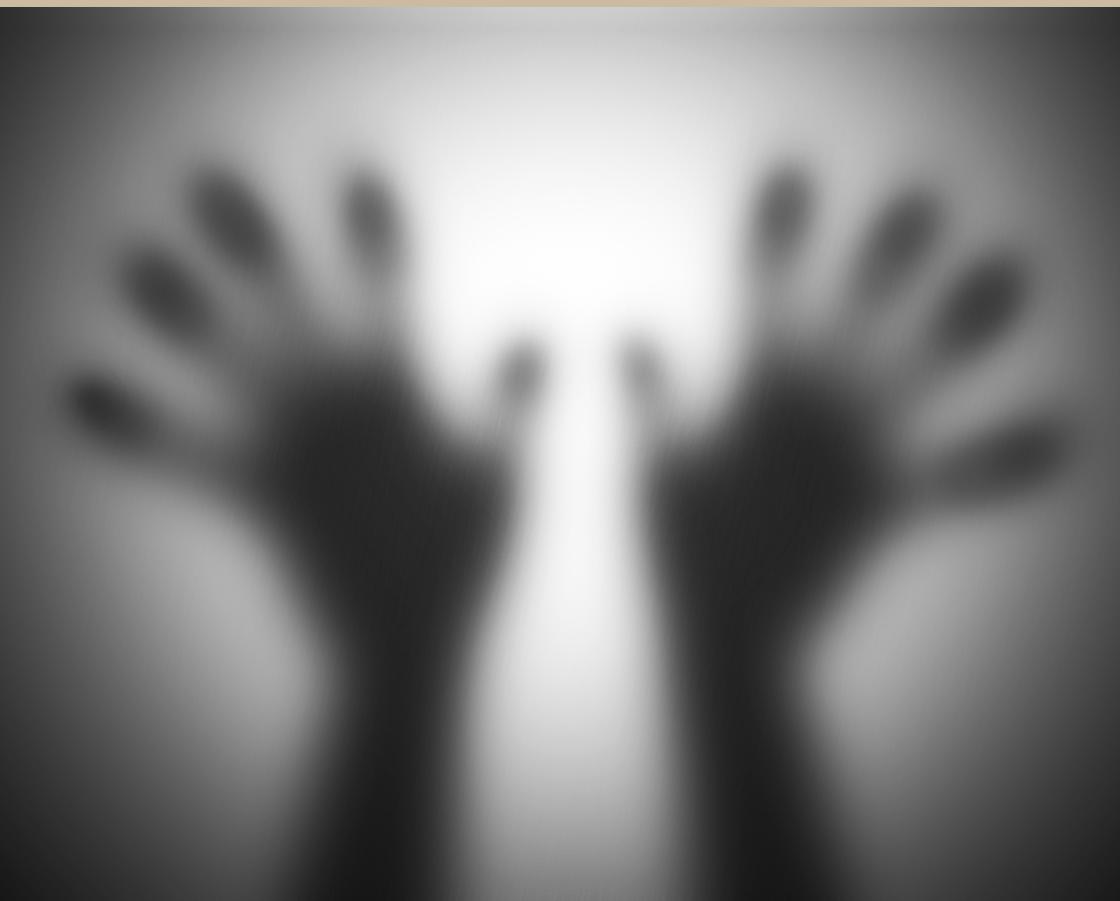


VIOLENCIA, DERECHOS HUMANOS Y SEXUALIDAD



**GABRIELA GARCÍA PATIÑO
COORDINADORA**

**VIOLENCIA,
DERECHOS HUMANOS
Y SEXUALIDAD**

GABRIELA GARCÍA PATIÑO
COORDINADORA

Violencia, derechos humanos y sexualidad

© Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual, A.C.

1ª edición: abril 2020

ISBN: 978-607-97090-7-5

Coordinadora:

Gabriela García Patiño

Autores:

Alma Sánchez Olvera

Luz Angela Cardona Acuña

Lilia Monroy Limón

Amaral Arévalo

Amandine Fulchiron

Diseño editorial:

Punto 618 Diseño Editorial

Portada, maquetación y composición

Gabriela Serralde

Consejo editorial:

Gloria Careaga Pérez, Facultad de Psicología, UNAM.

Mauricio List Reyes, Posgrado en Antropología, BUAP.

Antonio Marquet Montiel, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-A.

Elsa Muñiz García, Facultad de Política y Cultura, UAM-X.

Fernando Salinas-Quiroz, Aprendizaje y Enseñanza en Ciencias, Humanidades y Artes, UPN.

Erica Marisol Sandoval Rebollo, Facultad de Educación y Comunicación, UAM-X.

Tania Esmeralda Rocha Sánchez, Facultad de Psicología, UNAM.

ÍNDICE

Introducción	9
La Violencia en el Noviazgo una práctica presente en la comunidad estudiantil de la FES Acatlán	19
Discriminación en el acceso a los derechos a la salud, la educación y el trabajo de personas LGBT y el derecho al desarrollo	49
Homofobia/lesbofobia en lesbianas y sus parientes durante la salida del clóset en familias de la Ciudad de México	65
Deseos proscritos: violencia, Maras y diversidad sexual en El Salvador	99
De víctimas de violación sexual durante la guerra en Guatemala a actrices de cambio	117

GABRIELA GARCÍA PATIÑO es Licenciada en Psicología por la UNAM y Maestra en Políticas Públicas y Género por la FLACSO México. Es activista feminista con más de 10 años de experiencia en fortalecimiento de liderazgos, incidencia política y generación de evidencia sobre derechos sexuales y reproductivos. Ha participado en investigaciones relacionadas con la salud sexual y reproductiva, la violencia de género y el VIH a nivel regional y nacional. Desde el 2019 colabora como Asistente de programas para la oficina regional de Girls Not Brides, una alianza mundial dedicada al abordaje del matrimonio infantil y las uniones tempranas.



INTRODUCCIÓN

Gabriela García Patiño¹

Los derechos humanos son derechos y libertades fundamentales que tienen todas las personas por el simple hecho de existir. La Declaración Universal de los Derechos Humanos, surge como respuesta al devastador impacto de la Segunda Guerra Mundial, y establece un ideal común para todas las naciones. Su adopción supone a los Estados el deber internacional de respetar la libertad y la dignidad de todas las personas en condiciones de igualdad, sin discriminación y con alcance universal. De acuerdo con esta concepción los derechos se definen a partir de la dignidad y la libertad de las personas, de TODAS las personas sin distinción.

Si bien todas las personas nacemos con los mismos derechos, existen barreras sociales y culturales que limitan el acceso y el ejercicio efectivo de los derechos. Una de las principales barreras para el acceso universal de los derechos humanos es la discriminación, la cual incluye cualquier situación que niegue o impida el acceso en igualdad a los derechos. De acuerdo con Rodríguez (2005) la discriminación es una conducta, culturalmente fundada, sistemática y socialmente extendida, de desprecio contra una persona o grupo de personas sobre la base de un prejuicio negativo

[1] Maestra en Políticas Públicas y Género; Asistente de Programas para América Latina y el Caribe en Girls Not Brides



o un estigma relacionado con una desventaja inmerecida, y que tiene por efecto (intencional o no) dañar sus derechos y libertades fundamentales.

La discriminación tiene sus bases en el desprecio de todo aquello que está fuera de la norma social, la cual parte de un “determinismo biológico, base ideológica sostenida por muchos años por la ciencia y la religión, para que a ciertos grupos humanos como las personas negras, indígenas, mujeres, lesbianas, gays y trans, se les prescriba en la otredad, en la diferencia, frente al paradigma moderno que ha sido el hombre blanco, heterosexual y con privilegios de clase” (Curiel, 2017, pág. 55). Todas aquellas personas fuera de este paradigma serán objeto de discriminación e irán acumulando restricciones que se transformarían en desigualdades y limitaciones para el acceso y goce de sus derechos.

La violencia es a la vez causa y consecuencia de la discriminación, se trata de un fenómeno multidimensional y multifacético con una fuerte presencia en la cultura y la realidad latinoamericana actual. A través del tiempo y gracias a la incidencia de los movimientos sociales (particularmente del movimiento feminista) la violencia ha sido reconocida como un problema público, haciendo visibles sus diferentes manifestaciones como parte de las violaciones a los derechos humanos.

Es posible encontrar múltiples definiciones de violencia, la Organización Mundial de la Salud OMS (2002, pág. 5) la define como “el uso deliberado de la fuerza física o el poder, ya sea en grado de amenaza o efectivo, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones”. Para los fines de este libro nos abocaremos en la violencia que tiene sus bases en la discriminación de género.

La violencia por motivos de género es un tipo de violencia ejercida contra cualquier persona o grupo de personas sobre la base



de su sexo, género, orientación e identidad sexual, que impacta negativamente en su bienestar social, físico o psicológico (ACNUR, 2003, pág.11). Este tipo de violencia incluye cualquier acto perpetrado contra la voluntad de una persona y se basa en normas de género y relaciones de poder desiguales. Si bien en muchas ocasiones se utiliza indistintamente “violencia por motivos de género” y “violencia contra las mujeres” el primero es un concepto más amplio e incluyente que reconoce que aunque la mayoría de las sobrevivientes son mujeres, otras identidades también son objeto de este tipo de violencia.

Es posible abordar las manifestaciones de la violencia por motivos de género tomando como base para su análisis el triángulo de la violencia propuesto por Johan Galtung. En este modelo la violencia es representada como un iceberg anclada en tres tipos o formas diferentes de violencia estrechamente relacionadas entre sí.



