectos sobre la humanidad, [...] [cómo] comunicarse con la misma Madre Naturaleza [...], con el fuego, con el aire... Entonces ellos entendieron este proceso de la comunicación y por eso hay un calendario maya. También cuando se habla de los *nahuales* es un proceso de comunicación que se da con los que ya están en otro espacio. [...] Entonces, esa comunicación, que se está perdiendo, hay que volverla a retomar, y debe ser parte de *nuestra lucha, de nuestra resistencia y de nuestra libre determinación porque nuestros abuelos y nuestras abuelas miran más allá*. Ellos han luchado siempre por este derecho a la libertad de expresión, entendieron que la libertad de expresión y la libertad de hablar nos permite también encontrarnos con otros derechos: derechos a la tierra, derecho a la identidad (Entrevista Radio Qawinaqel; nuestro destacado).

Los proyectos de comunicación maya analizados son proyectos políticos trazados desde las necesidades, intereses y anhelos de los propios pueblos mayas, que construyen democracias posibles y habilitan la participación de las comunidades. En este sentido, según sus comunicadores, poder hablar el propio idioma hace que la experiencia sea diferente a la de otros medios. Además, señalaron la importancia de ser un espacio abierto para “todos los sectores posibles de una comunidad”, a través de una organización colectiva

porque eso permite también tener esa forma de pensar; cuando ya queda en manos de un par de personas [...] las cosas pueden cambiar. En el caso particular, como somos del pueblo influye mucho el idioma poqomam y el calendario maya, que es parte elemental de la cultura: eso no se da en todas las radios del departamento. Promover también la organización en las comunidades creo que es bastante

importante, la radio ha contribuido a que la gente se organice, que tampoco es fácil, pero también a través de los años hemos visto que ahora hay más organizaciones indígenas u organizaciones que hacen diferentes tipos de actividades (Entrevista Radio Qawinaqel).

Por su parte, la Radio Naköj ha desafiado las restricciones que viven las comunidades a su ciudadanía y derechos desde la opresión del Estado y se han dedicado a construir y profundizar en propuestas que van encaminadas a nutrir la vida de la comunidad desde los saberes indígenas y robusteciendo la gestión del *poder hacer desde y para la comunidad*. En esta dirección, la radio se convirtió en voz kaqchikel que suministra viejas y nuevas estrategias para el poder vivir bien y fortalecer la identidad maya kaqchikel:

Nuestro slogan es “la voz del pueblo”, entonces la comunicación comunitaria es eso: es *estar entre la comunidad, darles la palabra a todos, sin distinción alguna*. Esa es la relación comunicacional-comunitaria que nosotros consideramos, sin limitaciones, sin interferencias, esa es la comunicación comunitaria. El papel que tiene radio Naköj es darles voz a las comunidades (y no vamos a decir darle voz a los que no tienen voz, porque sí la tienen). Lo que se necesita es el empoderamiento de la comunicación, el empoderamiento de la radio, porque *el sujeto de derecho es la comunidad en sí, y hoy más que nunca con la Sentencia de la Corte Interamericana, en donde establece que los sujetos violentados en su libertad de expresión son las comunidades*. No es la radio en sí, la radio está allí, es la comunidad, *hacemos una comunicación con la comunidad desde la comunidad* (Entrevista Radio Naköj; nuestro destacado).

Como vemos, estas experiencias comparten en sus definiciones el respeto y cuidado hacia la Madre Naturaleza como fuente y sustento de vida, no sólo como recurso. Además, se proponen siempre hacer una comunicación *desde, por y para sus comunidades* de referencia, y por ello, el uso de la propia palabra es central para construir esta articulación. Cada medio tiene su propio proyecto político que se adecúa a los contextos en los que están inmersas estas experiencias, como

en el caso de la situación pandémica que pudieron atravesar con mucha voluntad e ingenio. La comunicación mediatizada, como hemos visto, se instauró en las comunidades como una herramienta para acompañar luchas políticas y simbólicas aunque, gracias a su articulación en red, fue consolidándose en un actor más de esas luchas.

## **Reflexiones (no tan) finales**

Ha sido todo un desafío para nosotrxs poner en diálogo experiencias situadas en contextos disímiles, sin embargo, las semejanzas que hemos encontrado nos han ayudado también a poder mirar las particularidades de cada experiencia. En primer lugar, los contextos nacionales de cada país difieren en la composición de la población que se autopercibe indígena, pese a ello, en ambos escenarios la alteridad indígena ha sido negada, estigmatizada y discriminada. Si bien es cierto que las luchas por el derecho a la comunicación se enmarcan en procesos de emergencia indígena, las prácticas de comunicación mediatizada desarrolladas por los pueblos originarios en ambos países son previas a este momento y evidencian los largos caminos desandados. Durante este recorrido, hemos podido observar cómo los pueblos indígenas han desarrollado diferentes estrategias para visibilizar su continuidad histórica, sus luchas y sus concepciones de mundo. La comunicación mediatizada ha sido una de ellas: la demanda por el derecho a la comunicación, además, ha funcionado como articuladora de otros derechos.

Así, estos medios se han propuesto como herramientas para alcanzar los objetivos políticos definidos por cada pueblo, sin embargo, gracias a la *apropiación comunitaria* se han transformado en actores políticos que construyen agencia indígena y se corresponden con los procesos de resistencia de sus pueblos en el continente. En este sentido, nos preguntamos ¿cómo han sostenido esos proyectos políticos? En primer lugar, desde el trabajo en red, con sus comunidades de referencia y luego con otros actores en sus territorios. En

este aspecto, en el caso argentino, al tratarse de medios nacidos y reconocidos por la LSCA, la figura del Estado como garante de derechos es ineludible. Tanto la radio como el canal se han sostenido, principalmente, gracias a fondos estatales. Durante toda la trayectoria de estos medios, la presencia estatal en sus diferentes niveles (nacional, provincial y local) se ha hecho evidente no solo como proveedora de fondos sino también de capacitaciones y otras demandas territoriales –muchas veces incumplidas–. Sin embargo, aunque admiten el cambio de condiciones que ha implicado el reconocimiento en tanto medios públicos no estatales, ambos equipos coinciden en la dificultad burocrática que implica acceder a las autorizaciones y posteriormente, a los fondos concursables. Por ello, siguen exigiendo al Estado la adjudicación directa de recursos, en respuesta a la deuda histórica que tiene este para con sus pueblos. En este punto, para poder sostenerse económicamente, los casos guatemaltecos han combinado estrategias de recaudación de fondos, en primer lugar con sus comunidades de referencia, y en segundo lugar, buscando apoyo financiero de ONGs y particulares. El Estado aún no ha reconocido a estas experiencias, más bien, las ha perseguido. Por ello, lxs comunicadores mayas coinciden en la urgencia de desarrollar una legislación que no sólo reconozca su trayectoria sino también que les otorgue legalidad. En efecto, esta ha sido una de las principales luchas de estas emisoras, articuladas con medios y comunicadores comunitarios del país.

Todas las experiencias abordadas coinciden en el objetivo de recuperar/revitalizar el propio idioma. Desde estos medios, se evidencia un uso político de la palabra enunciada para disputar sentidos, lxs comunicadores ponen sus cuerpos y sus voces para crear, sostener y expandir la propia memoria, la historia y la actualidad de sus pueblos. En el caso argentino se trata más bien de recuperar los propios idiomas que desde el Estado –y sus instituciones– se ha buscado extinguir mientras que en el caso guatemalteco, aunque se trata de idiomas actualmente hablados, se busca revitalizar y legitimar su uso, tantas veces estigmatizado y subalternizado. Pero, además de

reivindicar el uso del propio idioma, los cuatro casos apuntan a la recuperación de la propia palabra, en tanto forma de mirar e interpretar el mundo. Los medios son espacios donde se habla y donde se escucha la propia palabra del pueblo, aquella que es compromiso y que, por lo tanto, refuerza el sentido de un *nosotrxs*. Aquella que les permite contar sus propias versiones y que, consecuentemente, abre procesos de recuperación de las historias, de las memorias y de las cosmogonías de sus propios pueblos.

En este sentido, la forma en la que se nombran estos medios dice mucho de sus procesos históricos. En el caso de Guatemala los dos medios estudiados se autoreconocen como radios comunitarias, evidenciando así un sentido de pertenencia con la política y los proyectos políticos de las comunidades y pueblos mayas. Se asumen como espacios para la reproducción y producción de los contenidos de la política comunal que resiste a las lógicas extractivas y coloniales. Se reconocen dentro de una red comunal que construye realidades, posibilidades, rutas y horizontes para enfrentar el avance de los sistemas de opresión, en articulación con otros medios comunitarios que luchan por su reconocimiento y legalidad. En el caso argentino, los proyectos políticos de ambos medios responden a intereses comunitarios indígenas y se busca reproducir en ellos las lógicas de sus comunidades, al tiempo que éstas los reconocen y apoyan. Sin embargo, estas experiencias insisten en reconocerse como medios indígenas que hacen *comunicación con identidad*, concepto que fue acuñado en la propuesta con la que los pueblos indígenas exigieron ser reconocidos en la LSCA. Esta intención de diferenciarse se hizo evidente desde aquella Propuesta, puesto que lxs comunicadores indígenas apelaron a su etnicidad para distinguirse de los medios comunitarios (alternativos o populares), exigiendo al Estado la inclusión de una cuarta categoría (medios públicos, comerciales y comunitarios, más otra para los medios indígenas), amparándose en su pre existencia como pueblos. En aquel momento, la respuesta fue “integrar a estos medios dentro del tercio de los comunitarios, oferta que las poblaciones indígenas rechazaron de plano al considerar que

con ello perderían su propia voz” (Gil García, 2020, p. 158). En este sentido, algunxs comunicadores entrevistados mencionaron que, aunque articulan con medios comunitarios y suelen encontrarse en sus luchas territoriales, buscan alejarse de ciertas posturas paternalistas que asumieron algunas experiencias comunitarias para con los pueblos indígenas. De hecho, desde los medios mencionaron que, al tener una propia voz, una propia palabra, pueden desarrollar por sí mismxs proyectos comunicativos para sus propias comunidades. En este aspecto, la identidad indígena parece jugar un rol central, pues es desde ella (y las diferentes opresiones que la atraviesan) que se fundamentan los proyectos políticos de cada experiencia. Más allá de las auto denominaciones, hemos podido observar cómo las emisoras se han consolidado en espacios en común y para el común, donde las comunidades a las que “pertenecen” han ocupado un rol central.

Por otro lado, hemos de focalizar también en el carácter dinámico de estas experiencias. Alejadx de cualquier esencialismo, lxs comunicadores indígenas se han valido de diferentes estrategias para sostener sus medios. En este sentido, en ambos países se ha observado cómo los medios acompañaron las luchas políticas y culturales de sus pueblos, resistiendo diferentes embates de proyectos extractivistas y hasta la persecución del propio Estado. En efecto, la pandemia por COVID-19 ha sido, quizá, uno de los mayores desafíos enfrentados en los últimos años. En el caso argentino, los medios no pudieron sostener su programación con producción propia, principalmente debido a la escasez de fondos. El caso de la FM Pachakuti revela, además, que las condiciones materiales en tiempos de pandemia modificaron los vínculos con el territorio, con la interpretación que hacen lxs comunicadores sobre este, y por lo tanto, entre las comunidades, donde primó la necesidad de una conectividad física antes que mediatizada. Por otro lado, en el caso guatemalteco, ambas radios se fortalecieron, justamente porque pudieron apelar a su trayectoria e identificación con la política comunal maya. En esa lógica, su programación y contenidos apuntaron a buscar/recuperar dentro de las mismas comunidades formas de autocuidado, apelando al sistema

de salud maya. Esa situación sirvió para potencializar las formas de salud comunitaria, generando espacios para la circulación de los saberes ancestrales. Además, se apeló a los responsables del cuidado de la salud espiritual, emocional y física dentro de la lógica maya. La crisis económica fue insoslayable, pero desde los medios desarrollaron estrategias colectivas para seguir sosteniéndose y aportando a sus comunicadores.

Conocer la trayectoria de estos medios nos ha permitido evidenciar por un lado, el carácter profundamente político de cada proyecto, y por otro, el dinamismo, la astucia y la tenacidad con las que estas experiencias han sorteado diferentes obstáculos. Así, podemos concluir que, enmarcados en la exigencia del derecho a una comunicación propia, los pueblos indígenas se han apropiado creativamente de estas herramientas para acompañar sus luchas territoriales, políticas y culturales. No obstante, este proceso de apropiación ha permitido que estos medios se consoliden como actores políticos en sus territorios, proceso que –a su vez– evidencia la capacidad de agencia de los pueblos indígenas. La presencia de estos medios en sus comunidades es insoslayable, pero la de las comunidades indígenas en cada medio es inevitable. En esta línea, la proyección de estas experiencias desborda las cuestiones de comunicación mediatizada para centrarse en una propuesta mayor: la del buen vivir (no solo para sus propios pueblos). Desde aquí se construye: se resiste haciendo.

## **Bibliografía**

Agüero, María Laura y Müller, Ana (2017). Comunicación y territorio. Resistencias en el noroeste argentino. *Mediaciones*, 9, 32-47. <https://revistas.uniminuto.edu/index.php/med/article/view/1562>

*Ajitamos* (noviembre 2013). Wall Kintun Tv denunció a funcionarios en audiencia pública sobre la ley de medios. <http://ajitamos>.

blogspot.com/2013/11/wall-kintun-tv-denuncio-funcionarios-en.html

Aljanati, Lucía, et al. (2020). *Pueblos indígenas y COVID-19 en Argentina: principales lineamientos de un informe colaborativo*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA)/CLACSO.

Asociación Mujb'alb'l Yol –Encuentro de Expresiones– (2017). *Las radios comunitarias en Guatemala. Su situación en el pueblo mam de Quetzaltenango, Huehuetenango y San Marcos*. Quetzaltenango: Cholsamaj.

Asociación Médicos Descalzos (2012). *¿Yab'il Xane K'oqil? ¿Enfermedades o consecuencias?* Quetzaltenango : Cholsamaj.

Baca-Feldman, Carlos (2016). Experiencias resonantes de comunicación en pueblos indígenas de Oaxaca, México. *Universitas Humánica*, 81, 255-277.

Bastos, Santiago (2010). La (ausencia de) demanda autonómica en Guatemala. En González, Miguel; Burguete Cal, Araceli y Ortiz, Pablo (coords.) *La Autonomía a debate. Autogobierno Indígena y Estado Plurinacional en América Latina* (pp. 317-334). Quito: FLACSO.

Becerra, Martín A. (2016). Restauración: cambios en las políticas de comunicación. *Épocas*, 2 (4), 1-15. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/92296>

Bengoa, José (2000). *La Emergencia Indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Bonilla, Eduardo (2020). ¿Aquí no hay racismo?: Apuntes preliminares sobre lo racial en las Américas. *Revista de Humanidades*, 42, 425-443.

Briones, Claudia (2002). Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto) marcación de “lo indígena” en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural. En Fuller, Norma, *Interculturalidad y Política. Desafíos y*

*posibilidades* (pp. 381-417). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Cardoso de Oliveira, Roberto (1992). *Etnicidad y estructura social*. México: Ediciones de la Casa Chata.

Castells-Talens, Antoni (2016). Cuestionando al “maya permitido”: medios, dominación e imaginarios nacionales en la Península de Yucatán. En Magallanes-Blanco Claudia y Ramos Rodríguez José Manuel (eds.) *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global* (59-89). Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla.

Censabella, Marisa I. (2010). Lenguas y pueblos indígenas de la Argentina. En Quilaqueo, Daniel, Fernández, César y Quintriqueo, Segundo (eds). *Interculturalidad en contexto mapuche*. Neuquén: EDUCO/Universidad Nacional del Comahue.

Cojtí, Demetrio (1995). *Ub'aniik ri una'ooj uchomab'aal ri maya tina-mit. Configuración del pensamiento político del pueblo maya, segunda parte*. Guatemala: Cholsamaj.

Cojtí, Demetrio (2006). *Runa'oj Ri Maya' Amaq'. Configuración del pensamiento político del pueblo maya, primera parte*. Guatemala: Cholsamaj.

Córdoba, Liliana (2013). *Medios masivos y ciudadanía: conceptos y prácticas para la democratización del espacio público mediatizado. El caso de la Coalición por una Radiodifusión Democrática (Argentina, 2004-2009)*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires.

Corte Interamericana de Derechos Humanos (2012). *Caso Pueblo Indígenas Maya Kaqchikel de Sumpango y Otros Vs. Guatemala*. Sentencia de 6 de Octubre de 2021, p. 18.

De la Peña, Guillermo (1995). La ciudadanía étnica y la reconstrucción de “los indios” en el México contemporáneo. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 6, 116-140.

Díaz Polanco, Héctor (2005) Los dilemas del pluralismo. En: Dávalos, Pablo (comp.) *Pueblos indígenas, Estado y democracia* (pp. 43-66). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Doyle, Magdalena (2012). La comunicación pública, un territorio en disputa. En ALER, *Comunicación Popular y Buen Vivir. Memorias del Encuentro Latinoamericano ALER* (pp. 12-21). Quito: Abya Yala.

Doyle, Magdalena (2013). *Los medios masivos de comunicación en las luchas de los pueblos indígenas. Abordajes desde los Estudios sobre comunicación en América Latina*. Tesis de Maestría en Comunicación y Cultura Contemporánea. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

Doyle, Magdalena (2015). Debates y demandas indígenas sobre derechos a la comunicación en América Latina. *Temas Antropológicos*, 37(2), 89-118.

Doyle, Magdalena (2016). *El derecho a la comunicación de los pueblos originarios: Límites y posibilidades de las reivindicaciones indígenas en relación al sistema de medios de comunicación en Argentina*. Tesis de Doctorado en Antropología Social. Universidad de Buenos Aires.

Doyle, Magdalena; Ortega, Mariana y Lizondo, Liliana (2021). Los tiempos largos de la comunicación indígena en Argentina. *ContraCorrente: Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas*, 17, 31-52.

Duárez, Jorge Luis (2020). Expansión minera y politización de las identidades étnicas (2002-2012). Los casos de Abra Pampa (Jujuy-Argentina) y Espinar (Cusco-Perú). *Andes. Antropología e Historia*, 31 (2), 1-36.

Esquit, Edgar (s.f.). Narrativas históricas estáticas o Guatemala como país heterogéneo en el pasado y en el presente. Universidad de San Carlos de Guatemala. [http://istmo.denison.edu/n25-26/proyectos/03\\_esquit\\_edgar\\_form.pdf](http://istmo.denison.edu/n25-26/proyectos/03_esquit_edgar_form.pdf)

Esquit, Edgar (2007). Debates en torno a la identidad y el cambio social en Comalapa, una localidad del altiplano guatemalteco. En Bastos, Santiago y Cumes, Aura (coords.) *Mayanización y vida cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca* (pp. 235-253). Guatemala: FLACSO CIRMA Cholsamaj.

García Moritán, Matilde y Cruz, Ma. Beatriz (2012). Comunidades originarias y grupos étnicos de la provincia de Jujuy. *Población e Sociedad*, 19 (2), 155-173.

Gil García, Francisco (2020). Definir el medio. Radios comunitarias e indígenas en la Quebrada de Humahuaca y la Puna de Jujuy, noroeste argentino. En Gemma Orobitg (coord.) *Medios Indígenas. Teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina* (pp. 149-178). Madrid: Iberoamericana/Vervuert.

Ginsburg, Faye (1994). Embedded aesthetics: creating a discursive space for indigenous media. *Cultural anthropology*, 9(3), 365-382.

Gómez, Carlos (2011). *Radio Qawinaqel (Nuestra gente), Municipio de Palín, Departamento de Escuintla*. Tesis Licenciatura en Ciencias de la Comunicación. Universidad de San Carlos de Guatemala.

Guber, Rosana (2012). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Gumucio, Alfonso (2012). El derecho a la comunicación: articulador de los derechos humanos. *Razón y palabra*, 80. <https://www.redalyc.org/pdf/1995/199524426026.pdf>

Gutiérrez, Raquel (2016). *Horizonte comunitario/popular. Antagonismos y producción de lo común en América Latina*. Guatemala: Maya Wuj.

Gutiérrez, Raquel (2009). *Los ritmos del pachakuti. Levantamiento y movilización en Bolivia (2020-2005)*. México: Sísifo Ediciones, Bajo Tierra Ediciones y el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego” de la BUAP.

Gutiérrez Valdizán, Alejandra (30 de julio 2020). Una radio comunitaria informa del coronavirus a la población de Xenacoj en Kaqchikel. *Agencia Ocote*. <https://www.agenciaocote.com/blog/2020/07/30/guatemala-una-radio-comunitaria-informa-del-coronavirus-la-poblacion-de-xenacoj-en-kaqchikel/>

Hale, Charles (2007). *Más que un indio: ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Guatemala: AVANCSO.

Hall, Stuart (2003) Introducción: ¿Quién necesita identidad? En Hall, Stuart y Du Gay, Paul (comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.

Holloway, John (2011). *Agrietar el capitalismo*. Buenos Aires: Herramienta.

Kejval, Larisa (2009). *Truchas. Los proyectos políticos-culturales de las radios comunitarias, alternativas y populares*. Buenos Aires: Prometeo.

Lamas, Ernestp (2020). *Medios comunitarios en tiempos de pandemia: nueva normalidad, otra comunicación*. Buenos Aires: Friedrich Ebert Stiftung. <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/argentinien/16626.pdf>

Keme, Emil (2020). *Le Maya Q'atzij. Nuestra palabra maya*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.

Köhler, Axel y Leyva, Xochitl (coords.) (2020). *La situación del derecho a la comunicación con énfasis en las y los comunicadores indígenas y afrodescendientes de América Latina*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: CLACSO.

Lizondo, Norma L. (2015). *Comunicación con identidad o comunicación comunitaria. El caso de la FM “La Voz Indígena”*. Tesis de Maestría en Planificación y Gestión de la Comunicación, Universidad Nacional de La Plata.

López, Luis E. (2020). *Otra peste más: la subalternidad de las lenguas originarias en tiempos de pandemia*. Maya Wuj. Lima: Tarea. [https://tarea.org.pe/wp-content/uploads/2021/03/LuisEnriqueLopez-Otra\\_pestes\\_mas.pdf](https://tarea.org.pe/wp-content/uploads/2021/03/LuisEnriqueLopez-Otra_pestes_mas.pdf)

Magallanes-Blanco, Claudia; Parra Hinojosa, Daniela; Atala Layún, Alfredo y Flores, Solana T. (2013). Memoria e imaginarios en el discurso mediático indígena: producciones radiofónicas de Oaxaca. *Realis*, 3(2), 156-177.

Mastrini, Guillermo y Loreti, Damián (2009). *Políticas de comunicación: Un déficit de la democracia*. Buenos Aires: CLACSO.

Mayo, Simona y Castillo, Silvia (2019). Movimientos autónomos por la lengua mapuche en Wallmapu. *LASA Forum* 50 (1), 15-18.

Mata, Ma. Cristina (2006). Comunicación y ciudadanía: problemas teórico-políticos de su articulación. *Revista Fronteiras-estudos midiáticos*, 8(1), 5-15.

Martín Barbero, Jesús (2001). Claves de debate: Televisión Pública, Televisión Cultural: entre la renovación y la invención. En Rincón, Omar (comp) *Televisión Pública. Del consumidor al ciudadano* (pp. 35-69). Bogotá: FES.

Menéndez, Eduardo (1997). El punto de vista del actor. Homogeneidad, diferencia e historicidad. *Relaciones*, 69, 239-270.

Nava Morales, Elena (2013). *Totopo no ar: Radio e Comunalidad em Oaxaca, México*. Tesis doctoral en Antropología Social. Universidad de Brasilia.

Nava Morales, Elena (2016). Radio Totopo y comunalidad: una experiencia de comunicación indígena en Oaxaca. En Magallanes-Blanco Claudia y Ramos Rodríguez José Manuel (eds.), *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global* (215-232). Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla, CIESPAL.

Navarro, Felipe (2017). Neoliberalismo y radios comunitarias. Los años noventa y la realidad actual. *IMPRONTAS de la historia y la comunicación*, 4, e014.

Orobitg, Gemma (coord.) (2020). *Medios Indígenas. Teorías y experiencias de la Comunicación Indígena en América Latina*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.

Procuraduría de los Derechos Humanos (2020) *Nota conceptual sobre las radios comunitarias, una aproximación al contexto de Guatemala*. Guatemala: Dirección de Investigación en Derechos Humanos, Defensoría de los Pueblos Indígenas.

Ramonet, Ignacio (2020). La pandemia y el sistema-mundo: Un hecho social total. *Comunicación: estudios venezolanos de comunicación*, 190, 95-124.

Saffon, Ma. Paula (2007). El derecho a la comunicación: un derecho emergente. En Centro de Competencias en Comunicación para América Latina. Friedrich Evert Stiftung. *Ya no es posible el silencio. Textos experiencias y procesos en comunicación*. Bogotá: FES.

Salazar, Juan F. (2002). Activismo indígena en américa latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de

información y comunicación. *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 8(2), 61-79.

Salazar, Juan F. (2003). Articulating an Activist Imaginary: Internet as Counter Public Sphere in the Mapuche Movement, 1997/2002. *Media International Australia*, 107(1), 19-30.

Salazar, Juan F. (2009). Self-determination in practice: the critical making of indigenous media. *Development in Practice*, 19(4), 504-513.

Salazar, Juan F. (2010). Making Culture Visible: The Mediated Construction of a Mapuche Nation in Chile. En Clemencia Rodríguez, Dorothy Kidd y Laura Stein (eds.), *Making our media: global initiatives toward a democratic public sphere. Vol. 1: Creating New Communication Spaces* (pp. 29-46). Cresskill: Hampton Press.

Salazar, Juan F. (2014). Prácticas de auto-representación y los dilemas de la auto-determinación: el cara y sello de los derechos a la comunicación Mapuche. En Claudia Barrientos (ed.), *Aproximaciones a la cuestión mapuche en Chile, una mirada desde la historia y las ciencias sociales* (pp. 143-160). Santiago de Chile: RIL Editores.

Salazar, Juan F. (2016) Contar para ser contados: el video indígena como práctica ciudadana. En Magallanes-Blanco Claudia y Ramos Rodríguez José M. (eds.) *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global* (pp. 91-109). Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla/CIESPAL.

Sánchez, Amanda (2021). Resistencia poética al colonialismo: a propósito de Le Maya q'atzij ( Nuestra palabra maya\*. *Revista Casa de las Américas* 304/305, 199-204.

Sánchez, Beatriz (1999). El poder de la palabra en el Popol Vuh. *Telos: Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, 1(2), 291-303.

Schiwy, Freya (2009). *Indianizing Film. Decolonization, the Andes, and the question of technology*. Newark: Rutgers University Press.

Svampa, Maristella (2016). *Debates Latinoamericanos: Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.

Trincherro, Héctor Hugo (2000). *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la nación*. Buenos Aires: EUDEBA.

Tuhiwai Smith, Linda (1999). *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. London: Zed Books.

Turner, Terence (2002). Representation, Politics, and Cultural Imagination in Indigenous Video. General Points and Kayapo Examples. En Ginsburg, Faye, Abu-lughod, Lila y Larkin, Brian (eds.), *Media Worlds. Anthropology on new terrain* (pp. 75-89). Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Tzul, Gladys (2016). *Sistemas de gobierno comunal indígena. Mujeres y tramas de parentezco en Chuimeq'ena'*. Guatemala: Editorial Maya Wuj.

Valencia, Juan Carlos y Magallanes Blanco, Claudia (2016). Prácticas Comunicativas y cambio social: potencia, acción y reacción. *Universitas Humanística*, 81, 15-31.

Verdugo, Lucía (2007). La frontera racista y el discurso de los medios en Guatemala. *Revista Discurso & Sociedad*, 1 (4), 663-680.

Vinelli, Natalia (2014). *La televisión desde abajo. Historia, alternatividad y periodismo de contrainformación*. Buenos Aires: Cooperativa El Río Suena.

Wortham, Erica (2004). Between State and Indigenous Autonomy: Unpacking Video Indígena in Mexico. *American Anthropologist*, 2 (106), 363-367.

Yanniello, Florencia (2014). *Descolonizando la palabra. Los medios de comunicación del pueblo Mapuche en Puelmapu*. La Plata: la Caracola.

### **Documentos consultados**

Acuerdos de Paz Firme y Duradera, Guatemala, 1996.

Acuerdo Sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, Guatemala, 1995.

Constitución Política de la República de Guatemala, artículo 66.

Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales. Organización Internacional del Trabajo. Junio de 1989.

Documento de la Propuesta de inclusión del Derecho a la Comunicación con Identidad de organizaciones de los Pueblos Originarios en el anteproyecto de Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual. 2009.

Documento de los 17 Principios que regirán la Ley de Comunicaciones Convergentes de la Comisión para la elaboración del proyecto de reforma, actualización y unificación de las Leyes Nros 26.522 Y 27.078. Julio de 2016

Ley General de Telecomunicaciones, Decreto 94-96, Guatemala.

Ley Nacional N° 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual. Octubre de 2009.

# El Estado en Honduras en los programas y proyectos socioeducativos de desarrollo humano y la incorporación de estrategia a la sostenibilidad en el pueblo originario de la mujer Lenca

*Dora Suyapa Díaz Quintero*

## **Introducción**

El objetivo de este estudio es determinar cómo los programas y proyectos sociales-educativos desarrollados por el Estado hondureño promueven el desarrollo humano y cuál es la estrategia de sostenibilidad. Para ello, es necesario analizar las formas de participación de la mujer Lenca en las comunidades y, cómo estas formas de involucramiento están articuladas con la participación e incentivo a promover el liderazgo en la mujer Lenca, desde una mirada de consolidación al ecosistema del tejido social y educativo.

Los resultados de esta investigación muestran que en la medida que existe un nivel de asociación a organizaciones comunitarias, se consolidará un tejido social-educativo, mediante programas y proyectos que posea un Estado de Derecho, con características de

inclusión para crear oportunidades y capacidades que les permitan vivir la vida de acuerdo a necesidades e intereses en el contexto comunitario, con dignidad y equidad.

Para determinar cómo los programas y proyectos ofrecen y atienden las necesidades e intereses de la mujer Lenca, fue necesario enlistar unidades muestrales en la zona, es decir, las organizaciones que trabajan con proyectos comunales. En este sentido, a través de las municipalidades se identificó la ejecución del programa “Política Municipal de Equidad de Género del Municipio de Intibucá-Intibucá 2019 al 2024”, en el cual solo ejecutan acciones con un presupuesto del 5% de esta entidad gubernamental.

Consecuentemente, la ejecución de proyectos es bastante reducida; no obstante, una de las metas de la “Red Municipal de Mujeres de Intibucá” es el intercambio de experiencias entre redes de mujeres con otros departamentos Lenca, con el Departamento de La Paz como una experiencia exitosa a extrapolar.

La unidad muestral de Educación Intercultural Bilingüe, en la Dirección Departamental de Educación en Intibucá, consistió en caracterizar las formas de involucramiento de la mujer en participación e incentivo al liderazgo, en aspectos educativos y consolidación en los patrones culturales. En esta última, con relación a la transmisión intergeneracional entre familias, se identifica la no existencia de textos de su lengua materna en beneficio de la niñez y juventud, mientras que la forma de participación en el contexto escolar se realiza únicamente en celebraciones cívicas y culturales.

Consecuentemente, la adecuación curricular se encuentra en un vacío sin poseer textos escolares en lengua Lenca, situación que orienta la oportunidad en crear una política educativa desde la construcción de conocimiento en lo cotidiano, para ilustración del término.

[...] hay que tomar nota no solamente de que las culturas son muy difíciles de cambiar, sino también de que la estrategia de intervención no puede ser el trabajo de casos individuales, sino estrategias

culturales que puedan llevar a un cambio del significado de la vida. Desde luego las ideas, los significados, no actúan por sí mismos, sino que quienes pueden llevar a cabo esa tarea son los grupos sociales que comparten los mismos significados, como los miembros de una etnia (Ramirez Zalpa, 2020).

Con relación al aspecto intergeneracional como dimensión de análisis, no se identifica una estrategia focalizada; esto está causando limitaciones en fortalecer oportunidades de participación y organización para ocupar espacios de liderazgo a través de asociaciones educativas, es decir, iniciativas innovadoras al fortalecimiento de las capacidades de las mujeres para avanzar en un Estado de Derecho, con equidad e igualdad.

Aunado a lo anterior, se percibe la incidencia del patriarcado en el sistema educativo hondureño. Se necesitan acciones prácticas, a partir de la capacitación del hombre y la mujer, para que se reconozca el derecho a voz y voto de la mujer. En esa medida se alcanzarán mejoras significativas para convertir en un hilo conductor la inclusión de las mujeres Lenca en diferentes edades.

Con la finalidad de indagar un ente no gubernamental, en el quehacer de atención a la mujer, al fortalecimiento del desarrollo social y económico, se encontró la unidad muestral de la organización AMIR (Asociación de Mujeres Intibucanas Renovadas). Su función radica en que las mujeres indígenas Lencas socias están organizadas para incentivar la participación y el liderazgo en proyectos productivos en las comunidades.

Esta organización no gubernamental describe una filosofía en la gestión de recursos, y contribuye al empoderamiento social, político, cultural y económico de sus socias e hijas con la finalidad de poseer acceso a medios productivos y económicos para una vida digna, igualitaria y justa.

La cuarta unidad muestral, se abordó en el espacio que ocupa el mercado artesanal, el parque de la Esperanza, el museo del municipio de Yamaranguila, el parque de la Campa Lempira donde se

expone el mural de arte; la finalidad de la visita es la búsqueda de significados de unidades culturales y su interpretación, con base a llamarse en las última décadas “Ruta Lenca” en zona de Occidente de Honduras. Para esta unidad se obtuvo una entrevista con el guía de museo. Se identifica que el municipio de Yamaranguila dispone de un museo y tienda Lenca, y la gestión municipal tiene una incidencia por mantener el imaginario Lenca de la población a través del mercado artesanal, la iglesia católica con pintorescos murales alrededor y las costumbres religiosas comunales.

El espacio geográfico del estudio se ubica en la zona de occidente de Honduras, en los departamentos de Lempira e Intibucá, en siete municipios del pueblo originario Lenca: San Marcos de la Sierra, Dolores (Santa Teresa), Yamaranguila (Buenos Aires, El Pelón), Intibucá (Río Colorado), San Isidro, San Juan, La Esperanza, Colomoncagua (El Copinol), (Callejones), este último ubicado en la zona fronteriza con la República de El Salvador, todos son municipios con reportes de altos porcentajes de habitantes de origen Lenca.

Este trabajo de investigación se basa en un enfoque interpretativo, el método fenomenológico y uso de técnicas cualitativas como lo son: grupos focales, entrevistas semiestructuradas y, observación de la cultura Lenca en museos, con la finalidad de identificar significados etnográficos del imaginario colectivo.

El valor agregado del estudio realizado va más allá de describir “buenas intenciones de desarrollo”, sino que aporta a la articulación de un ecosistema al tejido social y educativo, en contribución al fortalecimiento y atención al Estado de Derecho, con acciones prácticas desde una política pública.

Para lograr la articulación, según nuestra concepción, deberá incluir momentos de intercambio y trabajo colaborativo, con base sólida en el fortalecimiento de la creación del conocimiento mediante lo cotidiano, es decir, un ecosistema con ancla de intereses y necesidades al bienestar común en las comunidades Lenca, en la perspectiva de mejor calidad de vida.

El aporte al conocimiento puede ser discutido en debates con actores involucrados, considerando como fundamentación las dimensiones de la gnoseología, con las posibilidades que brinda el conocimiento del origen y la naturaleza del ser humano; la dimensión antropológica en forma integral y la caracterización de su cultura; el aspecto axiológico en aspectos del ser humano por sus valores morales éticos y espirituales.

Considerar la fundamentación anterior, en los programas y proyectos, consolida una estructura expansiva de la cual se pueda generar un cambio estructural para concebir el espacio público con atención al liderazgo y la participación, puesto que los resultados reflejan que las organizaciones enfrentan limitaciones de erogación presupuestaria para inversión social, situación que supone desafíos para la atención de los ejes temáticos descritos en el manual de los derechos indígenas (Municipalidad de Intibucá, 2016):

- Institucionalidad y gobernabilidad democrática con enfoque de equidad de género
- Derechos económicos, trabajo, empleo, acceso y control de los recursos
- Acceso, Uso Sostenible y Control de la Biodiversidad y Los Recursos Naturales.
- Garantía de la Salud de las mujeres durante todo el ciclo de su vida y sus derechos sexuales y reproductivos.
- Derecho a la Educación, Formación e interculturalidad.
- Derecho de las Mujeres a la Paz y una vida libre de violencia
- Derecho a la participación ciudadana, social y política de las mujeres.

Bajo este marco se percibe que el espacio público en el que vive la mujer Lenca, necesita una política de Estado, que cual genere impacto mediante el fortalecimiento de una estructura organizacional

sólida, con alianza estratégica entre Estado y organizaciones, a través de la gestión oportuna de los recursos disponibles y adquiridos en las diferentes intervenciones programáticas, con roles de indicadores de desempeño, con logros de impacto tomando en cuenta organismos socios y aliados, para compartir y expandir experiencias entre redes y comunidades, con la visión estratégica a la promoción de cultura comunitaria, entre otras.

El plan estratégico de AMIR es “fortalecer la estructura organizacional en las áreas de gobierno, equipo técnico, logísticas y humanas a través de la gestión oportuna de los recursos disponibles y adquiridos en las diferentes intervenciones programáticas” (Asociación de Mujeres Intibucanas Renovadas [AMIR], 2022). El plan es, sin duda, favorecer la potencialidad de la mujer dentro de las comunidades del pueblo originario Lenca para resolver conflictos, y un aspecto fundamental es la capacitación para el hombre y mujer; sin embargo, si esas voces no son escuchadas por mujeres que no están organizadas, siendo una línea de acción prioritaria por parte de Estado, es un aspecto fundamental de atender para generar políticas sociales y educativas a lo interno de las comunidades, de lo contrario, se seguirá enfrentando una débil atención en diversos aspectos de la salud, educación, social, economía y medio ambiente.

En este último aspecto y a la luz de una mesa de debate, se identifica un artículo de opinión sobre los retos y desafíos ambientales para Centroamérica, es un reto para el Estado y Honduras debe asegurar en el plan el problema del cambio climático, específicamente junto con los pueblos originarios, en estrategias de protección y defensa a la naturaleza.

Sin duda, el pueblo Lenca en aspectos de participación y liderazgo como mujeres socias a organizaciones, deberá ser atendido y una forma es la consulta sobre las necesidades e intereses; porque un pueblo indígena organizado y formado es potencial para el desarrollo comunitario. Es decir, la generación de espacio público desde lo comunal, acompañado de acciones estratégicas situadas, es una necesidad urgente para el Estado de Honduras. Siendo uno de los

argumentos “[...] estamos seguras y escuchadas desde la organización, ... [para que] posea filosofía de respeto a los derechos y deberes... seamos formadas en liderazgo con relevo intergeneracional para lograr el bienestar común en contexto comunitario” (María, GF-B).

## **Planteamiento del problema**

La presencia del pueblo indígena en la construcción de los programas educativos presenta un notable sistema de desigualdad en la inclusión y en el acceso de oferta educativa. Este necesita mejores estrategias de acceso, permanencia para la niñez y juventud en condición de vulnerabilidad y por la misma dispersión geográfica que están ubicados los pueblos originarios, específicamente Lencas. Es una prioridad crear políticas públicas de atención a la diversidad que se originen a través de propuestas de los diferentes pueblos indígenas que participen en la demanda de necesidades e intereses.

La Constitución de la República de Honduras, en sus artículos 172, 173 y 346, y la Ley para la Protección del Patrimonio Cultural de la Nación reconocen la diversidad lingüística y cultural de Honduras y el derecho de los Pueblos Originarios y Afrodescendientes a edificar su desarrollo sobre la base de su identidad; no obstante, estas poblaciones históricamente han estado un tanto excluidas y con serias dificultades para acceder a la educación pre básica, básica, media y nivel superior, se agudiza la inclusión cuando se tiene un porcentaje alto de analfabetismo del 12.7% (Díaz Quintero, 2021).

Es fundamental recordar al Estado de Honduras que todos y todas tenemos derechos igualitarios al acceso de la educación, estos derechos en alguna medida deben ser enfocados a sectores rurales, que demuestra una realidad en altos índices de analfabetismo, por factores asociados a la desnutrición, bajos ingresos económicos en el hogar, pobreza generalizada, marginalidad, exclusión social, una asimetría bastante pronunciada en el nivel de escolaridad bajo de los pueblos originarios.

Según el informe de UNICEF “Niñez Indígena y Afrohondureña”, el porcentaje de adolescentes indígenas y afrohondureños/as que no estudia es preocupante, e indica una situación en la que prácticamente un tercio de ellos/as ha abandonado sus estudios. Parece que esta situación se relaciona con el nivel educativo del jefe del hogar. En este nivel de secundaria también se da el fenómeno del ausentismo (32,8%), con causas similares a las referidas para la educación primaria. La tasa de abandono en secundaria es superior a la de primaria, ya que abandonó un 44,3% de los/as alumnos/as reprobados/as, con causas similares a las aducidas para primaria, si bien en este nivel aparece también el embarazo de adolescentes, aunque en tasas muy bajas (UNICEF, 2017).

Un Estado que no toma en cuenta las necesidades del pueblo Lenca a la hora de hacer la política educativa es un camino que genera asimetrías significativas en la lógica de las sociedades de países que invierten y aseguran calidad de vida a sus ciudadanos. Es decir, esa lógica de hoy en día al hablar de representación política de los pueblos indígenas es pensar en hacer un estado de derechos para todos y todas.

Sin duda, los problemas de los pueblos indígenas no son una cuestión nueva en Honduras, es una historia que se viene arrastrando a través del tiempo. A los pueblos indígenas se les ha visto con menor interés de parte del Estado desde su construcción, en la que se ha olvidado que estos pueblos constituyen una base importante dentro del mismo.

El punto es preguntarse ¿el pueblo indígena Lenca de Honduras se siente representado por los actores políticos?, considerando a partir de generar líneas de investigación posterior, se ha realizado una búsqueda de investigaciones y estudios respecto de la representación política y los pueblos indígenas que nos llevó a descubrir también que existen suficientes elementos en la historia que facilitan u obstruyen el hecho de que el pueblo indígena Lenca se sienta representado políticamente, pero será un tema a investigar posteriormente.

Sin embargo, históricamente, se conoce que los pueblos indígenas en Honduras han sufrido carencias, mismas que hasta el día de hoy se hacen presentes y que el Estado no se ha encargado de cubrir en su totalidad. Esto incrementa el grado de insatisfacción en las respuestas a las demandas educativas que deben ser escuchadas mediante proyectos que incentivan participación activa, por ser un grupo originario con ciertos rasgos de timidez y poca expresión oral en forma fluida y espontánea. Al respecto, un estudio muy profundo realizado en el año 1893, argumenta lo siguiente:

El Lenca de Honduras: una lengua moribunda el estado agónico del lenca de Honduras, contribuyendo a mejorar su pobre documentación fonética e intentar reconstruir, a partir de las muestras fonéticas grabadas a uno de los últimos hablantes, su sistema fonológico, como parte del estudio participaron más de doscientos pueblos y aldeas de origen lenca. Los informantes que tenían conocimiento de alguna palabra lenca se les aplicaba el cuestionario de cuatrocientas palabras elaborado por Morris Swadesh (Herranz Herranz, 1984, p. 431).

Un informante en la investigación realizada argumenta:

- [...] en la aldea no hay ningún abuelo, anciano que hable la lengua Lenca, nosotras no la hablamos, solo la vestimenta de tejido es que portamos...pero nos gustaría nos enseñaran...

Investigadora: -Pero ¿usted qué costumbre practica?

María Paula: -por ejemplo la costumbre del silbido para llamar al aire...bueno, en mi caso no, pero dicen que mi abuelo sí tenía esa costumbre antes. Los abuelos sí tenían la costumbre de hacer eso.

I.: -¿No se ha transmitido?

M.P.: -... bueno, en mi comunidad no se transmite... bueno, no está del todo perdido, pues el festival de la papa, que también es promovido por la alcaldía, siempre se realiza el baile...

I.: -pero, ¿en sus comunidades se realiza estas costumbres?

M.P.: -...les da pena a los jóvenes ... más de alguna se hace, por ejemplo, se hacen tamales o tamalitos. ...otro ejemplo ...es la lengua, no podemos traducir, así como se hacía antes. Cómo le digo no nos enseñaron estas cosas.

I.: -¿Conocen a alguien que hable esa lengua?

M.P.: -...no conocemos...

I.: -¿y la música?

M.P.: -... los cohetes de las fiestas, [...] pues mire, hoy los jóvenes en esto usan ropa apretada, diferentes cortes de pelo, se lo pitan, usan aritos, entre otras cosas, ...es muy importante que se prevalezca la cultura, ya que los jóvenes ya no les está interesando estos temas de vestimenta, lengua, costumbres, bailes con ritos, el casamiento y la forma de parir el hijo (a) (María Paula GFA; 6 de abril, 2022, hora 8:30 a.m., lugar, salón de la Alcaldía de Intibucá).

Se considera que los programas y proyectos por parte del Estado en atención a los pueblos indígenas no han sido suficientes o, dicho de otra manera, han carecido del impacto esperado por dichos pueblos en respuesta a sus demandas, ya que los problemas no se han resuelto de fondo. Uno de los problemas radica en que a lo largo del tiempo se han obtenido logros por medio de leyes, sin embargo, las disposiciones de las propuestas no se ven reflejadas aún en las condiciones de vida de los pueblos indígenas.

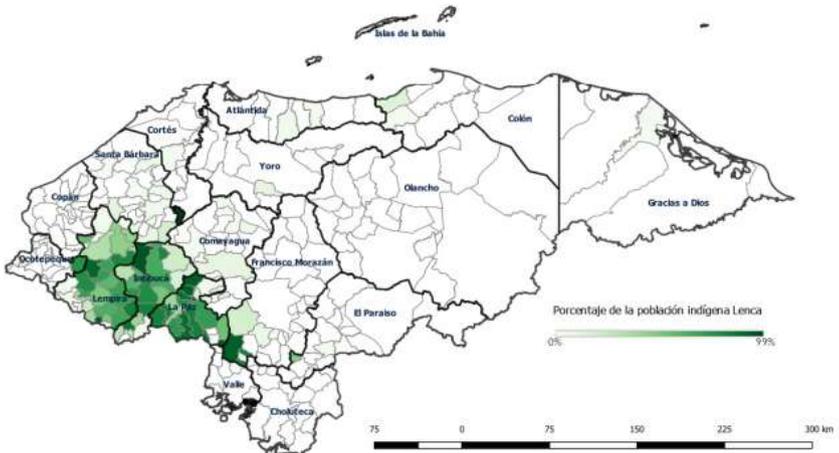
Por tanto, diríamos que no se brindan las soluciones adecuadas para combatir los problemas que se presentan sobre el goce de derechos. En este sentido, es necesario reconocer que, si bien es cierto, Honduras es un Estado que se rige por el sistema democrático y representativo, y que los partidos políticos deberían ser un elemento fundamental dentro de la representación de los grupos indígenas, por esta razón es necesario conocer hasta qué punto se sienten representados políticamente y si esto responde a que sus demandas sean o no atendidas, esto será posiblemente respondido en otro estudio posterior.

La situación que viven los pueblos indígenas en Honduras ha motivado a diversos grupos a realizar estudios desde diferentes enfoques. Es necesario que de los aportes que generan las investigaciones se tomen las decisiones políticas necesarias que favorezcan la forma de vida duradera y su calidad como pueblo originario.

## Delimitación del problema

El mapa muestra los municipios Lenca de los departamentos de Intibucá y Lempira en el año 2022. El departamento de Intibucá tiene una extensión aproximada de 536 km, está conformado por 20 aldeas y 127 caseríos registrados en el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2013.

*Ilustración 1. Ubicación de población Lenca por municipios*



Fuente: procesado con Redatam Centro de Población y vivienda 2013, INE Honduras.

Cuadro 1. Municipios con mayor número de pobladores Lenca

Orden	Departamento	Municipio	Población Lenca	Población Total	Porcentaje de población Lenca
1	INTIBUCA	INTIBUCA	42,933	56,016	77%
2	INTIBUCA	YAMARANGUILA	18,828	21,023	90%
3	LA PAZ	SANTIAGO PURINGLA	15,678	16,182	97%
4	LEMPIRA	SAN MANUEL COLOHETE	13,505	14,062	96%
5	LEMPIRA	GRACIAS	12,576	47,621	26%
6	LA PAZ	GUAJIQUIRO	12,219	14,616	84%
7	LEMPIRA	ERANDIQUE	12,219	15,242	80%
8	LA PAZ	SANTA ANA	11,242	11,777	95%
9	LEMPIRA	LA IGUALA	11,238	25,490	44%
10	LA PAZ	SANTA ELENA	11,192	12,161	92%
<b>Total de los Diez Municipios con Mayor Población Lenca</b>			<b>161,630</b>	<b>234,190</b>	<b>69%</b>
<b>Total Intibucá, La Paz y Lempira</b>			<b>373,936</b>	<b>749,659</b>	<b>50%</b>

Fuente: Procesado con Redatam Censo de Población y Vivienda 2013, INE Honduras

Fuente: Procesado con Redatam Censo de Población y Vivienda 2013, INE Honduras

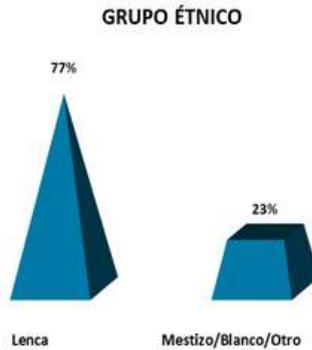
## Interrogantes de la investigación y justificación

¿Cómo incorporan al pueblo originario Lenca los programas y proyectos sociales y educativos de Desarrollo Humano promovido por el Estado Hondureño dentro de su estrategia de sostenibilidad?

Los pueblos indígenas en Honduras son grupos minoritarios, pero no por dicha razón merecen menor atención de parte del Estado. Se les debe garantizar y brindar la misma atención que al resto de la población, deben poder exigir una representación digna, e incidir en las decisiones políticas en torno a sus derechos y obligaciones.

La población Lenca en el departamento de Intibucá es de 77% con relación al grupo étnico mestizo de los pueblos originarios.

Gráfico 1. La población Lenca en el departamento de Intibucá



Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda (2013).

Respecto del perfil de los pueblos originarios puede decirse que en Honduras existen siete pueblos minoritarios que suman alrededor del 6% de la población hondureña, que son los Tolupanes, los Chor-tís, los Garífunas, los Pech, los Tawahkas, los Misquitos, y el de los Lencas, quienes representan aproximadamente 100.000 personas, aunque estas cifras son un aproximado (INE, 2013).

El INE informa que de las ocho etnias de Honduras, la Lenca constituye el 4,6% de la población hondureña y es una de las más numerosas, por lo que es imprescindible disponer de información para mejorar sus condiciones de vida, debido a que no se cuenta con datos necesarios sobre la comunidad para la toma de decisiones.

La mayor parte de la población es campesina de tradición Lenca, son pueblos que cuentan con rasgos específicos, que residen principalmente en los departamentos de La Paz, Lempira, Intibucá, el sur de Santa Bárbara y pequeñas poblaciones en los departamentos de Comayagua, Valle y Francisco Morazán en Honduras.

El territorio Lenca está ubicado en dos zonas perfectamente diferenciadas: una zona baja, de clima cálido, y una zona alta con clima de montaña; se describe en el documento del INE que los Lencas viven aproximadamente en 100 comunidades; estas se encuentran compuestas por aldeas, caseríos y muchas en lugares a los que

difícilmente se puede llegar, señala el informe, “que un buen número de estas comunidades se encuentran localizadas en las montañas y sólo se puede llegar a ellas en bestia, en trayectos que pueden durar varios días” (INE, 2013). Por otro lado, a las secuelas que dejó la conquista, como la pérdida de la lengua, se suma sobre todo la de los rasgos culturales. Tomando como referencia las Alcaldías tradicionales, solamente permanece una y es la que se encuentra en la comunidad de Yamaranguila, donde se ubica el museo Lenca, unidad muestral seleccionada para esta investigación. En dicha comunidad aún es posible encontrar población nativa del pueblo Lenca; Yamaranguila limita al Norte con el municipio de San Francisco, al Sur con el municipio de San Marcos de la Sierra, al Este con los municipios de La Esperanza e Intibucá y al Oeste con los municipios de Belén, San Miguelito, Dolores y la Iguala, tiene una extensión territorial aproximada de 293 km<sup>2</sup>, está conformado por 14 aldeas y 92 caseríos registrados en el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2013, el código de identificación geográfica de Yamaranguila, Intibucá es 1016 (INE, 2018).

El tejido social-educativo de esta comunidad evidencia las carencias sociales y económicas por las cuales se desencadenan efectos incalculables sobre familias numerosas por las condiciones de salud e integridad personal; las de educación por la falta de acceso dado la geografía dispersa y la falta de programas curriculares focalizados en el pueblo originario Lenca. Este estudio intentará comprender mejor el entorno en el que se desarrollan y ejecutan los programas sociales y educativos especialmente respecto del involucramiento de la mujer en organizaciones o asociaciones sin descuidar las limitaciones en el entorno comunitario y nacional. Conocer el espacio público de la mujer Lenca, y su incidencia en su desarrollo humano, capacidades y oportunidades desde un Estado de Derecho es ver cómo se involucra a las asociaciones desde el respeto a sus prácticas comunales, a sus costumbres, y al camino del crecimiento o en detrimento o de su cultura.

Los estudios del involucramiento de la mujer en su entorno cotidiano y sus prácticas son escasos y es interesante descubrir e indagar, escuchar esas voces que reclaman atención y focalización en forma pertinente. Recientemente, se realizó en el año 2017 por la Universidad del Zamorano, Honduras, el estudio “Mujer Lenca: situación nutricional y seguridad alimentaria”. Los resultados demostraron que apenas el 13,64% de la jefatura del hogar es femenino, esto limita la participación de la mujer en la toma de decisiones sobre los alimentos que deberían ser utilizados en el hogar. Por otro lado, el informe de desarrollo en Honduras, 2022, cuyo nombre es *Plan para un cambio transformador a través del Estado de Derecho* establece que las debilidades del Estado de Derecho son la impunidad, las desigualdades estructurales, la injusticia, los conflictos y la inseguridad, y las vulneraciones de los derechos humanos que impactan negativamente en el bienestar humano y el desarrollo inclusivo y sostenible basado en derechos (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], 2022).

Por otra parte, la zona geográfica en mención fue denominada “La Ruta Lenca” por las Secretarías de Estado, frase que ha sido cimiento para incrementar el turismo. Conocer el hilo conductor para determinar la inclusión, la perspectiva de género desde el Estado de Derecho y las responsabilidades y oportunidades dentro de las políticas estatales de la mujer Lenca son las razones del estudio, junto con la determinación de la participación y las oportunidades de la mujer lenca, desde una valoración social y política sobre territorios ancestrales de los pueblos indígenas.

## **Antecedentes**

Un estudio realizado por la Universidad Nacional Autónoma de Honduras en el año 2015, sobre “familias hondureñas en la crianza”, propone como uno de sus resultados:

Persiste la creencia de que criar consiste solamente en prever las necesidades materiales básicas y que, por lo tanto, “es caro” criar a los hijos, porque “los hijos cuestan”. Además de esto, en Honduras hay una tendencia muy marcada a aceptar y mantener pautas y estilos de crianza presentes en las familias hondureñas, los roles tradicionales entre hombres y mujeres. Los datos sugieren que, al menos en teoría, persiste la creencia de que los hombres son los que deben proveer lo materialmente necesario para la crianza, mientras que la mujer debe quedarse en su casa cuidando a los hijos (Moreno, Ochoa, & Díaz Quintero, 2018, p. 182)

Por otro lado, es importante referenciar los rasgos etarios del hombre y mujer Lenca asociados a organizaciones. Según un estudio realizado por la Universidad de Loyola Andalucía, sobre el hombre y la mujer de varias edades en el pueblo originario Lenca, en el departamento de Intibucá (Universidad Loyola Andalucía, 2018), se mide en porcentajes su vínculo con distintas organizaciones:

*Cuadro 2. Porcentaje de la población Lenca asociadas a organizaciones en general*

Rasgos etarios	SI	NO
Hombre	44,0%	56,0%
Hombre Adulto	51,0%	49,0%
Hombre Joven	30,8%	69,2%
Mujer	36,5%	63,5%
Mujer Adulta	46,4%	53,6%
Mujer Joven	12,8%	87,2%
Adulto	48,6%	51,4%
Joven	22,2%	77,8%
Total	40,1%	59,9%

Fuente: Universidad Loyola Andalucía (2018, p. 37).

Tal como muestra el cuadro de datos, se evidencia la desventaja que ha tenido la mujer Lenca con relación a la participación y el liderazgo en organizaciones de diversas áreas, es decir, un 87% de mujeres

jóvenes y un 53% de adultas no están asociadas a ninguna organización. Como vemos, se interpreta que existe un vacío casi total para un relevo generacional desde el supuesto que entre mayor organización de la mujer Lenca, mayor liderazgo e incentivo a participación en gobiernos locales.

Consecuentemente, se debe describir e identificar cómo y por qué las mujeres asociadas a organizaciones no son incluidas en los gobiernos locales. Sin duda, existe un vacío en la atención y fortalecimiento de gobiernos locales y nacionales para la atención del estado de derechos que tienen las mujeres Lencas.

El Informe de Desarrollo Humano 2022 de Honduras propone ocho ejes estratégicos para centrar propuestas que mejoren el Estado de Derecho:

la característica de una multicrisis del país y las debilidades del Estado de derecho hacen necesario articular un conjunto de propuestas centradas en ocho ejes estratégicos: (a) reformas al sector de justicia con inclusión, (b) reformas político-electoral, (c) reformas a la seguridad ciudadana, (d) descentralización con planificación del desarrollo y enfoque prospectivo, (e) políticas sociales inclusivas que consideren la protección social, (f) políticas económicas de desarrollo sostenible orientadas a la concertación fiscal, (g) políticas de equidad de género y (i) políticas de transformación digital. Todas estas propuestas estratégicas deben contar con un enfoque multidimensional, prospectivo e inclusivo (PNUD, 2022, p. 28).

El dato del informe en 2022 ubica a Honduras en un índice de desarrollo humano (IHD) de 0.634 el índice más bajo de Centroamérica, situación crítica que ubica al país en una posición bastante alarmante y al mismo tiempo con desafíos para incubar una agenda ciudadana para la transformación del tejido social-educativo. Asimismo, es preciso asociar el quehacer de las prácticas de lo cotidiano de la mujer Lenca para comprender sus condiciones socio-culturales. En el estudio se identifican “algunas expresiones ilustrativas: La tierra

sustenta la vida ; La cultura tejida; La vida nace del agua” (Mejía López, 2019).

## **Bases teóricas y científicas**

### ***El conocimiento desde lo cotidiano***

Augusto Serrano López asegura que “la política debe ser entendida no solo como teoría de la ciencia, sino también como Teoría Política de la Ciencia, en tanto incorpora en sus reflexiones contextos políticos, económicos e históricos determinantes” (2010, p. 311). A partir del campo del que se ocupa, Serrano López diversifica los modos científicos de aprobación en dos campos: el de la necesidad y el de la contingencia. De ahí se desglosan las ciencias de lo necesario y las de lo contingente (ciencias sobre la naturaleza y ciencias sobre la sociedad) y se insinúa la necesidad de exigir fines a las ciencias, dado su carácter social.

La caracterización del tejido social-educativo del pueblo originario Lenca debe poner en relieve un estado de participación a través de las formas y estilos que lo consoliden tanto como grupo indígena, como desde la escucha de su voz para ocupar o no un espacio público en prácticas comunales y estatales. Edgar Morín señala que “la moderna patología de las ideas está en el idealismo, donde la idea oculta la realidad en vez de traducirla” (2003, p. 33). Por un lado, la realidad es un punto de partida para generar conocimiento teórico y metodológico; pero, por otro lado, en el quehacer práctico en las ciencias sociales (en este caso, educativo) es un desafío armonizar la teoría y la práctica en un enfoque sistémico e integral a fin de abordar y transformar los fenómenos sociales y hechos educativos.

En tal sentido, el espacio público debe propiciar una dinámica de participación a nivel comunitario en el que lo comunal se asocie a las necesidades e intereses, en este caso de la mujer, potenciando las

habilidades para que estas sean atendidas y desarrolladas en forma sostenible y sustentable.

Lo anterior tiene el propósito de establecer la fundación que significa el “conocimiento desde lo cotidiano” para el estudio. La verificación empírica y la argumentación teórica son fundamentales para comprender la relación entre el imaginario, la cultura, y los espacios públicos estatales en programas y proyectos sociales y educativos. Concernientemente, esta línea argumentativa está en concordancia con la idea de la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui, sobre la teoría de lo cotidiano. A partir de su frase “Tenemos que producir conocimiento de lo cotidiano” nos argumenta:

[...] has profundizado mucho en la sociología de la imagen, tomando la imagen como teoría y no solo como ilustración. ¿De qué forma te sirve la imagen?

Es una forma de replantear el papel de la visualidad en la dominación y también sirve como forma de resistencia. Se trata de descolonizar la conciencia propia, superar el oculoctrinismo occidental y convertir la mirada en parte de una experiencia completa, orgánica, que implique los otros sentidos también, como el olfato o el tacto. Es decir, reintegrar la mirada al cuerpo (en Barber, 17 de febrero 2019).

Lo anterior ha puesto en la mesa de discusión de las ciencias sociales la posibilidad de preguntar qué influye más en la vida humana: el comportamiento del individuo o el de la presión ejercida por el cuerpo social. La disputa parece un buen inicio para reflexionar sobre conceptos, posiciones y subjetividades de procesos científicos abordados con anterioridad, y que hoy son considerados por la comunidad científica como teorías y paradigmas que permiten visualizar y describir el mundo en el que interactúan diversos fenómenos y problemas. Una teoría que potencie una política nacional de la mujer, acompañada de un plan nacional que focalice en lo cotidiano para sumergirse en esa realidad, profundizando en las actividades que se consolidan en prácticas cotidianas y estas en tradiciones, costumbres e imaginarios del tejido social y educativo.

Con referencia a los imaginarios del tejido social-educativo, los términos “teoría” y “práctica” se emplean con mucha frecuencia en el mundo de la educación, pero no siempre se comparte el significado que se da a los mismos. Esto nos lleva al primer problema a la hora de plantear el rompimiento entre la teoría y la práctica y las posibles relaciones entre ellas. Se deduce entonces que se debe potenciar la práctica en un tejido social educativo desde lo cotidiano, lo que sin duda permitirá comprender la fenomenología de hechos y sus relaciones.

Por tanto, la potencialidad de la mujer en la consolidación del tejido social y educativo dentro de las comunidades del pueblo originario Lenca es también resolver conflictos de participación y a su vez fomentar el liderazgo, para ello es fundamental escuchar esas voces para generar políticas sociales a lo interno de las comunidades y obtener beneficios en diversos aspectos de la salud, la educación, lo social y lo económico. Aunado a lo anterior, su caracterización como patrimonio nacional debe tomar en cuenta su relación con la naturaleza y, actualmente, con el problema de crisis climática. Nos argumentan al respecto Navas y Laguardia:

[...] la explotación de la naturaleza basada en la extracción de minerales, tierras, agua, afecta con mayor ferocidad a las comunidades indígenas, a las mujeres y a los infantes y adolescentes quienes sufren además de otros episodios de violencia asociados a conflictos armados o a la presencia de organizaciones criminales, y vulnerabilidades determinadas por género, clase, raza, edad o etnia (2022, p. 10).

La explotación de la naturaleza en Honduras es actualmente un problema complejo, porque se necesitan acciones protectoras por parte del Estado; ambientalistas que han defendido su territorio han sido asesinadas; sin embargo, se percibe que mujeres del pueblo indígena Lenca, mantienen la esperanza de una oportunidad que permita fomentar el liderazgo comunitario. Referente a esto, la dirigente indígena comunitaria, Lorena Cabnal, argumenta:

[...] como indígena comunitaria quiero contribuir con mis pensamientos a los caminos de astucia donde las mujeres estamos aportando desde diferentes lugares. Yo lo hago desde esta identidad étnica como mujer indígena, porque desde este lugar esencialista puedo ser crítica a partir de lo que conozco y vivo, pero también lo hago desde mi identidad política como feminista comunitaria porque esto me posibilita, no solo ser crítica del esencialismo étnico que me atraviesa, sino que me permite abordar el análisis de mi realidad como mujer indígena con un enfoque antipatriarcal comunitario, que cada día se teje con sus propios conceptos y categorías y que nombra con autoridad mis opresiones, pero también mis rebeldías, mis transgresiones, mis creaciones (2010, pp. 10-11).

En definitiva, las mujeres tienen derecho a la igualdad de participación y al desempeño de funciones de liderazgo. Esto puede tener un impacto positivo en beneficio del conjunto de la sociedad.

### ***Una política de desarrollo humano sostenible en el incremento de las capacidades en el tejido social-educativo***

Una política de desarrollo humano sostenible debe ser una perspectiva en los programas y proyectos para beneficiar espacios comunitarios, con la mirada en crear capacidades y abrir oportunidades para generar un ecosistema social-educativo en forma participativa e incentivo al liderazgo.

Es fundamental integrar, en la práctica, la teoría de Desarrollo Humano Sostenible al estudio del tejido social-educativo, articulado al posicionamiento de lo comunitario, con la finalidad de mejorar el nivel de acceso y participación de mujeres niñas, jóvenes y adultas mayores en la toma de decisiones en espacios públicos.

La transformación de la educación en contextos particulares en Honduras es más que una necesidad; legalmente está prescrito en la Constitución de la República (artículos 173 y 346) que establece el compromiso del Estado “para preservar y estimular las culturas nativas, además de reconocer el deber de promulgar medidas de

protección hacia los pueblos indígenas, relacionadas con el recurso tierra y ambiente” (República de Honduras, 1982). Creo que la transformación educativa –como investigadora de la temática– tiene que pasar por la adecuación curricular enfocada a los segmentos poblacionales con relación a lo que está ocurriendo en la realidad, el hecho de tener un índice de analfabetismo muy alto en el 12% (Díaz Quintero, 2021), es repensar en un currículo en contexto con enfoque pedagógico socio crítico y la teoría de Desarrollo Humano.

El desarrollo sustentable mediante la educación es más que un medio: es un fin en sí mismo, ya que amplía la capacidad del individuo para vivir con mayor plenitud en toda su humanidad. A través de la producción e incentivo a la educación, sin duda absorbemos conocimientos de generaciones enteras y podemos ver espacios inimaginables, podemos crear el futuro que queremos, podemos educarnos para aquello que hemos visto, aprendemos de las experiencias de otros y consolidamos las nuestras, nos apropiamos de los conocimientos de otros para ponerlos al servicio de nuestras perspectivas, o sea, que no es crecer en aislamiento, es crecer en contacto con otras culturas (Díaz Quintero, 2019).

El ser humano es la principal fuerza promotora del desarrollo económico, social y cultural, los países con niveles altos de educación utilizan sus recursos con una mayor eficiencia y, por lo tanto, son más productivos y creativos e innovadores y difunden el conocimiento entre los miembros de una sociedad, o sea, a mayor educación hay también una mayor conciencia de este ámbito comunitario.

En Honduras, se cuenta con un documento marco y macro sobre la alineación a la teoría de Desarrollo Humano Sostenible, y los ODS (Objetivos de Desarrollo Sostenible), se nombra PESE (Plan Estratégico del Sector Educación 2018-2030, Honduras) (CNE, 2018-2030), se plantea un marco de indicadores y retos por áreas estratégicas que conllevan a planes de acción. Esto llevó a una consulta a sectores gubernamentales y no gubernamentales para establecer áreas prioritarias, para que estas sean el sustento de la construcción de políticas públicas. Este plan estratégico ha sido construido con la

intencionalidad de generar nuevos planteamientos, de manera que posiciona la teoría del desarrollo humano en forma explícita.

### ***Perspectiva de desarrollo humano: hacia la construcción de un tejido social-educativo***

Sin duda, una metodología y estrategia para investigar un tejido social-educativo debe partir del replanteamiento del concepto de desarrollo humano sustentable vinculado a los contextos diversos, el respeto a las costumbres, idiosincrasia y sobre todo a la participación de los actores comunitarios.

Los informes de desarrollo humano han ido proporcionando información de ejes transversales de varias instituciones que han acogido estos temas en agendas de gobierno y, específicamente, en las agendas educativas. Esto nos obliga hoy en día a los educadores a relacionar dos grandes aristas (por mencionar la formación docente en el marco de una teoría de desarrollo humano desde un sistema de educación formal y no formal): un enfoque desarrollista de aprendizaje autónomo y la alfabetización de niños, niñas y adolescentes en un aprendizaje para toda la vida.

Actualmente, se ha realizado en más de un centenar de países y en determinados casos se han llegado a elaborar informes nacionales sobre desarrollo humano; el volumen de información y de análisis es, pues, bastante considerable. Puede decirse que estamos en una etapa en la que la educación debe tomar su rol de participación. Esta pasa por el reconocimiento de la institucionalidad de la educación y la importancia de la inversión gubernamental respecto a la educación, la salud, la inclusión social, entre otros, que debe centrar el gasto público en sectores más vulnerables. Es decir que la orientación de los programas financiados por el Estado debe ser hacia los sectores más necesitados propiciando el fomento del sector privado en esa cuota social.

Es importante definir premisas o claves en procesos de desarrollo, porque de esta manera se tiene claridad, más aún cuando estamos

identificando significados de desarrollo humano, para quizá proponer o aproximarnos a formar un agente de cambio. Posiblemente, esto se logre a través de un perfil de docente que sería el portador de práctica en la enseñanza y formación de un ciudadano que se convierta una persona crítica, con potenciales diversos para encarar exigencias de una sociedad cada día más convulsionada. La necesidad de respeto a las personas en sus cosmos de vida y un sistema educativo que aporte al estudio de pueblos originarios indígenas es fundamental en este perfil.

### ***La inclusión de la educación en un Estado de Derecho***

La inclusión trata de hacer efectivo el derecho a la educación, el respeto a diversas necesidades, capacidades, características y la supresión de todas las formas de discriminación en el contexto del aprendizaje. Es educar para la diversidad como medio fundamental para aprender a vivir juntos, desarrollando nuevas formas de convivencia basadas en el pluralismo, el respeto y el entendimiento mutuo, las relaciones democráticas y el desarrollo de valores de cooperación, solidaridad, justicia y equidad.

La Política inclusiva en Honduras, pretende impulsar mecanismos para la articulación efectiva y coherente de los planes, programas de estudios desde la educación inicial, factor clave para la prevención del abandono en el paso de un nivel a otro y para lograr su permanencia en el Sistema Educativo (PESE, 2018- 2030).

Entre las estrategias propuestas destaca la organización de servicios y recursos de apoyo en los centros educativos y externos que incluyen el monitoreo, seguimiento y evaluación del proceso, el fortalecimiento de las competencias docentes para el diseño universal del aprendizaje, la innovación metodológica y didáctica, estrategias sostenibles que garantizan el derecho a la educación para todos los educandos. Describe la definición:

La presente política impulsa mecanismos para la articulación efectiva y coherente de los planes, programas de estudios desde la educación inicial, factor clave para la prevención del abandono en el paso de un nivel a otro y para lograr su permanencia en el Sistema Educativo Hondureño (Secretaría de Educación, 2019, pp. 6- 7).

Entre otra dimensión de Prácticas Inclusivas, se menciona que las prácticas de los centros reflejen la cultura y las políticas inclusivas, para asegurar que las actividades en el aula y las extraescolares motiven la participación de todo el alumnado y actores, y tengan en cuenta el conocimiento y la experiencia de los estudiantes fuera del entorno escolar.

Sin duda, la participación de las mujeres, hijas y hijos debe ser la orientación para crear un ecosistema del tejido social en el que se promueva la asociación a organizaciones y un aprendizaje que supere barreras. El docente es un agente o facilitador de este proceso desde el centro educativo y en las comunidades locales para la igualdad de oportunidades mediante una oferta de calidad en el aprendizaje para todos y en un entorno accesible.

Concluyendo, es importante comprender en este caso la historia de los pueblos indígenas, es decir, los relatos de los cronistas en defensa de su territorio. De acuerdo a datos históricos:

[...] Antes de la llegada de los españoles, de los pueblos indígenas que habitaban la región estaban gestando su propio proceso histórico: dan fe de una efervescencia política que tendía hacia la unificación de las provincias y hacía la consolidación de los pueblos hegemónicos. Aunque existían las relaciones de producción comunal primitivas (Rivas, 2000, p. 59).

En el sistema de educación este proceso histórico se argumenta en que entre los mayas su liderazgo era heredado de varón en varón, y atribuía gran importancia a la primogenitura. La mujer tenía una posición subordinada en las familias, y estas eran extensas y comprendían varias generaciones de personas que convivían en una misma casa o grupo de casas.

Finalmente en correspondencia a las líneas teóricas de lo cotidiano, lo comunitario y el desarrollo humano sostenible, la inclusión educativa como política de Estado es ver más allá de un plan de acciones, es tejer un ecosistema de toda una cultura de pueblos originarios, para focalizar políticas públicas y lograr el más sentido desarrollo y progreso con la mirada puesta en valorar la inmensa diversidad cultural, su identidad, su cosmovisión y el derecho a sus territorios rurales y urbanos y a sus recursos naturales, en el reconocimiento de sus derechos, su autonomía política y la atención a sus necesidades colectivas.

## Metodología

### *Enfoque de investigación*

La perspectiva epistemológica utilizada como base para esta investigación intenta explicar y comprender el carácter de la Teoría Crítica, la cual se explica en la siguiente tabla:

*Tabla 1. Características filosóficas del paradigma: teoría crítica desde el método fenomenológico con relación por datos recolectados y análisis cualitativo por unidades hermenéuticas construidas en software Atlas. Ti.22*

Paradigma	Dimensiones		
	Ontológica	Epistemológica	Metodológica
Teoría Crítica	La realidad es moldeada por factores educativos, sociales, políticos, culturales, económicos, étnicos y de género	La persona investigadora y el objeto investigado están interactivamente vinculados, por lo que los resultados de la investigación son mediados por los valores.	La metodología es dialógica y dialéctica; el ideal es la emancipación y promueve métodos participativos. Intenta dirigir la investigación hacia fines socialmente significativos.

Fuente: elaboración propia a partir de datos de catalán-Vázquez y Jarillo-Soto (2010, p. 167).

### *Método de investigación*

El método utilizado fue el fenomenológico, haciendo uso de la metodología etnográfica y las técnicas cualitativas. Se aproximó a cuatro

grupos focales con treinta y siete mujeres de diferentes municipios: Colomoncagua, Cacao, El Cedral, Rio Colorado, San Marcos de la Sierra, Santa Teresa Dolores, Buenos Aires San Juan, Candelaria, Togopala, Planes Intibucá. Se realizaron veintiocho entrevistas semi-estructuradas con diferentes técnicos en las cuatro unidades muestrales a mujeres asociadas a la red municipal de Intibucá, la asociación de mujeres renovadas AMIR, la unidad de modalidades educativas, la educación intercultural bilingüe, el espacio del museo en Yamaranguila y el mercado artesanal utilizando el diario de campo y la observación del arte Lenca en la Campa, Lempira.

El diseño del estudio, es de corte transversal pues los datos se recolectaron en un solo momento, en un tiempo único en dos departamentos y municipios Lencas de Honduras.

### ***Nivel o alcance del estudio***

Se pretende generar un análisis e incidencia para la construcción de una propuesta para la toma de decisiones en base a un estado de derecho para el Ministerio de Educación y el Ministerio de Inclusión Social.

El muestreo intencional es un método de muestreo no probabilístico, este ocurre cuando “los elementos seleccionados para la muestra son elegidos por el criterio del investigador”. Esta cantidad es de 65 informantes.

### ***Recopilación de datos***

Los resultados obtenidos se generaron en tres momentos. En el primero, se visitó a las unidades muestrales con la presentación previa de modalidades educativas de la secretaria de educación y la secretaria de inclusión social, la visita consistió en establecer una planificación de campo y criterios para que se enviara la convocatoria a las mujeres socias de organizaciones y se establecieran criterios de selección de mujeres indígenas: mujeres en distintas edades, socias

de organizaciones, indígena Lenca, municipio Lenca, lugares con dispersión geográfica. La convocatoria fue llevada a cabo con monitoreo y seguimiento, además de presentar la guía con preguntas generadoras construida desde la operacionalización de categorías y dimensiones, la cual se sometió a validación por investigadoras e investigadores en escala de pertinencia y consistencia para aproximarse a la instrumentación en forma fiable y confiable.

El segundo momento consistió en la aplicación de dicha instrumentación, con la colaboración de la docente Reina Isabel Rodríguez Redondo de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras del Valle de Sula. Para ello se distribuyeron de acuerdo a la convocatoria las muestrales en diferentes días y fechas, por la estadía y retorno de las mujeres a los lugares de origen. Se logró con éxito la estrategia metodológica en realizar grupos focales (A, B, C) con diferentes preguntas generadoras distribuidas en las categorías “social” y “educación”.

En un tercer momento se visitó el museo de la casa Guanaláka, con la guía del museo Carolina. Ella explica que el nombre del museo “significa en Lenca, ‘fantasía para andar’”. Está ubicado en el centro del municipio de Yamaranguila, junto a las inmediaciones de la Alcaldía Municipal. A través del diario de campo y con la participación de la guía mujer lenca en el museo se intentó comprender el imaginario Lenca del municipio en mención. El museo contiene varias dimensiones antropológicas y una de ellas es la representación del Guangasco y la visita continua por parte del Consejo de Ancianos. También se exponen las formas ancestrales de herramientas para el cultivo y telas coloridas. Se interpreta en este espacio poca afluencia de ladinos. En el libro de visitas, los más recurrentes son de cooperaciones externas, AACID de España y se mantiene con fondos propios por parte de la alcaldía. Asimismo, la sala está ornamentada con arte rupestre del período arcaico, donde los indígenas realizaban decoración en roca fabricando hermosas estelas, estampando en ellas sus costumbres religiosas y sus creencias.

La tarea de resignificar es redescubrir y repotenciar aspectos y objetos de la cultura originaria, por ejemplo, el uso de implementos

para fabricación de artesanía utilizando, como la hoja de pino, objetos de acículas de pino, materia prima de barro negro, blanco en piedra y pulverizado, olotes, semillas de mango, telas para limpiar, piedra para pulir, tazón de barro ahumando con colores combinados, telares, ponchos; en general artesanía milenaria. La lengua Lenca también es un patrimonio a conservar y repotenciar. Carolina (la guía de museo) explica las palabras expuestas en un mural: *tulmasino* significa “buenos días”; *guané*, “buenas tardes”; *sin sin*, “buenas noches”; *yaguana ji*, “que tal ha estado”; *aero*, “pase adelante”.

La casa museo está recientemente abierta al público. Asimismo, junto con una tienda de artesanía, la apertura de estos espacios físicos reconocen la gestión del alcalde Lorenzo Bejarano, quien fue asesinado.<sup>1</sup> Estas propuestas comulgan con el propósito de generar emprendurismo a través del arte y cultura, a partir de la producción de textiles Lenca, así como la alfarería producida en la zona de Cofradía, Yamaranguila. Al considerar el desarrollo humano por capacidades, creo que se deberían incorporar los saberes que alberga el museo en el sistema educativo formal y no formal, porque pareciera que todo se encierra en esta casa y no trasciende a nivel de un sistema educacional; sin embargo, se identifica apoyo de la institución de Antropología e Historia de Honduras en forma interinstitucional. Una fortaleza para esta incorporación al sistema de enseñanza, sería capacitar sobre la técnica ancestral de barro blanco, como oferta de emprendurismo a los jóvenes y por supuesto para crear oportunidades de trabajo y desarrollo del municipio. Es tarea de los jóvenes Lenca recuperar los patrones culturales, ya que ellos son parte del patrimonio vivo y se convierten en protagonistas del diálogo intercultural e intergeneracional para reproducir, enriquecer, defender, documentar y sistematizar el conocimiento que da vida a la cultura Lenca.

Las preguntas generadoras de la instrumentación por unidad muestral están diseñadas por ejes temáticos, desde la perspectiva de supuestos.

<sup>1</sup> En honor al sueño visionario del edil hay una placa en el museo y en la entrada del municipio de Yamaranguila.

Eje temático 1: Incidencia política; Eje temático 2: supuesto: Formas y estilos de organización en aspectos culturales, sociales y educativos, Eje temático 3. Supuestos: Creencias y mitos, filosofía de la organización.<sup>2</sup>

Las preguntas generadoras mediante técnica de grupo focal de mujeres Lenca, con base a los ejes temáticos anteriormente mencionados, se realizaron en cuatro grupos focales con treinta y siete mujeres en diferentes municipios:

*Tabla 2. Distribución de mujeres y datos de organización de la que forman parte, edad y ocupación*

Municipios seleccionados	Cantidad de mujeres participantes	Organización	Edad	Ocupación
Colomoncagua	8	Educación Intercultural Bilingüe	Desde 14 a 60	Venta de artesanía
Cacao	4	Red mujeres de la Alcaldía	Desde 17 a 55	Siembra de frijoles
El Cedral	2	Red mujeres de la Alcaldía	Desde 17 a 55	Siembra de hortalizas
Rio Colorado	3	Red mujeres de la Alcaldía	Desde 17 a 55	Siembra de frijoles
San Marcos de la Sierra	5	Educación Intercultural Bilingüe	Desde 17 a 60	Construcción de eco fogones
Santa Teresa Dolores	4	Educación Intercultural Bilingüe	Desde 17 a 60	Construcción de letrinas
Buenos Aires San Juan	5	Educación Intercultural Bilingüe	Desde 17 a 60	Siembra de maíz
Candelaria Togopala	4	Red mujeres de la Alcaldía	Desde 17 a 55	Construcción de eco fogones
Planes Intibucá	5	Red mujeres de la Alcaldía	Desde 17 a 55	Construcción de eco fogones
Dulce Nombre	6	Red mujeres de la Alcaldía	Desde 17 a 55	Ganadería
Total	37			

\*Los grupos focales de mujeres Lenca participantes se organizaron por cada unidad muestral. La convocatoria se realizó basándose en los criterios y características previamente definidos: socias de organizaciones, perfil y residentes en municipios Lenca, mujeres de diferentes edades.

<sup>2</sup> La instrumentación fue validada por expertos, cuyo informe de la propuesta de investigación se adjunta.

La entrevista fue semiestructurada con las personas que ocupan cargos de técnicos con una guía de preguntas generadoras, con base en los ejes temáticos anteriores, pero con el propósito de contrastar respuestas de las socias y conocer documentos procedimentales de las organizaciones, con fines documentales.

*Tabla 3. Cantidad de técnicos por organización*

Unidad muestral (organizaciones)	Cantidad de técnicos en coordinación de proyectos sociales y educativos.
Educación Intercultural Bilingüe	6
Alcaldía Municipal la Esperanza	5
Asociación de Mujeres Renovadas (AMIR)	4
Dirección Departamental de Educación	6
Secretaría de Inclusión Social del nivel central	4
Modalidades Educativas del nivel central	4
Secretaría de Educación del nivel central	2
Asistencia en museos Lenca, mercados y arte en La Campa Lempira.	4
<b>Total</b>	<b>28</b>

Fuente: elaboración propia.

## **Análisis de unidades muestrales**

### ***Primera etapa***

En esta etapa se visitaron en el nivel central la Secretaría de Educación, el señor Gerson Girón en la Secretaría de Inclusión Social y a Rosa Corea, enlace del pueblo Lenca. Se obtuvieron documentos, datos con relación a las personas clave en la cabecera departamental de Intibucá. A partir de los datos obtenidos en esta etapa se establecieron los criterios de selección de municipios con más población Lenca y la identificación de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales en correspondencia a los objetivos de investigación.

### *Espacio público en el sector educación*

El replanteamiento metodológico de esta etapa surge a partir de la necesidad de obtener el permiso in situ para llevar a cabo un proceso de convocatoria, y acceso a los actores clave, esto con la evidencia del estudio CLACSO y acreditación de parte del aval de estudio, UNAH. Se concibió como un convenio burocrático con la Secretaría de Educación, a través de la Directora Departamental de Educación de Intibucá y su equipo, para coordinar con todos(as) los(as) funcionarios(as) y personal del nivel desconcentrado el proceso de investigación, específicamente con la unidad de Modalidades Educativas, instancia encargada de la educación intercultural bilingüe. En este sentido, se planteó el objetivo de indagar el tejido educativo con relación a la participación de la mujer en lo cotidiano-comunitario; al respecto se definieron los centros educativos para el estrato de mujeres, madres y jóvenes de diferentes edades, para participar de grupos focales con la guía de preguntas orientadoras. No obstante, surgieron otras preguntas producto del diálogo abierto, las cuales enriquecieron el estudio, con miras a ampliarlo.

Se generó una entrevista semiestructurada con el equipo técnico de la dependencia en mención, de la que surgen unidades de análisis respecto de la estructura curricular, la educación intercultural bilingüe. Una de ellas es la ausencia de textos educativos para incentivar la cultura Lenca: Lucia (E-SE) dice “una razón es por la carencia de fondos destinados a esta necesidad y sistematizar lengua Lenca”.

Existe un vacío de conocimiento que impide incorporar a las mujeres en la construcción de un currículo desde las prácticas comunitarias y, sobre todo, de la cultura Lenca para incentivar y sostener de sus costumbres, tradiciones y convertirse en el imaginario de lo comunal y el rescate del espacio público.

### *Espacio público en la Alcaldía Municipal de la Esperanza con mujeres organizadas para la política pública.*

En primera instancia se solicitó un permiso con la Alcaldía Municipal de la Esperanza, a través del alcalde recién electo y su equipo para coordinar el proceso de investigación con todos(as) los(as) funcionarios(as) y personal del nivel desconcentrado, específicamente con la “Unidad de Mujeres”, instancia encargada de la ejecución de proyectos sociales en beneficio de las mujeres socias. Se realizó una entrevista semiestructurada con el equipo técnico de la dependencia. A partir de esta se obtuvieron unidades de análisis sobre la estructura de la organización a través de la modalidad en “RED”. Estas organizaciones están diseminadas por líneas de acción y antigüedad en el proceso de capacitación entre nóveles, intermedias y experimentadas en edades y maduración del proceso de integración a la red.