La violencia directa es la violencia visible, su manifestación puede ser por lo general física, verbal o psicológica. Engloba cualquier acto en el que las personas se sientan agredidas, incluye la violencia física y moral (golpes, insultos, la tortura, etc.) que es



visible y más fácilmente identificable. Uno de los ejemplos más extremos de esta violencia son los feminicidios y los crímenes de odio contra las personas LGBTI, pero incluye también el maltrato, el desprecio, la descalificación, el acoso,

La violencia directa tiene sus raíces en la violencia cultural y la violencia estructural, las cuales permanecen en el plano de lo invisible. La violencia estructural constituye la violencia intrínseca a los sistemas sociales, políticos y económicos mismos que gobiernan las sociedades, los estados y el mundo. Para Galtung la violencia estructural es la violencia indirecta originada por la injusticia y la desigualdad como consecuencia de la propia estructura social (Hueso, 2000). Se trata de una violencia derivada del lugar al que las poblaciones históricamente vulnerabilizadas han sido relegadas en el orden económico y de poder hegemónicos.

La violencia cultural son “aquellos aspectos de la cultura materializados por medio de la religión, la ideología, la lengua, el arte, y las ciencias en sus diferentes manifestaciones, que justifican y legitiman la violencia directa o estructural” (Galtung, 2003, Citado en Calderón, 2009, pág. 75). Este tipo de cultura hace que los otros dos tipos de violencia se perciban como “naturales” y se perpetúen a lo largo del tiempo. Incluye principios, normas implícitas o explícitas de conducta, tradiciones y educación que justifican la violencia.

La violencia por motivos de género tiene sus raíces en el sistema patriarcal, un sistema de opresión que se basa en la idea de que las mujeres, las personas jóvenes y las personas no heterosexuales tienen un menor valor en la sociedad por no corresponder con el ideal masculino (López-Uribe, 2011). Esta violencia está profundamente enraizada en las relaciones desiguales de poder, que la perpetúan y dispensan dentro de la familia, la comunidad y el Estado.

De acuerdo con ACNUR (2003) los actos de violencia por motivos de género violan varios principios de los derechos humanos



consagrados en instrumentos internacionales sobre el tema, por ejemplo:

- El derecho a la vida, la libertad y la seguridad de la persona
- El derecho a alcanzar el mayor estándar posible de salud física y mental
- El derecho de toda persona a no ser sometida a tortura o a trato cruel, inhumano o degradante.
- El derecho a la libertad de movimiento, opinión, expresión y asociación
- El derecho a unirse en matrimonio con libertad y consentimiento plenos y con derechos equitativos al casarse, durante el matrimonio y en su disolución
- El derecho a la ecuación, seguridad social y al desarrollo personal
- El derecho a la participación cultural, política y pública, con acceso equitativo a los servicios públicos, al trabajo y a igual salario por igual trabajo.

A lo largo de las últimas décadas se han realizado esfuerzos importantes para garantizar el ejercicio de los derechos humanos, su incorporación en las legislaciones nacionales y la creación de aparatos institucionales para su vigilancia y exigibilidad son ejemplo de ello. Sin embargo, su materialización en la vida cotidiana sigue estando lejos de alcanzarse, la violencia sigue siendo una constante para los grupos históricamente discriminados.

Para estas reflexiones Alma Sánchez Olvera aborda en su investigación los nexos entre sexualidad y violencia en el noviazgo en una comunidad universitaria en el Estado de México. Su investigación da muestra de cómo en las relaciones de noviazgo las prácticas violentas quedan encubiertas bajo la idea del amor romántico. Identifica tres aspectos de la cultura tradicional que reproducen situaciones de violencia en aras de cumplir con los mandatos establecidos: 1)



la cultura machista, 2) la idea del amor romántico y 3) el aprendizaje de una doble moral sexual, que permite a unos lo que en otras castiga. Los testimonios de las jóvenes entrevistadas dan muestra de la aparición de la violencia de forma sutil, pasando inadvertida o incluso sin ser reconocida como una conducta violenta. Sin embargo, es interesante que en los relatos también se puede ver un proceso de cambio, pues la experiencia violenta puede volverse un punto de inflexión donde se develan las mentiras sociales del amor romántico y convertirse en una oportunidad para la reconfiguración de valores sobre el amor basados en el respeto y el bienestar propio. El texto muestra cómo las implicaciones de la violencia influyen en el desempeño escolar y por lo tanto la necesidad de que las instituciones educativas generen programas para su abordaje.

La violencia tiene un impacto importante para el ejercicio de otros derechos así lo demuestra Luz Ángela Cardona en su texto *“Discriminación en el acceso a los derechos a la salud, la educación y el trabajo de personas LGBT y el derecho al desarrollo”* donde da cuenta de cómo la discriminación y la violencia basada en la orientación sexual y la identidad de género sitúa a las personas LGBT en una posición de vulnerabilidad, impidiendo el acceso a la igualdad y al pleno ejercicio de la ciudadanía. La autora presenta algunos resultados producto de una encuesta aplicada a personas LGBT en 14 estados de la República Mexicana. Entre los principales hallazgos, la encuesta pone en evidencia la carencia de esta población en el acceso a servicios de salud, entre otras razones por la falta de personal capacitado y a la discriminación motivada por su orientación sexual e identidad de género. El acceso a la educación también se ve afectado, las vivencias de discriminación y violencia como insultos, burlas y golpes fueron una constante para esta población durante su trayectoria por el sistema educativo. Respecto al derecho al trabajo, el texto señala que la mitad de las personas LGBT indicó haber sido víctima de hostigamiento, acoso o discriminación en espacios la-



borales. Además, se evidencian discriminaciones acumuladas pues las mujeres mostraron menores porcentajes de igualdad salarial, y particularmente las mujeres trans reportaron un mayor porcentaje de hostilidad y discriminación en su entorno laboral. El análisis de los tres derechos antes mencionados muestra la importancia de contar con políticas que aborden la discriminación para que el acceso, la calidad y la aceptabilidad de los derechos deje de ser un tema pendiente para esta población.

Por otro lado Lilia Monroy profundiza en la discriminación y la violencia dentro del entorno familiar a través del análisis de las expresiones homofóbicas y lesbofóbicas que se experimentan en las familias cuando mujeres lesbianas salen del clóset. En su texto se exponen testimonios que dan muestra de cómo la homofobia, lesbofobia y el heterosexismo surgen dentro de las familias como mecanismos de control social ante lo que se percibe como una amenaza a la “normalidad” y a la concepción de la familia basada en un modelo tradicional heteronormado. Los relatos dejan ver además, la presencia de lesbofobia interiorizada, una serie de nociones de autodesprecio, marginalidad social y múltiples experiencias propias o en otras de maltrato, invalidación, invisibilización y explotación. Monroy destaca el proceso de transformación del estigma heterosexista mediante la autoaceptación, visibilidad, orgullo y gestión organizada de derechos que resultan en una forma de resistencia al orden social homofóbico. La autora cierra fuertemente apuntando la homofobia en la familia como un problema público y proponiendo una serie de intervenciones relevantes para su abordaje dentro de las políticas y programas nacionales.

El trabajo de Amaral Arevalo examina las relaciones entre la población LGBT y las Maras en El Salvador. El autor analiza la presencia de personas LGBT en estas organizaciones donde prevalece un tipo exacerbado de machismo y que instauro dentro de sus principios una homofobia institucional que penaliza, incluso con la



muerte, a quien es descubierto o bajo sospecha de conducta homosexual. Dentro de estas organizaciones las prácticas homoeróticas solo pueden ser aceptadas en el marco de una violación, como una forma de castigo, siendo el reflejo de un acto de poder utilizado para reafirmar la superioridad de macho. A pesar de ello, el texto analiza la presencia de las personas LGBT en las Maras, destacando el hecho de que en muchas ocasiones los niños ingresan desde los 7 años, cuanto la orientación sexual está en proceso de construcción-afirmación por lo que constituyen su identidad y afirman su orientación sexual estando ya dentro de las Maras. Por otro lado, este fenómeno también puede ser parte de la búsqueda de aceptación y reconocimiento de las personas LGBT ante la discriminación que experimentan en su entorno familiar y comunitario. El autor destaca que si bien dentro de las Maras pueden existir miembros que se identifiquen como homosexuales y lesbianas; dada la homofobia presente en su estructura institucional ninguna persona LGBT está exenta de padecer violencia física, sexual y homicida por parte de las Maras en El Salvador.

Finalmente Amandine Fulchiron presenta el trabajo del consorcio “Actoras de cambio” donde analiza la utilización de la violencia sexual contra las mujeres mayas durante el conflicto armado interno en Guatemala como genocidio y feminicidio, y el impacto de esta violencia en la vida de las mujeres mayas tanto a nivel personal como a nivel social, destacando la revictimización que tuvieron que sufrir dentro de su misma comunidad. El texto muestra claramente cómo la violación sexual fue parte de una violencia política, al ser una práctica generalizada y sistemática realizada por agentes del Estado, utilizada como un arma de terror donde el cuerpo de las mujeres se convirtió en un campo de batalla simbólico y real entre hombres. En su texto, Fulchiron relata las consecuencias que tuvieron que enfrentar estas mujeres, en primer lugar producto del trauma que es en si mismo la violación y después el rechazo social de su



comunidad, donde son consideradas responsables de haber roto las normas sexuales y haber manchado el honor de la comunidad. La investigación pone de manifiesto cómo las únicas redes de apoyo con las que contaron las mujeres para sobrevivir y salir adelante, fueron redes construidas por ellas mismas con otras mujeres que vivían situaciones similares de desamparo. Finalmente el capítulo cierra exponiendo los procesos de reinterpretación y cambio de identidades de género para sobrevivir integrando nuevos elementos a la definición de su ser mujer y señala el gran pendiente de justicia que incluye un proceso de reconocimiento del daño y de reparación/sanación personal y social.

Los textos aquí compilados dan muestra de las diversas manifestaciones de la violencia y su articulación con los sistemas políticos, sociales y culturales, así como de sus fuertes raíces en un modelo heteropatriarcal que excluye y violenta a quien se sale de la norma. Además, presentan propuestas que dan luz para un abordaje integral a la violencia, poniendo en el centro la dignidad de las personas y la garantía plena de sus derechos humanos.

Bibliografía

- ACNUR. (2003). *Violencia Sexual y por motivos de género en contra de personas refugiadas, retornadas y desplazadas internas. Guía para la Prevención y Respuesta*. Recuperado de <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2005/3667.pdf>
- Calderón, P. (2009). Teoría de conflictos de Johan Galtung. *Revista de Paz y Conflictos*, 2, 60-81. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/2050/205016389005.pdf>
- Curiel, O. (2017). Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos 1. *Intervenciones en estudios culturales. Pontificia Universidad Javeriana Colombia*, 3(4), 41-61. Recuperado de <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/53/5312003/5312003.pdf>



- Galtung, J. (2016). La violencia cultural, estructural y directa. *Cuadernos de estrategia*, 183, 147-168. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5832797>
- Hernández, H. (2014, diciembre 8). Violencia directa, estructural y cultural. Recuperado 5 de abril de 2020, de https://www.laopiniondezamora.es/blogs/hablamos-de-mujeres/violencia-directa-estructural-y-cultural_1.html
- Hueso, V. (2000). Johan Galtung La transformación de los conflictos por medios pacíficos. *Cuadernos de estrategia*, 111, 125-159. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=595158>
- López-Uribe, E. (2011). *Género, Derechos Humanos y VIH*. Capacitación a mujeres líderes con VIH en el marco del XII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe. Bogotá, Colombia.
- Naciones Unidas. (s. f.). La Declaración Universal de Derechos Humanos. Recuperado 27 de marzo de 2020, de <https://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>
- OMS. (2002). *Informe Mundial sobre la Violencia y la Salud*. Recuperado de https://www.who.int/violence_injury_prevention/violence/world_report/es/summary_es.pdf
- Rodríguez, J. (2005). Definición y concepto de la no discriminación. *El Cotidiano Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco*, 134, 23-29. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/325/32513404.pdf>



LA VIOLENCIA EN EL NOVIAZGO UNA PRÁCTICA PRESENTE EN LA COMUNIDAD ESTUDIANTIL DE LA FES ACATLÁN¹

Alma Sánchez Olvera²

Introducción

Las siguientes reflexiones expresan un primer avance de la investigación derivada del proyecto PAPIIT IN401706-3 *Identidades estudiantiles, sexualidad, salud sexual y reproductiva*, que durante 2008 se desarrolló en la FES Acatlán.³

Con fundamento en las perspectivas del desarrollo humano, visión de género y derechos humanos se pretende en esta investigación conocer y diagnosticar en las personas jóvenes universitarias de la FES Acatlán, las formas como se construyen sus identidades, los significados que le otorgan a la sexualidad y la vivencia y percepción que tienen frente a la violencia en los noviazgos y el impacto que esta última tiene en su trayectoria escolar.

[1] Elaborado en 2008 en el marco del I Encuentro Latinoamericano y del Caribe “La sexualidad frente a la sociedad”.

[2] Académica en la Facultad de Estudios Superiores Acatlán UNAM

[3] La Facultad de Estudios Superiores (FES) Acatlán es una entidad académica multidisciplinaria de la Universidad Nacional Autónoma de México, ubicada en el municipio de Naucalpan de Juárez, en el Estado de México.



El desarrollo de la presente investigación favorecerá el conocimiento de una de las figuras centrales de nuestra universidad, la comunidad estudiantil, en tanto una de nuestras tareas es indagar y ampliar el conocimiento en torno a quiénes son las y los estudiantes que llegan a la FES Acatlán, cómo viven su condición estudiantil, cómo construyen su identidad como universitarias/os, qué tipo de problemas enfrentan cotidianamente, cuál es su condición socio-cultural, consumos culturales en su trayectoria por la universidad. Así mismo es nuestro objetivo abundar en tres campos escasamente estudiados en la Facultad, nos referimos a la sexualidad, salud sexual y reproductiva y la violencia en el noviazgo.

La comunidad estudiantil es un arco iris de formas de ser, vivir y sentir la sexualidad, su ejercicio tiene manifestaciones múltiples y diversas. Tienen a su alcance conocimientos científicos, modernos, seculares, pero al mismo tiempo marcados por las tradiciones, prácticas religiosas, prohibiciones y falsas creencias, hechos que en su conjunto, nos explican un sincretismo en la vida de muchas/os de ellas/os. Ubicarse en la universidad como alumna/o de educación superior, no significa poseer fundamentos de corte científico en materia de sexualidad. En la comunidad estudiantil persisten las falsas creencias, y prejuicios, que limitan la posibilidad de construir relaciones de equidad, no violentas que hagan de la sexualidad un derecho.

Conocer esa gama de posibilidades que adquieren los diversos significados que le confieren al estudiantado a la concepción, vivencia y percepción de la sexualidad es una de las tareas de nuestra investigación. La sexualidad y la salud sexual y reproductiva son parte fundamental en su vida por ser esta la etapa en la que se suceden diversos eventos, el noviazgo, el inicio o la continuidad periódica en las relaciones sexuales, el uso de métodos anticonceptivos, embarazos no deseados, violencia en el noviazgo. Aspectos que resulta preciso conocer para identificar como impactan en su bienestar, calidad de vida y trayectoria universitaria.



Los resultados de la investigación aquí presentados derivan de la primera y segunda etapa de la investigación antes señalada. La primera consistió en la aplicación de un cuestionario a 918 estudiantes de la FES Acatlán durante el semestre 2007-I, uno de cuyos ejes fue diagnosticar si viven y/o reconocen violencia en sus relaciones de noviazgo y qué tipo de violencia perciben. En la interpretación de tales hallazgos nos apoyamos de distintos recursos teóricos como *la perspectiva de género*, *la visión holística de la sexualidad*, y *la perspectiva del desarrollo humano y los derechos humanos*. Retomamos asimismo los planteamientos recientes en torno al sincretismo que caracteriza a jóvenes, y que permite dar cuenta de las transformaciones y/o continuidades en las percepciones y vivencias de sus relaciones afectivas. Y la segunda se apoyó en técnicas que arrojan datos cualitativos acerca del tema, se aplicaron 10 entrevistas a profundidad con las y los estudiantes que previamente fueron seleccionados como informantes clave, de quienes recogimos sus testimonios acerca de cuatro temas centrales: construcción sociocultural del amor, amor y violencia en el noviazgo, conflictos amorosos y trayectorias escolares, relaciones de noviazgo y construcciones de identidades estudiantiles, violencia en el espacio escolar.

El contexto

En términos generales, la violencia es un acto de poder, un acto de imposición, control y dominio. La Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, define la violencia contra las mujeres como cualquier acto u omisión que cause daño o sufrimiento emocional, físico, económico o sexual—incluso la muerte— tanto en el ámbito privado como en el público. Dicha violencia está basada en el sometimiento, discriminación y control que se ejerce sobre las mujeres en todos los ámbitos de su vida, afectando su libertad,



dignidad, seguridad e intimidad, violentando así el ejercicio de sus derechos (Ley Gral de Acceso, 2006: XI).

Podemos identificar formas de violencia justificadas a través del tiempo en muchos sentidos: desde los sistemas de tortura impuestos a los cuerpos de las mujeres para imponer o hacer valer un orden “religioso” y garantizar su castidad; hasta las actuales guerras entre naciones y pueblos cuya finalidad también es imponer un determinado “orden” en el mundo.

Cuando se habla de violencia generalmente se le identifica como el maltrato físico, no obstante las agresiones psicológicas son hoy más significativas, así lo constata la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares 2006 (ENDIREH). De acuerdo con dicha encuesta a nivel nacional el 19% de las mujeres mexicanas declararon vivir violencia física, mientras que la violencia emocional presenta un porcentaje mucho más elevado, el 37.5% de las mujeres declararon haber vivido agresiones, insultos, intimidaciones, humillaciones, amenazas, omisiones, burlas, menosprecio, las maneras en las que primordialmente se exterioriza el maltrato emocional son el alza de la voz, el enojo y el insulto. Asimismo, es evidente que la violencia más significativa hoy se presenta a través del daño psicoemocional, que puede durar en quienes la padecen toda la vida, o bien, en su manifestación más extrema el feminicidio⁴.

[4 La tipificación del feminicidio parte del reconocimiento de la existencia de relaciones de poder desiguales entre hombres y mujeres, y de que los atentados contra la vida de las mujeres, a lo largo de su ciclo de vida, suceden en un entramado social de tolerancia, impunidad y fomento a la violencia de género cotidiana, misógina y machista. Los homicidios son su consecuencia más cruenta y se suceden tras procesos vitales marcados por la inseguridad, las escaladas de violencia y situaciones extremas que culminan en muertes violentas.