*Tabla 4. Personal técnico de las unidades muestrales en la entrevista semiestructurada*

Nombre y cargo	Institución
Gloria Albertina García	Dirección Departamental de Educación del Departamento de Intibucá.
Gloria Esperanza Reyes	Unidad de Modalidades Educativas de la Dirección Departamental de Educación del Departamento de Intibucá.
Lucia Ochoa	Unidad de Modalidades Educativas de la Dirección Departamental de Educación del Departamento de Intibucá.
Ángela Domínguez	Unidad de la Política de la Mujer en la Alcaldía Municipal de Intibucá.
Diana Fajardo	Unidad de la Política de la Mujer en la Alcaldía Municipal de Intibucá.
Olga Alicia Pérez Reyes	Directora de AMIR (Asociación de Mujeres Intibucanas Renovadas)
Luis Orellana	Técnico de AMIR (Asociación de Mujeres Intibucanas Renovadas)

Fuente: elaboración propia.

### ***Discusión de resultados***

Este apartado se centra en presentar las categorías producto de la información recolectada de grupos focales en las unidades muestrales; el tratamiento para la categorización con la construcción de 325

códigos, a partir de los que se establecieron asociaciones y se obtuvieron las redes hermenéuticas a través del software AtlasTi.22.

La discusión de resultados parte de la pregunta de investigación, los objetivos y preguntas generales como: ¿Cuáles son las semejanzas y diferencias entre los datos obtenidos y los antecedentes de investigación? ¿Existen contradicciones? ¿Cómo es posible aplicar los resultados en otras situaciones y contextos?

### *Fase de Categorización del tejido social-educativo.*

#### *Unidad muestral 1. Organización comunitaria por organizaciones gubernamentales: Alcaldía Municipal de la Esperanza del departamento de Intibucá.*

La organización social como categoría se asocia a la estrategia metodológica en tanto dimensión que implementa la organización. En las unidades de análisis se atribuye que las temáticas de formación están relacionadas a la gobernanza, la presentación de perfiles y que estos contengan criterios de sostenibilidad. Es posible que esto traiga como consecuencia el emprendurismo. Se deduce que el eje fundamental de la gobernanza a nivel local debe ser una forma para lograr la descentralización desde los gobiernos locales. Se acentúa esta idea cuando se percibe como una necesidad el fortalecimiento de la participación de forma equitativa desde un enfoque democrático desde el cual se les permita, como autoridades locales, asumir sus responsabilidades; asimismo, posiblemente, existan cambios temporales en las tendencias de los efectos en las temáticas de formación, ante el aumento o decrecimiento del presupuesto asignado a la Alcaldía Municipal, porque actualmente este ejecuta solo con el 5%.

[...] en la red tenemos un proyecto de la construcción de eco fogones y de eso obtenemos ganancia y la distribuimos en forma igual (María 3 [GF-A]).

...entre los intereses comunes de emprendurismo es la preparación de fogones artesanales, construcción de letrinas, venta de tejidos, siembra de frijoles [...] (María 2 [GF-A]).

La cultura y los valores patriarcales les permiten a los varones obtener ciertos beneficios (privilegios). Desde pequeños, lo varones tienen más libertad para salir de casa y de ser menos visibles al control de los adultos; (Huberman, et al 2012) citado por (Ruiz Vallejo & Ruiz Pimentel, 2015). La inequidad de género se percibe en el gobierno local en el cual se demanda la participación de las mujeres en los consejos locales, porque el patriarcado está fuertemente arraigado, y en la medida que se organice para obtener derechos se irá disminuyendo el machismo.

[...] mi marido me cela porque vengo a reuniones y las otras mujeres de la comunidad hablan fechorías, que venimos a otras cosas... (Natalia D. [GF-A]).

En la medida que se organicen y sean socias tendrán mejor participación y seguridad en la organización [...] (Fajardo D. [ES-A]).

En lo cotidiano de las prácticas comunitarias, se asocia a las mujeres directamente al trabajo que realizan en sus hogares y la crianza de sus hijos e hijas. Su rol es ayudar al hombre como cabeza del hogar a la siembra de cultivos agrícolas.

[...] yo, como mamá estoy organizada en algunos proyectos y siento cierta libertad para tomar decisiones y mi hija se alegra que sea líder en el caserío y, siento ser escuchada en los cabildos abiertos de lo que hago en construir letrinas, como es el proyecto nuestro y, a veces los hombres se ríen, pero sigo adelante [...] (Pacita S. [GF-A]).

Por tanto, se considera que la participación de la mujer en gran parte se debe la forma de organización local disponible, es decir, si la organización tiene fundamentos de credibilidad a nivel comunitario, esto genera respeto y posibilidades de no ser discriminadas y con opciones para sus hijas e hijos adolescentes; de lo contrario se

perciben mayores dificultades de acceso a la escolarización y a oportunidades en la modalidad no formal.

La gente de antes nos decía que no teníamos valor, que los hombres valían más y que nosotras solo debíamos quedarnos cocinando y haciendo cosas del hogar, no se nos daba la opción de participar en ningún cargo. Este grupo, hemos hecho una directiva y así nos organizamos, realizamos una agenda con las actividades diarias, ahora tenemos un proyecto de gallinas, de frijoles... (María L. [GFA]).

El fenómeno de la aculturización en aspectos como vestimenta, el quehacer de la confección de tejidos, el hablar su lengua, manifiestan que está siendo limitada porque no existe un fortalecimiento a la atención de un sistema intergeneracional y entre familias.

nosotras las mujeres adultas somos las nos ponemos esta vestimenta Lenca... el sacerdote nos dice que no dejemos de ponerla ... pero hoy las jóvenes son más reacias [...] que es por comodidad vestirse en forma como las demás (Agustina [GF-A]).

Esto en parte se debe en la mayoría de las comunidades de origen Lenca, falta el arraigo de un perfil de cacique que incentive las costumbres, la lengua, por lo que se estaría atentando con la degradación de la cultura Lenca.

Con respecto al fortalecimiento a los grupos organizados, se manifiesta:

organizar mujeres en diferentes edades en el área rural es una demanda, pero esto depende de actitudes y, es una lucha porque generalmente a los jóvenes tenemos que solicitar permiso a los padres [...] pero el impacto se visualiza en beneficio de la familia, para organizarse el requisito son diez mujeres, en otros casos grupos de siete u ocho mujeres, esto se va generando en forma gradual, pero debe ser permanente para seguir creciendo y poseer la alternativa de inclusión en todo el ámbito de necesidades; para lograr esta magnitud, por supuesto que se necesita inversión y voluntad política...

*Unidad muestral 2. Organización comunitaria por organizaciones gubernamentales: modalidades educativas en educación intercultural bilingüe en la Dirección Departamental de Educación en Esperanza departamento de Intibucá*

La categoría de “participación comunitaria” está relacionada a cómo se organizan las mujeres en el ámbito educativo: en este aspecto la participación se genera más en actividades programáticas como fiestas cívicas celebradas en centros educativos, esta no trasciende a ser partícipes de proyectos curriculares ni al incentivo de patrones culturales, siendo una consecuencia directa la decadencia de las costumbres. Al respecto María Suyapa (GF-B):

actualmente existe un desenlace, hoy podemos tener voz y voto y rescatar nuestra cultura, ...porque antes no podíamos opinar y cuando uno sale a capacitarse...pierde el miedo, temor en algo nos pueda perjudicar.

Se interpreta que en la medida que son capacitadas, formadas y organizadas con estrategia en atención a sus ideales educativos en el marco de la cultura, habrá fortalecimiento a las capacidades de las mujeres.

Sobre la educación María Yolanda (GF-B) comenta que en la escuela de sus hijos(as), “somos partícipes en la asociación de madres de familia y la participación consiste, en proyectos cívicos, elaboración de merienda”; generalmente los grados de séptimo a noveno son el máximo a cursar; el nivel de escolaridad es bajo, a esto se suman factores asociados la dispersión geográfica en zona rural, versa...

[...] tengo cuatro hijos, el mayor solo llegó a sexto grado porque tuvo que ayudar al papá, en la siembra de hortalizas para vender en el mercado [...]; con relación a la lengua materna, los jóvenes pocos saben. [...] María paula yo recuerdo que mi papá hacía el silbido para llamar al viento para que le ayudará a limpiar el maíz (María Yolanda [GF-B]).

La decadencia cultural afecta en la medida que el factor intergeneracional de transmisión cultural no esté generando el arraigo cultural y, con relación a las oportunidades de becas u otras ayudas, estas son canalizadas a nivel central y son destinadas a partidarios políticos, por lo que se perciben dificultades en emprender una educación a nivel medio y superior, generalmente se logra la educación básica. Además la agencia NNA (Niñez y Adolescencia), por la dispersión geográfica no tiene acceso, lo que marca la tendencia a cubrir necesidades básicas e incorporar al trabajo de agricultura; consecuentemente, forman parte de las estadísticas del rezago escolar y analfabetismo.

El trabajo comunitario se identifica en la labor artesanal y la crianza de sus hijos e hijas como ama de casa, a la ayuda del marido en la agricultura y en casos de asociación a organizaciones al tejido en telas de accesorios Lenca, lo comunal es un reto porque existe el imaginario de la falta de confianza en la capacidad de la mujer, al respecto María Araceli (GF-B): “yo estoy asociada a ONIL, y he tenido críticas por el hombre... vos vas a perder el tiempo [...] nada les dan [...]”; en la medida en que las prácticas de lo cotidiano sean resignificadas a través del impulso de participación se logrará el surgimiento de liderazgo comunal.

Consecuentemente, la instancia patrimonial de centro educativo podría emprender un trabajo orientado al rescate de costumbres y tradiciones. A través de programas y proyectos que incentiven la lengua materna por medio de textos escolares, los cuales actualmente no existen para tal fin, muy pocas personas hablan la lengua y esto es necesario para rescatar su idiosincrasia.

### *Unidad muestral 3. Organización comunitaria por organizaciones no gubernamentales en Esperanza departamento de Intibucá- Asociación de mujeres renovadas (AMIR.)*

Se refleja que la sostenibilidad de la organización AMIR (Asociación de Mujeres Renovadas) posee una metodología “por cadena”

atribuyendo a esta el incentivo de participación y motivación ciudadana, cuyo significado es poseer la satisfacción de ser socias activas en la promoción de liderazgo adquirido y, esto apunta a la filosofía de la organización. Al respecto Elsa (GF-C), argumenta:

[...] que el Estado de Derecho de participación, en parte se debe a la metodología estratégica “pase por cadena”, con lecciones aprendidas muy fundamentales para el ecosistema del tejido social comunitario, se percibe prevalecer y valorar la inclusión de nuestras socias en los cabidos abiertos convocada por la Municipalidad, consideramos que el derecho a participar es una función real, sin embargo, es necesario extrapolar la experiencia al colectivo masivo de mujeres no organizadas.

En tanto, se atribuye que el alcance de la sostenibilidad acompañado de una estrategia metodológica apunta a concebir el relevo generacional a través de la inclusión de miembros de las familias, a través de un procedimiento con criterios de voluntariado y convicción propia en incubar procesos por medio de proyectos conformado por redes.

En efecto, la sostenibilidad está relacionada a lograr participación en los cabildos abiertos, convocados por municipalidades, con otras organizaciones como son las “hormigas”. AMIR denota una base sólida con estructuras de treinta y seis grupos diseminados en el departamento de Intibucá, esto se logra con una metodología nombrada “caminos abiertos”, significa que la sostenibilidad está asociada a credibilidad organizacional reflejada en la convocatoria de mujeres presentes. De manera que el impacto de la sostenibilidad de mujeres permanentes socias y su crecimiento en capacidades ha captado la atención del gobierno local; es allí donde está incidiendo en el espacio público participativo comunitario.

El hecho de tener grupos de base hace sostenible el trabajo de los proyectos, para el caso, la reproducción de aves avícolas es un beneficio para tres grupos, va siendo auto sostenible y crece en capacidades instaladas, con valor agregado con un presupuesto en crecimiento.

Esto se logra con formación a través de la réplica o el efecto multiplicador, con el compromiso consensuado en beneficio de las comunidades rurales y el uso de canales en comunicación efectiva, hasta llegar la información a la última socia.

Respecto de la equidad de género, Aracely (GF-C):

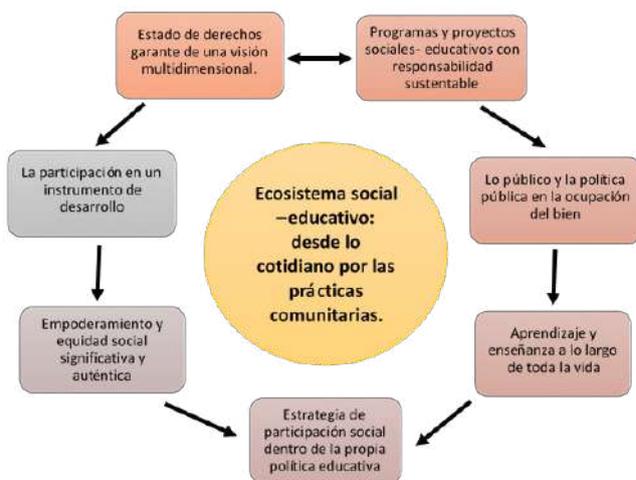
el proceso de incorporar el concepto de género está en un proceso de incubación, actualmente se permite en los gobiernos locales la participación equitativa del 50% , en forma gradual, el espacio de participación de la mujer es un desenlace a lograr, porque existe arraigo patriarcal, más en el pueblo originario Lenca [...] esto significa dificultades, como un ejemplo, asociar una adolescente a la organización es bastante complicado, por el apego a padres [...] pero se trata de avanzar por lo menos en optar cargos de presidenta de la junta de aguas...; en experiencias hemos tenido que sí el hombre es presidente y no es acompañado de todos sus miembros a realizar gestiones institucionales en la cabecera departamental, caso en la ciudad de la Esperanza, esta actuación es rechazada en el gobierno local de la comunidad.

[...] existe una perspectiva sobre el papel de la mujer en nuestra organización AMIR, se atribuye su concepción a la defensa de derechos y, asociada a la lucha que emprenden y ser incluidas en el liderazgo comunal, buscamos a la par del hombre y, no confrontando, sino que sea una ayuda para lo que buscamos como socias. En este sentido, [...] hemos visualizado incidir en una mentalidad madura y sea realmente relevante y no caer en un radicalismo, sino ver al hombre como compañero y amigo para el desempeño de roles y estos pueden ser complemento por los mismos patrones culturales del concepto de familia, ...este no puede ser cambiado, siendo las características conservadoras de un pueblo. Lo que existe es un estigma para las mujeres que tiene hijos e hijas sin tener una pareja en el hogar, cuyo significado es “madres solteras”, esto denota en la mayoría humillación y peyorativos que califican de discriminación.

La Participación se percibe como el espacio de política partidaria, al respecto, se percibe actualmente un fenómeno en post elecciones de autoridades por un nuevo gobierno nacional, [...] nos buscaron por el

poder de convocatoria que tenemos y esto lo hemos ganado con trabajo y ante esta situación, por lo que significa que [...] nos enfocaremos con atención a esta oportunidad que las mujeres líderes ocupen espacios, sin desnaturalizar la sostenibilidad organizacional, [...] posiblemente, atenten contra nuestra filosofía y allí es donde tenemos la fuerza de las redes de mujeres renovadoras en Intibucá.

*Ilustración 2. Aporte a la política desde un ecosistema social-educativo: caso Honduras*



Fuente: elaboración propia.

Con relación al marco de los objetivos de la investigación y el contexto situado sobre el Estado en Honduras en los programas y proyectos sociales-educativos de Desarrollo Humano y la incorporación de estrategia a la sostenibilidad en el pueblo originario de la mujer Lenca y en función de los datos obtenidos y su interpretación, se encontró que el tejido social-educativo a través de programas y proyectos por parte del Estado es actualmente un asidero intacto en materia de ejecución. El Estado de Derecho alineado al rol representativo de la mujer es un espacio público con demandas urgentes las cuales son

una coyuntura ideal para potenciar oportunidades para disminuir la desigualdad y la exclusión generalizada del pueblo originario Lenca.

La estrategia de sostenibilidad para lograr el desarrollo humano en el pueblo originario Lenca no está enfocada a un Estado de Derecho, es decir al nivel de vida decente, acceso a la educación como conocimiento, vida sustentable; sino que existen brechas de desigualdad y escasamente algunas de las asociaciones poseen claridad en relación al rol representativo de la mujer en gobiernos locales.

El Estado de Honduras en materia de Derecho, actualmente no contiene un enfoque de Desarrollo de Humano Sostenible con líneas de acción a un contrato social en el que el gasto social tenga incidencia en una agenda ciudadana para facilitar lo común y afrontar aspectos ambientales y la degradación de costumbres y tradiciones como patrones culturales, potenciar las prácticas de lo cotidiano desde un enfoque integral. Estos son derechos inalienables a nuestra Constitución.

El tejido social y educativo no se comprende desde una visión holística en los proyectos de las organizaciones consultadas; sin embargo, las acciones registradas se perciben con buenas intenciones, pero estas deben aproximarse a consolidar un ecosistema integral en dimensiones humanistas desde la visión de política pública. Fundar un sistema educativo pertinente y consistente es concebir el currículo de forma trascendental al incentivo de la cultura, la inclusión de prácticas de lo cotidiano; los textos escolares en lengua materna serían posiblemente una forma holística de atención.

La organización y asociación de las mujeres son un reconocimiento latente y una de las formas de consolidar la participación y el liderazgo, es decir, al estar organizadas sienten la fuerza para la defensa de sus derechos. De manera que lograr un tejido social-educativo en el pueblo originario Lenca pasa por incentivar la organización en forma situada y comunitaria, donde importa la filosofía y la apertura de la organización a socias hasta lograr consolidarse ante la dispersión geográfica existente.

Las mujeres organizadas actualmente lideran procesos de inclusión con la finalidad de renovar sus capacidades y habilidades para ser competentes; y el hecho de estar integradas les inspira confianza y pertinencia en un camino abierto hacia el consenso y respeto de su idiosincrasia. La filosofía de organizarse es fundamental para ser incluidas y partícipes en proyectos de diversas áreas y con las posibilidades de ocupar espacios públicos con expectativas innovadoras y aportes sustantivos al bienestar común. Sin duda que esta lección aprendida debe ser replicada y sistematizada. Es buen tiempo de un gobierno actual que pregona la inclusión y la disminución de la desigualdad, factor denominador usual de la pobreza.

## **Conclusiones**

El Estado de Honduras deberá incluir en los programas y proyectos social-educativos, la focalización sectorial, es decir orientando la atención y fortalecimiento a disminuir brechas de desigualdad por la exclusión generalizada en el pueblo originario Lenca. Esto dependerá de un Estado de Derecho garante que impulse oportunidades y ponga en relieve la inversión pública en gasto social

La verificación empírica de campo concluye que la atención y fortalecimiento de la educación del pueblo originario Lenca manifiesta alto grado de debilidad en la adecuación curricular y la inexistencia de textos en la lengua Lenca. Al respecto, se deriva la urgencia de atención a convertir un espacio público que genere oportunidades para la niñez y juventud a ser partícipes en la construcción de planes de acción; atribuyendo valores agregados en planes de enseñanza y aprendizaje desde la orientación al ciclo intergeneracional de familia a familia en patrones culturales, entre otros; esto con la finalidad en desarrollar capacidades fortalecidas para aspirar a oportunidades a una educación terciaria, desde la perspectiva de desarrollo sustentable para el bienestar común.

En este estudio se han resumido las principales causas de las mujeres con problemas para alcanzar un rol representativo comunal, atribuido a la condición de marginación por efectos del patriarcado y, con patrones de crianza conservadores, con manifestaciones en timidez y un lenguaje oral limitado. De manera que los derechos como mujer son amenazados y presentan serias dificultades para poseer voz y voto, en ser escuchadas en sus demandas comunales.

De los datos presentados se desprende que a partir de la construcción de una política pública, desde el ecosistema articulado al tejido social y educativo, es urgente la creación de organizaciones que incluyan socias utilizando metodologías de redes, para el intercambio y el trabajo colaborativo con el objetivo de profundizar el conocimiento del origen y la naturaleza del ser humano; la dimensión antropológica desde el estudio de una forma integral y caracterización de su cultura.

## **Bibliografía**

Asociación de Mujeres Intibucanas Renovadas (2022). *Plan Estratégico*, AMIR. Intibucá: AMIR.

Cabnal, Lorena (2010). Femenismo comunitario. En ACSUR-Las Segovias, *Feminismos diversos*. (pp. 11-12). S/D.

Universidad Loyola Andalucía (2018). *Diagnóstico detallado sobre la situación socioeconómica, barreras sociales y productivas de la población Lenca*. Córdoba: Fundación ETEA/Universidad Loyola Andalucía.

CNE (2018 -2030). *Plan Esteratégico Sectorial de Educación de Honduras*. Tegucigalpa: Gaceta.

Díaz Quintero, Dora (2019). La inserción a la docencia: una política pendiente en el marco del sistema integral a Honduras. *Conocimiento Educativo*, 6, 53-68.

Díaz Quintero, Dora (2021). *Política de Alfabetización a niñez y juventud en Honduras*. Tegucigalpa: CNE.

Díaz Quintero, Dora (2021). *Política de Alfabetización para Honduras*. Tegucigalpa: CNE.

Herranz Herranz, Atanasio (1984). El lenca de Honduras: una lengua moribunda. *Mesoamérica*, 8 (14), 429-466.

INE (2013). *Censo Nacional de Vivienda*. Tegucigalpa: Instituto Nacional de Estadística.

INE (2018). *Intibucá*. Tegucigalpa: Instituto Nacional de Estadística.

Mejía López, Andrea (2019). *LENCA: una cultura tejida por manos de mujer*. Tegucigalpa: UNITEC/ASIDE.

Merida Ramos, Cindy M. y Morales Arrivillaga, José D. (2017). *Mujer lenca: situación nutricional y seguridad alimentaria de mujeres lenca asociadas y no asociadas a organizaciones en Intibucá, Honduras*. Tesis de Licenciatura en Agroindustria Alimentaria. Escuela Agrícola Panamericana, Zamorano.

Moreno, Angelo, Ochoa, Yesmy, y Díaz Quintero, Dora (2018). Pautas y estilos de crianza presentes en las familias hondureñas. *Ciencia y Tecnología UNAH*, 20, 173-187.

Morin, Edgar (2003). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

Municipalidad de Intibucá (2016). *Política Municipal de Equidad de Género 2019-2024*. Intibucá: Municipalidad de Intibucá.

Navas, Grettel (2015). Retos y desafíos ambientales para Centroamérica. *Alba SUD*. <https://www.albasud.org/noticia/es/708/retos-y-desaf-os-ambientales-para-centroam-rica>

Navas, Grettel y Laguardia, Jaqueline (2022). Prólogo. En VV.AA. *Ambiente, cambio climático y el Caribe* (pp. 9-12). Buenos Aires: CLACSO.

PESE (2018-2030). Educación Inclusiva. En S/D. *Educación. Plan Estratégico del Sector Educación*. Tegucigalpa: CNE.

PNUD (2022). *Informe de Desarrollo Humano, Honduras*. Tegucigalpa: PNUD.

PNUD (2022). *Plan para un cambio transformador a través del Estado de Derecho*. Tegucigalpa: PNUD.

Ramírez Zalpa, Genaro (2020). *Teorías de la acción social y estrategias de intervención en el trabajo social*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes.

República de Honduras (1982). *Constitución de la República*. Tegucigalpa: La Gaceta.

Barber, Kattalin (17 de febrero 2019). Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui: “Tenemos que producir conocimiento a través de lo cotidiano”. *El Salto*. <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena>

Rivas, Ramón (2000). *Pueblos Indígenas y Garífuna de Honduras (Una caracterización)*. Tegucigalpa: Guaymuras.

Rivas, Ramón (2000). *Pueblos Indígenas de Honduras: Una Caracterización*. Tegucigalpa: Guaymuras .

Ruiz Vallejo, Sara y Ruiz Pimentel, Susana (2015). Machismo misoginia patriacado: Una reflexión desde la terapia narrativa. *Procesos psicológicos y sociales*, 1-31.

Secretaría de Educación (2019). *Política de Inclusión Educativa*. 2019. Tegucigalpa: CNE.

Serrano López, Augusto (2010). *Por los caminos de la ciencia*. Tegucigalpa: Litografía Iberoamerica.

UNICEF (2017). *La desigualdad educativa en los pueblos indígenas y afrohondureños*. S/D: Observatorio Regional Educación Inclusiva .



# Soberanía alimentaria y soberanía popular desde cosmovisiones y prácticas comunitarias campesinas en Haití

*Félix Pablo Friggeri, Marina Bolfarine Caixeta y Wisly Joseph*

## **Introducción**

En este trabajo analizamos la relación entre las praxis comunitarias en la búsqueda de la soberanía alimentaria y sus bases cosmovisionales con la comprensión, el ejercicio y la proyección política de la Soberanía Popular en el campesinado haitiano. Planteamos esta investigación desde las praxis populares de la lucha por la vida de este campesinado. Pretendemos, también, analizar elementos de las articulaciones de esa lucha con la Cooperación Sur-Sur.

En la primera sección presentamos la base epistémico-política de nuestro trabajo. Planteamos allí la importancia del lugar por el que optamos para esta base y de las fuentes que entendemos fundamentales para la creación de un conocimiento descolonizador y comprometido con lo popular. Optamos por las praxis populares de lucha del campesinado haitiano como lugar epistémico-político y por tener como fuentes las sabidurías que surgen de estas praxis, el

análisis histórico “desde abajo” de la realidad abordada y los autores latinoamericano-caribeños que asumen estas dos primeras fuentes para su trabajo. Pasamos luego a explicar los temas y referencias teóricas en que nos apoyamos: el planteo de la positiva exterioridad cultural del pueblo; el análisis desde la realidad del racismo de clase; la propuesta epistémico-política de creación heroica de un Socialismo Indoamericano; el dilema Desarrollo y/o Buen Vivir; la resignificación de la Soberanía Popular desde sus tres componentes principales que son la Soberanía Alimentaria, la Soberanía Sanitaria y la Soberanía de Saberes; y una mirada haitiana a la problemática de la “negritud”. Presentamos elementos de la problemática de lo público y lo común y sobre la cooperación trans-estatal.

En la segunda sección hacemos referencia a los elementos clave de las praxis comunitarias campesinas haitianas. Allí trabajamos sobre el significado de la praxis revolucionaria haitiana; sobre lo afro-indígena como base de comprensión de la “negritud”; su espiritualidad con referencia central al *vodou*; el papel del idioma *kreòl*; las instituciones sociales fundamentales, especialmente el *lakou* y el *konbit*; y la conformación del Estado.

En la tercera sección realizamos una mirada histórica de la realidad haitiana desde las luchas campesinas para buscar comprender elementos clave de sus procesos políticos y de su conformación agraria. En la cuarta y quinta sección presentamos los resultados de nuestro trabajo de entrevistas, primero con dirigentes campesinos haitianos y luego con actores de los dos procesos de Cooperación Sur-Sur estudiados: el Pro-Huerta de Argentina y la Brigada Dessalines referenciada principalmente en el *Movimento Sem Terra* (MST) de Brasil.

Cerramos presentando nuestros comentarios finales.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Inicialmente organizamos nuestro proyecto pensando en viajar a Haití y realizar un trabajo de campo con comunidades y dirigentes campesinos en el Departamento Artibonite. Uno de los miembros de nuestro equipo es nativo de esa región y eso nos abría la posibilidad de hacerlo. Pero la situación de la pandemia del COVID-19 y, sobre todo, la inestable y peligrosa situación en el país, nos llevaron a posponer primero ese

## La base epistémico-política

### *El lugar epistémico-político y las fuentes de creación de conocimiento*

Entendemos primordial para la construcción de un conocimiento latinoamericano-caribeño original y comprometido con la transformación profunda de la realidad en la línea de la justicia, la necesidad de una opción por el lugar epistémico-político desde el cual se crea este conocimiento. Jean Casimir formula sintéticamente esta invitación:

Si sabemos que los “negros” o los “indios” son tan humanos como los “blancos”, encontremos otra epistemología, una que respete a las culturas vigentes. La que se usa corrientemente reproduce de forma más perniciosa el etnocidio de los siglos pasados y nos empobrece a todos. Hay que dar las espaldas a la historiografía y a la epistemología tradicionales e investigar países como Haití con los postulados de los haitianos [...] (2008, p. 808).

Este lugar tiene un condicionamiento geográfico, pero sobre todo está en el “corazón” de los que buscan crear conocimiento. Es, por eso, sobre todo ético y afectivo. Como lugar epistémico condiciona la recepción y la creación del conocimiento, en cuanto político está condicionado por la praxis en la dinámica de las relaciones sociales. Este lugar nos da las cercanías y las lejanías –afectivas, éticas, epistémicas y políticas– desde las cuales se elabora nuestra perspectiva y nuestra direccionalidad para captar y analizar la realidad. Con esta opción manifiesta evidenciamos la falsedad de una pretensión de neutralidad e imparcialidad en la creación de conocimiento, pretensión que oculta otra: la de una “universalidad” dominadora y con

---

viaje y finalmente, dada la fecha de plazo para cerrar la investigación, a suspenderlo por ahora. Eso nos trajo dificultades y limitaciones que tratamos de disminuir apelando a otro tipo de comunicaciones, virtuales sobre todo, con dirigentes campesinos de Haití y con miembros de las organizaciones que trabajan en la Cooperación Sur-Sur en el tema agrario.

tendencias dogmáticas. Por eso es más importante, en la dinámica de creación de conocimiento, el conocer “desde” que el conocer “de”.

El lugar por el que optamos para la construcción del conocimiento es la praxis popular de lucha por la vida. Esa praxis, fundamentalmente comunitaria, incluye la reflexión sobre lo que se hace, sobre lo que se practica y desde allí surgen las sabidurías populares. Las praxis de lucha por la vida de los pueblos son el constituyente básico de sus culturas, contienen una dimensión política, y que –tomando especialmente la experiencia de los pueblos indígenas en América Latina y el Caribe– con base a ellas se construyen procesos de una politización más expresa. Estos son los procesos de politización de lo étnico como emergencia de propuestas políticas basadas en la práctica cultural de los pueblos, en sus praxis de lucha por la vida.

Ligado al tema del lugar está el de las fuentes. Ellas proveen de materialidad al conocimiento que se elabora y eso las distingue del lugar. Proponemos tres fuentes fundamentales de la creación de conocimiento: las sabidurías populares que surgen de esa praxis de lucha por la vida, principalmente las indígenas y campesinas; la reflexión sobre nuestra historia regional hecha “desde abajo”; y los autores latinoamericano-caribeños originales.

La primera fuente, las sabidurías indígenas y populares (con un lugar destacado en las campesinas y afroamericanas) tiene un lugar ineludible y preponderante. Lamentablemente, el mundo académico tiene, en buena parte, una gran ignorancia en este tema. Fals Borda sostenía que “es fundamental conocer y apreciar el papel que juega la sabiduría popular, el sentido común y la cultura del pueblo, para obtener y crear conocimientos científicos” (2009, p. 279).

La segunda fuente, la de la reflexión sobre nuestra historia latinoamericana-caribeña hecha “desde abajo”, tiene el potencial de establecer un proceso dialéctico entre la memoria y la utopía, y logra “situar” la utopía, tanto epistémica como políticamente, en las praxis de la lucha popular. Esta cualidad del conocimiento histórico “desde abajo” de “situar” se da en dos sentidos: por un lado, se sitúan las luchas populares en la memoria de las luchas ancestrales e históricas;

por otro, se sitúan en una lectura realista de las potencialidades existentes en esas luchas. Así, más que de utopía –que etimológicamente “no tendría lugar”– podríamos hablar de una “subtopía”, porque las praxis de luchas populares tienen lugar y contienen en sí mismas un proyecto distinto de organización social, económica, política. Una expresión privilegiada de esto es lo que se ha conocido como la propuesta del Buen Vivir, que no es una utopía, porque tiene lugar, porque existe, ancestralmente, milenariamente, y por eso es conveniente hablar de “subtopía”. Por eso hay que entender la historia “desde abajo”, desde esa praxis de lucha. Es como Mariátegui (2010) reivindicaba el sentido revolucionario de la tradición popular. Una mirada popular y liberadora de la historia implica también cuestionar la espacio-temporalidad con que se la lee y analiza. Las perspectivas eurocéntricas adoptaron –también en buena parte de la izquierda– una mirada unilineal, unidireccional, teleológica, progresista y evolucionista de la historia. En las cosmovisiones indígenas especialmente, pero también en gran parte de las culturas populares, la concepción y la vivencia de la espacio-temporalidad es otra: habría que hablar más bien de una espacio-temporalidad “en espiral”, donde pasado, presente y futuro se entrelazan constantemente en la lucha por vivir bien, en dignidad y justicia.

La tercera fuente son los autores originales latinoamericano-caribeños. Son aquellos que se fundamentan en esas dos primeras fuentes: las sabidurías populares de lucha por la vida y la reflexión sobre la historia de nuestra región mirada “desde abajo”. Los que buscaron desde nuestros pueblos, desde nuestras realidades y desde un compromiso epistémico y político con las luchas populares. No basta que hayan nacido o trabajado en nuestras tierras si la actitud intelectual y política fue copiar, reproducir, enseñar y/o aplicar paradigmas eurocéntricos. Son muchísimos, pero en general han sido –por su misma actitud– invisibilizados, excluidos del mundo académico, menospreciados desde buena parte de ese mundo. Por eso tomamos la opción epistémica y política de trabajar con referencias, casi en su totalidad, de autores latinoamericanos y caribeños. La originalidad

tiene que ver, fundamentalmente, con dos características. Primero, supone un conocimiento creativo, hecho desde una “creación heroica”, un conocimiento que no sea “calco ni copia” (Mariátegui 2010, p. 271-272) del pretendidamente impuesto conocimiento eurocéntrico, que sea creado desde la participación en la praxis popular de lucha por la vida de nuestros pueblos, una praxis “heroica” para poder vivir en medio de la imposición de la cultura de muerte desde el colonial/capitalismo. Segundo, un conocimiento cuya creatividad está enraizada y referenciada en los saberes que surgen de la praxis de lucha por la vida de los pueblos, principalmente de los pueblos originarios, pero también de los campesinos, de las comunidades afroamericanas, de las mayorías trabajadoras. Esto implica una actitud de discípulo frente a los saberes populares (Dussel, 1974, p. 195-196).

### ***Temáticas y referencias teóricas***

Entendiendo creativamente la construcción teórica pretendemos articularla con una serie de elaboraciones latinoamericanas-caribeñas que nos sirven para un mejor análisis y explicación de nuestras realidades.

Una de ellas es el planteo de Enrique Dussel sobre la “positiva exterioridad cultural” (1977, p. 69) del pueblo, desde la cual pueden pensarse alternativas populares liberadoras del sistema capitalista. La radicalidad alternativa de la revolución haitiana resulta algo “impensable” para “Occidente” (Trouillot, 2017, p. 61) ya que “producto de una discusión colectiva y ‘assembleística’” se base en ‘criterios ‘contra-modernos’” (Grünner, 2012, p. 7-8). Es la praxis de lucha por la vida del pueblo haitiano como “supervivencia organizada” que posee “una destreza novedosa [que] germina [en] una cultura orientada por los cautivos [...] los únicos en no tener dificultad para pensar fórmulas de vida diferentes” (Casimir, 2017, p. 33).

También es necesario un análisis de clase, pero no como aplicación heredada de otros contextos sino situado e historizado en nuestra región. En esto ayuda inmensamente la propuesta de Quijano

sobre la colonialidad del poder que relaciona este análisis con ese “constructo mental moderno [...] generado para naturalizar las relaciones de la dominación producidas por la conquista” que es la categoría de “raza” (2014, p. 637). Esta naturalización da eficacia y perdurabilidad a la dominación y contribuye fundamentalmente en la conformación del capitalismo. Haití es uno de los primeros lugares de esa América que es “el primer espacio/tiempo de un padrón de poder de vocación mundial” (Quijano 2005, p. 107). Entendemos que es importante trabajar desde el concepto de “racismo de clase”. Fue trabajado profundamente, pero sin referencia específica a nuestra región, por Étienne Balibar (1991), por eso aquí pretendemos retomar ese concepto en diálogo con la propuesta de Quijano, resignificándolo para nuestro contexto.

Desde las propuestas de José Carlos Mariátegui que nos invita a un proceso de “creación heroica” de un “Socialismo Indoamericano” basado en los “elementos de socialismo práctico” del mundo indígena, planteamos nuestra búsqueda de las praxis populares de lucha por la vida, como principio epistémico-político que guía nuestro trabajo. Mariátegui tuvo la virtud de hacer una filosofía de esta praxis latinoamericana, a la que llamó “Filosofía de la Revolución”. Para Quijano en Mariátegui está el “embrión” del planteo de la heterogeneidad histórico-estructural en nuestra región (2014, pp. 188; 291-292). Con la perspectiva histórica dota al análisis social de dinamismo y complejidad, alejándose de lecturas apriorísticas que tientan a los análisis estructurales. Además, enriquece el necesario análisis estructural con su subordinación al análisis de la praxis popular. Así ve, dentro de la heterogénea estructuración latinoamericana, que en el campo popular está la alternativa revolucionaria que constituyen aquellos “elementos de socialismo práctico” presentes en el mundo de las comunidades indígenas –lo cual lo emparenta fuertemente a la propuesta del Buen Vivir–. Estas praxis son descritas por Mariátegui como “agónicas” en el sentido de que la lucha popular está siempre enfrentada y enfrentando la inmediatez de la muerte. Es en este sentido en que se emparenta con el lema revolucionario haitiano de

“Vivir libre o morir” el cual “indica cómo el haitiano [...] vive la historia de sus relaciones con el Occidente capitalista” (Casimir, 2008, p. 816).

En este trabajo consideramos lo que entendemos como el gran dilema popular de nuestra región latinoamericana-caribeña: Buen Vivir y/o Desarrollo. Las propuestas que plantean una política a favor de las mayorías trabajadoras tienen elementos de ambos, pero sin embargo hay contradicciones insalvables entre las políticas llamadas “desarrollistas” aún en sus versiones más sociales y ecológicas y las propuestas del Buen Vivir. El problema central del “desarrollo” es su adscripción al capitalismo. La propuesta del Buen Vivir, en cambio, tiene su origen y sostén en los pueblos y los movimientos indígenas principalmente, aunque cada vez más se reconocen en ella los movimientos campesinos. Haití, con un 60% de su población agraria, con una extendida práctica de autoabastecimiento (Altineus, 2017, p. 2) y siempre objeto de “políticas de desarrollo”, es un lugar privilegiado para analizar este dilema.

Elemento central de nuestro trabajo es la resignificación de la Soberanía Popular y, dentro de ella, el lugar fundamental que ocupa la Soberanía Alimentaria. Junto a ella entendemos como sus componentes fundamentales a la Soberanía Sanitaria<sup>2</sup> y a la Soberanía de Saberes. La Soberanía Alimentaria se afirma como concepto desde Vía Campesina en la década de 1990 refiriéndose al derecho de los pueblos a alimentos sanos y culturalmente apropiados producidos mediante métodos ecológicamente sostenibles, y al derecho a determinar sus propios sistemas alimentarios y agrícolas. Surge frente a “los crecientes intentos de las elites globales para definir la seguridad

<sup>2</sup> Por “Soberanía Sanitaria” entendemos la necesidad del respeto y el diálogo entre la medicina implementada desde la salud pública con la de las comunidades tradicionales, en lo que suele denominarse “Salud Popular” y, junto a esto, la consolidación de políticas de prevención y atención universales en la salud pública. Esto implica: la posibilidad de contar, tanto las familias como las instituciones de salud pública, con los elementos necesarios para poder realizar esta tarea; y, por parte de los estados, la autonomía y autosuficiencia mayor posible en la producción de medicamentos, de tecnología sanitaria y de formación de profesionales.

alimentaria según el modelo neoliberal de mercado” (Gutiérrez Escobar, 2019, p. 439). Implica la defensa de los conocimientos, las prácticas y los territorios de los pueblos productores de alimentos, incluidos campesinos, pescadores, pastores y agricultores urbanos, como espacios para la reproducción y el desarrollo de la vida y las comunidades de múltiples especies. Haití, que es considerado como un país pobre según los indicadores económicos habituales, evidencia una riqueza particularmente significativa: muestra fuerza, resistencia y autosuficiencia, en base a lazos solidarios, a una conciencia histórica de lucha popular y de defensa de producción propia de alimentos. La resignificación de la soberanía popular desde, principalmente, la soberanía alimentaria encuentra en Haití un lugar privilegiado con el papel protagónico del campesinado.

Otro tema que proponemos repensar desde la experiencia haitiana es el de la llamada “negritud”. La identidad negra va a ser una reivindicación fundamental en la revolución y en la primera Constitución. El sentido que le es dado es importante no solo para comprender la realidad haitiana, sino para lo que significa la negritud en nuestra región. Hay que tener en cuenta cuatro elementos: 1) La relación afro-indígena: la negritud en Haití tiene un mayoritario componente de matriz africana, pero asume claramente lo indígena en sus procesos históricos: en el nombre del ejército libertador como indígena; en la referencia a Túpac Amaru; en la conciencia de una respuesta histórica a la injusticia sufrida por los pueblos originarios; en el mestizaje gestado en la experiencia cimarrona; por eso podemos afirmar que la negritud haitiana no es solo afro, es afro-indígena. 2) La relación esclavitud-cimarronaje en la formación identitaria: cada uno de estos dos fenómenos y su relación son elementos claves para una nueva identidad negra haitiana. 3) La reinención cultural proveniente de las prácticas articuladoras de la gran diversidad de naciones africanas presentes: 24 grupos étnicos componen el colectivo de esclavos africanos que en su proceso de supervivencia y resistencia a la esclavitud se cohesionan e “inventan, en un tiempo corto, otro negro” (Casimir, 2008, pp. 814-815). 4) La politización de la

negritud en el proceso revolucionario: El proceso de la revolución fue sin dudas una concreción inédita de la “politización de lo étnico” que quedó expresado en la Constitución de 1805. El artículo 14 invierte y politiza el sentido de las distinciones de “raza” (Grünner, 2012, p. 7).

### ***Lo público y lo común***

La discusión de lo público y lo común se conecta con la problemática central de nuestra investigación, ya que nos interesa conocer en qué medida las prácticas comunitarias de los campesinos haitianos evidencian una lucha por la soberanía popular y alimentaria.<sup>3</sup> La soberanía popular es la base creadora de lo público. Esas comunidades lucharon a lo largo de la conformación política, social e histórica del país para preservar la producción de alimentos de las lógicas de dominación externa y capitalista –concretadas en el sistema de las *plantations* que es lo que introduce a Haití en la “historia del mundo” contada por los europeos–. Tomamos aquí lo público como referido a la relación del campesinado con el Estado haitiano y como espacio en disputa (Vommaro, 2014, p. 57) que puede y debe ser democratizado (Ouviaña, 2018, p. 428), fundamentalmente por los movimientos populares; y dentro de la consideración de lo común nos centramos en la expresión de las relaciones sociales populares que se desarrollan en el medio rural en el marco de una producción que busca el autoabastecimiento, principalmente alimentario. El sentido comunitario del campesinado haitiano contiene un potencial que desborda claramente la dimensión económica, aunque la abarca fuertemente. Este sentido está presente en todo el campesinado latinoamericano-caribeño, pero tiene características particulares en Haití que es importante atender en este trabajo.

En la consideración de lo público tenemos en cuenta tanto las políticas internas del país como los proyectos de cooperación

<sup>3</sup> Tenemos aquí como referencia básica el trabajo colectivo de Héctor Mena Méndez et al. (2018).

internacional interestatales y/o enmarcados por organizaciones de pretendido carácter global, como la Organización de las Naciones Unidas (ONU). En la consideración de lo común nos referimos, principalmente, a prácticas haitianas basadas en vínculos comunitarios que pretenden responder a necesidades concretas de la población. Analizamos aquí la Cooperación Sur-Sur (CSS) en agricultura familiar en dos experiencias: la del *Pro Huerta* entre Haití y Argentina y la impulsada por la *Brigada Dessalines* de campesinos haitianos y brasileños coordinada por el *Movimento dos Sem Terra* (MST).

### ***La cooperación “trans-estatal” para la soberanía***

Partimos de la búsqueda de una perspectiva popular y descolonizadora en el ámbito de las llamadas “Relaciones Internacionales” desde los planteos epistemológicos expuestos. Para ello pretendemos superar una visión estadocéntrica entendiendo que existen relaciones trans-estatales protagonizadas por los movimientos populares; priorizar la consideración de la soberanía popular sobre la estatal, comprendiendo su contenido desde las soberanías alimentaria, sanitaria y de saberes; aportar en la construcción de un pensamiento alternativo y original latinoamericano-caribeño en este ámbito; y realizar esta construcción desde el biocentrismo ancestral presente en las cosmovisiones y las praxis de los pueblos indígenas, campesinos, en particular, en este caso, en los afrocampesinos y que está relacionado a la propuesta política del Buen Vivir (Friggeri, 2021b).

La llamada “ayuda para el desarrollo” es parte de un contexto histórico posterior a la Segunda Guerra Mundial, que refleja esfuerzos estratégicos de las potencias occidentales –principalmente los Estados Unidos– para conservar privilegios económicos y políticos imperiales dentro de un orden poscolonial (Gould, 2019). Buscando legitimarse se presenta como un esfuerzo para auxiliar poblaciones inadvertidamente dejadas atrás en la inevitable marcha de la humanidad hacia la modernidad con una idea de desarrollo que expresaría un progreso humano natural e inevitable. Escobar, quien plantea

“estar más allá del desarrollo” tipifica la cooperación en tres modelos: 1) la “asistencia para el desarrollo”, que identifica con la práctica del Banco Mundial y las ONGs convencionales y que en los “objetivos del desarrollo sustentable” refuerza procesos colonialistas y visiones neodesarrollistas; 2) la cooperación para la justicia social, ejemplificada en Oxfam, que propone trabajar por los derechos humanos y la sustentabilidad ambiental a través de proyectos de base; y 3) la “cooperación para las transiciones civilizatorias” o “cooperación para la autonomía” que coloca en el ámbito del “posdesarrollo” e implicaría la superación de la binaridad “nosotros y ellos”, “los que tenemos y los que necesitan”, identificados generalmente como Norte y Sur global (2017, p. 31). En este último tipo destaca que las coaliciones y redes de colectivos autónomos pueden concretar una cooperación solidaria favoreciendo la relación entre distintos pueblos y el compartir de las técnicas que utilizan. Friggeri (2021a, p. 46) entiende que la articulación Sur-Sur necesita, para profundizarse, un “marco epistemológico propio” y “la construcción de pensamiento original” desde “visiones alternativas desde abajo” que pueden aportar mucho al debate sobre el llamado “orden internacional”. En una perspectiva crítica en sintonía con el marco teórico que enmarca esta investigación, entendemos la cooperación internacional como un fenómeno que debe evolucionar de la “ayuda al desarrollo” a una “cooperación solidaria para la soberanía popular”.

## **Elementos de la praxis comunitaria campesina haitiana**

### ***Esclavitud y praxis revolucionaria***

Uno de los elementos clave del potencial alternativo de las cosmovisiones y praxis del campesinado haitiano es el proceso revolucionario que dio lugar a la abolición de la esclavitud y posterior independencia. La esclavitud en Haití representaba para Francia y para el avance capitalista mundial un hecho de enorme importancia. El trabajo

esclavo de cerca de medio millón de negros en la entonces Saint Domingue “constituyó la colonia más próspera de Francia cuando se incorporó plenamente al capitalismo” ya que su producción “representaba las dos terceras partes del comercio francés en vísperas de la revolución” y esto ubicaba a Haití “en la década de 1780, en el quinto lugar del comercio mundial, después de Gran Bretaña, los Países Bajos, Francia y los Estados Unidos” (Pierre-Charles, 1980, p. 178). De 17 millones de libras que exportaba Francia, 11 correspondían a la producción de Saint-Domingue (James, 2003, p. 61). Producía casi la mitad del azúcar mundial más importantes exportaciones de cacao, algodón, café. En 1776 producía más riqueza para Francia que toda Hispanoamérica para España (Castor, 1998, pp. 12-13). El sistema de plantación en el Caribe aparecía como una innovación a nivel mundial por la cantidad de trabajadores que reunía en un único sistema productivo y exigía, para su funcionamiento, un régimen disciplinario que solo encontraron en la esclavitud (Casimir, 2017, p. 21). Legalizadas por el Código Negro se establecieron jornadas de catorce horas que resultaban en un trabajador que no sobrevivía más de siete años, acompañados de un régimen de tortura para asegurar aquella disciplina (Pierre-Charles, 1980, p. 178). Pero el funcionamiento de este sistema también requería el intento de bloqueo de “toda expresión de cultura original”, de los conocimientos y valores ancestrales, inculcando la primacía incontestable de los principios elaborados en la metrópoli (Casimir, 2008, p. 812).

Desde sus praxis de lucha por la vida los pueblos haitianos gestaron un proceso político revolucionario realizando una politización de lo étnico que se expresó, sobre todo, en hechos antecedentes del proceso independentista como los de Mackandal y de Bois Caiman (James, 2003) que resultó en la única rebelión de esclavos exitosa en la historia mundial (Bullamah, 2021). La haitiana es “una revolución absolutamente atípica e inaudita: ni antes ni después, en toda la historia de la humanidad entera, sucedió que los esclavos tomaran el poder y fundaran una nueva república” (Grünner, 2012, p. 1; cf. Tb. Martínez Peria, 2017, p. 58).

Es un proceso claramente autónomo y original y, podemos decir, profundamente superior en su calidad revolucionaria a otros procesos que son tenidos como paradigmáticos de lo revolucionario. En primer lugar, la revolución haitiana cuestiona severamente la coherencia de revoluciones como la francesa o la estadounidense. Impugna por un lado su pretendido carácter universalista (Trouillot, 2017, pp. 73-74): la revolución francesa no incorporó a las colonias, ni la estadounidense a los esclavos negros.<sup>4</sup> Cuestiona también el concepto de libertad que enarbolaron: “la libertad haitiana no podría ser jamás la libertad de la revolución francesa porque esta última fue forjada en la colonización y en la esclavitud, en la dominación y, sobre todo, en la normativización jerarquizada de los seres que inferiorizaba a los negros” y con esto los haitianos “fracturaron la modernidad/colonialidad en sus bases ontológicas” (Santos, 2021, p. 84). Por último, es claramente erróneo entender la revolución haitiana como sucedánea de la revolución francesa: si bien hay elementos que pueden haberle brindado una “oportunidad histórica”, la influencia puede ser pensada como “inversa”, ya que “es la revolución haitiana la que fuerza a la revolución francesa a ser plenamente consecuente con sus propios enunciados” (Grünner, 2012, p. 2). Knight al comparar las revoluciones estadounidense, francesa y haitiana es contundente: “Haití, por supuesto, representa el cambio político más revolucionario en el mundo en ese momento” (2011, p. 6).

Esto tiene la virtud de cuestionar profundamente las teorías revolucionarias más difundidas y hegemónicas que suelen referenciarse principalmente en ellas y constituyen una invitación al desafío de pensar Teorías de las Revoluciones desde un lugar epistémico-político latinoamericano-caribeño con una “ventaja epistémica” evidente. En este sentido la revolución haitiana tiene un potencial de enorme

<sup>4</sup> Trouillot recuerda que el mismo Thomas Jefferson tenía esclavos y no sentía ningún constreñimiento por ello y que Voltaire entendía a los negros como “una especie culturalmente destinada a la esclavitud” (2017, pp. 65-66).

importancia dado por su radical “exterioridad” al sistema dominante que la hacía “impensable”:

No solo la revolución era impensable y por lo tanto imprevisible en Occidente [...] no estuvo precedida ni acompañada por un discurso intelectual explícito. Una razón para esto fue que la mayoría de los esclavos eran analfabetos y la palabra escrita no era un medio objetivo de propaganda en el contexto de una colonia de esclavos. Pero otra razón es que las exigencias de la revolución eran demasiado radicales para poder formularlas de antemano. [...] Cuando los revolucionarios haitianos se liberaron, sólo el cinco por ciento de la población del mundo, calculada en casi 800 millones, era “libre” según los estándares modernos. La campaña británica por la abolición de la trata de esclavos estaba en sus inicios y la abolición de la esclavitud tardaría mucho más aún. Las proclamaciones de la unicidad fundamental de la especie humana, de la irrelevancia ética de las categorías raciales o de la situación geográfica en asuntos de gobierno y, sin duda alguna, del derecho de todos los pueblos a la autodeterminación iban a contracorriente de lo imaginable en el mundo atlántico y más allá de él. La única posibilidad que tenía cada una de estas proclamaciones de explicitarse en Santo Domingo era mediante la práctica revolucionaria. La Revolución Haitiana se pensó política y filosóficamente sobre la marcha. Su proyecto, cada vez radicalizado durante los trece años de combate, se fue revelando en acelerones sucesivos. Entre sus etapas imprevistas, y en el interior de éstas, el discurso fue siempre a la zaga de la práctica. La Revolución haitiana se expresó principalmente a través de sus actos y fue a través de la práctica política como se enfrentó a la filosofía occidental y al colonialismo. [...] su novedad intelectual e ideológica fue apareciendo más claramente en todos y cada uno de los umbrales políticos que cruzó [...] Cada uno de aquellos pasos - que culminaron con el nacimiento de un “Estado negro” moderno que siguió siendo en gran parte inimaginable hasta el siglo XX - desafiaron el orden ontológico occidental y el orden mundial del colonialismo. Esto también significó que los revolucionarios haitianos no sufrieron las restricciones de límites ideológicos fijados por intelectuales profesionales en la

colonia o en cualquier otro lugar, que exploraron nuevos territorios y que lo hicieron repetidamente (Trouillot, 2017, pp. 74-75).

Esta valiosa reflexión nos da significativos elementos de análisis. Primero, reafirmar aquí la importancia de partir desde la praxis popular, y muy especialmente cuando esta manifiesta su ser revolucionario. La construcción de conocimiento se puede hacer desde allí, y, podríamos decir, es mejor que se haga desde allí, entre otras cosas para no ser limitada o condicionada por construcciones intelectuales previas y, muchas veces, ajenas. El proceso de la revolución haitiana da una idea muy importante de lo que es la “creación heroica” de alternativas políticas y epistémicas. En esta profunda alteridad de lo popular, en su positiva exterioridad cultural está la potencia del cuestionamiento al conocimiento y a la práctica política que impuso Occidente. Esta alteridad epistémica está presente en el pensamiento haitiano, aunque pagó –y paga todavía– el precio de su profunda exterioridad no solamente en el mundo político, sino también en el académico. Los intelectuales haitianos sufrieron el mismo silenciamiento que sufrió la revolución y así se empobreció el conocimiento del contexto político y cultural de la misma y de las reflexiones sobre colonialismo, racismo y esclavitud que “fue en Haití donde se pensaron con mayor profundidad y criticidad” (Martínez Peria, 2017, p. 58). Es el éxito de esta radicalidad, es la potencia alternativa y revolucionaria de su exterioridad, lo que provoca rechazo, desprecio, condenación e invisibilización, tanto en los ámbitos epistémicos como en los políticos. Por haber triunfado, justamente en el lugar del “auge económico” central del capitalismo de su época, es que se condenó, para siempre a “la cultura política haitiana” como defectuosa (Sheller, 2000, p. 35).

La trascendencia de la Revolución haitiana debe medirse en proporción a la importancia de las instituciones político-económicas que ella enfrenta y lastima severamente. Esta importancia es fundamental para entender el nivel de represión e invisibilización al que fue sometida. La Revolución haitiana se levanta enfrentando la

esclavitud –y por eso es contra los amos– y al colonialismo –y por eso es contra las autoridades francesas– (Pierre-Charles, 1980, p. 181). Al atacar estas dos instituciones estaban hiriendo dos elementos centrales de la acumulación capitalista de ese momento histórico fundante. A la esclavitud la hirió de muerte: “Después de la declaración del estado de Haití libre en 1804, la antigua institución de siglos de la esclavitud americana comenzó a desintegrarse” (Knight, 2011, p. 7). Por eso la guerra de la independencia haitiana fue, “a la vez, anticolonialista, antiesclavista y anticapitalista” porque “la esclavitud colonial era la forma de dominación que adoptaba el capitalismo en sus posesiones” (Pierre-Charles, 1980, p. 183).

### ***La dimensión afro-indígena de la “negritud” haitiana***

En el proceso histórico haitiano se forjaron culturas con clara predominancia del origen africano, pero con mestizajes de los sobrevivientes del genocidio implementado sobre la población indígena y con blancos de origen europeo. Estas culturas fueron marcadas por la oprobiosa práctica de la esclavitud (Trouillot, 2017, p. 64).

Un laboratorio cultural fue el “cimarronaje”. Consistía en “la huida de cientos y miles de esclavos de las plantaciones, que se refugiaban en las zonas más apartadas de las montañas, para reconstruir ajustándose a los moldes de organización social africanos, o a la inventiva del hombre negro, en su nuevo hábitat natural, una forma de vivir y de ser libres” (Pierre-Charles, 1980, p. 178). Desde allí construyeron su producción para el autoabastecimiento, pero también para el intercambio, desarrollando mercados regionales que los vinculaban con los esclavos de las plantaciones (Hector, 2011, pp. 190-204; Sainsine, 2007, p. 73). Así con su producción de autoconsumo (yuca, ñame, papa, calabaza, etc.) desafiaban la práctica monocultivadora de las plantaciones (caña de azúcar, algodón, añil) y constituían una “contra-plantación” como “organización social específica” con técnicas variadas inventadas por ellos mismos (Casimir, 2018, p. 194; 1992, p. 77).

Este fenómeno afectaba la estabilidad de la estructuración económica colonial, lo cual se manifestaba en un aumento constante del precio de la fuerza de trabajo y la necesidad de aumentar la importación de esclavos desde África, y también en ciertas medidas de flexibilización –como la reducción de la jornada de trabajo– buscando disminuir la presión que derivaba en las fugas (Castor, 1998, p. 14). Pero también “adquiría tal significado político, que las autoridades coloniales organizaban capturas y campañas militares en contra de los hombres del monte” (Pierre-Charles, 1980, p. 178). La necesidad de sostener la lucha por la vida empuja a reconstruir la cultura de supervivencia y convivencia frente a la integralmente destructiva experiencia de la esclavitud, en medio de la lucha agónica, los espacios cimarrones se constituyen en un refugio (Casimir, 2017, p. 34).

El desarrollo del cimarronaje se destacó en Haití, en comparación con Jamaica donde también fue muy importante, con la ventaja del medio geográfico más extenso y con cadenas montañosas que daban más facilidad para su instalación. En ambos lugares manejaron tácticas de guerra de guerrillas atacando las plantaciones; tenían capacidad para explotar las diferencias entre las potencias coloniales vecinas y por su simbolismo de libertad que podía inspirar a potenciales esclavos rebeldes. Además, poseían un privilegiado conocimiento del medio que les daba ventajas en los combates contra las tropas coloniales que los combatían. Inicialmente armados con lanzas, hachas y flechas, al atacar las plantaciones fueron también proveyéndose de armas de fuego, que se incrementaban cuando lograban derrotar a las fuerzas que los perseguían (Eddins y Johnson, 2019, pp. 32-43).

Pero el cimarronaje no fue solo un espacio africano. Los negros que se escapaban de la esclavitud se encontraron allí con los restos de los pueblos indígenas que quedaban del enorme genocidio inicial. Esta conciencia del carácter afro-indígena de la negritud que se forma en Haití se expresa en momentos claves de la historia: Dessalines llama a los luchadores de la libertad “ejército indígena”; su referencia central es la lucha de Túpac Amaru; nombran al nuevo país con un

nombre Arawak; sostiene que con su triunfo sobre las tropas coloniales ha vengado a los pueblos de América. Y más tarde serán recibidos como haitianos tanto africanos como indígenas que pisen el país según la constitución de 1816. Y en plena ocupación norteamericana la recuperación de la negritud se denomina como “indigenismo”. Con este aporte se pueden repensar las bases del afroamericanismo en nuestra región y enriquecer la base epistémico-política para la gran alianza de las masas populares que son, fundamentalmente, de ancestralidad indígena y africana.

### ***La espiritualidad: el vodou y el papel del catolicismo***

Para Castor “el *vodou* fue un arma popular vinculada a la lucha por la libertad” (1998, p. 55). En enero de 1800 Louverture –preocupado por revitalizar el sistema de plantaciones– prohíbe las ceremonias vudú argumentando que distraía a los campesinos del trabajo rural y fomentaba el desorden y la ociosidad (Castor, 1998, pp. 54-55). Hay una interpretación de que “1804 es el *vodu*” que arranca del pensamiento de Price Mars y que fue seguida por Lorimer Denis y François Duvalier. Esta interpretación tan contundente es entendida como una sobreestimación por Nérestant (1994, p. 28) pero aclara que el contexto de la obra de Mars (*Ainsi parla l'oncle* de 1928) era una lucha encarnizada contra la elite haitiana que se volvía hacia lo extranjero, despreciaba al *vodou* como amoral y rechazaba el sentimiento religioso de las masas campesinas.

La utilización política del *vodou* estuvo siempre presente. Ya Henri Cristophe, en 1811, utilizó a varios sacerdotes *vodou* para acobardar a los partidarios de Petion. François Duvalier intentó manipular el *vodou* a favor de su régimen, utilizando el temor religioso como una de sus armas. Durante el gobierno de Cedras, el Zantray, la más importante organización *vodou* –en ese momento con 600 sacerdotes y 30 mil miembros– estaba fuertemente alineada con él. El más relacionado era el jefe de la policía de Puerto Príncipe, el temido teniente coronel Michel François (Booth, 1993, p. 33).

Las celebraciones del *vodou* se realizan en casas comunes (*peristiles* o *ounfò*) y cuentan con un altar o monolito (*potò mitan*) que simboliza una conexión con África. La danza es uno de los elementos importantes en las celebraciones. En el culto se celebra una comunicación con los *lwa* que se refiere a espíritus africanos como a criollos campesinos, por esto están relacionados a distintas naciones o familias, cada una con distintos ritos, músicas y alimentos que les son ofrecidos. Esta relación tiene que ver con las prácticas de sanación y de alivio de distintos sufrimientos. Puede darse también a través de los sueños. Existe también la creencia en la existencia de seres dañinos (*lougawou*), que no son, en principio invisibles, sino que están en personas concretas que, a veces, pueden identificarse por señales corporales como los ojos amarillentos o rojizos, y que pueden atacar especialmente a los niños (Dalmaso, 2018, p. 97-101). Hay una relación fuerte con elementos del catolicismo (sacramentos, plegarias, culto de los santos, etc.) (Mesidor, 1987, p. 129). Los ministros del culto son llamados *mambos*, *bokors*, *houngans* o *serviteurs*. Las relaciones con la espiritualidad africana se localizan sobre todo con la costa occidental, desde donde vino gran parte de los esclavizados (Dalmaso, 2018, p. 96).

Al tratarse de culturas orales, el *vodou* no tiene, en principio, una codificación escrita de referencia y tampoco una estructura institucional tradicional, aunque hay organizaciones contemporáneas de mayor volumen e importancia como es el caso del Zantray. Pero existe una gran diversidad de prácticas que dependen de la diversidad regional, de las tradiciones de cada centro de culto o de los saberes propios de los ministros (Dalmaso, 2018, p. 97). Los practicantes de esta espiritualidad se identifican como *voduyisan* o como *sevitè*. La práctica espiritual es identificada como *sèvis* (servicio), *bagay lwa* (cosas de los espíritus), *mistik* (mística) o más globalmente como *sistèm* (sistema) en el sentido de un “sistema haitiano”, propio y difícil de comprender para quien es ajeno. Existe una tendencia, por lo menos en algunas expresiones, a acentuar –frente a personas extrañas a esa espiritualidad– la necesidad de respeto e incluso de miedo. Una

insistencia es que no hay que tomarlo como broma o como juego porque puede ser peligroso. Podría interpretarse esto, por un lado, como una exigencia de respeto a la dignidad de esta espiritualidad, y, por otro, como una forma de autodefensa frente a tanta violencia y sufrimiento.

El catolicismo cumplió también un papel ambiguo. La alianza de la jerarquía católica con los poderes establecidos fue un tema de constante polémica en la historia haitiana. En 1860 el gobierno firma un concordato con el Vaticano por el cual se hace cargo de la pastoral católica en Haití el clero de la región de Bretaña en Francia. Estos sacerdotes tomaron como uno de los elementos clave de su trabajo el enfrentamiento con el vudú. Este hecho, es uno de los que provocó choques con parte de la izquierda. Hubo una polémica que tomó fuerza en la década de 1940 cuando hubo una campaña de la jerarquía de la iglesia –totalmente extranjera– en alianza con el gobierno del presidente Lescot contra lo que llamaban “superstición” y que pretendía destruir los *houmforts* vudús. Allí el entonces jefe del partido comunista haitiano, Jacques Roumain, se enredó en una polémica con el padre Froisset. Esta actitud del clero bretón fue “una verdadera inquisición contra las manifestaciones de la piedad popular” (Mesidor, 1987, p. 126). La campaña fue cerrada en febrero de 1942, y en diciembre en compañía del presidente Lescot, el arzobispo de Port-au-Prince consagró el país a la Virgen del Perpetuo Socorro. Para Bastien, la campaña fracasó (1947, p. 626).

Frente a la figura de Aristide, hubo por un lado una actitud cambiante de la alta jerarquía y, en general, una activa solidaridad de los grupos comprometidos, especialmente las Comunidades Eclesiales de Base. Casimir entiende que “la teología de la liberación y el hastío causado por la larga dictadura duvalierista” ocasionaron “una inmensa movilización del electorado donde las capas sociales campesinas se encuentran con las urbanas por primera vez en el siglo XX” (2008, p. 840). Por un lado, la Orden Salesiana, a la que Aristide pertenecía, lo excluyó del ministerio sacerdotal. Cuando Aristide asume la presidencia, está presente el presidente de la Conferencia Episcopal

Haitiana y obispo de Hinche, Monseñor Laroche que tuvo expresiones cálidas de apoyo al nuevo presidente:

[...] en nombre de mis hermanos, los obispos de Haití y en nombre de la Iglesia [...] Haití está de fiesta [...] la Iglesia entera está a la hora de la cita para acoger cálidamente, afectuosamente, maternalmente, querido Presidente, vuestro camino religioso y para unir sus oraciones fervientes a las vuestras [...] tenemos confianza en la sensibilidad de nuestro presidente, sensibilidad numerosas veces manifestada a favor de los sin voz y de los marginados [...] que el Señor, el Dios Todopoderoso, ponga en vuestro corazón, querido padre Aristide, los mismos sentimientos que animaron a su servidor Moisés.

Días antes, el Arzobispo de Port-au-Prince, Monseñor Ligande se había preguntado públicamente si “la orientación izquierdista no conducirá a Haití a endosar el enclaustramiento socialista bolchevique actualmente rechazado en los países de Europa del Este” (Baronetto, 1991, p. 24-25). Frente al golpe que saca del poder a Aristide en su primera presidencia, los dos estados que primero reconocen al gobierno golpista son El Vaticano y República Dominicana.

### ***El idioma kreòl***

Ya entre 1750-1760, el idioma kreòl o creòle estaba fundamentalmente constituido en su estructura sintáctica y ocupaba un lugar preponderante, en particular en las relaciones comerciales entre negros, dentro y fuera de las plantaciones, volviéndose la lengua más común de la isla y cumpliendo una función triple: de unificación, de separación y de prestigio en el mundo de los esclavizados (Hoffmann, 2019, p. 201-273; Hector, 2011, p. 190-204). Su utilización favorecía la existencia de una red de comunicación cada vez más intensa que llevaría a la cohesión social entre las masas de orígenes culturales distintos.

Podríamos decir que el kreòle es una construcción popular en la lucha por la vida en medio de una situación agónica: “como la sociedad de plantación es una sociedad artificial en la cual la gran

mayoría de los actores sociales son inmigrantes, los patrones de relaciones sociales no derivan de una historia común” hay que construirlos. Frente a lo cual, los amos “toman medidas para impedir o dificultar relaciones frecuentes entre ellos”; sin embargo, se va construyendo “un conjunto de medios de comunicación, normas, valores y principios de convivencia” (Casimir, 2017, p. 22).

### ***Las instituciones comunitarias***

Casimir sostiene que “las instituciones verdaderamente haitianas que orientan la vida personal, familiar y comunitaria como el ‘*lakou*’, el ‘*placage*’, la sucesión, la educación, la ayuda recíproca en el trabajo agrícola, etc., se desarrollaron sin el reconocimiento y la sanción del estado” (2017, p. 37). Al contrario, instituciones como la iglesia, el ejército, la policía, la escuela generalmente le pusieron obstáculos y las desprestigiaron. Chalmers (2022) reconoce que son el *crèòle*, el *voudu* y el *lakou peyizan* la base de la nación haitiana.

El *lakou* –que viene del francés *la cour*– es un espacio socioterritorial: en su versión rural original, “es un caserío donde vive una familia extensa, alrededor y con la dirección del anciano o de la anciana, jefe de familia”, en ella comúnmente está el lugar “en donde se venera a los ancestros, además del cementerio familiar” (Casimir, 2017, p. 37). O sea que está habitado por vivos y difuntos (*lemò*), por espíritus que forman parte de la familia (*eritaj*), estos espíritus son llamados *lwa bitasyon* (espíritu de la tierra), *lwa fanmi* (espíritu de la familia) o *lwa eritaj* (espíritu de la herencia). La relación del *lakou* con esos espíritus es clave, porque estos son los fundadores de ese espacio comunitario. Pero también es un espacio de producción socioeconómica que se relaciona con la distribución del poder, la gestión en común y la organización de la producción y la distribución. En él los miembros de esa familia se distribuyen los trabajos agrícolas y de pastoreo –más reservados a los hombres–; las mujeres plantan y venden la cosecha, asumiendo el comercio como actividad mayoritariamente femenina; y, los niños hacen parte del pastoreo, conduciendo los animales a

pastos y aguadas (Bulamah, 2013, p. 212). Constituye la antítesis de la agricultura comercial (Sainsine, 2007, p. 110), la “contraplantación” que surge de la fuerza política campesina que impone su tipo de poblamiento y de desarrollo del territorio (Hector M. y Casimir, 2004, pp. 37-56). El origen histórico de esta institución tiene que ver con el cimarronaje. Al huir de las plantaciones se forma como “una de las más antiguas ‘instituciones’ haitianas” y como “espacio cultural” es el lugar donde se genera el *voudu* (Desrosiers, 2014, p. 86). El *Lakou* representó desde su nacimiento la resistencia de las comunidades campesinas desde el punto de vista social, político, sanitario, religioso y económico.

También se utiliza la palabra *abitasyon* como sinónimo o término cercano. Dalmaso (2018, p. 99) entiende que el *lakou* o *abitasyon* es “el núcleo del proceso de producción de relaciones entre personas, entre ellas y sus ancestrales difuntos, y entre ellas, las tierras y los espíritus que la habitan” (Dalmaso, 2018, p. 99). Pero la palabra “*habitant*” se traduce al español por “colono”, pero después de la independencia pasó a ser sinónimo de campesino (Casimir, 2017, p. 38).

El uso de *fanmi* que puede ser traducido como “familia” tiene también un significado más amplio, puede incluir la idea de vecino, compadre, pariente, sobre todo. No indica solamente consanguinidad sino también el amigo, el vecino con el cual se visitan, y, sobre todo, comen juntos (*manje ansanm*), uno de los sentidos más definitorios del término (Bulamah, 2015, p. 8). Está también el *placage*, al que Casimir describe como “unión de derecho consuetudinario, es la forma más común de unión conyugal y sigue siendo predominante. Corresponde a la unión libre” (2017, p. 37). Otra institución es la “herencia” que se hace dentro “del marco de la propiedad colectiva indivisa”, se permiten intercambios entre los que pertenecen a ese grupo, pero no tienen derecho los externos a menos que todos concuerden (Casimir, 2017, p. 37).

Institución clave, que incluso elegimos el término de identificación de nuestro proceso de investigación, es el *Kombit*. Este es,

fundamentalmente el trabajo comunitario en un clima de encuentro y de fiesta, un sistema de relaciones sociales basado en el compartir.

Es el trabajo comunitario llamado Kumbit, que es una continuación del Dokpwe de Dahomey. Puede adoptar diferentes formas (ronda, asociación, corbeia) Pero la Kumbit, propiamente hablando, consiste en una asociación de campesinos que deciden trabajar colectivamente en un campo en beneficio de un solo propietario, con comidas, bailes y música. Es un verdadero sistema de don y contra don: obliga a sus miembros a trabajar los unos por los otros. Si alguien se enferma, su campo será cultivado. Pero el Kumbite no tiene sólo una función económica: es ocasión para la manifestación de la amistad, la emulación, la recreación, el placer. Es, al mismo tiempo, una sociedad extremadamente estructurada con jefes graduados, orquesta, etc., una serie de cosas que despiertan el entusiasmo y la alegría del campesino (Hurbon, 1987, p. 74).

Es un cooperativismo propio de las masas campesina haitianas donde lo central no es el dinero, sino: “*viv ansanm*” (vivir juntos), “*tèt ansanm*” (pensar juntos), “*travay ansanm*” (trabajar juntos).

### ***La conformación del Estado haitiano***

Sin pretensiones de ser exhaustivos en este tema, presentamos aquí algunos elementos que pueden contextualizar la comprensión de la conformación del Estado haitiano.

Al momento de la independencia puede interpretarse que hay dos proyectos fundamentales en pugna. Rosa y Poignon (2013) los denominan como el “louvertiano” y el “dessaliniano”. El primero buscaba una mayor autonomía y la eliminación de la esclavitud, pero no se alejaba totalmente de las instituciones coloniales ni del racismo. El segundo buscaba la constitución de un “imperio negro” soberano. Con el asesinato de Dessalines se estructuró una fragmentación del país que se puede presentar como un conflicto entre antiguos y nuevos libertos –al cual la bibliografía occidentalizada tiende a presentar

como entre mulatos y negros– que evidencia la supervivencia de elementos del pasado colonial (Nérestant, 1993, p. 33). Junto a esto, el nuevo estado queda marcado por la necesidad de ser reconocido internacionalmente: la compra de este reconocimiento a Francia en 1825 significa la renuncia a la autonomía política y económica. El otro aspecto marcante es el aislamiento en relación a la región dada por las desconfianzas de los nuevos gobiernos independentistas que se expresó en la exclusión de la Conferencia de Panamá en 1826.

Un último aspecto que destacaremos es la base material del estado: la “cuestión agraria” pasó a ser el “eje de la cuestión nacional” (Pierre-Charles, 2021, p. 590). Castor (1985, p. 93) caracteriza a Haití como “un país rural”, también porque nunca llegó a tener una dinámica sostenible de industrialización. Dessalines había distribuido tierras (Altineus, 2015, p. 53; Louis-Juste, 2008) y había valorado el *lakou*. Pero los procesos de concentración de la tierra se fueron afirmando durante el siglo XIX de la mano de los distintos gobiernos y, entonces, a pesar de la característica rural del país, el campesinado fue siempre marginado tanto de la política de poder (Castor, 1985, p. 100) como de los servicios básicos (Altineus, 2015, p. 39).

Entendemos que el Estado puede cumplir un papel de subordinación a intereses imperialistas, pero que también, aún dentro del capitalismo puede, aunque sea, reorientar parte del excedente desde un manejo propio que, aun parcialmente, lo “desconecte” del ciclo de capital global (Rey, 2021, p. 18). Entendemos que hay que repensar el Estado desde el “subsuelo” de América Latina y el Caribe, desde la “praxis popular de lucha por la vida” y que la soberanía popular –su principio político fundante– debe colocarse por encima de la soberanía estatal que tiene tres componentes: la soberanía alimentaria, sanitaria y de saberes (Friggeri, 2021a).

## **Procesos políticos, conformación agraria y luchas campesinas en la historia haitiana**

### ***Las luchas antes de la independencia***

En 1720 se da una huida de mil esclavos a las montañas. En 1758 se da la represión a la lucha que encabezaba François Mackandal. Este era de Guinea y había sido esclavo en el distrito de Limbé (hoy Departamento Norte). Había huido y se había transformado en cimarrón y tenía fama de gran orador. Con batallones de cimarrones atacaba las plantaciones y él mismo recorría las plantaciones para animar a los que eran esclavos allí a unirse a las comunidades cimarronas. Los relatos identifican que además de esa lucha bélica, articuló una organización para envenenar a los blancos por la comida y por el agua. Fue capturado en una de las plantaciones que visitaba y quemado vivo en Cap Haitien (entonces Cap Français) el 20 de enero de 1758 (James, 2003, pp. 35-36).

La rebelión que, históricamente, se toma como punto de partida de la revolución es la que surge en la selva de Bois Caiman, en el norte, relativamente cerca de Cap Haitien, el 14 de agosto de 1791. Se relata una multitudinaria ceremonia vudú dirigida por Dutty Bouckman y por el mambo Cécile Fatiman. Bouckman era un esclavo, posiblemente nacido en los límites de Senegal y Gambia, que había sido traído a Jamaica. Allí están presentes Georges Biassou, Jean Francois Papillon y Jeannot que encabezarían las tropas rebeldes y que son bendecidos en la ceremonia. Lucharán a partir del 22 de agosto con 40 mil hombres que atacan las plantaciones. Uno de sus comandos, Jean-Baptiste Sans Souci establecer su base de lucha en Grande Rivière, en base a las tácticas de guerrilla que eran practicadas en el Congo y que fueron clave para el desarrollo de la revolución (Trouillot, 2017, pp. 34-35). El 7 de noviembre de 1791 los franceses capturan a Bouckman y lo ejecutan cortándole la cabeza, quemando su cuerpo y exponiendo su cabeza en Cap Haitien.

Como la rebelión continuaría, la Asamblea Nacional francesa otorga la ciudadanía a los negros el día 4 de abril de 1792 y decide enviar a Saint-Domingue como sus comisarios a Léger-Felicité Sonthonax y Étienne Polverel. Llegan en setiembre y disuelven la Asamblea haitiana –que era exclusivamente blanca– y destierran a los que no aceptan las nuevas leyes. Ante la oposición del general Galbaud, jefe de las fuerzas francesas en Cap Haitien, los comisarios liberan diez mil esclavos y forman un ejército con ellos, y lo vencen. El 29 de agosto de 1793 Sonthonax decreta la abolición de la esclavitud y pide a los nuevos libertos que se integren a las tropas para enfrentar lo que ya era una alianza de los blancos monárquicos franceses, con tropas españolas y de la marina británica. A su vez, exhorta a continuar el trabajo en las plantaciones, pero ahora bajo las leyes laborales francesas de relación salarial. En el sur, el otro comisario, Polverel, proponía que las propiedades desocupadas por los franceses que comenzaban a emigrar masivamente debían ser repartidas entre agricultores y libertos según su participación en la guerra. El estímulo de Sonthonax de mantener el sistema de plantación se terminó imponiendo y perdurando (Castor, 1998, pp. 22-23; 25-27).

De todas formas, la situación no era tan clara porque muchos esclavos negros se habían unido a las tropas españolas para luchar contra los franceses de la isla. Entre ellos el mismo Toussaint Louverture que el 29 de agosto de 1793 lanza una proclama de lucha contra la esclavitud. También estaban luchando junto a las tropas españolas Bissau y Papillon quienes se distancian de Louverture, posiblemente por el protagonismo que va tomando. Los comisarios y el general francés Étienne Laveaux que comandaba las tropas republicanas lo contactan y L'Ouverture pasa a luchar con ellos el 5 de mayo de 1794, mientras Bissau y Papillon permanecen bajo el mando español.

El 24 de setiembre de 1793 se realiza una elección de diputados de la isla para la Convención Nacional francesa en la región norte y son elegidos tres representantes: un blanco, un mulato y un negro, Jean-Baptiste Belley que pasa a ser el primer diputado negro en el parlamento francés. A su vez, el 14 de junio de 1794, los comisarios

Sonthonax y Polverel tienen que abandonar la isla para comparecer ante la Asamblea de París porque habían sido denunciados por partidarios de los colonos blancos franceses. Sonthonax es absuelto y el Directorio lo nombra Jefe de la Tercera Comisión Civil para Santo Domingo regresando a la isla el 23 de enero de 1796. Y Belley, que termina su mandato como diputado, es nombrado comandante de brigada y jefe de la gendarmería de Saint-Domingue retornando también a la isla.

En todo este tiempo que osciló entre la eliminación de la esclavitud y el intento de mantenimiento del régimen de plantación, no faltaron rebeliones campesinas, todas duramente reprimidas. En 1795 hubo una rebelión violenta con ocupaciones de tierras, ejecución de los inspectores y quemazón donde resultó baleado en un pie el mismo Toussant Louverture en el intento de represión (Castor, 1998, p. 53). Esto fue una constante en todo el período de intentos de conservar el sistema agroexportador y de grandes propiedades, que tuvo como protagonistas a los comisarios republicanos franceses y luego al mismo Louverture con el sistema de inspectores de campo que imponían una disciplina militarizada en la producción agraria.

En 1798 L'Ouverture logra la expulsión de españoles e ingleses. Había logrado la unificación de las tropas antiesclavistas (que contaba sobre todo con soldados negros, pero también con mulatos y hasta algunos blancos), secundado por el general mulato André Rigaud. Otro de sus lugartenientes era Henri Cristophe, quien dominaba Cap Haitien, y L'Ouverture puso a Sans Souci bajo el mando de este. En 1801 L'Ouverture logra tomar el poder de la isla y el 8 de julio de ese año promulga la Constitución que habían redactado los padres Moliere y Marina (Pérez Memém, 1991, p. 12). El sentido del constitucionalismo haitiano va a tener una profunda originalidad y, en el aspecto que destacaremos, una profunda radicalidad. La idea de que africanos, indígenas y sus descendientes son aceptados como haitianos consagra un ideal de la tierra de la libertad. Esto estará presente en el artículo 44 de la Constitución de 1816 y también en el artículo 7 de la Constitución de 1843.

Pero el modelo económico que se intentaba consolidar con esta constitución seguía siendo el de las plantaciones. Ya en mayo de 1791 L'Ouverture había emitido un decreto prohibiendo la venta de propiedades menores a 50 cuadras para frenar el crecimiento de pequeñas propiedades. Además, militarizó la producción obligando a los campesinos a trabajar en las plantaciones. Se formó una “capa de grandes terratenientes negros, formada por nuevos líderes militares” e incluso propuso apoyo a parte de los expropietarios blancos para que retomaran la producción y las relaciones con el mercado internacional (Castor, 1998, pp. 35-36). Esto provocó varias reacciones: el aumento del cimarronaje y el reclamo de las mujeres por un salario igualitario a los hombres, entre otros. La lucha por establecer pequeñas propiedades –especialmente para los que luchaban en los ejércitos negros– fue siempre reprimida. Su caso más conocido fue el del general Moyse, sobrino adoptivo de L'Ouverture, en octubre de 1801, que es fusilado al mes siguiente en Port-de-Paix, y la represión posterior que lo acompañó fue la llamada *guerre du couteau* (guerra del cuchillo) (Castor, 1998, p. 53). Aimé Césaire entiende que la inminencia de la guerra convenció a L'Ouverture de la necesidad de recomponer rápidamente el aparato productivo para poder contar con lo necesario para enfrentarla (2018, p. 184). A pesar de todo, donde el control estatal no llegaba, se instaló el sistema campesino de producción de autoabastecimiento, de una forma especial en la Meseta Central (Castor, 1998, pp. 55-56).

Una nueva etapa de lucha se iniciará cuando Napoleón Bonaparte envía 58.000 soldados y 80 embarcaciones al mando de su propio cuñado, el general Victor Manuel Leclerc para reprimir a los haitianos. En estas tropas estarán también André Rigaud –que se había enfrentado y fue vencido por L'Ouverture–; Jean-Pierre Boyer y Alexandre Pétion (Morales T., 2017, pp. 82-83). Estas tropas llegan el 29 de enero de 1802 y combaten duramente hasta que L'Ouverture, que había sido invitado a conversar con Leclerc, decide unirse al ejército francés el 2 de mayo de 1802 y con él también Cristophe, Sans Souci y Dessalines. Pantojas García sostiene que el objetivo de L'Ouverture era “la

libertad de los esclavos e igualdad jurídica de los seres humanos” y no la independencia, además de que pretendía “la preservación de la plantación y su vinculación a la economía de Francia” (2014, p. 176). Pretendía “buscar un compromiso que permitiera al mismo tiempo a la nación tener margen de libertad y de autonomía, pero siempre ligada con su metrópoli” (Pierre-Charles, 1980, p. 182).

En abril, las tropas francesas ya habían apresado a Belley. Pero hay grupos que resisten, como Suzanne Sanite Bélair y su esposo Charles Bélair en Artibonite y Capois la Mort en el norte. Suzanne era teniente y Charles general del ejército libertador de L’Ouverture, cuando este se rinde, siguen la lucha en las montañas de la cordillera de Matheux. Resisten, pero terminan siendo capturados y ejecutados en octubre de 1802. En relación al general François Capois (Capois La Mort), era nacido en Port-de-Paix y había sido esclavo en una plantación de Laveaux/Lapointe. En 1793 se unió a las fuerzas de L’Ouverture y pasó a la novena brigada al mando del coronel Jacques Maurepas, luchó en el noreste y quedó encargado de la defensa de su ciudad natal.

Pero en junio de 1802, se revela la trampa de Leclerc, porque pone preso a L’Ouverture y lo envía a Francia. Al mes siguiente, el mismo Leclerc ordena reprimir a las fuerzas de Sans Souci que estaba reorganizando las tropas con campesinos para enfrentar a los franceses. El 7 de julio las tropas de Sans Souci atacan el campamento francés en Cardinaux, la antigua base militar del propio líder congolés. El general francés Fressinet envía contra él a Henri Cristophe, presumiblemente aprovechando una enemistad que había surgido entre este y Sans Souci (Trouillot, 2017, p. 35). Desde julio a noviembre, las tropas de Sans Souci sostienen su defensa frente a las tropas coloniales que son comandadas sucesivamente por Cristophe, Dessalines y Fressinet.