La tipificación del feminicidio es una medida de acción afirmativa que se toma desde la Federación, para eliminar la discriminación y garantizar una vida sin miedo y sin violencia para las mujeres. Véase Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia y tipificación del feminicidio como delito de lesa humanidad. Cámara de Diputados del H Congreso de la Unión LXI Legislatura Comisión Especial para dar a conocer y Dar seguimiento a las Investigaciones Relacionadas con los feminicidios en la República Mexicana y a la Procuración de Justicia Vinculada, México 2006.



Como señala el Manual de Capacitación de la Campaña “*Amor es sin violencia*”, ésta se define como un acto intencional, que puede ser único o recurrente y cíclico, dirigido a dominar, controlar, agredir o lastimar a otra persona. Casi siempre es ejercida por las personas de mayor jerarquía, es decir, las que tienen el poder en una relación, como son: el padre y/o la madre sobre los hijos y las hijas, los y las jefas sobre los y las empleadas, los hombres sobre las mujeres, los hombres sobre otros hombres y las mujeres sobre otras mujeres, pero también se puede ejercer sobre objetos, animales o contra la propia persona.

Podemos identificar diversos tipos de violencia que son reconocidas en el artículo 6 de la *Ley General de acceso de las Mujeres a una Vida Libre de violencia* y de tipificación del feminicidio como un delito de lesa humanidad, tal tipología se presenta sobre todo en el plano interpersonal y no son excluyentes entre sí es decir, pueden presentarse una o más de una a la vez en las relaciones intergeneracionales, en la familia, en la pareja o en el noviazgo en la relación maestro-alumno, doctor-paciente, patrón-empleado. En la tipología destacan:

- *Violencia verbal*, que incluye insultos, gritos, amenazas, descalificaciones, humillaciones, etc.
- *Violencia psicológica*. Es cualquier acto u omisión que dañe la estabilidad psicológica, que puede consistir en: negligencia, abandono, descuido reiterado, celotipia, insultos, humillaciones, devaluación, marginación, desamor, indiferencia, infidelidad, comparaciones destructivas, rechazo, restricción a la autodeterminación y amenazas, las cuales conllevan a la víctima a la depresión, al aislamiento, a la devaluación de su autoestima e incluso al suicidio (Ley Gral.art 6).
- *Violencia económica*. Es toda acción u omisión del agresor que afecta la supervivencia económica de la víctima. Se ma-



nifiesta a través de limitaciones encaminadas a controlar el ingreso de sus percepciones económicas, así como la percepción de un salario menor por igual trabajo, dentro de un mismo centro laboral.

- *Violencia física.* Cualquier acto que inflige daño no accidental, usando fuerza física o algún tipo de arma u objeto que pueda provocar o no lesiones ya sean internas o externas, o ambas.
- *Violencia sexual.* Es cualquier acto que degrada o daña el cuerpo y/o la sexualidad de la víctima y que por tanto atenta contra su libertad, dignidad e integridad física. Es una expresión de abuso de poder que implica la supremacía masculina sobre la mujer, al denigrarla y concebirla como objeto.

La violencia es actualmente uno de los problemas sociales más importantes en todo el mundo. Afecta dramáticamente a las sociedades en su conjunto y a cada una de las personas que la padecen infligiendo los derechos humanos, obstaculizando el desarrollo pleno y minando las capacidades humanas en todos los órdenes de la vida. No reconoce fronteras de raza, edad, religión, educación o situación socioeconómica e inciden en ella factores de distinta naturaleza: económicos, políticos, sociales, culturales e individuales. Se manifiesta en diversas situaciones que van desde las guerras entre naciones hasta la violencia interpersonal y autoinfligida.

Según datos del Primer Informe Mundial sobre la Violencia y la Salud de la OMS (2003: 3), cada año más de 1.6 millones de personas en todo el mundo pierden la vida por violencia (homicidios, suicidios y acciones bélicas) y muchos más sufren lesiones no mortales por violencia autoinfligida, interpersonal o colectiva⁵, siendo entre

[5 Estos tres tipos de violencia corresponden a la clasificación que hace la OMS: *La violencia autoinfligida es aquella que la persona se inflige a sí misma e incluye el comportamiento suicida y las autolesiones. La violencia interpersonal es aquella impuesta por un individuo o un grupo de individuos distinguiendo dos categorías a la vez: violencia familiar*



la población de 15 a 44 años de edad, una de las principales causas de muerte. El mismo organismo reconoce que estas cifras son sólo la punta del *iceberg* del problema pues la mayor parte de los actos violentos ocurren tras la puerta y se quedan sin registro. La violencia puede ser física, sexual, psicológica e incluye también privaciones o descuidos. Aunque una parte de la violencia que padece la sociedad la observamos todos los días, la mayoría de las veces la violencia no se ve, se presenta en los hogares, en los lugares de trabajo, entre las parejas, en las interacciones personales y cotidianas ya sea en el espacio público o privado. Este hecho ha obligado a organismos internacionales y a gobiernos a tratar el asunto como un problema de salud pública y justicia.

Aún cuando cualquier ser humano sin importar la edad o el sexo puede estar sometido a actos de violencia, es altamente preocupante la violencia ejercida sobre mujeres a lo largo de su ciclo de vida, por la magnitud con la que se presenta y los efectos que producen. Así se constata en declaraciones y acuerdos internacionales como la CEDAW (1979) Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer Belém do Pará (1994), la Conferencia de Viena (1993), en las que se constata la batalla que han dado diversos organismos y movimientos sociales como el feminismo y las defensoras/os de los derechos humanos para hacer visible el problema y erradicar toda forma de violencia en el mundo.

En México la violencia ha sido reconocida como un complejo problema social que incide en muy diversos ámbitos: salud, segu-

o de pareja que incluye el maltrato infantil, la violencia contra la pareja y el maltrato a los adultos mayores, y que por lo general, aunque no siempre, sucede en el hogar, y la violencia comunitaria que se produce entre personas que no guardan parentesco y que pueden conocerse o no y abarca la violencia juvenil, actos fortuitos de violencia, violación o ataques sexuales por extraños y violencia en establecimientos como escuela, lugares de trabajo, prisiones, hogares de ancianos, etc. El tercer tipo de violencia, la violencia colectiva, se subdivide en violencia social, violencia política y violencia económica y es impuesta por grupos más grandes de individuos o por el Estado.



ridad pública y trabajo, y se inscribe en el marco de la violación de los derechos humanos pues obstaculiza el pleno desarrollo de las personas. De tal manera el INEGI (2006) asume que la violencia:

- Afecta a todos los sectores sociales y se expresa tanto en el ámbito público como privado.
- Es una prioridad en la agenda nacional, por sus implicaciones económicas, políticas, sociales y familiares.
- Tiene un impacto de corto, mediano y largo plazo en las personas, las familias y las comunidades.
- Sus repercusiones se perciben en el ámbito familiar, laboral, escolar, social, de salud y económico.
- Es un fenómeno multidimensional que requiere un tratamiento integral para su cabal conocimiento, detección y prevención.

De acuerdo con datos derivados de la encuesta realizada por la Secretaría de Salud en 2005 (www.cimacnoticias.com.mx: 07/10/30), la violencia de pareja aumentó entre 30 y 72 por ciento, y en sólo un año 7 mil mujeres (equivalente a 30% de las encuestadas) requirieron atención médica. Los datos revelan que las víctimas bajan su productividad laboral afectando a la vez la productividad nacional por ausencias laborales, distracción en el trabajo y depresión. Las entrevistadas refirieron la vivencia física (empujones, golpes, heridas de arma de fuego o punzo cortantes); violencia psicológica (intimidación, humillaciones verbales, amenaza de violencia física); y violencia sexual (se vieron forzadas física o emocionalmente a la relación sexual).

Una de cada tres familias vive violencia familiar y 50% de las mujeres han vivido violencia en algún momento de su vida, siendo las mujeres económicamente activas quienes reciben el mayor nivel de violencia en el hogar, en el trabajo y en la vía pública pues no se acepta que ellas puedan ganar más o que destaquen profesional-



mente. La prevalencia de la violencia hacia la mujer por parte del compañero o esposo es de 21.5% a nivel nacional, y en el 74% de los casos de violencia familiar el principal agresor fue la pareja o ex pareja masculina. (www.cd hdf.org.mx)

Violencia un problema estructural

La situación de violencia esta relacionada con el entorno económico y social, también es manifestación de condiciones históricas y culturales en las que emerge y se reproduce, sobre todo la que se presenta en el plano interpersonal y específicamente contra las mujeres y los niños.

“Aunque determinados factores biológicos y otros elementos individuales explican parte de la predisposición a la agresión, más a menudo interactúan con factores familiares, comunitarios, culturales y otros externos para crear una situación que favorece el surgimiento de la violencia. Al igual que los efectos, algunas causas de la violencia pueden verse con facilidad, pero otros están arraigados profundamente en el entramado social, cultural y económico de la vida humana” (OMS, 2003:3-4).