En octubre de 1802 se realiza la llamada Conferencia de Archaie (hoy Departamento Occidental, en la costa, a medio camino entre Artibonite y Port-au-Prince) donde Dessalines que estaba reuniendo las tropas que habían sido de L’Ouverture hasta la rendición, recibe

el apoyo de Pétion quien pasa a luchar junto a las tropas patriotas. El acuerdo representaba nuevamente la reunión del sector negro (de esclavos recién liberados) con el sector *affranchís* (denominado mulato, de libertos antiguos). Además, ya se consolidaba un cambio de objetivo: ahora no solo se peleaba contra la dominación blanca y contra la esclavitud, también se comenzaba a luchar por la independencia del país (Morales T., 2017, pp. 87-88).

La campaña del general Leclerc tenía características de guerra de exterminio contra la población haitiana, el 7 de octubre de 1802, le escribía a Napoleón y exponía los criterios de guerra sosteniendo que había que matar a todos “los negros de las montañas, hombres y mujeres” y dejar solamente los niños menos de doce años y argumentaba que “de otra manera, la colonia nunca estará tranquila y al principio de cada año [...] tendrás una guerra civil que comprometería la posesión del país” (Morales T., 2017, p. 86-87). Pero poco después, el 2 de noviembre de 1802, el general Leclerc muere enfermo de fiebre amarilla y le sucede el general Donatien Rochambeau, quien recibe un importante refuerzo de tropas desde Francia de ocho mil hombres por orden de Napoleón y se destaca, aún más, por su crueldad ya que “reprimían mediante la tortura y las matanzas sistemáticas, la ejecución a personas indefensas, niños y mujeres”, a lo que “la rebelión nacional popular” respondía con la consigna de “quemar las casas y cortar las cabezas” (Pierre-Charles, 1980, pp. 182-183).

La lucha sigue, mientras en Francia, en abril de 1803, muere L'Ouverture en la cárcel, enfermo y con deficiente asistencia médica (González y Manero, 2011, p. 51). El 18 de noviembre de 1803 se produce la decisiva batalla de Vertières, cerca de Cap-Haitien, en que las tropas patriotas, al mando de Dessalines y Cristophe vencen a los franceses en una confrontación decisiva para definir la guerra. Días después, el 29, Rocheambau se rinde a los haitianos. Sans Souci desconfía de unirse a las tropas de Dessalines y Cristophe porque dudaba de la lealtad de aquellos que habían luchado tanto tiempo junto a los franceses, pero aceptó negociar y acordó con Dessalines reconocerlo como jefe, pero poniendo como condición no tener que estar bajo

las órdenes de Cristophe, con quien estaba enemistado. Cristophe lo convocó a una reunión en su cuartel general en Grand Pré (cerca de Milot) y le tendió una embocada haciéndolo matar por sus soldados.

El 1 de enero de 1804 Dessalines proclama la independencia en Gonaïves y el 20 de mayo de 1805, promulga la primera constitución independiente. En su contenido se destaca el “asombroso” artículo 14: “Todas las distinciones de color necesariamente desaparecerán entre los hijos de una y la misma familia, donde el jefe del Estado es el padre; los haitianos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de negros”. Grunner sostiene que el documento tiene un carácter “absolutamente extraordinario” frente a los otros textos constitucionales de la región (2012, pp. 6-7).

### ***Independencia y distribución primera de tierras***

Los dos grupos –antiguos y nuevos libertos– coincidían en la abolición de la esclavitud, pero para Nérestant, los primeros “pretendían reemplazar a los blancos” renovando el sistema de plantaciones para exportación y los segundos “pretendían destruir todos los símbolos que pudieran recordar el sistema esclavista” para lo cual solamente la tenencia de la tierra por los campesinos era lo único que podía “simbolizar la libertad” porque “la posesión de parcelas [...] les recordaban sus huertos antes de 1791” (1993, pp. 33-34). Para los gobernantes el conflicto no era de fácil solución: la consolidación de una base de producción campesina podía demorar haciendo caer el volumen productivo nacional y la captación de divisas para el nuevo estado; pero, a la vez, necesitaban de “las masas negras” para defender el país si la guerra volvía. De todas formas, el cambio que se realiza en el campo es fundamental:

De la oposición del régimen colonial esclavista resulta, en el siglo XIX, una economía campesina que toma el camino contrario del régimen colonial tanto desde el punto de vista de su costo en vidas humanas como de la organización racional de las empresas agrícolas.

Después de 1804, el grueso de la población articula poco a poco y generaliza una economía y una sociedad donde cada individuo y cada familia son responsables de su trabajo y de sus ingresos. Nadie depende de otro, aun menos de un extranjero. La subordinación se erradica y el desarrollo, en todo su esplendor y a todas las escalas, es endógeno. [...] Conviene señalar los avances en la calidad de vida en Haití, pese a la fragilidad de ciertas bases que limitan su alcance. Primero, la conversión de cautivos en colonos continúa la tradición de los cimarrones y la proyecta en una escala muy grande para la época, un poco menos de medio millón de habitantes. Se trata de la única transformación revolucionaria de una colonia de explotación en colonia de poblamiento (Casimir, 2017, pp. 35-36).

Con el golpe militar y el asesinato de Dessalines el 17 de octubre de 1806, el poder quedará en manos de Henri Christophe en el norte y de Alexandre Pétion en el sur. Christophe, queda aliado a una élite negra relacionada a los oficiales de L'Ouverture y retomó la política de ese antiguo líder de plantaciones con control estatal y obligatoriedad laboral para los campesinos. En la constitución de su reino del norte de enero de 1807, no incluye las prohibiciones para que los blancos puedan ser propietarios y ciudadanos. Intentó una "economía latifundista de plantación" que no perduraría (Casimir, 2008, p. 831). Tardíamente intentaría una "modesta reforma agraria que quedó trunca" (Martínez Peria, 2019, p. 5).

En abril de 1807, el senado que respondía a Pétion en el sur, promulga una ley que mantiene el código rural de Dessalines y las grandes propiedades estatales. Pero estas son donadas a los más altos oficiales del ejército como reconocimiento. Frente a esta alianza de los antiguos libertos, los campesinos de Grande-Anse se rebelaron bajo el liderazgo del exsoldado Goman, acompañado también de Malfet y Malfou (Louis Juste, 2008, p. 86). El movimiento fue alentado por Christophe que quería socavar la república que comenzaba a comandar Pétion. Este reaccionó tratando de debilitar el movimiento revolucionario de los campesinos y distribuyó tierras, pero las mejores propiedades seguían quedando en manos de los altos oficiales

del ejército y los amigos del gobierno. (Nérestant, 1993, p. 41). Pero ese modelo de Pétion careció “de la fuerza política para crear una oferta de trabajo servil; no puede reactivar la plantación y propicia la formación de latifundios improductivos” (Casimir, 2008, p. 831). La represión de las fuerzas de Boyer terminó venciendo y eliminando la experiencia política de Goman en 1820.

En abril de 1825 el presidente Jean-Pierre Boyer firma con Francia el compromiso de pagar “daños y perjuicios” por la revolución. El volumen de la deuda que se genera equivalía treinta y tres veces al presupuesto anual francés (Louis-Juste, 2008, p. 87). El desequilibrio económico que causa este hecho produce una mayor presión sobre el campesinado y en 1826 Boyer promulgó el Código Rural “que redujo a la servidumbre al campesinado haitiano y lo excluyó de los asuntos políticos del país” y “el vodou, que antes era una fuerza cohesiva para las masas, ahora queda bajo el estricto control del poder establecido”; de esta forma consolida “elementos fundacionales de la estructura sociopolítica haitiana” (Nérestant, 1994, p. 15). Para Castor, en el período posterior a la independencia, Haití pasa de un sistema de plantación a uno de latifundio “incapaz de constituir un factor de capitalización”, ya que los intentos de hacer perdurar el primero no se sostienen fuera de la organización colonial y esclavista (1998, p. 62-63).

El 26 de marzo de 1844, Jean-Jacques Acaau estableció una base de lucha para su movimiento en Camp-Perrin. Acaau había nacido en la región de Torbeck, y era un antiguo teniente de Gendarmería, el cuerpo militar que se ocupaba de ser policía rural según lo establecido en el Código Rural de Boyer. Esto le habría dado un conocimiento profundo de la difícil situación de los campesinos que sufrían los embates de las oligarquías en el contexto del apriete económico que significó el pago de la deuda con Francia. El relato de Gustave d’Allaux refiere que Acaau había peregrinado a su iglesia parroquial y se había comprometido públicamente de llevar el mismo atuendo que tenía hasta que pudiera satisfacer las demandas campesinas a las que consideraba “órdenes de la divina providencia”. Su compromiso era

por los precios de los productos campesinos y de los alimentos, por una educación accesible para todos y por la igualdad civil entre todos los haitianos. Desde su campamento comenzó a ocupar distintas ciudades del sur: Les Cayes, Jérémie, Miragoâne y Aquin (Hector, 2021). Este movimiento de carácter político-religioso (Sheller, 2000, p. 37) se autodenominó como *L'Armée Souffrante* (El Ejército de los Sufridos), aunque más tarde los llamarían los *Piquets* (porque peleaban usando también picas) en campaña contra el presidente Hérard quien había asumido el año anterior sucediendo a Boyer tras un golpe. Sheller explica el contexto de esta situación (2000, p. 38-39). Ubica en los comienzos de la década de 1840 la confluencia de dos tendencias: una oposición de tipo liberal al gobierno de Boyer y el campesinado luchando por la libertad, la justicia social y los derechos políticos por los que sus ancestros habían luchado. Esa oposición liberal, “relativamente elitista” y de mayoría mulata, defendía, frente al régimen de Boyer, la libertad de prensa, formas democráticas de gobierno y protección de los intereses nacionales frente a la dominación extranjera. Entre sus referentes había quienes conocían los debates europeos sobre reformas sociales

Este avance campesino fue determinante para la caída del presidente Rivière Hérard en mayo de 1844 a manos de Philippe Guerrier a quien apoyaba la elite mulata. En setiembre de 1844, luego de un proceso de debilitamiento y cooptación de los colaboradores de Acaau –mediante su promoción en el aparato militar del Estado–, y de hostilidad hacia él realizado por el gobierno de Guerrier, el general rebelde es juzgado y encarcelado en Saint-Marc (Hector, 2021). Pero en abril de 1845 muere el presidente Guerrier y le sucede Jean-Louis Pierrot, quien era esposo de la histórica líder vudú Cecile Fatiman. Pierrot decide liberar a Acaau y nombrarlo comandante del distrito de Nippes y así, en julio de 1845, puede volver al sur donde gozaba de gran influencia. El 1 de marzo de 1846 Pierrot es derrocado y asume el gobierno Jean-Baptiste Riché. El día 7 de marzo Acaau se declara en contra del gobierno en Anse-à-Veau. Riché y Geffrard lo habían enfrentado y luchado contra él cuando estaba en campaña

para ocupar Miragoâne. Al día siguiente, tropas gubernamentales con 7.000 hombres atacan su campamento de 200 soldados. Acaau tiene que refugiarse, pero el 11 de marzo es encontrado en una cueva en la región de Fort Saint-Laurent y se suicida antes de que las tropas gubernamentales lo capturen. El lugar de su muerte es, hasta la actualidad, un santuario popular. Los compañeros de Acaau seguirían resistiendo hasta el mes de agosto. Unos años después, en 1848, resurgiría la lucha de los Piquets, pero en este caso, en alianza con el gobierno de Souloque participando de las luchas internas que este comandaba.

En 1863 el presidente Geffrard promulga otro Código Rural que complementa una derogación del derecho común bajo el régimen de contratos con la represión a los llamados “vagabundos”, de manera de asegurar mano de obra al latifundismo (Casimir, 2008, p. 826).

### ***Luchas campesinas durante la invasión estadounidense***

Estados Unidos venía desarrollando su pretensión imperialista y una de sus manifestaciones, ya en el siglo XIX, fue su intento de quedarse con el Mole-Saint-Nicolas.

La invasión que realizan entre 1915 y 1934 “fue la más duradera y la más violenta de las acciones del imperialismo” en la región y fue percibida “desde el primer día, como el retorno del colono blanco, y el fin de la soberanía que la nación había ejercido durante más de un siglo”, percepción que se confirmó con “el despojo de sus tierras a los campesinos, las humillaciones racistas [...], el pisoteo de la independencia; en fin, el retorno a la esclavitud” (Pierre-Charles, 1980, p. 184). En mayo de 1918 se derogó el principio formulado por Dessalines por el cual ningún blanco –exceptuando el pequeño número que había sido considerado digno de la nacionalidad haitiana– podía ser dueño de tierras. Se legaliza así la penetración del capital extranjero y la agroindustria “a expensas del despojo masivo de los campesinos, arrancando los árboles frutales de centenas de hectáreas y devastando terrenos apícolas” (Weisbergh, 1987, p. 35). Así, sobre la base de

los antiguos latifundios y de la expulsión campesina se instala un sistema de plantaciones-enclaves (Castor, 1998, p. 65). Las consecuencias para el campesinado de esta masiva represión estadounidense son claves: “se invierte la transformación del país en una colonia de poblamiento y se retrocede hacia la explotación a ultranza de la mano de obra” y los campesinos que “tienen que vender su fuerza de trabajo” lo hacen trasladándose a lugares donde se desarman sus estructuras comunitarias y muchos de ellos “se suben por carencia de alternativas a los barcos negreros rumbo a las Bahamas y a Miami, o a los autobuses que cruzan la frontera” (Casimir, 2008, pp. 837-838).

Castor concluye así sobre las consecuencias de la represión en la forma de ser del campesinado haitiano: “el desarme de la población y las brutales represiones a las que dio lugar el movimiento armado de Charlemagne Péralte contribuyeron a desvincular al campesinado del escenario político del país, haciéndolo perder su característico dinamismo” (1988, p. 128).

Las élites haitianas reciben a las tropas estadounidenses desde su postura “prooccidental, antisajona, antiafricana y anticampesina” y esto se refuerza por la integración de los oficiales de la Guardia Nacional en el propio ejército de ocupación y por el hecho de que en sintonía con la postura racista de los yanquis “realicen su sueño de alejar a los campesinos de cualquier fuente de poder” y reafirmen “los indicadores de estatus” (color de piel o “raza”; idioma francés; residencia urbana; religión occidental) (Casimir, 2008, p. 837).

Como especialmente durante el gobierno de Louis Borno hubo una serie de leyes que facilitaron la masiva entrega de tierras al capital estadounidense, el campesinado sufrió una transformación de su situación porque las expropiaciones se realizaron en perjuicio de los campesinos. Así pasan a convertirse en jornaleros de las empresas norteamericanas “con un salario de hambre insuficiente incluso para cubrir las necesidades básicas” (Castor, 1988, p. 113).

A esta situación de relativa proletarización del campesinado, se sumaba el hecho de que lo que predominaba era la ocupación estacional y no un trabajo asalariado permanente y, también, la

reutilización de la *corvée*, especialmente para el plan de construcción de rutas que impulsó la ocupación estadounidense. Esta situación llevó al éxodo campesino hacia las ciudades donde aumentaron la masa de desocupados. Otros destinos del éxodo fueron Cuba y la República Dominicana donde, mayoritariamente, pasaron a ser fuerza de trabajo casi servil en los ingenios azucareros, teniendo como principal empleador a la *United Fruit*. Trescientos mil haitianos abandonaron el país durante la invasión estadounidense. Este proceso posibilita grandes negocios que lucraron con esta migración y preparó el terreno para la enorme masacre que realizaría Trujillo en República Dominicana en 1937 con estos migrantes haitianos. Pero, para Pierre-Charles (1980, p. 183), la disminución de la fuerza de trabajo y “el predominio del minifundio” fueron obstáculos para el objetivo estadounidense de repotenciar un sistema de plantación. Como quisieron implantarlo “a toda costa” rompiendo “violentemente esta estructura restrictiva” la misma tragedia social provoca “la feroz resistencia de los campesinos y su éxodo masivo” lo cual desalentó a los inversores estadounidenses (Castor, 1988, p. 124).

Al agudizarse la represión, los cacós al mando de Rameau, sitian en setiembre a Gonaïves, pero el mayor Smedley D. Butler consiguió de él “por una cierta suma” que retire sus tropas y finalice el sitio (Castor, 1988, p. 152).

### ***Las luchas durante el duvalierismo y el período posterior***

Con la llegada al poder de François Duvalier, Haití sufrió la instalación temprana de gobiernos que, aunque con características peculiares, pueden encuadrarse entre los más crueles ejecutores de la Doctrina de Seguridad Nacional impulsada por los Estados Unidos y que afectó –y afecta todavía– a toda la región. Para el campesinado significó una “baja del nivel de vida” que colocó “a grandes masas en el límite del hambre” (Pierre Charles 2021, p. 606). En los sesenta se organizó una “insurgencia izquierdista” que no pudo “impactar en las masas locales” hecho que Casimir atribuye a que tenían “la

misma evaluación negativa del campesinado y de sus posibilidades de entender el mundo en que viven” (2008, p. 839) que otras visiones occidentalizadas.

De todas formas, las luchas campesinas siempre estuvieron. Fueron muy importantes las que comenzaron, ya en tiempos de Jean Claude Duvalier los campesinos arroceros en Brocozelles en 1973, en Artibonite, un lugar muy afectado por las reformas a la política (Levy 2001, p. 15) que produjo un “despertar del movimiento campesino haitiano” (Louis-Juste, 2008, p. 82). Los movimientos campesinos habían comenzado ya una revitalización, en parte con el aporte del Cristianismo de Liberación. Así surgen la organización el Centro de Iniciación Catequética y Agrícola de Papaye (CICAP) en 1970 que dirigirá Jean-Baptiste Chavannes que se convertirá en un líder de los campesinos de la región; la organización promaoísta *En Avant* en 1972, formada por sacerdotes y laicos comprometidos que alentarán la formación del Movimiento *Tèt Ansanm* en Jean Rabel; la organización de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) en Pilate, en el norte desde 1973. El gobierno de Jean-Claude impulsa la matanza del cerdo criollo en toda la isla en 1978, lo cual junto a la crisis arrocera, marcan una dura situación en la economía campesina.

Tras el golpe de 1986, bajo el poder del general Henry Namphy se produce en julio de 1987 la masacre de los campesinos de Jean Rabel en la que son asesinados 130 campesinos (Louis-Juste 2008, p. 89). Y en marzo de 1990, bajo el gobierno de Ertha Pascal-Trouillot se realiza la masacre de Piatre, en Artibonite, con el asesinato de 11 campesinos.

En la Constitución de 1987 se previó la conformación del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INARA). Cuando asume Aristide en 1991, con gran apoyo campesino, toma importancia la figura del agrónomo Gérald Mathurin para un intento de la misma en Artibonite. Pero el proceso es interrumpido por el golpe que derroca al presidente. René Préval en 1996 relanzará el tema de la reforma agraria a través del INARA, también con Artibonite como experiencia piloto para luego ser implementada a nivel nacional (Levy, 2001, p. 184)

previando una importante participación del campesinado. Este proceso tuvo avances y ambigüedades, pero fue una de las realizaciones concretas en el tema campesino.

### ***Las cosmovisiones y prácticas campesinas***

Para entender la situación social y económica de los campesinos en el contexto actual, utilizamos un cuestionario semiestructurado basado en estos temas: “hambre”; “inseguridad alimentaria”; “neoliberalismo”; “soberanía alimentaria”; “políticas públicas”; “agricultura”, “soberanía popular”, entre otros. Considerando los impactos de la pandemia del COVID-19 y la crisis política actual en Haití no pudimos realizar el estudio de campo. Pero tuvimos la oportunidad de entrar en contacto con algunos movimientos sociales a distancia para dialogar sobre los problemas enfrentados en la producción agraria. Se realizaron trece entrevistas en creole haitiano y se contactó con dirigentes de cuatro de los movimientos campesinos más conocidos del país por su trayectoria: “*Tèt Kole Ti Peyizan*”, “*Mouvèman Pwòch Papayé*” (MPP), “*Plateforme de Développement et de la Défense Agricole de l’Artibonite*” (PLADDAA), “*Mouvèman Pwòch Acul du Nord*” (MPA). Los cuatro luchan diariamente por los derechos del campesinado por tener acceso a alimentación de calidad y en cantidad.

*Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen* es uno de los movimientos nacionales de campesinos de Haití, el más antiguo, nacido en 1970 en plena dictadura Duvalier. Su historia se destaca, también, por la violencia que enfrentó de parte de los grandes latifundistas. Nuestra entrevistada destacó que en plena dictadura duvalierista los campesinos se pudieron organizar para trabajar juntos en las luchas por la reforma agraria, y que los acompañaban varios sacerdotes que se alineaban en la Teología de la Liberación, recordando especialmente, entre ellos, a Jean Baptiste, Père Jean Marie Vicent, Père Ti Jean (Aduel, entrevista). Dos masacres fueron cometidas contra miembros de este movimiento: la de 1987 en Jean-Rabel y la de Piatte en 1990. Los contratados por las familias terratenientes para realizar el ataque quemaron las

casas y plantaciones de los agricultores y mataron sus animales. Además, se sumó el asesinato de dos líderes del movimiento en otros hechos. A pesar de todo eso, el movimiento contiene, actualmente, más de 55.000 miembros y abarca los diez departamentos del país.

El *Mouvement Paysan Papaye (MPP)*, nacido en 1973, se localiza en la tercera comuna de Hinche, en el Planalto Central. Fue creado por Jean-Baptiste Chavannes, un trabajador católico laico que se volvió agrónomo con el objetivo de colaborar con los campesinos que estaban en necesidad de asistencia técnica, teniendo como hilo conductor los valores de “reflexión y acción”. Esa reflexión fue comenzada por un grupo de campesinos de la zona y daría origen a dos agrupamientos llamados: *Jean Baptiste Chavannes* y *Kè kontan*. Actualmente cuentan con 4.533 asociaciones en todo el departamento del centro del país con 31 mil miembros, de los cuales 10 mil son jóvenes y 20 mil son mujeres. Los agrupamientos del MPP deben tener como mínimo siete miembros y no más de quince y se reúnen con el objetivo de producir acciones agrícolas, educacionales y/o artesanales. Es miembro, dentro de Haití, del *Mouyman Peyizan Nasyonal Kongre Papay (MPNKP)* en el que está a cargo de la Coordinación Regional Sudeste (CROS); y, en el exterior, es miembro fundador de Vía Campesina, CLOC (Coordinación Latinoamericana de Organizaciones del Campo) y tiene relación con otros movimientos campesinos latinoamericanos.

La *Plateforme de Développement et de la Défense Agricole de l'Artibonite (PLADDAA)* nació en 2017 y reúne más de 50 organizaciones; localizado en el Departamento de Artibonite, tiene anexos en otros departamentos del país. Nuestro entrevistado nos refirió que tienen sedes en Saint-Marc, Gonaives, Lachapelle, L'Estere Marchand, Des-salines, Grande Saline, Desdunes, Montrouis y Liancourt (Voltaire, entrevista).

El *Mouvement Paysan Acul du Nord (MPA)* fue fundado el 29 de julio de 1984, todavía bajo la dictadura Duvalier. La fecha fue elegida en memoria a la invasión de los Estados Unidos (Festile, entrevista). Su objetivo es reunir el mundo comunitario campesino para resistir

a las violencias dictatoriales y promover, al mismo tiempo, la agricultura familiar, como nos dice Doudou Festile “el objetivo general del movimiento es luchar por una sociedad donde todos vivan defendiendo los derechos fundamentales de las mujeres” (Festile, entrevista).

Uno de los principales temas abordados por los entrevistados fue la crisis alimentaria en Haití. En este contexto, el principal problema fue la disminución de la agricultura en el país. En la opinión de Michel Mulaire, coordinador del MPP argumentó que:

Comparando los años 70 con la actualidad, la agricultura es mucho más débil. Los motivos son los siguientes: 1) No hay crédito para agricultores, porque el Banco de Crédito Agrícola del Ministerio de Agricultura no funciona desde hace 15 años; 2) Las personas no tienen acceso al agua porque estamos trabajando en la época de lluvias y debido a los problemas de cambio climático hoy tienen un serio impacto en la agricultura. Por ejemplo, en 2021 tuvimos apenas tres meses de lluvia [...]. 3) La fuerza de trabajo desapareció y fue principalmente para República Dominicana, América del Sur, Chile y Brasil. Uno de los problemas de la agricultura actualmente es que los agricultores rurales no tienen mano de obra. 4) El Estado haitiano, principalmente el Ministerio de Agricultura, no tiene una política pública de agricultura. En cambio, en los años 70 pudimos producir mucho alimento para el consumo local y para la exportación. Hoy en día, producimos apenas 40% de los alimentos y el 60% viene del exterior (Mulaire, entrevista).

Para Islanda Mircheline Aduel, representante de los jóvenes del movimiento Tet Kole Ti Peyizan, “la agricultura está declinando por irresponsabilidad del Estado”. En este contexto, el año 1986 es considerado un marco político y económico para el país. Él está marcado tanto por la caída de la dictadura Duvalier, como también por el inicio de la era neoliberal impuesta por las potencias dominantes y por las instituciones financieras internacionales (Perchellet, 2010, p. 1).

De acuerdo con un estudio realizado por el programa de soberanía alimentaria del *CCFD-Terre solidariedade* (2008), puede verse que la producción agrícola de Haití comenzó a disminuir después de la aplicación de la política de ajuste estructural (SAP) en 1985 y 1996 con el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM). Según el mismo estudio, cuatro elementos principales componían ese programa de 1986: 1) la reforma del sistema tributario; 2) un programa de privatizaciones; 3) una política monetaria restrictiva; y 4) una política de liberalización comercial. Solamente este último componente fue totalmente implementado. La liberalización del comercio y la privatización de las empresas públicas apuntaban a ofrecer la economía haitiana como servida a las corporaciones transnacionales en detrimento del Estado y del interés general.

En 1996, fue creado el Consejo para la Modernización de las Empresas Públicas (CMEP) siguiendo el programa firmado con el FMI en 1995. Nueve empresas públicas fueron declaradas ineficientes y culpadas de mala gestión. Estas fueron objeto de un proceso de privatización: a) la empresa de electricidad (EDH); b) la empresa de telecomunicaciones (Teleco); c) el Banco Nacional de Crédito (BNC); d) el Banco del Pueblo Haitiano (BPH); e) el *Minoterie* (molinos de Haití, harina y pan); f) la Autoridad Portuaria Nacional (APN); g) el lagar ENAOL; h) Cemento de Haití; i) los aeropuertos (Perchellet, 2010, p. 6).

En palabras de Nesle Voltaire, coordinador de PLADDAA:

El proyecto neoliberal destruyó la agricultura de Haití. Con la apertura del comercio, los productos extranjeros tienen una subvención -llamada dumping-, en cuanto los productos de Haití no tienen nada para protegerlos. Entonces, las organizaciones internacionales (Programa Alimentario Mundial, Food for the Poor, USAID, ...) vienen con ayuda alimentaria para desinteresar a los campesinos por el trabajo en la tierra. Además de eso, están forzando al Estado a desvincularse para no invertir en agricultura y dejar la agricultura destruida. En resumen, la política neoliberal destruyó la agricultura del país, en especial, la del Departamento Artibonite (Voltaire, entrevista).

Partiendo de esta crítica al liberalismo, Michel Mulaire, coordinador del MPP, afirma:

El proyecto neoliberal es uno de los grandes problemas; en consecuencia, tenemos una frontera descontrolada y existe una cuestión de dumping. Por ejemplo, es más fácil comprar una taza de arroz de Miami de que una taza de arroz de Artibonite que es una zona de producción. Es un arroz bueno en cuanto a la salud, pero las personas no pueden comprarlo por el precio alto. La cuestión del mercado libre tiene un impacto grande donde existe una competencia en relación a los productos locales frente a aquellos venidos de República Dominicana. Nuestros agricultores abandonaron la agricultura, ellos afirmaban que cuando producen no hay lugar para enviar los productos. Por eso, los productos de República Dominicana dominan el mercado interno. Los productos de Estados Unidos como productos alimenticios, ropas para vestir, entre otros, tienen grandes impactos para nuestro mercado local (Mulaire, entrevista).

De acuerdo con Perchellet (2010), la producción nacional fue protegida hasta la década de 1980 con barreras aduaneras particularmente altas para ciertos productos estratégicos. En 1986-87, como parte de un plan de ajuste estructural, las autoridades haitianas redujeron las barreras aduaneras, de manera que el mercado nacional fue rápidamente invadido por productos extranjeros altamente subsidiados, principalmente de los Estados Unidos. Siguiendo el programa firmado con el FMI en 1995, las tasas aduaneras sobre el arroz cayeron de 35% al 3%. Esto llevó a la descapitalización de los pequeños agricultores y transformó el país, que era autosuficiente hasta la década de 1980, en un importador de arroz. En 2008, Haití importó el 82% de su consumo de arroz (Perchellet, 2010, p. 3). Según Beau-sejour “el arroz importado es vendido a 1,25 gourdes por libra en el inicio de la apertura del mercado haitiano” (2016, p. 17). Este mismo arroz estaba siendo “vendido hasta septiembre de 2021, el paquete de seis libras era negociado a 300 gourdes. Durante el mes de octubre se registró un pequeño aumento, subiendo para 306 gourdes (2%), un

nivel inferior, sin embargo, al precio medio observado a nivel nacional durante el mismo período de 337 gourdes (Fews Net, 2021, p. 8).

Doudou Festile recuerda estos procesos:

En la década de 1980 con la llegada de los proyectos neoliberales se realiza un impacto sobre nuestro arroz de Artibonite y en el Planalto des Cayes nuestro cerdo criollo es destruido. Ahora los campesinos cortan árboles haciendo carbón para poder mandar sus hijos para la escuela, porque el cerdo criollo era la base de la economía campesina que representaba el 80% de la producción del país en esos años 80 (Festile, entrevista).

En este sentido, la producción agrícola comienza a perder su capacidad para alimentar al pueblo haitiano, eso engendra un gran aumento de las importaciones. Según los datos de la FAO, la producción agrícola per cápita bajó entre 1980 y 1994, para estabilizarse a partir de entonces. El déficit fue compensado por las importaciones de productos alimenticios que aumentaron 8,5% en 1981 a 1984 con un pico de 32% en 1996 (MARNDR, 2011, p. 12). Para Lamaute-Brisson, las importaciones pasaron a representar, a precios constantes, más del 50% de la oferta total en 2000 y cerca del 60% en 2011 (2013, p. 9). En este contexto, la política del programa neoliberal de liberalización comercial no llevó a un resultado positivo en Haití, sino que contribuyó en la destrucción del sector agrícola, principalmente por la producción de arroz de los Estados Unidos.

En 2010, el expresidente Bill Clinton pidió disculpas públicamente por forzar a Haití a reducir las tarifas sobre el arroz subsidiado importado desde los Estados Unidos durante su gobierno. La medida acabó con el cultivo de arroz y perjudicó seriamente la capacidad de Haití de ser autosuficiente. Dijo que:

Desde 1981, Estados Unidos ha continuado con esa política, y no fue hasta el año pasado que empezamos a replantearnos si países ricos como el nuestro, que producen una gran cantidad de alimentos, deben vender esos alimentos a los países pobres y liberarlos de la carga de producir los suyos propios, con la intención de que puedan saltar

directamente a la era industrial. No funcionó. Puede haber sido bueno para algunos de mis agricultores en Arkansas, pero no funcionó. Fue un error. Fue un error del que yo fui parte. Yo lo hice. Tengo que vivir todos los días con las consecuencias de la pérdida de capacidad de Haití para producir una cosecha de arroz suficiente para alimentar a su propia población, por culpa de lo que hice (*Democracy Now*, 11 de octubre 2016).

De acuerdo con Dufumir “el Estado haitiano nunca resolvió aceptar el desarrollo de una economía campesina basada en la existencia de pequeñas fincas familiares comerciales” (1988, p. 28). Después del terremoto de 2010 que devastó el país, con el objetivo de mejorar el desarrollo agrícola, el MARNDR elabora un documento de política de desarrollo agrícola 2010-2025 con el apoyo de la Unión Europea.

Según Michel Mulaire, coordinador del MPP:

El Estado debe invertir en programas de políticas públicas y equipamientos adaptados a nuestra propia realidad y no con grandes máquinas, porque Haití es 75% montañoso y 25% plano, en ese 75% de las montañas existe la capacidad para alimentarnos a pesar de que tenemos doce millones de habitantes. Aunque tengamos un territorio de 17 mil km<sup>2</sup>, tenemos la capacidad de producir para alimentar el país. De acuerdo con un estudio de la FAO realizado en las Planicies des Cayes, en los años 90-92, solamente estas planicies pueden producir alimentos para 12 millones de habitantes y venderlos en el exterior, eso sin hablar de la planicie de Artibonite. La planicie Des Cayes tiene una producción variada como maíz, arroz, sorgo, poroto, lo que significa que si el gobierno invierte en este espacio eso va a permitir al país alimentarse y vender para el exterior (Mulaire, entrevista).

En las entrevistas realizadas, los miembros del movimiento campesino apuntaron varios elementos importantes para mejorar la agricultura y presentaron las formas de resistencia comunitaria frente al proyecto del neoliberalismo en Haití. La práctica de la agroecología tiene un papel importante que permite tener una

agricultura sustentable y fue colocada a lo largo de los diálogos como uno de los elementos fundamentales de la organización comunitaria del mundo campesino haitiano. Michel Mulaire nos decía que:

La estrategia de este movimiento es educar el pueblo para practicar la agricultura familiar y agroecológica que respete todos sus recursos y haga una gestión racional de ellos sin explotarlos, la práctica de la agroecología es respetar la vida, para la salud y protección de la naturaleza, porque todos los datos muestran que la alternativa a los cambios climáticos es la práctica de la agroecología. Hasta los especialistas de la ONU reconocen que la alternativa es practicar la agroecología. [...] Somos agroecologistas que practicamos el respeto a toda vida (Mulaire, entrevista).

La utilización de insumos químicos no es tan fuerte en Haití. En junio de 2010, hubo una marcha de diez mil campesinos a lo largo de siete kilómetros desde Papaya a Hinche organizada por una articulación de movimientos que protestó por el recibimiento del gobierno de Haití de una importante donación de semillas híbridas y tratadas con químicos tóxicos de la compañía Monsanto (*Vía Campesina*, 2010). En ocasión de este hecho dos de nuestros entrevistados se manifestaron: Doudou Pierre Festile sostenía que:

La entrada de Monsanto a Haití significará la desaparición de los campesinos. [...] Si la semilla de Monsanto llega a Haití, la semilla de los campesinos desaparecerá. La semilla de Monsanto creará problemas de salud y medio ambiente. Por eso es necesario para nosotros luchar contra este proyecto de muerte que busca eliminar a los campesinos (en *Vía Campesina*, 28 de junio 2010).

También, Paulo Almeida, del MST brasileño, que estaba en ese momento con la Brigada Dessalines en Haití, y es otro de nuestros entrevistados, sostenía que: “Quieren implantar el paquete tecnológico de la Revolución Verde, lo cual no es posible en Haití, aquí no hay forma de sobrevivir con monocultivos” (*Vía Campesina*, 28 de junio 2010).

Los campesinos no tienen capacidad para invertir en el sector agrícola porque los gobiernos no tienen un proyecto de desarrollo rural a través de políticas públicas para fortalecer la agricultura. En la opinión de Voltaire (entrevista) del PLADAA, Haití no produce fertilizantes, aunque tiene agricultores que usan productos químicos, pero con una baja tasa, que tiene muchos efectos negativos en los suelos. Debería haber otra política pública que obligase al Estado a hacer otras aplicaciones en los suelos para descomponer materia orgánica y residuos plásticos, principalmente productos de la vida salvaje, para que se puedan usar los mismos productos que se encuentran en el suelo orgánicamente porque el producto químico puede destruirlo.

Michel Mulaire, por su lado, advierte lo siguiente:

Somos una organización regional, hoy estamos en 35 secciones en el departamento del Centro y en 13 comunas en todos estos locales y en el área en que intervenimos, tenemos 61 mil miembros y el Departamento del Centro tiene de 400 a 500 mil personas. No voy a decir que todos los campesinos practican agricultura orgánica hoy, pero los miembros del MPP son todos miembros y las organizaciones que están aliadas, conozco son cero productos químicos en la agricultura. Es por eso que estamos aprendiendo sobre insecticidas prácticos y pesticidas naturales y estamos entrenando sobre lo que llamamos la producción de compost natural. Preparamos nuestro fertilizante con los campesinos y lo que ellos tienen en sus parcelas (Mulaire, entrevista).

Hoy, el país tiene una crisis alimentaria grave debido a las ausencias de políticas públicas, sobre todo, del neoliberalismo, como dice Nesle Voltaire del PLADAA:

La política del neoliberalismo destruye nuestra producción y nuestra dieta. Nosotros pensamos que el Estado no tiene políticas públicas para fortalecer la agricultura. Ahora, el resultado es que perdemos nuestros productos alimenticios como el arroz, caña de azúcar, coco y sorgo. Todo eso influye en la inseguridad alimentaria,

podemos considerar eso un flagelo que está devastando Haití (Voltaire, entrevista).

La búsqueda de la Soberanía Alimentaria está relacionada al tema de la salud popular, así nos dice Rosnel Jean Baptiste, ante la pregunta de cómo promover ambas:

Promover la soberanía alimentaria en la práctica de la ecología de forma que nos permita plantar con calidad para que tengamos una vida familiar saludable. Hasta ahora existe un médico para quince o veinte mil personas en el país y hay lugares donde hay cada veinte a cuarenta mil. Hasta ahora no conseguimos encontrar médicos que puedan llegar al sudor del pueblo del país. Si continuamos comiendo alimentos a base de productos químicos eso equivale a enfermarse. Estamos trabajando en casa, entonces, la soberanía sanitaria que es importante para nosotros. Por eso elegimos luchar por la agricultura campesina y el fortalecimiento del sistema pecuario (Baptiste, entrevista).

Esta relación entre la salud y la Soberanía Alimentaria, intrínsecamente relacionada a la agroecología, es destacada por Doudou Festile:

La Soberanía Alimentaria es autónoma a base de prácticas agroecológicas, de la agricultura familiar, de la agricultura sustentable y de todos esos procesos para garantizarla. Porque no se puede hablar de Soberanía Alimentaria sin practicar agroecología. Por ejemplo, si hacemos un congreso o una reunión del MPA, si las cocineras utilizaran productos del exterior como pollo, pavo, arroz, etc., los campesinos no van a comer, porque nosotros consumimos cien por cien comida local e inculcamos eso en nuestras casas para que siempre puedan consumir localmente en los seminarios que hacemos con ellos. En nuestra misma cosmovisión, es anormal que un alimento venga de Asia, y tenemos las tierras agrícolas del país, aunque tengamos un estado que no valoriza la producción local. Por eso, nosotros campesinos tenemos que promover la Soberanía Alimentaria para que podamos crecer hasta ser independientes, con consecuencias positivas

para nuestra salud porque sabemos cómo es producido y dónde es producido el alimento. El poder soberano es la autodeterminación del pueblo y es una de las políticas del MPA (Festile, entrevista).

Los movimientos campesinos asumen diversas estrategias para resistir contra las políticas neoliberales. Para el *Mouvement Peyisan Papaye*, como dice Michel Mulaire:

Es promover la soberanía alimentaria, que significa autoconsumo, capacidad de producir nuestra propia alimentación, sabemos lo que comemos y participamos en la producción [...] que es diferente de la seguridad alimentaria, aunque yo tenga el alimento. Por eso, estamos trabajando en pequeñas fincas, con la cría de cabras, abejas, aves, como guineos, gallinas, también trabajamos en la piscicultura. La forma de resistencia implica estar abiertos a todos y a otras organizaciones que comparten nuestras reflexiones, eso nos da fuerza para continuar la lucha. El Estado no nos ayuda, pero encontramos organizaciones internacionales que aceptan nuestra filosofía y apoyan el trabajo que hacemos (Mulaire, entrevista).

Rosnel Jean Baptiste destaca el papel de las mujeres en esta lucha y especialmente de las *Madan Sara*. Con este nombre se identifica en Haití a las mujeres que llevan los productos campesinos a los mercados siendo un factor clave sin el cual la economía campesina no podría funcionar.

Las mujeres desempeñan un papel importante en el fortalecimiento de la agricultura del país porque permiten que la economía avance, especialmente las *Madan Sara* en el abastecimiento de los productos para otros lugares, que continúan siendo un pilar fundamental en la economía del país. Hay lugares donde trabajan más que los hombres, existen *konbit* que no existirían sin su producción (Baptiste, entrevista).

Para *Plateforme de Développement et de la Défense Agricole de l'Artibonite* (PLADDAA), como afirma Nesle Voltaire:

La Soberanía Alimentaria es la única manera de desarrollar cada país y de volver más fácil el poder tener acceso a comida suficiente en casa. Por eso, hacemos la transformación de nuestro juego de mago y conservamos por dos años sin usar productos químicos, por eso es que la agroecología es importante para nosotros en el movimiento. Para resistir, nos asociamos con la Universidad Charlemagne Péralté para formar las personas para nosotros (Voltaire, entrevista).

Los cuatro movimientos campesinos haitianos entrevistados practican la agroecología y la búsqueda de la soberanía alimentaria como formas de resistencia frente al neoliberalismo y la ausencia del Estado en las zonas rurales. Partiendo de ese presupuesto, Rosnel Jean-Baptiste del *Mouvement Paysan Acul du Nord (MPA)*, afirma:

La soberanía popular se define como la capacidad de una masa popular para tomar su decisión propia. Ella debe comprometerse en los acontecimientos políticos, económicos, sociales y culturales que ocurren dentro del país. Independientemente de que las decisiones sean regionales, departamentales, comunales, [...] el pueblo necesita ser el actor principal (Baptiste, entrevista).

En palabras de Doudou Pierre Festile del MPA:

La soberanía popular y la soberanía alimentaria son dos cosas diferentes que se complementan; porque la soberanía popular es el derecho del pueblo de decidir quién va a liderar como el país debe ser. En este caso, la cultura desempeña un papel importante, es la forma como las personas comen, bailan, hablan, se visten, sus hábitos ancestrales. Todo lo que hace parte de la cultura es el alma de un pueblo. En resumen, la soberanía popular es la valorización de su propia cultura (Festile, entrevista).

El análisis de estas entrevistas muestra que:

- 1) Los movimientos campesinos haitianos entienden que la agricultura del país es débil por la ausencia de políticas públicas que apoyen las comunidades con créditos, acceso al

agua, equipamientos adaptados, bancos de semillas, infraestructuras, etc., y ligan esto al carácter neoliberal de los últimos gobiernos que impulsó, entre otros hechos, el proceso privatizador.

- 2) Ligan también a este carácter neoliberal la destrucción de la producción y de la capacidad de acceso a la dieta popular campesina, lo cual queda catalogado como un “flagelo” y es llamado como “inseguridad alimentaria”. La subvención de productos extranjeros mediante el *dumping* es uno de los elementos que provocó este daño. Entre las producciones que fueron afectadas profundamente destacan el arroz y el cerdo criollo.
- 3) La agroecología y, consecuentemente, el rechazo a la utilización de productos químicos contaminantes están afirmados fuertemente entre los movimientos. No constituye toda la práctica del campesinado, pero sí tiene, tanto por sus raíces tradicionales como por la formación que vienen realizando los movimientos, un peso importante en la producción proveniente de este sector popular. Hay trabajos para llevar a cabo de forma ecológica la lucha contra plagas y la fertilización de los suelos.
- 4) En los dirigentes hay una opción clara por la búsqueda de la Soberanía Alimentaria. Esta es descripta como “autoconsumo” y “capacidad de producir nuestra propia alimentación”, donde se participa en la producción y por eso se conoce lo que se come; se la diferencia de la “seguridad alimentaria”. Algunos expresan que es “la única manera de desarrollar cada país”. Es entendida también como “una forma de resistencia”. Existe la convicción de que la producción campesina tiene la capacidad de proveer de alimentación al país e incluso con excedente para exportación. Expresan también la relación de este tema con el tema sanitario. La distinguen de la Seguridad

Alimentaria, sobre todo en su relación al protagonismo en el manejo de los procesos y del conocimiento. El controvertido concepto de desarrollo sigue apareciendo en sus expresiones, aunque sin una acentuación central, posiblemente por su abundante utilización en los discursos estatales y de organizaciones de cooperación.

- 5) La Soberanía Popular es entendida “como la capacidad de una masa popular para tomar una decisión propia” y tiene relación con todo tipo de acontecimientos (políticos, económicos, sociales) pero es, sobre todo, la valorización de la propia cultura, la cual se relaciona a los “hábitos ancestrales”. Siendo una capacidad es entendida también como un derecho del pueblo para decidir.
- 6) Por lo menos los dirigentes tienen fuertemente arraigada la relación –que alguno expresa como “complementaria”– entre Soberanía Alimentaria y Soberanía Popular.
- 7) Existe un importantísimo trabajo de articulación entre distintos movimientos y distintas regiones que componen los movimientos campesinos.
- 8) Destacan el papel fundamental de las mujeres en la producción agrícola y, fundamentalmente, en el proceso de intercambio y comercialización y colocan la lucha por sus derechos entre los objetivos fundamentales de las organizaciones.
- 9) Hay una visión crítica de la “ayuda internacional” aunque también sostienen que encuentran “organizaciones internacionales que aceptan nuestra filosofía y apoyan el trabajo que hacemos”.
- 10) El sentido comunitario campesino es valorado como base de la Soberanía Alimentaria, aunque indudablemente es justo y necesario el apoyo estatal para que su potencialidad pueda desarrollarse y pueda ofrecer respuestas abarcativas para los

problemas económicos del país. Así podríamos decir que desde “lo común” hay una posibilidad de respuesta a un problema tan central para “lo público” como es el de la alimentación de la población. Esta actividad de “lo común” campesino contiene una politización de esa forma de vivir y producir capaz de inspirar lo público hacia soluciones que tengan que ver con las culturas haitianas y con una respuesta que pone su acento en lo endógeno más que en la llamada ayuda externa o la apertura del país a los mercados mundiales. De acuerdo a estas prácticas y a esta visión de cuáles son los problemas centrales y las capacidades de respuesta a ellos que se manejan en los movimientos campesinos la posibilidad de repensar “lo público” en Haití desde “lo común” tiene una potencialidad eminente. Esta tendencia se ve en las iniciativas de construcción de conocimiento y de educación que los movimientos están tratando de llevar adelante articulándose con instancias solidarias.

## **La cooperación internacional campesina en Haití**

### ***Cooperación Internacional: ayuda o apoyo a la autonomía***

Una distinción que nos parece necesaria, en principio, es entre ayuda y cooperación internacional. Mientras la ayuda internacional indicaría un sentido más vertical y expresaría la relación histórica de los países desarrollados (Norte global) con los “subdesarrollados” (Sur global) desde el fin del sistema colonial, la cooperación internacional debería establecer una relación horizontal en doble sentido con beneficios mutuos para los países intervinientes y sus pueblos. En el presente, no obstante, se habla más de cooperación que de ayuda. Es un intento de la comunidad internacional de resignificar las relaciones internacionales y eliminar el carácter asistencialista de

las iniciativas hacia el desarrollo. La cooperación tiene tanto aspectos positivos de apoyo a los países y sus gobiernos en promover las llamadas políticas de desarrollo, cuanto negativos de ocultación de prácticas impositivas y de dominación. Por eso, nos parece importante ubicar, en principio, la cooperación de Haití con otras naciones de la región, como Brasil y Argentina, en una categoría distinta de las antiguas metrópolis europeas y, sobre todo, del imperialismo estadounidense en la región, en esa discusión sobre la CSS que, por principio, tendría que ser horizontal y solidaria.

### *Cooperación tradicional: la MINUSTAH y el Core Group*

Durante el Siglo XXI, Haití se convirtió en un “laboratorio” de la llamada ayuda internacional. El terremoto de 2010 potenció esa situación. Se la intentó justificar desde la ausencia de estabilidad política y la situación de extrema pobreza en el país, generalmente con una retórica que podría definirse como “salvacionista”.<sup>5</sup> En este contexto, ubicamos tanto la Misión de Estabilización de las Naciones Unidas en Haití (MINUSTAH) entre 2004 y 2016, como el *Core Group* actuante desde 2017.

La MINUSTAH, bajo mando militar brasileño, implicó la presencia de tropas latinoamericanas –que incluían a Argentina–, de otros países del mundo y la de los omnipresentes Francia y Estados Unidos. Tenía como objetivo proclamado brindar apoyo operativo a la Policía Nacional Haitiana (HNP) y realizar acciones de fortalecimiento del sistema judicial y carcelario (Goulart y Costa, 2013, p. 68).

Para Chalmers (2022), su accionar significó el incremento del narcotráfico, el debilitamiento del Estado haitiano y de los movimientos populares, el incremento del uso de la fuerza y el fortalecimiento de las bandas paramilitares. Su carácter perjudicial se agravó con la epidemia de cólera que provino de sus mismas tropas y que resultó

<sup>5</sup> En su crítica a “la invención del Tercer Mundo” por parte del Primero, como elemento para justificar su intervención, Escobar sostiene que: “Todavía se supone que la mano benevolente (blanca) de Occidente salvará la Tierra” (2007, p. 235).

en cuarenta mil muertos y ochocientos mil infectados, sin reconocimiento ni reparación de la ONU.

El *Core Group* está compuesto por el Representante Especial del Secretario General de las Naciones Unidas para Haití, los embajadores de Brasil, Canadá, la Unión Europea, Francia, Alemania, España y los Estados Unidos, más un representante de la Organización de los Estados Americanos (OEA). Apoyado por parte de la burguesía local, aborda los distintos temas que afectan al país y su actuación significó quitar aún más al pueblo haitiano la posibilidad de manejar sus propios asuntos. Quedó ligado al apoyo a los gobiernos de derecha que encabezaron Martelli y Mòise desde el Partido Haitiano Tèt Kale (PHTK) (Chalmers, 2021; 2022). Este panorama de dependencia e intervención externa se profundizó con la creación, por parte de la ONU en 2019, del *Bureau Intégré des Nations Unies en Haiti* (BINUH), como misión política especial, que reunía 19 agencias para apoyar las instituciones gubernamentales.

### *Cooperación Sur-Sur: Brasil y Argentina con Haití*

Los proyectos de CSS, por sus principios, deberían expresar compromisos de solidaridad, respeto a la soberanía, igualdad y de beneficios mutuos en el Sur global para el bienestar de los pueblos. En parte, contienen elementos de la antigua denominación de “principios internacionalistas”, distintos a los del imperialismo del Norte (Goulart y Costa, 2013, p. 94). Estos principios tienen relación con el concepto de “internacionalismo proletario” que expresa la solidaridad de todos los trabajadores del mundo y, está inspirada, generalmente, en planteos marxistas. Pero, si bien la CSS surgió como una respuesta de los países descolonizados a un orden internacional injusto y todavía marcado por relaciones asimétricas y de dependencia económica ante al centro del capitalismo, no siempre se logra promover una CSS que esté orientada a relaciones horizontales y de integración antiimperialista.

La posibilidad de que un Sur más poderoso implemente elementos de dominación sobre un Sur con menos poder reproduciendo lógicas del Norte está siempre presente y es practicada muchas veces. Por un lado, están las acciones de las “potencias emergentes” dedicadas a “proyectos de desarrollo” basados en el extractivismo que reproducen prácticas competitivas, dañosas al medio ambiente e injustas con las comunidades afectadas. Con ellas aparecen, muchas veces, prácticas que alientan sospechas de una tendencia impositiva con mecanismos geopolíticos jerárquicos. Los cruces de estas lógicas se vuelven mucho más sutiles en sus expresiones concretas constituyéndose en “zonas grises”, aunque haya iniciativas como las del ALBA-TCP y algunas de la UNASUR que sugieren posibilidades de superación de esos mecanismos.

Según los informes de la Cooperación Sur-Sur publicados anualmente por la SEGIB, Haití es un país que se caracteriza por ser el que más iniciativas de cooperación recibe en la región. En esas iniciativas se destacaron –en datos de 2017– Cuba y México que sumaron más de la mitad de los proyectos (SEGIB, 2019, p. 160). En este tipo de cooperación aparecen elementos antiimperialistas, como es el caso de la cooperación para promocionar la agricultura familiar para alimentar el pueblo de forma social y ambientalmente sostenible, en coincidencia con la pretensión de las iniciativas presentadas en esta investigación.

Así, el hecho de que Brasil y Argentina se propongan como países del Sur que pretenden colaborar con Haití presenta un gran desafío: distinguirse de la cooperación tradicional, en términos de mecanismos y lógicas, además de introducir cambios en los conceptos y modelos de desarrollo nacional. En general, en la CSS las lógicas imperantes son estado-céntricas y tienen un sentido internacionalista que viene de su conexión con la gobernanza global del desarrollo –la Agenda 2030 del desarrollo sostenible– y el sistema-mundo.

De aquí surge nuestro interés en investigar algunas de las formas en que esa cooperación es implementada en relación con el campesinado haitiano. Si la CSS puede asumir distintas

características dependiendo de los actores, prácticas y discursos involucrados (Echart M., 2016), entendemos que cuanto más favorezcan las iniciativas la participación de la población campesina y tengan como punto de partida sus cosmovisiones y prácticas comunitarias, más es posible esperar que sean transformadoras. En ese sentido, la CSS en agricultura familiar puede relacionarse con valores como la justicia social, el respeto a la alteridad y a la naturaleza, además de la solidaridad entre campesinos y la presencia del paradigma del “Buen Vivir”.

### *La cooperación internacional campesina*

Los campesinos son el conjunto vital más significativo de la población haitiana, tanto en sus luchas locales cuanto en iniciativas de cooperación internacional. Pongnon (2013) recuerda que hasta hace poco tiempo los campesinos eran entre el 80 y el 90% de la población haitiana, por lo cual se consideró al país como rural. La resistencia de los campesinos en Haití está profundamente marcada en la creencia popular y colectiva de que hay que ser fuerte para solucionar los problemas cotidianos que se viven. Es una resistencia “plural” por ser, a la vez, cultural, religiosa y política, como una inversión de los “valores occidentales de explotación, dominación y opresión cultural” (Pongnon, 2013, p. 67). En este contexto puede comprenderse la resistencia de los campesinos a proyectos de desarrollo impuestos desde poderes del exterior. También allí está la apertura a los pares campesinos en un contexto de cooperación horizontal y solidaria con otros países que suelen encontrarse delante los mismos desafíos. Esta resistencia sigue existiendo y está en crecimiento (Chalmers, 2021), ya que lo peor para las comunidades locales sería optar por el desarrollo convencional y no desafiar el *status quo* que significa no avanzar más allá de lo económico y tecnocientífico para inventar nuevas formas de ser libre (Escobar, 2007).

Para acceder al posdesarrollo, las comunidades necesitan experimentar estrategias productivas alternativas, y, simultáneamente, practicar la resistencia semiótica a la reestructuración que el capital y la modernidad hacen de la naturaleza y de la sociedad. La descentralización económica, la desburocratización del manejo ambiental, el pluralismo político, la autonomía cultural y la productividad ecológica pueden servir como criterios globales para emprender tal estrategia (Escobar, 2007, p. 345).

Lo “común”, entonces, está presente en el campesinado haitiano tanto en su lucha cotidiana nacional y su forma de vivir. Así lo expresa Bulamah (2013) en su etnografía sobre una zona rural de Milot en la que el “cultivo de los comunes” está presente en las redes de parentesco y amistad que se forman en la producción e intercambio y que parte de una raíz ética y práctica. También está presente en su forma de trabajar en colaboración con movimientos campesinos de otros países. Lo “público” queda como una idea en disputa, porque a veces se mantiene ligado a un Estado ausente en su apoyo a las comunidades, que fue y sigue siendo objeto de sumisión y dominación extranjera tanto por el modelo de desarrollo nacional adoptado, cuanto por su posición periférica en el sistema-mundo. Ese hecho se reitera en el contexto histórico del neoliberalismo, que estableció un proceso de debilitamiento de la función social del Estado republicano nacional e internacionalmente, con pérdida de credibilidad delante el campesinado, que se ve forzado a buscar respuestas sin él.

Abordamos aquí la Cooperación Sur-Sur en dos planteos diversos: el de la Soberanía Alimentaria, que es la propuesta de un movimiento popular brasileño (el MST), y el de la Seguridad Alimentaria y Nutricional, tema central del Pro-Huerta que tiene el propósito de fortalecer políticas y prácticas de producción de alimentos en el contexto nacional, implementado por parte de un organismo estatal argentino (el INTA). Ambos forman parte de lo que denominamos “cooperación internacional campesina” que evidencia el rol protagónico de los campesinos haitiano en su lucha por la transformación social, económica y política en Haití.

Haití constituye un lugar privilegiado para estudiar la implementación y los efectos de esta Cooperación Internacional para el Desarrollo (CID), como también el entrecruzamiento de perspectivas estatales y comunitarias, de lo público y lo común. Desde aquí podremos problematizar el papel del Estado y sus políticas sociales en relación con las praxis comunitarias y el carácter horizontal y solidario pretendido en algunas iniciativas de Cooperación Sur-Sur. El objetivo es ver como la CSS puede servir en función de lo común, entendido como emancipación comunitaria. Es desde aquí que problematizamos la cooperación en cuanto centrada en el Estado, tomando un proceso basado en el Estado, aunque con participación de organizaciones no estatales (como es el Pro-Huerta entre Argentina y Haití) y otro en el que no hay una presencia directa del Estado sino la articulación de movimientos campesinos de distintos países (como es el trabajo del MST de Brasil junto a movimientos campesinos haitianos).

Según comentamos, la Cooperación Sur-Sur puede asumir distintos matices, a depender del sector, objetivo, actores y cosmovisiones involucrados. Eso está condicionado no solamente por los diferentes países y gobiernos del Sur global intervinientes, sino también por la pluralidad de iniciativas y sus modelos de desarrollo disponibles. En el caso de Brasil, se da en la CSS la convergencia de proyectos con visiones estratégicas distintas –seguridad, desarrollo, asistencia, solidaridad, etc.– y, especialmente, la dimensión estatal de la cooperación mezcla seguridad y desarrollo relacionándolos con criterios de la ONU, que cree necesario reconstruir un “Estado frágil”; mientras que la “parte privada” apunta a una relación entre política externa, comercio e inversión (Waisbich y Pomeroy, 2014).

En las agendas de CSS de Brasil y Argentina lo agrario ocupa un lugar de importancia en un momento en que la CID se presenta como estrategia de política (pública) exterior para aumentar la producción y la productividad en el Sur global. Aunque la CID en el sector agrario suele estar vinculada a proyectos de aumento de escala de producción para el comercio internacional (como la agroindustria), la

presencia de la agricultura familiar en la agenda significa la posibilidad de iniciativas contrahegemónicas (como la agroecología) (Caixeta y Morasso, 2021). Pero esta dimensión de la cooperación evidencia una contradicción en el desarrollo paralelo de iniciativas de agricultura familiar y de agricultura de gran escala para comercialización y el balance de pagos. Por esto existen conflictos y antagonismos tanto en políticas públicas internas como de cooperación internacional, con disputas de poder entre actores internos y sus modelos de desarrollo en los países del Sur, entre un proyecto hegemónico y otro contrahegemónico (Cabral, 2020, p. 127). Eso se observa también en el plan regional, como la cooperación regional del MERCOSUR (REAF: Red Especializada de Agricultura Familiar) en que hay, junto a actores gubernamentales, una presencia significativa de actores sociales, y en los acuerdos firmados entre los países para promocionar ese tema-agenda, como es el caso del *Pro Huerta* argentino.

Entendemos necesario, entonces, discutir las dos iniciativas de cooperación internacional campesina entre Haití y Brasil y entre Haití y Argentina, en base a los principios de CSS (beneficios mutuos, horizontalidad, solidaridad) y sus propósitos, entre los cuales está la búsqueda por un orden mundial justo y equilibrado. En esa línea entendemos la agricultura familiar de base comunitaria como procesos económicos, sociales y políticos de los movimientos sociales, con potencialidad para contraponerse al sistema de competición capitalista, ya que objetiva la desmercantilización del alimento en cuanto un bien común y un derecho humano (Carvalho et al., 2022).

### *El Pro Huerta: la cooperación de Argentina con Haití*

Las actividades de cooperación argentina a través del *Pro Huerta* en Haití empezaron en el año 2005. Se trata, en principio, de un proyecto de seguridad alimentaria que fue intensificándose y expandiéndose territorialmente. Según Díaz (2015), esta experiencia de cooperación del Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) ha tenido mucho éxito en la CSS de Argentina por su impacto en las políticas

públicas volcadas a la reducción de la pobreza y del hambre y como estrategia adaptable en varios países de la región latinoamericana y caribeña, además del continente africano. Se presenta como multi-sectorial con la posibilidad de estrechar lazos de cooperación entre países vecinos y sus grupos sociales con el objetivo de hacer huertas para resolver distintos problemas comunes (hambre, destrucción ambiental, marginación social, etc.).

Entrevistamos a Roberto Cittadini, que fuera Coordinador Nacional del Pro Huerta en 2006-2013 y que acompañó en repetidas ocasiones el proyecto de cooperación con Haití. Según él, la dinámica positiva observada en Argentina con la implementación de un Programa Nacional (el *Pro Huerta*) que resultó en la incorporación de la agroecología –aun cuando simultáneamente el estado argentino impulsaba la agricultura de exportación–, la recomposición del ecosistema en determinados territorios y la inclusión de los campesinos en las disputas por el presupuesto público podría ser trasladada a Haití.

El *Pro Huerta* para la autoproducción de alimentos frescos es un programa de formación y suministro de semillas de cultivo hortícola y establecimiento de unidades de producción orgánica para el autoconsumo. En principio se limitaba a la zona de Gonaïves (departamento de Artibonite), donde estaba instalado el Batallón Argentino y, por ende, donde se empezó la fase piloto del Programa entre 2005 y 2006. Implementado, en un primer momento por los dos gobiernos, recibió después el apoyo y financiamiento de la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) y de grandes donantes extranjeros e internacionales como el Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), España, Brasil, Canadá, Japón, Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola (FIDA), además de otros (Lengyel y Malacalza, 2011).

El enfoque del Programa está en los huerteros, los técnicos y los promotores,<sup>6</sup> que son las personas que interactúan en las huertas

<sup>6</sup> El “promotor” según nos decía Cittadini en la entrevista “es aquel que más allá de hacer su huerta, trabaja para que su vecino también la haga”.

en lazos comunitarios. La lógica es que el emprendimiento productivo familiar se pueda conectar en red con otros para una cooperación comunitaria, que entrelaza los niveles público-nacional y comunitario-local. Es así una propuesta gubernamental de política pública que apoya las familias productoras buscando la seguridad alimentaria en todo un país y, al mismo tiempo, prácticas de apoyo mutuo comunitario que reestablecen el tejido social con asociaciones para producción y comercialización de los cultivos domésticos. Es una iniciativa que promueve la apropiación del territorio por parte de la comunidad, la autonomía de las familias en sus territorios. Por esto, para Cittadini “está más en una línea de Soberanía Alimentaria que de Seguridad Alimentaria” aunque no son conceptos “que van por el todo o nada” (Cittadini, entrevista).

En la evaluación de su impacto, realizado por 25 expertos de Canadá, Haití y Argentina aparecen cuatro contribuciones: (1) mejora de la alimentación y la salud; (2) fortalecimiento de la economía doméstica, ahorro y resiliencia con menor dependencia del mercado; (3) fortalecimiento del capital social expresado en la energía del voluntariado y la revitalización del entramado social; y (4) crecimiento de la capacidad de organización y la sustentabilidad (Díaz, 2015). Un aspecto que subrayamos es que a pesar de que este proyecto de CSS firmado entre gobiernos, tenga como objetivo apoyar el gobierno de Haití para el logro de la seguridad alimentaria en conformidad con los compromisos, entendimientos y metas resultantes del consenso internacional, por ser un proyecto que está fuertemente basado en la figura de los *huerteros*, promotores campesinos locales del Programa, se avanzó hacia la soberanía alimentaria, dando autonomía a las regiones, comunidades y familias de producir e intercambiar alimentos. Al contestar lo que significó ese período de 10 años del *Pro Huerta* en Haití, el coordinador haitiano del Programa, Emmanuel Fénelon dice:

Lo primero es que el Pro Huerta ha permitido a Haití valorizar y hacer cosas que antes hacían nuestros ancestros y que nosotros

habíamos perdido, que es la misma canasta familiar. Yo mismo de chico aprendía esto en Ciencias Experimentales. Hace 30 años que estamos perdiendo esa práctica con las importaciones masivas, la desvalorización de los productos locales, y ahora nosotros con Pro Huerta estamos dando un paso hacia la soberanía alimentaria (Díaz, 2015, p. 77)

En la entrevista, Cittadini dio a entender que este proyecto avanzó más en la dimensión comunitaria que en la pública, ya que Haití tiene una política de Estado muy limitada y, aunque el gobierno haya apoyado los entrenamientos de los campesinos e iniciativas comunitarias que le resultaban de los acuerdos de cooperación bilaterales con el gobierno argentino, el *Pro Huerta* en Haití avanzó poco rumbo a algo más estructurante en el dominio público. Los logros están, así, reflejados en la soberanía alimentaria, entre los cuales está la autonomía de las familias en la producción de alimentos y la distribución de semillas –en principio por parte del proyecto, luego por el cultivo y las trocas comunitarias– lo que tiene la doble ventaja de proveer alimentos sanos y reducir los costos de producción.

En el 2020, cuándo se celebraron 10 años del *Pro Huerta* Haití en el marco de los 30 años del *Pro Huerta* en Argentina, se espera expandir esta cooperación. Se reconoce que llegó a un país que no tenía las estructuras institucionales para que el Programa pueda consolidarse: “requiere de una presencia activa para poder sostenerlo” y “un marco institucional firme y de gran alcance” (Cittadini, entrevista). Hay elementos claramente positivos en su evaluación, el mismo Fénelon sostiene refiriéndose a las actividades del Pro Huerta:

Todo esto es algo muy importante para el gobierno, sobre todo para el Ministerio de Agricultura. Es un programa que puede dejar una red de organización, una red de promotores que pueden permitir la extensión de muchas más actividades. O sea, es un fortalecimiento de la organización local. Nosotros hemos podido trabajar con estructuras ya existentes que han podido reforzarse con la actividad de Pro Huerta, y conformar una red más fuerte que está ahora en todo el

país: ahora tenemos más de 5000 promotores registrados. Ahora la red ha aumentado al doble de lo que fue en 2013, lo cual es una ventaja y una oportunidad para el país, para la extensión, para el trabajo comunitario (en Díaz, 2015, p. 80).

Por eso puede afirmarse que esta cooperación dejó una semilla para fructificar, tras el fin del *Pro Huerta Haití*, continúan cultivos de huerta por iniciativa de los mismos huerteros y promotores (INTA, 2020).

### *La Brigada Dessalines: la cooperación de Brasil con Haití*

La Brigada Dessalines, coordinada por el MST, actúa desde 2009 en Haití. Se realiza en cooperación con Vía Campesina y el ALBA-TCP Movimientos Sociales. El MST ya tenía experiencias anteriores de solidaridad trans-estatal en la década de 1990 junto a campesinos de Cuba, Nicaragua, Guatemala, El Salvador, Timor Este y otros lugares dentro del ámbito de la Coordinación Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y Vía Campesina. Entrevistamos a Paulo Almeida, miembro del MST desde hace más de treinta años, quien además trabajó en Haití entre 2009 y 2011. Actualmente vive en un asentamiento en Rio Grande do Sul, pero sigue yendo a Haití acompañando el trabajo de la Brigada.

Después del segundo golpe que derroca a Aristide en 2004, cuando la ONU asume la ocupación de Haití bajo la forma de “misión de estabilización” fueron los mismos movimientos campesinos haitianos que conformaban Vía Campesina los que reclamaron al MST una toma posición frente a este hecho (Almeida, entrevista). La Brigada se formó cuestionando el protagonismo militar brasileño bajo la MINUSTAH: “siempre le dijimos al gobierno brasileño que enviar militares no era la mejor forma de cooperar con Haití” (Almeida, entrevista). Frente a la situación alimentaria dramática que vivía el pueblo haitiano se puso como objetivo lograr resultados inmediatos en la producción agroecológica de alimentos para la autonomía del

pueblo haitiano. También se propuso apoyar la formación de organizaciones urbanas (juventud, sindicatos y barrios periféricos) en Puerto Príncipe. Trabajó también asesorando técnicamente el proyecto *Lèt agogo*, iniciativa conjunta de la FAO y el gobierno brasileño, que buscaba fortalecer la producción de leche, desde mejorar el rebaño de vacas e industrializar hasta distribuir leche dos veces por semana en las escuelas como parte del almuerzo escolar (Almeida, 2016).

Como nos explica Almeida en su entrevista: “las Brigadas son la materialización práctica del internacionalismo, ellas juntan tres cosas: el internacionalismo, la solidaridad de clase de campesino a campesino y el trabajo voluntario”. Sobre la base de la solidaridad entre los pueblos se puede fortalecer la soberanía popular haitiana, a partir de la articulación de las luchas para el acceso campesino a la tierra para que el Estado, “que es el que tiene resolver el problema” precedido “por la organización de los trabajadores”, garantice la producción de alimento por parte de la población (Almeida, entrevista). Existe la convicción de que los intercambios generan confianza entre los distintos movimientos y posibilitan un camino de unidad. Es la solidaridad entre los pueblos lo que puede fortalecer el pueblo haitiano rumbo a la soberanía popular, alimentaria, sanitaria y de saberes. Los intercambios generan confianza entre esos grupos sociales de distintos países y posibilitan un camino de unidad entre ellos, además de fortalecer los movimientos populares haitianos.<sup>7</sup>

La Brigada se concentra en cuatro trabajos: reforestación, producción de semillas, captación de agua y formación de campesinos. Almeida (entrevista) nos relata que se comenzó con un diagnóstico conjunto con las organizaciones campesinas haitianas y con otros

<sup>7</sup> Son parte de la Vía Campesina las siguientes organizaciones del campo haitianas con las cuales el MST tiene lazos de cooperación a través de esa red: el Tèt Kole Ti Payizan Aysyen (Cabezas unidas de los Pequeños Campesinos Haitianos), el MPP (Movimiento campesino de Papay), el MPNKP (el Movimiento campesino del congreso de Papay), además de KROS (coordinación regional de la organización del sureste) y PAPDA (plataforma haitiana del desarrollo alternativo que tiene la participación de muchos movimientos campesinos).

miembros de Vía Campesina y la CLOC, identificando necesidades y aportes disponibles para la acción conjunta en Artibonite, donde se empezó. Allí se reconoció la importancia de la producción de semillas de hortalizas y verduras que son la base alimentaria de los haitianos. Esta producción resultaba difícil para los campesinos por cuestiones climáticas y se terminaba importando de los EEUU. Otro aspecto fue la captación y conservación del agua de lluvia para uso doméstico en huertas, animales y uso familiar: hay suficientes lluvias en el país, sobre todo en las montañas, pero no había formas de colectarlas y hay tecnología social para construir cisternas a bajo costo. En segundo lugar, la repoblación forestal presenta la dificultad de que, por la enorme deforestación, hay poca vegetación nativa en la isla actualmente y requiere, entonces, de una gran inversión. Hay que tener en cuenta además el uso intensivo de carbón para cocinar (70% de las familias). Esa deforestación causa, además, una elevada erosión de suelos. Existe también la necesidad alimentaria de las frutas. La formación técnica fue una demanda que no se planificó y por eso no prosperó; mientras que la escuela funciona, pero no tiene certificación formal.

Desde el terremoto de 2010, la Brigada creció en número de personas y hoy evidencia muchos logros, entre los cuales está la introducción del método educacional “Sí, yo puedo” y el apoyo de los médicos, periodistas y otros profesionales extranjeros. No obstante, los desafíos para seguir trabajando en proyectos con el gobierno haitiano son inmensos, ya que no hay infraestructura para ello (Almeida, 2016). El MST enumera entre las acciones de cooperación desarrolladas por la Brigada: la implementación de mil quinientas cisternas; seis centros de semillas; alfabetización; reparación y desarrollo del centro nacional de experimentación y agroecología de *Têt Kole*; la implementación de un proyecto de cabritos; el mejoramiento genético en vacas lecheras; y la participación de ochenta haitianos en la escuela de formación política del movimiento en Brasil. En ese sentido, la Brigada Dessalines está presentada como iniciativa de carácter comunitario, sin una dependencia directa del apoyo del Estado. Se

implementan proyectos de cooperación entre los movimientos sociales campesinos haitiano y brasileño. Eso le da a la Brigada más autonomía, sin la intermediación de gobiernos, dependencia de recursos del presupuesto público o la influencia de metas y consensos que resultan de los compromisos internacionales (como el caso de la seguridad alimentaria).

La agricultura familiar y las prácticas campesinas en los tres países (Brasil, Haití y Argentina) destacan el predominio de lo “común” sobre lo “público” y, a pesar de la diferencia de su naturaleza en término de la CSS, las dos iniciativas son muy similares en cuanto a sus actividades e impactos. Destacamos algunos ejes presentes en ambas: (1) la soberanía alimentaria y popular como *objetivo*, más conectadas a buscar el Buen Vivir, en lugar del crecimiento económico; (2) las cosmovisiones campesinas como *medio* esencial para los intercambios que garantizan la horizontalidad y solidaridad en el respeto mutuo y la participación en la planificación de sus actividades; y (3) las prácticas comunitarias cooperativas como *principio* que trasciende fronteras entre Estados para “poner en común” saberes, recursos y causas (Caixeta y Santos, 2022). Al caracterizar la CSS desde la cooperación campesina ubicada en Haití destacamos la soberanía popular (alimentaria, sanitaria y de saberes), la contraponemos a una comprensión de la misma como reproducción del sistema capitalista y, al mismo tiempo, sugerimos una expansión conceptual que involucre actores sociales con o sin la participación del Estado, basándonos en cosmovisiones otras que van más allá de los paradigmas y metas firmados por la gobernanza global. Esto se relaciona a la exterioridad de las prácticas populares como lugar epistémico-político para la creación de conocimiento.

Para tratar de la realización de la Cooperación Sur-Sur es necesario considerar, además del fortalecimiento del Estado y sus políticas públicas, la inclusión de grupos sociales como actores protagónicos y no solo beneficiarios en los proyectos de cooperación. Eso significa asumir una perspectiva novedosa y crítica acerca de este tema para defender, a la vez, (1) el papel del Estado en Haití para pensar

sus propias políticas públicas en beneficio de su población y contra la dominación externa, para promover el financiamiento público para la producción agrícola (sobre todo en caso de eventos adversos como los ciclones, sequías, terremotos y emergencias sanitarias) y para promover y garantizar el derecho a la alimentación (agricultura de subsistencia) –y ver la importancia de lo “público” para la cooperación internacional campesina–; y (2) el papel de las comunidades campesinas, que tienen un gran potencial de mantener prácticas colaborativas y solidarias, buscando autónomamente formas de “Buen Vivir” (en lugar de importar modelos de Desarrollo) e innovando en la cooperación trans-estatal fundamentada en la soberanía popular.

Desde el análisis de estas entrevistas podemos presentar algunas consideraciones:

- 1) Que estos hechos de cooperación solidaria han tenido y tienen una respuesta básicamente positiva por parte del campesinado.
- 2) Que la potenciación y sostenimiento requiere de políticas públicas coherentes y sostenidos que, en todo caso, han existido intermitentemente dependiendo de la orientación política de los gobiernos y de los funcionarios concretos que se responsabilizaban por estos temas.
- 3) Que los modos productivos campesinos y su acento predominante en lo agroecológico chocan con una importante ofensiva del capital internacional ligado al agronegocio y al comercio de grandes empresas –principalmente estadounidenses– y que eso condiciona las eventuales políticas públicas que se podrían implementar y, también, se intenta cooptar a parte del campesinado de forma de desarticular las organizaciones autónomas y sus vinculaciones.
- 4) Que la red organizacional campesina es importante y su orientación agroecológica es fuerte y funciona como fuente de resistencia. La duda queda en si su potencial político alcanza para disputar modificaciones sustanciales en las

políticas públicas referidas al tema agrario y alimentario. En esto parece necesario el fortalecimiento de las articulaciones con otros sectores y con pares de otros países, especialmente latinoamericanos.

- 5) La idea de que lo más cercano a una cooperación solidaria puede provenir desde la misma América Latina está presente, aunque –para el caso del MST– conviviendo con el Internacionalismo. En este último caso aparece con más claridad la idea de solidaridad entre los pueblos.
- 6) Que las distintas variantes de intervención latinoamericana presentada en forma de cooperación en Haití han sido, repetidas veces y por lo menos en algunos aspectos importantes, contradictorias.
- 7) Los entrevistados expresan, ambos, un compromiso claro de sus organizaciones con la agroecología y la Soberanía Alimentaria, aunque –especialmente en el caso del *Pro Huerta*– entienden que hay elementos de conexión con la llamada Seguridad Alimentaria.

## Comentarios finales

Presentamos algunas ideas que resultan de los análisis que pudimos realizar con el material expuesto.

- Los campesinos haitianos fueron los protagonistas de la praxis revolucionaria más significativa de la historia. Toda la historia haitiana, hasta la actualidad, está colmada de luchas y de reflexiones valiosísimas en este sentido, pero, en general, muy poco conocidas por la opinión pública latinoamericana y mundial y por la misma academia, debido a la

invisibilización y desvalorización que sufrió el proceso revolucionario y que aún sigue vigente.

- El Estado haitiano se muestra como una entidad débil frente a una población continuamente acosada y lastimada, muy especialmente la campesina, pero con una riqueza de cosmovisiones alternativas y prácticas sociales comunitarias que los capacitan como potenciales sujetos de transformación social (Bulamah, 2013; 2015). Las prácticas en busca de la Soberanía Alimentaria y las de salud –apoyadas en la medicina tradicional– son una muestra de esa capacidad (Chalmers, 2022; Bulamah, 2021).
- La Cooperación Sur-Sur que es ubicada dentro de lo que se denomina “cooperación internacional para el desarrollo” muestra distintas versiones. Algunas pueden reproducir, aun parcialmente, prácticas imperialistas. Otras evidencian elementos antiimperialistas. Analizar esta diversidad en profundidad es algo vital para poder ser coherentes con el objetivo, tantas veces proclamado, de ser solidarios con el pueblo haitiano.
- La agricultura extractivista de *commodities* se opone a la agricultura comunitaria y familiar. La CSS tiene que tener esto en claro para definirse políticamente. Podemos decir que, o participa de un paradigma hegemónico, o de uno contrahegemónico (Caixeta y Morasso, 2021). Para el segundo es indispensable la participación y el protagonismo de los campesinos y el objetivo debe ser la Soberanía Alimentaria como elemento principal de la Soberanía Popular. Hay elementos de este planteo en las dos experiencias que estudiamos.
- Las dos iniciativas de cooperación estudiadas (*Pro Huerta* y *Brigada Dessalines*) están fuertemente marcadas por una convicción de solidaridad, lo cual las valoriza y las ubica de

distintas formas dentro de lo que consideramos una cooperación para la Soberanía Popular.

- Lo “común” tiene que inspirar lo “público”, que debe ponerse a su servicio con el potencial indispensable que tiene y construyendo su propia autonomía desde ese mismo trabajo.

## **Bibliografía**

Almeida, Luís Paulo de (2016). *Ajudas alimentares no Haiti e os desafios dos movimentos camponeses há busca por Soberania Alimentar*. Tesis de Maestría en Geografía. Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp) / Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais (IPPRI) / Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe (TerritoriAL).

Altineus, Francky (2015). *Espaces agraires en Haïti: Structure Foncière et Production du Riz dans le Département Artibonite*. Tesis de Maestría. Universidad Estadual de Campinas.

Balibar, Étienne (1991). El racismo de clase. En Immanuel Wallerstein y Etienne Balibar, *Raza, nación y clase* (pp. 313-333). Santander: IEPALA.

Baronetto, Luis M. (1991). Haití, de la miseria a la pobreza con dignidad. *Revista Tiempo Latinoamericano*, 40, 24-26.

Bastien, Remy (1947). The Negro in Haiti. En AA.VV., *Negro Year Book: A Review of Events Affecting Negro Life 1941-1946* (pp. 617-631). Alabama: Tuskegee Institute / Prelinger.

Beausejour, Pierre Jameson (2016). *L'agriculture en Haïti*. Port-au-Prince. Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec. Texto inédito.

Booth, William (30 de octubre 1993). Qué dice el vudu. *Diario Clarín*.

Bulamah, Rodrigo C. (2015). Um lugar para os espíritos: os sentidos do movimento desde de um povoado haitiano. *Cadernos Pagu*, 45, 79-110.

Bulamah, Rodrigo C. (2013). O Lakou haitiano e suas práticas: entre mudanças e permanências. *Temáticas*, 21(42), 205-233.

Bulamah, Rodrigo C. (19 de mayo de 2021). Revolução Haitiana e Napoleão Bonaparte: O ano do Napoleão na França: o que o Haiti tem a ver com isso? *Le Monde Diplomatique Brasil* <https://diplomatique.org.br/o-ano-do-napoleao-na-franca-o-que-o-haiti-tem-a-ver-com-isso/>

Caixeta, Marina B.; Morasso, Carla (2021). Potencialidades e limites da Cooperação Sul-Sul no plano contra-hegemônico: o caso da agricultura familiar na Argentina e no Brasil. *OIKOS* 20(2), 163-183.

Caixeta, Marina B., Santos, Maria do Carmo R. (2022). Decolonizing South-South Cooperation: na analytical framework founded on post-development and the common. En Duarte, Fernando D.M.; Valle, V.A.E. (eds.), *Decolonizing Politics and Theories from the Abya Yala*. S/D: EInternational Relations.

Casimir, Jean (2007). *Haití: acuérdate de 1804*. México: Siglo XXI.

Casimir, Jean (2008). Haití y sus élites: el interminable diálogo de sordos. *Foro Internacional*, XLVIII(4), 807-841

Casimir, Jean (2018). Teoría y definición de la cultura oprimida. En Michel Rolph Trouillot et al., *Antología del pensamiento crítico haitiano contemporáneo* (pp. 153-200). Buenos Aires: CLACSO.

Casimir, Jean (1992). *The Caribbean on and divisible*. Santiago de Chile: CEPAL.

Castor, Suzy (1985). El campesinado haitiano: su potencial revolucionario. En Pablo González Casanova (coord.), *Historia política de los campesinos latinoamericanos. Vol. I* (pp. 93-142). Ciudad Juárez: Siglo XXI.

Castor, Suzy (1998). *Les origines de la structure agraire en Haïti*. Canapé-Vert: CRESFED.

Césaire, Aimé (2018). *Toussaint Louverture. La revolución francesa y el problema colonial*. S/D: El sudamericano.

CFDT-TERRE SOLIDAIRE, C.-T. S. (2008). *Données sur l'agriculture et la crise alimentaire*. <https://ccfd-terresolidaire.org/haiti-donnees-sur-lagriculture-et-la-crise-alimentaire/>.

Chalmers, Camille (9 de marzo de 2018). Morre um dos fundadores da organização haitiana PAPDA. *Brasil de Fato*. <https://www.brasildefato.com.br/2018/03/09/morre-um-dos-fundadores-da-organizacao-haitiana-papda>

Chalmers, Camille (2022). Clase grabada para el PROLAM en febrero de 2022.

Chalmers, Camille (2021). Comprender mejor la evolución de la crisis haitiana luego del 7 de febrero 2021 y la necesidad del re-fuerzo sistemático del proceso de organización de la Solidaridad Internacional concreta en curso. *Comité para la Abolición de Deudas Ilegítimas* <https://www.cadtm.org/Camille-Chalmers?lang=es>

Dalmaso, Flávia (2018). Heranças de Família: terras, pessoas e espíritos no sul do Haiti. *Maná*, 24(3), 96-123

*Democracy Now* (11 de octubre de 2016). Bill Clinton's Trade Policies Destroyed Haitian Rice Farming, Now Haiti Faces Post-Hurricane Famine. <https://www.youtube.com/watch?v=RSE9wKUAMS8>

Desrosiers, Michaëlle (2014). *Zonas francas, mulheres "negras" e trabalho no Haiti contemporâneo o "empresariado humanitário" neocolonial em movimento*. Tesis de Doctorado. UNICAMP.

Díaz, Daniel (2015). *El ProHuerta en Haití. Cooperación Sur-Sur y triangular en seguridad y soberanía alimentaria*. Buenos Aires: Fundación ArgenINTA.

Dussel, Enrique (1977). *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Ágora.

Dussel, Enrique (2007). *Materiales para una Política de la Liberación*. Madrid: Universidad Autónoma de Nuevo León / Plaza y Valdés.

Echart Muñoz, Enara (2016). Una visión crítica de la Cooperación Sur-Sur: prácticas, actores y narrativas. En Lima, Maria Regina Soares; Milani, Carlos R. S.; Echart Muñoz, Enara (orgs.). *Cooperación Sur-Sur, política exterior y modelos de desarrollo en América Latina* (pp. 229-256). Buenos Aires: CLACSO.

Eddins, Crystal y Amy M. Johnson (2019). Répression, Revolt, and Racial Politics. Maroons in Early Eighteenth-Century Saint Domingue and Jamaica. *Revue d'Histoire Haïtienne*, 1, 29-64.

Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo: construcción y desconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

- Escobar, Arturo (2017). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Buenos Aires: Tinta Limón Editorial.
- Fals Borda, Orlando (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: CLACSO/Siglo del Hombre.
- FEWS NET (30 de diciembre de 2021). HAÏTI Perspectives de l'offre et du marché de céréales <https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/HT-SMO-202112.pdf>
- Fick, Carolyn E. (1991). *The Making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from Below*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Friggeri, Félix Pablo (2021a). Aportes para repensar el Estado desde América Latina y el Caribe. En Mejía, Juan Camilo Arias; Granato, Leonardo (eds.). *La cuestión del Estado en el pensamiento social crítico latinoamericano* (pp. 205-232). Medellín: Ediciones UNAULA
- Friggeri, Félix Pablo (2021b). *Diez tesis para una Teoría de las Relaciones Transestatales*. Relaciones Internacionales, 48, 31-50 <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2021.48.002>
- Grüner, Eduardo (2012). Haití: una (olvidada) revolución filosófica. *Revista Sociedad*, 28. [www.sociales.uba.ar/2Fwp-content%2Fuploads%2F3.-Hait%25C3%25AD-una-\\_olvidada\\_-revoluci%25C3%25B3n.pdf&usg=AOvVaw2klV6ARAK\\_1nDPVXXK0xs0](http://www.sociales.uba.ar/2Fwp-content%2Fuploads%2F3.-Hait%25C3%25AD-una-_olvidada_-revoluci%25C3%25B3n.pdf&usg=AOvVaw2klV6ARAK_1nDPVXXK0xs0)
- Goulart, Sueli; Costa, Rodrigo Prado (2013). International Cooperation in Haiti: organization for what? *REBELA: Revista Brasileira de Estudos Latino-americanos*, 3(1).
- Gould, Jeremy (2019). Ayuda al desarrollo. En Kothari, Ashish et al., *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo* (pp. 89-92). Barcelona: Icaria.