Nuestro ámbito sociocultural influenciado por la tradición judeocristiana y dentro de un sistema patriarcal, ha favorecido que la violencia esté presente, inmiscuida en las tradiciones y costumbres, en los valores, en la organización y estructura social basada en relaciones jerárquicas, relaciones de dominación-subordinación, en las que se asigna a los sujetos roles sociales y de género estereotipados y polarizados bajo los cuales se inscriben desventajas y condiciones de desigualdad entre las personas: hombres/mujeres, padres/hijos, jóvenes/viejo(as), jefes(as)/empleados(as), ricos/pobres, urbanos/rurales, etc. En este contexto la violencia no siempre es visible, no se reconoce como tal sino que se asume como una forma “normal” o natural de ser y relacionarse, como



parte de la cotidianeidad en la vida de las personas, como algo incluso necesario para conservar cierto orden y/o garantizar obediencia o sumisión.

Pese a los cambios que las sociedades modernas van experimentando en cuanto a roles genéricos tradicionales, la participación cada vez mayor de las mujeres en el espacio público y de los hombres en el espacio privado, la rapidez con la que se produce y difunde la información y el conocimiento y que denotan un cambio cultural innegable, permanecen condiciones que mantienen y aún refuerzan la vulnerabilidad de diversas personas hacia la violencia.

Dentro de estas condiciones actuales destacan las formas de vinculación afectiva y los significados que se dan al amor, en los que se mezclan referentes y valores tradicionales con aquellos provenientes de la modernidad y los que emergen de la incertidumbre y la no certeza característica del mundo contemporáneo.

En los noviazgos estudiados, se aprecia cómo se entremezcla el imaginario del género con los imaginarios sobre la comunidad estudiantil en que se le concibe como informada, racional y justa; de tal suerte que las prácticas violentas quedan encubiertas bajo la protección y el cuidado de la otra persona, concebidos desde la idea del amor romántico. Las identidades y sus prácticas socioculturales se construyen desde el sincretismo en que lo tradicional se entremezcla con lo novedoso y lo moderno.

“Las y los jóvenes viven un sincretismo entre el modelo tradicional de amor y el modelo moderno. Los cambios se han venido dando de manera paulatina y vamos incorporando nuevos mandatos y oponiéndonos cada vez más a aquello que no nos gusta y que es injusto; sin embargo, en la subjetividad de las mujeres, el mandato del amor sigue siendo el mismo, con otro vestuario, con aires de liberación y modernidad, pero sigue dominada por ese



imaginario del amor que todo lo puede y todo lo perdona.”
(Lagarde, 1984).

Tres aspectos de la cultura tradicional persisten aún en la construcción de las subjetividades de hombres y mujeres que les coloca en condiciones propicias para producir y reproducir situaciones de violencia en aras de cumplir con los mandatos establecidos: a) la cultura machista, que se aprende desde la infancia y que basa la construcción de masculinidad en la idea de dominio, fuerza, violencia, éxito y reconocimiento para los varones; mientras que la feminidad se finca en valores contrarios: sumisión, necesidad de protección, ternura, pasividad y búsqueda del sujeto que cubra estas necesidades; b) la idea del amor romántico y el amor como elemento central de la vida de las mujeres. Dice Lagarde (2001: 21) que a las mujeres se nos educa para amar, que hemos sido configuradas socialmente para el amor, construidas por una cultura que coloca el amor en el centro de nuestra identidad. Seres del amor, el amor para los otros olvidando el amor a una misma; c) el aprendizaje de una doble moral sexual, que permite a unos lo que en otras castiga, haciendo de la sexualidad un campo lleno de prejuicios y falsas creencias que altera el disfrute pleno y responsable de esta dimensión de la vida humana.

Los Noviazgos entre la comunidad universitaria

El noviazgo es una etapa importante para la juventud, en esta relación se aprenden nuevas formas afectivas de convivencia que hasta entonces no se habían socializado. De acuerdo con los datos ofrecidos por la Encuesta Nacional de Juventud ENJ sabemos que éste comienza a temprana edad, más de una tercera parte inicia su noviazgo antes de los 15 años (37.5%) y casi la totalidad (95.3%) lo



hacen antes de los 20 años⁶. En el noviazgo se generan una serie de comportamientos diferenciados de acuerdo al sexo, así encontramos que mientras los varones aprenden a ejercer las artes de la conquista, las mujeres deben aprender y ejercer las artes de la seducción; a los hombres se les enseña el amor sólo como una parte de su vida, para las mujeres el amor les es enseñado como el sentido y el fin último de su vida.

Tradicionalmente ha sido considerado un estadio previo al matrimonio. Una expectativa social sobre el noviazgo es la que se gesta desde el discurso heteropatriarcal, una relación afectiva entre una mujer y un hombre, en la que se discriminan otro tipo de prácticas y relaciones afectivas, como son la homosexual y bisexual.

No obstante en esta investigación se logró entrevistar a estudiantes homosexuales y bisexuales, que expresan la diferencia ante el discurso tradicional y sus vivencias en el noviazgo se entremezclan con el estigma, el rechazo social y la violencia.

Como pacto el noviazgo está basado en: a) la exclusividad sexual, concebida desde la ideología de la monogamia; b) el involucramiento afectivo en la vida y experiencia de la otra persona; c) la posible construcción de un *proyecto a futuro* en el que se entremezclan los proyectos personales de cada para construir uno en común y compartir valores como la solidaridad, el compañerismo, el respeto, el compromiso con el otro, por destacar algunos.

En el terreno de lo amoroso nos dice Rossana Reguillo, “... es posible observar la tensión entre las herencias románticas que imprimen un aura de pureza trágica a las pasiones y esa invención postromántica que sin renunciar a la utopía del sentimiento, coloca a los jóvenes en mejor posición para negociar, resistir, innovar

[6 El 60 por ciento de la reproducción biológica ocurre cuando las personas son jóvenes. Menos del 15% de las jóvenes latinoamericanas y caribeñas de 18 y 19 años han sido madres antes de los 18 años, en Europa central no llega al 5 por ciento. CEPAL, Juventud, Población y Desarrollo en América Latina y el Caribe, México, 2000.



y quizás principalmente desprenderse –con cierto escepticismo y libertad- de las constricciones de un mundo que avanza de manera lenta y accidentada para liberarse de las normas censurables y el aparato de control que ha venido “administrando las pasiones” (Rodríguez, 2006:15).

En efecto, las relaciones amorosas entre las y los jóvenes hoy se fincan sobre prácticas, discursos, deseos que marcan distancia a las formas de interacción amorosa de antaño pero que al mismo tiempo reproducen la ideología patriarcal en la que se subordina a las mujeres mediante el trato galante, la sobreprotección, y el amor romántico, opera en su cultura de la afectividad, lo que Lagarde llama un sincretismo de género. La voz de las estudiantes universitarias así lo constata:

“Para mí el amor es la estrecha cercanía entre dos personas en complicidad, lealtad, fidelidad... una serie de vivencias muy enriquecedoras... tengo en la mente la idea del amor ideal, por eso me he llevado muchos tropiezos... mi ideal es un hombre leal, fiel, comprometido, que tenga características muy específicas: que yo pueda hablar con él de ciertos temas que me interesan como el arte, el cine, lo que leo en la escuela, poder intercambiar información, sueños y anhelos...” (Trini).

“Antes de lo me pasó, yo pensaba que el amor era darlo todo sin esperar recibir algo, era ese sacrificio, decir “te comprendo, yo aguanto porque sé que estás mal”. Ahora pienso que no, que el amor tendría que ver más con valorarme y reconocermme a mí misma, hacer lo que me haga feliz... sin dañar a nadie, porque nadie tiene derecho de lastimar a nadie... no sé si el amor ideal sería dar y recibir también, porque a veces una da y da mucho y llega el momento en que una misma se pierde y te olvidas de ti. Entonces no sé si es el amor ideal, pero si



sería ahora esa parte de dar y recibir, pues yo también necesito cosas.” (América).

“El amor ideal no existe, existe aceptar la verdad tal cual es. El error que yo viví fue idealizar demasiado. Antes yo creía en el ideal de encontrar a la pareja perfecta, estar atado: darnos el uno al otro... Con ayuda psicológica llegué al concepto textual que retome de un libro: *El amor es luchar por ese espacio de libertad para que el otro haga lo que quiera aunque eso no sea lo que más me convenga a mí.*” (Denisse).

“Para mí el amor es estar con alguien que te apoya, que te comprende, que tal vez no va en la misma línea que tú porque a lo mejor yo estudio pedagogía y él historia o matemáticas, pero finalmente está contigo y va conmigo de la mano... El amor ideal es el que uno se forma... yo lo tengo idealizado como una persona inteligente, que me sepa escuchar, que tenga tema de conversación para platicar de todo... una persona responsable, pero básicamente muy inteligente porque de esa manera yo me siento protegida..” (Carla).

Podemos apreciar que la idealización del amor es reconocida como fuente de tropiezos en los noviazgos, pues la cultura heteropatriarcal que concibe al amor romántico como una “entrega al otro” se convierte en problemas de violencia. El vínculo entre la percepción del amor como entrega y que todo lo perdona y la violencia es muy estrecho. Pareciera que uno lleva al otro. Además existe la idea del noviazgo “La Bella y la Bestia” en que las mujeres interiorizan el mandato social de ser salvadoras de lo bueno que tiene el otro oculto tras una “máscara” de agresividad y violencia.