Gutiérrez Escobar, Laura (2019). Soberanía y autonomía alimentarias. En Kothari, Ashish et al. (2019). *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo* (pp. 439-442). Barcelona: Icaria.

Hector, Michel (2021). Jean-Jacques Acaau, Défenseur des Paysans. *La Fondation Mémoire*. <https://fondationmemoire.tripod.com/id18.html>

Hector, Michel (2011). Les traits historiques: un protonationalisme populaire. En Hurbon, Laënnec (org.). *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue*. París: Kartala.

Hector, Michel, Casimir, Jean (2004). Le long 19eme siècle haïtien. *Revue de la Société haïtienne d'Histoire et de Géographie*, 216, 35-64.

Hoffmann, Léon-François (2019). *Haïti: couleurs, croyances, créole*. Montreal : CIDIHCA.

Hurbon, Laënnec (1987). *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*. São Paulo: Paulinas.

James, Cyril L. R. (2003). *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití*. Madrid / México: Turner / Fondo de Cultura Económica.

Knight, Franklin W. (2011). La Revolución Americana y la Haitiana en el hemisferio americano, 1776-1804. *Historia y espacio*, 7 (36), 1-7.

Kusch, Rodolfo (1978). *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. Buenos Aires: Castañeda.

Lamaute-Brisson, Nathalie (2013). *Systèmes de protection sociale en Amérique latine et dans les Caraïbes: Haïti*. Santiago de Chile: Nations Unies.

Ledan, Jean (31 de agosto de 2021). Les plantons près des Cayes. *Xaragua magazine*, <https://www.xaraguamagazine.com/article/les-platons-pres-des-cayes>

Levy, Michael (2001). Conflits terriens et réforme agraire dans la plaine de l'Artibonite (Haïti). *Cahiers des Ameriques latines*, 36, 183-208.

Louis-Juste, Jean Anil (2008). Desarrollo comunitario y crisis agraria: metamorfosis del movimiento campesino haitiano. *OSAL. Observatorio Social de América Latina*, 8 (23), 78-97.

Mariátegui, José Carlos (2010). *Ideología y política y otros escritos*. Caracas: El perro y la rana.

MARNDR (Ministère de l'Agriculture des Ressources Naturelles et du Développement Rural) (2012). *Recensement général de l'agriculture*. Damien, Haïti.

Martínez Peria, Juan Francisco (2017). Jean Louis Vastey, precursor del anticolonialismo en América Latina. *e-l@tina*, 15 (55), 57-76.

Martínez Peria, Juan Francisco (2019). ¿Revolución en un solo país? Henry Cristophe y la difusión del ideario revolucionario haitiano en el Mundo Atlántico. *Revista de la Red de Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea*, 6 (10), 1-24.

Mesidor, Jacques (1987). Cultura y religiosidad popular en Haití. *Nuevo Mundo*, 131, 121-132.

Midy, Franklin (2009). Marrons de la liberté, révoltés de la libération: *Le Marron inconnu* revisité. En Hector, Michel y Laënnec Hurbon, *Genèse de l'État haïtien (1804-1859)*, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 119-147 <https://books.openedition.org/editionsmsmh/9748>

Morales Torres, Félix Alberto (2017). *Haití. Entre la Revolución Francesa y la revolución de esclavos*. Tesis de Maestría. Universidad de Panamá.

MST. Haití. *Movimento dos trabalhadores rurais sem terra*. <https://mst.org.br/tag/haiti/>

Nérestant, Micial M. (1994). *Religions et politique en Haïti*. París: Karhala.

Ouviña, Hernán (2018). Reinventar lo público desde el Diálogo de Saberes. En Mena Méndez, Héctor René et al., *Las disputas por lo público en América Latina y el Caribe* (pp. 427-435). Buenos Aires / Washington: CLACSO / IEALC / Transnational Institute of Latin America.

Perchellet, Sophie (12 de septiembre 2010). Construire ou reconstruire Haïti? *CDTM*. [https://www.cadtm.org/IMG/pdf/Haiti\\_construire\\_ou\\_reconstruire.pdf](https://www.cadtm.org/IMG/pdf/Haiti_construire_ou_reconstruire.pdf)

Pérez Memém, Fernando (1991). *El pensamiento dominicano en la Primera República (1844-1861)*. Santo Domingo: Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña.

Pierre-Charles, Gérard (1980). Experiencias de luchas armadas del pueblo haitiano. *Nueva Antropología*, IV (15-16), 177-196.

Pierre-Charles, Gérard (2021). Haití: Esencia y realidad del desarrollo. *Revista Mexicana de Sociología*, 83 (02), 589-608.

Pierre-Charles, Gérard (2020). *Haití: pese a todo la utopía*. Buenos Aires: CLACSO.

Pongnon, Vogly Nahum (2013). *A imagem dos latino-americanos na liderança do componente militar da MINUSTAH através da visão de dois setores vitais da nação haitiana: os educadores e os camponeses*. Tesis de Maestría. Universidad de Brasilia.

Quijano, Aníbal (2014). *Cuestiones y horizontes de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Rey, Mabel Thwaites (2021). Prólogo: recuperación oportuna de los debates latinoamericanos sobre el Estado. En Mejía, Juan Camilo Arias; Granato, Leonardo (eds.). *La cuestión del Estado en el pensamiento social crítico latinoamericano* (pp. 11-20). Medellín: Ediciones UNAULA.

Sainsine, Yves (2007). *Mondialisation, développement et paysans en Haïti: proposition d'une approche en termes de résistance*. Lovaina: Université Catholique de Louvain.

Sanon, Wilson (2014). *Análisis de la pertinencia, duplicidad y la divergencia en la coordinación de las ayudas externas en el sector agropecuario del Departamento Artibonite de Haití*. Tesis de Maestría en Gestión y Políticas Públicas. Universidad de Chile.

Santos, Maria do Carmo Rebouças (2021). *Constitucionalismo e Justiça Epistêmica: o lugar do movimento constitucionalista haitiano de 1801 e 1805*.

Sheller, Mimi (2000). The Army of Sufferers: Peasant Democracy in the Early Republic of Haiti. *New West Indian Guide*, 74 (1 y 2), 33-55.

Thomas, Frédéric (2015). *Haïti, un modele de développement anti-paysan*. Bruselas: Entraide et Fraternité.

Trouillot, Michel-Rolph (2017). *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la historia*. Granada: Comares Historia.

Vía Campesina (28 de junio 2010). Campesinos de Haití marchan en contra de Monsanto, reivindican soberanía alimentaria y de semillas. <https://viacampesina.org/es/>

campesinos-de-haiti-marchan-en-contre-de-monsanto-revindicant-soberania-alimentaria-y-de-semillas/

Volné, Wenky (2019). *Mobilisation de l'advocacy coalition framework dans la politique foncière en Haïti: cas de la Vallée de l'Artibonite*. Lovaina: Université Catholique de Louvain.

Vommaro, Pablo (2014). La disputa por lo público en América Latina. *Nueva Sociedad*, 251, 55-69.

Werleigh, Georges E. (1987). *La agricultura campesina y el mercado alimentario: el caso de Haïti*. Santiago de Chile: CEPAL.

## **Entrevistas**

Aduel, Islanda Micherline. Representante juvenil de Tèt Kale ti Peyizan. Mayo de 2022.

Almeida, Paulo. Dirigente del MST y miembro de la Brigada Des-salines. Mayo de 2022.

Baptiste, Rosnel Jean. Ex-Director Ejecutivo Nacional de Tèt Kole Tipeyizan. Mayo de 2022.

Cittadini, Roberto. Ex Coordinador Nacional del ProHuerta. Mayo de 2022.

Festile, Doudou Pierre. Director Ejecutivo del Mouvman Peyizan Acul du Nord (MPA). Mayo de 2022.

Mulaire, Michel. Coordinador del Mouvman Peyizan Papaye (MPP). Mayo de 2022.

Voltaire, Nesle. Coordinador de la Plateforme de Développement et de la Défense Agricole de l'Artibonite (PLADDAA). Mayo de 2022.

# Activismo conservador en Uruguay contra la agenda de derechos

Nuevas alianzas entre religión y partidos políticos

*Constanza Moreira, Lucía Giudice y Nicolás Iglesias*

## Introducción

La llamada *regresión conservadora* o *backlash* está teniendo lugar en América Latina con diversa intensidad según los países, y representa una resistencia o reacción a los avances en las políticas de desigualdad de género y diversidad sexual que a partir de los 2000, y en el marco de la “marea rosa” o “giro a la izquierda” en América Latina, comienzan a desplegarse. Aunque su reacción tiende sobre todo a contrarrestar el *mainstream* que en los organismos multilaterales se instaló a partir de la Cumbre de Beijing y la Conferencia de la Mujer del Cairo en los años noventa, su impulso se da a partir de la politización del género y su inclusión en las agendas de la derecha de esta última década.

Los procesos de recambio político que llevaron a coaliciones conservadoras al poder en varios países de América Latina, incluyendo Uruguay, impusieron resistencias a la implementación de las políticas de género, intensificaron sus lazos con actores religiosos,

impulsaron legislaciones regresivas y reorientaron la política pública hacia el fortalecimiento de las familias tradicionales y la defensa del sistema patriarcal. Ello se consiguió a través de la entrada de cuadros políticos conservadores en lugares centrales de la política pública, del fortalecimiento de los partidos políticos de carácter confesional (Partido Nacional, Cabildo Abierto, sectores del Partido Colorado), y de un contexto regional *amigable* a estos avances, donde Brasil destaca muy especialmente. También el derrumbe del Frente Amplio que fue gobierno durante quince años, la reducción de su bancada parlamentaria y la pérdida de su peso político fuera del área metropolitana de Montevideo, colaboraron al fortalecimiento de estos actores.

Con el cambio del signo político del gobierno actual, aparecen nuevas configuraciones entre actores políticos y extrapolíticos, con impactos sobre la agenda de los derechos de las mujeres. Por un lado, parece haberse reforzado la presencia militar en la política –a través de la incorporación del Partido Cabildo Abierto–, con componentes de tradicionalismo moral y conservador reforzados. Por otra parte, creció la incidencia de actores y discursos anti género, tanto en el Parlamento como en medios de comunicación y redes sociales. Este contexto, ha sido campo fértil para campañas públicas –como la celebración del Día del niño por nacer–, para ejercer la crítica permanente a proyectos establecidos –como la Ley de Violencia de Género, la Interrupción Voluntaria del Embarazo, entre otros–, y para proponer nuevas iniciativas legislativas como el proyecto de Tenencia Compartida, las modificaciones al Código de la Niñez y Adolescencia, modificaciones a la Ley Integral de Violencia de Género, incorporación de un estatus jurídico a los nacidos sin vida, exclusión del lenguaje inclusivo en la educación, y diversas formas de regulación jurídico-patriarcal de la vida privada.

Fruto del considerable avance de la agenda de derechos con perspectiva de género y generaciones, Uruguay resulta un terreno especialmente atractivo para las redes transnacionales conservadoras religiosas. En este sentido, considerado como un bastión del ateísmo

y secularismo, el país es percibido como un espacio político-religioso clave en la disputa por la significación de instituciones como la familia. Los actores conservadores han desplegado una fuerte estrategia en Uruguay traduciendo su capacidad de acción social y religiosa al ámbito político partidario y articulando en lo narrativo-ideológico una interseccionalidad de derechas. De esta forma han logrado colocar en los ámbitos de discusión parlamentaria temas propios y otros que amenazan socavar algunos de los derechos conquistados en la última década y media.

Los proyectos de ley objeto de la investigación cuyo resultado estamos presentando tienen en común la demarcación de aspectos de la vida familiar que impactan directamente en la autonomía personal de mujeres y disidencias.

En este punto nos parece importante resaltar que, históricamente, los derechos específicos de las mujeres aparecen como efecto de un punto de inflexión en el que se producen redefiniciones de lo público y lo privado. Y en especial los derechos sexuales y reproductivos son una bisagra entre la ciudadanía y la diferencia sexual, históricamente negada e invisibilizada bajo la figura abstracta del ciudadano que, despojado de sus atributos reales, soslaya todo tipo de diferencia entre las y los sujetos. Pero, además, actúan como articulación entre lo personal y lo político, como pieza clave en la redefinición de lo público (Costa, 2016).

El análisis de género advierte que la gama de opciones relacionales que las mujeres reconocen para sí es no sólo distinta sino marcadamente asimétrica respecto de la gama de opciones relacionales que los varones reconocen para sí “[...] a menudo, la asimetría en las opciones refleja el tipo de relaciones que perpetúa el patriarcado y que determinan una división de roles y adscripciones. No obstante, la evolución que tales relaciones han tenido y siguen teniendo, persisten importantes diferencias.” (Álvarez Medina, 2018, pp. 62 y 63).

El ideario o preferencias de quienes ocupan las instancias de interpretación y aplicación del derecho, actualmente responde a una tradición que sigue caracterizándose por el conservadurismo y el

armado del sistema jurídico tomando como referencia al varón cis heteropatriarcal. De este modo, las acciones privadas que quedan exentas de intervención del Estado han ido transformándose de diversas formas. Así, con Dawn Oliver se puede señalar la evolución del derecho privado en algunos ámbitos –tales las relaciones de familia– hacia una creciente intervención de las instituciones del Estado. La autora describe un momento fundamental en la evolución de la regulación de la vida privada y familiar: la progresiva toma de conciencia respecto de la necesidad de apelar a otras instancias, fuera del ámbito estrictamente íntimo de la pareja o la familia, para encontrar ayuda ante el conflicto; esto resulta enormemente revelador del tipo de carencias propias de la esfera privada y de la necesidad de un giro en la participación del derecho en la vida privada y familiar (Álvarez Medina, 2020).

En definitiva, no se trata de que lo privado no esté efectivamente regulado, sino que de los asuntos vinculados a esa esfera se ha encargado el derecho privado, y es preciso tener presente que entre los elementos que definen al derecho privado se encuentra la idea de lograr un sistema de normas jurídicas que propicie la toma de decisiones de los individuos autónomos sin que dichas normas se transformen en un obstáculo para la realización de las decisiones individuales. Este mismo patrón facilitador de la autonomía individual siguen, en el ideario liberal, los derechos y libertades civiles fundamentales en los que tal derecho se apoya.

### **Definiendo el backlash: de la resistencia a las movilizaciones proactivas**

En las estrategias de la regresión conservadora en la región (o *backlash*) pueden ser identificadas dos estrategias: la que podemos identificar como una suerte de rebelión pasiva (la resistencia a las políticas que impulsan la agenda de los derechos de las mujeres) y aquella caracterizada por una movilización activa de personas y

recursos en pro de instalar una agenda propia. La rebelión pasiva se produce después de que las políticas se han aprobado. Autoras como Pérez y Rocha (2020) realizan esta diferenciación y señalan que el activismo que caracteriza al impulso por la aprobación legislativa de leyes que consagran derechos para las mujeres y la diversidad sexual no continúa con la misma intensidad en la fase de la implementación de la política. En esta etapa emergen otros actores y son otras las estrategias. Los actores sobre los que se ha efectuado presión (la opinión pública, los partidos políticos, el gobierno) ya no son los mismos. En la fase de la resistencia, esta se ejerce en forma más opaca y menos pública desde los operadores judiciales, los funcionarios públicos y la propia burocracia de las organizaciones.

En la rebelión activa de los conservadores, Payne y Souza (2016) llaman la atención al papel de los movimientos sociales y del activismo conservador. Estos autores los definen como conservadores en el sentido de preservar el *estatus quo*. Para ellos, “Backlash movements exist to oppose and counter, or roll back, the social, economic, political and cultural rights achieved by social movements advancing gender and other rights in the region” (p.34). La crisis económica, según las autoras y la inestabilidad política son las dos condiciones más comúnmente asociadas con el surgimiento de la movilización de derecha. En Brasil, junto con la crisis económica y la inestabilidad política, el pánico moral contra el género y la sexualidad sentaron las bases para las movilizaciones de 2013 y los procesos destituyentes posteriores que culminaron en el gobierno de Bolsonaro.<sup>1</sup> También señalan que estos movimientos no se sostienen en el tiempo, pero son parte del impulso necesario para que las opciones conservadoras ganen suficiente espacio político para instalar gobiernos y legitimar

<sup>1</sup> El Movimiento Brasil Libre (MBL) fue creado en 2014 y fue el principal responsable por las convocatorias a las manifestaciones contra Dilma. Fue fundado para “promover el libre mercado, la separación de poderes y el fin de los subsidios a las dictaduras. Su máximo dirigente es Kim Kataguiri, un joven *influencer* con millones de seguidores en internet.

la violencia política de tipo fascista. Cuando la institucionalidad política es suficientemente fuerte, su continuidad se ve en cuestión.

En *The Postreform Stage*, Pérez y Rocha (2020) identifican un estadio post reforma (después de la legalización del aborto en Uruguay 2013 y en Argentina en 2020) contra las políticas sexuales en América Latina. En el estadio post reforma “reacciones contra las políticas recientemente adoptadas (aborto y matrimonio *gay*) tienen la función de obstaculizar el acceso a esos nuevos derechos” (p.11). En el día después de las reformas legales, los espacios de disputa política se alteran considerablemente. Lo que antes se libró en la gran batalla pública en calles y congresos, se traslada a la esfera más opaca del Poder Ejecutivo, que es la que determina la velocidad y profundidad de la implementación de las políticas. Allí, los actores que bloquean la reforma e impiden su completa adopción –y por consiguiente que el progreso manuscrito pueda transformarse en derechos efectivos– son otros. En primer lugar, cabe consignar que los actores conservadores pueden ser tremendamente efectivos a nivel subnacional (en gobiernos departamentales, municipios, dependencias públicas locales, etcétera), que es de acuerdo a Luna y Rovira (2018) el territorio donde las derechas continúan manteniendo el poder político en América Latina, aún en pleno ciclo progresista. En segundo lugar, los actores que operan al interior de los aparatos del Estado, donde las burocracias y los mandos medios –siempre más conservadores que los políticos (Aberbach y Putnam, 1981)– tienen mayor poder para ejercer su influencia e intervenir con sus propios puntos de vista. En tercer lugar, estos actores pueden demostrar una gran efectividad a través del entramado judicial<sup>2</sup>, dando curso a las demandas de los actores conservadores para bloquear políticas efectivas, o impidiendo el alcance de los derechos efectivos.

<sup>2</sup> En julio de 2015, el Tribunal de lo Contencioso Administrativo (sentencia 586) se pronuncia contra el decreto reglamentario de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo diciendo que restringe el derecho de objeción de conciencia de los médicos.

Así, “aquellos que fallaron en impedir la adopción de las reformas redirigen sus esfuerzos en la fase postreforma” (Pérez y Rocha, 2020, p. 13). Las feministas y los grupos LGBTQ+, especializados en construir agenda, dar la discusión pública, movilizarse a través de redes y realizar *lobbies* políticos, no están tan preparados para lidiar con el *backlash* que se produce al interior del Estado, en los brazos Ejecutivo y Judicial.

Especial destaque merece en el análisis de las autoras el nivel no-institucional donde los principales actores son las organizaciones sociales y religiosas como los grupos provida. Estos influyen a nivel local obstaculizando el acceso a los servicios sociales, donde se evidencian las microresistencias que encuentran, en la fase final del proceso de implementación de políticas, la mesa servida. Allí los médicos, los jueces, los funcionarios públicos generan una constelación de “hostilidades verbales, actitudinales y ambientales”. Este nivel no institucional de las microresistencias se corresponde con el nivel institucional de las macroresistencias donde los actores son los partidos políticos, las autoridades administrativas, los operadores judiciales, las corporaciones médicas y las organizaciones sociales conservadoras.

En Uruguay, vale la pena citar –en primer lugar– la sentencia del TCA sobre la reglamentación del aborto que permitió un alcance de la objeción de conciencia superior al que la reglamentación de la ley permitía así como la sentencia de la jueza Book respaldando el derecho del padre a autorizar la interrupción voluntaria del embarazo en el caso<sup>3</sup> haciendo primar el derecho a la vida del recién nacido por

<sup>3</sup> La doctora Pura Book Silva, jueza letrada de Primera Instancia de Mercedes de 3º Turno, hizo lugar a una demanda de amparo disponiendo la suspensión de un procedimiento de interrupción voluntaria del embarazo para proteger los derechos fundamentales del concebido, a quienes protege (contra la decisión de la mujer) diciendo que “una vez producido el embarazo la situación es otra porque al haber un ser humano nuevo con derechos inherentes a su condición de tal protegidos legalmente, la decisión de interrumpir el embarazo no atañe solo a su cuerpo sino que realmente también afecta a otro ser humano, con vida”. Según la jueza se produce un conflicto “entre el derecho a la autodeterminación de la mujer sin razones atendibles que

sobre la autodeterminación de la madre, o la objeción de conciencia del total de los/as ginecólogos/as en algunos departamentos del país que impedía el ejercicio del derecho efectivo en todo el territorio nacional. En 2022, un informe de Amnesty Internacional alerta sobre las dificultades de las mujeres para acceder a los derechos sexuales y reproductivos en Uruguay, con especial énfasis en el embarazo infantil que continúa siendo una práctica “estructural e invisibilizada” en Uruguay (Amnistía Internacional 2021, Capítulo Uruguay).

## **¿Una nueva derecha? La politización del género en la agenda del neoconservadurismo**

Admitido el clivaje electoral que generan los temas de género y sexo en la agenda política cabe preguntarnos cómo se resignifican en el marco de la regresión conservadora al interior de los partidos y grupos políticos que componen la derecha política. ¿Son nuevas o viejas derechas? ¿Qué continuidad tienen estas nuevas derechas con las viejas derechas?

En Monestier y Vommaro (2022) se afirma que una derecha radical ha emergido en la región, “a la derecha de las derechas *mains-tream*” (p. 14), apoyada en el movimiento de reacción cultural a la agenda de género y derechos sexuales, así como en la reacción al consenso distributivo del giro a la izquierda. Además del caso de CREO en Ecuador y de la derecha radical chilena –en especial Kast, quien compitió contra Boric en la segunda vuelta<sup>4</sup>–, se destaca la de-

---

justifiquen el impedimento para continuar el embarazo...y el derecho a la vida del concebido (y se) entiende debe primar el derecho a la vida consagrado en nuestro jurídico”.

<sup>4</sup> José Antonio Kast se mostró contrario hacia leyes vinculadas hacia la comunidad LGBT, que van desde el matrimonio igualitario y la ley de identidad de género. En 17 de mayo de 2017, cuando se conmemoraba el Día Internacional contra la homofobia, Kast se mostró disgustado ante la iluminación de los colores de la diversidad sexual en el frontis del Palacio de la Moneda, por lo que escribió en redes sociales: «La Moneda se rinde ante una dictadura gay”. También reivindicó la dictadura chilena

recha evangélica en Costa Rica<sup>5</sup>, Bolsonaro en Brasil y el uribismo en Colombia.

Los actores sociales detrás de las derechas han sido ampliamente señalados en varios estudios y hay una coincidencia entre ellos: son los militares, la Iglesia Católica y el gran empresariado (Luna y Rovira, 2014). Monestier y Vommaro (2022) señalan que “la politización de la agenda cultural” (p. 19) en la época del giro a la izquierda abrió una oportunidad para que los grupos religiosos conservadores se convirtieran en organizadores de la reacción cultural. Las movilizaciones contra el aborto o el matrimonio homosexual, en opinión de los autores, dejaron de ser resabios de una secularización inacabada para transformarse en fenómenos de movilización de masas contra la amenaza a los valores tradicionales. Se destacan como *issues* de la politización de esta agenda el fracaso de la consulta popular sobre el proceso de paz en Colombia en 2018, la elección de Bolsonaro en Brasil y la elección de Chávez en Costa Rica.

Sin embargo, una relectura al texto de Chantal Mouffe sobre Democracia y Nuevas Derechas (1981), permite una relativización de esta novedad. Ya en los años ochenta la autora alertaba sobre esto. La denominación “neoconservadurismo” en los Estados Unidos refiere a grupos de derecha política que por oposición a la derecha neoliberal critican sin ambages los dos principios fundamentales del ideal democrático, la igualdad social y la participación política.<sup>6</sup>

---

(pero ésta ha sido una reivindicación histórica de muchas derechas) y protegió a los violadores de derechos humanos.

<sup>5</sup> Con fecha de 25 de marzo de 2022, el entonces candidato a la Presidencia de la República por Costa Rica (y actual presidente), Rodrigo Chávez hizo un manifiesto “ante Dios, la Patria y los pastores presentes en este Foro Cívico” por el cual se comprometía a: “No apoyar, ni institucionalizar ni promover la ideología de género en el Estado costarricense. No apoyar ninguna iniciativa que favorezca el aborto y la eutanasia. Revisar los decretos sobre fertilización *in vitro*. Eliminar la ideología de género del sistema educativo costarricense. Permitir que el sector cristiano me proponga candidatos y sus currículos para ser valorados en posiciones de liderazgo en educación, salud y relaciones exteriores”.

<sup>6</sup> Mouffe, Chantal y Turner, Georgina (1981). Democracia y nueva derecha. Revista Mexicana de Sociología, Vol. 43, Número extraordinario, pp. 1829-1846. Universidad Nacional Autónoma de México Stable <https://www.jstor.org/stable/3539940>

Para estos neoconservadores “no basta con debilitar el potencial subversivo de la noción de igualdad; también es necesario limitar el terreno de la participación política”. Es necesario despolitizar las decisiones más importantes (“Yo gobierno, no hago política”, dijo el presidente uruguayo cuando comenzó la pandemia) y pasarlas a la esfera de lo técnico y lo científico. En este punto, neoliberales y neoconservadores coinciden plenamente, puesto que desconfían de la política y de la capacidad de los políticos –cuya única legitimidad proviene del voto popular– de administrar los asuntos públicos. También coinciden en la censura a la noción de justicia distributiva, ya que la igualdad forzada que proponen inevitablemente redundará en un aumento del poder del Estado (el único capaz de imponerla). Hasta aquí, un argumento viejo como la historia. ¿Qué hay de nuevo entonces? ¿Hay nuevos temas incorporados en la vieja sintaxis? Probablemente sí.

Si el pensamiento abstracto de los neoliberales o el nostálgico de los antiseccularistas no consigue convencer a las masas de las virtudes del mercado o de la prohibición del aborto y la homosexualidad, la lucha cultural se reformula. Así, según la autora, en la conquista de la imaginación del pueblo es necesario superar el neoliberalismo abstracto y reafirmarse con energía en el ataque al gran gobierno (el gobierno despótico, el Estado burocrático, ineficiente y despilfarrador). Pero al mismo tiempo hay que denunciar la pérdida de los valores (corazón del conservadurismo en la prédica sobre la seguridad pública) y el decaimiento de la moral pública a consecuencia de ese mismo proceso (donde el conservadurismo afinca su bandera de la anticorrupción). La mesa está servida para una defensa de la familia y la reafirmación del rol de la mujer como sostén de la misma. El aborto y la homosexualidad se vuelven enemigos públicos y exhibidores vergonzantes de la delicuescencia moral (junto con la delincuencia, etcétera).

En realidad, señala Mouffe, se trata de unir a la gente “por encima de los partidos” en un gran frente moral. La defensa del orden patriarcal se vuelve un elemento central en el populismo derechista

de los Estados Unidos. “La derecha radical ha sido capaz de organizar todas esas acciones ‘en pro de la familia’, y demostrado que la defensa de las formas patriarcales y del sistema de predominio masculino de la heterosexualidad constituye una sólida base ideológica para la reagrupación de la ‘mayoría con principios morales’” (Mouffe, p.1841)

Ya en los años ochenta, se preanuncia este frente moral y neoliberal, autoritario y tradicionalista, en el ámbito europeo, y las presidencias de Margaret Thatcher y de Ronald Reagan lo consolidan políticamente. La defensa de la familia patriarcal resultará decisiva, en palabras de Mouffe, para la ideología del conservadurismo liberal.

Estas nuevas derechas en Estados Unidos y en Europa luchaban, según Mouffe, contra el Estado de Bienestar en el capitalismo tardío: contra la creciente intervención del Estado, con la politización de todos los aspectos en los que el Estado intervenía (la salud, la educación, la vivienda) y especialmente con la intervención de la política en el ámbito más privado de la vida: la familia, la sexualidad y el orden de género. Las propias izquierdas, en sus palabras, quedaron atrapadas en su discurso economicista y estatista y no estuvieron a la altura de las nuevas sensibilidades que comenzaban a surgir en el capitalismo tardío como el feminismo, la diversidad, el ambientalismo, etcétera.

Lo que Ravecca et al. (2022) denominan el carácter interseccional de las luchas de la extrema derecha (el rechazo a la política distributiva y la defensa de la familia), estaba entonces ya planteado. Lo que sí es una novedad es “apostar a la centralidad de la ideología de género en este contexto”.

Así, si bien los estudios sobre izquierdas y derechas han evidenciado la multidimensionalidad de propósitos, teorías y estrategias, la interseccionalidad hoy aparece como elemento central en la comprensión de las nuevas derechas. Los estudios de cultura política muestran que hay al menos tres ejes vertebradores de discursos y significantes en el eje izquierda-derecha. Estos articulan batallas discursivas y prácticas en el campo económico (mercado/Estado), en el campo social (desigualdades naturales admisibles *versus* igualdades

impuestas por el autoritarismo del Estado), y en la arena política (participacionistas *versus* tecnócratas), (Moreira, 1997; Aberbach y Putnam, 1981).

Pero la ideología de género aparece como un cuerpo extraño, y le da un nuevo sentido a la trinidad patria, familia y propiedad, en tanto base del pensamiento conservador. Aunque izquierdas y derechas presentan cierto alineamiento en lo que solía llamarse el eje conservador/liberal en el mainstream de la Ciencia Política, el liberalismo de derecha y el conservadurismo de izquierda complejizan y mucho esta división. Con la emergencia de la agenda de género como unificador del campo de las derechas, el panorama parece hoy clarificarse.

## **La “ideología de género” y la unificación de los contenidos del discurso en las nuevas (y no tan nuevas) derechas**

El surgimiento de la expresión “ideología de género” debe rastrearse en los años noventa (Motta, Amat y León, 2018), como respuesta a los avances políticos del feminismo y las organizaciones de las mujeres, que van ganando legitimidad hasta quedar plasmados en las Conferencias de Naciones Unidas de Población en El Cairo (1994) y de la Mujer en Beijing (1995). Como señalan las autoras, su gestación puede ser identificada “en las altas esferas de las negociaciones internacionales y la elucubración teológica”.

Stephanie Rousseau (2018) advierte la forma en que fue acuñada en la década de 1990 en el Vaticano y diseminada en América Latina en 1998 a través del texto de un obispo peruano, Oscar Alzamora Revoredo llamado “La ideología de género: sus peligros y alcance” (Cornejo-Valle y Pichardo, 2017).

Motta, Amat y León consignan sin embargo que “América Latina no es el único escenario donde se han desarrollado estas campañas antigénero, se trata de una ofensiva global que ha incluido a países católicos de Europa Occidental, como Italia y España; de Europa del

Este como Croacia, Hungría, Polonia y Eslovenia; también Australia y países del África Subsahariana” (p.95).

¿Qué es la ideología de género? Las feministas reaccionan a la palabra “ideología” y responden que el género no es una ideología (González Velez et al., 2018), p. 5) es una categoría de análisis que estudia las relaciones entre hombres, mujeres y personas de la diversidad sexual y las relaciones intragénero para dar cuenta de las desigualdades sociales por el hecho de ser ubicados en el espacio de lo femenino.

Pero el desmontaje crítico de los vínculos entre género y sexo es una conquista del feminismo. Y este desmontaje se ha utilizado para instalar la problemática de la desigualdad sexual en varios escenarios: social, político, económico, intelectual, al revelar el carácter sistémico de las relaciones normativas, culturales, sociales y económicas. Al igual que el concepto de clase desvenda el carácter sistémico de la desigualdad social, el concepto de género indica el carácter relacional de las identidades de género, y la construcción de un sistema: el llamado orden de género o en términos políticos, el patriarcado. Así, el concepto de género para la teoría feminista se transforma en una pieza tan central de su arquitectura como lo fue el concepto de clase en la teoría marxista.

El género se convierte en un operador estratégico a nivel del lenguaje y a nivel de la teoría social. Y aunque son de recibo las reconvenções de Nelly Richard (Salazar, 2016) sobre la necesidad que le asiste al feminismo de desmarcarse de las aplicaciones más conservadoras del término género orientadas apenas a una dimensión institucional de las políticas de Estado, lo cierto es que hoy es esa misma dimensión institucional la que está en juego. Un claro ejemplo son las demandas por eliminación del lenguaje inclusivo en las instituciones públicas. Así que, a despecho de estas consideraciones, la propia institucionalización de género es resistida, y el género como categoría de análisis ha sido desplazado a una categoría política..

Así las cosas, es dable entender que se produjera la reacción a este concepto, más tarde o más temprano. La ideología de género aparece

como (Biroli et al., 2016) una reacción multifacética contra los avances en la agenda de género y diversidad, en tanto “unificador”: eventos como el *impeachment* contra Dilma en 2016 en Brasil, la oposición al acuerdo de paz en Colombia, y las reacciones contra la paridad de género en Paraguay en 2018, aparecerían con un discurso unificado. En esta interpretación la promoción de la “ideología de género” promueve “marcos alternativos” para analizar los derechos y las relaciones de géneros, deslegitimando los fundamentos de las políticas desde los años 90; a saber, que el género es una constelación de estructuras y significados. En textos como el de Laje, el feminismo aparece como el “marxismo resucitado” luego del colapso del socialismo real. Cuando se combate la ideología de género se combate el marxismo cultural. La derecha hace una muy gramsciana apropiación del concepto de hegemonía. La hegemonía de lo políticamente correcto (antiracista, antihomofóbica, antipatriarcal) es identificada con la izquierda, con el progresismo, y es lo que la derecha intenta subvertir, apelando al mismo tiempo a las emociones y al sentido común

Entre las tipificaciones corrientes sobre la característica de los discursos, la forma en que identifican a la ideología de género y los campos semánticos identificables.

Para González Vélez y Castro (2018), los discursos se pueden tipificar como; a) morales (la apelación a la moral pública y a los fundamentos del orden social), b) religiosos (justificaciones teológicas y doctrinarias); c) legales (la apelación al lenguaje legal y al orden jurídico establecido); d) científicos (fuentes académicas y universitarias) y e) políticos (de convicción o responsabilidad). Un mismo fragmento de discurso puede contener secciones morales, científicas o legales, o combinaciones diversas de los mismos.

En cuanto a los elementos de caricaturización de la ideología de género cabe consignar al menos cinco. En primer lugar, su característica totalitaria o hegemónica, que justificó el uso del vocablo *feminazis* para referirse a las feministas, o valió la mención a una suerte de *Gestapo gay* según la Confederación Nacional Católica de

Educación en 2016 en Colombia. Es totalitaria en tanto pretende un proyecto radical de transformación del orden sexual.

En segundo lugar, la ideología de género promueve la intervención abusiva del Estado, al cual va colonizando no sólo en sus políticas y programas, sino también en el uso del lenguaje inclusivo.

En tercer lugar, la ideología de género, como su nombre indica, es ideológica (no científica), ya que contradice los fundamentos biológicos de las diferencias sexuales, al tiempo que ignora la funcionalidad de la división sexual del trabajo en el orden social. También, en este sentido, es minoritaria e ignora al sentido común.

En cuarto lugar, la ideología de género destruye los valores fundantes de la familia y la convivencia humana (con su carga de solidaridad y complementariedad), puesto que está fundada sobre el odio o rechazo de un género contra otro (Vélez et al., 2018).

En quinto lugar, es una ideología colonialista producto de la globalización y del *mainstream* de los organismos internacionales (que son los que obligan a los gobiernos a internalizar los acuerdos que les imponen los grandes del mundo).

Finalmente, en palabras de Motta, Amat y León (2018) el foco de análisis debe hacerse en cuatro campos semánticos clave que son, por un lado, el reduccionismo biologicista heteronormativo de la naturaleza humana; la cooptación del lenguaje de los derechos humanos; las amenazas colonizadoras, y el adoctrinamiento estatista y neomarxismo.

## **Las luchas contra el igualitarismo: la defensa del orden “natural” (de género) y la defensa de las jerarquías**

En el análisis de Mouffe habíamos situado las luchas igualitaristas en el campo en el que las estrategias conservadoras despliegan toda su capacidad de fuego de guerra cultural. La lucha contra el igualitarismo reclama al mismo tiempo individuación, diferencia y libertad contra la pretensión igualitarista de los grupos (como las mujeres),

que exige la ampliación del poder del Estado para asegurar derechos y la politización de lo privado (donde la familia juega un rol central en el orden jerárquico de los géneros).

Si, como dice Bobbio (1994) lo distintivo de las izquierdas es la igualdad, esto también se expresa en el campo de las desigualdades de género. Así, las luchas contra la ideología de género son luchas contra la igualdad. De la misma manera que la igualdad es ideológica (puesto que no existe en el orden natural y es una pretensión política detrás de la que subyace la denuncia de la desigualdad económica como ilegítima), la lucha por la igualdad de género también lo es. Se presenta como una subversión cultural contra el orden natural de género. Si, como dice Laje la izquierda “es la religión laica de los resentidos sociales”, la ideología de género aparece como una suerte de “comunismo sexualizado”.

En cuanto a los valores, es fundamental en esta lucha cultural el remitir a la noción de “pánico moral” (*Folks Devils and Moral Panic*, 1970) que reacciona a lo que entienden como la pérdida de valores tradicionales como la familia, la heteronormatividad y las normas tradicionales de sexo y género. Ello afirma en el campo del neoconservadurismo una derecha que se caracteriza como xenofóbica, racista y, al mismo tiempo, nacionalista. Y este tránsito es algo de esencial consideración en la comprensión de la agenda moral de las derechas contemporáneas (Payne y Souza, 2018, p. 33).

Claro que está que la derecha se reagrupa y forma parte del rompecabezas de las nuevas derechas. La agenda de la seguridad y la lucha anticorrupción son parte esencial de su agenda (Luna y Rovira, 2014). La demanda por orden, autoridad y seguridad se vincula a la mayor parte de los proyectos conservadores que se han reinstalado en América Latina en el siglo XXI y que fueron parte del arsenal cultural de las justificaciones políticas de las dictaduras latinoamericanas (“contra los enemigos de la democracia”). Todo esto se articula perfectamente con el orden patriarcal porque, siguiendo a Laje, si la izquierda se disfraza de feminismo (para ocultar la lucha de clases),

el orden conservador se disfraza de antifeminista y homofóbico (para obviar su carácter autoritario y oligárquico).

La defensa de la seguridad como objetivo primordial del Estado, para salvar al país de la delincuencia (y proteger a la “gente buena”), encuentra su análogo en la protección de la moral pública de sus detractores de siempre (feministas, izquierdistas, homosexuales, etcétera).

La vuelta al orden *natural* es central en esta argumentación, como parte de los argumentos científicos que se traducen legal y políticamente en la defensa del orden heteronormativo. Pero la defensa de la *naturaleza* –que se confunde con lo normal en sentido ético (lo bueno) y descriptivo (lo mayoritario)– encierra la defensa de las jerarquías. Porque, como bien señaló Aristóteles, el orden natural (el de los amos y esclavos, el de la familia) es un orden desigual. La aspiración a la igualdad es una aspiración normativa, difícilmente realizable (aunque al menos en el pensamiento aristotélico, era deseable).

El orden natural es un orden jerárquico. Cuando se desafían las jerarquías (económicas políticas y sociales) se produce entonces esa subversión cultural que produce el decaimiento de los viejos valores. Y si bien una parte del feminismo puede escapar a la trampa de la interseccionalidad (abjurando del igualitarismo y reformulándose a sí mismo en clave liberal), para las derechas neoconservadoras, la pretensión y la amenaza son equivalentes. Es más, el desafío a las jerarquías del orden de género puede aparecer como potencialmente más revulsivo que el cuestionamiento a las jerarquías económicas. En palabras de Ravecca (2022, p.7) “la izquierda quiere imponer una pesadilla distópica mezcla de libertinaje y estatismo asfixiante”.

Finalmente, la lucha contra el igualitarismo también se evidencia en el carácter meritocrático del viejo conservadurismo. Payne y Souza sugieren (2020, p. 33) que mientras para la izquierda los derechos son de las personas en tanto seres humanos, el argumento meritocrático es que los mismos deben ser ganados. En el campo de las luchas por la igualdad de género y las medidas de acción afirmativa (como las cuotas), el argumento meritocrático ha sido de recibo: las

mujeres que llegan deben llegar por sus propios méritos y no por una medida arbitraria como la cuota (a la cual se critica, paradójicamente, porque viola el principio de igualdad de los sexos privilegiando a uno).

## **La familia y la patria en el centro**

De acuerdo con las teorías sobre la modernización, desde Weber a Gino Germani, el pasaje de las sociedades tradicionales a las preindustriales, y su transición a los procesos de secularización va de la mano con algunos procesos que –dependiendo de otras variables– podrían estar asociados a un avance en la equidad de los géneros. El desplazamiento desde un tipo de acción social orientada prescriptivamente (la obediencia al orden) a una orientada por la libre elección de las personas; el desplazamiento de las relaciones sociales en grupos primarios (la familia) a grupos secundarios (trabajo, amigos); y el cambio de la valoración con base en la adscripción (estatus social de origen) a una con base en el desempeño (trabajo, educación), puede tener grandes impactos favorables a las mujeres.

Esto porque produce una reversión del orden de la obediencia (al padre, al marido) al principio de libre elección; porque debilita la identificación con los grupos primarios, y porque refuerza la idea de movilidad social individual. Aunque las mujeres no son precisamente los sujetos principales del proceso de la modernización, el proceso las puede favorecer enormemente. En países como Uruguay, la temprana modernización fue acompañada por una transición demográfica temprana (las mujeres regulan su fecundidad y se reduce el tamaño de las familias), una rápida incorporación de la mujer al mercado de trabajo y una inserción en la educación también precoz.

La pregunta en un país tempranamente secularizado y moderno como el Uruguay es: ¿cómo se ha vuelto a poner la familia en el centro? Y para América Latina cabe preguntarse entonces ¿encontró la

ideología de género un campo fértil en una región donde el proceso de secularización se dio en forma incompleta e inacabada?

La izquierda y el feminismo tuvieron un punto de encuentro trascendente a inicios del siglo XX en la crítica a la familia burguesa. Ello permitió la crítica al liberalismo e iluminó el feminismo de la primera ola, denunciando la indiferencia del primero a las desigualdades sociales consideradas como irrelevantes de cara a la cuestión de la igualdad política y la esfera pública. Las feministas denunciaron la forma en que se asignaba un valor distinto al trabajo de hombres y mujeres, considerado el segundo como parte de la esfera reproductiva y no productiva.

Si la humanidad intenta trascender una existencia meramente natural, la naturaleza está siempre en un orden inferior a la cultura; y la sumisión al destino biológico (como la maternidad) es subordinación. Las discusiones sobre el valor del trabajo no remunerado de cuidado de las mujeres que llevan a la CEPAL a discutir sobre un pacto por los cuidados están en el medio de esta discusión.

Olas de feminismo después, la propia identidad de género se puso en juego. En América Latina, las demandas por aborto consiguieron, por primera vez, transformarse en iniciativas legales (lo eran ya en buena parte de Estados Unidos y de Europa), y el matrimonio gay fue aprobado en varios países. El feminismo ha dicho que “lo personal es político” y ha criticado el poder en la esfera privada reclamando la intervención pública. Los programas y políticas con contenido de género se implementaron muchos países, se tomaron medidas de acción afirmativa, y muchas feministas entraron a la arena política. Es en ese contexto que se reclama la vuelta a la familia como territorio de la libertad privada contra la pretensión estatista de colonizarlo todo. La prédica parte de un argumento liberal: el Estado no tiene que meterse en las cosas de la familia.

En países como Colombia, México y Perú la reacción conservadora se tomó las calles contra el matrimonio igualitario y la educación sexual (Biroli et al., 2016). La idea de que los padres pueden dar a sus hijos la educación sexual que quieran, es parte de las libertades que

reservan a la familia y que son anteriores (jurídica y políticamente) a las decisiones del Estado. Lo mismo vale con la objeción de conciencia en Uruguay contra el aborto inducido, donde una sentencia del Tribunal de lo Contencioso Administrativo la fijó (las sentencias son inapelables) por encima del cumplimiento de la ley y por tanto como anterior –legal y políticamente– al derecho de las mujeres y al cumplimiento de la normativa del Estado.

El *familismo* es renovado como una demanda clave de los conservadores, alimentada por el pánico moral del riesgo que significa la ideología de género, el marxismo cultural o el feminismo radical. Olvidan que el *familismo* es un resabio del pasado (y contradice los principios de la cooperación social ampliada), y que el proceso de secularización colocó a los seres humanos en el mundo social amplio, y con el tiempo, las mujeres vinieron a querer ser parte del proceso y desfamiliarizarse para asumir su condición de ciudadanas plenas. La familia, además, es sólo un tipo de familia: la familia nuclear y heteronormativa. “Firme por papá y mamá” decía la iniciativa para promover el referéndum en contra de la adopción de personas del mismo sexo en Colombia.

La vida y la familia se unen en un solo nudo conceptual: el dominio de lo “reproductivo” como dimensión identitaria de las mujeres y el destino biológico de la maternidad. Mujica (2007, p.71) explica que los grupos provida siempre encuentran modos de expresarse, aún en Uruguay, donde la Constitución y las leyes han permanecido a salvo de textos que incluyan la “vida desde la concepción”. Aunque estos argumentos fueron usados para frenar el proyecto de ley de interrupción voluntaria del embarazo, aunque no fueron de recibo, proyectos de ley como el del “estatuto jurídico” del no nato en Uruguay. que presentaremos más adelante, refuerzan esta idea. El estudio de los tuits que llevaron adelante Ravecca, Schenck y Forteza (2022) indica que, en los líderes conservadores, familia, vida, hijos y Dios forman un paquete ideacional positivo y compacto.

La educación vuelve a transformarse en un tema de “familia” y las iglesias aprovechan para erosionar la laicidad del Estado como

violatoria del principio de tolerancia religiosa. González Velez (2018, p.49) registra que las iniciativas para introducir la educación sexual en los planes de estudio “atenta contra la libertad de cultos y la libertad de opción de los padres de familia frente a la educación” y “amenaza el derecho de los padres a educar a sus hijos e hijas en temas de sexualidad y reproducción” implantando un modelo minoritario, excluyente, y no compartido por la comunidad de padres.

### **La “colonización ideológica” del secularismo y el progresismo**

La reacción antiseccularista va de la mano con la acusación de colonialismo a las predicadoras de la ideología de género. Los discursos antigénero, al igual que los discursos antiderechos a propósito de la revisión de los delitos de lesa humanidad cometidos durante las dictaduras latinoamericanas, han sido denunciados como siendo parte de un *mainstream* mundial, globalizado, que humilla y somete a los países a sus dictados.<sup>7</sup> La denuncia de los mismos como colonizados es una apropiación del discurso anticolonial de las izquierdas o de los movimientos identificados con el campo nacional-popular. González Vélez (2018) advierte que “este giro hacia la defensa de la soberanía:

<sup>7</sup> En ocasión en que el Parlamento se disponía a aprobar un proyecto presentado por el Frente Amplio para anular la Ley de Caducidad, en cumplimiento de la sentencia de la Corte Interamericana de la OEA en el caso Gelman, el entonces senador Eleuterio Fernández Huidobro se opuso a la votación de su propio partido, presentó su renuncia al Senado y luego fue investido como ministro de Defensa. Para oponerse a la anulación de la Ley de Caducidad, el senador recurrió a un argumento anticolonial en una sintaxis análoga a la que se usa para denunciar el imperialismo de los derechos humanos. Según consigna el medio digital uruguayo 180, del 27 de agosto de 2010: “El senador opinó que se debe respetar el pronunciamiento de la gente en dos oportunidades y que la OEA no puede desconocer todo lo que se ha hecho en Uruguay para derogar los efectos de la Ley de Caducidad. Es una especie rara de burocracia internacional, autoelegida y autoproducida, medio hermafrodita, políglota, que no vive en ningún país. Sentencia desde el olimpo de los Derechos Humanos. Y si uno le dice que en este país se ha hecho todo lo que se ha hecho contra la ley, a ellos no les importa”. [https://www.180.com.uy/articulo/14697\\_F-Huidobro-no-hay-subterfugio-que-eluda-los-dos-plebiscitos](https://www.180.com.uy/articulo/14697_F-Huidobro-no-hay-subterfugio-que-eluda-los-dos-plebiscitos) .

sin embargo, no es otra cosa que la otra cara de una misma moneda: los marcos discursivos y las estrategias de la derecha” (p. 24). Según Lakoff (2004, citado por González Vélez, 2018) la defensa de la nación y de la familia se produce a partir de la imagen de un padre autoritario al que hay que obedecer: patria, familia y propiedad es la tríada del viejo conservadurismo.

La preservación de la autonomía nacional o cultural vale en el campo de los derechos en general, donde el conservadurismo se reserva el discurso antiimperialista propio de las izquierdas para denunciar la colonización ideológica del mainstream internacional de los derechos humanos. Baste recordar que el término se acuñó como respuesta a los avances que las Conferencias de El Cairo y Beijing en los años noventa produjeron, en la conceptualización de los derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos.

La codificación de las figuras de terrorismo de Estado o delitos de lesa humanidad y la existencia de tribunales internacionales, ha sido también la base sobre la cual en muchos países se ha conseguido avanzar sobre las investigaciones y juicios sobre las violaciones a los derechos humanos en el pasado reciente. Entre algunas de las reacciones anticoloniales más extremas, puede mencionarse el ejemplo de Uganda, que Ravecca et al. (2022) rescatan, donde los evangélicos afirman que la homosexualidad es antiafricana.

## **Por una política de las emociones**

El estudio de Ravecca, Shenck y Forteza destaca el papel de las emociones en la politización del género y la sexualidad en el pensamiento conservador. Entre las emociones baste citar el estudio de Cohen de los años setenta sobre pánico moral y las *ansiedades ideológicas y culturales profundas* que provoca el propio proceso de la secularización y su profundización en una región caracterizada por una modernidad incompleta e inacabada que se configura, además, como el bastión de la Iglesia Católica en el mundo.

La cruzada contra la corrección política permite la vehiculización de emociones intensas vinculadas a la transgresión, señala el trabajo de Ravecca et al. 2022 “Eles nao sao apaixonados” –nos recordó la y activista brasileña Erika Hamilton<sup>8</sup>– en el conversatorio organizado por Universidad de la República (Udelar) en diciembre de 2021. “Eles sao lunáticos”. “Ellos no se apasionan, ellos son lunáticos” sería la traducción que podríamos agregar aquí.

La política deja de ser agonística (como en Carl Schmitt) o adversarial (como en Chantal Mouffe) y pasa a ser caracterizada en términos amigo-enemigo, a partir de una perspectiva moralizante. Esto impide el reconocimiento de la razón del adversario y por consiguiente abona el terreno de deshumanización radical de los totalitarismos que recuerda Hanna Arendt: el enemigo no tiene derechos.<sup>9</sup>

La intolerancia o radicalidad caracterizan el mensaje. Como señalan (Ravecca et al. 2022, p. 5), esta empresa jamás puede habilitar un debate genuino, ya que la intencionalidad es –en términos de los autores– siempre “tirar a matar”. Es decir, la combinación “de emoción y certidumbre resulta energizante, produce y legitima una subjetividad política de extrema derecha, y afecta los términos de conversación pública”.

Baste citar como ejemplo el ascenso de Bolsonaro a la esfera pública, cuando en 2016, en el largo *impeachment* que destituyó a Dilma Rousseff, glorificó la tortura.<sup>10</sup> Como contexto, cabe recordar la refe-

<sup>8</sup> En “Resistencia política en contextos conservadores”, conversatorio con Erika Hilton, trans afro feminista, 1/12/2021, Udelar, Centro de Estudios Feministas y Mizangas.

<sup>9</sup> En abril de 2022, ONU Mujeres Uruguay presentó el estudio “Cuantificación y análisis de la violencia contra las mujeres políticas en redes sociales”, que revela la diferencia entre las modalidades de violencia política según género y advierte sobre la violencia política en los mensajes públicos a través de las redes sociales.

<sup>10</sup> El 18 de abril de 2016, *La Vanguardia* consigna la reivindicación del militarismo y las frecuentes menciones a Dios en el proceso de *impeachment* contra la presidenta Dilma Rousseff. “El congresista Jair Bolsonaro dedicó su voto a favor de la destitución al coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, torturador de la dictadura. Ustra, que falleció en 2015, fue condenado por secuestro y tortura. Por la familia, la inocencia de los niños en las aulas, que el PT nunca tuvo, contra el comunismo, por nuestra libertad en contra del Foro de Sao Paulo, por la memoria del coronel Carlos Alberto Brilhante

rencia a Dios en las alocuciones de los diputados, que permeó toda la sesión parlamentaria. Bolsonaro había sido el diputado más votado por Río de Janeiro, donde se habían asentado las bases evangélicas de buena parte de la dirigencia política de este Estado. Luego de posicionarse con un discurso de odio en la escena política brasileña, se hizo bautizar en el río Jordá en Israel, evidenciando una ambigüedad religiosa, que lo volvió evangélico sin dejar de ser católico. Previamente, un obispo de la Iglesia Universal de Dios fue electo alcalde de Río de Janeiro. El giro conservador-religioso fue tanto local como nacional. Pero los discursos y gestos apelaron a lo emocional, a lo simbólico, al pánico moral y al odio -llano y liso- contra el Partido de los Trabajadores, el comunismo y la izquierda en general.

(Ravecca et al., 2022) recuerdan la relevancia de las emociones en el ascenso de la extrema derecha “antigénero. Así, expresan que su capacidad para inspirar se explica en buena medida porque se anima a desafiar el *establishment* político liberal, y reclamar para sí el poder transformador y radical de la política.

## **Perplejidades sobre el proceso de secularización: política y religión se unen a partir de la agenda moral conservadora**

Aun admitiendo que la ideología de género triunfa como unificador de las batallas culturales en el campo de la derecha (nueva, extrema o no tan nueva ni extrema), el inextricable vínculo con la Iglesia y el pensamiento religioso ha de llamar la atención sobre la revitalización de las relaciones entre religión y política. ¿Cómo se transforma esta reacción al género en una lucha política después del proceso de

---

Ustra, por el pavor de Rousseff, el ejército de Caxias, las Fuerzas Armadas, por Brasil encima de todo y por Dios por encima de todo, mi voto es sí”, dijo. El diputado es conocido por sus posiciones homófobas y racistas. Su hijo Eduardo Bolsonaro, también diputado, hizo señales de ametralladora mientras votaba: <https://www.lavanguardia.com/internacional/20160418/401189011196/diputado-brasileno-dedica-voto-favor-impieachment-general-torturo-rousseff.html>

secularización? ¿Cómo vuelve la religión al espacio público en una lucha nuevamente con el poder del Estado? ¿La empujan los católicos, los evangélicos, los neopentecostales? ¿Cómo pasó la religión de una huida de este mundo a una disputa por el poder en los espacios públicos? ¿Cómo se manifiesta esta relación en un continente marcado por la religiosidad como el nuestro? Más específicamente, ¿cómo se manifiesta esta relación en el país más laico de América Latina?

## **Religión, política y perspectiva de género**

La religión tiene una dimensión profunda y trascendente para una importante parte de la humanidad, las creencias religiosas forman parte de la vida cotidiana, por ende, son parte constitutiva de la construcción de lo político y de la vida privada y pública de las personas y las comunidades. La mayor visibilidad de lo religioso en el espacio público pone de manifiesto el fracaso que tuvieron todas las profecías secularistas: en lugar de que lo religioso menguara y se extinguiera gracias al progreso social, el fenómeno religioso se transformó y se enraizó aún más a través de la pluralización de sus voces (Panotto, 2017).

Esta mayor visibilidad y diversidad de actores y voces religiosas en lo público está asociada a un crecimiento del activismo conservador en la agenda política vinculada a temas de familia, género, educación, infancias y sexualidad. Aunque existen tensiones y divergencias en el campo religioso, con la presencia de teologías feministas, *queer*, negras, entre otras, los grupos religiosos que han cobrado mayor visibilidad en toda Latinoamérica son lo que utilizan un marco interpretativo religioso que algunos autores ubican como fundamentalistas, conservadores o neoconservadores, siendo Donald Trump y Jair Messias Bolsonaro los mayores exponentes políticos de esta retórica de la derecha religiosa (Cunha, 2021; Tamayo Acosta, 2020).

La derecha religiosa utiliza una retórica según la cual es necesario volver a un pasado mejor y desarrolla una defensa de valores culturales judeocristianos donde la moral, la familia, la educación religiosa en las escuelas y la tradición forman parte central de su argumento político. En este esquema el pasado pesa más que la llamada del futuro. A medida que el cambio se acelera, un pasado idealizado que nunca existió se hace cada vez más atractivo que un futuro incierto que no puede evitarse” (Taylor, 2011, p. 303).

El discurso religioso conservador en la actualidad –al igual que lo fue en el contexto de la guerra fría–, logra ser funcional a discursos nacionalistas y populistas, promoviendo la idea de caos moral y la necesidad de restablecer el *orden* o la ley *natural*, justificando la violencia y la represión a movimientos sociales. Antes este supuesto enemigo de la “sociedad occidental y cristiana” era la amenaza de la infiltración del comunismo y ahora sería el feminismo. Este giro discursivo que ubica al feminismo y al comunismo como la amenaza a los valores tradicionales y su supuesta hegemonía en base al «marxismo cultural», fue difundido por diversos actores políticos y religiosos que utilizan las redes sociales como espacios donde logran amplificar su voz y promover la polarización.

Este discurso, que Taylor define como neo-conservador, otros autores lo denominan derechas neo-patriotas, y se caracterizan por mostrar un perfil ultranacionalista y soberanista, con una fuerte retórica antiglobalista, logrando en algunos casos capitalizar y movilizar el descontento de sectores populares. Esta perspectiva nos da claves de comprensión para entender la confluencia de sectores militaristas con conservadores religiosos en temas de familia (Sanahuja y López Burian, 2020). Otras investigaciones también han resumido los ejes articuladores de este discurso en cuatro pilares: valores, protección de la familia tradicional o natural, ideología de género y soberanía nacional (AWID, 2017).

## **La ideología de género como punto de unión de las religiosidades conservadoras**

Como fue dicho, el concepto de la ideología de género, es el que más rápido se ha transnacionalizado y logrado una mayor articulación de diversos actores religiosos, políticos y mediáticos. El origen del discurso sobre la ideología de género tiene sus antecedentes en dos movimientos político-religiosos, por un lado, la oposición del Vaticano y un grupo de gobiernos con influyente presencia religiosa al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos como parte de los derechos humanos en la Conferencia de El Cairo en 1994 y Pekín en 1995 (Vaggione, 2012; Bracke y Paternote, 2018) y por otro, la reacción conservadora de fines de los años sesenta vinculada a la derecha evangélica estadounidense. Taylor la caracteriza como una reacción antiseccular, antihumanista, anticomunista, antisocialista, antimodernista, antiliberal, anticientífica, antifeminista, antigays.

Hacia finales de la década de los setenta, también en los Estados Unidos, esta reacción tomará la forma de un claro movimiento político-religioso, denominado la Mayoría Moral (Cox, 1984) que movilizará políticamente a las bases conservadoras evangélicas y también católicas y judías, para combatir el reconocimiento del matrimonio igualitario, la educación sexual y otros proyectos que atentaran desde su punto de vista contra la familia tradicional.

Estas dos vertientes conservadoras dentro del catolicismo y el evangelismo, que antes mantuvieron distancia y se combatieron en el campo dogmático religioso, comienzan a trabajar juntos en el activismo político conservador desde la década de los noventa en Estados Unidos y diez años después en Latinoamérica. Uno de los grupos que ha logrado articular a diversos sectores religiosos bajo la consigna de la ideología de género en diversos países latinoamericanos es Con mis hijos no te metas, fundado en Perú por Christian Rosas y con sus precedentes metodológicos en Save our Childrens de la Mayoría Moral de Estados Unidos. (Iglesias, 2018).

Annie Wilkison afirma que:

la segunda mitad del 2016 fue testigo de la explosión más grande sobre la ideología de género, que en solo seis meses sirvió como un principio organizador de marchas masivas y videos virales que son sus dos principales estrategias, en México, Colombia, Ecuador, Brasil, Estados Unidos, Canadá, y fuera de las Américas también en Australia e incluso en Polonia (González Vélez et al., 2018, p. 24).

El análisis del discurso de los actores políticos, sociales, mediáticos y religiosos que articulan esta narrativa de la ideología de género en Uruguay nos muestra que mantienen una pauta común. Aunque defienden principios religiosos conservadores, los grupos inclusive religiosos buscan posicionar sus discursos en clave científica, lo que Vaggione (2005) llama “secularismo estratégico”.

La prédica de defensa de la familia tradicional tiene sus antecedentes en distintos momentos del siglo XX, pero comienza a irradarse con nuevas fuerzas en los noventa hacia América Latina a través de organizaciones civiles vinculadas a la derecha evangélica estadounidense como: Enfoque a la familia, Coalición Americana de Valores Tradicionales, Americanos Unidos por la Vida, los teleevangelistas y diversos medios de comunicación utilizados por los grupos religiosos conservadores, dedicados a producir y hacer circular discursos en “defensa de la vida y la familia” (Cordova, 2014; Iglesias, 2018).

Dentro del campo católico uno de los grupos que se destaca es el Catholic Family and Human Rights Institute que desde su creación en el año 1997 defiende “la vida y la familia” a través del monitoreo y lobby para “desacreditar las políticas socialmente radicales en las Naciones Unidas” (Vaggione, 2012, p. 6).

Varios autores en la actualidad han hecho un fuerte énfasis en la transnacionalización del poder evangelical y del voto evangélico, evidenciado en liderazgos como el de Bolsonaro (Oualalou, 2019), estructuras regionales de *lobby* conservador como el Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia (Castro, 2019; Cariboni, 2019), el

papel de la música góspel y los medios de comunicación como claves del crecimiento de la presencia pública de los evangélicos (Da Cunha, 2017). Y aunque es de notar que la estructura de poder político-religioso y económico más sólida entre los grupos conservadores ha sido vinculada históricamente al catolicismo y continúa siendo así al día de hoy –inclusive en Uruguay y aún en gobiernos progresistas (Rostagnol, 2019)– es importante tomar nota del poder de los evangélicos conservadores en nuestro continente.

Al respecto, el comprehensivo estudio de Pérez Guadalupe sobre *Evangélicos y Poder en América Latina* (2018), muestra que, aunque América Latina sigue siendo eminentemente católica, se destaca el crecimiento de las iglesias evangélicas en las últimas décadas<sup>11</sup>, pero también el de aquéllos que no manifiestan ninguna afiliación religiosa y abre paso al intermitente e inacabado proceso de secularización. Este autor señala tres modelos: el centroamericano (la mayoría de países con más del 40% de población evangélica), el modelo sudamericano (entre el 15 y 20% de evangélicos) y el modelo brasilero (25% de evangélicos, pero con partidos denominacionales y candidaturas oficiales). Cabe destacar en este concierto, Uruguay es el país menos religioso de América Latina y donde los evangélicos pesan menos.

Pérez Guadalupe señala que, desde mediados del siglo pasado, se ha consolidado el paso de un modelo de líder evangélico que ha conducido a una mayor participación de los evangélicos en la política local. En la década de los noventa, la mayoría de las iglesias evangélicas “ya no se preguntaban si debían participar en política, sino cómo debían participar”. Las formas de participación han variado desde la formación de partidos evangélicos, hasta frentes evangélicos o facciones evangélicas dentro de los partidos políticos (que eventualmente pueden trasladar su filiación partidaria). El autor señala que el modelo más exitoso es el de la facción evangélica, lo que

<sup>11</sup> Según el Pew Reserch Center (2014), citado por Pérez Guadalupe, en algunos países los evangélicos han crecido hasta equiparar a los católicos Uruguay es el que tiene la mayor proporción de personas sin filiación religiosa (21%) y “ateos” (10%). Los evangélicos en nuestro país son aproximadamente el 13% de la población.

les permite colocar congresistas evangélicos en diferentes partidos políticos.

La centralidad de la agenda moral en tanto agenda política –cuyo éxito depende de la tradición política y secular de cada país– les ha permitido de alguna manera sustituir a los viejos partidos democristianos o socialcristianos de cuño católico, tan presentes en el siglo XX. Pérez Guadalupe señala que el voto conquistado por esa agenda moral es más un voto valorativo, que convencional. Atrae tanto a los conservadores evangélicos, católicos como a los laicos.

El autor es, sin embargo muy escéptico respecto de la “aventura política evangélica en América Latina”. En primer lugar, consigna que los partidos “confesionales” que se construyen desde la década del 80 han fracasado. Tampoco se ha podido comprobar la existencia de un voto “confesional”, sea éste evangélico o político. Señala el autor:

Tampoco se ha demostrado que el factor religioso sea determinante en las contiendas electorales ni que exista una diferencia significativa entre el voto de los evangélicos respecto al resto de la población (ni siquiera en Guatemala, que ha tenido tres presidentes evangélicos) (Pérez Guadalupe, 2017).

La comparación entre el porcentaje de evangélicos según país y la representación parlamentaria de políticos evangélicos muestra una subrepresentación política de aquellos. La fragmentación de las organizaciones evangélicas conspira contra sus logros políticos. Y aunque el autor advierte que la agenda moral provida y profamilia es un tema aglutinante, su impacto varía de país a país. Señala que, “por ahora, los evangélicos tienen más impacto electoral que político, ya que no han conseguido elaborar un pensamiento social evangélico ni un plan de gobierno para algún país; solo han elaborado una insulsa oferta de moralización de la política”. Así, han funcionado como apoyo al mantenimiento de los partidos de derecha y los sectores conservadores (aunque no siempre, según muestra el caso argentino). Han tenido algo de liderazgo ideológico con sus “teología de

la prosperidad” (condicentes con la prédica neoliberal y el emprendedurismo, individualismo y consumismo asociados) y han logrado transversalizar agendas.

Mas allá de estos fracasos políticos, en lo que han triunfado tanto evangélicos como católicos es en evidenciarse como un electorado decisivo, tanto para la izquierda como para la derecha. En este sentido, Pérez Guadalupe (2018) afirma que

los candidatos políticos y gobernantes en ejercicio miden cada vez más sus palabras para no herir las susceptibilidades religiosas de ningún tipo y, menos aún, despertar las iras de los fieles cristianos con el “enfoque de género”, el matrimonio igualitario o cualquier otro tema que pudiera generar controversia”. Adicionalmente, señala, “la agenda moral evangélica (provida y familia, y contra el aborto, el matrimonio homosexual y la llamada ideología de género) ha logrado trascender confesionalidades, y ahora atrae hacia sus filas tanto a evangélicos como a católicos (p. 12).

### **Las redes regionales conservadoras: una estrategia transnacional**

Cuando pensamos los modelos de acción de los grupos religiosos conservadores debemos pensar en una estrategia transnacional porque sus redes de creación de pensamiento maximizadas por el uso de las nuevas tecnologías de la comunicación, especialmente las redes sociales son eminentemente (trans)nacionales.

Las redes regionales funcionan como espacios no solo de *lobby* o apoyo activo mutuo, sino como espacios de *think tanks*, que brindan una infraestructura que combina contactos políticos, económicos, religiosos y mediáticos, así como herramientas y competencias profesionales para sus grupos de interés. En Latinoamérica se han consolidado estas redes como espacios de intercambio de experticia e insumos. Fischer y Plehwe (2013) señalan que se debe observar las

vinculaciones sistemáticas entre intereses económicos, académicos y otros expertos, medios y otros profesionales de la transmisión y la clase política en sentido más estricto para ir más allá de la manifestación pública del discurso a fin de examinar los trabajos coordinativos de las élites que suelen preceder a las manifestaciones públicas.

Pueden distinguirse tres formas de articulación de estas redes. Una primera estaría conformada por redes religiosas –católicas y evangelistas– a nivel regional; una segunda, lo estaría por grupos laicos y libertarios; y, finalmente, una tercera red hace confluir grupos religiosos y laicos en relación a una agenda común en espacios internacionales como la OEA o las Naciones Unidas. Los espacios de trabajo en red permiten que cada actor potencie su trabajo más allá de su agenda particular, en pos de una agenda común que los une a diversos actores más allá de sus particularidades confesionales o ideológicas.

Dentro de las redes religiosas uno de los grupos más relevantes es el Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia de una mayor presencia evangelical. También tenemos los desayunos de oración (parlamento y fe - Capitol Ministrys) con base en los Estados Unidos. En el contexto católico encontramos el grupo Catholic Family and Human Rights Institute y el grupo Vida Humana Internacional (por sus siglas en inglés es conocido como HLI). Asimismo, debe señalarse el protagonismo del partido ultraconservador VOX (de España) y su red de contactos y alianzas en lo que ellos denominan la Iberosfera.<sup>12</sup> Este concepto es clave en el documento denominado la Carta de Madrid<sup>13</sup>, que se presenta como una alternativa al Foro de

<sup>12</sup> El concepto acuñado por VOX, similar al de hispanidad y difundido ampliamente por su medio de comunicación *La gaceta de la Iberosfera*, el presidente de su Consejo Editorial, Hermann Tertsch, hace esta definición: "Queremos movilizar a las naciones de este inmenso espacio de lengua, historia, cultura y valores comunes para organizar una defensa común de la vida que merece vivirse", frente a la ideología "igualitarista, ecológico-climática, feminista, abortista, de lobbies LGTB y multiculturalismo". [https://www.infolibre.es/politica/iberosfera-galaxia-vive-abascal\\_1\\_1189081.html](https://www.infolibre.es/politica/iberosfera-galaxia-vive-abascal_1_1189081.html)

<sup>13</sup> Fundación Disenso (2020); Carta de Madrid. Fundación Disenso: <https://fundaciondisenso.org/carta-de-madrid/>

San Pablo y Puebla. Su propuesta, que reúne la firma de miles de líderes políticos, económicos, religiosos y académicos de todo el mundo, buscaría defender la libertad en la Iberosfera y detener el avance del comunismo.

En el contexto laico, y vinculado al corazón del liberalismo económico, podríamos destacar a la Red Atlas (Atlas Network) que a nivel mundial cuenta con más de quinientas fundaciones, ONGs y grupos de presión que disponen de enormes recursos puestos al servicio del ideario. Su presidente entre 1991 y 2017, el argentino Alejandro Chafuen –empresario con fuertes vínculos con las dictaduras militares de su país e integrante de la Sociedad Mont Pelerin, un *think tank* ultraliberal creado por el propio Von Hayek–, había sido muy claro en cuanto a las definiciones de la red: “Somos una organización sin fines de lucro que nació para proponer soluciones privadas a problemas públicos”.<sup>14</sup>

Otro acápite de este entramado actual del activismo conservador en temas de familia está vinculado al pensamiento libertario y en el uso de la incorrección política como forma de tensar las posturas hacia la ultraderecha (Delacoste et al., 2019) Esta estrategia ganó mayor visibilidad regional con la elección en 2021 de Javier Milei en Argentina como diputado, generando una mayor legitimidad de estas formas de hacer política. A nivel rioplatense, algunos grupos de *think tank* como la Fundación Free, hablan de “revolución liberal”, y se hacen ecos de estas prácticas y posicionan estos actores en Uruguay, fungiendo como plataformas para visibilizar a los actores más conservadores dentro de los partidos políticos de la derecha tradicional.<sup>15</sup>

El tercer ámbito en el que se generan estos vínculos de redes, por su actuación en conjunto, es en instancias internacionales como la

<sup>14</sup> Fischer, K. y Plehwe, D. (NUSO N° 245 / Mayo - Junio 2013) <https://nuso.org/articulo/redes-de-think-tanks-e-intelectuales-de-derecha-en-america-latina/>

<sup>15</sup> Juan Cruz Isetta (25 de noviembre de 2021). Fundación Free. : <https://fundacionfree.org/novedad/-exito-%E2%80%9Crevolucion-liberal%E2%80%9D-sus-desafios-inmediatos/174>

OEA (Organización de Estados Americanos) y la ONU (Organización de las Naciones Unidas) donde han articulado su oposición a cualquier proyecto que amenace su concepción de la sexualidad y la reproducción a partir de una crítica permanente al concepto de género. Para sus cometidos al interior de estos organismos internacionales se han formado agrupaciones como el Grupo Hemisférico de Parlamentarios, que se desprende de la OEA, o el Grupo Amigos de la Familia que acciona, al interior de las Naciones Unidas, para combatir sus acuerdos referidos a los derechos sexuales y derechos reproductivos o al Estado laico (González Vélez et al., 2018).

Aunque algunos grupos y redes principalmente de base religiosa se reúnen entorno a lemas propositivos como pro-vida o pro-familia, apropiación terminología y conceptual estratégica que ha sido muy eficaz en una primera etapa de movilización conservadora, en muchos casos, el éxito de la movilización social y política de estos grupos y redes se basa en la identificación de un enemigo en común, el cual, en general, transita en torno al feminismo y el comunismo, siendo el centro de su agenda construido con base en la oposición (Blee y Creasap, 2010).

## **La derecha política y el neoconservadorismo social en Uruguay**

A lo largo del siglo XIX y buena parte del XX, el sistema político uruguayo podía ser descrito como bipartidista. La fraccionalización de los partidos políticos centrales (Partido Nacional y Partido Colorado) les permitieron tener sus propias alas progresistas y conservadoras y obstruir, por consiguiente, la formación de un partido de izquierda con vocación de masas. Por suerte para Uruguay, en las primeras décadas del siglo XX triunfó un proyecto de país de impronta modernizadora, con fuerte presencia del Estado en la política pública (de esta época distan las grandes empresas del Estado, la separación entre Estado e Iglesia y la conformación de una democracia con

voto universal) y donde se va consolidando un Estado de Bienestar. De esta época distan algunos de los mayores avances en torno a los derechos de la mujer: el sufragio femenino, el divorcio por la sola voluntad de la mujer, la –efímera- despenalización del aborto en el Código Irureta Goyena y la educación mixta. El retroceso de la Iglesia en la provisión de servicios (educativos, de salud, de registro civil) es notable.

El proyecto tuvo como epicentro al Partido Colorado (un partido urbano, mayormente anticlerical, industrialista y modernizador), y especialmente a las fracciones del batllismo (que, dirigidas por el Presidente José Batlle y Ordóñez, sentaron las bases del Estado de Bienestar moderno, bajo una ideología igualitarista, liberal y republicana) que no obstante encuentran importantes resistencias a su proyecto entre los sectores conservadores y confesionales que revisiten en el Partido Nacional (de origen rural, católico y conservador), sino dentro del mismo Partido Colorado (en lo que se dio en llamar el riverismo). Ambos sectores ayudarán al primer colapso de la democracia uruguaya, con el golpe de Estado de 1933. Estos sectores de los partidos son quienes dominan hoy la política uruguaya: el herre-rismo, fracción del Partido Nacional a la que pertenece el actual presidente y el riverismo, de los segmentos conservadores del Partido Colorado a las que se suma el nóbel partido militar, Cabildo Abierto).

El Frente Amplio emergió como partido político en la década del setenta y aglutina todas las fracciones progresistas y de izquierda del sistema de partidos uruguayo, incluyendo las fracciones progresistas de los partidos tradicionales, que los abandonaron y cuestionaron ya en la década del sesenta. Allí, el país entra en una crisis de estancamiento prolongado, se acentúa el proceso de militarización y autoritarismo propio del encuadre norteamericano en el marco de la denominada guerra fría, aparece la guerrilla urbana, aumenta el autoritarismo y se producen reiteradas violaciones a los derechos humanos (represión a la protesta social, violencia política, censura) que llevan al golpe de Estado de 1973.

La dictadura cívico-militar entre 1973 y 1984 significó un retroceso de grandes dimensiones para el país moderno, para la otrora “Suiza de América” y para la perspectiva de un Uruguay progresista. A la salida de la dictadura, el Uruguay había sido altamente liberalizado y desregulado, era un país empobrecido y quebrado y la fisonomía del país igualitario había sido reemplazada por una de grandes desigualdades estructurales, difíciles de erradicar en un contexto de décadas de estancamiento. El ciclo postdictadura es claramente un ciclo conservador. No sorprende que a la salida de la dictadura ninguna mujer fuera elegida como parlamentaria y que, en las décadas siguientes, Uruguay fuera uno de los países con menor tasa de representación política de mujeres en América Latina.

La década de los noventa tuvo como epicentro a un gobierno herrerista y se intentaron reformas neoliberales que profundizaron la debilidad del Estado y la desigualdad estructural, sumieron al país en una profunda crisis económica que terminó con el estadillo financiero que desembocó en la crisis de 2002. Todo ello permitió la acumulación de fuerzas de los partidos y movimientos de izquierda y, entre 2005 y 2020, el país fue gobernado por el FA. Las tres victorias consecutivas que el FA obtuvo desde 2004, con mayorías parlamentarias propias, instalan una suerte de tercer batllismo (Arocena, 2005). Los avances en la agenda de derechos con perspectiva de género en esos años son notables: la despenalización del aborto, la aprobación de la ley de cuotas sin límite de finalización, la aprobación de la Ley Integral para Personas Trans, la ley de matrimonio igualitario, la ley de Igualdad de Oportunidades, la Ley Integral de Violencia de Género, entre otros, dan cuenta de estos avances. Aunque en los gobiernos del FA las mujeres siguieron siendo minoría en la representación parlamentaria y ministerial, la representación duplicó con creces a la de los gobiernos anteriores.

Luego de las tres administraciones frenteamplistas, en 2019 vuelve a ganar un gobierno de coalición nuevamente encabezado por las fracciones herreristas del Partido Nacional, con apoyos de sectores antes representados a la derecha del Partido Colorado y hoy

diseminados en varias expresiones políticas. Con ello, comienza un ciclo conservador regresivo en el marco del cual se instalaron las preocupaciones que caracterizaron a la realización de este proyecto.

Los cinco años que se inauguran con el gobierno de la “coalición multicolor” (según su propia denominación), muestran la firme determinación de retomar la agenda neoliberal (desregulación, desmonopolización de activos públicos, flexibilización laboral, recorte del gasto público), en un contexto de recrudescimiento de la mano dura policial y militar y de populismo punitivo, y diversas señales de revisión de los logros en la agenda de los derechos de las mujeres conquistadas en el período.

En la actualidad, se verifica un corrimiento a la derecha en segmentos importantes de los partidos tradicionales, y en la creación de nuevos partidos (como Cabildo Abierto, dirigido por ex militares). Cabe citar un mayor acercamiento entre política e iglesias en este período, especialmente en el Partido Nacional, con figuras relevantes como las del diputado Gerardo Amarilla o Carlos Iafigliola, que han llevado adelante las propuestas de referéndum contra la Ley Integral para Personas Trans o la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo. Si bien sus estrategias discursivas son disímiles. Pero hay al menos distintas vertientes de programas de derecha; desde las derechas “neoliberales” hasta las derechas “organicistas”.

El actor predominante hoy es el Partido Nacional, quien se ubicó como el principal partido de oposición al FA, con una representación electoral en torno del 30 % de la ciudadanía. El ala conservadora del partido, tradición que remonta a Luis Alberto de Herrera se expresa en la conducción de Luis Alberto Lacalle (presidente de Uruguay en 1990-94) y padre del actual presidente. Luis Lacalle Pou es uno de los presidentes más jóvenes del Uruguay (tenía 46 años al momento de su asunción), abogado por la Universidad Católica del Uruguay. Su eslogan de campaña fue “evolucionar”. Armó una coalición con cinco partidos: el Partido Colorado, Cabildo Abierto, el Partido de la Gente y el Partido Independiente. Su campaña estuvo basada en el uso innovador del marketing y de la comunicación pública. “Sartori

encarna una versión de la nueva derecha pragmática... una nueva forma de hacer política: moderna, pragmática y enfocada en resolver los problemas de la gente” (Serna, 2020).

El Partido Colorado, a partir de 2004, perdió su condición de partido mayor del viejo sistema de partidos uruguayo (gobernó casi a lo largo de todo el siglo XX) y fue relegado a su condición de socio menor en la coalición con el Partido Nacional. Hoy representa poco más del 13% del electorado. Su figura principal, Julio María Sanguinetti, dos veces presidente del Uruguay, fue emparentada con la socialdemocracia en el pasado. Autor de la transición democrática en Uruguay, fue el principal negociador de los pactos de impunidad con las Fuerzas Armadas, y autor de la Ley de Caducidad. Mantiene una postura anticlerical, la población lo identifica como un candidato a la derecha, aunque quiso representar al ala batllista del partido, frente a su contendor, Jorge Batlle, que representó el ala liberal.

La aparición de un nuevo partido, el partido militar, trae novedades en el mapa de la coalición conservadora. Guido Manini Ríos<sup>16</sup> se transformó en el líder indiscutible de la familia militar y armó su propio partido. El Movimiento Social Artiguista, antecedente del partido Cabildo Abierto, expresaba un discurso y un programa propios de la extrema derecha: acabar con la delincuencia y restaurar “en la sociedad el respeto a la autoridad a todos los niveles”, trabajo obligatorio en las cárceles, ingreso a la institución militar de los jóvenes que ni estudiaran ni trabajaran, una “justicia desideologizada”,

<sup>16</sup> Guido Manini Ríos viene de un antiguo linaje de políticos conservadores. Su abuelo, Pedro Manini Ríos, fue diputado, senador y ministro del Interior en las primeras décadas del siglo XX durante las presidencias del reformista José Batlle y Ordóñez, a quien rápidamente abandonó para crear el sector más conservador del Partido Colorado, y que apoyó la primera dictadura en Uruguay de la que fue su ministro de Hacienda. El tío de Guido, diputado, senador y ministro de Jorge Pacheco Areco fue quien ayudó a instalar las medidas de excepción que anticiparon el golpe de Estado en Uruguay. El hermano del actual fundador de Cabildo Abierto fue presidente de la Asociación de Productores Arroceros del Uruguay y fundador de la Juventud Uruguaya de Pie, una organización juvenil anticomunista iniciada en los setenta, que protagonizó hechos de violencia política anticipatorios del terrorismo de Estado.

reestructura del sistema tributario “para favorecer la iniciativa privada”, “fortalecer la familia como base de la sociedad”, entre otros.

Los partidos de la derecha y centro-derecha uruguaya, desplegados en un abanico fragmentado, pero con el PN como partido mayor, enfrentan hoy su mejor hora desde que la izquierda llegó al gobierno. Uruguay vive hoy un momento muy especial y difícil en su también larga década de progresismo criollo. El Parlamento uruguayo se configura hoy como una de las principales arenas del debate sobre la agenda de derechos, con claro predominio de los conservadores. Ello hace que proyectos de ley presentados por el arco conservador que dormían a la espera de las mayorías que permitiesen su aprobación, fueron hoy desempolvados. Desde los proyectos de ley de legítima defensa hasta la modificación del régimen de adopciones, pasando por diversas tentativas de reducir el margen de acción de las mujeres en todos sus derechos sexuales reproductivos, hoy encuentran un semáforo en verde con resultados inciertos.

## **Trayectorias político-religiosas de los grupos antigénero en Uruguay y sus conexiones**

Los actores del espectro conservador en Uruguay se pueden encontrar visibles y organizados en los últimos dos siglos y en diversas discusiones públicas sobre temas de moral, familia y sexualidad. El mapa de posiciones y alianzas, así como sus acciones se han concentrado frente a debates legislativos que han sido clave en el reconocimiento de los derechos de las mujeres y personas de la diversidad. Uno de los primeros puntos álgidos puede ubicarse en las discusiones sobre el divorcio por la sola voluntad de la mujer y la separación de la Iglesia Católica del Estado de comienzo del siglo XX, pasando por las leyes de salud sexual y reproductiva (2012) y matrimonio igualitario (2013), así como la discusión en diversos momentos sobre propuestas de educación sexual en la educación y hasta la discusión en torno a la ley integral para personas trans (2019).

Dentro de las instituciones con presencia de más larga data en la disputa sobre el cuerpo, la sexualidad de las mujeres y la defensa de un modelo tradicional de familia se encuentra la Iglesia Católica Apostólica Romana (ICR) y, específicamente, desde la segunda mitad del siglo XX, el Movimiento Familiar Cristiano en Uruguay (1957), fomentando el desarrollo de una pastoral para la familia desde diversas instituciones católicas (MYSU, 2019). En el ámbito católico, con el ascenso del Papa Juan Pablo II (Vochtyla, primer Papa no italiano), se da un fortalecimiento de la agenda conservadora en la Iglesia romana, y el empoderamiento de grupos vinculados al catolicismo integrista de corte anticomunista en nuestro país como el Opus Dei, Heraldo del Evangelio, Legionarios de Cristo, que continúan el trabajo de la ya inactiva (al menos de forma visible en Uruguay), Tradición, Familia y Propiedad, fundada en 1967.

En 1987 y 1988, el Papa Juan Pablo II visitó nuestro país bajo la presidencia de Julio María Sanguinetti. En 1995, la agenda moral de la iglesia católica estará marcada por la Encíclica *Evangelium Vitae*, donde afirmaba el compromiso de los católicos con la vida aun no nacida y el llamado a ser objetores de conciencia en relación al aborto y la eutanasia.

En el ámbito protestante también se dio un proceso creciente de fortalecimiento del sector conservador de tipo *evangelical*, el cual no solo reaccionó a las propuestas de cambio social vinculadas a la teología de la liberación de finales de los sesenta y comienzo de los setenta – con un enfoque anticomunista y antiteología de la liberación–, sino que a partir de los noventa comienzan a tener su agenda conservadora propositiva en términos de familia y moralidad, apoyada internacionalmente con el desembarco mediático de los tele-predicadores, y el anclaje local de movimientos como Enfoque a la familia, el Instituto Jurídico Cristiano y Asociación Cristiana Uruguaya de Profesionales de la Salud.