Lo interesante en estos casos es que hay un proceso de cambio que inicia con el develamiento de las mentiras sociales sobre el amor romántico, después de vivir la violencia en el noviazgo; y culmina



con el establecimiento de valores sobre el amor que gira en torno al respeto por uno mismo, como valor primario del que se desprende todo lo demás. El bienestar propio es incorporado como característica del amor, desmintiendo que así se es egoísta. También hay un proceso de reflexión de los estados afectivos que les permite a las y los jóvenes comprender el conflicto que surge entre los deseos y proyectos personales y los de la otra persona. En esta racionalización, se cambia la entrega incondicional por la negociación de los acuerdos. La reflexión acerca de los estados afectivos no implica su negación sino que mediante ésta es posible acceder a una nueva búsqueda de lazos amorosos.

La expresión del amor tiene su núcleo en el cuerpo. La corporalización del afecto implica la demostración de los sentimientos a través del contacto físico: abrazos, besos, caricias que pueden llegar al acto sexual.

“Yo soy una persona muy generosa, que me entrego mucho y muy rápido. Soy muy emocional, muy besucona, muy abrazona y llena de detalles.” (Trini).

En la complejidad de la experiencia amorosa de las y los jóvenes, esta corporalización se entremezcla con el contacto físico sin erotismo, que se materializa en el acompañamiento:

“Trato de hacerme presente con un mensaje, una carta, llamar para ver cómo están, ayudarlos, estar siempre presente... La cercanía y el apoyo, ‘no te puedo resolver la vida, pero te apoyo’. A mí me gusta hacerlo y recibirlo.” (América).

“Yo demuestro mi amor escuchando a la otra persona... Todavía me cuesta mucho trabajo empezar con esto de los abrazos y los besos.” (Carla).



La construcción sociocultural del amor la podemos apreciar a través de los discursos que lo dimensionan discursiva, relacional, sexual y genéricamente. Las y los jóvenes construyen un discurso propio sobre el amor desde su experiencia de vida de tal suerte que existe una variedad de experiencias y construcciones acerca de éste entre las y los jóvenes. El sincretismo juega, entonces, un papel importante cuando se entremezclan los imaginarios, las expectativas personales y las experiencias concretas.

La Violencia en el noviazgo: voz y visión de los estudiantes de la FES Acatlán

La dinámica de la violencia en el noviazgo es compleja pues existe una relación de cercanía, intimidad y enamoramiento, que impide reconocer rasgos y/o acciones que manifiesten violencia. Pese a la creencia generalizada de que el noviazgo es una etapa de conocimiento e interacción entre dos personas en las que el amor, el respeto y el apoyo mutuo están presentes como parámetros centrales de la relación, no se escapan algunas parejas, de estar influidas de violencia.

La violencia en el noviazgo forma parte de las vivencias cotidianas de las y los jóvenes sin que necesariamente la reconozcan o perciban como tal, pues generalmente a ésta sólo se le asocia con actos que producen daño, maltrato físico, hostilidad o dolor. De manera tal que no se le reconoce, o quizá se encubre, presentándose la creencia de que el maltrato se debe al cariño y protección y cuidado de la otra persona.

Como señala Torres Falcón (2005:58), en las relaciones de noviazgo la violencia aparece de forma sutil y pasa inadvertida o no se reconocen como conductas violentas. Algunas manifestaciones de la violencia en el noviazgo que señala la autora son: Actitudes de control y dominio sobre muy diversas actividades; prohibición o manipulación para dejar de ver a ciertas personas; interrogatorios pormenorizados o celos excesivos; creencias estereotipadas sobre la relación de pareja y los papeles masculinos y femeninos; falta de



compromiso; negación de los sentimientos de la pareja, comparación negativa con otra persona, burla o ridiculización; imposición de actividades sexuales sin tomar en cuenta la voluntad de la pareja, o sometimiento a prácticas desagradables; jalones, empujones, bofetadas-caricias. La idea romántica de la media naranja, entre otros, hacen más factible la aparición de la violencia en el noviazgo.

Cuando las mujeres alimentan la idea del amor romántico, posibilitan la vivencia de la violencia en el noviazgo, porque tienden a justificar o legitimar las prácticas violentas que se ejercen sobre su cuerpo y su vida. Ideas como “porque me quiere me cuida y por tanto no me va a transmitir una ITS o no me va a embarazar” las coloca en situación de vulnerabilidad, ingenuidad y romanticismo. La visión romántica del amor que predomina en las mujeres oscurece, encubre la posibilidad de identificar, reconocer la presencia de la violencia en el noviazgo.

Si se preguntara abiertamente a las y los jóvenes si en sus noviazgos viven violencia, la respuesta mayoritaria sería negativa, tal y como sucedió con las estudiantes universitarias de la FES Acatlán quienes, como la gran mayoría de las personas jóvenes, la identifican solo en su expresión física, no existe el reconocimiento de su dimensión psicológica-emocional, está es escasamente visualizada en la comunidad estudiantil se encubre bajo el manto de juego, forma de “comunicarse” e incluso de expresar su “amor” sin que aparentemente provoque daño alguno. Así por ejemplo, empujones o golpes suaves, forcejeos, jalones de cabellos, llamadas telefónicas constantes, insultos “leves” o frases como “estás loca” “¡Cállate, tú no sabes nada!”. “Si te grito es porque te amo”, o “¡necesito que me pruebes tu amor!” no son reconocidas como acciones violentas.

“Siempre me han descalificado, desde la primera hasta la última de mis relaciones. Con mi anterior pareja que duré 7 años, siempre me descalificaba porque yo no lo le echaba ganas en la escuela,



porque mi casa estaba mal ordenada, que si estaba gordita... Me sentía manipulada, porque acababa haciendo lo que mejor pareciera para agradarle, para estar mejor.” (Trini).

“Yo absorbí todos los gastos porque él decía “no tengo dinero” o “cuesta mucho, no”. A mi me gusta salir a espacios y lugares buenos y él no podía absorber esos gastos, entonces yo tenía que hacer hasta lo increíble para tener dinero y poder decirle vamos a salir, porque si él no me buscaba para salir, no se le veía interés tampoco para decir qué hacer, siempre era yo la que proponía las actividades o solo lo invitaba a mi casa y él a la suya. Creo que si pago 2 ó 3 veces fue mucho, incluso me decía no tengo dinero me prestas para mis sonidos o a veces no tenía saldo en su celular y yo le ponía... Él no pagaba porque no tenía y cuando tenía le salía algo. Él no hacía ni el intento de decir, te disparo un jugueto.” (América).

La violencia presente en la relación de noviazgo, en las estudiantes, se ubica en lo que se ha tipificado como violencia psicológica aunque también pueden presentarse en el noviazgo otras formas de violencia como la física, económica y sexual. La identificación del problema es complejo pues converge la concreción de lo aprendido en distintas instituciones e implica la interacción de las personas involucradas: el o la agresora y la víctima. Es una práctica que se ha normalizado al punto que resulta legítima en la vida cotidiana de múltiples parejas que suponen que el castigo, maltrato, desprecio, humillación, discriminación se lo “merecen” por no haber cumplido con los mandatos impuestos.

Las y los jóvenes estudiantes de la FES Acatlán viven situaciones de violencia intrafamiliar que repercuten con su trayectoria escolar. La familia sigue siendo el vínculo afectivo más importante en las y los jóvenes. Datos arrojados por la Encuestas Nacional de la Juventud, 2005, el orden de prioridad de los jóvenes mexicanos es el que sigue:



Lo más significativo para los jóvenes es la familia, calificada como “muy importante” por nueve de cada 10 jóvenes; después aparece la escuela calificada con “muy importante” por 60.9% y como “importante” 28.9%; el dinero y la pareja tuvieron consideraciones de “muy importantes” para 60.7% de los jóvenes y de “importante” 27.7% en el caso de la pareja y de 32.7% para el dinero. Así vemos cómo la valoración de familia-escuela-pareja se entremezcla. Por ello, no podemos considerar que lo que las esferas sociales de interacción están desligadas una de la otra, pensar así es negar la integridad social y personal de las y los jóvenes.

La violencia intrafamiliar es un problema que existe, aunque el imaginario social sobre los universitarios otra vez niega la existencia de esta problemática. Muchas de las situaciones de violencia intrafamiliar están marcadas por el alcoholismo en la familia.

“Creo que los estudiantes universitarios también nos enfrentamos al problema de la violencia intrafamiliar, todo el tiempo. Por ejemplo nosotras, las chavas, somos violentadas por los quehaceres domésticos, por el cuidado de los hijos de los hermanos, de los chavos no sé, ahí no tengo acercamiento, pero sí hay violencia intrafamiliar y también hay golpes, hay gritos, también me ha tocado conocer a gente que porque estudian o porque no aportan un ingreso, entonces es muy violento...” (Trini).

“La violencia intrafamiliar es una práctica frecuente... en los grupos operativos ha salido todo esto, compañeros a los que sus papás les pegan... empecé a ver que no era la única que ha pasado por eso... Cuando yo tenía 10 años mi papá falleció, lo asaltaron y lo asesinaron. Mi mamá buscó por cielo, mar y tierra a las personas que lo mataron, y sí las encontró. Durante ese tiempo yo me fui de la casa, mi hermano le entró durísimo a la droga, otro hermano se volvió alcohólico, mi otra hermana también se fue de la casa y



le entraba a las anfetaminas... en ese tiempo en el que ella buscó a los delincuentes todos nos perdimos... Alguna vez tuve un problema muy fuerte con un hermano que se droga y mientras mi mamá estaba en los juzgados mi hermano quiso sacar unas máquinas que eran de mi papá para venderlas y consumir. Yo tenía 15 años, iba en CCH, y le dije que no se las llevaría, defendiendo el patrimonio de mi mamá. Lo amenacé con que si las sacaba lo acusaba con las patrullas que estaban en el módulo... Me dio tantos golpes que hasta me enyesaron la mano. No me creyó que lo acusaría con la policía, se salió con las máquinas y acabamos en la delegación. Levanté una demanda contra él por robo, lesiones, bla bla bla. Al final retiré la demanda porque si le daba continuidad él iba a parar al mismo reclusorio donde estaban los asesinos de mi papá. Entonces por miedo retiramos la denuncia... Mi papá también era alcohólico.” (Carla).

“Mi papá es alcohólico. Tenía un novio, yo tenía 15 años y él 18, que me pegaba, me maltrataba. Una vez me aventó por unas escaleras. En esa relación yo viví también la situación disfuncional de mi casa. Lo que me amarraba a este primer novio era que su familia me quería mucho, yo sentía que había encontrado a la familia que no tenía. Pero en el último pleito se hizo todo un rollo, salió toda la familia, se puso muy agresivo y cómo la familia no lo podía controlar me empezaron a reclamar a mí y así él tenía el respaldo de toda una casa. Decidí terminar la relación. Me levantó mucho el hecho de que acababa de nacer mi hermanita. Me costó mucho trabajo superarlo. Me pasó que durante dos años no tuve novio... Mi situación familiar sí me ha marcado... Alguna vez escuché a mi mamá decir que yo era un accidente, porque ella se estaba inyectando para no tener hijos, ya estaba mi hermana la grande, y mi papá le pegó a mi mamá cuando ella le dijo que estaba embarazada de mí. Parece como si yo fuera la mamá de



todos ellos, trato de estar bien con ellos, de perdonarles muchas cosas, pero tampoco me quiero meter mucho en su vida porque es muy difícil.” (Denisse).

La violencia vinculada a la desigual distribución del poder y a las relaciones asimétricas que se establecen entre varones y mujeres en nuestra sociedad, perpetúan la desvalorización de lo femenino y su subordinación a lo masculino, esta violencia de género resulta significativa en el Estado de México, entidad que ocupa el primer lugar en violencia intrafamiliar y violencia de género⁷, y de la que proviene el 60% de la población estudiantil que asiste a la FES Acatlán.

Lo que dicen los datos

Más allá de lo que podamos pensar, las diversas expresiones de violencia son un fenómeno muy común en las relaciones de las y los jóvenes, los datos así lo confirman:

- Nueve de cada diez mujeres jóvenes viven violencia en sus relaciones amorosas (cimac, 2004).
- Tres de cada 10 estudiantes reportan violencia en el noviazgo (Inmujeres, 2002).
- En el Distrito Federal, el 60% por ciento de las mujeres que sufren de violencia familiar enfrentaron agresiones desde su noviazgo. (Reforma, 23 de octubre, 2002).
- Una de cada 4 mujeres es atacada físicamente por su pareja (cimac, 2004).

[7 A su vez, una encuesta de la Organización de las Naciones Unidas, realizada en noviembre de 2004 por la empresa Mitofsky, advierte que en el municipio de Cuautitlán de Romero Rubio, 47 de cada cien mujeres entre los 18 y 69 años de edad, fueron víctimas de cuando menos un acto de violencia en el último año.



- Uno de cada 4 estudiantes señalan haber sido violentado/a alguna vez en sus relaciones afectivas.

Y en las y los estudiantes universitarios de la FES Acatlán la encuesta aplicada en esta investigación nos señala que la violencia en el noviazgo:

- No es una práctica reconocida entre la comunidad estudiantil
- El 26% de los varones considera haber vivido violencia en sus relaciones afectivas frente al 35% de las mujeres
- El 30% declaró que a causa de problemas con el novio/a ha tenido alguna de las siguientes alteraciones: pérdida de peso, pérdida de sueño, malas calificaciones, abandono de la escuela, alejamiento de los amigos
- La telefonía celular se ha constituido en el medio para “saber del otro/a”, más del 30% dijo usar este medio para saber dónde está o qué hace el otro/a
- Uno de cada cuatro estudiantes dice que las violaciones pueden ser provocadas por la forma de vestir de las mujeres. Al dirigirse a ellas/ellos les llama por un apodo o de una forma que les desagrada o que es grosera.
- Con frecuencia inspecciona su bolsa, mochila, y celular sin su autorización. (En este rubro se observa un 6% que dice vivir esta situación siempre o frecuentemente).
- Entre un 8 y un 20 por ciento de las y los estudiantes encuestados, identifica que algunas veces ha vivido con sus novios/as las siguientes situaciones:
 - Critica y/o se burla de su cuerpo o exagera sus defectos en público o en privado.
 - Les dicen que tiene otras chavas/os y las o los compara con sus ex novios/as u otras personas.



- Reciben amenazas y chantajes cuando se enojan o cuando quieren terminar la relación.
- Se sienten tensas/os cuando están con su novio/a y sienten que hagan lo que hagan él o ella se molestará.
- Les sugieren qué indumentaria usar y si no la portan se enoja

Los mitos y las falsas creencias todavía prevalecen en el imaginario de más del 10% de las y los alumnos, lo cual se refleja cuando dicen que el hombre puede ser violento por naturaleza. La violencia no está en los genes, es una práctica sociocultural que se aprende y reproduce y en las relaciones asimétricas de poder expresa el dominio y control de quien la ejerce. Reconocerla supone un proceso de deconstrucción, toma de conciencia y búsqueda de relaciones humanas que apuntalen hacia el bienvivir.

Otro prejuicio que domina y que refuerza nuestro planteamiento anterior, se observa en el alto porcentaje tanto de hombres como de mujeres que está de acuerdo con que los hombres llegan hasta donde las mujeres lo permiten. 7 varones y 6 mujeres de cada diez así lo manifiestan (ver gráfica no. 6). En este planteamiento la responsabilidad no sólo de sus propios actos sino sobre todo de los actos de ellos, recae fundamentalmente en las mujeres, exculpando a los varones o mejor dicho restándoles responsabilidad de sus propias decisiones.

Es importante señalar que en el caso de los noviazgos homosexuales y bisexuales se agrega a la violencia que se vive en el noviazgo heterosexual, la homofobia, la que se ejerce en los pasillos, baños, salones de la universidad y que también esta presente en el algún miembro de la pareja en la que el estigma y la discriminación hace ver a los agredidos como los causantes del daño, debido a su preferencia sexual.



Los conflictos amorosos y la trayectoria escolar

Los noviazgos que son violentos y destructivos integran a la pareja en un círculo de la violencia que es difícil de romper, sobretodo cuando no se cuenta con los apoyos institucionales y sociales para identificar el problema y buscar una solución.

Los noviazgos son vínculos afectivos que las y los jóvenes consideran parte de su experiencia de vida y que impacta su desarrollo académico. Los conflictos en el noviazgo pueden repercutir no sólo en la salud y ánimo de las personas, sino también en su trayectoria escolar.

El proceso de ruptura en el noviazgo no es secuencial ni se vive del mismo modo en todas las personas. Los noviazgos con compañeros de la facultad agudizan el problema de la separación, que se vuelve lenta y dolorosa.

“El semestre pasado fue el más duro por la situación con él y la situación en mi casa. Yo bajé mucho de calificaciones y mi promedio, yo no era de 10 pero tampoco de 7 y el semestre pasado fue puro 7, 7, 7 yo no quería verlo y no iba a la escuela porque sabía que lo iba a ver en el salón de clases. En los primeros engaños no me levantaba de mi cama, hasta que me pregunte: ¿voy a seguir escondiéndome porque no lo quiero ver? Y así fue como me levanté y regresé a la escuela... Nos vemos todo el tiempo, tomo clases con él los lunes, miércoles y viernes... No me cambio de turno porque aunque yo no me puedo levantar temprano, me siento enferma, mis amigos están aquí, llegó un momento en que lo pensé pero luego yo misma me dije por qué tengo que dejar una parte de mi vida que me gusta porque está él. Perdí una clase con una maestra que quiero mucho porque él la iba a inscribir con ella. La verdad uno ya tiene un plan de vida y modificarlo todo porque ya no te quiero ver, es como muy radical. Sí fue muy difícil...” (América).



“Al principio fue terrible porque yo no podía, no podía aceptar. Es algo que a mí me cuesta mucho trabajo: digerir la separación, lo siento como abandono. Y entonces me costó muchísimo trabajo... fue como los alcohólicos un día al día, hora a hora no hablarle. Fue como muy terrible para mí.” (Trini).

En la vivencia de este proceso se encontró que la relación entre los conflictos amorosos y la trayectoria escolar, también es un proceso que oscila entre el abandono, el retraso y el refugio. Hay estudiantes que a causa de ciertas relaciones abandonan temporalmente los estudios para vivir el vínculo afectivo, pues aunque sea destructivo se convierte en primordial. Otros más se retrasan en su proceso escolar, pues dejan de prestarle atención para orientar las energías a la resolución de los conflictos amorosos. El refugio implica que las y los jóvenes canalizan su atención y energía al estudio para “no pensar” en el problema que están viviendo, o mientras le encuentran una solución. Es una especie de atolladero en que se concibe a la escuela como la “otra posibilidad de vida” que está íntimamente relacionada con la construcción de las identidades estudiantiles, pues un elemento del imaginario acerca de los estudiantes es que son “fuente de progreso a futuro”, “proyección de mejoría en la calidad de vida” de ellos y de sus familiar. Así, la escuela nunca deja de ocupar un lugar preponderante en el presente que viven las y los jóvenes estudiantes.