Estos grupos conservadores, que se comienzan a fortalecer en América Latina en estas últimas dos décadas, en parte toman el modelo político religioso elaborado en los setenta y ochenta por la

derecha cristiana de Estados Unidos, la cual tienen como referentes claves a Jerry Falwel, fundador de la Mayoría Moral en 1979, y Pat Robertson, fundador en 1989 de Coalición Cristiana (Vasallo, 2005, p. 15). Estos movimientos vinculados a la derecha cristiana son los que mantienen el argumento central de:

que la sociedad moderna ha liberalizado la familia, la educación y el aborto, lo que se considera una traición a los valores cristianos. Defienden la menor intervención del Estado en la esfera privada: “Abogamos por la promulgación de una legislación de protección de la familia que contrarreste la intervención del Estado y estimule la restauración de la unidad familiar, la autoridad parental y un clima de autoridad tradicional” (Santos, 2014, pp. 53-54).

A nivel internacional, la derecha cristiana logra una alineación relevante con la elección de Juan Pablo II (1978), Margaret Thatcher (1979) y Ronald Reagan (1980); quizás los actores más relevantes en el mundo occidental de ese momento; tendrán una fuerte base de apoyo en los sectores más conservadores del cristianismo y desarrollarán políticas nacionales e internacionales en defensa de la familia tradicional.

Este debilitamiento del diálogo entre cristianos católicos y protestantes con sectores de la izquierda política y los movimientos sociales, se dio de forma simultánea con un proceso en sentido inverso, de fortalecimiento en los sectores populares de la presencia de espirituales católico carismáticas, pentecostales y neopentecostales, que comenzaron a dar una clave interpretativa religiosa conservadora a los cambios que se comenzaban a dar en relación a temas vinculados a la familia y la diversidad sexual.

Desde finales de los años ochenta, como contra cara a este movimiento conservador se da de forma marginal, en el ámbito católico y protestante progresista, un diálogo de nuevas formas de la Teología de la liberación, con una visión desde los estudios feministas, siendo teólogas feministas como Elsa Tamez e Yvone Gebara entre otras, las que comienzan a plantear la “doble opresión de las mujeres

latinoamericanas y de las múltiples formas de discriminación que padecen en la sociedad como un todo y en la iglesia misma” (Löwy, 1999, p. 73).

Frente a la Plataforma de Acción de la Conferencia de Población y Desarrollo del Cairo de 1994 y la Cuarta Conferencia de la Mujer en Pekín de 1995, se desarrollan las primeras críticas del Vaticano “que califica de peligrosa la autonomía femenina en materia de sexualidad y reproducción” (Vasallo, 2005, p. 59) las cuales habilitan a otras formas de familia que no son las habilitadas desde la concepción católica. Estos posicionamientos se consolidan en 2004, con la Carta a los Obispos de la Iglesia Católica “sobre la Colaboración del Hombre y la Mujer en la Iglesia y el Mundo” define que el problema son las formas en cómo se “afrenta la cuestión femenina” y “la homosexualidad”. Así como la mención a la ideología de género como el presupuesto que “ha provocado modificaciones legales que hieren gravemente la dignidad del matrimonio” esto referido en el punto 40 del importante documento de Aparecida (2007).

A nivel local un símbolo de los acercamientos entre el sistema político y la Iglesia Católica se da con el traslado de la estatua de Juan Pablo II –a los pocos días de fallecer el pontífice romano– del predio privado de la iglesia del Opus Dei en que estaba, a un espacio público, delante del monumento que conmemoraba su visita al país en el epicentro de la ciudad. Semanas después, el presidente Tabaré Vázquez anuncia que vetaría cualquier legalización del aborto.<sup>17</sup>

A nivel territorial, la presencia de pequeñas iglesias en los barrios, de la ONG Remar (1995) y especialmente de la Iglesia Misión Vida (1995) y sus Hogares Beraca (2002)<sup>18</sup>, han dado al espacio neopentecostal una presencia social y una legitimidad política,

<sup>17</sup> Abrazinskas, L. (2005). “el anuncio de veto (de la ley que legaliza el aborto) por parte del presidente Vázquez, no fue feliz, pensamos que en el momento en que lo hace además, que es a la salida de una entrevista con Monseñor Cotugno, es una mala señal”. Entrevista a Lilián Abrasinskas coordinadora de MISU (Mujer y Salud en el Uruguay). Radio Centenario: [http://www.radio36.com.uy/entrevistas/2005/05/250505\\_aborto.htm](http://www.radio36.com.uy/entrevistas/2005/05/250505_aborto.htm)

<sup>18</sup> Los Hogares Beraca son casas comunitarias para personas en situación de alta vulnerabilidad social que terminan sirviendo como mano de obra para las empresas de

desde el trabajo con sectores vulnerados en sus derechos (especialmente adicciones, pobreza, personas privadas de libertad). Asimismo el crecimiento del espacio del trabajo en salud, jurídico y familia de grupos evangélicos que comienzan a tener cada vez más experiencia a nivel de estos temas, se suman al trabajo de la Iglesia Católica y sus organizaciones que se definen como pro-vida en la defensa de una agenda conservadora.

En el contexto de la Guerra Fría, el anticomunismo había acercado parcialmente a sectores católicos conservadores, evangélicos y pentecostales en la lucha contra un enemigo común, generando imaginarios religiosos que asociaban al comunismo con el demonio y la encarnación del mal, pero estas coincidencias no se tradujeron en el caso del Uruguay a la acción política partidaria conjunta.

A partir de 2009, los que antes temían trabajar juntos por diferencias doctrinales, comienzan a tejer un acuerdo político dentro del Partido Nacional, que se refleja en el acuerdo entre el legislador Carlos Iafigliola (católico conservador) y el apóstol Jorge Márquez (de la Iglesia Misión Vida) presentando por primera vez una lista bajo el lema “Cristianos por el Uruguay”. Aunque esta estrategia en términos electorales no fructificó, sí permitió instalar la experiencia política que con el mismo argumento de oponerse a una agenda de la izquierda que quiere destruir a la familia y los valores. En 2014, consolidan un modelo de movilización de votos a través de su estructura eclesial y que, junto a una alianza con la senadora Verónica Alonso, le da una banca a Álvaro Dastuge, yerno del apóstol Márquez.

En marzo de 2015, queda instalado un nuevo escenario político-religioso con la conformación de un sector de diputados evangélicos conservadores, integrado por tres titulares del Partido Nacional: Álvaro Dastuge, Benjamín Irazabal, Gerardo Amarilla, y otros tres diputados suplentes. Así mismo se intenta establecer una coordinación política de legisladores nacionales, ediles y otras personas con

---

la misma iglesia Misión Vida para las Naciones o afines y, a su vez, como forma de rehabilitación y resocialización para los proyectos sociales.

responsabilidades políticas que se identifican con la fe evangélica y la agenda conservadora. Esta bancada no se establece oficialmente como tal, pero sí comienza a funcionar un grupo de trece referentes políticos evangélicos<sup>19</sup> que firmaron un compromiso de defender una agenda común en temas de familia, sexualidad y moral. Los tres diputados ubican en la ley del aborto un punto de quiebre, que motivó la participación política de sus iglesias (Iglesias, 2015).

Desde 2016 se comienza a fortalecer el discurso de la ideología de género en al menos tres sectores: católico conservador, evangelical y laico. Por un lado, los grupos católico-conservadores, encabezados por los diputados Carlos Iafigliola y Rodrigo Goñi en lo político, actores religiosos como el obispo Jaime Fuentes –Presidente de la Comisión de Familia y Vida en la Conferencia Episcopal Uruguaya– y académicos vinculados a la Universidad de Montevideo (Opus Dei), y los grupos pro-familia y pro-vida toman cierto protagonismo.

Por otro lado, el espectro evangelical tuvo el liderazgo político más visible en el diputado y pastor neopentecostal Álvaro Dastugue y en su suegro, el apóstol Jorge Márquez, ambos pertenecientes a la Iglesia Misión Vida. Estos dos referentes y un fuerte trabajo en redes sociales llevado adelante por jóvenes de iglesias neopentecostales, encarnaron el discurso más radical en relación con el uso del instrumento de la ideología de género. También tuvieron una acción destacada algunas iglesias y movimientos como Con mis hijos no te metas y A mis hijos no los tocan que tuvieron presencia en protestas callejeras, medios de comunicación y campañas agresivas en las redes sociales; así como acciones de *lobby* a nivel legislativo del grupo “Salvemos a la familia” que comprometió a legisladores en la defensa de la familia tradicional.

Así comenzó a consolidarse un tercer sector, que podríamos denominar laico-conservador, aunque no desprovisto de lógicas religiosas en sus argumentaciones, que no se identifican con actores

<sup>19</sup> Barquet, P. (2015): Evangélicos que tienen banca. Diario El País: <https://www.elpais.com.uy/que-pasa/evangelicos-banca.html>

religiosos claros y en sus argumentos posicionan un discurso que apela a la ciencia o lo jurídico. Allí se destaca la senadora Graciela Bianchi, diputados como Pablo Viana y organizaciones anti-género de discurso laico como SOS Papa (2009), Varones Unidos (2015), Todos por nuestros hijos (2013), Stop abuso (2015), entre otras, enfocadas en dar un apoyo técnico y jurídico a los padres. Algunos de estos padres son acusados o están procesados por violencia hacia sus hijos o parejas.<sup>20</sup> Estos grupos logran adhesión de hombres, enfocando su campaña en el síndrome de la alienación parental para cuestionar decisiones judiciales sobre la tenencia de hijos en situación de divorcio.

En la última etapa de los grupos anti-género que se articularon contra la ley trans (2017-2019) y actualmente a favor de la Ley de Tenencia Compartida (2020-2022), se refleja a nivel de las organizaciones locales en sus estrategias discursivas, lo que Vaggione (2005) definió como “secularización estratégica”. En tanto que estas organizaciones utilizan discursos científicos y legales, equiparando ideas vinculadas a los derechos humanos con valores tradicionales (hablando por ejemplo de derechos de familia); la apropiación de terminologías propias del campo de los movimientos sociales como: libertad, derechos, laicidad, memoria, prisión política, objeción de conciencia e igualdad, dando a estos conceptos un sentido conservador. Esto se traduce la utilización por parte de grupos religiosos de información científica en vez de discursos religiosos o morales y por otro lado activar un *lobby* conservador a nivel de la justicia, para generar interpretaciones lo más conservadoras posibles frente a fallos judiciales.

Por otro lado, se ha consolidado un circuito cultural y espacios de formación de estos grupos anti-género que está compuesto por diferentes actores que influyen de diferentes maneras en el campo ideológico y social de la derecha. Para De lacoste combina de forma

<sup>20</sup> Cordo, A. (30 de junio de 2022). “En el nombre del padre”. Revista Brecha: <https://brecha.com.uy/en-el-nombre-del-padre/>

efectiva “los *think tanks* neoliberales, las universidades privadas y el *coaching* empresarial”, que difunden la meritocracia y el emprendedurismo. Es allí que confluyen “(...) tanto las jerarquías conservadoras de la Iglesia católica como un enorme campo de iglesias pentecostales ideologizadas hacia la derecha, que tienen un creciente poder económico y despliegue territorial”, y son la base cultural de una derecha popular. Por otro lado, el politólogo destaca que “la pata virtual de esta derecha popular está compuesta por los políticamente incorrectos y los ejércitos de *trolls* en las redes” los cuales son “una usina constante de ataques a los zurdos, a los pichis y a las feminazis” (De lacoste et al., 2019, p. 38).

## **El mapa de los actores conservadores**

Según la tipología en la reacción contra las políticas públicas puede entenderse mejor si se analizan dos dimensiones: el nivel en el que se produce la reacción y las estrategias de los actores. Los actores pueden operar a nivel macro o micro y de forma no-institucional o institucional, aunque en muchos casos la acción de presión y las redes conservadoras combina niveles y formas de diversas características (Pérez y Rocha, 2020).

En el nivel macro no institucional los actores son grupos u organizaciones que operan a nivel sistémico como los grupos de protesta callejera anti-género que hemos mencionado, y que se manifestaron en oposición a las marchas del 8 de marzo, o frente al Palacio Legislativo cuando transcurría la votación de diversas leyes, en la Suprema Corte de Justicia o en el edificio de Presidencia de la República en diversos momentos.

En el nivel micro no institucional, los actores son individuos que pretenden entorpecer las políticas en las relaciones cara a cara, por ejemplo: médicos, jueces, funcionarios judiciales u otros que a través de hostilidades o actitudes prejuiciosas operan como resistencias en

la implementación de la política pública (Pérez y Rocha, 2020; MYSU, 2017; Sempol, 2013).

En el marco de las estrategias institucionales ubicamos los actores que usan canales formales (judicial, legislativo, ejecutivo, administrativo) para expresar su oposición a las nuevas políticas. En este caso se destaca la acción de algunas iglesias a través de ONGs, grupos de juristas y médicos cristianos y su *lobby* constante en temas de familia, o la acción de los parlamentarios religiosos conservadores que han liderado los procesos de pre-referendum tanto contra la Ley de Salud Sexual y Reproductiva como contra la ley trans.

Tomando la clasificación de González Vélez (et al., 2018), identifica tres tipos de actores involucrados en estas estrategias de *backlash*: los vinculados al ámbito estatal, al ámbito de la sociedad civil y el ámbito religioso; así como sus intersecciones. Por un lado, a nivel de actores estatales: quienes ocupan cargos de representación, integran un partido político o desempeñan cargos públicos.

En este podríamos ubicar los políticos impulsores de la campaña contra la ley trans –Iafigliola y Dastuge– así como aquellos que acompañaron la iniciativa: también integrantes del Partido Nacional como Verónica Alonso, Rodrigo Goñi, Gerardo Amarilla, o integrantes de Cabildo Abierto como su propio líder Guido Manini Ríos, Domenech, Elsa Capillera y otros que luego fueron electos legisladores. Por otro lado, se entiende a organizaciones religiosas, aquellas iglesias u organizaciones civiles que se identifican como tales, como: la Iglesia Católica, Iglesia Misión Vida, Federación Contra la Opresión Ideológica, Con Mis Hijos No Te Metas Uruguay, A Mis Hijos No los Tocan, Instituto Jurídico Cristiano, Asociación Cristiana Uruguaya de Profesionales de la Salud, Asociación Familia y Vida. Por último, se entiende por actores pertenecientes a la sociedad civil a organizaciones civiles, ONGs, medios de comunicación y fundaciones, como: Varones Unidos, Stop Abuso, Bajo la lupa, Familias Unidas por nuestros hijos, Papas presentes, Fundación Free y Todo por nuestros hijos y otros grupos vinculados al ámbito empresarial que no actúan

directamente, pero dan soporte ideológico-económico como CERES, CED, CEDAL y el IEMM.

Imagen 1. Diagrama de regresión conservadora, fase de resistencia (hasta 2019)



Fuente: Elaboración propia.

El presidente Luis Lacalle Pou, en el diario El País, el 15 de agosto de 2019, consignaba: “Sí voy a hacer lo imposible para que no haya abortos” y “[...] una paternidad responsable”. El mandatario, además, comentó que participará “mucha gente humanista y algunos religiosos”; remarcó: “El gobierno tiene que hacer punta porque el gobierno tiene que proteger la vida”.<sup>21</sup>

A nivel local, esta articulación político-religiosa conservadora, se refleja en la presencia de un grupo significativo de legisladores, pertenecientes a la actual coalición de gobierno, que han presentado una serie de proyectos que hemos relevado y que poseen una concepción

<sup>21</sup> Fernandez, P. (2019). Lacalle Pou impulsará una agenda Provida, en el diario El País: <https://www.elpais.com.uy/informacion/politica/lacalle-pou-impulsara-agenda-provida.html>

común de restablecimiento de un modelo de familia tradicional, una visión autoritaria de gobierno, contraría a la autonomía de los niños, la equidad de género y la laicidad. El mapeo elaborado sobre el activismo conservador da cuenta que la mayor concentración de estos actores a nivel de partidos políticos se da en el Partido Nacional y Cabildo Abierto, a nivel religioso en sectores evangélicos, pentecostales y neopentecostales y católicos conservadores, a nivel de la sociedad civil en ONGs e influencers libertarios.

Desde los grupos vinculados a la derecha cristiana de la década de los setenta a los anti-género o anti-derechos de los noventa, hasta los activismos pro-vida y pro-familia de las últimas dos décadas, todo discurso construido y compartido implica actores: individuos, grupos, organizaciones. La organización de estos actores podría establecerse en torno a las siguientes categorías: grupos de *lobby* o presión, neocorporativismo y partidos políticos.

El *lobby* conservador desde la sociedad civil se ha caracterizado por una *ONGización* de lo religioso “donde un grupo creciente de organizaciones se han conformado para proteger cosmovisiones religiosas” (Vaggione, 2005, p. 150) contrarias a las demandas del feminismo y a favor de la familia tradicional. Estos grupos se han organizado principalmente como grupos de presión; son “asociaciones voluntarias que tienen como objetivo principal influir sobre el proceso político (...). Estos grupos se proponen participar en la elaboración de las decisiones políticas relacionadas con los intereses del sector, pero sin asumir responsabilidades institucionales” (Valles, 2000, p. 332) Pero así mismo la actual inserción en el gobierno de actores directamente provenientes de las instituciones militares, católicas y neopentecostales, podrían configurar una forma de neocorporativismo (Schmitter, 1985) donde estos actores ejercen el poder y deciden directamente sobre recursos del Estado en temas vinculados a familia, cárceles, vivienda, adicciones, alimentación y personas en situación de calle.

Con la asunción al gobierno de una coalición de derecha, los actores de presión del campo “tradicional” religioso conservador

moderaron su perfil de oposición y pasaron influir desde adentro de los partidos y el poder ejecutivo, principalmente a través de legisladores de perfil católico del actual gobierno que han presentado diversos proyectos de ley.

A nivel de actores vinculados a los partidos políticos, el cambio más significativo se da con la conformación de Cabildo Abierto que incluye en sus filas a diputados y senadores con un perfil católico integrista, que actúan de forma constante en el debate público sobre temas de género, incluso siendo el único partido que tiene en su programa la revisión de los programas educativos en torno al tema de “género”. Desde el año 2019 hasta la fecha realizan un ataque constante a los grupos feministas, cuestionan las legislaciones referidas a la violencia de género e incluso alguno de sus diputados y senadores critican a legisladoras y personas del ejecutivo de su propio gobierno de coalición que realicen alguna referencia a la perspectiva de género como parte de los derechos humanos.<sup>22</sup>

Así mismo, el mapa de actores conservadores anti-género en Uruguay se ha diversificado durante el periodo 2020-2021 hacia un posicionamiento hacia el sector *libertarians* de la incorrección política y con la participación de generaciones jóvenes. Esto se traduce tanto a nivel de agrupaciones políticas dentro de los partidos tradicionales, así como espacios “virtuales” y de formación que apuntan hacia una proyección partidaria (Fundación Free, Partido Libertario Uruguay, Vox Uruguay).

<sup>22</sup> Manini Rios, G (2020) La familia constituye la primera y más importante defensa que tiene la persona, en Cabildo Abierto. <https://cabildoabierto.uy/la-familia-constituye-la-primer-a-y-mas-importante-defensa-que-tiene-la-persona/> y Montevideo Portal (2020). Uruguay: una diputada oficialista rechaza el feminismo de género... en Nodal.com. <https://www.nodal.am/2020/06/uruguay-diputada-oficialista-rechaza-feminismo-de-genero-y-femicidio-por-crear-mas-rencor-entre-hombres-y-mujeres/>

## Las redes conservadoras en y desde el gobierno

Desde la asunción del nuevo gobierno de coalición se han incorporado referentes importantes del catolicismo: en su vertiente conservadora la senadora Carmen Asiaín, Pablo Bartol (ministro de Desarrollo hasta mayo de 2021), Iris Moreira (ministra de Vivienda); desde una visión conservadora sin una definición religiosa explícita está Daniel Salinas (ministro de Salud) que se ha rodeado de actores provida; en una versión más católica liberal, Pablo Da Silveira (ministro de Educación). Este discurso y estos actores han cobrado una mayor presencia y relevancia pública que los que vienen de una extracción evangélica conservadora o neopentecostal que habían tenido durante la legislatura pasada un discurso más de oposición y movilización pública.

Este periodo de gobierno que comenzó su mandato con una misa en la catedral católica, en la cual participó el presidente y los principales senadores y ministros, junto al catedral y otros referentes religiosos conservadores, son la postal inicial de esta alianza del gobierno. La cual se ha reflejado a nivel de políticas públicas en un proceso de financiación de ONG, fundaciones privadas y proyectos sociales llevados adelante por estos sectores.

En lo referido a la salud, sea ha consolidado una presencia de actores conservadores enmarcados dentro de una agenda provida en la dirección de ASSE, RAP y en los servicios de salud sexual, siendo Gabriela Fischer la encargada de salud sexual, el caso más paradigmático y criticado por las organizaciones feministas.<sup>23</sup>

Desde la asunción del nuevo gobierno se ha consolidado una presencia de actores vinculados a la derecha política más radical en los medios de comunicación, con la compra de espacios radiales en

<sup>23</sup> Referente de salud sexual y reproductiva de la RAP Metropolitana fue denunciada en ASSE por interferir en un proceso de aborto legal, confirmó MYSU (2021). La Diaria <https://ladiaria.com.uy/articulo/2021/11/referente-de-salud-sexual-y-reproductiva-de-la-rap-metropolitana-fue-denunciada-en-asse-por-interferir-en-un-proceso-de-aborto-legal-confirmando-mysu/>

Montevideo, ejemplo de esto es el programa “Bajo La Lupa” el cual desplazo de la programación a programas ubicados en el campo progresista.<sup>24</sup> Así como relanzamiento de espacios de prensa escrita como “La Mañana”, histórico diario de la familia Manini Ríos y hoy espacio de difusión del espectro ideológico a fin a Cabildo Abierto.<sup>25</sup>

A nivel evangélico conservador, Gerardo Amarilla, con este gobierno de coalición paso de ser diputado electo por Rivera del PN, con este gobierno de coalición, paso de diputado del PN a subsecretario de Medio Ambiente y el pastor Álvaro Dastugue mantiene su banca de diputado en el mismo partido, ambos ocuparon cargos directivos a nivel internacional en el Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia fueron en marzo del 2022 junto al apóstol Jorge Márquez, destacado líder religioso anti-género de Uruguay, a la proclamación de Guatemala como capital iberoamericana de la vida. Los referentes uruguayos del campo conservador están teniendo una incidencia gravitante a nivel de la OEA (donde el apóstol Jorge Márquez fue uno de sus exponentes), logrando tener hegemonía en varias coaliciones, y están en un proceso similar en instancias de las Naciones Unidas.<sup>26</sup>

A nivel político evangélico se han desarrollado diversas plataformas, las cuales no han permanecido en el tiempo como: Parlamento y Fe, Transformación 2030, Salvemos a la Familia. La institucionalidad de incidencia evangélica conservadora más importante y estable es la Comisión de Representatividad Evangélica del Uruguay (CREU), esta organización vinculada a la Alianza Evangélica Mundial, representa a nivel nacional a unas 1400 iglesias locales (Web CREU), estos

<sup>24</sup> Esteban Queimada regresa a la radio (202). El País. <https://www.elpais.com.uy/sabado-show/esteban-queimada-transgresor-am.html>

<sup>25</sup> Armas, R. (2019) El resurgir de la manada, en El Observador. <https://www.el-observador.com.uy/nota/el-resurgir-de-la-manada-el-semanario-de-los-manini-rios--2019717154017>

<sup>26</sup> Un “ejército provida” se presenta en la 51 Asamblea General de la OEA, en Evangelio Digital (2021) <https://www.evangelicodigital.com/latinoamerica/20965/un-ejercito-provida-presente-en-la-51-asamblea-general-de-la-oea>

pastores han relanzado una serie de acciones de presencia pública, incluso concretando reuniones con el presidente de la República.<sup>27</sup>

Otra red internacional con vínculos directos con el actual gobierno es la Red Atlas que, aunque tiene una mayor presencia en Estados Unidos, Canadá y Europa, ya cuenta en Latinoamérica con alrededor de un centenar de organizaciones. En el caso de nuestro país, las redes neo-liberales comienzan a convivir con los espacios de formación del catolicismo conservador, desde hace varias décadas, una de esas figuras que tempranamente representa este cruce es Ramón Díaz, director de la OPP en 1970, miembro del Opus Dei y fundador del Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES). Además de CERES en Uruguay tienen vínculos con la Red Atlas, “el Centro de Economía, Sociedad y Empresa [IEMM- Universidad de Montevideo], [...], el Centro de Estudios para el Desarrollo [CED] y el Centro para la Apertura y el Desarrollo de América Latina [CADAL], así como con la Universidad de Montevideo y los diarios *El País* y *El Observador*”<sup>28</sup> Esta red ha becado entre otros al actual ministro Pablo Da Silveira en más de una oportunidad.<sup>29</sup> El IEMM es un destacado núcleo de pensamiento neo-liberal (donde fueron docentes el ex ministro Pablo Bartol y donde trabaja el economista Ignacio Munyo, actual presidente de CERES), esta escuela de negocios de la Universidad de Montevideo es, a su vez, dirigida por el Opus Dei. En resumen, CERES, CADAL, CED y el IEMM cuatro organizaciones afiliadas a Red Atlas tienen importantes vínculos con el actual gobierno.

A nivel de políticas públicas empresas y referentes políticos vinculadas a este ámbito laico y católico neoconservador están recibiendo apoyos estatales a través de la financiación de colegios públicos de

<sup>27</sup> El presidente Lacalle Pou recibió a la Alianza Evangélica (2021), en AELatina. <https://www.aelatina.org/2021/07/29/presidente-de-la-republica-de-uruguay-el-dr-luis-lacalle-pou-recio-a-la-alianza-evangelica-creu/>

<sup>28</sup> Gatti, D. 2021, <https://brecha.com.uy/red-atlas-en-america-latina-la-internacional-ultracapitalista/>

<sup>29</sup> M 24, 2021, <https://www.m24.com.uy/red-atlas-fomenta-el-pensamiento-neoliberal-a-nivel-global-en-uruguay-beco-a-pablo-da-silveira-segun-explico-el-politologo-de-lacoste>

gestión privada, algunos católicos como el: Jubilar y Juan Pablo II. Otros laicos como el Impulso que reciben un apoyo económico significativo en el marco de la Ley de donaciones especiales. Existe un vínculo directo entre los promotores de estos liceos, el actual gobierno y el establishment empresarial uruguayo. El liceo Impulso ubicado en unos de los barrios más empobrecidos del Uruguay, fundado por un grupo de empresarios y gerentes como: Nicolás Herrera –presidente de la fundación–, Elbio Strauch, Marcelo Guadalupe y Horacio Hughes, junto con el candidato colorado Ernesto Talvi (ex referente de Ceres) y Pablo da Silveira (ministro de educación). “Desde su creación, la Fundación Impulso ocupa, sistemáticamente, el primer lugar entre la treintena de instituciones habilitadas para recibir donaciones. En 2018, por ejemplo, acaparó más de la mitad del dinero destinado a instituciones educativas de primaria y secundaria, y técnico-profesionales: 73,1 millones de pesos.”<sup>30</sup>.

### ***Las propuestas de regulación legal de la vida familiar en la agenda regresiva***

#### *Una apuesta a la demarcación de la esfera privada*

Las estrategias de incidencia política pretenden resignificar conceptos en el debate público, especialmente los referidos a la laicidad y derechos humanos, disputando en la esfera pública el concepto de familia. Los proyectos seleccionados para su análisis tienen en común que fueron presentados por legisladores de la coalición de derechas en Uruguay a partir del cambio de gobierno y buscan modificar o regular aspectos jurídicos que responden al modelo de familia patriarcal y heteronormativa que prioriza vínculos de tipo biológico, exaltando el “derecho a la paternidad” en desmedro de la autonomía de las mujeres y el interés de niños, niñas y adolescentes entendidos como sujetos de derecho.

<sup>30</sup> Perez, M., 2019, <https://brecha.com.uy/dineros-ajenos/>

Para comprender los cambios producidos en torno a la regulación jurídica de las familias en general, es necesario tener presente uno de los aportes fundamentales de las teorías feministas, es decir, la crítica a la separación de la vida social que se establece en la construcción de los Estados modernos: el ámbito público y el ámbito privado.

Tanto el derecho constitucional como el derecho de los derechos humanos se han ocupado de las acciones privadas solo en los márgenes de sus preocupaciones. Sin perjuicio de los avances que se pueden identificar en Uruguay en la materia, el espacio público-político ha sido el protagonista en aquellas ramas del derecho, mientras que “lo privado” ha sido definido como el ámbito para la autonomía en un sentido pleno o no mermado por constricciones institucionales, más vinculado a la noción de autenticidad, una autonomía que se forja sin las restricciones de la autoridad pública. El espacio privado se construye, así como un espacio de exclusión de la autoridad institucional y jurídica, y se forja como un ámbito que no concierne al Estado, rasgo central para la definición de esfera privada. En consecuencia, lo privado es extensamente definido en oposición a lo público, así como en relación con la ausencia de interferencia o incumbencia estatal (Álvarez Medina, 2020).

La protección del ámbito de “lo privado” suele encontrarse en las constituciones de los estados modernos bajo cláusulas que establecen que determinadas acciones no son objeto de la intervención estatal. En este sentido, la distinción entre lo público y lo privado

ha tenido importantes consecuencias en los sistemas jurídicos y constitucionales modernos. Esas consecuencias se pueden rastrear en la falta de herramientas jurídicas adecuadas para la protección de dichos intereses fundamentales de las personas. Se trata de una ausencia que responde en buena medida a los sesgos ligados al modelo de ciudadano medio en el que se basaron los constituyentes y los hacedores jurídicos en general. Para el ideario liberal dominante, la autonomía personal o capacidad de decisión individual se constituye como

un concepto fundamental, más allá de su verdadera dimensión humana o de sus condiciones de posibilidad (Álvarez Medina, 2020, p. 4).

Al respecto, conviene recordar que los teóricos del contrato social plantearon un escenario hipotético en que las sociedades fueron fundadas por grupos de seres humanos maduros y socializados con un grado de autonomía, lo que implica un Yo despojado de relaciones interpersonales afectivas. En su obra *El Contrato sexual* (2019), Carole Patman presenta un análisis de la teoría del contrato social ofreciendo al feminismo como filosofía política efectivamente lo mueve todo. Partiendo de que las esferas pública-privada no pueden ser pensada separadamente, la autora señala que solo es posible una correcta comprensión de la vida social liberal cuando se acepta que las dos esferas están interrelacionadas y que ambas constituyen la cara del patriarcado liberal.

Según Pateman, el discurso que privilegia el espacio público cuenta la mitad de la historia. En este sentido, la autora cuestiona la falsa neutralidad sexual de las categorías de individuo y contrato, que ocultan la vinculación de las esferas pública y doméstica. Y además muestra cómo se establece y mantiene la esfera privada, relatando la otra mitad de la historia, ya no la del contrato social, sino la del contrato sexual como diferencia política.

Así, por largo tiempo, las mujeres, se han relacionado con lo público, con la ciudad, con la política, pero esa relación se ha inscripto, señala Castillo, bajo el signo de una aporía: la aporía del “encuentro inexistente”. Encuentro que no busca, sino que inscribir los signos del padre –y reproducirlos– en el cuerpo femenino. Desde esta perspectiva, la política de las mujeres será sólo un agregado, no turbulento, a la política masculina. Por largo tiempo las mujeres se vincularán a lo político fallidamente. Se trata de un vínculo fallido en cuanto las mujeres sólo son el índice de un desorden: el desorden de ser iguales, pero estar excluidas de la política, pero además su inclusión a la comunidad, si es que esto ocurre, se dará en términos de

una simple agregación a lugares y a funciones ya determinados de antemano (Castillo, 2006, p. 48).

En lo que respecta a la autonomía, en el ámbito jurídico la protección de los derechos, la autonomía personal no ha gozado tanto de una protección directa como derecho, sino de una protección conjunta y reforzada a través del reconocimiento de una serie de derechos que dotan a la persona de títulos morales e institucionales que la empoderan para tomar decisiones autónomas. Es de esta manera como la autonomía es reconocida y garantizada por los ordenamientos jurídicos (Álvarez Medina, 2018, p. 40). Sin embargo, desde la autonomía como la ha concebido el liberalismo, ser autónoma es ser capaz de determinar nuestras propias máximas de actuación. En esta tarea, la teoría liberal clásica señala dos condiciones para el ejercicio de la autonomía: racionalidad e independencia. Estas dos condiciones, sin embargo, resultan insuficientes para explicar el complejo recorrido que el sujeto racional e independiente debe seguir hasta conformar una decisión autónoma (Álvarez Medina, 2018, pp. 16-17).

En este sentido, a pesar de que existe una práctica extendida y consolidada en el discurso jurídico predominante consistente en separar al derecho de la política, los dos terrenos están imbricados de forma inevitable. La insistencia en que “lo jurídico” es una cuestión ajena o diferente a “lo político”, ha triunfado logrando el ocultamiento de las preferencias ideológicas que existen en las diversas instancias de creación y aplicación del derecho. Ese discurso hegemónico rige, primero en la educación jurídica universitaria, y luego, de forma consecuente, en la práctica de los operadores del sistema jurídico.

El derecho construye una ilusión, un mundo en el que se pretende que las cosas sean meramente como el discurso enuncia, instaurando una realidad en función de la cual actuamos. Así, nos constituye, nos instala frente a los otros y a las instituciones. Las normas jurídicas tipifican nuestros comportamientos, dándoles entidad a algunos por encima de otros. Como plantea Alicia Ruiz (1986, p. 161), se trata de una práctica social específica que supone más de lo que podemos

ver porque, en su función simbólica, significa más que el conjunto de actos, discursos o elementos normativos que usualmente se emplean para referenciarlo. El derecho no permite ni prohíbe de manera casual, ni tampoco lo hace como un mero reflejo de la estructura de dominación social y económica que integra. Los “motivos” de las regulaciones en el derecho responden, en efecto, a una razón de ser que obedece al establecimiento de reglas del juego que hagan factible la subsistencia del sistema social tal como fue concebido por sus creadores y por quienes se encargan de perpetuarlo en el tiempo.

En situaciones caracterizadas por la asimetría, por el desequilibrio entre las partes, quien disfruta de una posición de dominio, condiciona la decisión de la parte débil. En el caso del ámbito privado equiparado en general a lo doméstico, lo que se ejerce es un poder formalmente privado, pero con formas de coacción análogas a la de los poderes públicos (Bilbao Ubbillos, 2017, p. 51).

En este contexto las teorías jurídicas feministas permiten desnudar qué supuestos morales y políticos están ocultos por amplias estructuras de regulación legal o no regulación en áreas particulares (Lacey, 2004, p. 29). Un ejemplo clave de esto es el papel implícito de la distinción público / privado. Asumiendo que el ámbito familiar es históricamente asociado con el ámbito de lo privado, resulta esclarecedor observar el interés que el discurso conservador tiene en Uruguay en la aprobación de legislación que pretende perpetuar el modelo clásico de familia.

La novedad y la relevancia que la producción de las teorías críticas del derecho aporta a la reflexión jurídica es incuestionable, pero, además, en ellas podemos encontrar una fuerte influencia en los feminismos jurídicos, a pesar de las evidentes diferencias entre sí. Las feministas jurídicas, en su mayoría son mujeres universitarias que ven al mundo desde su posición de sujetos de dominación, opresión y devaluación (Costa, 2016, p. 209).

El derecho es una maquinaria diseñada en función del sujeto varón y sus necesidades, y es justamente en este sentido que opera. Desde esta mirada, y con fuerte incidencia deja en evidencia que la

presunta neutralidad y objetividad del derecho no es tal (MacKinnon, 1995).

Puede decirse que los feminismos jurídicos comparten que no basta con modificar las leyes existentes o crear nuevas –aunque hacerlo sea de vital importancia- porque el discurso jurídico opera más allá de la pura normatividad. El derecho instala creencias, ficciones y mitos que consolidan un imaginario colectivo resistente a las transformaciones. También es necesario modificar la forma en que las instituciones aplican las normas y los procesos a los que participan las mujeres como parte interesada, víctima o victimaria.

La presunción de neutralidad que protege al derecho y sus instituciones descansa en la presentación de la categoría sujeto del derecho como exenta de problemas. El derecho regula las conductas de este sujeto asumiéndolo como único y universal, pero en realidad el sujeto en el que piensan los creadores de la ley responde a la fijación de ciertos roles.

Smart explica que antes que dejar librado el derecho a las formas de análisis que heredamos del modernismo, “como si se tratara de una esfera atávica, o de algún conjunto inalterable de reglas y principios”, es preciso reconocer que han surgido nuevas maneras de analizar el derecho en circunstancias posmodernas. Dentro de la obra feminista, esto es reconocible en un desplazamiento que pretende analizar el derecho como una “tecnología de género”. Este enfoque supone al derecho como un mecanismo fijador de diferencias de género que construye femineidad y masculinidad con modalidades opuestas. Así, el derecho ya no es analizado como aquello que actúa sobre sujetos de un género previamente *dado*, sino que, por el contrario, se entiende que la ley constituye una parte del proceso de la continua reproducción de la difícil diferenciación de género, especialmente en términos binarios (Smart, 2000, p. 67). Si se parte de esta forma de ver al derecho, el propio sistema establece criterios de diferenciación que hacen que las prácticas que típicamente afectan a un género afecten al otro de manera diferente.

Los feminismos jurídicos se han encargado de identificar los factores sociales y culturales que establecen diferencias entre las personas de distinto género y producen desigualdad entre ellas. Esta perspectiva ha permitido poner de manifiesto que, social y culturalmente, a varones cis por un lado y a las mujeres, se les han adscrito, de manera diferenciada, ciertos roles y características que han contribuido a crear imágenes estereotipadas de los sexos y a que las mujeres reciban tratos desiguales, desventajosos e injustificados con relación a los varones cis, lo que repercute necesariamente en la desventaja de otros grupos que sin ser mujeres cis no cumplen con el estereotipo de varón que espera la sociedad patriarcal. Este tipo de tratos se vio a la vez reflejado en y perpetuado por el derecho, lo que explica que en buena parte del siglo XX los códigos establecieran, por ejemplo, que era el varón quien administraba los bienes de la sociedad conyugal o que la violación sexual dentro del matrimonio no era un acto que mereciera un castigo penal (Villanueva Flores, 2012, p. 250) o, como es el caso del Código Civil uruguayo se establezca como estándar de buena conducta la del “buen padre de familia”, todavía vigente.

Las teorías feministas además han expuesto cómo esta distinción de espacios públicos y privados se encuentra sexuada y jerarquizada (Pateman, 1996) y resulta necesaria y funcional para el establecimiento de la llamada “división sexual del trabajo” que emerge con el desarrollo del sistema capitalista. En este sentido, la familia nuclear surge como una estructura social organizada en torno a la división de las tareas pertinentes a la producción. Dentro de ella, se atribuye a los varones la labor de ganar el sustento familiar, y de representar a la familia en el espacio público, mientras a las mujeres se les encarga la tarea de gestionar (en privado) el cuidado y las situaciones de dependencia de los miembros de la familia. A las mujeres les corresponde por su “naturaleza” las tareas de reproducción que resultan indispensables para la producción capitalistas que necesita de trabajadores asalariados despojados de toda preocupación que no sea al servicio de la empresa (Gamba, 2007).

En este sentido, las extensas jornadas que requiere el trabajo asalariado o la actividad política, dan por supuesta la existencia de mujeres ocupadas en las tareas domésticas y de cuidado. Sin embargo, la relación que mantiene el trabajo doméstico con la producción capitalista ha sido históricamente invisibilizada ocultando así el desplazamiento de los costes de reproducción de la fuerza de trabajo necesaria para la producción hacia la esfera doméstica (Carrasco, 2003), despojando a estas tareas de valor económico al considerarlas como parte “natural” de la condición femenina. En igual sentido, Bustelo y Lombardo (2007) identifican a la división del trabajo, la organización de la intimidad y la ciudadanía como las tres estructuras principales que mantienen y reproducen las relaciones desiguales de género.

### ***Análisis del discurso legislativo***

Las discusiones jurídicas pocas veces se centran a lo que efectivamente sucede en la etapa previa a que una ley alcance el estatus de tal, es decir, a la actividad parlamentaria. En lo que se refiere al proceso de creación del derecho, la discusión se ha centrado en si su origen responde o no a la cuestión de las fuentes institucionales, pero se ha omitido sistemáticamente de analizar la tarea del legislador y la estructura, composición y funcionamiento del parlamento.

En el caso de la regulación de la familia en Uruguay, los proyectos de ley analizados dan cuenta de que detrás de discursos en apariencia preocupados por el bien de ese núcleo social, buscan en verdad legitimarse ante determinados grupos conservadores unidos contra lo que entienden como la propagación de la “ideología de género” y las reivindicaciones propias de la agenda feminista. En este sentido, conviene tener presente la figura de la Senadora Graciela Bianchi quien, en oportunidad de la discusión parlamentaria de los proyectos de ley de esta agenda que más atención han recibido, expresó: “Para mí, la política de género es una ideología; y bueno sería que hubiera política que no fuera una ideología. Todas las políticas son

ideología porque son un conjunto de ideas y el Estado no puede tener ninguna ideología [...].”

La postura de la senadora Bianchi, cumple con las características del discurso anti-género. Esto se deduce también de su intervención al momento de responder ante la exposición de una de las delegaciones contrarias a los proyectos: “Hay cosas que nosotros como legisladores no podemos admitir [...]. Nunca se habló de corresponsabilidad de género y no son proyectos de ley de esa naturaleza, porque la ideología de género es precisamente eso, una ideología [...] tenemos la misma voluntad de solucionar el problema, pero que no se nos adjudique... que existen presiones sobre nosotros... la delegación está en la Comisión de Constitución y Legislación de la Cámara de Senadores; esto no es un comité de base ni nada por el estilo.”

En sentido, se pronunció en oportunidad de la entrevista realizada por este equipo a Guillermo Domenech, uno de los legisladores de la coalición de gobierno que presentó el proyecto de tenencia compartida responsable, identificándose en el discurso la apelación al factor ideológico que el senador entiende motiva la necesidad de cambiar la regulación sobre tenencia, con base en la cual la jurisprudencia nacional estaría fallando en favor de las mujeres y en perjuicio de los varones.

*Los proyectos de ley Corresponsabilidad en la crianza y Tenencia compartida responsable como herramientas de la agenda conservadora en contra de la legislación con perspectiva de género*

En setiembre de 2020 fueron presentados ante la Cámara de Senadores del Poder Legislativo uruguayo, dos proyectos que pretenden modificar la forma en que está regulada la tenencia de niños y niñas en casos de separación entre padres y madres.

Si bien, actualmente, a partir del acuerdo entre los y las legisladoras de la coalición de gobierno, ambos proyectos están recibiendo discusión conjunta, el Proyecto Corresponsabilidad en la crianza fue presentado por el senador Sergio Abreu (Partido Nacional) y las

senadoras Graciela Bianchi (Partido Nacional) y Carmen Asiaín (Partido Nacional), mientras que el Proyecto Tenencia compartida responsable de los niños, niñas y adolescentes fue presentado por los senadores Guillermo Domenech, Raúl Lozano, Guido Manini Ríos (Cabildo Abierto).

La defensa por parte de un sector de la sociedad civil de estos proyectos ha sido protagonizada por cuatro organizaciones laicas: Familias Unidas por Nuestros Hijos (FUPNH), Varones Unidos por una Masculinidad Positiva (VUPMP), Todo por Nuestros Hijos (TPNH) y Colectivo Padres Presentes (CPP). En la mayor parte de los argumentos que se esgrimen las referencias conceptuales son provenientes de ramas de la medicina, el derecho y la psicología, positivista y normativa, con sesgos patriarcales y conservadores.

Los dos proyectos en análisis demuestran en sus respectivas exposiciones de motivos preocupaciones acerca de la forma desigual en que son asignadas y asumidas las responsabilidades en cuanto a la crianza de los niños, niñas y adolescentes, pero con fundamentos esencialmente disímiles. Mientras el Proyecto “Corresponsabilidad en la crianza” hace énfasis en la situación de sobrecarga que viven las mujeres en el cuidado de los hijos (sobre todo cuando media separación entre los padres), el Proyecto “Tenencia compartida responsable” lo hace en virtud de “atender la situación planteada con los padres, afectado en su rol al ser excluidos de la crianza de sus hijos, transformando al concepto de “patria potestad” para el referente paterno en un concepto vacío que no tiene efectos en la práctica.”

En el primer caso, la propuesta legislativa se acompaña de datos e investigaciones atendibles relativos a los efectos negativos que la distribución desigual de responsabilidades en la crianza de los niños niñas y adolescentes tiene en las mujeres, que ven postergada su vida laboral y profesional en mayor medida que los varones. Sin embargo, el segundo proyecto mencionado no aporta evidencia empírica que demuestre las razones para legislar en el sentido que se propone.

Luego de la lectura de ambos proyectos y su contrastación con la normativa uruguaya vigente es posible afirmar que no es necesario

legislar en la materia de corresponsabilidad, o al menos no en los términos de las propuestas en análisis. Si bien resulta innegable que la distribución de las tareas de cuidado de los y las hijas no es equitativa, recayendo en mayor medida sobre las mujeres, el sistema jurídico uruguayo contiene normativa vigente que regula lo que los proyectos a estudio presentan. Sin embargo, resulta que los proyectos no se limitan a este asunto, sino que pretenden introducir modificaciones que en esencia van más allá de la corresponsabilidad o la tenencia compartida preceptiva.

Las dos claves conceptuales que argumentan los grupos de sociedad civil y los actores políticos del gobierno en la defensa de los proyectos como la Tenencia Compartida y Corresponsabilidad en la crianza son el Síndrome de Alienación Parental (SAP) (en primer lugar) y la Ideología de Género. Ambas ideas asumen que el feminismo ha generado una posición de desigualdad hacia los hombres y una pérdida de derechos en relación a la crianza de sus hijos e hijas; así mismo realizan un juego de contraposición entre el derecho de los padres a estar con sus hijos sobre el del interés superior del niño y la niña.

De aprobarse el proyecto Corresponsabilidad..., algunas modificaciones propuestas podrían comprometer seriamente la integridad de los niños, niñas y adolescentes. La modificación que se propone del artículo 35 del CNA pone en riesgo a los niños, niñas y adolescentes ante posibles situaciones de violencia y/o abuso al disponer en el numeral 6) que “la mera denuncia presentada contra uno de los padres no suspenderá el régimen de tenencia alternada y su ejercicio, hasta tanto no exista una sentencia firme de condena en contra del denunciado por parte del Tribunal competente, de conformidad con el artículo 37.”

En primer lugar, no se aclara a qué tipo de denuncia refiere el numeral, sin embargo, es preciso resaltar una vez más que los niños, niñas y adolescentes, son sujetos de derecho especialmente vulnerables por la etapa vital en la que se encuentran. Pero, además existe evidencia suficiente que demuestra que las consecuencias

psicológicas y de conducta de los que crecen en un hogar violento pueden ser igualmente devastadoras para los niños y niñas que directamente no son víctimas de abusos. La violencia de género no es un fenómeno que afecta únicamente a las mujeres, sino que repercute seriamente en los niños y niñas que son testigo de ello. La adopción de medidas cautelares en estos casos resulta una garantía fundamental para protegerlos de una situación en la que se encuentran en especial vulneración.

En el marco del trámite parlamentario, comparecieron ante la Comisión de Constitución y Códigos del Senado representantes de la organización Todo por nuestros hijos. Allí, dejaron en claro que “ambas iniciativas tomaron como base un borrador realizado por un grupo de abogados de Todo por nuestros hijos, que luego fue sometido a la consideración del doctor Luis Lacalle Pou –exsenador y actual presidente de la república–, quien junto a su grupo de asesores terminaron de conformar el texto base del proyecto de ley que hoy estamos tratando.”

El proyecto de ley presentado por diversos senadores del Partido Nacional también parte de una iniciativa que hizo nuestra organización. Esa fue la base, a la que se le hicieron algunos agregados, algunas modificaciones. Quiero resaltar que nosotros no hemos participado de esa redacción. Cuando se hizo el proyecto de ley de tenencia compartida que presentó Todo por Nuestros Hijos, hace un par de años, tenía determinados objetivos y uno de los primordiales era que los niños no fueran tomados como un botín de guerra; en segundo lugar, partía de la base de que tanto padres como madres somos iguales y tenemos las mismas obligaciones y las mismas responsabilidades.

Pero, además, ambos proyectos pretenden devolver a las niñas al estatus previo a ser considerados sujetos de derecho, lo que responde a la típica consideración en la familia tradicional de tipo patriarcal.

La redacción propuesta por el Proyecto Tenencia compartida del artículo 34 soslaya uno de los derechos y garantías más importantes

de los niños, niñas y adolescentes como sujetos de derecho que es el de ser oído.

Por su parte, el Proyecto Corresponsabilidad..., en la modificación propuesta al artículo 35 CNA, propone limitar el derecho del niño a ser oído “en la medida en que sea manifestación de su voluntad reflexiva y autónoma”, sin establecerse además los criterios y autoridades competentes para determinar el grado de autonomía y “reflexividad” de las manifestaciones del niño, niña o adolescente.

Corresponde señalar además que el Proyecto Corresponsabilidad, al referirse a los niños niñas y adolescentes, en lugar de utilizar estas denominaciones, emplea el término “menor”, apelando incluso numerosas veces al “interés superior del menor”, lo que al menos enunciativamente implica un retroceso en la consideración de los niños, niñas y adolescentes como sujetos de derecho.

En la sesión del 11 de mayo de 2021, la senadora Graciela Bianchi expresó:

El problema es que tenemos que hacer algo; no quiere decir que hagamos cualquier cosa, pero en esta situación no podemos permanecer. No voy a hablar de Filosofía del Derecho, pero hay una cosa que todos sabemos: el derecho tiene que existir y existe para resolver los problemas de la gente. Y hoy en día está planteada una situación de inequidad de la que muchas veces es víctima el menor. En general, yo diría que siempre es víctima el menor, porque cuando el tema son los adultos, son los adultos. En realidad, todo lo que nosotros vemos en el código, en las teorías, en lo que se escribe, no se da.

La intención de regular la vida familiar de acuerdo con los cánones de la familia tradicional heteropatriarcal surge de la exposición del senador Domenech (Cabildo Abierto) en ocasión del trámite parlamentario:

Quiero decir que muy lejos de la intención de quien habla está generar un enfrentamiento entre hombres y mujeres; por el contrario, siempre he entendido que lo bueno es generar concordia y entendimiento [...]. Por otra parte, creo que todos quienes estamos aquí

somos hijos de mujeres –seguramente todos adoramos a nuestra madre–, he sido esposo durante muchos años, soy padre de tres hijas y tengo cuatro nietos y medio. Así que, si hay algo que he defendido de corazón y de alma, por convicción, es la familia, que se basa precisamente en el concierto de voluntades de hombres y mujeres que son iguales en muchas cosas y diferentes en muchas otras.

El término “niño” en el idioma español es epiceno, es decir que comprende también a las niñas. Tan así es que el Código de la Niñez y la Adolescencia –en adelante CNA; que es un código reciente– habla de niños y adolescentes; no habla de niñas y a nadie se le ocurrió que el Código no se aplica a las niñas, ya que eso sería un verdadero absurdo.

Por lo tanto, hay algunas cosas que responden a la moda y a algunos centros de poder que, a mi entender, quieren posar de alta intelectualidad y están totalmente disociados de la realidad de la sociedad. Por mi parte, me resisto a someterme a esas imposiciones verdaderamente absurdas. En definitiva, me reservo el derecho de seguir hablando de menores y de niños porque también comprende a las niñas. Creo que el lenguaje se hizo para que la gente se entendiera y no para que se complicara la vida. Ahora se busca inventar lenguajes inclusivos que lo que hacen es excluir porque dificultan la comunicación.

Hasta el momento de redacción de este informe, los proyectos no han avanzado en el tratamiento parlamentario, deteniéndose su discusión en la Cámara de Senadores el 26 de junio de 2021. Así, queda pendiente el reinicio de la misma y, en caso de ser allí aprobado uno de los proyectos, o uno nuevo como resultado de la negociación entre los legisladores que presentaron ambos, deberá luego ser discutido en la Cámara de Representantes.

### *El modelo familiar en el tratamiento legislativo de las iniciativas conservadoras*

Como hemos señalado, estos proyectos ponen de manifiesto la intención de preservar los roles típicamente asociados a la familia heteronormativa y patriarcal. En el marco de la entrevista realizada por este equipo al Senador Domenech, señaló:

El espíritu (del proyecto) está en que hombre y mujer son dos piezas esenciales en la familia, la relación entre hombres y mujeres ha tenido una evolución que es innegable. Hay una mejor distribución de las responsabilidades en la familia, ahora la mujer trabaja casi como el hombre, hay muchas mujeres que prefieren ser amas de casa, pero hay un gran número de mujeres que trabajan. Entonces exige distribuirse la responsabilidad en la crianza de los niños. Y sabemos que se ha dado un fenómeno que considero ideológico. Una brecha entre hombres y mujeres, cierto enfrentamiento entre estos dos componentes de la familia. Y en algunos casos se ha dado una tendencia jurisprudencial por principios a darle prioridad a la mujer en la tenencia de los hijos que muchas veces son fundadas, pero también muchas veces son infundadas. Y también cierta derogación del principio de inocencia. Y encuentro algo que me hace un poco de ruido y es el interés superior del menor. En la historia de la humanidad creo que nadie ha tenido mayor interés sobre los intereses del menor que sus padres. Como en todo, hay excepciones, pero yo examino mi familia y la de personas que conozco, que son familias bien constituidas, con personas que actúan con los principios que son tradicionales en nuestra sociedad, y tanto padres como madres siempre han tenido en alta consideración los intereses del menor. Entiendo que no hay de principio un interés superior del menor opuesto al de los padres. Por el contrario, los padres tienen interés en que se realice el interés superior del menor.

Y agrega que esta regulación es necesaria dado que “en este momento no hay una norma que diga cómo tiene que distribuirse la tenencia de un menor cuando los padres se separan, porque estamos

hablando de una patología de la familia, cuando el padre y la madre deciden separarse”

Queda evidenciada la concepción heteronormativa de familia que se encuentra detrás de este proyecto, entendida únicamente como un núcleo conformado por varones cis y mujeres cis, apelando como ideal modélico a las “familias bien constituidas” compuesta por personas que actúan según “los principios tradicionales” en las que la separación entre padres es definida como una “patología de la familia”.

En cuanto a la interferencia del Estado en el ámbito privado, Domench demuestra la preferencia por la abstención de aquel en la definición del interés de los y las niñas (a quienes, al igual que se enuncia en el proyecto de ley) refiere como “menores”, lo que responde a un paradigma superado en materia de comprensión de las niñeces como sujetos de derecho. Admite la existencia de un “interés superior del niño” pero en estrecha relación con la figura de los padres.

A pesar de que oportunamente el legislador Domench señala que la jurisprudencia está fallando de forma inequitativa y en perjuicio de los hombres, es importante tener presente que luego el legislador omite la regulación existente de la tenencia señalando que “en este momento no hay una norma que diga cómo tiene que distribuirse la tenencia de un menor cuando los padres se separan”. Frente a esto resulta fundamental aclarar, como lo han hecho las organizaciones que se presentaron ante la comisión del senado donde reciben tratamiento estos proyectos, que el sistema jurídico uruguayo vigente contiene normativa que regula lo que estos grupos pretende modificar.

Tanto el CNA, como la Convención Sobre los Derechos del Niño (en adelante, CDN) –ratificada por nuestro país por Ley N°16.187 del 28 de setiembre de 1990- regulan la corresponsabilidad en los cuidados de los niños, niñas y adolescentes, así como la posibilidad de fijar un régimen de tenencia compartida, siempre que esta sea la mejor opción en atención al interés superior del niño.

Así, el artículo 18 de la CDN consagra el principio de responsabilidad compartida que el proyecto Corresponsabilidad en la crianza propone en su artículo 1°. La disposición citada establece con claridad, en el primer numeral, que “Los Estados Partes pondrán el máximo empeño en garantizar el reconocimiento del principio de que ambos padres tienen obligaciones comunes en lo que respecta a la crianza y el desarrollo del niño. Incumbirá a los padres o, en su caso, a los representantes legales la responsabilidad primordial de la crianza y el desarrollo del niño. Su preocupación fundamental será el interés superior del niño”.

Además, específicamente, el numeral 2 del artículo 27 de la CDN establece sin distinción que “a los padres u otras personas encargadas del niño les incumbe la responsabilidad primordial de proporcionar, dentro de sus posibilidades y medios económicos, las condiciones de vida que sean necesarias para el desarrollo del niño”. En la misma línea, el artículo 24 del CNA consagra el derecho a la protección, disponiendo: “Todo niño y adolescente tiene derecho, hasta la mayoría de edad, a recibir de sus padres y responsables la protección y cuidados necesarios para su adecuado desarrollo integral y es deber de éstos el proporcionárselos”.

Establecer la tenencia compartida preceptiva, sin tener en cuenta las posibilidades de los padres y los acuerdos que puedan alcanzar en ese sentido, implica expropiar la decisión a quienes por regla les corresponde con el debido control de un tercero imparcial en vistas de preservar el interés superior del niño o niña o adolescente. Los articulados propuestos no adicionan garantías para los niños, niñas y adolescentes a respecto de lo que ya se encuentra vigente en el sistema jurídico uruguayo través de la CDN y el CNA. Por el contrario, y a pesar del discurso de las exposiciones de motivos como de las entrevistas realizadas a los legisladores, algunas de las modificaciones proyectadas pueden tener consecuencias negativas respecto de la integridad física y psíquica de los sujetos de derecho mencionados.

La redacción propuesta por el Proyecto Tenencia compartida, en su artículo 34, soslaya uno de los derechos y garantías más

importantes de los niñas, niñas y adolescentes como sujetos de derecho que es el de ser oído.

Por su parte, el Proyecto Corresponsabilidad... en la modificación propuesta al artículo 35 CNA propone limitar el derecho del niño a ser oído “en la medida en que sea manifestación de su voluntad reflexiva y autónoma”, sin establecerse además los criterios y autoridades competentes para determinar el grado de autonomía y “reflexividad” de las manifestaciones del niño, niña o adolescente, lo que contradice la Convención de Derechos del Niño y las observaciones realizadas por el Comité Internacional de los Derechos del Niño.

La modificación que se propone del artículo 35 del CNA pone en riesgo a los niños, niñas y adolescentes ante posibles situaciones de violencia y/o abuso al disponer en el numeral 6: “La mera denuncia presentada contra uno de los padres no suspenderá el régimen de tenencia alternada y su ejercicio, hasta tanto no exista una sentencia firme de condena en contra del denunciado por parte del Tribunal competente, de conformidad con el artículo 37”.

En primer lugar, no se aclara a qué tipo de denuncia refiere el numeral, sin embargo, es preciso resaltar una vez más que los niños, niñas y adolescentes, son sujetos de derecho especialmente vulnerables por la etapa vital en la que se encuentran. Pero, además existe evidencia suficiente que demuestra que las consecuencias psicológicas y de conducta de los que crecen en un hogar violento pueden ser igualmente devastadoras para los niños y niñas que directamente no son víctimas de abusos. La violencia de género no es un fenómeno que afecta únicamente a las mujeres, sino que repercute seriamente en los niños y niñas que son testigo de ello. La adopción de medidas cautelares en estos casos resulta una garantía fundamental para protegerlos de una situación en la que se encuentran en especial vulneración.

Del mismo modo, se proyecta la incorporación del numeral 3 al artículo 39 del CNA en cuanto al régimen de visitas provisorias, disponiendo que “sólo por motivos particularmente graves y sobre los cuales existe prueba fehaciente podrá negarse el régimen de visitas

provisoria solicitado por el padre o la madre”. Este numeral adolece de diversos problemas. El primero tiene que ver con la indeterminación conceptual que ofrece “motivos particularmente graves” sin ofrecer ningún criterio que pueda determinar cuáles serían esos motivos ni cuál es la autoridad competente para definirlo. Recordamos en este punto que cada situación debe ser atendida siguiendo el criterio rector del interés superior del niño y para ello debe estarse a cada situación y contexto, lo que parece omitirse por completo en la redacción propuesta. Pero, además, nuevamente, el proyecto soslaya el derecho de los niños, niñas y adolescentes a ser oídos en los procesos que los afectan. En definitiva, de aprobarse la inclusión de este agregado, la suspensión del régimen de visitas depende de un estándar excesivamente indeterminado que, como si fuera poco, desatiende el interés superior del niño y además violenta el derecho a ser oído en el proceso.

En un sentido similar, el Proyecto Tenencia compartida... establece en el artículo 8 un procedimiento especial para la fijación de un régimen de visitas provisorio “En el caso de que se esté frente a un progenitor que ha sido denunciado al amparo de la Ley N°19.580 y no se le realice la pericia en el marco de los 90 días para retomar el contacto con el/los la/las hijo/a/s...”.

Esta propuesta es considerablemente peligrosa si tenemos en cuenta lo ya dicho sobre la vulnerabilidad de los niños, niñas y adolescentes sometidos a violencia intrafamiliar... pero, además, se deja librado este riesgo no a consideraciones vinculadas con el posible agresor, los hechos del caso o el interés superior del niño sino a un factor claramente exógeno como es las demoras de la repartición encargada de realizar la pericia. Lo que, es más, el proceso que se propone no contempla escuchar la voluntad del niño, niña y adolescente.

### *Embates a la ley de violencia hacia las mujeres basada en género*

Tanto del análisis del proyecto presentado por Cabildo Abierto como del discurso de los y las legisladores de este sector de la coalición,

surge la intención de modificar o derogar la ley N° 19.850 aprobada por el parlamento uruguayo en diciembre de 2017. Esta ley pretende proteger a mujeres, niños, niñas y adolescentes de diversos tipos de violencia que se agrupan bajo dicha denominación, pero, en el tema que nos convoca, presta especial atención en el tipo de violencia específica que ejercen los varones en el ámbito intrafamiliar, dotando a la esfera de lo privado de una importancia nuclear a ser regulada por el Estado.

El ámbito privado, en particular el de la intimidad, se presenta tradicionalmente como un ámbito en el que la intervención es vista con recelo y debe ser especialmente justificada. También en el ámbito penal se ha considerado durante mucho tiempo que debía primar la no intervención en la vida íntima y familiar. Estas señalizaciones apuntan a la demora significativa que se ha registrado en el proceso a través del cual ciertos comportamientos o acciones contra las mujeres han llegado a ser tomados en cuenta por los poderes públicos e incorporados al derecho. Para poner fin a esta demora el derecho tiene por delante acometer las renovaciones necesarias en sus marcos legales y jurisprudenciales. Así lo entiende, por ejemplo, Alison Brysk (2017), quien propone una acción global para dotar de nuevos marcos legales e institucionales para la comprensión de la violencia de género e incorporar mejores herramientas jurídicas para el tratamiento del acoso, la violación o la reproducción.

Ahora bien, en ocasión de la discusión parlamentaria de los proyectos de ley analizados surgen posiciones de legisladores y legisladoras que, explícitamente, se oponen en general al término violencia de género y, en particular, a la ley uruguaya que regula la materia. Así, en la sesión del 11 de mayo de 2021, la senadora Graciela Bianchi (Partido Nacional) expresó:

No todos estuvimos de acuerdo e, incluso, algunos no lo votamos; en la ley de violencia basada en género, en la que hay un desequilibrio desde el punto de vista procesal, que para nosotros viola el principio de igualdad (y fue una de las razones por las cuales no lo votamos),

indefectiblemente, hacia la mujer, porque está consagrado en la ley. Y los padres varones (y no son pocos, cada vez se ha ido ampliando o amplificando la situación) sufren mucho más que lo que la gente común cree. Nadie discute los derechos de la mujer, pero los de los hombres también existen; considero que las personas tenemos derechos sin importar el género, el sexo ni nada por el estilo. Entonces, ¿cómo hacemos para que esa inequidad deje de existir? Muchas veces hemos logrado incluso quitar la patria potestad a algunas madres; hay pocas, pero existen. En general, la permanencia del menor con su madre, cuando es muy pequeño, es lógica; no digo que esté mal, pero, en definitiva, va conformando su personalidad y va adquiriendo conocimientos sobre el hogar y las costumbres con la égida de la madre. Y el padre, en los hechos, muchas veces queda segregado. Además, todos sabemos que se hacen muchas denuncias falsas y, si bien esperamos que el Poder Judicial haya hecho un estudio sobre el tema, sabemos que existen. La pregunta es hasta cuándo se puede permanecer en esa situación si se originó en una denuncia falsa.

Pero, además, las expresiones relativas a la violencia basada en género responden a una concepción de la igualdad formal que la desconoce en sentido material o sustancial, a la que, en efecto, hizo referencia la Suprema Corte de Justicia uruguaya al analizar la constitucionalidad de la Ley de Violencia Basada en Género.

Si bien la dimensión relacional y asimétrica que implica el género no ha sido considerada ni analizada en forma exhaustiva por el máximo tribunal uruguayo, el discurso es que en dichas decisiones se vislumbra de qué modo la SCJ aplica al asunto de la desigualdad de género construcciones más generales manejados por el tribunal, tales como la concepción de igualdad formal e igualdad sustancial. En primer término, esta ley que pretende atender al “flagelo nacional”<sup>31</sup> de la violencia de género como lo entiende la SCJ. Una de las provisiones más impugnadas de la ley es la que prevé la posibilidad

<sup>31</sup> Sentencia 243/2020 de la Suprema Corte de Justicia. 17 de agosto de 2020. Doctora. Bernadette Minvielle. (Uruguay)

de diligenciar prueba anticipada.<sup>32</sup> La Suprema Corte ha entendido que “[e]l legislador compatibilizó adecuadamente el derecho de defensa con las garantías de las víctimas del delito y su derecho a la no victimización secundaria”.<sup>33</sup> Asimismo, se ha impugnado la eliminación de la conciliación y mediación por la Ley 19.850 y la Suprema Corte de Justicia ha confirmado su constitucionalidad. En este mismo sentido, “[e]l principio de igualdad reconocido por la Constitución impide imponer por vía legal un trato desigual a aquellos que son iguales, pero ello no implica que la ley no pueda regular en forma desigual a quienes no son iguales”.<sup>34</sup>

La Corte ha entendido que para “reparar la desigualdad de género, la sociedad tiene que reconstruir sus reglas primarias a los efectos de incorporar las perspectivas de las mujeres”.<sup>35</sup> Si bien esto significa un avance en el reconocimiento de que el *status quo* no representa las perspectivas de un sector de la población, el argumento no incorpora desarrollos teóricos y normativos que exigen mayor complejidad en el análisis. Conviene señalar que, a pesar de asumir la concepción sustancial de la igualdad, este acercamiento de la Suprema Corte de Justicia que se ha denominado como *add women and stir* ha recibido varias críticas de la doctrina. Primeramente, demasiado a menudo el término “género” se usa de manera intercambiable con la palabra “mujer”. En segundo lugar, la búsqueda de la igualdad de género requiere el cuestionamiento de la categoría misma como ordenadora de la realidad. Asimismo, coincidimos con Smart en el sentido de que la desigualdad de género es de corte estructural “enquistada en el modo en el que comprendemos y negociamos el orden social” (Smart, 2000, p. 38).

La oposición a esta ley es también parte del discurso de organizaciones conservadoras de la sociedad civil. En ocasión del trámite

<sup>32</sup> Sentencia 011/2020 de la Suprema Corte de Justicia. 6 de febrero de 2020.. (Uruguay)

<sup>33</sup> Sentencia 011/2020 de la Suprema Corte de Justicia, 6 de febrero de 2020.. (Uruguay)

<sup>34</sup> Sentencia 011/2020 de la Suprema Corte de Justicia, 6 de febrero de 2020.. (Uruguay)

<sup>35</sup> Sentencia 243/2020 de la Suprema Corte de Justicia. 17 de agosto de 2020. Doctora Bernadette Minvielle. (Uruguay)

parlamentario, en comparecencia ante la comisión que se encuentra estudiando los proyectos, el representante legal de la organización Todo por nuestros hijos expresó: “A mi modesto juicio, como persona del derecho, creo que es una ley (la de violencia hacia las mujeres basada en género) claramente inconstitucional porque viola diferentes principios como el de igualdad e inocencia” Y agregó sobre las medidas cautelares: “Se decreta una medida cautelar por una denuncia –que los datos de la realidad dicen que son falsas– y se termina con la desvinculación por un período prolongado de la relación paterno-filial y todos los efectos que ello después conlleva. Muchos podrán coincidir y otros no, pero hoy en día uno de los efectos más importantes del corte del vínculo o la no participación de uno de los progenitores es que se termina generando un SAP (Síndrome de Alienación Parental). Aclaro que este síndrome ya está reconocido por la Organización Mundial de la Salud y también por otros países como, por ejemplo, Brasil –que está muy cerca– donde existe una ley que establece que si un progenitor comete el SAP es penado por la ley con prisión”.

En particular, en la entrevista realizada por este equipo a la representante nacional por Cabildo Abierto, Inés Monzillo, que no ha participado de la discusión, pero ya adelantó apoyar esta propuesta de regulación, expresó: “Estamos trabajando para realizar cambios en la ley 19.580. Violencia hacia las mujeres niñas, niños y adolescentes”. Y puntualizó que las principales preocupaciones que tiene como legisladora respecto de la ley son:

La vulnerabilidad de los derechos de los hombres. Cómo se está utilizando la ley, cómo el hombre pierde todos los derechos, pierde la presunción de inocencia, no tiene derecho a un abogado de oficio, no puede presentar pruebas. Se pierden muchas cosas y lo que buscamos es que sea una ley también igualitaria, que se nivele la balanza. La ley también igualitaria que se nivela y la balanza. También un hombre puede sufrir violencia de género, no solo las mujeres pueden sufrir violencia de género.

De este modo, Monzillo rechaza el uso que en las legislaciones de las últimas décadas se ha dado al término violencia de género para referir a un tipo de violencia específico y sobre un grupo específico. Así, no tiene presente que, como explica Álvarez Medina (2021), esta distinción simple entre *sexo* y *género* encierra un gran valor explicativo y metodológico para la comprensión de las demandas feministas y la búsqueda de soluciones políticas y jurídicas.

El género recoge la perspectiva de las mujeres en el contexto de la sociedad patriarcal y en un espectro amplio de dimensiones relativas al lugar que ocupan las mujeres en relación con la sexualidad, la reproducción, la familia, la pareja, el matrimonio, las relaciones laborales, económicas, políticas, la educación y su proyección en todos los ámbitos de la vida (Álvarez Medina, 2021).

En efecto, nociones como políticas de género, igualdad de género y, muy especialmente, violencia de género han tenido una función pedagógica muy importante en nuestras sociedades en las que, a través de trabajos académicos, manifestaciones sociales, divulgación, se ha incorporado el término género en la discusión política y en la legislación. Con esta terminología, explica Silvina Álvarez Medina:

Se quiere trascender la denominación *sexo*, para abrazar con el término *género* aquello que de construcción sociocultural tiene ser mujer en la sociedad, en conjunción con el significado sociocultural de ser varón. En el ámbito de la antropología, y como ha señalado Virginia Maquieira, esta línea de desarrollo conceptual puede rastrearse en el trabajo de Michelle Rosaldo, quien afirmó la conformación de lo femenino y lo masculino en torno a lo doméstico o lo público; basándose en sus estudios de campo, la autora agrega que estas orientaciones, a su vez, están cargadas de valor, de autoridad y poder, conformando asignaciones asimétricas que colocan a los varones en una posición de superioridad. (2021, p. 559).

En este punto es preciso recordar que el concepto de violencia de género tiene su anclaje en la teoría feminista y no puede ser entendido si no es en el marco de un contexto conceptual que lo dota

de significado. “Cuando nos enfrentamos a categorías complejas [...] precisamos argumentos que no solo articulen una caracterización, sino también una teoría que establezca las relaciones de prioridad de las diversas vertientes de la noción” (Añón, 2019, p. 45).

### *Modificaciones al Código de la Niñez y de la Adolescencia a través de la urgente consideración*

Los artículos aprobados a través de la Ley N° 19.889 modifica el régimen de adopciones y establece la facultad del juez competente en los procesos de adopción prescindir de la selección de una familia adoptiva realizada por el equipo de técnicos del Departamento de Adopciones del Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay (INAU)

por decisión excepcional y fundada, en aquellas situaciones de hecho en las que, un niño, niña o adolescente, se encuentre plenamente integrado a un núcleo familiar, habiendo generado lazos de tal envergadura que de ser coartados inevitablemente vulnerarían sus derechos, siempre y cuando esta tenencia haya comenzado en forma lícita, priorizándose el interés superior del niño, niña o adolescente en cuestión.

Esto, a pesar de que estratégicamente sea presentado como una “mejora al sistema de adopciones”<sup>36</sup>, claramente, importa un grave retroceso en la materia, dado que se estaría habilitando la adopción por familias que no han sido seleccionadas ni evaluadas por el INAU, lo que podría significar la reinstalación de prácticas y criterios de actuación vinculados al intercambio de niños con base en las condiciones materiales de las familias que habían sido oportunamente abandonados a efectos de proteger los derechos de los niños, las niñas y los adolescentes y de sus familias.

<sup>36</sup> El capítulo II de la Ley n°19.889 en el que se incluye estas modificaciones fue titulado “Mejoras al régimen de adopciones”.

### *La gestación por subrogación: los avances científicos al servicio del modelo tradicional de familia*

En la actualidad se encuentran presentados en el Parlamento uruguayo dos proyectos de ley que, sin perjuicios de sus diferencias, pretenden ampliar la regulación en materia de gestación subrogada.

De acuerdo con la Ley N°19.167, aprobada el 22 de noviembre de 2013, la gestación por subrogación solo puede ser realizada a título gratuito y en casos en que una “mujer cuyo útero no pueda gestar, podrá acordar con un familiar suyo de segundo grado de consanguinidad, o de su pareja en su caso, la implantación y gestación del embrión propio”. Se trata, claramente, de una legislación restrictiva de estas técnicas de gestación, colocándose entre los países que prohíbe el alquiler de vientres.

La maternidad subrogada es una práctica rodeada de un amplio debate y complejidad. Así, quienes se oponen a ella consideran que: i) es un contrato que atenta contra el orden público, pues la capacidad reproductiva es indisponible, intransferible y personalísima; ii) es un mecanismo de explotación de las mujeres, especialmente de aquellas que carecen de educación y recursos económicos; iii) atenta contra la dignidad de la madre y el menor; iv) está en contravía de la moral; v) conlleva considerar al menor como un artículo comercial; vi) convierte a la maternidad en una actividad económicamente rentable; vii) implica la cosificación del niño y la mujer; y, viii) envuelve importantes dificultades psicológicas y emocionales para la madre gestante (Muñoz y Yong, 2021).

Respecto a las obligaciones derivadas de la celebración de un contrato de maternidad subrogada, la madre gestante se compromete a participar en el procedimiento de inseminación artificial, llevar adelante el embarazo hasta el nacimiento del recién nacido, entregar el menor a la pareja con quien celebró el contrato, y renunciar a los derechos de custodia en favor de la pareja. Por su parte, esta última se obliga, entre otros, a sufragar los gastos (médicos, legales, etcétera) derivados del embarazo, asumir la custodia del menor y, en el caso de

la maternidad subrogada comercial, a pagar a la madre gestante la remuneración acordada.

El proyecto “Maternidad subrogada. Modificación Ley N°19.167” fue presentado por el representante nacional por el Partido de la Gente (parte de la coalición actual de gobierno), Daniel Peña, en marzo de 2021. Por su parte, el proyecto Técnicas reproducción humana asistida y gestación subrogada transfronteriza. Derecho internacional privado. Regulación fue presentado también en marzo de 2021 por el actual ministro de Desarrollo Social, Martín Lema, entonces senador de la República por el Partido Nacional.

Si bien ninguno de los dos ha recibido tratamiento hasta el momento, muestran un fuerte interés por la coalición de gobierno en ampliar radicalmente los términos vigentes en la materia regulados fundamentalmente por la mencionada de ley del año 2013. Ambos proyectos tienen en común partir de la base de la existencia del “derecho a la paternidad y/o maternidad biológica”, lo que implica priorizar e incentivar un tipo de vínculo familiar tradicional, a pesar de que la innovación en la técnica. La importancia de compartir material genético en desmedro de otros vínculos filiatorios o modelos de cuidado se preserva como como uno de los cimientos de la familia tradicionalmente comprendida.

En particular, la exposición de motivos del proyecto presentado por Martín Lema refiere al deseo de “procrear, formar familia, tener hijos” como un deseo natural, persistente en el tiempo a pesar de los cambios que han sufrido las sociedades actuales:

No asombra a nadie el hecho de que la familia ha cambiado mucho y se ha tenido que adaptar a las nuevas situaciones políticas, económicas, sociales, y culturales de la sociedad. No obstante, hay en relación a los temas de familia, situaciones y deseos que han permanecido en el tiempo. Uno de ellos, sin duda muy natural y legítimo, es el deseo de las personas a procrear, formar familia, tener hijos.

Al mismo tiempo, se expresa una preocupación por las personas que según la ley vigente pueden acceder a la gestación subrogada, señalando que

(...) los hombres solteros no pueden, dentro de lo dispuesto por la Ley N° 19.167, ser padres. Es importante entender que estas personas también tienen el anhelo y el derecho a ser padres y es en virtud de esto, que, frecuentemente, acuden a otros Estados para lograrlo y es ahí en donde nos encontramos con la gestación subrogada transfronteriza. Como así también, es y será cada vez más frecuente que filiaciones constituidas en un país se invoquen en otro, a múltiples efectos (hereditarios, alimentarios, por temas relativos a la protección de incapaces, como patria potestad, tenencia, visitas, etc.).

La principal diferencia entre ambos proyectos reside en que, mientras uno busca ampliar las personas con las cuales se puede acordar la implantación y gestación del embrión propio, el otro proyecto busca reconocer en territorio nacional efectos jurídicos filiatorios entre el contratante en el extranjero de un “vientre de alquiler” y el niño o niña producto de este contrato.

### *Proyecto de ley para la despenalización del matrimonio religioso sin constatación del matrimonio civil*

El proyecto fue presentado por la senadora Carmen Asiaín el 17 de marzo de 2020 y tiene como objetivo derogar el artículo 84 del Código Civil uruguayo que dispone: “Efectuado el matrimonio civil a que se refiere el artículo 83, los contrayentes podrán libremente solicitar la ceremonia religiosa de la Iglesia a que pertenezcan, pero ningún ministro de la Iglesia Católica o pastor de las diferentes comuniones disidentes en el país, podrá proceder a las bendiciones nupciales sin que se le haya hecho constar la celebración del matrimonio civil, por certificado expedido en forma por el Oficial del Estado Civil y si lo efectuase sin dicha constancia incurrirá en la pena de seis meses de prisión y en caso de reincidencia un año de prisión. Exceptuase de la

disposición que antecede, los matrimonios in extremis, que no producirán, sin embargo, efectos civiles”.

Esto significa que, hasta la fecha, en Uruguay se encuentra penado con pena de seis meses de prisión y de un año en caso de reincidencia a aquel oficial religioso que lleve adelante ceremonia nupcial religiosa entre dos personas que previamente no hayan contraído matrimonio ante Oficial del Estado Civil en los términos que establece la ley. Así, desde 1885 a partir de la Ley N° 1. 791, el matrimonio civil es el único que produce efectos civiles.

En la exposición de motivos, la senadora Asiaín argumenta que la aprobación de esta norma se produce concretamente en un contexto histórico-jurídico del proceso de secularización del Estado uruguayo, comenzado en la segunda mitad del siglo XIX. De este modo, señala, el art. 84 del Código Civil respondía a las necesidades de dotar de certeza jurídica a las relaciones matrimoniales en una sociedad que en su mayoría celebraba el matrimonio religioso como válido. Sin embargo, explica que muchos sistemas jurídicos de tradición latina o “continental” consagraron durante los procesos de secularización de sus Estados normas similares y que ninguno de ellos mantiene vigente a la fecha una norma como la que se proyecta derogar, en punto a la penalización del matrimonio religioso no precedido por el matrimonio civil. Asimismo, argumenta que no existen antecedentes en nuestro Derecho, de un “ministro de la Iglesia Católica o pastor de las diferentes comuniones disidentes en el país” que haya sido condenado por la comisión de este delito.

Sin perjuicio de estos argumentos, el punto central de la defensa de este proyecto descansa en la “libertad religiosa como derecho fundamental” y la laicidad como neutralidad por parte del Estado respecto de los ritos religiosos de las personas: “Nada tiene que hacer el Estado en los ritos religiosos que celebren los habitantes en el ámbito privado o público -pues la ceremonia puede implicar la presencia de público en el templo de que se trate, y si lo hiciera estaría invadiendo la esfera de la libertad individual considerada en forma genérica y de la libertad de conciencia y religión en sus manifestaciones,

tal y como han sido recogidas en los instrumentos internacionales y regionales de Derechos Humanos suscriptos por la República que junto a los preceptos de la Constitución que reconocen los derechos, libertades y garantías a los habitantes, conforman el llamado bloque de constitucionalidad o bloque de los derechos humanos”.

El proyecto fue distribuido y presentado en la Comisión de Constitución y Códigos del Senado, habiendo recibido tratamiento únicamente en dos sesiones, la última de ellas el 13 de octubre de 2020 en la que el senador Domenech (Cabildo Abierto) adelantó que su partido acompañará el proyecto.

## **Síntesis final**

Desde mediados de la década de 2000 se observa un activismo conservador en la región vinculado a los temas de la agenda sexo-género que ha cobrado relevancia en el sistema de partidos, en la agenda de los gobiernos y en la definición de políticas públicas. A contrapelo de los avances que la marea rosa produjo en la agenda de combate a la desigualdad de género, especialmente en el campo de los derechos sexuales y reproductivos, las luchas por la diversidad y la identidad de género y el combate a la violencia basada en género, estos movimientos luchan por reimponer en la agenda pública concepciones patriarcales tradicionales que visan limitar estos derechos e interperlar esta agenda.

Iniciativas relativas a la denuncia del lenguaje inclusivo, la resistencia a la educación sexual, la defensa de las posiciones pro-vida y la defensa de los hombres frente a un feminismo querellante, se han visto trasladadas a la esfera pública y defendidas por gobiernos, partidos y congresos.

Uruguay ha sido un país laico, moderno y secularizado desde inicios del siglo XX. Durante los quince años que gobernó un partido identificado con la agenda progresista (el Frente Amplio) la política hacia los derechos de las mujeres prosperó en innúmeras leyes

(aborto, matrimonio igualitario, ley integral de violencia de género, sistema de cuidados, entre otros) que lo hicieron un país modelo en cuanto al compromiso político en el combate a la desigualdad de género.

Con el advenimiento de una coalición conservadora al gobierno, elementos del viejo tradicionalismo uruguayo (ruralista, militar, confesional) avanzaron sobre la agenda pública. Numerosos nombramientos en el gobierno a cargo de las carteras más estrechamente vinculadas a estos temas (educación, salud, niñez) quedaron a cargo de connotados representantes vinculados a las iglesias o a las fuerzas armadas.

Aunque esta situación no es nueva (los grupos vinculados a la derecha cristiana actúan en Uruguay desde los años sesenta y su agenda se proyecta en alianzas con el poder político hasta la actualidad) deben reconocerse momentos en su agenda. Originariamente, ésta se enfocó al ataque al comunismo como generador de caos social y depravación moral. En la década de los setenta y ochenta, en el contexto de las dictaduras militares, se organiza un discurso que enfatizó en la autoridad patriarcal y la jerarquía. Los noventa incorporan perspectivas antigénero o antiderechos, que se consolidan en los activismos provida y profamilia de las últimas dos décadas.

La triada nación, patria y familia vuelve a cobrar fuerza, desde una acción que no se limita al *lobby* para hacer retroceder una agenda de derechos, sino que en esta nueva etapa de gobierno existen indicios de una acción neocorporativa de estos grupos desde el Estado, que ven representados sus intereses en forma “orgánica” tanto en nombramientos clave dentro de la alta burocracia pública como en la provisión de servicios sociales a través de las tercerizaciones y convenios con privados (lo que en el marco de este informe llamamos de neocorporativismo conservador).

En la actualidad, a nivel local, esta articulación político-religiosa conservadora se refleja en la presencia de un grupo significativo de legisladores, pertenecientes a la actual coalición de gobierno, que han presentado una serie de proyectos que hemos relevado y que

poseen una concepción común de restablecimiento de un modelo de familia tradicional, una visión autoritaria de gobierno contraria a la autonomía de los niños, la equidad de género y la laicidad. El mapeo elaborado sobre el activismo conservador da cuenta que la mayor concentración de estos actores a nivel de partidos políticos se da en el Partido Nacional y Cabildo Abierto, a nivel religioso en sectores evangélicos, pentecostales y neopentecostales y católicos conservadores, a nivel de la sociedad civil en ONGs e *influencers* libertarios.

Sin embargo, no ha sido la estrategia del gobierno la de avanzar significativamente en una contrarreforma a través de la producción de una legislación que contenga una política estructural sobre estos temas: la mayoría de los proyectos analizados en este informe no superó la primera fase legislativa (la votación en comisión y su traslado al plenario). El proyecto más ambicioso, el de Tenencia Compartida o Corresponsabilidad en la Crianza, ampliamente analizado en este informe, todavía se encuentra en fase de discusión en comisión, y proyectos como el de Matrimonio Religioso, Consejo de Laicidad, Mortinatos, Lenguaje Inclusivo, no han logrado ninguna clase de acuerdo. Tres hipótesis se testearon en este informe, y cualquiera de ellas tiene una confirmación parcial. Sucesivas investigaciones deberán desentrañar el carácter de cada una de ellas.

La primera es que la cultura política del sistema de partidos no habilita transformaciones radicales en el *status quo* de la agenda de derechos adquirida previamente. En primer lugar está la resistencia en el Parlamento del Frente Amplio y sus aliados (los movimientos sociales, incluyendo al movimiento feminista, el movimiento por la diversidad, entre otros), que se vehiculiza de distintas maneras, siendo quizá la más eficaz el lograr que la agenda conservadora cobre estado público. También esta agenda ha sido eficaz en la denuncia de algunos de los cuadros conservadores que han sido colocados por el gobierno.

La segunda hipótesis es que el gobierno tiene sólo como objetivo secundario la agenda sexo/género en el territorio de sus batallas culturales, mientras avanza decididamente en otras reformas de corte

neoliberal a la que les han dado más atención, tiempo y estructura jurídica (como las que se expresan en la Ley de Urgente Consideración). La tercera es que el costo de incorporar una contrarreforma en la agenda pública es muy alto y la coalición de gobierno tiene posiciones muy divididas en torno a estas cuestiones –como lo demuestra el tratamiento de los proyectos de ley–.

Por consiguiente, resulta más eficiente políticamente ir por la vía de la implementación de las políticas, la colocación de agentes claves en la dirección de las políticas sociales de gobierno, el bloqueo a iniciativas de avance en la agenda de derechos, y el aseguramiento a su clientela empresarial y social de controlar porciones importantes de los servicios sociales que proporciona el Estado.

Ello no obsta para dejar registrado que aun en un país laico y secularizado como Uruguay, el Presidente haya anunciado un gobierno provida y comenzado con una misa, o que en un país de fuertes organizaciones sociales el gobierno no haya comenzado una censura ideológica (claramente en el caso de los gremios de la educación) del tipo Escola sem partido apelando a los principios de laicidad. Aunque la estrategia del gobierno es avanzar sin “hacer mucho ruido”, queda claro que existe una clara intención en la regulación de las relaciones privadas.

Es decir que, la agenda conservadora que hemos intentado delimitar a partir de este proyecto de investigación, se propone delimitar aspectos típicamente relegados a la esfera privada familiar de las personas. Esto implica reordenar el esquema que la agenda progresista delineó en pos de un concepto más amplio de las relaciones sexo-afectivas, la autonomía sexual de las mujeres, así como de las conformaciones familiares y los vínculos entre sus integrantes.

## Bibliografía

Aberbach, J. D.; Putnam, R. D., y Rockman, B. A. (1981). *Bureaucrats and politicians in western democracies*. Cambridge: Harvard University Press.

Alenda, Stéphanie (2016). Derechas del siglo XXI: marco analítico para comprender su reconfiguración a partir del caso chileno. *Paraná Eleitoral* v.4 n.2 pp. 169-187.

Álvarez Medina, Silvina (2018). *La autonomía de las personas. Una capacidad relacional*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. M° de la Presidencia.

Álvarez Medina, Silvina (2020). La interferencia del Estado en la vida privada y familiar. *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, número 42. Valencia.

Aparisi-Miralles, Angela (2012). Modelos de relación sexo-género: de la “ideología de género” al modelo de complementariedad varón-mujer. *Díkaion* 32 (3): pp. 357-384.

AWID. (2017). Derechos en riesgo. Observatorio sobre la Universalidad de los Derechos

Informe sobre tendencias en derechos humanos 2017 <https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/derechos-en-riesgo-ours-2017.pdf>

Berthona, Fabio y Bohoslavsky, Ernesto (2016). *Circule por la derecha. Percepciones, redes y contactos entre las derechas sudamericanas. 1917-1973*. Buenos Aires: Ediciones UNGS.

Bilbao Ubillos, Juan María (2017). La consolidación dogmática y jurisprudencial de la Drittwirkung: Una visión de conjunto.

*Anuario de la Facultad de Derecho de la UAM, AFDUAM*, 21. Boletín Oficial del Estado; Universidad Autónoma de Madrid.

Blee, Katleen y Creasap, Kimberley (2010). Conservative and Right-Wing Movements. *Annual Review of Sociology*, Vol. 36, pp. 269-286.

Bracke, Sara; Paternotte, David (ed.). (2018). *¡Habemus Género! La iglesia Católica e Ideología de Género*. Río de Janeiro: Observatorio de Sexualidad y Política (SPW).

Biroli, Flaviay Caminotti, Mariana. (2020). The conservative Backlash against Gender in Latin America. *Politics y Gender*, 16 (2020). pp. 1-38.

Bobbio, Norberto (1995). *Izquierda y Derecha: razones y significados de una distinción política*. Madrid: Taurus.

Burneo Salazar, Cristina (2018). La fabricación de la “ideología de género”. En González Vélez, A.C. et al. *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Caetano, Gerardo (2021). *El liberalismo conservador*. Montevideo: Banda Oriental.

Cariboni, Diana (1 de febrero de 2019). El género es el nuevo demonio en *Noticias* <https://noticias.perfil.com/noticias/general/2019-02-01-el-genero-es-el-nuevo-demonio.phtml>

Carta a los Obispos de la Iglesia Católica “sobre la Colaboración del Hombre y la Mujer en la Iglesia y el Mundo”, 2004. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20040731\\_collaboration\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_sp.html)

Carta Encíclica *Evangelium Vitae* del Sumo Pontífice Juan Pablo II, a los Obispos, Sacerdotes, Diáconos, religiosos/as, fieles laicos

y a todas las personas de buena voluntad, Sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana. Marzo de 1995. [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html)

Castro, Jonathan (12 de agosto de 2019). La alianza internacional de conservadores. *Transnacionales de la fé*. <https://transnacionalesde-lafe.com/la-alianza-internacional-de-conservadores-2019-08-12/>

Castro, L.; González Vélez, A. C. (2018). Educación sexual, diversidad y paz: el entramado de la “ideología de género”. En González Vélez, A.C et al. *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Castro Rea, Julián (2018). Right-Wing Think Tank Networks in Latin America: The Mexican Connection. *Perspectives on Global Development and Technology*, 17(1-2), 89-102.

Chaher, Sandra et al. (2020). *Comunicación, feminismo y religión en América Latina*. Buenos Aires: Asociación Civil Comunicación para la Igualdad Ediciones.

Cohen, Sandra (2011). *Folk Devils and Moral Panics*. Londres: Routledge.

Collier, David; LaPorte, Jody; Seawright, Jason (2012). “Putting Typologies to Work: Concept Formation, Measurement, and Analytic Rigor”. *Political Research Quarterly* 65 (1): 217–32.

Corredor, Elizabeth S. (2019). Unpacking ‘Gender Ideology’ and the Global Right’s. *Signs*, Volume 44, Number 3, University of Chicago 11.

Cornejo-Valle, Mónica y Pichardo, Ignacio (2017). La “ideología de género” frente a los derechos sexuales y reproductivos. El escenario español. En *Cadernos pagu* (50). San Pablo: Universidade Estadual de Campinas.

Corrêa, Sonia y Kalil, Isabella (2020). *Políticas anti género en América Latina: Brasil*, Río de Janeiro: Observatorio de Sexualidad y Política (SPW).

Cortés, María Inés (2018). ¿Qué 8 de marzo? El género del Uruguay en disputa: entre los discursos *feministas y sus otros*. [Monografía de Grado]. Montevideo: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.

Nascimento, Magali da Cunha do (2021). *Fundamentalismos, Crisis de la Democracia y Derechos Humanos en América Del Sur*. Salvador de Bahía: Koinonia.

Da Cunha, Christina Vital (2017). Televisão para salvar. Religião, mídia e democracia no Brasil Contemporâneo. *Revista Antropológica*, N° 42, Niterói, pp. 199-235, 1. sem. 2017.

Delgado-Molina, Cecilia A. (2019). La “irrupción evangélica” en México: Entre las iglesias y la política”. *Nueva Sociedad*, 280: pp. 91–100.

De Figueiredo Balieiro, Fernando (2018). “Não se meta com meus filhos”: a construção do pânico moral da criança sob ameaça. *Cadernos Pagu* (53).

De Sousa Santos, Boaventura (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, Madrid: Trotta.

Delacoste et al. (2019). *La reacción, derecha e incorrección política en Uruguay*. Montevideo: Estuario.

Documento conclusivo de CELAM en Aparecida, Brasil. <http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>

Fernandez Anderson, Cora (2017). Decriminalizing Abortion in Uruguay: Women’s Movements, Secularism, and Political Allies. *Journal of Women, Politics y Policy* 38 (2), pp. 221–46.

Dosek, Tomas; Freidenberg, Flavia; Caminotti, Mariana y Muñoz, Betolde (eds.) (2017). *Women, Politics, and Democracy in Latin America*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Fischer, Karin y Plehwe, Dieter (2013). Redes de *think tanks* e intelectuales de derecha en América Latina. *NUSO* N° 245 / Mayo - Junio. Caracas: Nueva Sociedad.

González Vélez, A. C. et al. (2018). *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Iglesias Schneider, Nicolás (11 de agosto de 2015). Mucho más que dos. *La Diaria*, Montevideo. <https://ladiaria.com.uy/articulo/2015/8/mucho-mas-que-dos/>

Iglesias Schneider, Nicolás (21 de junio de 2018). ¡Dios nos libre! *La Diaria*, Montevideo. <https://ladiaria.com.uy/opinion/articulo/2018/6/dios-nos-libre/>

Instituto Internacional para la Democracia y la Asistencia Electoral (IDEA) (2020). *Balance de las tendencias democráticas en América Latina y el Caribe antes y durante la pandemia de la COVID-19*. Lima: IDEA Internacional.

Jay Friedman, Elisabeth (2019). *Seeking Rights from the Left: Gender, Sexuality, and the Latin American Pink Tide*. Durham and London. Duke University Press.

Lacey, Nicola (2004). Feminist Legal Theory and the Rights of Women. En *Gender and Human Rights*. Oxford University Press.

Löwy, Andrew (1999). *La guerra de los dioses, religión y política en América Latina*. (Trad. J. Anaya). México: Siglo XXI Editores.

Luna, Juan Pablo, y Rovira Kaltwasser, Cristián (Eds.) (2014). *The resilience of the Latin American Right*. John Hopkins University Press.

Mansbridge, Jane, y Shauna L. S. (2008). "Toward a Theory of Backlash: Dynamic Resistance and the Central Role of Power." *Politics y Gender* 4 (4): pp. 623-34.

Monestier, Felipe. y Vommaro, Gabriel (2021). "Los partidos de la derecha en América Latina tras el giro a la izquierda", en *Revista Uruguaya de Ciencia Política*. Montevideo.

Moreira, Constanza (2019). *Tiempos de democracia plebeya: presente y futuro del progresismo en América Latina*. Montevideo: Ediciones Banda Oriental.

Motta, Ana, Amat y León, O. (2018). "Ideología de género: fundamentalismos y retóricas de miedo", en González Vélez et al. *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Mouffe, Chantal y Turner, Georgina. (1981). Democracia y nueva derecha *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 43, Número extraordinario, pp. 1829-1846. Universidad Nacional Autónoma de México Stable. <https://www.jstor.org/stable/3539940>

Mujer y Salud Uruguay (MYSU) (2019). *Políticas anti-genero en Latinoamérica: Uruguay el mal ejemplo*. Montevideo.

Mujica, Jaris (2007). *Economía Política del Cuerpo: la re-estructuración de los grupos*. Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

Muñoz Martínez, Karol y Young, C. A. R. (2021). La maternidad subrogada: tendencias de regulación en Latinoamérica. *Jurídicas*, 18(1), pp. 74-90.

Panotto, Nicolás (2017). *Religiones, política y estado laico. Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano*. Bogotá: Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia REDLAD, Grupo de Estudios Multidisciplinarios sobre Religión e Incidencia Pública.

Pateman, Carole (2019). *El contrato sexual*. Madrid: Ménades.

Payne, L.; de Souza Santos, A. (2020). The Right-Wing Backlash in Brazil and Beyond. *Politics and Gender*, 16 (1): pp. 32-38. Oxford University Press.

Pérez Bentancur, V., Rocha-Carpiuc, C. (2020). The Postreform Stage: Understanding Backlash against sexual policies in Latin América. *Politics and Gender*, 16 (1): pp. 11-18.

Pérez Guadalupe, José Luis (2017). *Entre Dios y el César: El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung e Instituto de Estudios Social Cristianos.

Pérez, Sara; Torres, Germán (2020). Discurso religioso: “Ideología de género” y grupos anti- género en América Latina, en Chaher, S. et al. En *Comunicación, feminismo y religión en América Latina*. Buenos Aires: Comunicación para la Igualdad Ediciones.

Ravecca, Paulo, Schenck, M., Fonseca, R., Forteza D. (2022). Interseccionalidad de derecha e ideología de género en América Latina. *Analecta Polit.* Volumen 12, No. 22, pp. 1-29, enero-julio.

Rea, Julián (2018). Right-Wing Think Tank Networks in Latin America: The Mexican Connection. *Revista de Ciencia Política Perspectives on Global Development and Technology* 17 (1–2), pp. 89–102 .

Rostagnol, S. (2019). Los meandros políticos de la ciudadanía sexual y los derechos sexuales y reproductivos. En *Los feminismos latinoamericanos ante los retos del milenio* Castañeda Salgado, Martha Patricia; González Marín, María Luisa; Rodríguez López, Patricia (comps.). UNAM.

Rousseau, S. (2018). Antigender Activism in Peru and Its Impact on State Policy. En González Vélez, A.C. et al. *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán

Sanahuja, J.; López Burian, C. (2020). Las derechas neopatriotas en América Latina: contestación al orden liberal internacional. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n.º 126 (diciembre de 2020), p. 41-63.

Schmitter, P. (1985). Neocorporativismo y Estado. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas No. 31 (Jul. - Sep., 1985)*, pp. 47-77.

Sempol, Diego (2013). *De los baños a las calles: historia del movimiento lésbico, gay, trans uruguayo (1984-2013)*. Montevideo: Debate.

Serna, Miguel (2020). La ola conservadora en Uruguay: claves de la derrota electoral de la izquierda en 2019. *Journals Open Edition*. <https://journals.openedition.org/cal/11685>

Smart, C. (2000). La teoría feminista y el discurso jurídico. En Birgin, Haydé (Ed.), *El Derecho en el Género y le Género en el Derecho*. Madrid: Biblos.

Serrano Amaya, José (2018). Religión y política por otros medios. *Desde el Jardín de Freud*, N°18, pp. 119-134. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Serrano Amaya, José (2019). “Ideología de género”, populismo autoritario y políticas sexuales. *Revista Nómadas*, N° 50 pp. 155-173. Bogotá: Universidad Central.

Tamayo, Juan José (2020). *La internacional del odio. ¿Cómo se construye? ¿Cómo se deconstruye*. Barcelona: Icaria.

Taylor, Mark (2011). *Después de Dios La religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política*. Madrid: Siruela.

Valles, J. (2000). La acción colectiva: (1) Los grupos de interés y los movimientos sociales. En *Ciencia política. Una introducción*. Barcelona: Ariel.

Vaggione, Juan (Comp.). (2010). El activismo religioso conservador en Latinoamérica. Ed. CCD (Católicas por el Derecho a Decidir), Buenos Aires, pp. 149-170.

Vasallo, Alejandra (Comp.). (2005). *En nombre de la vida. Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir*. Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir.

Villanueva Flores, R. (2012). La perspectiva de género en el razonamiento del juez del Estado constitucional. En *Autonomía y Feminismo*. Buenos Aires: Biblos.

Zaremborg, G. (2018). Feminismo y Conservadurismo en México, en González Vélez, A.C. et al. *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.



# El derecho a tener derechos

Las disputas para el logro del reconocimiento jurídico y social de las familias sexualmente diversas en Cuba

*Tania de Armas Fonticoba y Thais Puentes de Armas*

## **Introducción**

La sociedad cubana durante años ha discriminado a todas aquellas personas que por su orientación sexual o identidad de género no sigan un patrón heterosexual; lo cual por décadas estuvo respaldado por un silenciamiento y pasividad desde la institucionalidad que reforzaba la no aceptación de la diversidad en este sentido.

En los últimos años hemos sido protagonistas de un viraje en cuanto a la postura sostenida por la esfera político-institucional, a favor del reconocimiento de los derechos de estas personas. Un papel fundamental en este cambio, lo ha tenido el Centro Nacional para la Educación Sexual (CENESEX), el cual se ha dedicado a actualizar, formar y capacitar a operadores del sector de la salud, educacional, jurídico, del Ministerio del Interior, entre otros. Esta capacitación se ha centrado en materias tales como la salud sexual y reproductiva,

la prevención de la violencia, los derechos sexuales y generales de las personas LGBTIQ+, a lo que se suma la creación de la Comisión Nacional de Atención Integral a Personas Transexuales.

Todo ello acompañado de una mentalidad homofóbica y patriarcal en el imaginario social que también ha cambiado a favor de la aceptación, pero de manera más lenta y no mayoritaria. No es hacia todas las personas diversas, ni hacia todos sus derechos; a la vez, que este cambio, pugna con una parte importante de la población cubana que refuerza a la familia heterosexual como único modelo legítimo de estructura familiar.

La familia en Cuba es una pluralidad de arreglos familiares y formas diversas de convivencia. Se hace inevitable romper con la visión idealizada y retrospectiva que tenemos de la familia, así como de la idea de un modelo único de funcionamiento y funcionalidad. Aunque de manera genérica seguimos hablando de *la familia*, en realidad nos estamos refiriendo a *las familias* (Arés, s. f.; énfasis original, p. 16).

En consecuencia, estas familias sexualmente diversas (a partir de ahora, familias diversas), van a tener que coexistir sin derechos jurídicos y la no aceptación social en el país; lo que en la práctica social significa discriminación, exclusión, desigualdad y expresiones de violencia hacia sus miembros. Por ello, esta investigación tiene como objetivo evaluar el impacto que este escenario ha tenido en las familias diversas y en los derechos de sus integrantes. Especialmente en un contexto en el que se está discutiendo la aprobación del Proyecto del Nuevo Código de las Familias y tras no haberse aceptado el matrimonio entre personas del mismo sexo como parte de la Constitución de 2019.

Aunque el matrimonio de las parejas homosexuales es una reivindicación importante y parte esencial del presente proyecto de investigación, otros derechos sustanciales, limitados para estas personas, fueron también abordados, en virtud de la relevancia que los mismos poseen para el desarrollo de una vida plena, con bienestar y digna. Algunos de los temas analizados estuvieron enfocados en: la

discriminación laboral y en los espacios educativos, las dinámicas internas de la familia, régimen de comunicación con los hijos, la posibilidad de adoptar, de tener descendencia a partir de las técnicas de reproducción asistidas –que solo están previstas en Cuba para las parejas heterosexuales, y solo para ellas es que existe un protocolo médico.

Por tanto, en el trabajo se analizaron las problemáticas de las familias diversas en un contexto de importantes cambios sociales, jurídicos y económicos que tienen un impacto significativo en la vida de estos grupos. Se realizó una sistematización teórica sobre las mismas, a partir del impacto que estas tienen en la sociedad cubana. Para ello, se estudió el binomio norma-transgresión, la homoparentalidad en los debates científicos, así como también, las transformaciones ocurridas en la institución familiar en los últimos años y la evolución del marco jurídico en relación con esta, entre otras cuestiones de interés.

La presente investigación se planteó como objetivo general evaluar comparativamente desde el enfoque de derechos, el impacto del limitado reconocimiento jurídico y social de las familias diversas en el ejercicio de los derechos humanos de un grupo que reside en territorios rurales y urbanos, en el contexto de la discusión para la aprobación del Nuevo Código de las Familias en Cuba; en su cumplimiento se emplearon diversas técnicas y métodos.

Para el análisis jurídico, así como para el seguimiento del debate sobre el reconocimiento de las familias diversas en el mencionado Proyecto de Código (que se ha desarrollado básicamente de manera virtual), se empleó el análisis de contenido apoyado en una guía construida a tal efecto. A su vez se aplicaron entrevistas a expertos en distintas especialidades: juristas, sociólogos, sexólogos y comunicadores; mientras que además se contó con entrevistas a informantes claves para conocer acerca del debate público que se está produciendo en las redes sociales virtuales en torno a los temas que aborda el Proyecto antes citado. Los temas relacionados con las familias diversas y que han sido objeto de interés han sido los siguientes:

el propio reconocimiento a esta tipología familiar y la posibilidad de que tengan descendencia, tanto por la vía de la reproducción asistida, la adopción o la gestación subrogada, llamada en Cuba *gestación solidaria*. Los mismos han suscitado distintos grados de atención por parte de la población, tanto fuera como dentro de la Isla.

Completa el levantamiento de información, la aplicación de 30 entrevistas a familias diversas. En un inicio, se había previsto en la estrategia metodológica entrevistar solo a personas que hubiesen formado una familia con su pareja; sin embargo, mientras se realizaba el trabajo se detectaron sujetos que aun cuando no tenían pareja –incluso teniendo pareja heterosexual–, su realidad en condición de homosexuales pública o secreta, levantaban información muy valiosa para entender las condiciones de violencia y discriminación familiar, jurídica y social que han vivido. Por esta razón se tuvo a bien incluirlas, así como también, se propuso un cambio en la selección de la muestra tomando en consideración el territorio de residencia. En los primeros momentos, solo se tomó como criterio muestral a aquellos residentes en zonas urbanas y aquellos residentes en zonas rurales. No obstante, durante el trabajo con dichas familias se registró que aquellas que migraron de zonas rurales a urbanas, mostraban algunos puntos distintivos respecto del resto. Por tanto, como estrategia metodológica se decidió ampliar los criterios muestrales a familias diversas urbanas, rurales y migrantes.

Por tanto, el trabajo siguió esta estructura: una primera parte se dedica al abordaje histórico del concepto de familia, el cual incluye la discusión entre la norma y la transgresión, así como el enfoque abordado en la región latinoamericana y Cuba. En un segundo momento se dedica un espacio para el tratamiento de la legislación cubana por la importancia que esta adquiere en la investigación, así como posteriormente se emprende el debate que se produce en el espacio virtual sobre el tema en Cuba. En una cuarta sección del trabajo se presentan los resultados obtenidos a partir del análisis de la evidencia recogida, los cuales se ordenaron atendiendo a los temas más importantes declarados en los objetivos y finaliza con una comparación entre lo

registrado en el espacio rural y urbano. Acompañan las reflexiones finales un grupo de recomendaciones para seguir trabajando el tema desde la academia y los espacios de toma de decisiones.

Entender el escenario jurídico y social en cuanto a las disputas de los derechos de estas personas permite adentrarnos en el mundo familiar. Conocer en primera persona los anhelos, deseos, aspiraciones, experiencias discriminatorias, violentas y de exclusión, de quienes se les ha negado por años el derecho a tener derechos. Lo anterior nos sitúa en mejores condiciones de hacer propuestas a las políticas públicas y, por tanto, a los decisores.

Se puede afirmar que la siguiente propuesta es pionera en el tema, con un enfoque socio-jurídico, en el país. Y aunque no se agota en esta investigación, se considera que podría aportar insumos importantes para futuros estudios y fortalecimiento de las mencionadas políticas públicas.

## **Evolución histórica del concepto de familia: familias diversas como transgresión de la tradicional**

La familia constituye uno de los principales pilares de las sociedades, es una organización social universal, que existe en todos los países, en todas las culturas, de acuerdo a las características de cada lugar. La historia del ser humano es la historia de la familia, pues los individuos, siempre han tendido a agruparse para subsistir y para protegerse (Fleitas, 2012, p. 3).

Su conceptualización transversaliza los saberes de muchas ciencias, así la sociología, la demografía, la antropología, el derecho, la psicología le han ido aportando elementos que expresan la esencia de cada saber, pero todas destacando el importante rol que desempeña esa entidad en los seres humanos y en la sociedad, derivándose de ello la necesidad de su estudio.

La familia ya sea consanguínea, o a través de los distintos tipos de relaciones basadas en el afecto, constituye la organización social

más trascendental para el ser humano pues la pertenencia a ese grupo resulta vital para su desarrollo psicológico y social. En ella se establecen las primeras relaciones y se desarrolla el proceso de socialización primaria del individuo, su aprendizaje en la vida, por lo que tener una familia constituye una necesidad que se ha ido transformando en derecho, un derecho humano.

El concepto de familia desde la sociología clásica ha sido abordado desde varias perspectivas, entre las que se encuentra entenderla desde su doble condición: institución o grupo social. El enfoque institucional se inició con los postulados positivistas, precursores de la Sociología en sus comienzos como ciencia, y comprendía a la familia como “una estructura cuya integración depende de una reglamentación jurídica y moral: de deberes y derechos que se distribuyen desigualmente entre los miembros parientes y que regulan las conductas y determinan las jerarquizaciones de roles y status” (Fleitas, 2005, p. 6).

Emile Durkheim (1999) señala la importancia de esta institución, pues la considera como la primera escuela de los actores sociales. De esta forma, evidencia su relevancia en los procesos de socialización, mediante el cual se crean las percepciones y representaciones sobre los diferentes hechos y fenómenos que nos rodean. En su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* define el orden social como el conjunto de normas, leyes y estructuras que rigen el comportamiento social, comprendido por la sociedad como lo sagrado. Mientras que lo profano son todas aquellas prohibiciones que, desde lo Sagrado, se denuncian y enjuician (Durkheim, 1982). En este mismo sentido cuando el autor se refiere al matrimonio, expresa que es una de las cuestiones más sagradas en el universo religioso, por lo que su defensa desde las leyes jurídicas y sociales es un mandato crucial en las sociedades heteronormativas.

Teniendo en cuenta que la institución del matrimonio es el origen de la formación de la familia, este se concibe como la unión exclusiva de un hombre y una mujer. Por su parte, Parsons (1990) considera a la familia como subsistema social que tiene las funciones de educación

de los hijos, procreación y socialización de sus miembros. El autor resalta el importante papel de la familia conyugal y los roles de cada miembro, definida como *unidad doméstica normal*, cuya función principal es la reproducción de las normas sociales establecidas.

A pesar de su ruptura con visiones androcéntricas que primaron en la historia del pensamiento sociológico, el marxismo no cuestiona la estructura familiar. Al igual que Durkheim, considera que la pareja conyugal constituye el centro de dicha institución, siendo el matrimonio un requisito fundamental en las relaciones sociales que ocurren al interior de la misma. Sin embargo, este enfoque define a la familia como una institución progresiva, la cual tiene un carácter histórico, pues está determinada por el contexto en el que se desarrolla y los numerosos factores sociales, políticos y económicos que son transversales a ella (Engels, 2000).

La visión grupal del concepto de familia en la sociología establece nuevas miradas para entenderla. Traslada el centro de atención, no a las funciones que esta desempeña en sus relaciones con otras instituciones de la sociedad; sino que se enfoca en las relaciones micro que desarrollan sus miembros al interior de la misma. Ello potenció ampliar la mirada hacia el espacio familiar, lo cual permitió indagar sobre otras problemáticas más intimistas.

No obstante, son los enfoques contemporáneos sobre la familia, influenciados por los numerosos cambios políticos y sociales iniciados durante la segunda mitad del siglo XX (movimientos feministas y LGBTIQ+, surgimiento de nuevas estructuras familiares, acceso a alternativas de reproducción, etc.) los que comienzan a transformar la manera de concebir a la familia y su institución base: el matrimonio. De esta forma, los conceptos sobre el parentesco, el matrimonio y la familia se vuelven más flexibles, incorporando nuevos elementos que dan cuenta de los cambios en las maneras de concebirlos.

En este sentido, la familia constituye un *producto real* que se conforma de manera histórica de acuerdo con el contexto en el que se desarrolla. Por tanto, es necesario transformar las leyes y políticas

familiares para incluir a todas las estructuras y contribuir a que estas tengan un reconocimiento legal (De Jong et. al., 2011).

Las distintas formas de uniones que derivan en nuevos tipos de familias conforman un escenario familiar, distinto y complejo, por lo que la primera batalla a la que hay que plantarle cara es la transversalización en todo el plexo normativo de la protección a las diversas formas de organización de las familias en plano de absoluta igualdad (Álvarez-Tabío, 2020).

De este modo, la institución familiar se regula en cada país de acuerdo con sus características, sus costumbres, codificando los derechos y obligaciones familiares, e instituyendo los deberes del Estado hacia la familia, en pos de su protección y bienestar, lo que se debe objetivar a través del Derecho de Familia. Se podría tomar como ejemplo lo que está sucediendo en estos momentos en Cuba, donde se están debatiendo importantes cambios en la legislación en este sentido. La Dra. Yamila González Ferrer, experta consultada para esta investigación, enfatiza que la:

coherencia con el artículo 81 de la Constitución cubana donde se expresa que el Estado va a reconocer y a proteger todos los modelos familiares independientemente de su forma de organización [... *y a continuación recalca que*] marca en las posibilidades que tienen estas parejas de casarse, de unirse, es decir de instrumentar su unión de hecho afectiva, también en las posibilidades de adopción en pareja, de reproducción asistida, es decir que también se incorpore la posibilidad de la reproducción asistida para las parejas homoafectivas o personas homosexuales solas (González Ferrer, entrevista, enero 2022).<sup>1</sup>

En la actualidad, el concepto de familia se ha ido transformando en muchas sociedades y culturas bajo el signo del afecto, la inclusión

<sup>1</sup> Yamila González Ferrer es Doctora en Ciencias Jurídicas, Vice presidenta de la Unión de Juristas de Cuba (UNJC). Esta entrevista y todas las que siguen fueron realizadas por Thais Puentes y Tania de Armas de manera conjunta o separada en las fechas que se indique (énfasis original).

y la necesidad de establecer sólidas normativas que garanticen su buen desenvolvimiento, fortalecimiento y protección, tanto de sus integrantes, como de la propia institución social.

***Disputa simbólica entre norma y transgresión: ¿cómo se refleja en las familias diversas?***

En la disputa simbólica sobre las familias diversas que se establece en las sociedades heteronormativas, se evidencian numerosos procesos de construcción de conceptos y prácticas de legitimación que han sido explicados desde la sociología clásica en numerosas ocasiones. Por lo que se hace necesario mencionar algunos de los planteamientos de autores que han teorizado sobre la norma y su transgresión desde diferentes perspectivas, siendo en este caso las familias diversas, una violación a la norma socialmente establecida.

La norma y la transgresión, uno de los pares dicotómicos más estudiados en la sociología, son comunes a todas las sociedades y constituyen un componente muy importante en su desarrollo y evolución (Rodríguez, 2012). La relación dialéctica en este par evidencia, por un lado, los conflictos que tiene determinado orden social mostrando comportamientos, conceptos y prácticas distintas a las legitimadas socialmente, y por otro refuerza la norma convirtiendo la transgresión en una situación anómala, desestabilizante y hasta *enfermiza*.

Erving Goffman (2001) explica cómo se establece este orden social desde el interaccionismo simbólico a un nivel interpersonal en las relaciones cara a cara. Mediante una analogía vial, el autor explica cómo las normas delimitan el comportamiento social y el acceso a las instituciones tales como el matrimonio o la familia, y cómo la transgresión implicará el quedarse fuera de este espacio de circulación en el que se mueven los individuos.

A su vez, el orden social se refuerza mediante diferentes mecanismos de poder que castigan la transgresión de la norma, cuya representación en este caso sería la familia nuclear heterosexual. Estos esquemas asimétricos de poder naturalizados por los actores

sociales provocan que quienes transgreden la norma asuman la discriminación, el rechazo y la ausencia de derechos como algo natural, esperado e inmutable.

Esto es precisamente lo que ocurre con las personas con orientaciones sexuales no heteronormativas quienes, en una sociedad patriarcal y heterosexista, transgreden la norma y construyen familias diversas. Ello conlleva a que se produzca la exclusión y el estigma, puesto que no se ajustan a los patrones de familia tradicional esperados. No obstante, algunas sociedades se han adaptado a la evolución social de las estructuras familiares, comprendiendo o tolerando la diversidad que estas tienen.

Las nuevas maneras de organizarse la familia se distancian cada vez más del modelo nuclear basado en principios genético-biologicistas, en los cuales la sexualidad está ligada a la reproducción, la reproducción a las relaciones heterosexuales, las relaciones heterosexuales al matrimonio y el matrimonio a la familia (Álvarez-Tabío Albo, entrevista, enero 2022).<sup>2</sup>

Contrario a lo que proponen las teorías tradicionales sobre el parentesco, las cuales se sustentan en la consanguineidad como criterio esencial, Judith Butler presenta un concepto que tiene su base en los lazos afectivos y la reproducción de la vida. De igual forma plantea que “las relaciones de parentesco atraviesan los límites entre la comunidad y la familia, y a veces también redefinen el significado de la amistad” (Butler, 2006, p.47).

Teorizar sobre ellas en plural contribuiría a entender que existen diversas estructuras con diferentes vías de conformación más allá del modelo nuclear y heterosexual. Por ello, en la presente investigación se asumirá como familia al conjunto de personas unidas por diferentes criterios: consanguinidad, lazos afectivos, unión de hecho, la convivencia y reproducción de la vida.

<sup>2</sup> Ana María Álvarez-Tabío Albo es Doctora en Ciencias Jurídicas, Profesora Titular de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Habana y miembro de la Comisión redactora del Proyecto del Código de las Familias en Cuba.

Una de las conformaciones familiares que forman parte de este universo es la familia homoparental. La mayoría de los autores que han investigado sus características y dinámicas la definen como aquella familia en la que los roles de padres y madres son ejercidos por una pareja cuyos miembros son del mismo sexo (Robaldo, 2011). De igual forma, en esta clasificación también se incluyen a las familias conformadas por una pareja homosexual.

Ambas están comprendidas en la presente investigación, aunque estas concepciones no abarcan toda la diversidad de familias no heteronormativas. Por ello, se valoró analizar la compleja realidad de las familias en cuanto a su composición y dinámicas internas, por lo que asumimos el concepto de familias diversas, como aquella cuyos miembros tienen orientaciones sexuales no heteronormativas.

La ausencia de referentes, sumado a la escasa educación sexual con relación a la diversidad que se transmite desde las instituciones de socialización, se convierte en un obstáculo y, a la vez, en una oportunidad para las familias diversas. No tener un modelo familiar a seguir puede ser una importante dificultad para el desarrollo social de estos grupos, pero también se convierte en una oportunidad para construir dinámicas familiares distintas que fomenten la igualdad y equidad con respecto a los roles que desempeña cada miembro. “(...) Las relaciones homosexuales estables deben construirse y negociarse fuera de las normas y directrices que rigen en muchas uniones heterosexuales” (Giddens, 2004, p. 255).

A pesar de ello, las uniones entre personas del mismo sexo no escapan de las relaciones de poder que se establecen en uniones heterosexuales, puesto que investigaciones (Verástegui, 2007) demuestran que algunas parejas homosexuales reproducen conductas y actitudes asociadas a la diferenciación sexista de roles en la pareja, lo cual se evidencia en el ámbito doméstico y sexual.

Elizabeth Zambrano (2006) citada por Micaela Libson (2009, pp. 76-80) menciona que los discursos políticos y sociales con relación a las familias no heteronormativas se dividen en diferentes grupos. El primer tipo de discurso, clasificado por la autora como tradicional,

defiende a la familia nuclear heteronormativa, y está basado en las creencias religiosas y las tradiciones.

A ello le sigue un discurso conservador que percibe a las uniones no heterosexuales como un acto egoísta, que solo beneficia al individuo, ya que estas afectarían los principales fundamentos bajo los que se construye una sociedad, identificados como la familia, el parentesco y la procreación. Zambrano identifica un tercer discurso al que clasifica como de aceptación, el cual apuesta por la tolerancia e inserción a la sociedad de las personas que forman parte de la comunidad LGBTIQ+. No obstante, quienes defienden este alegato consideran que las uniones no heterosexuales presentan limitaciones en relación con la crianza de niños y niñas, debido a las orientaciones sexuales de sus miembros. Por tanto, se puede decir que este enfoque sigue reforzando el debate sobre los roles de padre y madre al interior de la familia desde una postura heteronormativa. Por último, existen los discursos antidiscriminatorio y *queer*, los cuales sí representan un pensamiento transformador en relación con las uniones no heterosexuales y las familias diversas. Ambos tienen un estrecho vínculo con los movimientos activistas LGBTIQ+ y defienden el reconocimiento legal y los derechos de las parejas homosexuales y familias diversas, así como la visibilización de sus contextos y realidades familiares. De igual forma, estas posiciones exigen una transformación desde la estructura social que permita redefinir conceptos y representaciones sobre el género y la sexualidad.

El derecho de la familia homoparental a tener descendencia es otro de los elementos que ha generado debate desde lo académico y lo público, encontrándose posiciones de rechazo, cuya base tiene sus raíces en la cultura heteronormativa. No obstante, numerosas investigaciones demuestran que no existe peligro de que una pareja homoparental enseñe o inculque a un niño a poseer una orientación sexual o a adquirir una identidad de género específica porque científicamente se ha demostrado que esto no es posible. No hay diferencias significativas entre las hijas e hijos criados por homosexuales y los que son criados por heterosexuales (Montalbán, De la Rosa &

Castilla, 2013). Por otro lado, la educación sexual y la exposición de los niños a los abusos sexuales son otras de las grandes preocupaciones evidenciadas en diferentes espacios de socialización por las personas que se oponen a la adopción homoparental, siendo que gran parte de los abusos sexuales infantiles son perpetrados por hombres heterosexuales que, en su gran mayoría, son parientes cercanos a la víctima (González y cols., 2002; Arranz y Oliva, 2010; Ceballos, 2009).

No obstante, sigue existiendo una concepción hegemónica sobre la familia, en la que los lazos consanguíneos y el matrimonio heterosexual tienen una posición privilegiada dentro del universo de las familias. En este sentido, las familias diversas se presentan como una transgresión a esa norma socialmente compartida, especialmente en sociedades patriarcales y de escasas regulaciones jurídicas y políticas sociales que contribuyan a visibilizar la pluralidad de familias.

### ***Enfoques sobre las familias diversas en Latinoamérica***

Los estudios analizados sobre la homoparentalidad en el contexto latinoamericano revelan la existencia de numerosas estructuras familiares entre las que se encuentran las familias diversas y sus dinámicas particulares. La adopción homoparental, el matrimonio entre personas del mismo sexo, los patrones de crianza y las experiencias de discriminación que marcan a estos grupos son algunas de las problemáticas más frecuentes en dichas investigaciones.

El reconocimiento de los derechos sexuales en América Latina ha ocurrido de forma inversa a como acontecieron en las regiones europeas. En Europa, el debate en torno a los derechos sexuales de la comunidad LGBTI+ se establece décadas más tarde de que fueran conquistados los principales derechos de las mujeres. Mientras que “en América Latina esto no fue necesariamente así; varios de los derechos LGBTI+ se reconocieron antes que otros que específicamente reclama el movimiento feminista, como el de la legalización del aborto” (Chaves y Ester, 2021).

Asimismo, el avance en materia de derechos no ha sido homogéneo en la región, teniendo en cuenta que todavía existen un grupo de países que no tienen estipulada una figura legal para las uniones de personas del mismo sexo, incluido Cuba. Entre ellos, destaca el caso particular de Paraguay que prohíbe de manera explícita estas uniones en el artículo 140 de su Código Civil.

En la región son siete los países que han aprobado el matrimonio entre personas del mismo sexo, legitimando así un modelo de familia que convive con el resto de estructuras familiares desde hace muchísimos años; Argentina (2010), Brasil (2010), México (en CDMX, 2010), Uruguay (2012), Colombia (2015), Costa Rica (2020), son las naciones que han aprobado el matrimonio y la adopción homoparental.

Por lo general, estas conquistas latinoamericanas fueron impulsadas por las luchas del movimiento LGBTIQ+ (matrimonio igualitario y leyes que reconocen las identidades de género). En algunos países, se intenta incorporar una mirada sobre las sexualidades que vaya más allá de la heterosexualidad y que pueda disponer de estrategias para las nuevas familias que se están gestando, sin caer en voluntarismos. No es frecuente todavía que se generen dispositivos en consulta con los actores y actoras para desarrollar políticas sociales que los involucren (Di Marco, 2015). No obstante, a pesar de tener un reconocimiento jurídico en dichos países, las familias homoparentales aún se enfrentan a numerosas adversidades marcadas por la cultura patriarcal y las estructuras heteronormativas.

*Matrimonio si, adopción no* es el centro del debate en los estudios sobre la familia homoparental latinoamericana, revelando como uno de los principales motivos el rechazo o la posible exclusión de los infantes, especialmente en los espacios escolares. Son precisamente estos en los cuales se debe fomentar la inclusión, educar acerca de la diversidad familiar y propiciar el respeto (Castaño-Suárez, et al. 2018).

La ausencia de referentes de familias diversas en los libros de texto, pancartas, clases y en todo el currículum formal que tienen las escuelas latinoamericanas influye de forma negativa en el desarrollo

de los infantes y adolescentes de familias homoparentales (Ceballos, 2009). Se obvia completamente el tema de las orientaciones e identidades sexuales diversas, silenciando temáticas que luego se convertirán en tabúes, prejuicios y mitos muy difíciles de superar.

De ahí la importancia de incluir en los Programas de Educación Sexual de los diferentes niveles escolares, los conceptos y términos relacionados con la orientaciones e identidades sexuales diversas, como una de las principales vías para normalizar la existencia de familias no heteronormativas.

En relación con las políticas públicas se evidencia la tendencia hacia el modelo de familia tradicional. “Por estar las políticas centradas en un modelo ideal de familia y en una concepción heteronormativa de las relaciones de género, tienden a orientar acciones institucionales que privilegian unas formas de familia y unas identidades, sobre otras” (Di Marco, 2015, p.16).

La realidad de las familias diversas en América Latina no es homogénea. Los países que han aprobado el matrimonio entre las personas del mismo sexo representan menos de la tercera parte de las naciones de la región. Incluso, a pesar de tener un reconocimiento jurídico, se enfrentan a numerosas limitaciones en algunos de sus derechos o reticencias por parte de la sociedad, situación agravada por espacios de socialización que refuerzan las diferencias y no la integración. Así lo demuestra una encuesta realizada por *International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association* (ILGA) en el 2016, donde se reveló que solo el 35% de los encuestados de América señala que el matrimonio homosexual debería estar permitido (ILGA, 2016).

El proceso de reconocimiento de los derechos de la comunidad LGBTI+ en aquellos países latinoamericanos que han avanzado en este aspecto no ha sido continuo ni fluido, sino que ha sufrido estancamientos y retrocesos que dificultan el pleno desarrollo y bienestar de las familias diversas. El análisis de estos procesos demuestra que muchos de los avances se han facilitado durante los gobiernos de izquierda o centro-izquierda, lo que supone una tendencia de esta posición política a ser más receptiva con las demandas de la comunidad

y propiciar las condiciones para lograr la aprobación de leyes y políticas que permitan el cumplimiento de las mismas (López, s.f).

Del mismo modo, a pesar de que existen algunos países de la región que se encuentran a la vanguardia respecto de los derechos de la comunidad LGBTI+, “la brecha que separa lo institucional de lo cultural sigue siendo enorme: al menos 1.292 personas con una orientación sexual o identidad de género diversa fueron asesinadas en cinco años y medio en América Latina entre 2014 y 2020” (Chaves y Ester, 2021).

### ***Familias diversas en Cuba y su lucha por tener derechos***

Las investigaciones realizadas por el Grupo de Familia del Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS) en Cuba, demuestran la existencia de modelos diferentes al esquema tradicional de familia nuclear-heterosexual y reconocen la existencia de estructuras homoparentales, que se encuentran en una zona de silencio respecto de las investigaciones. Se refieren a un “tipo de núcleo familiar no reconocido desde el punto de vista jurídico, invisibilizado estadísticamente y poco tratado en las investigaciones, pero cuya presencia es evidente” (Chávez Negrín et. al., 2010, p. 69).

Lo cual también es corroborado por otros especialistas en el tema: “todas las investigaciones, censos, anuarios están dando cuenta de que hay cambios en las familias cubanas en cuanto a estructura, tamaños, funcionalidad e incluso en torno al concepto que conocemos de familia, exclusivamente como consanguínea” (Avila, 2022).

Sin dudas, en nuestro país existen escasos estudios sobre el tema e insuficiente preparación y aceptación social de este tipo de familia, especialmente por los mitos y estereotipos que existen acerca de la misma y los posicionamientos discriminatorios desde el poder político que se manifestaron en las primeras etapas de la Revolución. De igual forma, la ausencia de un referente de este modelo parental, así como la imposibilidad legal de contraer matrimonio y conformar

proyectos de paternidad y maternidad en el futuro constituyen las ausencias de derechos más acuciantes.

Así lo demuestran los estudios realizados hasta la fecha. Por ejemplo, la investigación de Dachelys Valdés en 2015 analizó las percepciones sobre las familias diversas que tienen un grupo de maestros y reveló la existencia de unos niveles de rechazo medio y alto, generalmente con valoraciones prejuiciosas. Además, la orientación sexual homosexual de los padres fue considerada por la autora como un elemento determinante en las actitudes de rechazo de los maestros hacia los niños (Novales, entrevista, 2017).<sup>3</sup>

Dichas evidencias demuestran que existen percepciones negativas y manifestaciones de discriminación en los espacios escolares, incluso por parte de los representantes de las instituciones educativas que, sumado a la ausencia de referentes familiares diversos en los materiales escolares, contribuye a perpetuar los mitos y estereotipos respecto de las familias diversas y sus dinámicas internas.

Por su parte, un estudio realizado por Ariel Arcaute en el mismo año sobre las representaciones sociales en torno a la homopaternalidad puso en evidencia las numerosas adversidades a las que se enfrentan estos modelos familiares. Entre ellas destacan la homofobia internalizada, la alienación parental, las experiencias de discriminación y la ausencia de un referente de familiar que los represente (Arcaute, 2015). Todos ellos son patrones que se repiten en las escasas investigaciones y referencias bibliográficas consultadas en Cuba, demostrando la existencia de diferentes tipos de violencia hacia las familias diversas en el contexto escolar, familiar, laboral y el resto de espacios sociales en los que interactúan.

De igual forma, destaca la investigación de Yailyn Rosales (2021) en la que la autora analiza el Programa Nacional de Atención a la Pareja Infértil con el objetivo de incluir en el mismo a las familias homoparentales. Se llega a la conclusión de que las debilidades que

<sup>3</sup> El Lic. José Manuel Novales es miembro de la Sociedad Cubana Multidisciplinaria para el Estudio de la Sexualidad (SOCUMES).

presenta dicho programa en pos de la inclusión de las familias diversas, son resultado de la ausencia de leyes que reconozcan estas uniones. Por tanto, su reconocimiento legal contribuiría a que las mismas puedan acceder a determinados mecanismos legales que le permitan ejercer como padres y madres, bien sea por adopción, inseminación artificial u otras alternativas.

En los últimos años se aprecia mayor apertura con respecto a las libertades sexuales, al menos en el plano institucional. En ello ha influido la labor educativa y preventiva de la Federación de Mujeres Cubanas (FMC), instituciones estatales y organizaciones de la sociedad civil cubana como el Centro Oscar Arnulfo Romero (OAR) y el CENESEX. Las campañas educativas por la libre y responsable educación sexual e identidad de género, por la prevención de las ITS y VIH-SIDA, las jornadas contra la homofobia y transfobia son algunas de las acciones en las que se evidencia el papel educativo de dichas instituciones (Di Marco, 2015).

A pesar de ello, el estatus jurídico de la pareja homosexual en Cuba no existe, por lo que las familias homoparentales se encuentran legalmente desprotegidas. El Proyecto de Código de las Familias (desde sus primeras versiones) plantea reconocer la unión legal de las personas del mismo sexo, mayores de edad y con aptitud legal para ello.

Sin embargo, esto aún constituye una esperanza para estas parejas y no una realidad, por lo que se hace necesario promover y desarrollar el debate sobre este tema con el objetivo de impulsar la voluntad política para que proteja los derechos de este grupo excluido y promover en el imaginario popular una aceptación hacia estas estructuras familiares. De esta forma se iniciaría un camino hacia el logro de garantías para que dichas parejas puedan conformar una familia a partir de diferentes vías más allá de la relación sexual, satisfacer sus necesidades económicas, afectivas y educativas, así como el disfrute y ejercicio de los derechos que le corresponden como ciudadanos y ciudadanas, con independencia de su orientación sexual.

Actualmente, se apuesta por un Código de las Familias en el que el matrimonio como institución, resultará una pieza clave para llevar a la práctica jurídica el mandato constitucional de no discriminación. No se trata de quitarles derechos a unos para dárselos a otros, sino de la posibilidad del disfrute de todos los derechos, para todas las personas, independientemente de la identidad de género, o la orientación sexual que estas posean.

Desde el momento en que se les permite acceder a las técnicas de reproducción humana asistida y poder tener su propia descendencia en la manera en que lo consideren necesario, desde el momento en que tienen acceso a las adopciones, desde el momento en que tienen acceso a la posibilidad de todas las instituciones de guarda y protección que no tienen absolutamente nada que ver con que sean hombres, mujeres, transexuales, intersexuales, tengan la orientación sexual que sea, yo creo que ya les beneficia e incluye todos estos derechos que se reconocen para todas las personas (Álvarez Tabío Albo, enero 2022, entrevista).

Las investigaciones realizadas en el contexto cubano sobre la familia homoparental dan fe de la resiliencia conseguida por los miembros que las conforman (Arcaute, 2015; Valdés, 2015; Puentes, 2017). Su lucha constante contra la homofobia y las estructuras patriarcales que, desde lo social e institucional, conspiran para destruir este modelo de familia, los ha dotado de numerosos recursos y herramientas con las que intentan seguir adelante.

El presente estudio ha tenido el privilegio de contar con algunas de las voces más autorizadas en el plano sociológico y jurídico en el tema en Cuba, así como las de los sujetos y protagonistas en definitiva por los que la estamos desarrollando y que integran esas familias sexualmente diversas que reclaman su reconocimiento social y jurídico. Todo ello, unido a las indagaciones teóricas y análisis de las legislaciones atinentes, han permitido profundizar mucho más en el tema, y reflexionar en torno a la evolución del concepto jurídico de

familia, y cómo se ha ido interiorizando la necesidad actual de transformar el panorama legal de las familias en Cuba.

## Los derechos de las familias homoparentales en la legislación cubana: evolución del concepto jurídico de familia en Cuba

En materia civil y de familia, rigieron en Cuba distintas disposiciones jurídicas que regulaban de alguna forma dicha institución como se muestra en el Cuadro 1. Legalmente (también a nivel social) se le concebía de forma tradicional, es decir: nuclear, heterosexual y patriarcal, cuyo origen se ubicaba en el matrimonio y solo fue prevista jurídicamente la posibilidad de disolución del mismo, desde el año 1918.

*Cuadro 1: Evolución socio-jurídica de la familia en Cuba*

Ley	Contenido referido a la familia
Código Civil Español (extensivo a Cuba en 1889)	Solo reconocía a la familia nuclear, heterosexual y patriarcal, a su vez que prohibía el divorcio. Todo lo anterior permitía que el esposo o padre ejerciera un control hegemónico sobre las relaciones conyugales y paterno-filiales.
Ley del Divorcio de 29 de julio de 1918	El matrimonio civil se constituyó como única fórmula jurídica válida y el divorcio como forma de disolución.
Constitución del 40 y ley complementaria Ley 9/50, de Equiparación Civil de la Mujer,	Los deberes y derechos conyugales se equiparaban en lo formal.
Ley 1289/1975	Se independiza el tratamiento jurídico de la institución familiar de otras ramas del Derecho. Se le reconoce el rol protagónico de la familia como principal estructura social y jurídica.
Constitución de 1975	El Estado se establece como garante de protección a la familia, la maternidad, al matrimonio, (formado por la unión voluntaria entre un hombre y una mujer) y a los hijos
Ley 9/1977. Modificación al Código de familia y Civil	Se incluye la excepcionalidad de formalizar matrimonio a la <i>hembra</i> con 14 años cumplidos y el <i>varón</i> de 16 años cumplidos. Solo pueden adoptar los cónyuges.
Instrucciones No. 187/2007 y 216/2012 del Consejo de Gobierno del Tribunal Supremo Popular	Se establecen, como nueva forma de tramitar los asuntos de familia en los órganos judiciales, los tribunales de familia.

Códigos penales de 1979 y 1987) Ley 21 y 62)	Se enfatiza y se introducen nuevas formas de protección jurídico-penal a la familia.
Ley /1978 Código de la Niñez y la Juventud, Decreto Ley 76/84 (Adopción, los Hogares de menores y las familias sustitutas, Ley 51/85 (del Registro Civil)	Otras normas jurídicas que impactan en la familia cubana.
Proyecto del Nuevo Código de las Familias, que será sometido a Referéndum Popular en el segundo semestre del 2022.	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Sustitución del término familia por el de familias: Implica la aceptación de diferentes modelos y tipos.</li> <li>-Ofrece protección a todas las familias independientemente de la forma de organización que adopten.</li> <li>-Defiende la igualdad de género.</li> <li>-Derecho de todos los seres humanos a contraer matrimonio: tanto entre personas heterosexuales, como homosexuales.</li> <li>- Se prohíbe el matrimonio infantil a menores de 18 años.</li> <li>-La familia se constituye a partir del parentesco, sus fuentes serán la filiación, la afinidad y la socio-afectividad, determinada judicialmente.</li> <li>-Se introducen algunas novedosas instituciones como la filiación asistida, la gestación solidaria y la unión de hecho afectiva, entre otras, las mismas serán un derecho también para las parejas homosexuales</li> <li>-Derecho a la comunicación familiar, también con los familiares consanguíneos de su pareja y a exigirlos con independencia de su orientación sexual</li> </ul>

Fuente: de Armas Fonticoba, Tania y Puentes de Armas, Thais. Elaboración propia a partir de Sardiña, 2021.

Las cuestiones que se fueron acumulando en materia jurídica familiar requerían de un cuerpo normativo autónomo de otras disposiciones jurídicas a las que habían estado ancladas y es por ello que después de sucesivas transformaciones jurídicas, el Código de Familia de 1975, expresó en su letra las nuevas relaciones familiares que se abrían paso. Por primera vez se independiza el tratamiento jurídico de la institución familiar de otras ramas del Derecho a donde habían estado asidas. Es en esta disposición normativa, en que la familia como estructura social y jurídica comenzó a tener un papel protagónico.

Sucesivamente se fueron introduciendo algunas modificaciones parciales a esta normativa, como bien muestra el Cuadro 1, se constituyeron los tribunales familiares para resolver los conflictos que se dan al interior de la familia, entre otras transformaciones que estuvieron a tono con las modernas corrientes jurídicas familiares y con

las urgencias de inclusión y protección que se empezaron a sentir; hasta llegar a la necesidad insoslayable de concebir un nuevo cuerpo jurídico que recepcionara todo ese caudal teórico y normativo que ya se había gestado internacionalmente y en el orden doméstico. Surge así el Proyecto para construir un Nuevo Código de las Familias, el cual contiene cambios sustantivos para todas las familias, pero especialmente reconoce social y jurídicamente los derechos a las familias no heteronormativas (Cuadro 1).

En primer lugar, fue la Constitución cubana del 2019 en su artículo 81 que reconoció que

Toda persona tiene derecho a fundar una familia. El Estado reconoce y protege a las familias, cualquiera sea su forma de organización, como célula fundamental de la sociedad y crea las condiciones para garantizar que se favorezca integralmente la consecución de sus fines. Se constituyen por vínculos jurídicos o, de hecho, de naturaleza afectiva, y se basan en la igualdad de derechos, deberes y oportunidades de sus integrantes (Constitución de la República de Cuba, 2019).

Se concibe, así, al matrimonio como una de las formas de organización familiar, entendiéndose sus funciones sociales y jurídicas, atendiendo al libre consentimiento, a la igualdad de derechos, obligaciones y a la capacidad legal de los cónyuges.

En segundo lugar, el artículo 2.2 del proyecto del Código de las Familias define que “las distintas formas de organización de las familias, basadas en las relaciones de afecto, se crean entre parientes, cualquiera que sea la naturaleza del parentesco, y entre cónyuges o parejas de hecho afectivas” (Asamblea Nacional del Poder Popular, 2022), con lo que se revoluciona sustancialmente el concepto de familia en el orden jurídico. Lo importante a partir de ahora es fomentar una conciencia social que permita hacer realidad este anhelo legislativo.

Este enero del 2022 dicho Proyecto llegó a su versión veinticuatro, ello significa que se ha analizado, discutido y consultado profundamente todo su articulado, en pos de lograr un moderno instrumento

jurídico que proteja a las familias desde el derecho y el afecto. Se realizaron consultas populares desde los lugares más cercanos a los ciudadanos, es decir, en las circunscripciones, que es una división territorial del municipio donde todos y todas tuvieron el derecho a opinar, adicionar y/o eliminar aspectos de la propuesta. Por cierto, lo más polémico sin dudas en estas consultas –en las cuales han participado especialistas–, ha sido la posibilidad de aprobarse el matrimonio entre personas del mismo sexo, la adopción y la gestación solidaria por personas homosexuales. Estas dos últimas han sido posiblemente lo que más debate y posturas contrarias, ha generado, lo cual ha sido reiterado en las entrevistas realizadas a los expertos e informantes clave.<sup>4</sup>

Los principales aspectos atacados han sido lo relacionado con el cambio en los conceptos de patria potestad y responsabilidad parental, autonomía progresiva, y el tema de la gestación solidaria. Atacaron también el desarrollo de las consultas populares, la transparencia y veracidad del proceso, q las opiniones de la población fueran realmente tomadas en cuenta (Informante clave 1, entrevista).

Ello responde a la historia de exclusión, no reconocimiento y a una cultura heteronormativa, homófoba y patriarcal que ha prevalecido en el país durante mucho tiempo.

De manera tal que, cuando al fin se someta a aprobación en las urnas, esta norma será la expresión más genuina del Derecho para construir, individual y colectivamente, una herramienta jurídica que refleje y dé voz a las más diversas familias que existen hoy en Cuba. Por otra parte, el Proyecto constituye un moderno instrumento jurídico robusto, democrático y a tono con las más actuales concepciones sociológicas, psicológicas y jurídicas acerca de las familias; lo

<sup>4</sup> Entrevista a informantes clave 1: especialista en redes sociales digitales, encargada de dar seguimiento a los debates de los cibernautas respecto del Proyecto del Código de las Familias; y 2: periodista del periódico *Trabajadores*, colaborador en otros medios de prensa nacionales y activista por los derechos LGBTIQ+, realizadas por Tania de Armas y Thais Puentes.

que ha sido constatado con las entrevistas realizadas a expertos en la materia, algunos de ellos integrantes de su comisión redactora.<sup>5</sup> En opinión compartida, todos concuerdan que el mismo se ha basado en investigaciones científicas realizadas en Cuba y fuera del país, desde distintas ciencias como el Derecho, la Sociología, la Psicología y teniendo en cuenta los más novedosos aportes desde esos saberes.

Otro acierto ha sido el Programa Nacional para el Adelanto de las Mujeres que es el Decreto Presidencial 198 del año 2021, donde se establecen disímiles medidas vinculadas a la no discriminación y al acceso de las personas y en definitiva de todas las familias al disfrute de los derechos y a la protección. Se establece así en el apartado 6 de sus objetivos que se debe exigir, atender, dar seguimiento y enfrentar, de manera integrada y sistemática, las manifestaciones violentas o discriminatorias en todos los ámbitos de la sociedad. Es por ello que se desarrolla ya la Estrategia Integral para la Prevención y Atención de la Violencia de Género y la que existe en el escenario familiar, que fue aprobada en el mes de junio por el Consejo de Ministros y que resultó publicada en diciembre de 2021. El mismo constituye otro documento jurídico de importancia, que incluye la mirada desde la diversidad sexual (González Ferrer, enero 2022, entrevista).

Con todo ello se evidencia una preocupación gubernamental porque no exista violencia contra esas ni ninguna otra persona.

<sup>5</sup> Entrevistas realizadas a Niuva Avila (enero 2022), especializada en Familia, Políticas familiares y desigualdades, Infancia, Profesora Titular de la Facultad de Sociología de la Universidad de la Habana; a Yamila González Ferrer (enero, 2022), Doctora en Ciencias Jurídicas, vicepresidente de la Unión de Juristas de Cuba (UNJC), recién electa como representante de Cuba en la CEDAW, Profesora Titular de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Habana y miembro de la Comisión redactora del Proyecto del Código de las Familias; a Leonardo Pérez Gallardo (enero, 2022), Doctor en Ciencias Jurídicas, presidente de la Sociedad Cubana de Derecho Civil y de Familia, vicepresidente de la Sociedad del Notariado Cubano, Académico Honorario de la Real Academia de Legislación y Jurisprudencia de España, Profesor Titular de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Habana y miembro de la Comisión redactora del Proyecto del Código de las Familias ;y a Ana María Álvarez-Tabío Albo (enero, 2022) Doctora en Ciencias Jurídicas, Profesora Titular de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Habana y miembro de la Comisión redactora del Proyecto del Código de las Familias. Entrevistas realizadas por Tania de Armas y Thais Puentes.

Además, se aboga por una proyección más inclusiva de las normas cubanas donde se protejan y abriguen a todas las personas y a todas las familias.

Estos grupos sociales son diversos, tanto en su estructura como en su forma de organizarse. En Cuba se forman a partir de un contexto social e histórico signado por la migración, el envejecimiento poblacional, el incremento de los divorcios, el aumento de las uniones consensuales y la disminución de la fecundidad, así como por el reconocimiento paulatino de los distintos tipos de familia, por lo que no existe una mirada única acerca de esta, esencialmente sanguínea, sino que existen otros vínculos desde el respeto, el afecto y el amor que unen a las personas.

Casi todas las normas jurídicas cubanas vigentes son heteronormativas:

el derecho infraconstitucional no es un derecho que tome en cuenta las diversas familias, en lo mínimo, (...), ninguna de ellas está protegiendo todas las modalidades de familia, algunas protegen algunas modalidades familiares como las familias monoparentales, pero el resto de las modalidades no, las familias reconstituidas o ensambladas no, las familias homoparentales tampoco, las familias anaparentales tampoco, ni las familias transnacionales, y por tanto discriminan a las personas y a las familias por razón de su orientación sexual, les limita su realización personal, su proyecto de vida, el libre desarrollo de la personalidad y, por tanto, se les cercena su posición en el ámbito familiar, en igualdad de condiciones con el resto de las personas que lo conforman (Pérez Gallardo, enero 2022, entrevista).

Por ello también, resulta necesario e imprescindible, que hasta tanto se transformen, se inhabiliten o creen nuevas leyes; los operadores del sistema de justicia interpreten las normas vigentes desde la inclusividad, la no discriminación y en la búsqueda de la justicia y la equidad.

El proyectado Código de las Familias tiene una mirada hacia la diversidad, según el Ministro de Justicia de la República de Cuba Oscar Manuel Silvera Martínez “es un Código propio de la diversidad familiar que caracteriza a la sociedad cubana, [...] que crea espacios para todos y es consecuente con la concepción de Estado socialista de derecho y de justicia social” (Silvera, 2022, párr. 64).

Las posibilidades que daría este Código, además de todo lo anteriormente mencionado, podría beneficiar a esa familia diversa en el establecimiento del régimen económico matrimonial, en la conformación de la separación de bienes, de un régimen mixto o un régimen de comunidad matrimonial. Todo lo cual potenciaría su desarrollo y acceso al bienestar.

## **Las familias homoparentales y el Código de las familias en Cuba: navegando por las redes sociales digitales**

La consulta popular que se realizó respecto del Proyecto del Código de las Familias, y la decisión de llevarlo a referendo popular generó profundos y a veces enconados análisis, reflexiones y hasta ataques en la sociedad, que se expresó, en gran parte, en las redes sociales digitales, lo que polarizó las posiciones a favor y en contra de la aprobación de la norma aludida.

Las redes sociales digitales han sido un espacio muy atractivo para relacionarse. Constituye una herramienta comunicacional en la que uno de los temas que ha aflorado en los últimos tiempos en Cuba, es precisamente el tema del Proyecto de Código, con el tema del matrimonio entre personas del mismo sexo, la adopción, la gestación solidaria por parejas homosexuales, entre otros, como los temas más comentados.

Todavía existen conceptos y creencias en una parte de la sociedad –debido a que algunas personas se resisten, presionan y conservadoramente se niegan a aceptar tales transformaciones– que demuestran posturas patriarcales muy arraigadas, machistas, misóginas y

homofóbicas. Se ha tejido una compleja gama de opiniones en torno a las grandes transformaciones jurídicas familiares que se proyectan, desde los cuestionamientos hacia lo que es una familia *normal* o no, pretensiones de que prevalezca el concepto de lo que algunas posturas religiosas denominan familia original; hasta los que se unen a toda la propaganda anti código, alguna mal intencionada, incluso, desde posiciones políticas e ideológicas, para atacar y cuestionar al gobierno cubano. En ello participan

determinadas organizaciones e instituciones que operan en la sociedad cubana, tales como las iglesias y en coincidencia también con los movimientos contrarrevolucionarios o grupúsculos políticos que reciben financiamiento desde el exterior con la función de subvertir el orden constitucional y oponerse a cualquier iniciativa gubernamental o partidista, más allá incluso de la naturaleza de la propuesta del proyecto (Informante clave 2, entrevista).

Existen también posiciones desde la religión, especialmente desde las instituciones protestantes y católicas que abogan por el NO a la aprobación del Proyecto de Código de las Familias (Cuadro 2), ello concuerda con la entrevista realizada al experto Leonardo Pérez Gallardo cuando expresa que:

no hay un diálogo en relación, ni creo que lo vaya a haber, en cuanto al matrimonio igualitario, ¿por qué razón? los puntos de análisis son diferentes, nosotros lo vemos desde los derechos humanos y ellos lo ven desde los postulados bíblicos y religiosos, entonces, no hay un lenguaje, no son capaces de sustentar que esto es una ley civil y no el Código de Derecho Canónico para la Iglesia Católica u otras normas jurídicas, ni la Biblia tampoco, entonces desde esa visión, pues, es muy difícil entablar un puente que es tan importante en la búsqueda del diálogo (enero 2022, entrevista).

Esta reflexión se encuentra presente en el resto de las entrevistas a expertos realizadas para el presente estudio. De esta forma, los

especialistas concluyen que se confunde el objetivo y el fin de las leyes civiles con el de las normas religiosas que tienen otro cometido.

Cuadro 2: Gráficos e infografías insertadas en las redes en torno al Código de las Familias



Fuente: Infografías tomadas desde distintas páginas de Facebook. Elaboración propia.

Sin embargo, no todo el activismo religioso y social resulta contrario a la nueva norma, también existen instituciones como el centro Martin Luther King, el Centro Oscar Arnulfo Romero, el Movimiento

Juvenil Cristiano y algunos grupos de activismo de personas LGT-BIQ+ que influyen de forma positiva. En medio de la pandemia de COVID-19, se ha tensionado la situación epidemiológica y económica, así como el escenario social y político en el país. Algunas opiniones están negando el derecho de estas personas y promueven a otros grupos sociales a que se unan a una campaña para anular el reconocimiento jurídico de todos los derechos a todas las personas. Se percibe una fuerza importante movilizadora a través, fundamentalmente, del espacio digital.

De igual forma se evidencia que:

para nadie es un secreto la situación tan tensa que en materia económica estamos atravesando y esto se traduce en las estrategias que tiene que emplear la familia para su reproducción diaria. Por esta razón los usuarios que buscan en los grupos de compra-venta de alimentos, medicamentos, productos de aseo, entre otros necesarios para la funcionalidad familiar se han incrementado. Es precisamente en estos grupos en los cuales ahora mismo se está produciendo un ataque al código. Incluso te diría más, en los grupos de compra-venta de productos infantiles es increíble cómo han aumentado las publicaciones en oposición al código (Ávila Vargas, entrevista).<sup>6</sup>

Estos sitios, que son ciertamente visitados por gran número de personas,<sup>7</sup> y que no son controlados o revisados por el Estado y por las entidades implicadas con la norma jurídica familiar, resultan atractivos para colocar y resaltar opiniones contrarias a la misma.

Evidentemente están usando estos espacios que son para otras funciones, y que además no participan evidentemente instituciones o que no están pendientes los activistas y personas sensibilizadas con

<sup>6</sup> La Dra. Niuva Avila Vargas está especializada en Familia, Políticas familiares y desigualdades, Infancia.

<sup>7</sup> Solo por citar algunos grupos de WhatsApp de los que se hacen mención: *Revolicó Bebes y Niños en la Habana* en agosto de 2022 tenía 133.000 miembros; ¡*ÑOO! QUE BARATO*, en la misma fecha, 210.000 miembros; *OFERTAZO!!! COMPRA Y VENTA DE TODO EN CUBA*, contaba al finalizar el primer semestre del mismo año con 205.000 miembros.

el asunto, sino que es pura ciudadanía promedio que no está implicada en el tema y que por tanto es más influenciable, entonces están tirando ahí sus mensajes, casi siempre que son falsos y tergiversaciones del Código (Informante clave 2, entrevista).

Creencias culturales, éticas, religiosas, perspectivas jurídicas, sociológicas, psicológicas, han estado guiando las posiciones de los internautas en torno al Proyecto de Código de las Familias y a las familias homoparentales en particular. Estas posturas han servido para justificar, fundamentar, dividir y hasta condicionar, la próxima decisión ciudadana que ejercerá su derecho a votar a favor o en contra de esta norma jurídica en el referendo popular convocado al efecto.

Otros enfoques desde un pensamiento muy patriarcal, estereotipado, reflejan posturas conservadoras, machistas, que no admiten esta diversidad y otras posiciones abiertamente hostiles a la Revolución cubana y a su carácter humanista, están utilizando la consulta popular y posteriormente el referendo, para perturbar el proyecto social y constitucional cubano.

Tanto desde lo personal como desde lo institucional, tanto desde determinadas organizaciones e instituciones que operan en la sociedad cubana, tales como las iglesias y en coincidencia también con los movimientos contrarrevolucionarios o grupúsculos políticos que reciben financiamiento desde el exterior con la función de subvertir el orden constitucional y oponerse a cualquier iniciativa gubernamental o partidista, más allá incluso de la naturaleza de la propuesta del proyecto (Informante clave 2, entrevista).

Para entender esto, hay que valorar incluso todo lo sucedido con anterioridad a gestarse las consultas populares. Un análisis importante de este escenario, lo realiza uno de los informantes claves de esta investigación cuando señala que:

las opiniones contrarias a la aprobación del código de la familia anteceden incluso al proceso de consulta. Yo pienso que desde que se

hizo el proceso de consulta popular de la constitución de la República y todo el proceso posterior del referéndum, pues ya había criterios contrarios a lo que sería este Código de las Familias (Rodríguez, 2022).

Las reacciones que tienen estas publicaciones son muy variadas, dependiendo de los grupos y páginas en las que se comparte. En los escenarios digitales más conservadores, abundan los comentarios de apoyo y refuerzo al discurso que se expone, mientras que las publicaciones en perfiles personales o en los grupos de compra-venta y otros que no están directamente relacionados con la iglesia o la propaganda política contraria al gobierno, las reacciones y comentarios están divididas entre la reafirmación y el rechazo a dichos planteamientos.

Estas matrices de opinión deberán cobrar fuerza mientras más cercano se esté al momento del referendo popular. Por todo ello se requiere informar, explicar, educar, desarrollar una estrategia comunicacional que promueva el contenido, sus principios, sus fines y objetivos humanistas e inclusivos, los beneficios que trae para toda la sociedad y también para estas familias diversas, lo raigalmente revolucionario y transformador del Código de las Familias.

Son muchos los retos a los que se enfrenta la familia homoparental cubana cada día acentuados por la ausencia de reconocimiento jurídico, desde el estigma social que supone la reivindicación de una orientación sexual no hegemónica, hasta la falta de derechos y garantías que les afecta como familia e individuos.

Por todo ello, las leyes que se están preparando, no solo el Código de las Familias, deberán tomar en consideración la nueva realidad cubana, los prejuicios y mitos existentes que componen el complejo contexto sociocultural, la presencia de tipos disímiles de familia y la necesidad de dotar a todas las personas de todos los derechos, más que como un ejercicio jurídico de moda, como una necesidad sociopolítica importante.

## **Familias diversas cubanas. Aproximación a un grupo de ellas**

El estudio que se presenta ha sido realizado buscando la más alta representatividad de las opiniones en torno al tema seleccionado, de forma tal que los testimonios obtenidos, sirvieron de fuente de muchas de las ideas aquí desarrolladas, y potencian otras que pueden utilizarse en investigaciones posteriores.

La muestra estuvo conformada por un total de treinta entrevistados con orientaciones sexuales no heteronormativas. La distribución de las familias se realizó principalmente por los criterios de procedencia y residencia actual con el fin de facilitar la comparación de sus discursos, siendo este uno de los objetivos secundarios de la investigación. Como resultado de ello, la muestra quedó dividida en tres grupos, catorce entrevistados residen en zonas rurales, diez en áreas urbanas y seis son sujetos que han migrado de zonas rurales a urbanas.

El amplio rango de edad de los entrevistados y sus parejas se encuentra entre los 19 y los 70 años. En este sentido, cabe señalar la diferencia de edad de 10 años o más, que tienen 6 de los participantes con sus respectivas parejas, y todos pertenecen al grupo de familias rurales. Estudios demuestran que las parejas homosexuales tienen una estructura más heterogámica, con mayores diferencias de edad, educación y nacionalidad (Andersson et al., 2006; Jepsen y Jepsen, 2002; Kurdek, 2004, Schwartz y Graff, 2009).

Esta característica es resultante de procesos complejos y difíciles de analizar en los que, sin dudas, intervienen tanto factores estructurales como de preferencias: se hace referencia, por un lado, a un número menos reducido de candidatos y a una construcción de las relaciones de pareja desvinculada de los roles de género (Cortina, 2016, p. 6).

A partir de las entrevistas en profundidad, fueron identificadas treinta familias diversas, veinte de ellas son biparentales, en las que la pareja lleva conviviendo por un periodo superior a un año. El resto

(diez) responden a otros criterios de conformación que son abordados a continuación.

Los tipos de estructuras familiares identificadas son variados, aunque predominan las nucleares biparentales (quince) y las extendidas biparentales (once). Las extendidas constituyen una estructura muy común en Cuba, debido principalmente a las problemáticas relacionadas con la escasez de viviendas. No obstante, en la presente muestra, predominan las familias diversas nucleares, aunque este modelo no esté representado en las estadísticas de población y censos oficiales de Cuba. También fueron identificadas estructuras nucleares monoparentales (dos), hogares unipersonales (uno) y biparentales reconstituidas (uno). En la distribución por sexo predominan los entrevistados de sexo masculino (diecisiete), frente a un número menor de mujeres (trece).

Con respecto al nivel educativo, se destaca que más de la mitad de los entrevistados (diecisiete) tienen un nivel superior, universitario. Todos se encuentran trabajando actualmente en centros de trabajo o cargos relacionados con su grado de escolaridad. A estos les siguen aquellos con el nivel pre-universitario finalizado (siete), de los cuales dos trabajan de manera informal, dos son estudiantes universitarios y el resto tienen empleos formales en diferentes sectores. Asimismo, la muestra cuenta con 4 personas con técnico medio (dos), quienes trabajan en el sector informal y privado, respectivamente. El resto de los participantes cuentan con el nivel primario (dos), entre los cuales se encuentra una persona jubilada y otra que trabaja de manera informal, y una persona con el nivel educativo secundario terminado que también labora en el sector informal, con ella suman cuatro las personas que trabajan en esta área.

### ***Experiencias de violencia y discriminación en estas familias***

Todas las investigaciones sobre las familias diversas consultadas para el presente trabajo dan muestra de las experiencias de violencia

de diferente índole hacia estos grupos (Arcaute, 2015; Valdés, 2015; Puentes, 2017; Rosales, 2021). Según José Manuel Novales:

La sociedad cubana actualmente convive, tolera hasta cierto punto, este tipo de familias, las cuales están ganando cada vez más visibilidad, lo cual les ha costado no poco rechazo y discriminación [...] a medida que se dan pasos hacia la sensibilización y concientización de este fenómeno en la sociedad, la homofobia reactiva se manifiesta y arremete con nuevas manifestaciones de rechazo hacia esta familia que se impone (entrevista, 2017).

Tras las entrevistas realizadas se ha comprobado que en los sujetos de la muestra dichas manifestaciones de discriminación se inician en los entornos sociales más íntimos, como la familia. La totalidad de las personas que pertenecen a esta muestra afirman haberse sentido discriminada de alguna forma durante su infancia y/o adolescencia, especialmente aquellas personas que asumieron su orientación sexual desde edades tempranas. Entre las expresiones de discriminación predominan los intentos por invisibilizar o contener la orientación sexual de los sujetos estudiados por parte de la familia, sobre todo de cara a la vida pública. Incluso para quienes sintieron apoyo y comprensión en el medio familiar, esto solo se evidenciaba en el espacio doméstico. Ante la pregunta ¿Tu familia reconoce tu orientación sexual y a tu pareja delante de otros? se obtuvieron las siguientes respuestas:

Todo el mundo puede preguntarme cómo está *ella* o yo llegar un poco tarde del trabajo y ya ella no es mi novia, estar en mi casa esperándome, relacionándose con cuanta persona llegue y preguntándole por mí, por cómo nos va en la vida, por nuestras mascotas, pero nadie nunca dice o reconoce en alta voz mira ustedes son novias, ustedes tienen una relación hace 4 años, eso no sucede (Entrevista #19; mujer urbana, énfasis propio).

No, ellos no reconocen mi condición delante de otros. De hecho, ellos mismos no han asumido para sí en lo personal mi vida y entonces te

podrás imaginar para afuera de la familia, a lo externo menos que menos lo harán (Entrevista #25, hombre urbano).

La negación o no reconocimiento de sus orientaciones sexuales, las parejas que tienen, la invisibilización de su realidad familiar, la exclusión de las actividades y de la toma de decisiones son algunas de las experiencias de discriminación que manifestaron haber sufrido doce de los entrevistados, por parte de sus parientes. Dichos comportamientos o actitudes tienen una línea difusa con la violencia psicológica, cuyas manifestaciones se analizan a continuación.

De igual forma, se encontraron evidencias de violencia psicológica ejercida por padres y profesionales de la salud mental con el objetivo de contener y transformar una conducta no heteronormativa a través de diferentes métodos. Al menos dos de las personas entrevistadas aseguran haber sido atendidas por un psicólogo en su niñez y adolescencia con la intención de *transformar su conducta* para que pudieran ser aceptados socialmente en el futuro. La prohibición de realizar actividades y juegos socialmente definidos para niñas o niños y limitar las interacciones sociales con sus pares del mismo sexo fueron algunas de las experiencias que los entrevistados manifiestan haber sufrido en etapas cruciales de su desarrollo.

Mis padres ya en este período estaban divorciados y de 6 años yo vine a vivir con mi familia materna para Camagüey, eran personas de campo, tradicionales, de pocas letras casi iletrados, le sugerían a mi mamá que me llevara al psicólogo porque no veían un desarrollo para ellos, entre comillas, normal; el psicólogo me orientó terapias que consistían en practicar deportes pensados para varones: juegos de pelota, juegos de fútbol, deportes de combate (Entrevista #3, hombre urbano).

Cabe destacar que este entrevistado, aunque actualmente vive en un área urbana de Camagüey, fue criado por personas rurales mediante un modelo de crianza más tradicional y heteronormativo, lo

cual refuerza la cosmovisión conservadora sobre la orientación sexual, que se observa en lo rural versus zonas urbanas.

Aunque la emocional y psicológica fueron los dos tipos de violencia que sobresalen en la mayoría de las respuestas de los entrevistados (diez), también se evidenció la verbal y física (ocho). En la primera predominaron frases o palabras discriminatorias que en el habla popular de la sociedad cubana contienen una carga peyorativa y discriminatoria importante: *maricón*, *tortillera*, *pájaro*, *blandito* y otros.

Desde que tengo uso de razón 3 o 4 años yo sufrí todo tipo de violencia menos la violación. Nunca fui violado ni maltratado sexualmente, nunca se me obligó a hacer lo que no quería, pero en todos los sentidos desde lo físico, desde lo económico, desde lo psicológico, fui muy violentado (Entrevista #26, hombre migrante).

De igual forma, dos de los entrevistados, en este caso mujeres, aseguran haber sufrido violencia sexual por parte de familiares cercanos. “Me hizo sentir muy mal, ya que tuve varios intentos de suicidio porque fui violada por uno de mis hermanos” (Entrevista #14, mujer rural). A diferencia de ellas, los hombres entrevistados no señalan haber sufrido este tipo de episodios, dato que coincide con una encuesta nacional sobre las violencias que enfrentan gays, lesbianas y bisexuales, realizada en Canadá en el año 2014, donde era muy superior el número de mujeres que experimentaron situaciones de esta índole, respecto a los hombres (Simpson, 2018). Ello demuestra que las mujeres lesbianas son más vulnerables a sufrir este tipo de violencia como parte de las relaciones sexistas de poder que se establecen en las sociedades patriarcales. De igual forma, pone nuevamente de manifiesto el carácter oculto que tienen los delitos sexuales perpetrados por la familia de la víctima, especialmente en zonas rurales.

La socióloga pionera en los estudios de género en Cuba, Clotilde Proveyer, afirma que la mayoría de las investigaciones realizadas respecto del tema han encontrado una relación entre los delitos de lesiones, homicidio y asesinato y la problemática de género. La

victimización femenina se ha producido en esencia en la relación de pareja y en el ámbito doméstico. Se han observado antecedentes de violencia intrafamiliar en las familias de origen de los maltratadores, con causas desencadenantes de la agresión como celos, discriminación, alcoholismo, problemas económicos, frustraciones; y como consecuencias del maltrato: afectaciones físicas, emocionales e intelectuales. Se ha observado, también, escasa búsqueda de ayuda por parte de las víctimas debido al desconocimiento, el temor, la vergüenza y a la pervivencia de mitos y estereotipos sociales sobre la violencia de la que son objeto, como la autoinculpación.

Según esta autora, los resultados de los estudios sobre violencia de género expresan que existe una proporción de casi tres mujeres por cada hombre que es asesinado por su pareja en el país. El 100% de las mujeres culpables de asesinato y homicidio lo perpetraron contra sus compañeros de pareja como reacción a la violencia marcada que ejercían sobre ellas; el 39,3 % de todas las víctimas de delito del país son mujeres, en el caso de homicidio existía una relación previa entre víctima y victimario de 44,4 % y en el de asesinato, el 70,5 % de los casos (Proveyer, 2008).

La violencia contra la mujer en la sociedad cubana se manifiesta así, a través del maltrato físico, psicológico, económico y sexual fundamentalmente. Precisamente por ser este último tipo de violencia una de las formas más cruentas de maltrato hacia la mujer, tomamos datos más recientes de la investigación realizada por Lázaro Enrique Ramos Portal, que sirvió de base a su tesis doctoral titulada *Fundamentos Político-Criminales para el análisis de los delitos sexuales contra la mujer en Cuba* (2019). El investigador seleccionó una muestra constituida por 211 personas, según selección intencional; 152 (72%) residen en La Habana, 44 (20,9%) en Granma, 6 (2,8%) en Matanzas, 4 (1,9%) en Villa Clara, 2 (0,9%) en Mayabeque, y 3 (1,5%) en Guantánamo, Artemisa y Holguín, que se distribuían en 36 municipios. Del total de la muestra se reporta que el 77,3% admite conocer hechos de violencia sexual y el 22,7% desconoce.

En el 42,3% de los casos, las personas victimizadas eran conocidos de las encuestadas, con el 22,7% tenían relaciones de amistad, con el 17,2% vínculos familiares y con el 17,8% no existía relación previa. De las 163 víctimas, 142 (87.1%) son mujeres y 21 (12,9%) hombres; lo cual reafirma mayor victimización sexual femenina.

Con estos datos se confirma que la victimización sexual masculina se va reduciendo con la edad, mientras que la femenina es un riesgo que a veces la acompaña siempre influyendo en su percepción de seguridad y en la formación de sentimientos de temor y desconfianza.

En la Encuesta de Indicadores Múltiples por Conglomerados de 2019 (MINSAP, 2019), se afirma que en Cuba un 29,1% de niños, niñas y adolescentes entre 1 y 14 años fueron sometidos, durante el último mes, a agresión psicológica; un 33,1% a distintos tipos de castigos físicos; 1,6% fueron objeto de castigos severos (el documento entiende como castigo severo golpear o abofetear la cara, la cabeza o las orejas o dar una paliza, es decir, golpear una y otra vez tan fuerte como se pueda); y se contabiliza un 41,6% que sufrieron cualquier tipo de método violento de disciplina.

Es significativo que un porcentaje importante de mujeres madres (3,4 %) considera que el castigo físico es necesario para criar y educar a un niño/a apropiadamente, lo mismo opinan un 2,4% de hombres. Otro dato revelador de violencia contra niños, niñas y adolescentes es el matrimonio infantil. Cuando este se realiza antes de los 18 años constituye una violación de los derechos humanos, no obstante, ello se ha verificado como un indicador de violencia infantil contra muchos niños y niñas. La encuesta realizada en este caso a 96 mujeres de 29 a 40 años ofrece el dato de que un 3,9% de niñas del área urbana se casaron antes de los 15 años, por un 7% del área rural. Esto puede conducir a embarazos precoces, puede limitar el acceso a oportunidades educativas y profesionales, con lo que puede reforzarse la desigualdad económica entre mujeres y hombres.

De las 8849 mujeres encuestadas en la citada investigación, 101 declararon que fueron víctimas de robo en los últimos tres años. El

89,5% de ellas refirió que fue robo sin armas. De las 81 mujeres que sufrieron agresiones en últimos tres años, un 45,9% declaró que el incidente fue en la calle y un 40% que fue en la casa. Las encuestadas también manifestaron sentimientos de inseguridad en su vida cotidiana. De ellas, 5738 eran del área urbana de las que un 8% manifestaron que no saldrían solas de noche a la calle y 3111 del área rural, de las que un 7% opinaron lo mismo.

Teniendo en cuenta la presente indagación, también se evidenció la violencia económica o patrimonial en tres de los casos entrevistados. Uno de ellos, de sexo masculino, asegura haber sido expulsado de su casa a la temprana edad de 18 años, siendo aún estudiante, por motivo de su orientación sexual.

En resumen, se evidencian numerosas experiencias de discriminación por motivo de orientación sexual desde la familia de procedencia. La violencia emocional, psicológica, física, sexual y económica fueron los tipos más representados en la muestra, siendo cuatro las personas que manifiestan haber sido violentados de múltiples maneras, dos sujetos de áreas rurales y dos migrantes. Si bien las cifras quizás no representan a la mayoría de los sujetos de la muestra, de acuerdo con las respuestas que emitieron, esto puede deberse a los mecanismos de resiliencia construidos por los sujetos. Aunque gran parte de los entrevistados no se perciben como víctimas de discriminación por su orientación sexual en el seno de la familia, sus experiencias reflejan situaciones violentas de diferentes tipos. Sin dudas, este es un aspecto muy importante en las familias sexualmente diversas y que ha sido comprobado en diferentes investigaciones cubanas respecto al tema (Arcaute, 2015; Valdés, 2015, Puentes, 2017).

Como se puede apreciar, la homofobia constituye uno de los principales desafíos para las parejas homosexuales en su vida diaria, “ya que deben enfrentar el rechazo social por haber transgredido la norma heterosexual hegemónica, y más aún por manifestar su afecto en espacios públicos, por sutiles que sean estas manifestaciones” (Novales, entrevista, 2017). En el caso de quienes asumen su orientación

sexual no heteronormativa en etapas tempranas de sus vidas, como son la niñez y la adolescencia, dichos comportamientos son protagonizados por familiares cercanos mediante el ejercicio de numerosos tipos de violencia.

### ***Experiencias de discriminación en el ámbito educativo, laboral y en lo social. Las familias cuentan su historia***

La falta de educación sexual por parte de los principales agentes de socialización, –familia y escuela– en la infancia y la adolescencia, genera también manifestaciones de discriminación y violencia, esta vez por falta de conocimientos. Entre los entrevistados, veintiséis personas aseguran haber recibido una nula o básica educación sexual por parte del sistema educativo y la familia y, en el caso de quienes manifiestan haberla recibido, aseguran que se trata de un modelo educativo heteronormativo y patriarcal.

La falta de representación de las familias diversas en los materiales de estudio es solo uno de los problemas del sistema educativo que evidencian los entrevistados, ya que los más graves se traducen en experiencias de *bullying* escolar por parte de sus compañero y profesores. Cerca de la mitad de la muestra (trece personas) aseguran haber sido víctimas de violencia escolar en múltiples ocasiones. Las experiencias de discriminación que evidencian los entrevistados varían desde calificativos homofóbicos tales como *blandito* o *marimacho*, hasta sucesos de violencia física con compañeros de estudio.

La violencia por parte de sus pares es la que tiene una mayor presencia, pero también se pone de manifiesta la violencia institucional ejercida por el personal de los centros escolares y el sistema educativo en general.

Violencia verbal, psicológica sí tuve y mucha. Desde las maestras de la primaria, secundaria, que se referían en alguna ocasión a mi como *pajarito blandito* o sencillamente cuando me destacaba en alguna asignatura que tradicionalmente era más sensible como la

redacción, la historia, artes. Sobre todo, recuerdo que una maestra en primaria me obligó a cambiarme de un taller de teatro para un taller de baloncesto porque me dijo que los machos hacían deporte no teatro. Recuerdo que sufrí mucho esa etapa y psicológicamente me afectó porque mientras se acercaba la hora del taller yo comenzaba a sufrir y sentía mucha presión (Entrevista #4, hombre rural).

Designar actividades en asignaturas como Educación Laboral, de acuerdo con el sexo de los niños, y no según las preferencias de cada uno y prohibir la práctica de deportes considerados masculinos o femeninos a niñas y niños, respectivamente, son algunas de las manifestaciones de discriminación más frecuentes entre los entrevistados de la muestra. Sobre la escuela, los entrevistados consideran que “no te prepara para la vida familiar...construye más estereotipos”, “porque piensan que la pajarería se pega”, “el *bullying* siempre ha estado presente en las instituciones estudiantiles” (Entrevistas #4, #8 y #13, hombres que residen en zonas rurales).

La violencia homofóbica en los centros escolares genera numerosas consecuencias psicológicas y sociales para el desarrollo de los niños y niñas que no se ajustan a los patrones de comportamiento heteronormativos. La exclusión social y el fracaso escolar (Rodney et al., 2015) son dos de las consecuencias negativas que sufren infantes y adolescentes en las escuelas, como resultado de la insuficiente información sobre diversidad sexual, la ausencia de referentes y el estigma social asociado a las personas y familias que no se ajustan al patrón heteronormativo.

A diferencia de lo que se evidenció en el ámbito familiar de los entrevistados, dieciséis entrevistados aseguran haberse sentido apoyados y aceptados socialmente por el resto de los grupos sociales con los que se relacionan, identificados estos por los amigos, vecinos o comunidad y compañeros de trabajo. Solo siete aseguran haberse sentido rechazados por personas que pertenecen a alguno de estos grupos, siendo dos de ellas mujeres lesbianas que han sido acosadas

sexualmente por vecinos en varias ocasiones por conformar una familia homoparental de mujeres:

(...) en algún momento dado de un abrazo, una caricia, darnos la mano ni pensarlo porque si nos damos la mano viene cualquier tipo que se siente con el derecho de ejercer su violencia machista de hombre súper patriarcal, masculinidad hegemónica a hacernos invitaciones para actos sexuales, burlarse de nosotras porque no somos normales, nos han gritado anormales, literalmente, hombres que se nos quedan mirando con la mirada esta lasciva, de acoso, mirándonos para los senos, mirándonos para las piernas y nosotras le hemos dicho por favor no nos mire (entrevista #19, mujer urbana).

En los resultados de investigaciones anteriores (Rich, 1986; Moreno y Pichardo, 2006; Robaldo, 2011), a partir de las comparaciones entre parejas homosexuales masculinas y femeninas, se llegó a la conclusión de que estas últimas experimentan un mayor nivel de rechazo y discriminación, ya que su unión no solo transgrede la norma heterosexual, sino también la regla heterosexual masculina, bajo la cual se construyen los patrones sociales heteronormativos que rigen a las sociedades patriarcales. De igual forma, ello constituye un reflejo de la constricción de la sexualidad femenina, uno de los rasgos distintivos del sistema sexo-género (Moreno y Pichardo, 2006).

Por otro lado, los siete entrevistados restantes afirman que no se han sentido discriminados en la comunidad o en el ámbito laboral porque intentan ocultar su realidad como familia diversa u orientación sexual, por el miedo a ser rechazados. “Mis vecinos me tratan como hetero porque tengo hijos” (Entrevista #9, hombre rural). Con ello se ponen de manifiesto los temores que sufren las familias diversas de mostrar su realidad, la cual prefieren ocultar para no ser violentadas y rechazadas por la sociedad. La invisibilización de su realidad es otro de los mecanismos de protección que utilizan algunos sujetos de la muestra para evitar el rechazo y la discriminación:

Mi jefa es abiertamente religiosa y contraria a todo esto, es un trabajo que me interesa porque me va bien económicamente, muy bien

económicamente, pero siempre están hablando de reunirnos en pareja hasta me he inventado que tengo un novio en el exterior que me está haciendo los papeles para irme, en fin. Voy a tratar de atrasar lo más que pueda, te cuento porque realmente necesito ese trabajo (Entrevista #22, mujer urbana).

De esta forma, queda demostrado que, además de una transformación de la legislación acerca de las familias, es necesario un trabajo de concientización que permita transformar el imaginario social en pos de la normalización de la pluralidad de conformaciones familiares.

A pesar de que, en sus relaciones sociales más cercanas, fuera del ámbito familiar, son más significativas las manifestaciones de apoyo, aceptación e inclusión, gran parte de los entrevistados aseguran haberse sentido rechazados por la sociedad en varias ocasiones. “No puedo entrar a algunos lugares con mi novia porque la entrada es por parejas y parejas no son dos si no eres hombre y mujer; no puedo cambiarme el nombre, no puedo y no puedo” (Entrevista #2, mujer rural). No obstante, es preciso señalar que 22 de los entrevistados se sienten parte de la sociedad cubana, mostrando nuevamente el carácter resiliente de las familias diversas, siendo la pertenencia a las redes de apoyo y la integración laboral los principales motivos para responder afirmativamente a la pregunta ¿te sientes parte de la sociedad cubana? “Sí, porque desde que encontré las redes de mujeres lesbianas me he sentido segura y apoyada y tengo una verdadera familia” (Entrevista #14, mujer rural).

Sin dudas, los grupos y redes de apoyo, liderados por instituciones como el CENESEX o la OAR, constituyen un pilar esencial en la visibilización e inserción social de las familias diversas. Este tipo de relaciones sociales permiten comprender procesos, estrechar lazos, unir esfuerzos, impulsar las capacidades individuales y establecer vínculos de apoyo que contribuyan al desarrollo de estos grupos. Por otro lado, a pesar de no existir una política global de inserción laboral para las personas LGBTIQ+, el espacio de trabajo parece ser un

lugar seguro para las personas con orientaciones sexuales no heteronormativas que formaron parte de este estudio. Todo ello contribuyó a que la mayoría de los entrevistados aseguren sentirse parte de la sociedad cubana.

### ***Reflexiones sobre la familia y dinámicas internas de las estructuras diversas desde las voces de los propios sujetos estudiados***

La familia es quizás la institución o grupo social sobre la cual las personas siempre tienen algo que decir. Ello responde al hecho que, de una u otra manera, la mayoría de los seres humanos han experimentado en algún momento de su ciclo vital relaciones familiares. Esto les permite tener una idea y definir qué entienden por familia muy marcado por las experiencias vividas.

En la presente investigación los sujetos entrevistados respondieron a la pregunta *¿quién conforma tu familia?*, a partir de la que se pueden distinguir cuatro enfoques. La familia: a) son todos aquellos que los ayudan, respetan y quieren; b) algunos miembros de la familia consanguínea, en función de quienes los han apoyado, además de la pareja y las amistades (estas últimas no se reconocen en todos los casos); c) los parientes consanguíneos y la pareja; d) la familia de la pareja, incluyendo a los hijos de relaciones anteriores. De esta forma, son los lazos afectivos y el parentesco los principales criterios que siguen los encuestados al momento de definir su familia. Lo más importante en estas definiciones se obtiene cuando se cruza con las historias de vida; los dos primeros casos se asocian a sujetos que fueron negados o que fueron maltratados sexual, psicológica y físicamente por sus familiares. Los protagonistas de estas acciones violentas fueron en su mayoría hombres en su rol de padres, tíos y hermanos en ese orden, como se había mencionado antes.

Por tanto, a manera de hipótesis se podría concluir que las personas homosexuales construyen su ideal de familia a partir de situaciones sui generis relacionadas con las complejidades de su no

aceptación social y familiar y experiencias de violencia que han marcado su vida de manera negativa.

En relación con la jefatura familiar, las respuestas varían en función de la composición familiar de cada hogar. La mayoría de los entrevistados se dividen en dos grandes grupos: aquellos que consideran que no deben existir jerarquías dentro del hogar (12), pues todos tienen la misma posición; y los sujetos de la muestra que coincide en que las personas de mayor edad son las que deben asumir la jefatura familiar, pues son los que tienen más experiencia (12). Al cruzar estas respuestas con la información sociodemográfica, se pudo comprobar que ambas opiniones coinciden con los entrevistados que se encuentran actualmente viviendo con sus padres, tíos o abuelos. A esta última tendencia le siguen los participantes que consideran que la jefatura del hogar debe adjudicarse a las personas que aportan más ingresos o recursos, y por último se encuentran los entrevistados que consideran la personalidad como un factor clave para designar a un líder en el núcleo familiar.

Estos resultados coinciden con las respuestas de los entrevistados sobre la distribución de las tareas en el hogar. Son 14 los entrevistados que aseguran que las labores se distribuyen mediante un proceso de negociación entre todos los miembros de la familia de acuerdo con los horarios, preferencias y capacidades de cada uno. Mientras que 12 de las personas afirman que en sus hogares la distribución de las tareas se determina por la figura de autoridad o jefe de hogar, este puede ser definido por la edad, ingresos que percibe y/o personalidad. El resto de los sujetos del estudio no emite ningún criterio respecto a la distribución de las tareas domésticas.

Las uniones homosexuales presentan características que las distinguen del resto de parejas y familias heteronormativas. Existe mayor oportunidad para la igualdad en la pareja, puesto que, *a priori*, se eliminan las desigualdades y desequilibrios de poder que conllevan los roles de género en las parejas heterosexuales. En las familias diversas los roles que asume cada miembro generalmente se construyen a partir de la negociación o el consenso, lo cual suele resultar en

una división de tareas más equitativa. De esta manera, según Weeks (1999, en Giddens, 2004) se eliminan los desequilibrios de poder que suelen manifestarse en parejas heterosexuales, producto de los patrones sociales sexistas de las sociedades patriarcales.

A pesar de ello, esta es una forma de idealizar las dinámicas internas de las parejas homosexuales y a las familias diversas, ya que, investigaciones demuestran que algunas de estas parejas reproducen la diferenciación de roles tradicional en sus dinámicas familiares (Verástegui, 2007).

Estos roles que asumen no responden específicamente al sexo, pues ambos miembros tienen el mismo, pero muestran desequilibrios de poder heredados de las concepciones existentes alrededor de la categoría de género, ya que cada integrante de la pareja asume una identidad determinada de acuerdo con el carácter binario del sistema sexo-género (Puentes, 2017).

Sobre ello se pueden citar dos ejemplos que se obtuvieron en las entrevistas: “Yo hago lo de hombre y ella lo de mujer” (entrevista #8, mujer rural), “soy la mujer” (...) “realizo todas las actividades junto a ella [la niña que crían juntas], es como si fuera su papá” (entrevista #5, mujer rural). En el primer ejemplo, la entrevistada se identifica como jefa de hogar porque es la que aporta mayores ingresos a la familia, mientras que, en el segundo caso, al cruzar con el resto de preguntas, vemos que existe una diferencia de edad significativa entre la entrevistada y su pareja (19 y 42 respectivamente), lo cual puede influir en la diferenciación de roles dentro del hogar. De esta forma, se pone de manifiesto la reproducción de los roles de género patriarcales en las dinámicas internas de las familias diversas, asociadas a la edad y al rol de proveedor, lo que demuestra la influencia que tiene la socialización de los individuos en sociedades patriarcales y heterosexistas.

Otra de las cuestiones que genera mucha susceptibilidad en las familias diversas, debido a la falta de legislación respecto del tema y los numerosos prejuicios a los que se enfrentan, son los hijos. En

este estudio se evidencia la preocupación de los entrevistados por la falta de opciones de las que disponen actualmente para ampliar su familia. Suman doce los entrevistados que quieren tener descendencia, pero se han visto imposibilitados por el hecho de que en Cuba no existen mecanismos legales para ello.

No, no tengo hijos. Sí me gustaría tenerlos. Me encantan los niños, no los he podido tener porque mi pareja y yo tenemos el mismo sexo y actualmente no está aprobada la ley de inseminación artificial para estas personas que tienen esta orientación sexual, nuestro país tampoco cuenta con un banco de semen, hasta las parejas heterosexuales que han tenido problemas para tener hijos también se han visto afectadas. Son muchas cosas en contra (Entrevista #16, mujer rural).

La posibilidad de contraer matrimonio y la opción de adoptar o realizar una inseminación artificial no son alternativas reales para estas familias. En este sentido, Yailyn Rosales pone de manifiesto el carácter anticonstitucional del Programa Nacional de Atención a la Pareja Infértil, el cual tiene protocolizada la atención en todos los niveles de asistencia, pero opera con el concepto de pareja del Código de Familia vigente, dejando fuera a aquellas que no cumplan con las condiciones que este reconoce. “El acceso queda limitado para las familias homoparentales, lo cual contradice los postulados de la Constitución, con relación al acceso de todas las personas a los servicios de salud” (Rosales, 2021, p. 76).

De igual forma, es preciso señalar que ocho de los entrevistados aseguran que no quieren tener hijos por decisión personal, sin revelar que la falta de opciones o los prejuicios a los que se enfrentan sean los motivos para ello.

Por último, se encuentran seis de las familias diversas que tienen hijos, en las que predominan las familias lesbomaternales (cinco). Solo dos no conviven con sus hijos debido a que, en el primer caso estos son mayores de edad y ya tienen su propia familia, mientras que en el segundo caso, se trata del entrevistado de sexo masculino cuyos hijos son producto de una relación heterosexual anterior y la

madre de estos no permite que se relacionen con la pareja actual que tiene su progenitor.

El artículo 89 del actual Código de Familia, respecto a la guarda y cuidado de los hijos estipula que:

En igualdad de condiciones se atenderá, como regla general, a que los hijos queden al cuidado del padre en cuya compañía se hayan encontrado hasta el momento de producirse el desacuerdo, prefiriendo a la madre si se hallaba en compañía de ambos y salvo, en todo caso, que razones especiales aconsejen cualquier otra solución (Código de Familia, 1975).

Por ello, en el contexto cubano existen mayores probabilidades de que la guarda y cuidado de un hijo luego de una ruptura o divorcio la obtenga la madre. Por tanto, se generan las condiciones necesarias para que el padre eluda sus responsabilidades o bien la madre desarrolle conductas que deriven en la alienación parental de los infantes (Puentes, 2017). Este hallazgo coincide con evidencias reflejadas en anteriores investigaciones en las que se pone de manifiesto esta significativa diferencia entre familias homoparentales masculinas y femeninas (Arcaute, 2015; Puentes, 2017).

Precisamente por estas y otras razones son las familias *lesbomaternales* las que tienen mayor visibilidad en nuestro contexto, debido a que sus condiciones sexuales les permiten encontrar diversas alternativas para tener hijos:

reproducción asistida por la vía institucional; fertilización autogestionada, el procedimiento se realiza con la donación del material biológico por parte de una amistad o persona del otro sexo externa a la pareja; descendencia proveniente de relación una heterosexual anterior, entre otras (Novales, 2017, entrevista).

La reproducción de estereotipos, prejuicios y situaciones de violencia tienen un respaldo jurídico desde las instituciones al no existir herramientas o recursos legales que permitan a las familias diversas normalizar su realidad y hacer valer sus derechos, siendo el

matrimonio, la adopción legal y el acceso a la reproducción asistida algunas de las demandas más frecuentes. A ello también debería sumarse el derecho a un régimen de comunicación regulado legalmente que impida las conductas que generan la alienación parental por parte de alguno de los progenitores.

### ***Satisfacción de estas familias diversas con su realidad***

La gran capacidad de resiliencia de las familias diversas se constata con las reflexiones de los entrevistados al finalizar la entrevista en profundidad acerca de su vida actual y los niveles de felicidad que experimentan. Son veintitrés personas las que responden afirmativamente a la pregunta ¿Crees ser feliz?, a pesar de las experiencias de discriminación que han sufrido todos los sujetos de la presente muestra de investigación:

La realidad es que soy muy feliz que me siento bien de ser quien soy, de ser como soy, de la familia que tengo, de tener a mi pareja que vive aquí conmigo, es decir, mi realidad para mí es muy buena (Entrevista #1, hombre rural).

El resto los entrevistados (siete) responde negativamente a la pregunta, en la mayoría de los casos, debido a las huellas psicológicas y sociales que han dejado las numerosas experiencias de violencia a las que han sido expuestos. “Soy una persona desgraciada por lo que soy, odio la sociedad que me ha atacado, a muchas personas, mi padre espero que se muera para que me la pague y retornar mi hija y yo a mi casa” (Entrevista #5, mujer rural). Asimismo, en las respuestas negativas a esta pregunta también se hace referencia a la agobiante crisis económica por la que atraviesa el país actualmente.

En las respuestas a la pregunta ¿Si volvieras a nacer, cambiarías algo de tu vida?, también se refleja la capacidad de resiliencia de los sujetos de la muestra. Respondieron negativamente a esta pregunta diecisiete personas, mientras que doce de los entrevistados responden que sí cambiarían algo de su vida, teniendo en cuenta las

numerosas ocasiones en las que han sido violentados de diversas maneras. Una de las respuestas más interesantes se obtuvo en la entrevista de una mujer que se identifica como lesbiana, pero que mantiene su orientación sexual oculta y mantiene una relación heterosexual por miedo al rechazo y la exclusión social. “Si volviera a nacer no la cambiaría, me mantuviese en igual condición de vida que llevo hasta ahora por miedo, por rechazo, por miles de cosas que no te puedo explicar y que no quisiera enfrentar nunca en la vida” (Entrevista #17, mujer rural). Una respuesta similar se obtuvo de otra entrevistada que pone en evidencia nuevamente la discriminación social que sufren las familias diversas en el contexto social cubano: “Sí porque es más cómodo casarte con un hombre y nadie te mire mal, te quitas la lengua de la gente de arriba”<sup>8</sup> (Entrevista #5, mujer rural).

Todo ello repercute además en los modelos de crianza de los padres y madres que lideran las familias diversas, pues tienen miedo a equivocarse, ya que consideran que algún error con sus hijos implicaría un desprecio social o perder todo lo que han logrado (Arranz, 2003). A esto se le suman las consecuencias y miedos derivados de sus propias experiencias de discriminación. En este sentido, el testimonio de una de las entrevistadas pone de manifiesto sus temores ante la crianza de una niña en una familia diversa, en un contexto patriarcal y heteronormativo: “Yo no hubiera tenido la niña porque pienso que en el fondo es la más perjudicada, el varón es distinto. Sí hubiera querido tener un hijo, pero varón” (Entrevista #8, mujer rural).

Aunque se aprecian ciertos niveles de resiliencia entre las familias entrevistadas, también se demuestra la existencia de preocupaciones por su futuro en una sociedad que aún sigue discriminando a las minorías sexuales y no ofrece opciones legales que permitan el reconocimiento de sus derechos.

<sup>8</sup> Expresión popular que la entrevistada utilizó para indicar que las personas están constantemente hablando sobre ella y su familia no heteronormativa.

### ***Familias diversas rurales, urbanas y migrantes: diferencias y puntos de encuentro***

Las cosmovisiones y, en consecuencia, los comportamientos y dinámicas internas de las familias varían según los contextos en los que estas conviven. De esta forma, las experiencias de discriminación y manifestaciones de violencia hacia las familias diversas, así como las relaciones interpersonales entre sus miembros presentan ciertas características marcadas por el territorio en el que residen.

Hay diferencias en cuanto a comportamientos y expresiones de las diferentes manifestaciones de violencia basada en género según contexto, es por ello que se hace énfasis en utilizar la perspectiva interseccional en el análisis de estas poblaciones y sus vulnerabilidades sociales asociadas (Hernández Pita, entrevista).<sup>9</sup>

Por ello, en este apartado se analizan los puntos de contacto, diferencias y elementos distintivos de las familias que formaron parte de la presente investigación.

Como se mencionó anteriormente, la distribución de la muestra según el lugar de residencia y procedencia se divide en tres grupos: catorce entrevistados que viven en zonas rurales, diez que residen en áreas urbanas y seis personas que han emigrado de provincias rurales a urbanas.

#### *Violencia familiar: experiencias compartidas*

Como ha quedado reflejado anteriormente, todos los entrevistados aseguran haber sido violentados por parte de algún miembro de la familia. No obstante, se evidencian diferentes tipos de violencia de acuerdo con el lugar de residencia de los entrevistados. Esto puede revelar los desiguales niveles de sensibilización y percepciones sobre la diversidad sexual que existen entre áreas rurales y urbanas. En este sentido, es preciso destacar la elevada cifra de entrevistados

<sup>9</sup> Iyamira Hernández Pita es Profesora Titular del Departamento Sociología de La Universidad de la Habana., especializada en temas sobre violencia basada en género.

rurales que aseguran haber sufrido episodios de violencia física (ocho personas de treinta), por parte de la familia a raíz de sus orientaciones sexuales no heteronormativas. Entre ellos, lamentablemente destacan dos mujeres rurales que sufrieron violencia psicológica, verbal, física y sexual por parte de familiares cercanos.

Cuando mi padre, que además lo digo porque esto es anónimo, me violó cuando tenía 9 años con el dedo y después mi tío, cuando ese desgraciado se enteró me golpeó tanto que hasta la clavícula me la partió, hasta en el piso me pateó, todos los días recuerdo eso (Entrevista #2, mujer rural).

De igual forma, cuatro de los entrevistados que viven en zonas rurales aseguran haber sido rechazados por su familia, mientras que solo dos participantes destacan el apoyo familiar desde las primeras etapas de su adolescencia y juventud.

Ello también se comprueba en los entrevistados migrantes, pues dos de ellos afirman haber sufrido violencia física y psicológica, mientras vivían en zonas rurales, por parte de algún miembro de la familia. A ello le siguen comportamientos de invisibilización y/o negación (dos) y actitudes de rechazo (uno).

En cambio, entre los sujetos estudiados que residen en áreas urbanas son las actitudes de invisibilización de las orientaciones sexuales (cinco) y rechazo (tres) las que predominan en la historia familiar de los mismos. A estas les siguen las manifestaciones de apoyo en dos de los casos, y, a diferencia de los entrevistados que residen en zonas rurales, los entrevistados que viven en áreas urbanas manifiestan nunca haber sufrido un episodio de violencia física.

Algunos de mi familia, en menor número, sí me han discriminado, aunque simulan la aceptación y el respeto. De joven me causaba un poco de tristeza. La vida religiosa fue muy provechosa para mí, me pertrechó una serie de mecanismos de defensa que hace ya muchos años dejó de importarme cualquier tipo de rechazo. Hoy soy fuerte, soy resiliente, incluso me acepto porque soy un hombre nuevo, un hombre feliz (Entrevista #3, hombre urbano).

Este último es uno de los testimonios más destacables, pues a diferencia del discurso religioso que predomina en las redes sociales se pone de manifiesto cómo estas instituciones también pueden contribuir a fortalecer los procesos de resiliencia de los grupos más violentados por la sociedad heteronormativa.

A pesar de estas claras diferencias según el territorio de los entrevistados, no se aprecia una gran disparidad en lo referente al reconocimiento público de la realidad familiar de los entrevistados por parte de sus padres, hermanos y otros familiares cercanos. Entre los entrevistados de los territorios rurales y urbanos predomina el reconocimiento público con seis ejemplos en cada caso, mientras que, entre los migrantes solo dos personas aseguran que gozan de dicha visibilidad.

Nuevamente se evidencia la tendencia conservadora en los espacios rurales, en comparación con las áreas urbanas, pues son los entrevistados que residen en estos territorios y los migrantes quienes han sufrido los tipos de violencia más extremas, lo cual refuerza el testimonio de los expertos en relación a las diferencias entre los distintos contextos y la necesidad de incrementar las campañas de sensibilización en zonas rurales.

### *Experiencias de discriminación y violencia en los contextos laborales y educativos*

La violencia homofóbica en los entornos escolares es una de las experiencias compartidas por los entrevistados de ambas zonas. Suman doce los sujetos que aseguran haber sido violentados por parte de profesores y compañeros de escuela, ocho de zonas rurales y seis de áreas urbanas.

En mi medio educativo yo creo que, si sentí un poco de discriminación, al principio cuando vas creciendo, en la primaria los clásicos de *los niños no lloran, los niños tienen que ser fuertes*, hablar fuertes,

yo normalmente tengo mi voz así (Entrevista #25, hombre urbano; énfasis original).

Por su parte las personas migrantes de la muestra no reflejan este tipo de episodios en sus entrevistas.

A diferencia de lo que ocurre en los contextos escolares, los entrevistados, en su mayoría (nueve rurales, siete urbanas y tres migrantes), no han sido discriminados en sus entornos laborales. No obstante, algunos de los que residen en zonas rurales señalan que existe un trasfondo en el discurso de las instituciones, especialmente en las entidades estatales, pues al momento de asumir cargos o tareas de responsabilidad se cuestiona su realidad familiar. “En el hospital para que me dieran la misión costó y mucho, la de colaboración era algo homofóbica y pienso que algunos de los decisores, tenía a mi favor que soy militante del PCC” (Entrevista #7, hombre rural). De igual otro testimonio reafirma esta opinión:

Cuando me propusieron [para una misión internacional] fue que yo era un candidato muy competente, con todas las potencialidades, [uno de mis jefes] manipuló toda la información, pero que recordaran que yo vivía con un hombre y que eso aún no se veía bien y que él no sabía cómo iba a ser evaluado por el partido (Entrevista #3, hombre urbano).

En este sentido, la creación de políticas sociales de inserción laboral más inclusivas contribuiría al desarrollo profesional de las personas con orientaciones sexuales no heteronormativas. No obstante, esto no es suficiente, pues, como se aprecia en las experiencias de los entrevistados, existe un segundo discurso en las instituciones que sigue revelando los prejuicios latentes en la sociedad sobre las personas LGBTIQ+. Por tanto, además del respaldo legal en los diferentes ámbitos (laboral, social, familiar, etc.), también son necesarias campañas de sensibilización, así como mayores niveles de visibilización y representación, especialmente en los espacios rurales, pues ahí es donde se demuestran mayores niveles de violencia homofóbica.

En relación con las dinámicas familiares, no se apreciaron diferencias significativas entre los entrevistados de los tres grupos de acuerdo con el territorio en el que residen, pues son similares los tipos de jefatura en las que predominan los criterios de *figura de autoridad*, ya sea por edad, personalidad o ingresos que aporta el miembro que asume el liderazgo del hogar.

Por último, es preciso destacar que cinco de los entrevistados que provienen de zonas rurales y residen actualmente en La Habana, responden afirmativamente a la pregunta: *¿Crees que haber nacido en [lugar de nacimiento] o trasladado a [lugar de residencia actual] haya cambiado en algo la aceptación de tu condición y tu vida en general?* Ejemplo de ello son los testimonios de dos participantes:

Haber venido a vivir a La Habana desde muy joven creo que ayudó significativamente a que mi familia entendiera o mejor, a que aceptara mi orientación sexual. La presión social es mayor, los niveles de homofobia, discriminación y violencia son mayores en los pueblos al interior del país y el mío no es la excepción. Mi familia, e incluso yo, nos hubiéramos visto prácticamente obligados a mantener mi condición en secreto durante mucho tiempo (Entrevista #4, hombre migrante).

Yo sí vine huyendo. Huyendo de mi mamá y de todo Pinar [...] no querían que se enteraran. Sí, vivir en La Habana me ayudado a esconderme me ha ayudado a poder vivir un poquito mejor mi sexualidad y a tener otras expectativas en mi vida (Entrevista #28, mujer migrante).

Lo expuesto pone nuevamente de manifiesto las diferentes representaciones de las familias diversas y las orientaciones sexuales no heteronormativas que parecen manifestarse en los diferentes territorios. “Sí, sin duda existen marcadas diferencias, aun cuando hay trabajos científicos que demuestran que ya el ambiente rural tiene niveles de desarrollo bastante comparables con los de las

zonas urbanas y quizás más desarrolladas” (Rodríguez iglesias, entrevista).<sup>10</sup>

Tras analizar las experiencias de los entrevistados se pueden apreciar algunas diferencias según el territorio, pero la más relevante se refiere a los tipos de violencia recibidos por parte de la familia, siendo los participantes de áreas rurales y migrantes quienes alegan haber enfrentado los episodios más extremos que incluyen violencia física, y en dos casos sexual. Todo ello influye negativamente en el bienestar de los sujetos que participaron en el presente estudio, además de que vulnera sus derechos humanos.

Con relación al resto de elementos abordados en las entrevistas, no parecen existir diferencias significativas, pues son similares las experiencias de discriminación en los diferentes contextos, proyecciones de vida y actitud frente a la misma.

## **Conclusiones**

El concepto socio-jurídico de familia ha ido evolucionando a partir de las nuevas relaciones que se fueron construyendo al interior de la misma, lo que ha dado lugar a distintos tipos, formas, estructuras y organización. Estas transformaciones han dado lugar a una importante y trascendental concepción acerca de este grupo social, que ha sustituido la denominación singular que aludía a solo un tipo de familia, para dar paso a la consideración plural que se refiere a disímiles nociones de la misma. Este cambio conceptual no solo implica agregar una “s” al término “familia”, sino que permite visibilizar otros tipos familias, especialmente las que están presentes en este estudio. Tal pluralidad encuentra su asiento en la norma constitucional cubana, que ha desbrozado y dejado expedito el camino para su inclusión en el futuro Código de las Familias que se apruebe.

<sup>10</sup> Amado Rodríguez Iglesias es profesor de la Facultad de Comunicación de la Universidad de La Habana, especializado en temas sobre la sexualidad.

Esta concepción se revela igualmente en el ámbito latinoamericano donde se han realizado estudios sobre la homoparentalidad que dejan ver la existencia de numerosas estructuras familiares, entre las que se encuentran las familias diversas y sus dinámicas particulares. A pesar de que se aprecia un avance en el reconocimiento legal de las familias diversas, los niveles de rechazo y discriminación hacia estos grupos siguen siendo elevados.

El Código de la Familias que se someterá a referendo popular es el resultado jurídico de un proceso de transformación normativa que se viene desarrollando en Cuba que comenzó con la aprobación de la Constitución de la República en el año 2019, norma cimera de la cual se han desarrollado otras legislaciones que reconocen el valor de la dignidad de las personas, la inclusión social y la no discriminación de las personas. Ello permite crear un engranaje sistémico normativo que habilita y obliga a que en otras disposiciones jurídicas se desarrollen estos valores y principios que brindan el reconocimiento, el respeto, la protección y las garantías de los derechos humanos de estas personas.

Esto ha sido el resultado de un camino no exento de dificultades pues la sociedad cubana ha estado permeada por mucho tiempo de una mentalidad homofóbica y patriarcal, lo que ha potenciado cierta discriminación hacia todas aquellas personas que por su orientación sexual o identidad de género no sigan un patrón heterosexual. Lamentablemente, este pensamiento tan conservador y atrasado fue respaldado jurídica e institucionalmente, limitando así el reconocimiento y la protección de esa diversidad, sumando a estas personas a muchos años de invisibilización social y normativa.

Ello ha dado lugar a que no solo se desconozcan sus derechos, sino además que no exista una elevada cultura jurídica en general de estas que implica que no estén armados suficientemente para identificarlos y exigirlos. En el transcurso de la presente investigación se ha constatado, por tanto, el limitado reconocimiento jurídico y social de las familias diversas en el bienestar y ejercicio de los derechos ciudadanos de un grupo de estas que residen en territorios rural y

urbano, en el contexto de la discusión para la aprobación del Nuevo Código de Familia en Cuba, evidenciándose concretamente la falta de derechos y garantías de estas personas estudiadas.

Se ha comprobado también una polarización de las opiniones a favor y en contra del proyecto del Código de las Familias que han estado centradas fundamentalmente en los temas del matrimonio, la adopción, la responsabilidad parental y la gestación solidaria, cuyo debate se ha establecido principalmente en las redes sociales, y que han tenido matices religiosos, culturales y políticos.

Se han evidenciado en el trabajo de campo realizado, claras diferencias entre los territorios, siendo lo más destacable las experiencias de violencia física y sexual con mayor incidencia en el espacio rural. De igual forma se muestran puntos de encuentro entre ambas áreas, demostrando que los problemas de discriminación y rechazo hacia las familias diversas en diferentes contextos, constituyen problemas generalizados. Las principales demandas de los entrevistados se centran en la posibilidad de contraer matrimonio o unirse legalmente, adoptar, formar parte del Programa de Atención a la Pareja Infértil para tener acceso a la reproducción asistida y otros métodos de reproducción, acciones de sensibilización sobre las familias diversas en las escuelas, espacios de trabajo y otros contextos sociales, y representación de estos grupos en las políticas sociales dirigidas a las familias cubanas.

Tanto lo analizado en la normativa como las evidencias de la cotidianidad de estas familias dan cuenta de las dificultades que en el plano cultural aún se mantienen vigentes en el país. Es importante decir que a pesar de los adelantos en las legislaciones y una clara demostración de un activismo en pos de reconocer los derechos que han sido negados a estas familias diversas, el resultado de la aplicación de nuevas normas y de acciones concretas en función de estos derechos se verá limitado si no se trabaja, paralelamente, en la educación y en la promoción de una cultura del respeto, la inclusión y el reconocimiento a los derechos humanos.

Como se ha defendido, y se sostiene a lo largo del trabajo, la sociedad cubana puede mostrar hoy una intención marcada de reconocer, defender y legalizar los derechos sexuales a todas las personas en las cuales se incluyen estas familias. No obstante, la sociedad también lleva consigo una herencia cultural apegada a la homofobia al patriarcado y al machismo de más lenta superación. Esto hace más difícil cualquier acción en este sentido.

Teniendo en cuenta los resultados obtenidos en la presente indagación, se proponen una serie de recomendaciones que contribuyan a la labor que se realiza en el país.

### **Recomendaciones en materia de políticas públicas para el trabajo con la legislación y la sociedad civil cubana respecto a las familias diversas**

Las políticas sociales en Cuba privilegian los intereses de las familias nucleares y heterosexuales, por lo que las familias homoparentales frecuentemente son marginadas e invisibilizadas, es por ello que se recomienda:

1. A los operadores del sistema de justicia en Cuba se les sugiere que hasta tanto se transformen, se inhabiliten o creen nuevas leyes, se interpreten las normas vigentes desde la inclusividad, la no discriminación y en la búsqueda de la justicia y la equidad.
2. A la Asamblea Nacional del Poder Popular se le sugiere que todas las normas que se conciban y se aprueben, tengan en consideración a todas las personas o grupos de personas y que todas las familias, incluyendo a las familias homoparentales, encuentren su reconocimiento y protección, a partir del respeto de sus derechos y garantías. El Estado cubano está obligado constitucionalmente a proteger a todos los tipos de familias sin diferencias. Los derechos fundamentales de las parejas del mismo sexo, como el de formar una familia,

adoptar, entre otros, son actualmente limitados, por lo que resulta necesario adoptar medidas jurídicas para que superen su actual desprotección.

### 3. Al sistema de Salud cubano se le recomienda:

- a) A la atención primaria de salud, atender a los riesgos psicológicos y de salud en general, que pueden ser sometidos los miembros de las familias diversas, y brindarles el tratamiento adecuado.
- b) Reconstruir y reconceptualizar el Programa Nacional de Atención a la Pareja Infértil, a fin de extender su alcance para que favorezcan a las familias homoparentales como posibles beneficiarios especialmente de la filiación asistida y la gestación solidaria de aprobarse el Código de las Familias.
- c) Se revise, en consecuencia, las posibilidades de acceso de estas familias al uso a técnicas de reproducción asistida.

### 4. Al Ministerio de Educación:

- a) Se ponga en práctica el Programa de educación integral en sexualidad con enfoque de género y derechos sexuales y reproductivos en el Sistema Nacional educativo que fue aplazado en septiembre del pasado año 2021 a partir de presiones sociales y religiosas.
- b) Que se promueva un reglamento que elimine la discriminación por orientación sexual o pertenencia a familias no heteronormativas.
- c) Se realicen capacitaciones a los maestros y personal de apoyo a la docencia en torno a la diversidad sexual y familiar.
- d) Que se estimulen las investigaciones sobre Currículo oculto, para incidir en las manifestaciones de violencia al interior de los espacios educativos.

5. Al Ministerio de Educación Superior:

A las Universidades, con especial referencia a las Facultades de Sociología, Psicología y Derecho:

- a) Realicen acciones de capacitación al interior de las universidades y a sus entornos sociales a fin de promover los conocimientos acerca de las categorías género, la homoparentalidad, y todo aquello que potencie la comprensión de los criterios de inclusión, no discriminación, reconocimiento social y jurídico.
- b) Se incorporen al plexo de los programas curriculares de las distintas carreras universitarias disciplinas, asignaturas que promuevan estos conocimientos.

6. A los medios de comunicación social:

- a) Que se represente la diversidad sexual y familiar y se proscriba la emisión de programas que estigmaticen a esa pluralidad de familias.
- b) Que no se censuren los que sí muestren esa diversidad, para contribuir a que la población perciba a las misma con total naturalidad.
- c) Que se conciban estrategias de comunicación más efectivas, a fin de que se promuevan los beneficios que trae consigo el Código de las Familias aún en Proyecto, para facilitar su comprensión y aprobación mediante el referendo popular que se realizará.

7. Que se creen líneas telefónicas, redes de apoyo o consejerías a fin de que contribuyan a la orientación y al apoyo de estas familias homoparentales en el ámbito educativo, psicológico, sociológico, jurídico y administrativo. En este sentido se podrá facilitar la prevención, mediación y solución de problemas relacionados con la comunicación, rechazo y otras formas de discriminación que perjudiquen

a algún miembro de estas familias, especialmente a los niños. Las Casas de Orientación que han realizado un trabajo sostenido en orientar, aconsejar a las mujeres y a otros miembros de las familias, pudieran sumarse a este propósito.

8. Se continúen los estudios e investigaciones a fin de que se deconstruya el concepto de familias homoparentales y se propicie una transformación en las concepciones de la familia sin adjetivarla, de manera tal que se desmarquen de su concepción y naturalización heterosexual tradicional, y se le incorporen significados más ecuménicos.

Se considera que estas acciones permitirían una mejor comprensión de la situación real en la que se encuentran estas familias diversas, acompañarían procesos que abogan por un cambio en las mentalidades, así como fortalecerían la labor de algunas instituciones vinculadas a los procesos de enseñanza.

Como punto de partida, se requiere de un trabajo desde lo legal hasta cambios en la cultura y en las mentalidades. Una labor mancomunada en todas estas aristas hará más efectiva las acciones que se realizan por brindarle a estas familias el derecho que les corresponde. Sin que esto signifique que los derechos ya conquistados en el plano sexual, de la mujer y de la infancia sufran o se sientan amenazados por estos nuevos derechos. El país se encuentra en un momento de mayor comprensión por parte de la sociedad y del propio Estado que potencialmente puede revertirse en el trabajo por los derechos de estas familias.

## Bibliografía

Álvarez-Tabío Albo, Ana María (2020). Tutela jurídica de las familias. Los diez mandamientos constitucionales de su protección en Cuba; en Leonardo B. Pérez Gallardo y Daimar Cánovas González (coords.), *Las familias en la Constitución* (pp. 27- 49). Santiago de Chile: Ediciones jurídicas Olejnik.

Álvarez- Tabío Albo, Ana María (4 de marzo del 2021). Nuevas nociones sobre la filiación y el uso de técnicas de reproducción asistida. *Granma*. [https://www.granma.cu/file/pdf/2021/03/04/G\\_2021030408.pdf](https://www.granma.cu/file/pdf/2021/03/04/G_2021030408.pdf).

Andersson, Gunnar et al. (2006). The Demographics of Same-sex Marriage in Norway and Sweden. *Demography*, 43(1), 79-98. <https://link.springer.com/article/10.1353/dem.2006.0001>

Arcaute, Ariel R (2015). La homopaternidad cubana. Su representación social y evolución. Ponencia presentada en el 7mo Congreso Cubano de Educación, Orientación y Terapia sexual, del 16 al 18 de septiembre del 2015.

Arés, Patricia (s.f). Realidades y desafíos de las familias actuales. Una mirada desde Cuba. En González, Moraima (Coord.) *Familias de amor e inclusión*. <http://www.setcuba.org/documentos/Familias%20de%20Amor%20e%20Inclusion.pdf>.

Berger y T. Luckmann (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bidart Campos, Germán J. (1998). Familia y Derechos Humanos, X Congreso Internacional del Derecho de familia. Mendoza, Argentina. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=7355>.

Blanco, Tatiana (2015). Parentalidades en familias diversas. *Revista de Ciencias Sociales*, 148. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15342284004>.

Bourdieu, Pierre (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

Cánovas González, Daimar (2019). Derecho a contraer matrimonio y unión matrimonial no formalizada. Los retos de la institución matrimonial. En Nayiber Febles Pozo, Guillermo Ormazábal Sánchez, Luis F. Carrillo Pozo, María Elena Cobas Cobiella y Catalina Ediltrudis Panadero de la Cruz (dirs.), Daimar Cánovas González y Raúl José Vega Cardona (coords.), *Los derechos fundamentales. Perspectiva comparada en América Latina y Europa* (pp. 267- 281). Bogotá: Leyer Editores.

Castaño-Suárez, M. et. al. (2018). Familia homoparental, dinámicas familiares y prácticas parentales. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 10(2), 51-70.

Ceballos Fernández, Marta (2009). La educación Formal de los e hijas familias homoparentales: familia y escuela a contracorriente. *Aula Abierta*, 37 (1), 67-78.

Ceballos Fernández, Marta (2012). Ser madres y padres en familias homoparentales. Análisis del discurso de sus percepciones sobre la educación de sus hijos e hijas. *Revista de la Facultad de Educación de Albacete*, 27, 143-158. <http://www.revista.uclm.es/index.php/ensayos>

Chávez Asencio, Manuel (1997). Alternativas constitucionales para la familia del siglo XXI. *Revista Mexicana de Procuración de Justicia*, 1 (4), 113-116.

Chávez Negrín, Ernesto et. al. (2010). *Las Familias Cubanas en el parteaguas de dos siglos*. La Habana: CIPS.

Chávez, Nery; Ester, Bárbara (2021). Los derechos LGBTI+ en América Latina. *Celag*. <https://www.celag.org/los-derechos-lgbti-en-america-latina/>

Cortina, Clara (2016). Demografía de las parejas homosexuales en España. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 153, 3-22. <http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.153.3>

Damon, Julien (2015). Presente, pasado y futuro de la familia: el caso de Francia *Sotavento M.B.A*, Edición especial *Futuribles*, 60-76.

De Jong, Eloisa et. al. (2011). *La familia en los nuevos albores del nuevo milenio*. Buenos Aires: Espacio Editorial.

Del Picó Rubio, Jorge (2013). La pareja homosexual y su reconocimiento civil: tolerancia social, pactos jurídicos de convivencia y matrimonio entre personas del mismo sexo. En Maricruz Gómez de la Torre Vargas (dir.), Cristian Lepin Molina (coord.), *Parejas homosexuales ¿Unión civil u homosexual?* Santiago de Chile: Abeledo-Perrot / Thomson Reuters.

Di Marco, Graciela (coord.) (2015). *Políticas familiares y de género en Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Cuba. 2000-2013*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20160328114555/dimarco.pdf>.

Durkheim, Emil (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

MINSAP (2019). *Encuesta de Indicadores Múltiples por Conglomerados. Informe de resultados de la encuesta*. La Habana: Dirección de Registros Médicos y Estadísticas de Salud. MINSAP.

Engels, Federico (2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Espinoza Collao, Álvaro Daniel (2017). *¿En qué está la familia en el derecho del siglo XX? El camino hacia un pluralismo jurídico familiar*. *Revista de Ciencias Sociales*. Nueva época. Año 10, 41, 222-240. [www.juridicas.unam.mx](http://www.juridicas.unam.mx).

Fleitas, Reina y Voghon, Rosa (Comp.). (2012). *Selección de lecturas de Sociología de Familia*. La Habana: Editorial Felix Varela.

Fonticoba, Tania de Armas et. al. (2020). La violencia familiar. Puntos de análisis y propuestas de cambios. En Pérez Gallardo, Leonardo B. y Cánovas González, Daimar (coords.), *Las familias en la Constitución* (pp. 369-397). Santiago de Chile: Ediciones jurídicas Olejnik.

Giddens, Anthony (2004). Familias. Las parejas homosexuales. En *Sociología*. (pp. 254-256). Madrid: Alianza Editorial.

Gil Domínguez, Andrés et. al. (2006). *Derecho constitucional de familia*. Tomo I. Buenos Aires: Ediar.

Goffman, Erving (1979). *Relaciones en público. Microestudios del orden público*. Madrid: Alianza.

Goffman, Erving (2001). *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

González Ferrer, Yamila (2020). *Discriminación por estereotipos de género. Herramientas para su enfrentamiento en el Derecho de las familias cubano*. Tesis doctoral de la Facultad de Derecho. Universidad de La Habana.

González Ferrer, Yamila (2020). En busca de la igualdad desde la perspectiva de género en el Derecho familiar cubano. En Pérez Gallardo, Leonardo B. y Cánovas González Daimar (coords.), *Las familias en la Constitución* (pp. 337 a 369). Santiago de Chile: Ediciones jurídicas Olejnik.

ILGA (2016). *Global Attitudes Survey on LGBTI People in partnership with Logo*. En [https://ilga.org/es//ilga-riwi-global-attitudes-survey-2016\\_es](https://ilga.org/es//ilga-riwi-global-attitudes-survey-2016_es).

Jepsen, Lisa K. y Jepsen, Christopher (2002). An Empirical Analysis of the Matching Patterns of Same-sex and Opposite-sex Couples. *Demography*, 39(3), 435-453. [https://www.researchgate.net/publication/11182529\\_An\\_Empirical\\_Analysis\\_of\\_the\\_Mating\\_Patterns\\_of\\_Same-Sex\\_and\\_Opposite\\_Sex\\_Couple](https://www.researchgate.net/publication/11182529_An_Empirical_Analysis_of_the_Mating_Patterns_of_Same-Sex_and_Opposite_Sex_Couple).

Kurdek, Lawrence A. (2004). Are Gay and Lesbian Cohabiting Couples Really Different From Heterosexual Married Couples? *Journal of Marriage and Family*, 66, 880-900. [https://www.researchgate.net/publication/227547051\\_Are\\_gay\\_and\\_Lesbian\\_Cohabiting\\_Couples\\_Really\\_Different\\_From\\_Heterosexual\\_Married\\_Couples](https://www.researchgate.net/publication/227547051_Are_gay_and_Lesbian_Cohabiting_Couples_Really_Different_From_Heterosexual_Married_Couples).

Libson, Micaela C. (2009). *La diversidad en las familias. Un estudio social sobre parentalidad gay y lesbiana*. Tesis de doctorado. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

López, Ericka (s.f). Las reformas orientadas a los derechos LGBTI+ en América Latina: una ciudadanía universal pendiente. *Reformas políticas en América Latina*. México: UNAM/OEM. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/site//index/-7243.pdf>

Mesa Castillo, Olga (2010). *Derecho de Familia*. La Habana: Félix Varela.

Merton, Robert K. (1992). *Teoría y estructura sociales*. México: FCE.

Montalbán, Francisco et. al. (2013). La construcción social de la realidad homoparental: nuevos retos para el trabajo social. *Documentos de trabajo social*, 51, 301-316. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4642359.pdf>.

Moreno, Ángel y Pichardo, José I. (2006). "Homonormatividad y existencia sexual. Amistades peligrosas entre género y sexualidad". *Revista Antropológica Iberoamericana*. 1 (1). [www.aibr.org](http://www.aibr.org).

Novales, José M. (2015). Parejas de hoy, familias del mañana... Estudio de la resiliencia en parejas homosexuales masculinas en La Habana. *Revista Sexología y Sociedad*, 21. <https://www.medigraphic.com/pdfs/revsexsoc/rss-2015/rss151f.pdf>.

Parsons, Talcott (1990). La estructura social de la familia. En Fleitas, Reina y Voghon, Rosa (coords.), *Selección de Lecturas de Sociología de la Familia*. La Habana: Félix Varela.

Pecheny, Mario (2001). De la "no-discriminación" al reconocimiento social". Un análisis de la evolución de las demandas políticas de las minorías sexuales en América Latina. Ponencia preparada para el XXIII Congreso de la Latin American Studies Association. Washington D.C., 6-8 de septiembre.

Pérez Gutiérrez, Ivonne y Alfaro Guillén, Yanet (2019). Las garantías jurisdiccionales de los derechos de las familias consagrados en la Constitución cubana. En Pérez Gallardo, Leonardo B. y Cánovas González, Daimar (coords.), *Las familias en la Constitución* (pp. 459-478). Santiago de Chile: Ediciones jurídicas Olejnik.

Proveyer, Clotilde (2008). Conferencia magistral: Violencia y Sociedad. Una mirada a la violencia de género desde la realidad cubana" en la apertura del Coloquio Internacional "Violencia y contraviolencia en la cultura de mujeres latinoamericanas y caribeñas" realizado en la Casa de las Américas el 18 de febrero del 2008.

Puentes, Thais (2017). *Representaciones sociales homoparentales en familias homosexuales en la provincia La Habana*. Tesis de Licenciatura de Sociología. Universidad de La Habana.

Ramos Portal, Lázaro Enrique (2019). *Fundamentos Político-Criminales para el análisis de los delitos sexuales contra la mujer en Cuba*. Tesis doctoral. Repositorio Universidad de La Habana.

Rich, Adrienne (1986). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *Revista Brujas*, 10, 11 y 12. Asociación de Trabajo y Estudio de la Mujer.

Robaldo, Marcelo (2011). La homoparentalidad en la deconstrucción y reconstrucción de la familia. Aportes para la discusión. *Revista Punto de Género*, 1.

Rodney, Yoanka et. al. (2015). *Informe Final Taller Estudio preliminar sobre el bullying o acoso escolar homofóbico en algunas escuelas de la capital (Cuba)*. La Habana: Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe. UNESCO.

Rodríguez, Susana (2012). Sobre la norma y su transgresión. Una aproximación teórica a la cuestión de la desviación social. *Intersticio, Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, 6 (1). <http://www.intersticios.es>

Rosales, Yailín (2013). *Un acercamiento a las prácticas de paternidad en los homosexuales que han tenido hijos a partir del tipo de masculinidad que asumen*. Tesis de Licenciatura de Sociología. Universidad de La Habana.

Rosales, Yailyn (2021). *Análisis del Programa Nacional de Atención a la Pareja Infértil para promover la inclusión de las familias homoparentales*. Trabajo de Tesis de Maestría. Departamento de Sociología de la Universidad de la Habana.

Sardiña, Mónica (15 de mayo del 2021). Código de la Familia: claves de una ley para todas las personas. *Vanguardia*. <http://www.vanguardia.cu/villa-clara/19996-codigo-de-las-familias-en-cuba-claves-de-una-ley-para-todas-las-personas>.

Schwartz, Christine R. y Graff, Nikki (2009). Assortative Matching among Same-sex and Different-sex Couples in the United States, 1990- 2000. *Demographic Research*, 21, 843-878. <https://www.demographic-research.org/volumes/vol21/28/>.

Simpson, L. (2018). Violent victimization of lesbians, gays and bisexuals in Canada, 2014. *Canadian Centre for Justice Statistics*. <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/85-002-x/2018001/article/54923-eng.pdf>.

Solé, María Elena (2021). Entrevista realizada a María Elena Solé por Liliam Guerra y Abel Sierra el 20 de marzo del 2012, en Guanabacoa. *Cuban Studies University of Pittsburgh Press*, 4, 357-366. <https://muse.jhu.edu/article/613552>.

Sunkel, Guillermo (2007). Regímenes de Bienestar y políticas de familia en América Latina. En Arriagada, Irma (coord.) *Familias y políticas públicas en América Latina* (pp. 171-186). Santiago de Chile: CEPAL. [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/2510/S0700488\\_es.pdf](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/2510/S0700488_es.pdf).

Verástegui, Daniel A. (2007). *Diferenciación de roles en las relaciones de parejas homosexuales masculinas*. Tesis de Pregrado. Facultad de Psicología. Pontificia Universidad Javeriana..

Weber, Max (1989). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.

### **Legislación consultada**

Asamblea Nacional del Poder Popular, (14 de febrero de 1975) *Código de Familia* (Ley 1289 de 1975).

Asamblea Nacional del Poder Popular ( 28 de junio de 1978) *Código de la Niñez y la Juventud* (Ley 16 de 1978).

Asamblea Nacional del Poder Popular (1ro de marzo de 1978) *Código Penal* (Ley 21 de 1978).

Asamblea Nacional del Poder Popular (16 de julio de 1987) *Código Civil de la República de Cuba* (Ley 59 de 1987)

Constitución de la República de Cuba de 2019. *Gaceta Oficial* No. 5 del 2019. <http://biblioteca.clacso.org/clacso/se/20191016105022/Constitucion-Cuba-2019.pdf>, y <http://www.vanguardia.cu/constitucion-cubana/13802-gaceta-oficial-de-la-republica-de-cuba-publica-nueva-constitucion-pdf>.

Consejo de Ministros (junio del 2021) *Estrategia Integral para la Prevención y Atención de la Violencia de Género y la que existe en el escenario familiar*.

Decreto presidencial número 198 “Programa Nacional para el adelanto de las Mujeres”, *Gaceta Oficial de la República de Cuba* 14, 8 de marzo de 2021, Ministerio de Justicia.

Estrategia Integral para la Prevención y Atención de la Violencia de Género y la que existe en el escenario familiar, que fue aprobada en el mes de junio por el Consejo de Ministros. *Gaceta Oficial* 101, Extraordinaria de 9 de diciembre del 2021

Proyecto del Código de las Familias, versión 24, aprobado por la Asamblea Nacional del Poder Popular el 21 de diciembre de 2021. *Gaceta Oficial*, 4 Extraordinaria, 12 de enero del 2022.



# Reincorporaciones cuidadosas

## Trayectorias conjuntas de excombatientes y colectivos sociales hacia la vida civil

*Paola Moreno*

### **Introducción**

Este trabajo aborda la reincorporación a la vida civil como un proceso a largo plazo en el que la dejación de armas es uno de los primeros pasos. Por ello, busca detallar los proyectos productivos desarrollados por excombatientes como parte de las acciones para construir una sociedad en paz. Especialmente, la investigación busca reconocer la reincorporación en su relación con personas, objetos, colectivos y procesos sociales.

Este es un trabajo de reivindicación de la heterogeneidad y de la realidad en proceso en que se encuentran involucradas las personas en reincorporación, en vez de dar por hecho la vida civil a la que entran. Por eso, se inscribe en los trabajos que se enfocan en la semiótica material, que buscan mantener una sensibilidad sobre las prácticas desordenadas de relación y materialidad que constituyen el mundo (Law, 2009). Así pues, los hallazgos de este trabajo son relevantes al

proveer una aproximación profunda sobre la manera en la que se teje reincorporación en las prácticas cotidianas y pese a los obstáculos y dificultades en el tránsito hacia la vida civil de excombatientes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP).

La pregunta ¿cómo se hace la reincorporación a la vida civil? es la gran inquietud que inspira el análisis. Al parecer, individuos y colectivos que son reconocidos bajo la rúbrica de ciudadanía tienen incorporado todo aquello que es convivir, estar y ser en sociedad; pero esto no es un proceso natural y automático entonces ¿qué es lo que acontece cuando se hace un proceso nuevo, pero no inédito, para ubicar a un sujeto en lo social con todas sus complejidades individuales y colectivas?, ¿acaso tiene que existir un proceso de borrado de su pasado?, ¿es esto posible o se presenta una reelaboración de ese ser en sociedad? En el centro de estas inquietudes están los espacios, como La Casa de la Paz, compartidos entre excombatientes y otras formas de ciudadanía que requieren cuidado y que, en efecto, son cuidados por parte de quienes allí circulan.

Así pues, el objetivo de esta investigación es reconocer las prácticas de cuidado mutuo, sostenidas por excombatientes de las FARC-EP y colectivos sociales vinculados a la Casa de la Paz, que surgen a pesar de las dificultades para crear lazos de colaboración y bienestar común en Bogotá.

### ***Qué entender por cuidado***

Pensar en el cuidado es pensar sobre necesidades y la manera en la que estas se satisfacen en una sociedad; no solo es un estado afectivo, sino que es un hacer material y una obligación ético-política con algo o alguien (Puig de la Bellacasa, 2011). Se trata de un proceso democrático de interpretación de necesidades, aceptar la responsabilidad de esas necesidades, desplegar prácticas de cuidado y recibir el cuidado; por tanto, el cuidado nos hace seres atentos, responsables, competentes y sensibles (Tronto, 2015). Aunque genere desconcierto, la paz

y la reincorporación no cuentan con aceptación y apoyo general. De ahí que esta investigación plantee que las personas en reincorporación y los colectivos en La Casa de la Paz tienen necesidades que les hace desplegar prácticas de cuidado.

En este trabajo, son dos los insumos para abordar el concepto de cuidado. Por una parte, desde la teoría feminista el interés por el cuidado tiene que ver con la problematización de trabajos invisibilizados que realizan ciertos cuerpos, en ciertos entornos y que sostienen ciertas relaciones (Lorente Molina, 2004; Tronto, 2015). Por su parte, los estudios de ciencia y tecnología se han interesado por cómo se negocian y se definen las preocupaciones, las relaciones, los conocimientos y las habilidades requeridas para llevar a cabo el cuidado de alguien o de algo (Olarte-Sierra, 2016; Puig de la Bellacasa, 2011). A continuación, detallo los aspectos relevantes de estas dos perspectivas para este trabajo.

Desde una perspectiva de género y feminista afirmar que alguna situación requiere cuidado es asumir que hay unas necesidades y no equivale a afirmar que hay una labor y una responsabilidad propia de las mujeres (Esteban, 2017). El hecho de que el feminismo se interese por el cuidado indica que es algo que se ha generalizado; especialmente, cuando se trata de las labores de cuidar a otros en el hogar y en las profesiones (Palacio, 2013; Pineda, 2019). Pero el cuidado no solo está vinculado con la producción de diferencias de género, sino que también se relaciona con, y da lugar a, otras diferencias y relaciones entre personas.

Al respecto, algunos modos de entender la reincorporación la definen como indeseable, lo que obstaculiza la creación de lazos de colaboración y bienestar entre excombatientes y otras ciudadanías. Por eso, es necesario cuidar la reincorporación. Particularmente, en Bogotá donde el conflicto armado interno se ha experimentado desde la lejanía de lo que sucede en las regiones.

En lo que concierne a los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, el cuidado se entiende como un llamado a pensar en cómo conocemos y cómo producimos el mundo en el que vivimos. Por eso,

el concepto refiere a las prácticas invisibles que sostienen nuestro mundo y que son vitales para mantener las relaciones que lo hacen posible (Puig de la Bellacasa, 2011). En el caso de esta investigación, el cuidado visibiliza las prácticas de excombatientes que se tejen gracias a, y junto con, colectivos sociales para materializar y posibilitar un mundo en el que se realiza el trasegar hacia la vida civil. Se trata de prácticas mediante las cuales entran en relación, producen conocimientos, intercambian experiencias, construyen y mantienen un espacio común generador de bienestar a propósito de la reincorporación.

### ***Rastrear el cuidado***

La producción de la reincorporación comporta una estratégica manera de organizar la entrada a la vida civil. El cómo esto sucede, se puede comprender a través de la materialidad y las infraestructuras que conectan las prácticas de diferentes actores. Además, como las infraestructuras involucran relación y diferencia de perspectivas no son algo dado sino parte de una negociación (Jensen y Morita, 2017), no son entonces evidentes. Pero se puede identificar que crean las bases sobre las cuales operan otros objetos (Larkin, 2013). En esta investigación pues, se entiende que, las prácticas de cuidado son posibles por el surgimiento de infraestructuras cotidianas que propician la aparición de dispositivos para movilizar y materializar la reincorporación.

Hay diversas formas en que los objetos son importantes y están involucrados en el cuidado. Algunas investigaciones se enmarcan en este tipo de análisis. Por ejemplo, Olarte-Sierra (2016) estudió La Canasta, una red agroecológica que conecta productores locales de baja escala con consumidores de Bogotá; el funcionamiento de La Canasta permite la recuperación de semillas, técnicas, cultivos, una comercialización más justa y protege el patrimonio gastronómico. Por ello, cuida al facilitar la posibilidad de pensar en (y ser) colectivo, de reconocer la interdependencia con otras personas, otros seres

vivos y otros ecosistemas como característica de la propia existencia y la de los demás.

En otra investigación, esta vez en torno a la paz, Ángel (2019) propone pensar relaciones entre humanos y no-humanos; específicamente, entre soldados y frailejones para entender cómo estas relaciones producen y son producidas por conceptualizaciones de paz que no son necesariamente las que propone el derecho internacional. La investigadora detalla cómo entran en relación hombres, entrenados para la guerra en el páramo del Sumapaz, que cuidan plantas y plantas que cuidan de ellos. Señala que la paz se materializa a partir de relaciones mutuas de cuidado en un contexto, sin enfrentamiento armado, donde la función militar se transforma debido a que, por el acuerdo de paz, ya no hay que enfrentar a la guerrilla.

En el caso de la Casa de la Paz, hay un espacio emergente en el que surgen y circulan objetos relacionados con los proyectos productivos de excombatientes que permiten hacer paz a través de su acercamiento a otras ciudadanías. Este trabajo detalla las relaciones que allí se tejen, el papel de los objetos y las formas en que emergen lazos de colaboración y bienestar común. Esto, mediante el reconocimiento de lo que significa el cuidado y la manera en la que se gesta, considerándolo no como algo definido, sino como algo abierto, en curso y que se va resolviendo frente a las diferentes necesidades y dificultades que enfrenta la reincorporación a la vida civil.

## **Antecedentes y contextualización**

En el 2016, el gobierno colombiano y las FARC-EP firmaron el acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera (Acuerdo Final, AF, por sus siglas en adelante) con el propósito de finalizar más de 60 años de enfrentamiento armado entre el Estado y este grupo (Mesa de Conversaciones, 2016a). Sin embargo, este hecho no estuvo exento de controversias. A continuación, se abordan algunos de los momentos de tensión y se sitúan

las prácticas cotidianas con las que se construye reincorporación en marco del acuerdo.

### ***Controversias alrededor de la paz y la situación de las/los excombatientes***

En primer lugar, fue notoria la disputa desencadenada por las campañas del sí y el no al plebiscito del 2 de octubre que buscó la refrendación del acuerdo de paz por parte de la ciudadanía. La confrontación se desplegó en el foro público, principalmente, a través de medios de comunicación y redes sociales. En términos de la forma en que se movilizó cada una de las partes, la campaña del sí, generaba emociones anticipatorias e inmediatas de tranquilidad, confianza, perdón y felicidad mediante su énfasis en la disminución de muertes y la reducción de recursos para la guerra. Por otra parte, la generación y anticipación de emociones de pérdida, ira, rabia y pánico en la campaña del no se logró a través del rechazo de las curules para excombatientes, el prejuicio hacia los subsidios y el señalamiento de que en caso de ganar el sí el futuro del país sería como el de Venezuela respecto a la toma del poder por la izquierda (Ruano Ibarra y Muñoz, 2019). Finalmente, el plebiscito resultó rechazado con el 50,21% de las votaciones por el no (Registraduría Nacional del Estado Civil, 2016).

En ese sentido, la campaña que apostó por el énfasis en las emociones negativas logró su propósito, aunque la diferencia que marcó fue del 1%. La estrecha diferencia impulsó la acción colectiva por parte de sectores de la sociedad civil y diferentes organizaciones para rescatar el acuerdo. Especialmente, las redes sociales fueron un medio a través del cual circularon emociones de rabia, indignación, dolor y *plebitusa*<sup>1</sup>, las cuales dinamizaron plantones, marchas y per-

<sup>1</sup> Como indica Perilla Daza (2018), la plebitusa fue una emoción circunstancial que se formó para tratar de explicar las emociones de rabia, dolor e indignación; además, dinamizó la defensa de los acuerdos de paz. Sus dos raíces refieren a la palabra plebiscito y a la palabra tusa que, en el argot de algunas regiones, principalmente en Bogotá, se entiende como una pena amorosa o un “mal del corazón”.

formances a favor de un nuevo acuerdo bajo el lema “Acuerdo ya” (Díaz Gamboa, 2016; Perilla Daza, 2018).

Por otra parte, los dispositivos de comunicación del Acuerdo fueron problemáticos. El gobierno procuró construir y transmitir un saber técnico o científico sobre los distintos puntos del Acuerdo; mientras que aquellos que lo rechazaban acudían a anécdotas y hechos de violencia cometidos por las FARC-EP. De modo que, el gobierno no recuperó la cotidianidad de las experiencias traumáticas de la población al alejarse de las emociones y centrarse en la descripción del Acuerdo (Hernández Guzmán, 2021).

### ***Hacia un nuevo acuerdo y su implementación***

El segundo y definitivo acuerdo de paz, incluyó ciertas propuestas de la campaña por el no, la mesa de conversaciones tuvo que ceder ante puntos que atacaban parte de lo inicialmente negociado (Hernández Guzmán, 2021). Entre los cambios solicitados estuvieron la no autorización de nuevas zonas de reserva campesina y la continuación de la aspersión de cultivos ilícitos (Díaz Gamboa, 2016) pese a la contaminación que involucra el glifosato y el hecho de que existen otras formas de erradicación o sustitución de cultivos ilícitos (Jiménez Martín y Zuluaga Nieto, 2021). Después de las controversiales modificaciones, el 24 de noviembre de 2016, gobierno y FARC-EP firmaron el AF con la aprobación del Congreso (Mesa de Conversaciones, 2016).

En ese momento, también fue relevante el Premio Nobel de Paz otorgado al expresidente Juan Manuel Santos pues ayudó a crear un clima favorable para el acuerdo (Díaz Gamboa, 2016) junto con la movilización social en la que, incluso, participaron algunas personas que acompañaron la campaña del no ya que querían evitar ser blanco de críticas en redes sociales por no haber querido la paz (Perilla Daza, 2018). Pero, en todo caso, la falta de consenso frente a la paz negociada dejó desafíos para la implementación y consolidación del AF. Por ejemplo, la socialización del marco legal que da vida al acuerdo, las estrategias para sobrevivir a los sectores hostiles a la paz, el

fortalecimiento de una paz territorial y la capacidad del Estado para enfrentar las amenazas de las bandas criminales existentes (Botero, 2017).

Es de resaltar que el AF es un documento compuesto por seis puntos: (1) la reforma rural integral, (2) garantías para la participación política, (3) fin del conflicto entre la fuerza pública y las FARC-EP, (4) solución al problema de las drogas ilícitas, (5) el acuerdo sobre las víctimas y (6) Implementación, verificación y refrendación. Debido a que son diferentes puntos, y están interconectados, evaluar el cumplimiento requiere un cuidadoso examen de lo que se ha avanzado. Precisamente, en 2021, luego de cinco años de firmado el AF, el instituto Kroc como instancia encargada del monitoreo de la implementación reporta que 30% de las 578 disposiciones ha logrado completarse (Matriz de Acuerdos de Paz/Instituto Kroc de Estudios Internacionales de Paz/Escuela Keough de Asuntos Globales, 2021).

Particularmente, en el punto uno de Reforma Rural Integral y en el dos de Participación Política la mayoría de las disposiciones se encuentra sin iniciar. Respecto a los enfoques diferenciales, que estos puntos incluyen, es probable que no se puedan completar en el tiempo previsto si no se adoptan medidas pertinentes. Por su parte, el punto tres de Fin del Conflicto y seis de Mecanismo de implementación, verificación y refrendación cuentan con los más altos niveles de implementación con 49% y 58%, respectivamente. El punto cuatro de Solución al Problema de las Drogas Ilícitas y el cinco referido al Acuerdo sobre las Víctimas del Conflicto se encuentran en un estado de implementación menos avanzado con un 21% y 27% de cumplimiento en nivel completo (Matriz de Acuerdos de Paz/Instituto Kroc de Estudios Internacionales de Paz/Escuela Keough de Asuntos Globales, 2021).

Aunque el AF ha sido resaltado como uno de los más completos del mundo por su alto número de reformas políticas, el detalle de estas, haber tenido una larga negociación y contener un amplio número de garantías para su implementación (Redacción *El Tiempo*, 2016), resulta limitado puesto que subordina los cambios económicos,

sociales y políticos a la dejación de armas (Moncayo, 2021). Efectivamente, el balance del Instituto Kroc deja notar que el fin del conflicto y los mecanismos de funcionamiento son los puntos más avanzados mientras que los otros aparecen relegados, aunque sean esenciales. En conclusión, el informe señala que se requiere compromiso para que en los 15 años de implementación se produzcan cambios sustantivos en las causas estructurales de la violencia (Matriz de Acuerdos de Paz/Instituto Kroc de Estudios Internacionales de Paz/Escuela Keough de Asuntos Globales, 2021). Así pues, el AF avanza a un ritmo lento respecto a los compromisos a largo plazo.

### ***Del Estado hacia la cotidianidad***

Como parte del AF, los firmantes pactaron el apoyo a proyectos productivos para campesinos y excombatientes. Así mismo, acordaron el acceso y la garantía a la justicia, la verdad, la reparación y la no repetición para las víctimas del conflicto armado que se gesta mediante un sistema integral y actos de reparación de los firmantes de paz en las comunidades afectadas por el conflicto (Mesa de Conversaciones, 2016). Este tipo de medidas se orientan a revelar hechos acontecidos durante el conflicto armado y a tratar de fabricar puntos de encuentro entre los diversos actores que estuvieron involucrados y afectados por la guerra.

Además, desde lo negociado en el AF, la reincorporación social, política y económica se desarrollaría a través de la transformación de las FARC-EP en partido político y de la realización de proyectos productivos en el marco de la cooperativa Economías Sociales del Común (Ecomún). Esto permitiría que reincorporados/as continuaran, por otros medios, el trabajo político de concientización en torno a objetivos comunes, que habían desarrollado como organización armada (Quintero, 2019). De ahí que, centrarse en los espacios cotidianos conlleve a apreciar cómo se está llevando a cabo la reincorporación, como construcción de lo colectivo y lo común, a propósito del surgimiento de relaciones entre excombatientes y la sociedad civil.

En el proceso de tránsito hacia la vida civil se han producido prácticas relacionadas con el arte (Pinto García, 2011), la jardinería y la elaboración de productos (Mariño García y Potash, 2019; Perdomo-Ortiz, Villa Castaño, y Dueñas Ocampo, 2017; Quintero, 2019). En lo que concierne a esta investigación, el centro está en los proyectos productivos como forma de construcción de espacios compartidos entre firmantes de la paz y otras ciudadanías. Pero, la apuesta analítica de este trabajo no está en la evaluación de los productos de excombatientes ni en describir y valorar los impactos de la guerra (Giraldo, Aguirre-Acevedo, Trujillo, Ugarriza, y Trujillo, 2020; Maya-Jariego, Peña-Leiva, Arenas-Rivera, y Alieva, 2019), sino en comprender la complejidad de actores y relaciones, que emergen en un proceso de largo aliento, como lo es un proyecto productivo, en el que participan y dialogan diferentes instancias ciudadanas para apoyarse mutuamente.

Aunque el AF brindó un marco para la aparición de diferentes instituciones, políticas y actores las reformas a gran escala, entendidas como aquellas emprendidas por el Estado, no bastan y no tienen un margen de acción separado de la cotidianidad. Hay que tener en cuenta que, en muchas ocasiones, las élites políticas y económicas colombianas se benefician del *statu quo* y no han demostrado voluntad política para cambiar el modelo; lo que contrasta con el hecho de que hacer realidad la paz requiere dar acceso a tierras, renunciar a privilegios, redistribuir recursos, priorizar inversión en zonas de conflicto y aceptar la participación política de las FARC (Botero, 2017; Moncayo, 2021). Así pues, es importante buscar soluciones más allá del estadocentrismo fomentando la acción en la pequeña y mediana escala, así como el involucramiento de la ciudadanía y organizaciones sociales. En ese sentido, en este trabajo la cotidianidad importa y la paz está inserta en la cuestión de visibilizar que el bienestar de todos/as está articulado con el bienestar de otros/as, incluido el de excombatientes que dejaron las armas para trasegar hacia la vida civil.

Por tanto, esta propuesta aborda la manera en que emergen reincorporados y colectivos sociales, como sujetos que se afectan

mutuamente, se relacionan y habitan el espacio. Esto se encuentra sucediendo en la recientemente constituida Casa de la Paz, inaugurada el 9 de abril de 2021 en Bogotá, donde dos líderes de la corporación Trabajo Dignidad y Solidaridad (TRADSO) y varios colectivos sociales realizan actividades conjuntas como mercados campesinos, conversatorios, conciertos y murales. Frente a este escenario interesa conocer las disposiciones que permiten la emergencia de sus lazos de colaboración y bienestar común. Además, La Casa es el primer espacio con funcionamiento permanente en el que se realizan actividades culturales, encuentros artísticos y comercialización de productos asociados a la paz en los que participan conjuntamente grupos de excombatientes, campesinos y víctimas.

## **Diseño y estrategia metodológica**

El territorio es un espacio de escritura del tiempo, en él se sintetiza la historia de los conflictos, las resistencias y los deseos que inscriben los agentes que viven esa historia (Ángel Pérez, 2011). Las acciones de las y los reincorporadas/os están escribiendo la historia del paso hacia la vida civil, sus experiencias en ese trasegar, que incluyen tanto las dificultades como las formas de colaboración en que se encuentran. En ese sentido, esta propuesta incorpora la cartografía social como método para situar y seguir la compleja configuración de las prácticas de cuidado entre excombatientes y colectivos sociales.

La Casa de la Paz como territorio compartido, y en elaboración, será el referente del entorno social en el que emerge la reincorporación y que deviene con ella. Esto, teniendo en cuenta que con los procesos de subjetivación se presentan nuevos territorios existenciales, nuevos mundos de invención de sí mismos (Túlio Batista y Emerson Elias, 2011) tanto para excombatientes como para la ciudadanía. Adicionalmente, los mapas, no son neutrales, más bien describen el mundo en términos de relaciones y prácticas de poder, preferencias y prioridades culturales (Harley, 2005). Por lo que, con este método al

tiempo que se describe y analiza La Casa, se va nutriendo de contenido la categoría de cuidado a lo largo de la investigación. Así pues, este trabajo presenta una perspectiva reflexiva que sirve como invitación para la toma de posición, por parte de la ciudadanía y el Estado, pensando en la reconfiguración de las relaciones y la necesidad de favorecer aquellas que permiten el tránsito hacia la vida civil.

La investigación se desarrolló entre septiembre de 2021 y junio de 2022, en el marco de la beca de investigación Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe otorgada por CLACSO. El diseño fue de tipo mixto guiado por el modelo de convergencia en el que se obtienen y analizan tanto datos cualitativos como cuantitativos (Creswell, 2003). El fin de este diseño fue obtener dos de fuentes de información sobre las prácticas de cuidado y caracterizar cómo se sostienen. La investigación se desarrolló en cinco fases: 1. Gestión y contacto con los colectivos instalados en La Casa, 2. Documentación, preparación de materiales y diseño de instrumentos, 3. Recolección y registro de información, 4. Sistematización y consolidación de la información, 5. Análisis de la información y socialización de resultados. En los párrafos que siguen se describen sistemáticamente estas fases.

Primero, en la fase de gestión y contacto se socializó la propuesta de trabajo en la Casa de la Paz con los líderes del proyecto productivo La Trocha tomando el camino de la paz, Doris Suárez y Alexander Monroy, quienes crearon una cerveza artesanal y materializaron la idea de una casa compartida con otros proyectos para colaborar en dar a conocer sus productos y comercializarlos. Consideraron que la investigación funciona como ejercicio de memoria; específicamente, para contar qué está sucediendo con su trasegar hacia la vida civil y brindar reconocimiento a las múltiples personas que les han ayudado.

Posteriormente, se entabló comunicación con los otros cuatro proyectos que están instalados en La Casa: Unión de Costurero que es un proceso social de recuperación de la memoria sobre el conflicto armado basado en el tejido (Centro de Memoria, 2018); La Montaña

que es un proyecto de confección de maletines y ropa, miel y esencias de la Cooperativa Multiactiva para el Desarrollo Económico y Social del Norte de Antioquia situada en Anorí (COOMULDESNA, 2019); Manifiesta, hecho en Colombia una marca de ropa fundada por Ángela Herrera y Sara Arias cuando eran estudiantes de Ciencia Política de la Universidad Nacional y que está articulada con la Corporación Tejiendo Paz compuesta por excombatientes ubicados en Icononzo, Tolima (Ruiz Torres, 2022); y el Colectivo Popular Alfredo Correa de Andreis fundado por Juan Carlos Londoño.

Segundo, en la fase de documentación, preparación de materiales y diseño de instrumentos se definieron las siete categorías para los ejercicios de mapeo con cada proyecto: (1) Surgimiento del proyecto, (2) Colectivos sociales y lazos de colaboración, (3) Saberes especializados, (4) relaciones de género, clase y regionales (5) Dificultades y conflictos, (6) Necesidades y bienestar común, y (7) Instituciones. Además, se realizó un cuestionario de quince preguntas para sondear las características de los colectivos sociales que llevan productos a la casa para su comercialización, pero no están instalados en esta. Se elaboró también una entrevista semiestructurada que incluyó siete preguntas con base en las categorías previamente establecidas.

Teniendo en cuenta, los problemas de seguridad que el proceso de reincorporación ha acarreado algunos excombatientes optan por hacerse visibles en vez de esconderse y la participación en la investigación para algunas personas constituye un escenario para su reconocimiento. Por esa razón, el consentimiento informado, donde se socializaron los objetivos de la investigación y el carácter voluntario de la misma, registra la voluntad sobre el uso del nombre de cada participante. Esto, pese a que el anonimato de los participantes es una aproximación común en investigación en salud, y en parte de la investigación social. Entonces la apuesta fue reconocer que, en algunos casos, los participantes quieren que sus identidades sean reveladas. También es relevante notar explícitamente, que la decisión sobre este punto no constituyó un criterio de inclusión en la investigación. Se trató de permitir que la persona eligiera o no el anonimato.

Tercero, en la recolección y registro de información se procedió a realizar los encuentros con cada proyecto que se desarrolla en La Casa, así como el registro de observación y fotográfico. Sin embargo, con La montaña no hubo posibilidad de encuentro ya que sus integrantes están ubicados en Anorí, Antioquia y la persona de la cooperativa que viaja a Bogotá asiste a diferentes eventos que le impidieron participar en la investigación. Así pues, las sesiones de mapeo y entrevistas se realizaron con La Trocha, Unión de Costurero, Manifiesta y el Colectivo Popular Alfredo Correa de Andreis. Además, es de resaltar que el mapa de Unión de Costurero fue realizado en tela debido a sus trayectorias con procesos de expresión a través de la costura en las que sentarse a coser es una forma de disponerse a la conversación pues entre puntada y puntada surgen los recuerdos. Con los otros proyectos se utilizó una base material de cartulinas intervenidas con marcadores, acetatos, esferos y colores.

En las sesiones de mapeo iniciamos conversando sobre cada una de las siete categorías, previamente establecidas, para realizar los íconos del mapa. En ese momento, las y los participantes rememoraban diferentes hechos significativos en el trasegar de su proyecto y elaboraban una imagen que pudiera dar cuenta de las personas, grupos o cosas relevantes de algunos de esos hechos. Las narraciones en esta parte del ejercicio cartográfico fueron muy ricas y detalladas; además era común que los proyectos se referenciarán entre sí en algún momento de su relato. Posteriormente, se procedió a profundizar en los aspectos territoriales y espaciales con cada proyecto. Es así como en La Trocha resultó Bogotá como referente central para ubicar los íconos y señalar las relaciones que han permitido su surgimiento, para Unión de Costurero la tela misma como medio para ubicar su historia, para Manifiesta Bogotá e Icononzo fueron clave para describir las asociaciones surgidas, en estos dos territorios, entre excombatientes y otras ciudadanías, y para el Colectivo Popular Alfredo Correa de Andreis la fotografía de una manifestación en el espacio público fue el punto desde el cual se desplegaron los demás lugares que le conectaron con La Casa de la Paz.

Respecto a las agrupaciones que llevan productos o realizan actividades en La Casa de la Paz, pero no la habitan, fueron aplicados cuestionarios. Se evitó un sondeo virtual o telefónico ya que podía resultar demasiado impersonal, y percibido como inseguro para las personas en reincorporación, que estarían brindando información con alguien al otro lado de la línea que no conocen. Frente a esta situación, el avance efectivo con los cuestionarios se dio durante una actividad desarrollada en La Casa llamada “Mercadillos por la Paz”, en la que participaron 9 proyectos respondiendo de los 18 participantes. Pero esta alternativa tuvo limitaciones ya que, en ese momento de la recolección de información, algunos proyectos no fueron a la actividad y no todos los que asistieron eligieron participar. Es así como representantes de las agrupaciones Mercadillos por la paz, Memorias Colombia, Todo Copas, Flor de Jamaica, Mesa Nacional del Café, Tejidos Chakana, Cosechas del Valle, Prendedores y Chocolates fueron quienes respondieron el cuestionario.

También hay que considerar que algunos proyectos solo han participado una vez en las actividades de La Casa, estos no fueron incluidos. Finalmente, esta diferencia entre proyectos con productos en La Casa y proyectos que habitan La Casa generó un diferente acceso al que debió amoldarse la investigación, respecto a los primeros se fortaleció el registro de información con páginas web y observación de la trayectoria de los objetos en La Casa.

Cuarto, en la fase de sistematización y consolidación de la información se realizaron entrevistas individuales con las personas en reincorporación de La Trocha con el fin de contrastar fuentes oficiales sobre la ruta de reincorporación. Concretamente, se discutió la versión de la ARN sobre la ruta de reincorporación (ARN, s.f.) y una iniciativa que mapeó proyectos productivos de excombatientes durante la pandemia (Colombia 2020, Rutas del conflicto, y Fundación con Lupa, 2020) frente a las versiones de los firmantes de la paz sobre sus propias rutas y recorridos en su paso a la vida civil.

En la última fase, análisis de la información y socialización de resultados se elaboraron tablas y matrices de análisis categorial a

partir de tres mapas, nueve cuestionarios, cuatro entrevistas y 17 registros de observación. Adicionalmente, con el propósito de hacer una socialización parcial de resultados se dejaron expuestos, para el público de la casa, los ejercicios de mapeo con el fin de socializar los hallazgos parciales acerca de cómo se gesta el cuidado de la reincorporación en la casa.

## **Resultados**

Debido a que las zonas urbanas han experimentado la guerra de una forma alejada y mediática, la entrada de exguerrilleros es un reto para las lógicas con las cuales los ciudadanos de la capital han entendido y respondido tanto al conflicto como a los esfuerzos por construir paz. De ahí que este trabajo permita ponderar el compromiso, en curso, de las ciudades con los procesos de paz. Este es también un caso ejemplificante para los escenarios de Latinoamérica y Centroamérica en los que se busca enmendar conflictos. En lo que sigue presento aspectos relevantes para entender la manera en que surgen y se mantienen las prácticas de cuidado en La Casa de la Paz. Así pues, sin el propósito de abordar toda su historia, voy a resaltar algunos hechos y relaciones que favorecen la emergencia de La Casa y el apoyo a la reincorporación que actualmente inspira.

### ***Surgimiento de lo colectivo en la Casa de la Paz***

La corporación TRADSO, compuesta por diez firmantes del acuerdo de paz, apostó por realizar un proyecto productivo a nivel colectivo. Precisamente, de ahí deriva su organización en una figura de la economía solidaria, como corporación, orientada a realizar “prácticas autogestionarias solidarias, democráticas y humanistas, sin ánimo de lucro para el desarrollo integral del ser humano como sujeto, actor y fin de la economía” (Congreso de Colombia, 1998). Pese a que desde la experiencia de Doris y Alex los proyectos individuales eran

más sencillos, ya que no tenían tantos requerimientos técnicos en su formulación, eligieron ser consistentes con el hecho de que la reincorporación está definida en el AF como un proceso colectivo (Sesión de mapeo 1). Así pues, el haber optado por construir como colectivo los llevó a sortear un camino difícil, pero que tuvo su retribución debido a que estuvieron rodeados de lazos de colaboración. De hecho, en nuestras conversaciones resaltan que ese camino no hubiera sido posible sin ayuda.

Al respecto, fueron relevantes Elías y Santiago Helo, quienes producen la cerveza La Popular en un municipio cercano a Bogotá (Ubaté). Ellos ofrecieron a TRADSO varios talleres de elaboración de cerveza artesanal hasta que la fórmula que estaban elaborando fue, posteriormente, refinada por un químico especialista en el tema de la Universidad Nacional. También de esa universidad, pero a título personal, un experto en economía los apoyó en la presentación de la propuesta ante los entes de regulación que les solicitaban proyecciones económicas de la venta de una cerveza que por el momento solo era una receta (Sesión de mapeo 1).

Así, pues, mientras que el apoyo institucional de la reincorporación estaba orientado a disponer y aprobar unos fondos para la paz, pero dificultando su acceso, había una colaboración que provenía de especialistas en diferentes áreas necesarias durante el surgimiento de la cerveza y que se unían, por momentos, con La Trocha. En ese sentido, la opción de TRADSO por lo colectivo, inspiró a las personas que poseen el tipo de conocimiento o habilidad necesaria para cuidar a que proveyeran la ayuda requerida (Tronto, 2013). Así, Doris y Alex se fueron convirtiendo en líderes de un proyecto y en receptores de diversas iniciativas de personas que querían apoyar el AF a través de grupos de reincorporadas/os con sus proyectos.

Adicionalmente, la imagen misma de la cerveza está enlazada con la apuesta por lo colectivo que estimula la colaboración. Doris y Alex recuerdan que el diseñador gráfico Juan José Montes llegó a La Trocha, después de la controversia pública de 2019 que generó el regreso de antiguos comandantes de las FARC-EP, como Iván Márquez y Jesús

Santrich, a la actividad armada (Bravo Medina y Jiménez Valencia, 2019). Debido a que fue un momento de tensión y preocupación, empezaron a aparecer personas interesadas en proteger el AF. Precisamente, en redes sociales el *hashtag* “en sus marcas listos paz” hizo un llamado a diseñadores para apoyar proyectos productivos de excombatientes así como de líderes, víctimas y campesinos (Gómez, 2019).

De ese modo, en vez de caer en fatalismo y preocupación, frente a la reincorporación de excombatientes, el *shock* moral lleva a la acción política y a la búsqueda de reparación. De hecho, en América Central y Suramérica, los “*shocks* morales” han favorecido transformaciones en comunidades que resistieron por una causa común como los movimientos feministas o los movimientos por la paz (Perilla Daza, 2018). Es por eso por lo que, La Casa de la Paz puede entenderse como gestora de movimientos que tienen en común el cuidarse los unos a los otros en su esfuerzo por realizar reivindicaciones partiendo del apoyo a la paz.

Al respecto Doris expresa, en nuestra sesión de mapeo, “la sociedad, o, bueno, un sector de la sociedad civil, como fueron ellos, se movilizaron cuando lo de Santrich<sup>2</sup> porque creyeron que el proceso se iba a romper y que... digamos... íbamos a regresar al monte”. De ese modo, Juan Montes elaboró con sus propios recursos la etiqueta de La Trocha. Se trató de un trabajo en el que se simboliza quiénes son los excombatientes y su compromiso actual con la paz como se puede ver en el detalle de la etiqueta que junta quiénes eran y el presente camino que se abren, como entre una Trocha, hacia la vida civil (Sesión de mapeo 1).

<sup>2</sup> Jesús Santrich, uno de los excomandantes de las FARC-EP, fue arrestado en el 2018 tras ser acusado por la fiscalía general de la Nación y requerido en extradición por Estados Unidos por presunto narcotráfico luego de haber firmado el AF. En el 2019, la Jurisdicción Especial para la Paz ordenó su libertad ya que no había pruebas concluyentes sobre los hechos y la Corte Suprema de Justicia declaró que tenía fuero especial como congresista. Luego abandonó su esquema de seguridad y desapareció (Miranda, 2019).

Figura 1. Etiqueta de La Trocha



Fuente: Paola Moreno, 2022.

Esta forma de relación basada en la colaboración conlleva, después, a la idea de una casa compartida. Con la producción de las primeras cervezas y con la comercialización, a través de domicilios, Doris y Alex empezaron a necesitar un espacio más grande. Así pues, decidieron tener un lugar que les sirviera para almacenar la cerveza, venderla y estar con la gente. Con esta idea consiguieron una casa en la localidad de Chapinero que les permitió hacer algunos eventos como el Trocha Fest que tenía el propósito de recoger fondos para establecerse en esa casa (Sesión de mapeo 1). Doris y Alex realizaron el festival acompañado de un recaudo económico y presentaron el posible espacio como un “sueño colectivo”, un lugar que podrían compartir con otros proyectos productivos para llevar productos de otras personas en reincorporación, realizar encuentros artísticos y culturales, y crear un espacio de reconciliación (La Trocha, 2020).

Si bien Doris y Alex no consiguieron adquirir la casa, pudieron gestar y afianzar lo que llamaron el “sueño colectivo” de compartir un lugar con otros proyectos y con la ciudadanía. Luego de su desalojo de la primera casa, el 12 de marzo de 2021, con mucho esfuerzo y apoyo de amigos para los trámites exigidos, lograron arrendar en

la localidad de Santa Fe una casa que comparten con otros proyectos productivos que habitan la casa y con colectivos que allí comercializan sus productos y realizan distintas actividades culturales (Sesión de mapeo 1). Este espacio se ha hecho significativo ya que lo ocurrido en Colombia, a propósito de la insurgencia guerrillera es ignorado, o simplemente se califica como una anomalía delincencial que debe combatirse y eliminarse (Moncayo, 2021). Pero el trasegar de La Trocha y de la casa muestra el potencial que hay para construir en conjunto, entre exguerrilleros y civiles, así como para cuidar la reincorporación, entendiendo que se cuida con miras a contribuir y reparar el mundo en que vivimos y así concebir un mundo mejor y más habitable (Olarte-Sierra, 2016).

En este punto, es interesante saber un poco más sobre Doris y Alex. Específicamente, sobre aquello que hace que sus acciones se tejan alrededor de lo colectivo y de la colaboración. Con el AF entraron a la vida civil tanto las y los guerrillera/os de las FARC-EP que estaban en la selva, quienes fueron encarcelados por rebelión como aquellas/os que hacían parte de células urbanas de la organización. Con Doris y Alex se hace comprensible toda esta heterogeneidad de lo que son las y los excombatientes. En el caso de ella, estuvo realizando trabajos urbanos en Medellín hasta que sintió en peligro su vida y solicitó que la llevaran para el monte, después fue capturada y encarcelada por 14 años hasta que se firmó la paz. Su situación como mujer en una cárcel en Colombia la hizo convertirse en una vocera de derechos para reclamar condiciones dignas (Registro de observación y Entrevista 2).

Por su parte, Alex fue integrante de la célula urbana de las FARC-EP en la capital hasta la firma del AF, sobre lo cual expresa “En mi caso yo estaba en Bogotá, y pues lo que yo era, era clandestino. Lo primero fue que...yo recuerdo mucho que estábamos con la célula, que estábamos en ese momento...entonces, vimos lo de la firma y esperamos el contacto y empezamos a buscarnos, lo que no iba a suceder antes porque teníamos riesgo de seguridad (Entrevista 1). De manera que, tanto Doris como Alex fueron colaboradores en zonas urbanas,



Aunque la reincorporación supone quiebres, también reelaboraciones y reencuentros consigo mismos y con otros que pueden dar lugar a relaciones cercanas de amistad y apoyo.

### ***Excombatientes, colectivos y procesos que cuidan***

La Casa de la Paz está pensada para articular La Trocha con otras iniciativas productivas y otros proyectos de paz. En su cotidianidad, se desarrollan cierto tipo de vínculos que son tratados en este apartado. Esto, con el propósito de entender cómo entre excombatientes y los demás procesos y colectivos construyen relaciones basadas en cuidarse y cuidar a otros. Dentro de los impedimentos para la efectiva realización e implementación del AF, está el débil reconocimiento de apuestas comunes entre reincorporados/as y otras ciudadanías. Esto en parte se debe a la separación entre las categorías víctima y victimario. Por un lado, estarían las víctimas desposeídas de la posibilidad de autonomía y decisión, por otro lado, los victimarios son ubicados como sujetos de las tecnologías de muerte que sostienen los conflictos armados; aunque en realidad tanto victimarios como víctimas son los condenados de órdenes sociales difusos (Amador, 2010). De ahí que, la apuesta por reunir en la Casa de la Paz a personas y grupos que hacen parte de estos dos polos conlleve a re(hacer) esta separación en la que la sociedad está inmersa y que puede transformar.

La materialización de una casa compartida fue simultánea a la adecuación de la nueva sede de La Casa de la Paz. Doris y Alex fueron, progresivamente, invitando proyectos que veían a fin con la tarea de la reconciliación y comprometidos con la paz. De ese modo fue que *Unión de costurero*, liderado por Virgelina Chará líder afrodescendiente, víctima de desplazamiento y del Estado colombiano, instaló su proceso de costura en la casa. El origen de este grupo está en el trabajo de la psicóloga Claudia Girón (Sesión de mapeo 3) quien es una de las fundadoras del *Costurero de la Memoria: Kilómetros de vida* y de memoria creado con el propósito de articular la acción de coser con

el símbolo de lo que es lento refiriéndose a las memorias y la resignificación de experiencias en víctimas del conflicto armado a través de las telas (El Costurero de La Memoria, s.f.). Sin embargo, para ella no solo es cuestión de las telas sino de crear unos procesos vinculantes en el tiempo con las y los participantes, por ejemplo acompañando acciones de restitución de tierras (Girón, 2021)

En el 2015, recuerda Virgelina (Sesión de mapeo 3), se replantean cómo iban a seguir ya que se separaron del Costurero de la Memoria. Encuentran un espacio en el Centro Nacional de Memoria Histórica para coser y después se consolidan como Unión de Costurero al iniciar el tejido con universidades y la elaboración de telas entre víctimas del conflicto y civiles. Su llegada a la Casa de la Paz fue en el 2021 en la primera sede ya que Unión de Costurero realizó una jornada de tejido con el apoyo de la Comisión de la Verdad. Posteriormente, Doris la invitó a la nueva casa y allí estableció otro punto de tejido.

*Figura 3. Unión de Costurero*



Fuente: Paola Moreno, 2022.

En lo que respecta al Colectivo Popular Alfredo Correa de Andreis, las fechas de su surgimiento son difusas ya que no ha sido formalizado,

pero inició en el 2018 y el 17 de septiembre de ese año fue su primera aparición en la Plaza de Bolívar. El colectivo fue puesto en marcha por Juan Carlos Londoño quien expresa (Sesión de mapeo 2) estar inspirado por procesos organizativos alrededor de la literatura latinoamericana, la defensa de los derechos humanos y la declamación de poesía; en marchas y manifestaciones suele ir con su pancarta que denuncia el asesinato cometido por el Estado contra el sociólogo Alfredo Correa de Andreis.

En el 2020 fue su primer contacto con Doris y Alex en el Café el Quijote, se conocieron y compartieron, además de unas cervezas, el compromiso con la reconciliación. A partir de ese momento apoya a la cerveza La Trocha y a La Casa de la Paz con donaciones, jornadas de literatura, lanzamientos de libros y encuentros de declamación de poesía. Juan Carlos decidió establecerse en la casa ya que encuentra potencial para la paz y para los libros allí; por ello, donó los insumos para que en la casa haya un espacio gratuito y de libre uso llamado biblioteca de la paz.

*Figura 4. Biblioteca de la Paz*



Fuente: Paola Moreno, 2022.

Además, Juan Carlos también creó una librería para la comercialización de publicaciones sobre historia de Latinoamérica, del conflicto en Colombia y de la paz.

Figura 5. Librería de la Paz.



Fuente: Paola Moreno, 2022.

Los otros proyectos que habitan la casa son *Manifiesta* y la *Montaña*, por su relación con la confección de ropa comparten un mismo espacio. Una de las fundadoras de *Manifiesta*, Ángela Herrera, narra que la idea de vincular ropa y política viene desde antes de la firma del acuerdo de paz, mediante reflexiones que hacía, inspirada por el movimiento Fashion Revolution, sobre los derechos laborales de las personas que hacen ropa y el hecho de que los consumidores toman una decisión política al elegir qué comprar.

Figura 6. *Manifiesta*



Fuente: Paola Moreno, 2022.

Después del AF, *Manifiesta* se potencia y crece como una empresa al realizar un convenio para la elaboración de prendas con un grupo de excombatientes. Su llegada a La Casa de la Paz fue a través de la invitación que le realizó Martín Batalla, líder de *La montaña*, a quien a su vez había invitado Doris (Entrevista 4).

Figura 7. La Montaña



Fuente: Paola Moreno, 2022.

Como se puede notar, tanto Doris como Alex estaban interesados en compartir el espacio y establecer vínculos con diferentes grupos. Sin importar si todos eran excombatientes, hubo apertura a la heterogeneidad de habitar la casa con proyectos de tejido, literatura y confecciones. Precisamente, esta apertura hace sencilla la llegada de otros productos y colectivos que, aunque no habitan la casa en un espacio permanente, logran involucrarse en su mayoría (6 colectivos) con actividades culturales y de comercialización con la participación de un promedio de 4 personas en la casa (Cuestionario). Además, una de las actividades, que les permitió darse cuenta a Doris y a Alex de que podían apoyar a otros proyectos productivos fue el *Mercadillo por la paz* realizado por colectivos<sup>3</sup> que buscan promover el consumo de pro-

<sup>3</sup> Estos colectivos son *Rosaristas por la Paz* compuesto por un grupo de estudiantes, egresados y profesores de la Universidad del Rosario que se organizaron para apoyar el plebiscito por la paz y el AF (Caracol Digital, 2019), *Caclorlando Podcast* orientado a abordar temas de opinión política y *Vulpes Clan* una agencia cultural independiente de creativos y artistas (Vulpes clan, s.f.)

ductos elaborados por víctimas y excombatientes (Sesión de mapeo 1). La confluencia de los productos invitados al mercadillo tiene una característica similar con la casa y es que tienen entre un año y dos de existencia (Cuestionario) por ello requieren apoyo para hacerse un público.

Aunque parezca inusual vincular la comercialización de productos con el cuidado, la cuestión sobre si el mercado cuida depende de cómo los miembros de una sociedad piensan el mercado y sus propósitos, y cómo el mercado es acomodado con otras instituciones (Tronto, 2013) y con otros colectivos. De hecho, la apuesta de los mercadillos fue tan bien recibida por parte del público y se articuló tan bien con los propósitos de la casa que Doris y Alex emprendieron una actividad similar llamada Mercados Campesinos para que víctimas, excombatientes y campesinos, pudieran llevar más a menudo sus productos a La Casa. Fue así como algunos productores decidieron dejar algunas de las cosas, en este espacio, para lograr una comercialización más constante. Y es que la venta de estos productos conforma una infraestructura, una cadena de relaciones con una apuesta política que fortalece tanto a los productores locales como a la reincorporación.

De modo que, la casa se fue abriendo a dar y recibir de aquellos que estén de acuerdo con la idea de hacer paz a partir de compartir y encontrarse en un mismo espacio a pesar de las diferencias, por eso La Casa es cercana con las apuestas por la diversidad sexual, el feminismo y los liderazgos femeninos. Pero esto no quiere decir que haya una idea definida y restringida de la paz, sino que están abiertas las opiniones y los aportes de las personas y los colectivos que se acerquen al espacio. Eso sí, hay unas bases del liderazgo gestado por Doris y Alex que refuerzan el cuidado, pues hacen énfasis en que todas las actividades deben promover el autocuidado y el cuidado entre asistentes, otros proyectos y las/os jóvenes que se han incorporado al equipo de La Trocha para apoyar los eventos.

Figura 8. Detalle de cartografía social de La Trocha



Fuente: Sesión de mapeo 1.

Otras actividades que son notables en la casa tienen que ver con las “mingas gráficas”, jornadas de estampado, cartelismo y muralismo. En estas, jóvenes artistas, por invitación inicial de Alex se reúnen y dejan plasmado en las paredes de la casa sus obras. Posteriormente, artistas urbanos y colectivos como Xilotrópico, Surteraneo y La Linterna han llegado y se han quedado por iniciativa propia al conocer el proyecto de La Casa de la Paz. Así mismo, son relevantes las presentaciones musicales con una apuesta política por la visibilidad y circulación de ritmos tradicionales, ancestrales y típicos del país junto con la música fariana con conciertos, por ejemplo, de Alejandra Téllez firmante del acuerdo de paz y cantante. De hecho, en esas posibilidades de encuentro, que brinda la casa, Alejandra ha establecido lazos de colaboración con un grupo musical llamado visión vallenata compuesto por músicos invidentes.

*Figura 9. Alejandra Téllez y visión vallenata en concierto*



Fuente: Paola Moreno, 2022.

Entonces, el tejido, las confecciones, lo cultural y lo artístico hacen parte de una apertura a lo heterogéneo que favorece el cuidado ya que este se relaciona con la preocupación por respetar los temas de los otros si queremos construir un mundo común e incluso, más que eso, comprometernos (Puig de la Bellacasa, 2011). En este caso, se trata del compromiso por hacer paz y hacer de la reincorporación un proceso exitoso teniendo en cuenta que no depende solo de las y los excombatientes sino también de la sociedad general. A su vez, tanto el público como los procesos y colectivos en la casa cumplen sus propias metas y abordan sus propios temas en lo que es una cercanía vinculante con otros/as que favorece el bienestar común.

### ***Encuentros desde la proximidad***

Colectivos, procesos sociales y proyectos de La Casa fomentan lazos de colaboración para cumplir sus propósitos. En el caso de La Trocha, desde su surgimiento ha habido aliados que apoyan el proyecto difundiendo información, realizando donaciones para la casa y comprando la cerveza. Dentro de las donaciones están los objetos que han llegado para amoblar la casa como sillas y mesas, así como

objetos visuales que afianzan el carácter reflexivo que es necesario para aceptar y apoyar la reincorporación. Dentro de estos últimos objetos están las fotografías de Alexa Rochi, fotógrafa firmante del acuerdo de paz, que brindan un acercamiento a la cotidianidad de lo que fue las FARC-EP (Registro de observación).

*Figura 10. Fotografías de Alexa Rochi*



Fuente: Paola Moreno, 2022.

También Manifiesta ha recibido donaciones de cosas para amoblar su tienda de ropa dentro de la casa. Además, este emprendimiento

ha experimentado que no todo se hace con dinero, pues los logros son compartidos con colaboradores que, por ejemplo, les escriben para ayudar al proyecto con fotografía y modelaje. Esto permite que Manifiesta haga cosas, como desfiles, que de lo contrario costarían mucho dinero (Entrevista 4).

*Figura 11. Pasarela de Manifiesta en La Casa de la Paz*



Fuente: Paola Moreno, 2022.

En la casa se teje cuidado con esos lazos de colaboración debido a que el cuidado es una manera particular de relacionarse, ser afectado por otros, y modificar los propios comportamientos para afectar a otros (Puig de la Bellacasa, 2011). Los aliados o colaboradores de La Trocha y de Manifiesta adoptan formas comprometidas y cercanas de afectarse y de participar en la casa que la hacen crecer y que son en sí mismas formas de relación que producen una infraestructura que soporta la reconciliación, la produce y la hace circular. Por su parte el Colectivo Popular Alfredo Correa de Andreis ha establecido contactos con personas y lugares interesadas en movilizarse socialmente tales como Café El Quijote, Café Cinema y Lubianka (Sesión de mapeo 2). Este énfasis en la movilización también está en Unión

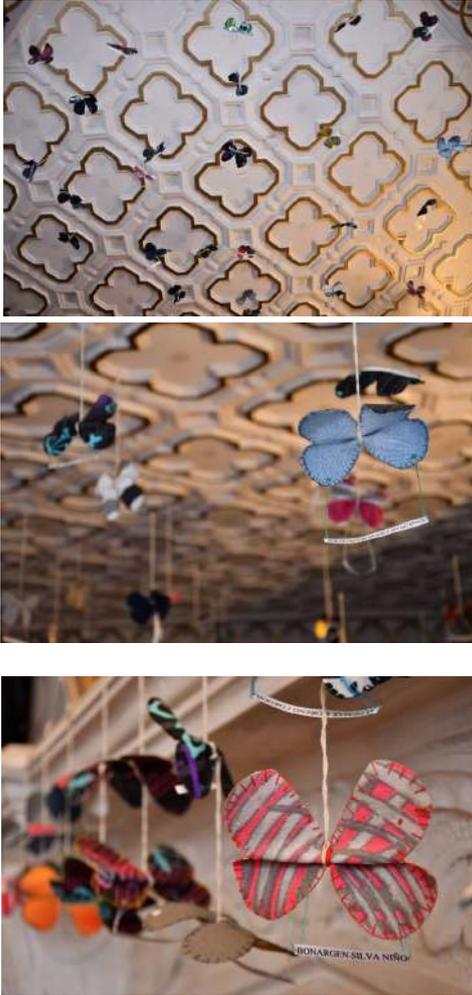
de Costurero ya que fomenta la participación de la ciudadanía, desmovilizados del paramilitarismo, excombatientes de todas las guerrillas, personas en ejercicio de la prostitución, habitantes de calle y adultos mayores a través del tejido (Sesión de mapeo 3) lo que hace que el ejercicio de memoria tenga mayores resonancias.

Esta forma de entablar acercamientos y colaboraciones cuidadosas dista de la aproximación estatal. En lo que se refiere a los mecanismos dirigidos a las víctimas del conflicto a través del Sistema de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición el Estado hace paz a través de cifras y de ensamblajes institucionales que convierten la paz en un número y en dispositivos técnicos para la atención a víctimas (Mora-Gámez, 2016a, 2016b; Mora-Gámez y Brown, 2019). De modo que, reconocer los logros del Estado exige aceptar una definición de paz vinculada a la atención individual y a la cuantificación. Esto resulta difícil para un conflicto en el que las personas en reincorporación y la sociedad civil están en el desafío de transformar las connotaciones negativas de la guerrilla que el mismo Estado fomentó con campañas publicitarias en lo que fue una guerra tanto armada como emocional (Fattal, 2018). En las cifras se descuidan las posibilidades de transitar hacia la civilidad no solo de excombatientes, sino de un cuerpo social convencido de la confrontación bélica y las armas como modo de conseguir la seguridad y la paz (Aranguren Romero, 2015).

Especialmente, en este punto fue clave la aproximación con la cartografía social, pues la construcción del mapa se convierte en una herramienta de empoderamiento clave de los conflictos vividos en un territorio (Ángel Pérez, 2011). Frente a la incertidumbre sobre el proceso de reincorporación en el país y a la estigmatización hacia los excombatientes de la guerrilla de las FARC-EP (Sesión de mapeo 2) así como la violencia e incumplimiento del Estado (Sesión de mapeo 1), el espacio mismo de la casa expresa las dificultades a través del salón de las mariposas que Doris presenta, no como decoración, sino como muestra del profundo hecho de que la paz está amenazada registro

de observación) pues cada mariposa tiene escrito el nombre de un/ una firmante del acuerdo de paz que ha sido asesinado/a.

*Figura 11. Imágenes del salón de las mariposas*



Fuente: Paola Moreno, 2022.

Entre las dificultades que también vienen de tiempos de guerra está el abandono de las regiones. En el proyecto de La Trocha es notable que no hay vías terciarias para el transporte de los productos de las regiones por lo que no pueden ayudar a comercializar tanto como les gustaría (Sesión de mapeo 1) y en Manifiesta, Ángela recuerda que cuando algunos excombatientes estaban en Mesetas, Meta era prácticamente imposible pensarse lo que sea desde allá pues es una zona alejada y de difícil acceso, el convenio para la elaboración de prendas se realizó con algunos excombatientes que eligieron Icononzo para hacer su reincorporación ya que estaban más cerca a Bogotá (Entrevista 4). Así pues, la continua centralización del poder económico y político, que ha dado lugar al descuido de las regiones, tiene incidencia en la paz al tratar de incluirlas en las prácticas de cuidado de la reincorporación.

Estas dificultades muestran que la paz, aunque parece un punto de llegada, una meta y algo obvio, no lo es. Así pues, la implementación del AF ha sido cuestionada por parte de las y los académicos y de entidades interesadas en promover la paz dada la actual situación de violencia en el país. Por ejemplo, es recurrente el accionar de grupos ilegales como el ELN, el Clan del Golfo, las mismas disidencias de las FARC-EP y otros actores armados que empiezan a fundirse tras las fronteras porosas del Estado y se integran con otras realidades latinoamericanas e impiden una respuesta integral de construcción de paz (Arias Henao, 2020). Además, la violencia es facilitada por la escasa presencia de la Fuerza Pública y de la institucionalidad en los territorios, lo que deja avanzar la eliminación violenta de las comunidades, dirigentes sociales, exintegrantes de las FARC-EP y sus familias, principalmente por parte de bandas criminales sucesoras del paramilitarismo que no han sido controladas y que se han acrecentado (Moncayo, 2021).

Sin embargo, el paso hacia la vida civil es sostenido pese a que la situación de conflicto interno atenta contra las y los excombatientes. A abril de 2022, desde la firma del AF, van 313 excombatientes asesinados/as (Rico, 2022) y en tiempos del confinamiento debido a

la pandemia por COVID-19 la situación de violencia, tanto para los excombatientes como para los líderes sociales, no se redujo (Equipo editorial, 2020). Es más, la amenaza a la seguridad de las y los firmantes del AF llevó a que excombatientes de todo el país interpusieran ocho tutelas separadas por falta de garantías de seguridad en los territorios y otros incumplimientos al acuerdo por parte del Estado. En enero de 2022 la Corte Constitucional declaró un estado de cosas inconstitucional por la violación constante y masiva de los derechos fundamentales de esta población en su regreso a la vida civil (Pinto Duitama, 2022; Redacción judicial, 2022).

El difícil camino de la implementación del AF muestra que, aunque la paz negociada dio entrada a la vida civil, hay una disputa por el espacio. Por ello, es importante recordar que el objetivo de cualquier acuerdo de paz no es poner fin a todos los desacuerdos políticos y los conflictos sociales, sino crear un proceso de diálogo político nacional centrado en reformas a gran escala (Arias Henao, 2020). De ahí que este trabajo, reconozca la paz como algo en proceso en dónde está en juego el bienestar de una sociedad que ha pasado por diferentes acuerdos de paz sin haber logrado el goce de derechos por parte de la población (Grupo de Memoria Histórica, 2013).

En todo caso, la importancia del encuentro entre excombatientes, procesos y colectivos es que les permite conocerse y colaborar entre sí. De ahí que La Casa funcione, no sólo para que excombatientes hagan su paso a la vida civil sino, para permitir que diversos sectores se involucren con el acuerdo de paz, particularmente en lo referente a la reincorporación que requiere atención dados los problemas de seguridad y frente a los obstáculos en la comercialización de productos.

## **Re(conocer) y negociar los cuidados necesarios**

Yaffe (2011) indica que hay factores que originan los conflictos internos y factores que los perpetúan. En el caso de Colombia, aunque hay

multicausalidad es posible identificar, en primera instancia, que el conflicto aparece por resentimientos y agravios, precariedad del Estado y, luego, es perpetuado por la pugna de recursos y el acceso a las finanzas públicas, así como por el narcotráfico. De modo que, en el país parte de los esfuerzos por construir paz se sitúan en la necesidad de recuperar la democracia y la ampliación de quiénes componen la ciudadanía, incluyendo a excombatientes.

Una muestra de la forma de implementar la paz, desde el Estado, es la Agencia Colombiana para la Normalización y la Reincorporación (ARN). Esta entidad presenta un boletín llamado *la ARN en cifras. Así avanza la reincorporación*. En el reporte de abril de 2022 la agencia señala algunos datos generales respecto a las y los excombatientes, puntualiza que son 14.024 personas acreditadas para realizar su paso a la vida civil y que 12.080 están en proceso de reincorporación. Además, dentro de las cifras más altas, presenta información relacionada con la estabilización económica con 95% de las personas bancarizadas y 80% con asignación económica mensual como apoyo para su sostenimiento. Respecto al acceso y la atención de derechos fundamentales, resalta que el 98,5% de las personas están afiliadas a salud y el 85,6% a pensión. Finalmente, 4.214 proyectos productivos han sido aprobados (ARN, 2022a) Sobre los demás puntos del AF, la agencia no presenta información puesto que se trata de una entidad concentrada en el proceso de reincorporación enmarcado en el cumplimiento de una ruta con unos componentes específicos<sup>4</sup> que se encarga de medir y reportar para cada persona (ARN, s.f.).

Aparentemente, las cifras de esta agencia muestran la efectividad de la implementación de la paz. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, primero, se refieren solo a uno de los puntos del AF y que los avances en el resto de los puntos también afectan la reincorporación de excombatientes. Segundo, es necesario puntualizar que las cifras de la ARN reflejan todo un discurso acerca de la manera de hacer paz

<sup>4</sup> Los componentes son: comunitario, educativo, familiar, sostenibilidad económica, salud, bienestar psicosocial integral, habitabilidad y vivienda.

con Grupos Armados Organizados al Margen de la Ley (GAOMIL) en el marco de la política pública diseñada para ese fin. Al respecto, los discursos oficiales del Estado van cambiando conforme cambian los gobiernos de turno (Arias Henao, 2020), pero es posible rastrear las orientaciones estatales en torno a la paz teniendo en cuenta el aparato institucional previo al AF.

Son ilustrativos los documentos técnicos del Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES) y algunos decretos que los complementan. El CONPES 3554 de 2008 estableció la Política Nacional de Reintegración Social y Económica para Personas y Grupos Armados Ilegales (PRSE), estuvo dirigido a grupos paramilitares desmovilizados y a personas desmovilizadas de manera individual de las guerrillas. Este documento plantea que hay unos perfiles psicológicos de las personas en proceso de reintegración que limitan su capacidad para permanecer en la legalidad y unos atributos psicosociales que les impiden vivir dentro de un conjunto de reglas sociales en coordinación con el presupuesto de la legalidad. Esos atributos serían el resultado de la interacción en contextos familiares, sociales, culturales, económicos y políticos, caracterizados por violencia, injusticia e inequidad (Departamento Nacional de Planeación, 2008).

Esto contrasta con lo planteado por Duván<sup>5</sup>, un excombatiente que estuvo vinculado a la ARN por su reincorporación y, laboralmente, como facilitador de otros procesos de firmantes de la paz. Duván expresa “yo conozco muchachos que eran buenos, disciplinados, que eran estudiosos... pero cuando salieron y se estrellaron con el mundo, de que no era tan fácil, de que decir excombatiente o decir soy quien soy es, aquí afuera, prácticamente ponerse una lápida en la nuca y fuera de eso que no han estudiado, no tienen dinero, no tienen una familia... terminan graves, o sea en la miseria más berraca y terminan llevados de una cantidad de vicios que no tenían”. Así pues, desde la institucionalidad hay unas dificultades para la reincorporación

<sup>5</sup> El nombre de este participante fue modificado debido a que no se cuenta con el aval para revelar su verdadero nombre.

debidas a la pertenencia al grupo armado o un contexto violento anterior a su vinculación; mientras que, desde la vivencia de quien se reincorpora las dificultades más profundas están en el escenario hostil y distante que los recibe.

Esta diferencia no impide que la institucionalidad se siga fortaleciendo, con el Decreto 4138 de 2011 es creada la Agencia Colombiana para la Reintegración de Personas y Grupos Alzados en Armas (ACR), adscrita a la Presidencia de la República, encargada de llevar a cabo la PRSE (Presidencia de la República, 2011). Además, con el AF el gobierno y las FARC-EP pactan el cambio de nombre de la agencia y su orientación hacia la atención individual, así pasa a conformarse la actual ARN. Esto, debido a que para las y los excombatientes su proceso tendría que ser colectivo y diferenciado respecto a los llevados a cabo para los grupos paramilitares y las desmovilizaciones individuales de las guerrillas (Mesa de Conversaciones, 2016). Pese a ello, el Decreto 897 de 2017 especificó que las características de la reincorporación son complementarias a los acuerdos antes realizados (Presidencia de la República, 2017).

De modo que, en la política pública, la forma de entender a las y los excombatientes está marcada por una definición de rasgos psicológicos y psicosociales antagonistas con un tipo de vida enmarcada en la legalidad; correspondientemente, el papel del Estado sería modificar esos rasgos individuales que se desarrollan en entornos violentos sociales y familiares. Lo anterior, corresponde a una forma bastante particular de definir a las y los exintegrantes de la guerrilla de las FARC-EP. Concretamente, hace de ellas y ellos personas que han emergido en escenarios precarios por lo que no tendrían ni las herramientas ni las capacidades para transitar hacia la vida civil. De ahí que, el CONPES 3931 establezca la Política Nacional para la Reincorporación Social y Económica y describe que la atención se individualiza por medio de profesionales capacitados para el acompañamiento psicosocial de las personas en reincorporación, sus familias y comunidades (Departamento Nacional de Planeación, 2018).

Sin embargo, hay que tener en cuenta dos aspectos críticos de esta manera de considerar a las y los excombatientes. Por un lado, los escenarios violentos no son precarios en sí mismos, sino que han sido precarizados por la falta de presencia estatal y, por otro lado, hay que tener en cuenta que el hecho de vivir la violencia no reduce al mínimo todas las capacidades de las personas para convivir. De hecho, hay documentación de la compleja forma de vida de la guerrilla de las FARC-EP en el monte sobre sus creaciones artísticas, musicales y cotidianas (Bolívar y Lizarazo, 2021; González, 2017; Quishpe, 2020); lo cual no queda ni visibilizado ni reconocido en las cifras que presenta periódicamente la ARN. En ese sentido, lo que son logros desde la política pública parte de una definición deficitaria de lo que son las personas en los grupos armados como la guerrilla.

En este trabajo, centrado en la cotidianidad, las y los excombatientes son vistos -no como realizadores de un procedimiento burocrático específico que genera reincorporación- sino como provocadores de sentidos y formas de involucramiento en el tránsito hacia la vida civil con efectos y recorridos múltiples. Pensar a los colectivos y a las personas en reincorporación como productoras de dispositivos conlleva pues a reconocer un fenómeno definido por la relación y no por unos procedimientos establecidos que llevan a un único resultado. Parte de esa relación, pasa por el hecho de que los cuerpos de excombatientes y colectivos sociales entran en mutua gestualidad (Grasseni, 2010) para, de este modo, habilitar las prácticas de cuidado mutuo.

Además, el caso colombiano tiene particularidades que ameritan aproximaciones diferentes. Comúnmente, cuando una guerra termina las partes derrotadas se acogen a las condiciones de sus adversarios. Sin embargo, en Colombia la guerrilla no ha sido militarmente derrotada a diferencia de lo ocurrido en Guatemala, y en términos de la dinámica de confrontación, la guerra no puede considerarse en un punto muerto a diferencia de lo que ocurrió en el caso salvadoreño (Melamed-Visbal, 2014). De ahí que la alternativa usada por el gobierno, con la guerrilla de las FARC-EP, haya sido la de una salida negociada.

Por eso, permitirse existir en la diferencia y crear la paz como una preocupación común a muchos cuerpos que se reúnen en el espacio de La Casa de la Paz hace que emerjan otras acciones desde el mutuo reconocimiento. Esperar que el Estado o las fuerzas públicas se encarguen del conflicto ha evitado que asumamos las cargas de conflictividad en nuestra sociedad y que en los momentos de construir paz logremos develar aquello en lo que coincidimos. Por ello hay que tener en cuenta que las versiones de las instituciones estatales se encuentran en la cotidianidad de La Casa con otras entidades y con la particular manera en que sus acciones son recibidas por reincorporados/as. La tabla 1 recopila los nombres de las instituciones que han tenido relación con el surgimiento y desarrollo de La Trocha, el Colectivo Popular Alfredo Correa de Andreis, Unión de Costurero y Manifiesta.

*Tabla 1. Instituciones participantes en el surgimiento y desarrollo de procesos, proyectos y colectivos en La Casa de la Paz*

Educación	Implementación o apoyo a la paz	Medios de comunicación	Sociales y culturales
Servicio Nacional de Aprendizaje-SENA Universidades: Nacional, del Rosario, Uniminuto, Gran Colombia, Sabana, del Bosque, Monserrate, Cooperativa, Santo Tomás, Agustiniiana, Central, Distrital, Externado, Andes, Politécnico, Militar, Caldas, Magdalena y de la Tierra.	Agencia Colombiana para la Reincorporación y la Normalización-ARN Consejo Nacional de Reincorporación- CNR FUCEPAZ Alta Consejería Distrital de Paz, Víctimas y Reconciliación Comisión de la Verdad Centro de Memoria Consejería de paz Fundación Compaz Organización Internacional para las Migraciones-OIM Misión de verificación de la ONU	El Tiempo El Espectador Prensa Alternativa	Casa de la mujer Centro de Investigación para la Democracia y la Participación-CIPADE Espacio Odeón Castillo de las artes de los Mártires Alcaldías de Cundinamarca: Viotá, Cajicá, Cota Instituto Distrital de la Participación y Acción Comunal-IDPAC ASOMUJER Red de pro-tejedores Gobernación de Antioquia Fashion Revolution

Fuente: elaboración propia.

Como se puede observar la mayor parte de las instituciones que han participado en los proyectos de La Casa tienen relación con la implementación o apoyo a la paz y con fines sociales y culturales. De manera que, en la cotidianidad, la reincorporación se ensambla y

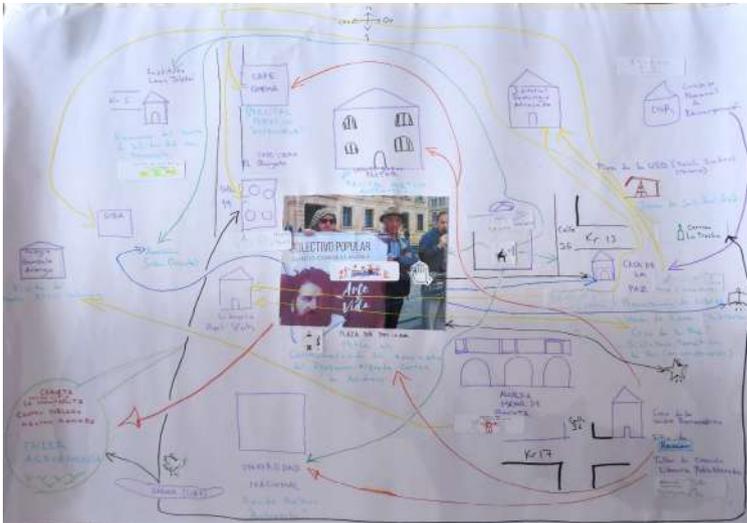
sostiene con diferentes entidades tanto aquellas que implementan la paz como otras que, sin ese propósito, logran también aportar y resultan indispensables para reunir excombatientes en un proyecto que a la larga se convirtió en La Trocha (CIPADE), inspirar el vínculo entre ropa y política en Manifiesta (*Fashion Revolution*) y realizar convenios para ganar participantes en la labor del tejido en Unión de Costurero (Alcaldías de Cundinamarca).

También es notable la participación de diferentes entidades educativas tanto de Bogotá como de otras regiones puesto que conlleva a involucrar estudiantes, profesores e investigadores que al conocer el conflicto han desarrollado una cierta sensibilidad para hacer algo frente a la paz y concretamente respecto a la reincorporación. Es el caso de la asistencia a la casa de miembros de diferentes universidades tanto para coser como para realizar conversatorios, exposiciones y lanzamientos de libros de investigación y de revistas estudiantiles (Registro de observación). Por último, los medios de comunicación han sido importantes para la casa ya que han ayudado a visibilizar la multiplicidad de acciones y actividades que allí se realizan y fortalecen la labor de difusión en redes sociales (Sesión de mapeo 1).

Pese al apoyo institucional, también hay un agotamiento de los y las excombatientes ante las instituciones. Una situación común es que los estudiantes y las instituciones ofrecen cosas, pero lo que les importa es ejecutar un proyecto o recoger firmas y no resuelven siempre algo (Entrevista 1 y 4). Aunque esto genera cansancio de las instituciones y de las investigaciones, es diferente cuando suceden cosas en La Casa para todos y los investigadores hablan con ellos, con el público y se toman una cerveza porque se establece una relación de cercanía y confianza (Registro de observación). Quizá ese agotamiento hace que el Colectivo Alfredo Correa de Andreis se mantenga al margen de las instituciones; de hecho, su fundador trabaja en una entidad pública y ha estado involucrado en la implementación de proyectos, frente a los cuales expresa es necesario hacer cosas diferentes con los participantes (Sesión de mapeo 2). De ahí que, su encuentro con La Trocha haya sido asistiendo a un café y que la

relación posterior se haya desarrollado mucho más con la apertura de espacios propios del colectivo dentro de La Casa.

Figura 12. Cartografía social Colectivo Alfredo Correa de Andreis



Fuente: Paola Moreno, 2022.

La cercanía se convierte en relevante ya que favorece el conocimiento mutuo pues de lo contrario, como lo vivencian Doris y Alex respecto a la ARN, se presenta una falta de relevancia en la atención y en los tiempos de asesoría puesto que quieren enseñar cosas muy básicas que no son las necesidades de todos/as; por ejemplo, sacar una cita médica (Entrevista 2) y cuando se presenta una necesidad como un cupo en el colegio para un hijo o el apoyo para el retorno a la universidad llegan ya después cuando se ha resuelto el problema, pero lo que si piden son las firmas de que se recibe una atención y de que se tiene salud y educación (Entrevista 1).

Por otra parte, las relaciones que permiten compartir y dejan circular los saberes resultan más favorables. Y esto es importante ya que, en la relación con excombatientes no se empieza con tener el

conocimiento, sino que se va desarrollando mediante la participación, el ensayo y el error, y luego resulta facilitado por expertos. Puntualiza Ángela Herrera, respecto al funcionamiento de Manifiesta “somos muy tranquilas de si hay equivocaciones o cosas así, pues las vamos arreglando en el camino” (Entrevista 4). De modo que, primero hay una relación de confianza para que, si aparecen errores, haya seguridad de poder resolverlos conjuntamente sin señalamientos y juicios. Esto es cuidar mientras se va aprendiendo un hacer como la confección y, más allá de cuidar el producto, es cuidar la relación pues al fin al cabo nos volvemos mejores en las cosas cuanto más las hacemos (Tronto, 2015), así funciona el cuidado.

De manera similar, en La Tocha, el saber ha sido principalmente de tipo práctico desarrollado a partir de talleres y de catas, así como en la gestión cultural de eventos, la planeación y el uso de herramientas audiovisuales de sonido, fotografía y vídeo; aprenden haciendo. Luego es que viene un saber desde la academia; por ejemplo, el diplomado en cerveza artesanal que los líderes del proyecto realizaron en la Universidad Nacional después de haber aprendido a hacer cerveza con Elías y Santiago Helo de la cerveza La Popular (Sesión de mapeo 1).

Por parte del Colectivo Alfredo Correa de Andreis y de Unión de Costurero los saberes también se desarrollan de manera práctica. En el primer caso a través de la lectura crítica y la declamación de poesía sobre literatura latinoamericana en las plazas públicas y en La Casa de la Paz (Sesión de mapeo 2), y en el segundo caso, con saberes que van emergiendo en relación con la aguja y el hilo que permiten la creación de una memoria sobre telas o que se vuelve objetos al tomar la forma de muñecas de trapo o de camisas bordadas (Sesión de mapeo 3). Todas estas acciones producen y cuidan conocimientos que, al abordar coyuntura política, social y en derechos humanos brindan soporte a la reincorporación.

Así pues, en La Casa surgen relaciones basadas en la confianza y en los saberes compartidos mediante la creación y la circulación de objetos que trascienden el lugar; pues la cerveza, las narrativas, la ropa y los tejidos empiezan a circular por Bogotá e incluso en otras

ciudades. Todo esto facilitado por el hecho de que las acciones en La Casa de la Paz no se limitan a lo que sucede en las instituciones y se basan en un conocimiento práctico y compartido que facilita su circulación e inspira el involucramiento de más personas.

### ***Encontrando y fortaleciendo lo común en La Casa***

En contraste con la cotidianidad, los países de Latinoamérica y Centroamérica han estado expuestos a lo que Selby (2013) denomina “fórmulas estandarizadas” transmitidas de una zona de crisis a la siguiente por un cuadro transnacional de donantes internacionales y sus consultores. Estas fórmulas funcionan mediante una narrativa liberal sobre la paz que hace abstracción de los contextos de finalización de la guerra. Además, la paz liberal oculta desigualdades históricas, sociales, políticas y otro tipo de asimetrías entre los agentes en conflicto e iguala la paz a la ausencia de guerra (Rocha y Maso, 2020).

El acompañamiento de este tipo de organizaciones internacionales tiene limitaciones respecto a la sostenibilidad de la paz ya que la democratización y gobernanza pueden funcionar por un tiempo, pero posteriormente el comportamiento predatorio de las élites locales aparece en forma de exclusión, discriminación y violencia (Firchow y Ginty, 2013; Richmond, 2012; Sriram, 2007). En términos de las relaciones geopolíticas, los documentos de las Naciones Unidas incorporan el concepto de mantenimiento de la paz “robusto” para expresar una solidez impulsada por el Norte e implementada por el Sur lo que es problemático ya que el término robusto implica un grado de intromisión en los asuntos internos de los estados y la posibilidad de coacción (Tardy, 2011). Por eso, es clave conocer las iniciativas que surgen desde la región y la cotidianidad puesto que tienen el potencial de materializar las apuestas colectivas por la participación y el establecimiento de lazos de bienestar entre actores que -a diferencia de los internacionales- apuestan por permanecer en el tiempo pues cuentan con unas agendas locales o las construyen

para afrontar experiencias autoritarias, desigualdades, discriminación y negación de derechos (Leonardsson y Rudd, 2015).

Lo común en La Casa se teje alrededor de la paz, sin importar las diferencias entre proyectos, públicos y colectivos; el espacio funciona para disponerse a escuchar y dialogar. Esto es facilitado por el hecho de que La Casa de la Paz permite que emerja una experiencia mixta entre excombatientes y población civil desde la cotidianidad. Así es como La Casa provee actividades de entretenimiento y oferta cultural, pero es más que una casa de la cultura, puesto que es un escenario que promueve emprendimientos y proyectos productivos que necesitan entrar en una red de comercio para garantizar su sostenibilidad (Entrevista 2). En ese sentido, quienes habitan la casa son tanto creadores como también transformadores culturales del tipo de productos que se consumen y del tipo de relación que se establece con grupos vinculados a la otrora guerra e interesados en fomentar la paz.

*Figura 13. Cartografía social de La Trocha*



Fuente: Sesión de mapeo 1.

Sobre la importancia de la comercialización en el Colectivo Alfredo Correa de Andreis, Juan Carlos resalta que es fundamental el apoyo mediante la compra de productos de excombatientes para que se sientan apoyados en la reincorporación (Sesión de mapeo 2). También Unión de Costurero ve en la comercialización de productos una ventaja para sostener el proceso de tejido. Sin embargo, el intercambio económico no está basado en una relación de acumulación desmedida de dinero y lógicas tradicionales industriales. La orientación hacia el sostenimiento de la reconciliación y las memorias sobre el conflicto dotan a la comercialización de productos de un sentido material diferente en el que cada cerveza, cada prenda y cada objeto está articulado a unas cadenas de producción que les permiten a las personas en reincorporación subsistir, existir y expresarse.

En el AF las partes negociantes se comprometieron a realizar una pedagogía para la paz dirigida a compartir lo acordado y a aclarar a la sociedad civil que las negociaciones respecto al fin del conflicto requieren la construcción de la paz con toda la población (Hernández Guzmán, 2021). Pero en la cotidianidad no es muy claro cómo esto se materializa. En ese sentido, la comercialización como vía para apoyar la reincorporación emerge como una posible respuesta. Esto es quizá lo que posibilita que el paso a la vida civil continúe, pese a las fisuras del AF en lograr la pacificación del territorio y la presencia del Estado en zonas históricamente marginalizadas (Cubides Cárdenas, Caldera Ynfante, y Ramírez Benítez, 2018).

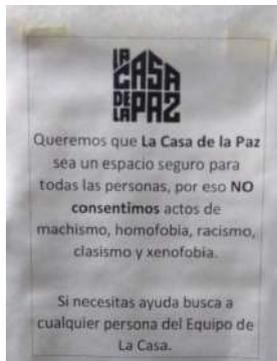
Al respecto, es de resaltar que a mayo de 2022 el porcentaje de reincidencia de las personas vinculadas a los procesos de reintegración y reincorporación es del 8.96%, porcentaje que incluye tanto las desmovilizaciones de grupos paramilitares y las individuales de las guerrillas realizadas desde el 2006 así como la desmovilización colectiva de las FARC-EP (ARN, 2022b). Si esta cifra reflejara solo la reincidencia de las y los firmantes del AF indicaría que el 90.04% continúa respetando lo pactado, pero el porcentaje de reincidencia es necesariamente más bajo teniendo en cuenta que reúne a varios grupos. Así pues, la mayoría de las y los firmantes del acuerdo de paz

de las FARC-EP continúan en reincorporación. Sobre lo cual Doris indica “nosotros estamos comprometidos con la paz y no tiene reversa, eso sí la mayoría de los camaradas lo que necesita es tener medios para trabajar” (Registro de campo).

Ahora bien, el hecho de que en La Casa de la Paz sea importante encontrar apuestas comunes no elimina la heterogeneidad. Cuando asumimos que todos tenemos los mismos puntos de partida y de llegada no estamos pensando de manera cuidadosa (Tronto, 2015). La experiencia más reportada en las personas que llevan productos a La Casa es la solidaridad (Cuestionario) pues la paz es como un proyecto con muchas aristas y con multiplicidad proveniente de los actores que la han negociado, entran a la vida civil, y las personas y colectivos que empiezan a apoyar su trasegar que no tienen que estar de acuerdo en todos sus puntos de vista, pero sí ser solidarios. Esta diversidad marca el proceso mismo de reincorporación pues la estructura corporal de la subjetividad es multifuncional y compleja (Braidotti, 2002).

En este punto resultan relevantes las relaciones, de género, clase y regionales que se gestan en La Casa. Desde La Trocha, hay preocupación por adecuar la casa como un espacio seguro, libre de violencia y asequible para las mujeres, así como por permitir el acceso a la casa sin que el dinero condicione la asistencia a las diferentes actividades y realizar cobros dependiendo de si las actividades tienen fines de lucro o dejarlas libre si tienen propósitos sociales o culturales (Sesión de mapeo 1). Además, en términos regionales ayudan a la comercialización de cafés, productos derivados de la coca y chocolates procedentes de diferentes departamentos como Antioquia, Tolima, Meta, Valle y Cauca. Al respecto, cuatro de los proyectos que llevan productos a la casa reconocen que pueden hacer reivindicaciones regionales y culturales (Cuestionario).

Figura 14. Letreros de La Casa de la Paz como espacio seguro



Fuente: Paola Moreno, 2022.

Además, respecto a lo regional en el Colectivo Alfredo Correa de Andreis está el interés de promover diferentes actividades de solidaridad con pueblos latinoamericanos para el reconocimiento de necesidades compartidas (Sesión de mapeo 2) y desde Unión de Costurero hay un llamado a reconocer que la segregación social y la discriminación impiden la paz (Sesión de mapeo 3). Por su parte, Manifiesta no solo trabaja con una cooperativa de excombatientes fuera de Bogotá, sino que establece unas relaciones laborales no solo para reconocer la mano de obra, sino que las ganancias de cada prenda son distribuidas en mitades y ha propiciado un escenario en el que

los hombres tejen, transformando así relaciones de clase social y de género (Entrevista 4).

## Conclusiones

Esta investigación tuvo como objetivo reconocer las prácticas de cuidado mutuo, sostenidas por excombatientes de las FARC-EP y colectivos sociales vinculados a la Casa de la Paz, que surgen a pesar de las dificultades para crear lazos de colaboración y bienestar común en Bogotá. El cuidado es entendido como un concepto que refiere, no solo a un estado afectivo, sino a un hacer material y una obligación ético-política con algo o alguien; este hacer cuidadoso nos hace seres atentos, responsables, competentes y sensibles (Puig de la Bellacasa, 2011; Tronto, 2015). El proceso de reincorporación abre necesidades respecto al cuidado de excombatientes y de otras ciudadanías comprometidas con la paz.

Aunque el acuerdo de paz firmado entre el gobierno colombiano y las FARC-EP fue controversial, pues contó con personas y agrupaciones que lo apoyaban y que lo rechazaban, esta guerrilla se encuentra, actualmente, en tránsito hacia la vida civil después de desmovilizarse. Para facilitar la reincorporación, dentro de lo pactado, está el desarrollo de proyectos productivos por parte de firmantes del acuerdo de paz. Debido a que la guerrilla tenía unos ideales colectivos, en algunos de estos proyectos, hay una apuesta colectiva más que individual. Aunque el aparato estatal parece privilegiar los proyectos individuales al hacerlos más sencillos y asequibles. A pesar de esto, emerge La Trocha como proyecto productivo de un grupo de excombatientes que, con el liderazgo de Doris y Alex, deviene en La Casa de la Paz. Se trata de un espacio para compartir con otros firmantes de la paz y colectivos sociales comprometidos con el AF.

En términos metodológicos, la investigación se realizó a través de un diseño mixto que responde al propósito de desarrollar una cartografía social para situar y seguir la compleja configuración de las

prácticas de cuidado entre excombatientes y colectivos sociales en La Casa de la Paz. Como aprendizaje en la recolección de la información, fue relevante reconocer que algunos participantes quieren que sus identidades sean reveladas. Aunque en la investigación en salud, y en parte de las ciencias sociales, se asume el anonimato; en este caso, la mayoría de las personas quisieron que su nombre real fuera publicado ya que frente a las violencias sufridas por excombatientes o colectivos sociales sus identidades y sus proyectos son una reivindicación de la paz y del proceso de reincorporación. Así pues, es clave que dependiendo del objeto de investigación sea posible que las y los participantes elijan o no el anonimato. Además, la cartografía social fue desarrollada en diferentes soportes, tela o cartulina, según las habilidades de las y los cartógrafos lo cual es favorable para gestar un ambiente de confianza y colaboración en la investigación.

Respecto a los resultados, estos fueron organizados en cinco secciones que indican las características más notables de la forma en la que se gesta el cuidado en La Casa. En primer lugar, el “Surgimiento de lo colectivo en la Casa de la Paz” caracteriza la manera en que este espacio emerge del proyecto productivo La Trocha; particularmente, de la apertura de sus líderes, Doris y Alex, para compartir con otros proyectos de excombatientes y colectivos sociales comprometidos con apoyar la paz. En segundo lugar, en “Excombatientes, colectivos y procesos que cuidan” se detalla la forma en que la comercialización de productos en La Casa, y las actividades culturales, permiten cuidar la reincorporación ya que responde al propósito de generar bienestar social para varios colectivos, en especial productores y artistas locales. Igualmente, La Casa facilita una infraestructura para la aparición de acciones de apoyo al acuerdo de paz a través del involucramiento de la sociedad civil en las diferentes fases de diseño, producción, circulación de productos y expresiones culturales que redundan en el sostenimiento de la reincorporación.

En tercer lugar, “Encuentros desde la proximidad” aborda cómo el hecho de que La Casa se haya convertido en un espacio para acercar a colectivos sociales y excombatientes tiene el efecto de convocar

a personas comprometidas con la paz y que, al asistir a la casa, materializan la reconciliación a través de su participación y donación de objetos dispuestos para toda la ciudadanía. Esto contrasta con la aproximación estatal basada en cifras que es abordada en la sección Re(conocer) y negociar los cuidados necesarios, aquí se plantea que el mutuo reconocimiento conlleva a la aceptación y al respecto de la diferencia en La Casa puesto que las y los firmantes del acuerdo tienen sus propias versiones de la paz que pueden converger con las de otras ciudadanías si hay un marco de comprensión diferente al que se ha desarrollado desde el Estado. Tratar de concretar la paz mediante complejas estructuras institucionales y cifras se aleja de las necesidades de ciertas personas en reincorporación puesto que la población excombatiente no es homogénea. Cuando las intervenciones institucionales no reconocen a las y los excombatientes, o a los colectivos sociales de La Casa, generan agotamiento e impiden la creación de conocimientos y saberes prácticos basados en la confianza que, verdaderamente, son necesarios para sostener la reincorporación a través de los proyectos productivos.

Finalmente, “Encontrando y fortaleciendo lo común en La Casa” analiza el hecho de que los proyectos de excombatientes y de los colectivos sociales en La Casa de la Paz se concretan a través de objetos como la cerveza, los tejidos y las prendas de vestir. Más allá de objetos simples, se trata de la reconciliación que circula a través de objetos; hay un sentido material en el que cada producto permite que excombatientes subsistan a la vez que logran expresarse y conectarse con otras formas de ciudadanía.

De manera transversal, el análisis realizado permite identificar el doble sentido del espacio que se está negociando en La Casa. Por un lado, se trata de un espacio para convivir y por otro, de un espacio para poner en diálogo diversas formas de ciudadanía. Es un espacio para convivir puesto que confluyen excombatientes, agrupaciones de jóvenes, feministas, víctimas, campesinos, músicos, artistas gráficos y ciudadanía general. Todos estos colectivos coexisten y despliegan múltiples formas de estar conectados demostrando que el tipo

de relación que hacen puede llevarlos a conseguir bienestar, no para unos pocos sino para muchos, uno que sea común.

Además, La Casa promueve el diálogo en el entendido de que el paso hacia la vida civil no es automático, libre de tensiones, ni un asunto individual, o grupal de excombatientes, con sus proyectos apartados del resto de la sociedad. Se trata de un proceso de largo plazo, disputado y que conecta a diferentes actores, como el conflicto mismo que no es de pocos sino, de toda una sociedad afectada que debe disponerse a dialogar.

Adicionalmente, esta investigación permite notar que el cuidado no está situado en un lugar particular de la casa, en un producto o en un proyecto, más bien el cuidado surge de las relaciones entre excombatientes, colectivos, procesos y público que se gestan en el espacio emergente de La Casa de la Paz y circula en objetos. Concretamente, hay cinco características relevantes de estas relaciones (1) apostar por realizar procesos o proyectos colectivos atrae e inspira la ayuda de diferentes personas y grupos (2) compartir un espacio y apostar por construir paz favorece la construcción de lazos de colaboración en beneficio propio y de los/as otros/as incluso frente a las dificultades que pueda enfrentar cada una de las partes (3) las responsabilidades de cuidado son compartidas y sostenidas por una cercanía que ayuda a saber quién es el/la otro/a que conlleva a compartir y respetar sus necesidades (4) los saberes prácticos, y por ensayo y error facilitan la articulación de los propósitos más que una aproximación demasiado planeada, vertical o exclusivamente institucional y (5) la creación de una forma de comercialización solidaria entre varios proyectos conlleva a cuidar y a la vinculación de preocupaciones regionales, de género y de clase.

Desde estas relaciones cotidianas que cuidan la reincorporación, la aproximación estatal aparece limitada con su orientación hacia las cifras, la atención individual de excombatientes, la creación de dispositivos técnicos de seguimiento y el agotamiento que producen con intervenciones que no necesariamente responden a las necesidades de las y los excombatientes ya que no son un grupo homogéneo

ni aislado del bienestar de otros colectivos sociales. En ese sentido, es de vital importancia que desde las instituciones se tenga en cuenta la manera en que se cuida la reincorporación y se hace paz en la cotidianidad. A partir de los resultados de esta investigación, son cinco los aspectos para tener en cuenta como se desarrolla a continuación.

En primer lugar, se hace necesario apoyar proyectos productivos colectivos para la realización de procesos de reincorporación que se ajusten a las particularidades del AF y que incentiven la ayuda entre diversos sectores sociales. Para ello, es clave que la institucionalidad y facilite el acceso a la presentación y aprobación de proyectos productivos colectivos de excombatientes. Esto puede facilitar los vínculos basados en la cooperación y la solidaridad entre reincorporados/as y otros colectivos sociales que apoyan el proceso de paz, así como la traducción y la articulación de lo que fueron las anteriores vidas de excombatientes con su nueva vida en la civilidad.

En segundo lugar, enmendar el sufrimiento de una sociedad como la colombiana, inmersa en una violencia armada de largo plazo, requiere fomentar lazos de colaboración y bienestar entre proyectos productivos de excombatientes, campesinos, víctimas y ciudadanía durante sus fases de creación, diseño, desarrollo y ejecución. De este modo, las tensiones entre estos grupos pueden convertirse en relaciones basadas en la colaboración para la consecución de logros que redunden en el bienestar común y el cuidado de la paz. En tercer lugar, desarrollar la comercialización como espacio para acercar a excombatientes y población civil, así como para abordar de forma conjunta las necesidades de cada una de las partes, ayuda a concretar las acciones que la ciudadanía puede emprender para apoyar la reincorporación y relacionarse directamente con las y los exguerrilleros comprometidos con la paz.

En cuarto lugar, es de resaltar que el aparato institucional para apoyar la reincorporación hacia la vida civil se centra en acciones dirigidas a excombatientes. Sin embargo, incluir a la población general tiene el potencial de producir espacios de encuentro entre exguerrilleros/as y la sociedad a la que se reincorporan. Por ello, es relevante

incrementar las experiencias mixtas entre excombatientes, ciudadanía e instituciones con base en conocimientos prácticos. Por el contrario, brindar experticias en las que los facilitadores institucionales tienen el conocimiento, y llevan por una ruta preestablecida a las y los excombatientes, impide que se tejan lazos de colaboración y bienestar mixtos. Finalmente, cuidar la reincorporación pasa por integrar las preocupaciones de excombatientes y de la población general alrededor de las relaciones regionales, de género y de clase social junto con los esfuerzos para su transformación. Esto lleva al compromiso con una paz que, más allá del silencio de los fusiles, requiere activar estrategias para la subsanación y eliminación de violencias sistemáticas que han sufrido, y continúan sufriendo, población general y firmantes de la paz.

Así pues, tanto la reincorporación como su cuidado emergen según el tipo de relacionamiento que se gesta en los espacios donde excombatientes y la ciudadanía general se encuentran. Al respecto, es importante asumir que la heterogeneidad colombiana debe ser aprovechada y dejar de ser percibida como un problema, sino como una virtud (Arias Henao, 2020). De ahí que, este trabajo haya tenido una apuesta alternativa a las preocupaciones tradicionales, referidas a la efectividad de la política pública y de las acciones individuales en una ruta preestablecida. La investigación estuvo orientada a integrar una mirada en la que los arreglos concretos de los agentes toman protagonismo dentro del tránsito hacia la vida civil. Así, la reincorporación aparece como un proceso que reúne personas y que permite que se encuentren y materialicen lo que tienen en común. La reincorporación no sería entonces un camino individual sino un trasegar en el que logran estar juntos exguerrilleros/as y personas con otras trayectorias de vida.

## Bibliografía

Amador, J. (2010). El intersticio de la víctima-victimario: un análisis de los procesos de subjetivación de cuatro desvinculados de grupos armados en Colombia. *Universitas Humanística*, no.69(0120–4807), pp: 163-184. <http://www.redalyc.org/html/791/791118943009/>

Angel, C. (2019). Paz en otros términos: prácticas de cuidado mutuo entre soldados y frailejones en el páramo de sumapaz. *Maguaré*, 33(2), 69–100. <https://doi.org/10.15446/mag.v33n2.86197>

Ángel Pérez, A. (2011). La hermenéutica y los métodos de investigación en ciencias sociales. *Estudios de Filosofía*, 44, pp. 9–37.

Aranguren Romero, J. P. (2015). Inmunización y militarización del cuerpo social en Colombia: el Estado en emergencia permanente. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 15(4), pp. 305–327. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53743394015>

Arias Henao, D. P. (2020). La implementación del acuerdo de paz y la transformación del conflicto armado en Colombia. *Revista Científica General Jose Maria Cordova*, 18(31), pp. 565–584. <https://doi.org/10.21830/19006586.621>

ARN. Ruta de Reincorporación. <http://www.reincorporacion.gov.co/es/reincorporacion/ruta-de-reincorporación>

ARN. (2022a). *ARN en cifras. Así avanza la reincorporación*. Bogotá D.C. <https://www.reincorporacion.gov.co/es/reincorporacion/La-Reincorporacion-en-cifras/Reincorporación-en-cifras-corte-31032022.pdf>

ARN. (2022b, May 11). La reintegración en cifras. [https://www.reincorporacion.gov.co/es/la-reintegracion/Paginas/cifras.aspx?RootFolder=%2Fes%2Ffla-reintegracion%2FHistorico de cifras](https://www.reincorporacion.gov.co/es/la-reintegracion/Paginas/cifras.aspx?RootFolder=%2Fes%2Ffla-reintegracion%2FHistorico-de-cifras)

de la reintegración%2F2021yFolderCTID=0x01200082E295EF0F-693449B0F97E9734944DCDyView=%7BBA74FDF6-0021-42E7-919F-4278E86F2C55%7D

Bolívar, I., y Lizarazo, S. (2021). Entre sueños, montañas y valles. Aprendizajes sobre la expansión regional de las FARC-EP en el Caribe. *Colombia Internacional*, 107(107), 139–162. <https://doi.org/10.7440/COLOMBIAINT107.2021.06>

Botero, S. (2017). El plebiscito y los desafíos políticos de consolidar la paz negociada en Colombia. *Revista de Ciencia Política (Santiago)*, 37(2), pp. 369–388. <https://doi.org/10.4067/S0718-090X2017000200369>

Bowker, G. C., y Leigh Star, S. (2000). *Sorting Things out: Classification and Its Consequences* (1st Ed). Cambridge: MIT press.

Braidotti, R. (2002). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Ediciones Akal.

Bravo Medina, P., y Jiménez Valencia, S. (29 de agosto de 2019). ¿Volverá la guerra a Colombia? “Lo peor que pasó es que surge un grupo disidente.” CNN. <https://cnnespanol.cnn.com/2019/08/29/volvera-la-guerra-a-colombia-lo-peor-que-paso-es-que-surge-un-grupo-disidente-dice-grupo-de-monitoreo/>

Caracol Digital (2 de septiembre de 2019). Universitarios piden rodear acuerdo de paz. [https://caracol.com.co/radio/2019/09/02/nacional/1567453096\\_315592.html](https://caracol.com.co/radio/2019/09/02/nacional/1567453096_315592.html)

Centro de Memoria, P. y R. (2018). Unión de costureros – Experiencias significativas en memoria para la paz y la reconciliación. <http://experiencias.centromemoria.gov.co/union-de-costureros/>

Colombia 2020 Rutas del conflicto y fundación con Lupa. (2020). Los impactos de la cuarentena en la reincorporación económica. La paz en el terreno. <https://lapazenelterreno.com/especiales/>

pandemia-en-vilo-reincorporacion/reincorporacion-economica.html

Congreso de Colombia (4 de agosto de 1998). Ley 454 de 1998 . <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=3433>

COOMULDESNA. (2019). Quiénes Somos – La Montaña. <https://www.voluntaddepaz.com/2019/12/28/que-es-la-montana/>

Creswell, W. (2003). *Research Design. Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches*. Thousand Oaks: Sage.

Cubides Cárdenas, J., Caldera Ynfante, J., y Ramírez Benítez, E. (2018). La Implementación del Acuerdo de Paz y la Seguridad en Colombia en el Posconflicto. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1802592>

Departamento Nacional de Planeación (2008). *Conpes 3554*. Bogotá. [https://www.reintegracion.gov.co/es/la-reintegracion/centro-de-documentacion/Documentos/Documento Conpes 3554 1 Política nacional de reintegración social y económica para personas y grupos armados ilegales.pdf](https://www.reintegracion.gov.co/es/la-reintegracion/centro-de-documentacion/Documentos/Documento%20Conpes%203554%201%20Política%20nacional%20de%20reintegración%20social%20y%20económica%20para%20personas%20y%20grupos%20armados%20ilegales.pdf)

Departamento Nacional de Planeación. Conpes 3931 (2018). [https://normograma.info/men/docs/pdf/conpes\\_dnp\\_3931\\_2018.pdf](https://normograma.info/men/docs/pdf/conpes_dnp_3931_2018.pdf)

Díaz Gamboa, L. B. (2016). La paz en Colombia. Entre el acuerdo, el desacuerdo y el desespero - Dialnet. *Revista Cuadernos Manuel Giménez Abad*, 12, 150–158. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5796611>

El Costurero de La Memoria.. El Costurero de La Memoria- Kilómetros de Vida y de Memoria. <https://costurerodememoria.wix-site.com/costurerodememoria>

- Equipo editorial (18 de enero de 2020). Asesinato de líderes sociales: uno por día en 2020. Semana. <https://www.semana.com/nacion/articulo/asesinato-de-lideres-sociales-uno-por-dia-en-2020/648542/>
- Esteban, M. L. (2017). Los cuidados, un concepto central en la teoría feminista: aportaciones, riesgos y diálogos con la antropología. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22(2), pp. 33–48. <https://raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/333111/423965>
- Fattal, A. L. (2018). *Guerrilla marketing : counterinsurgency and capitalism in Colombia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Firchow, P., y Ginty, R. Mac. (2013). Reparations and Peacebuilding: Issues and Controversies. *Human Rights Review*, 14(3), pp. 231–239. <https://doi.org/10.1007/s12142-013-0275-1>
- Giraldo, L. S., Aguirre-Acevedo, D. C., Trujillo, S., Ugarriza, J. E., y Trujillo, N. (2020). Validation of the Extreme Experiences Scale (EX2) for Armed Conflict Contexts. *Psychiatric Quarterly*, 91(2), pp. 495–520. <https://doi.org/10.1007/s11126-020-09710-z>
- Girón, C. (27 de octubre de 2021). “Trayectoria histórica de la pedagogía de la memoria en Colombia”. [https://www.youtube.com/watch?v=\\_d78ewcpQeA](https://www.youtube.com/watch?v=_d78ewcpQeA)
- Gómez, D. (2019). EnSusMarcasListosPaz (@ensusmarcaslistospaz). <https://www.instagram.com/ensusmarcaslistospaz/>
- González, Y. P. (2017). Música y las FARC: el poder de la música en la transmisión de tensiones, sensaciones, sentimientos y emociones. *NOVUM*, 0(7), pp. 159–179. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/novum/article/view/69434>

Grasseni, C. (2010). Introduction. In C. Grasseni (eds.). *Skilled Visions. Between Apprenticeship and Standards*, pp. 1–19. Nueva York: Berghahn Books.

Grupo de Memoria Histórica (2013). *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá D.C: Imprenta Nacional.

Harley, J. (2005). *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hernández Guzmán, C. M. (2021). Una aproximación desde el uso pedagógico de ciertas polémicas públicas: proceso de paz con las FARC-EP. *Pedagogía y Saberes*, (54), pp. 197–212. <https://doi.org/10.17227/PYS.NUM54-11802>

Jensen, C. B., y Morita, A. (2017). Introduction: Infrastructures as Ontological Experiments. *Ethnos*, 82(4), pp. 615–626. <https://doi.org/10.1080/00141844.2015.1107607>

Jiménez Martín, C., y Zuluaga Nieto, J. (2021). Prólogo. En *Incertidumbres de la paz. Entre el incumplimiento del Acuerdo y las luchas sociales de su defensa*. Buenos Aires: CLACSO. <https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2022/02/Incertidumbres.pdf>

La Trocha (2020, December). Casa de la Paz-Proyecto La Trocha. <https://vaki.co/es/vaki/TrochaFest>

Larkin, B. (2013). The Politics and Poetics of Infrastructure. *Annual Review of Anthropology*, 42(1), pp. 327–343. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-092412-155522>

Law, J. (2009). Actor-network theory and material semiotics. In B. Turner (Ed.), *The New Blackwell Companion to Social Theory*, 1st Ed, pp. 141–158. Oxford: Blackwell.

Leonardsson, H., y Rudd, G. (2015). The ‘local turn’ in peacebuilding: a literature review of effective and emancipatory local

peacebuilding. *Third World Quarterly*, 36(5), 825–839. <https://doi.org/10.1080/01436597.2015.1029905>

Lorente Molina, B. (2004). “Género, ciencia y trabajo. Las profesiones feminizadas y las prácticas de cuidado y ayuda social». *Scripta Ethnologica*, (26), pp. 39–53.

Mariño García, L., y Potash, J. S. (2019). “Art Therapy as Psychosocial Support for FARC Reincorporation”. *Journal of Peacebuilding and Development*, 14(2), pp. 109–124. <https://doi.org/10.1177/1542316619842046>

Matriz de Acuerdos de Paz/Instituto Kroc de Estudios Internacionales de Paz/Escuela Keough de Asuntos Globales (2021). *Cinco años de implementación del Acuerdo Final en Colombia: logros, desafíos, y oportunidades para aumentar los niveles de implementación, diciembre 2016-octubre 2021*. Notre Dame y Bogotá. <https://doi.org/https://doi.org/10.7274/05741r69f09>

Maya-Jariego, I., Peña-Leiva, A. D. La, Arenas-Rivera, C., y Alieva, D. (2019). Personal networks, social media, and community cohesion in the strategies of peace-building agents in Colombia to counteract the segregation of displaced populations. *Journal of Community Psychology*, 47(6), pp. 1300–1312. <https://doi.org/10.1002/jcop.22173>

Melamed-Visbal, J. (2014). Del conflicto al posconflicto en el contexto colombiano. *Revista de La Universidad de La Salle*, 63, pp. 57–73. <https://revistas.lasalle.edu.co/index.php/lr/article/view/2970/2442>

Mesa de Conversaciones (2016). Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. Bogotá: Alto Comisionado para la Paz. <http://www.altocomisionadoparalapaz.gov.co/procesos-y-conversaciones/Documentos compartidos/24-11-2016NuevoAcuerdoFinal.pdf>

Miranda, B (9 de julio de 2019). Jesús Santrich: la misteriosa desaparición del excomandante de las FARC (y lo que le cuesta al proceso de paz en Colombia). *BBC News Mundo*. Retrieved from <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48930722>

Mol, A. (2008). *The logic of care: Health and the problem of patient choice*. Nueva York: Routledge.

Moncayo, V. M. (2021). Más allá del Acuerdo de Paz. La potencia de la resistencia social. In C. Jiménez Martín y J. Zuluaga Nieto (Eds.), *Incertidumbres de la paz. Entre el incumplimiento del acuerdo y las luchas sociales en su defensa*, pp. 21–48. Buenos Aires: CLACSO.

Mora-Gámez, F. (2016a). Reconocimiento de víctimas del conflicto armado en Colombia: Sobre tecnologías de representación y configuraciones de estado. *Universitas Humanística*, 82(82). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh82.rvca>

Mora-Gámez, F. (2016b). *Reparation beyond statehood: assembling rights restitution in post-conflict colombia*. University of Leicester. <https://lra.le.ac.uk/bitstream/2381/37961/1/2016MORA-GAMEZ-FPhD.pdf>

Mora-Gámez, F., y Brown, S. D. (2019). The psychosocial management of rights restitution: Tracing technologies for reparation in post-conflict Colombia. *Theory y Psychology*, 29(4), pp. 521–538. <https://doi.org/10.1177/0959354319863136>

Olarte-Sierra, M. F. (2016). Comunicaciones cuidadosas: generando pro-comunes. Análisis de una red agroecológica desde el ethos del cuidado. *Universitas Humanística*, 81(81). <https://doi.org/10.11144/JAVERIANA.UH81.CCGP>

Palacio, S. E. M. (2013). Las Escuelas Normales Superiores y la feminización de la docencia en Colombia. *Revista Colombiana de*

*Sociología*, 36(1), pp. 179–198. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/39672>

Perdomo-Ortiz, J., Villa Castaño, L. E., y Dueñas Ocampo, S. (2017). Corporate Social Responsibility and Pro-Peace Practices in Colombia. *Cuadernos de Administración*, 33(58), pp. 30–44. <https://doi.org/10.25100/cdea.v33i58.4471>

Perilla Daza, D. C. (2018). La plebitusa: movilización política de las emociones posplebiscito por la paz en Colombia. *Maguaré*, 32(2), pp. 153–181. <https://doi.org/10.15446/mag.v32n2.77012>

Pineda, J. (2019). Trabajo de cuidado: mercantilización y desvalorización. CS, (SPE), pp. 111–136. <https://doi.org/10.18046/RECS.IESPECIAL.3218>

Pinto Duitama, K. (27 de enero de 2022). La Corte declaró estado de cosas inconstitucional por seguridad de excombatientes. <https://www.asuntoslegales.com.co/actualidad/la-corte-declaro-estado-de-cosas-inconstitucional-por-seguridad-de-excombatientes-3293651>

Pinto García, M. E. (2011). *Music and Reconciliation in Colombia: Opportunities and Limitations of Songs Composed by Victims and Ex-Combatants*. Tokyo University of Foering Studies. [https://www.academia.edu/630204/Music\\_and\\_Reconciliation\\_in\\_Colombia\\_Opportunities\\_and\\_Limitations\\_of\\_Songs\\_Composed\\_by\\_Victims\\_and\\_Ex\\_Combatants](https://www.academia.edu/630204/Music_and_Reconciliation_in_Colombia_Opportunities_and_Limitations_of_Songs_Composed_by_Victims_and_Ex_Combatants)

Presidencia de la República. DECRETO 4138 DE 2011 <http://www.suin-juriscal.gov.co/viewDocument.asp?id=1542344>

Presidencia de la República. Decreto 897 de 2017 Presidencia de la República. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=81879>



- Richmond, O. P. (2012). Beyond Local Ownership in the Architecture of International Peacebuilding. *Ethnopolitics*, 11(4), pp. 354–375. <https://doi.org/10.1080/17449057.2012.697650>
- Rico, J. (20 de abril de 2022). En Colombia los asesinatos de líderes sociales no paran | openDemocracy. <https://www.opendemocracy.net/es/en-colombia-los-asesinatos-de-lideres-sociales-no-paran/>
- Rocha, E. S., y Maso, T. F. (2020). Alteridad: la reinención de la paz en las Relaciones Internacionales. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, (121), pp. 5–24. <https://doi.org/10.4000/rccs.10084>
- Ruano Ibarra, L. E., y Muñoz, L. V. (2019). Plebiscito por la paz en Colombia: un análisis desde las emociones en sus resultados políticos. *Ámbitos. Revista Internacional de Comunicación*, 44(44), pp. 110–126. <https://doi.org/10.12795/AMBITOS.2019.I44.07>
- Ruiz Torres, P. A. (9 de febrero de 2022). La marca de ropa que unió a excombatientes y víctimas del conflicto armado - Hacemos Memoria. <https://hacemosmemoria.org/2022/02/09/la-marca-de-ropa-que-unio-a-excombatientes-y-a-victimas-del-conflicto-armado/>
- Selby, J. (2013). The myth of liberal peace-building, 13(1), pp. 57–86. <https://doi.org/10.1080/14678802.2013.770259>
- Sriram, C. L. (2007). Justice as peace? Liberal peacebuilding and strategies of transitional justice. *Global Society*, 21(4), pp. 579–591. <https://doi.org/10.1080/13600820701562843>
- Tardy, T. (2011). A Critique of Robust Peacekeeping in Contemporary Peace Operations. *International Peacekeeping*, 18(2), pp. 152–167. <https://doi.org/10.1080/13533312.2011.546089>
- Tronto. (2015). *Who cares? How to reshape a democratic politics*. Nueva York: Cornell University Press.

Tronto, J. C. (2013). *Caring democracy: Markets, equality, and justice*. Nueva York: New York University Press.

Túlio Batista, F., y Emerson Elias, M. (2011). El reconocimiento de la producción subjetiva del cuidado. *Salud Colectiva*, 7(1), pp. 9–20. <https://doi.org/10.1590/s1851-82652011000100002>

Vulpes clan. Vulpesclan agencia cultural . <https://www.vulpesclan.co/>

Yaffe, L. (2011). Conflicto armado en Colombia: análisis de las causas económicas, sociales e institucionales de la oposición violenta. *Revista CS*, 0(8), pp. 187–208. [http://www.proesa.org.co/revistas/index.php/revista\\_cs/article/view/1133/1496](http://www.proesa.org.co/revistas/index.php/revista_cs/article/view/1133/1496)

## Sobre los autores y autoras

**Marina Bolfarine Caixeta** Doctora en Ciencias Sociales (U. Brasilia). Investigadora de la Cooperación Internacional para el Desarrollo, especializada en la Cooperación Sur-Sur. Entre sus líneas de investigación están los estudios decoloniales, el Sur global, las epistemologías del Sur, feminismo, común o comonalidad, China y Haití. En el presente, realiza el postdoctorado en la Universidad de Brasilia acerca de Haití en la Cooperación Sur-Sur (2022-2023). Participa del grupo “Descolonizando las Relaciones Internacionales”. [marinabolfarine-caixeta@gmail.com](mailto:marinabolfarine-caixeta@gmail.com). Brasil.

**Tania de Armas Fonticoba** Doctora en Ciencias Jurídicas, Máster en Criminología, Licenciada en Derecho (Universidad de La Habana). Máster en Derecho Público (Universidad de Valencia). Ha estudiado temas relacionados con la protección jurídica de los niños y niñas, género y Derecho, violencia y seguridad ciudadana, sistema penitenciario. Perteneció a la Sociedad Cubana de Ciencias Penales y es la directora de la Sección Jurídica de la Sociedad Cubana de Estudios Multidisciplinarios sobre la Sexualidad. [t.fonticoba@gmail.com](mailto:t.fonticoba@gmail.com). Cuba

**Dora Suyapa Díaz Quintero** Doctora en Ciencias Sociales en Gestión del Desarrollo Humano. Máster en Investigación Educativa, pedagoga, docente e investigadora UNAH. dora.diaz@unah.edu.hn Honduras.

**Félix Pablo Friggeri** Doctor en Ciencias Sociales por la UNER y posdoctorado en Ciencias Sociales por la UNC. Profesor adjunto en UNILA en el Área de Relaciones Internacionales e Integración. Hasta 2017 fue director del Instituto Latinoamericano de Economía, Sociedad y Política y miembro del Consejo Superior Universitario de la Universidad Federal de la Integración Latinoamericana (UNILA). Coordinador del Programa de Posgrado en Integración Contemporánea en América Latina (ICAL-UNILA) y Coordinador local del Doctorado Interinstitucional en Relaciones Internacionales (UNILA-PUC Rio de Janeiro). Miembro del Consejo Superior de Investigaciones en 2021. Fue profesor asociado de la Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER). Coordina los grupos de investigación: “Observatorio de la Realidad Campesina e Indígena del Paraguay” y “*Amauta*: Mariátegui y el Socialismo Indoamericano”. Fundó el grupo “Descolonizando las Relaciones Internacionales”. ffriggeri@hotmail.com Brasil.

**Lucía Giudice** Abogada, Profesora de la Universidad de la República, y ha trabajado como asesora y consultora en organizaciones defensoras de los derechos humanos. giudiceglucia@gmail.com Uruguay

**Nicolás Iglesias** Licenciado en Trabajo Social, maestrando en Historia, experto en temas religiosos y analista en diversos medios de comunicación. nico.iglesias.s@gmail.com Uruguay

**Wisly Joseph** Licenciado en Relaciones Internacionales e Integración (UNILA). Maestrando del Programa de Posgrado en Integración Contemporánea de América Latina (PPG-ICAL) de la UNILA. Investigador del grupo “Descolonizando las Relaciones Internacionales”.

Sus líneas de investigación son Estado, Política Internacional, Geopolítica, Descolonización, Epistemología del Sur y Pensamiento Caribeño. josephwisly2021@gmail.com Haití.

**Constanza Moreira** Doctora en Ciencia Política. Profesora titular de la Universidad de la República y fue senadora del Frente Amplio. constanza.moreira@hotmail.com Uruguay

**Paola Moreno** Docente investigadora, doctoranda en Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Magister en Estudios Sociales de la Ciencia, Psicóloga y Socióloga. Interesada en estudios sobre paz, género y cuidado. lpmorenoco@unal.edu.co Colombia

**Thais Puentes de Armas** Licenciada en Sociología (Universidad de la Habana). Profesora Instructora de la misma universidad de Sociología, Historia y Filosofía. Ha estudiado Familia y Diversidad Sexual. Pertenece a la Sociedad Cubana Multidisciplinaria para el estudio de la Sexualidad. puentesthais@gmail.com Cuba.

**Jorge Santiago Matías** Investigador del Área de Estudios sobre Imaginarios Sociales – AVANCSO. Maestrando en Ciencias Sociales con orientación en Educación (FLACSO, Argentina). Licenciado en Historia (Universidad de San Carlos de Guatemala). Ha trabajado en FLACSO, Guatemala y en la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala. Actualmente, trabaja en los proyectos de investigación: “Dinámicas y características de la cultura política de los sectores medios de la zonas 3, 5 y 7 de la Ciudad de Guatemala: 1985-2020” para el Instituto 25 A; “Los chinimitales y la reconfiguración del poder comunal en el municipio de Sololá: 1950-2000” para la convocatoria 2022 DIGI-USAC-Centro Universitario de Sololá. Maya tujal del municipio de Sacapulas, Quiché, Guatemala. ajpujmatias@gmail.com Guatemala.

**Emilse Siales** Doctoranda en Antropología y Licenciada en Ciencias de la Comunicación (UBA). Su investigación doctoral es sobre comunicación kolla, procesos etnopolíticos y procesos de comunalización en la puna jujeña con una beca del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Es asistente en el Grupo de Investigación en Comunicación para tesisistas (FSOC-UBA) “Debates teóricos y políticos en los colectivos de comunicación alternativa, comunitaria y popular”. Pueblo Kolla. [emisiaries@gmail.com](mailto:emisiaries@gmail.com) Argentina.



# Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe

## Cosmovisiones y derechos

Los procesos de despojo que han enfrentado los pueblos de América Latina y el Caribe a lo largo de más de cinco siglos y que le dieron contenido al capitalismo dependiente latinoamericano se agudizaron de forma particular desde que se instauró la perspectiva neoliberal. La pobreza a lo largo del devenir latinoamericano creció de forma significativa a raíz de las reformas estructurales de los años ochenta y noventa del siglo XX. A partir de las políticas asistenciales y las transferencias monetarias, moderó su crecimiento en los países con gobiernos progresistas que recuperaron la participación del Estado en políticas distributivas. Lo que ha seguido creciendo de forma alarmante es la desigualdad económica y social, porque el proceso de despojo que la acumulación de capital genera ha sido constante y violento. En este contexto, se realizó la convocatoria promovida por CLACSO “Bienestar social y disputas por lo público y lo común en América Latina y el Caribe”, cuyos enriquecedores trabajos de investigación se convirtieron en los capítulos del presente libro. El mismo consiste en dos volúmenes. En este tomo, *Cosmovisiones y derechos*, se presentan textos que indagan cómo grupos de la sociedad civil, con cosmovisiones y prácticas diversas, disputan por sus derechos a la obtención de bienes y servicios cruciales y, así, a un bienestar pleno en las sociedades que componen. Se completan con el otro tomo, denominado *Identidades y territorios*.