“Me levanté de la cama porque la situación económica en mi casa está fatal, no hay ni para comer. Entonces pasé un letrero para regularizar niños, no es mucho pero puedo ayudarle un poco a mi mamá para la comida. Necesito terminar la escuela, por eso no me termino de caer, porque tengo una familia que está esperando que yo termine para que los ayude, yo creo que si no tuviera esa responsabilidad de ser fuerte en mi casa, yo ya



me hubiera caído totalmente. Yo ya no puedo llorar porque si mi mamá me ve mal ella se pone mal. Mi hermano no fue a la escuela, se quedó llorando porque no hay dinero para sus cosas y mi papel es el de ser fuerte y no puedo estar mal y no porque no me duele, sino porque la situación no me permite estar tirada llorando. En parte sí es bueno porque ya no estoy pensando en otras cosas, pero es difícil porque uno también quiere llorar, uno necesita.” (América).

“Con la escuela, las consecuencias son terribles. Es un círculo en donde te pasó esto, entonces faltaste a la escuela y entonces en la escuela vas mal, entonces como vas mal en la escuela te sientes más deprimida, entonces sientes la necesidad de regresar allá, y ya te encuentras a alguien, y ese alguien resulta que... y otra vez faltaste a la escuela y así me la he pasado... En un principio no venía a la escuela porque hasta ahorita no le encuentro el amor a la carrera, me cuesta como trabajo a veces entender las cosas, me ha costado. Las dos cosas que más trabajo me han costado hasta ahorita a mis veintisiete años han sido el amor, las relaciones amorosas y la escuela... No he tenido el valor de decir esto no me gusta y buscar algo más porque a veces pareciera que no hay otra cosa, que va a ser el único vínculo, el único andamio que me lleve a trascender en algo más... llevo mucho tiempo atorada, tengo un conflicto muy grande entre qué tengo que hacer, qué voy a hacer, hacia dónde voy, qué quiero ser, quién quiero ser o no. A veces estos dolores son muy graves para mí y a veces ya no quiero que sean así, quisiera ser como mejor estudiante, mejor hija, mejor otras cosas y dejar de lado esto de la necesidad del amor.” (Trini).

Deconstruir la violencia una posibilidad en los estudiantes

El imaginario social que recae sobre la situación de estudiante en las y los jóvenes produce la exigencia de mirar y solucionar la violen-



cia. Sin embargo, este imaginario no se nutre por las instituciones académicas que tienden a mirar las relaciones afectivas en que se involucran como parte de su vida íntima, privada. Son escasos los espacios institucionales que generan programas alternativos frente a este problema de salud y justicia presente también en la vida de las y los estudiantes, que sin duda influye negativamente en su trayectoria escolar, eficiencia terminal y desempeño escolar. Así, el imaginario de las y los estudiantes se vive lleno de contradicciones, porque si bien les empodera tener el privilegio⁸ de llegar al espacio universitario, la exigencia sobre la capacidad de resolución de conflictos es tan alta, que la violencia en el noviazgo se convierte en un tema vedado por ellas/os mismos; lo que deviene en aislamiento por vergüenza, por pensar que nadie más vive la violencia. Hay testimonios reveladores sobre este conflicto.

“Pienso que hay diferentes tipos de violencia. Pareciera que las universitarias tenemos como el don de percibirla y alejarnos de esa violencia, ¿por qué? Pues estamos en un nivel superior, se supone que tenemos estudios, puedes comparar otro tipo de gente para no sufrir ni la violencia psicológica, ni la violencia emocional, ni la violencia económica. Pero eso es lo que pareciera, la realidad es que muchas estamos inmersas en todos o uno de los tipos de la violencia. Chavas a las que nos jalonean, chavas a las que nos controlan por medio del dinero o que nos soslayan, nos hacen

[8 La educación es un derecho humano básico, no debiera considerarse como un privilegio, pero bajo las condiciones sociales de desigualdad estructural que vive el país, no todos las personas tienen acceso a los estudios universitarios. La última Encuesta Nacional de la Juventud, realizada en 2005, reveló que “en términos reales los jóvenes que estudian ascienden a 49.7%, por tanto quienes no lo hacen (al momento de levantamiento de la Encuesta) son 50.3%. Al ver los datos por grupos de edad, el aumento significativo de la deserción o abandono escolar se da a partir de los 15 años, fenómeno que asciende considerablemente conforme avanza la edad.” (ENJ, SEP, 2005) Es destacable que la razón por la que dejan de estudiar es la necesidad de trabajar: El 42.4% de los desertores así lo señaló. De este porcentaje el 51.3% son hombres, frente al 34.8% de mujeres.



menos y pareciera que todo lo que hemos vivido o lo que hemos estudiado no tiene como importancia en ese momento. Yo creo que lo más importante para no sufrir la violencia y que me he dado cuenta con mis compañeras, es el mundo interior, la autoestima bien cimentada, porque ni siquiera a veces la familia, la familia puede ser disfuncional, pero si tú como persona has crecido y has dejado atrás traumas y obsesiones es más probable que no sufras violencia que no seas tan vulnerable.” (Trini).

Resulta fundamental generar espacios en el ámbito universitario y fuera de él, que potencien a las y los jóvenes para que, en el marco de los derechos humano y de sus derechos sexuales y reproductivos, puedan atender y reconocer situaciones de violencia. El reto es construir relaciones basadas en el respeto a la integridad humana, la tolerancia, la equidad, y libres de toda forma de discriminación, menosprecio y violencia hacia sí mismos y hacia los otros.

Bibliografía

- Instituto Nacional de Geografía Estadística e Informática (2000):
Encuesta sobre violencia familiar 1999, INEGI/México.
- Instituto Nacional de Geografía Estadística e Informática (2004):
Encuesta nacional de la dinámica de las relaciones en los hogares, 2003. INEGI/México
- Instituto Nacional de Geografía Estadística e Informática (2006):
Subsistema de violencia, la experiencia de México. VII Encuentro Internacional de Estadísticas de Género en el marco de las Metas del Milenio.
- Instituto Nacional de Geografía Estadística e Informática (2006)
Encuesta nacional sobre la dinámica de las relaciones en los hogares 2006 INEGI/UNIFEM/INMUJERES México
- Inmujeres-D.F. (2002): *Campaña “Amor es sin violencia” para la*



- prevención de noviazgos violentos*. Manual de capacitación.
- LAGARDE, Marcela (1999): “*La multidimensionalidad de la categoría género y del feminismo*”, en María Luisa González Marín (coord.) *Metodología para los estudios de género*, México: UNAM
- LAGARDE, Marcela (2001): *Claves feministas para la negociación en el amor*, Managua: Puntos de Encuentro.
- LAGARDE, Marcela (2000) *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*. Horas y horas. Cuadernos Inacabados. Madrid.
- OMS (2003) *Primer Informe Mundial sobre la Violencia y la Salud*. Publicación Científica y Técnica, No. 588
- TORRES Falcón, Marta (2005): *Al cerrar la puerta. Amistad, amor y violencia en la familia*, México: Grupo Editorial norma.
- RODRÍGUEZ M Zeyda Isabel (2006) *Relaciones amorosas entre los jóvenes: sentimientos y experiencias en reconfiguración*. Instituto Mexicano de la juventud. México.
- www.cimacnoticias
- www.modemmujer.org/vientoymarea/docs/violencia (consulta febrero 2008)
- www.informatepr.com, (consultas 2005)



DISCRIMINACIÓN EN EL ACCESO A LOS DERECHOS A LA SALUD, LA EDUCACIÓN Y EL TRABAJO DE PERSONAS LGBT Y EL DERECHO AL DESARROLLO¹

Luz Angela Cardona Acuña²

El objeto de este documento es presentar una reflexión sobre los impactos de la discriminación contra personas LGBT en el goce efectivo de los derechos a la salud, la educación y el trabajo. Se presentan algunos resultados de una encuesta aplicada en 14 estados de la república mexicana analizados a la luz del marco del derecho a la igualdad y la no discriminación³. Asimismo se busca responder a la pregunta ¿Cuáles son las formas de discriminación que perciben las personas lesbianas, gays y bisexuales en el acceso a sus derechos a la educación, la salud y el trabajo? El análisis ha sido

[1] Elaborado en 2016 en el marco del IV Encuentro Latinoamericano y del Caribe “La sexualidad frente a la sociedad”.

[2] Consultora en Derechos Humanos

[3] La información que se presenta en este documento ha sido producto de un trabajo de investigación con la Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual AC para el Comité de Violencia Sexual de la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas. En la cual la autora de esta ponencia participó realizando la elaboración del marco conceptual, el diseño metodológico y el informe final bajo la coordinación de la Mtra. Gloria Angélica Careaga.



elaborado desde un enfoque de derechos humanos, en particular, desde una perspectiva que entiende que la garantía de los derechos analizados es indispensable para garantizar el derecho al desarrollo.

El documento se organiza en tres apartados: i) Apuntes metodológicos: se presentan aspectos generales de la metodología utilizada en el proceso de investigación; ii) Análisis por derecho: se presentan algunos de los resultados que ilustran tanto las percepciones sobre la discriminación, así como de los impactos de la misma; y iii) Reflexión final: se desarrolla un análisis de las tendencias presentadas en el apartado anterior desde el enfoque de derechos y del derecho al desarrollo.

Apuntes metodológicos

La información ha sido recolectada a través de un cuestionario estructurado con 109 reactivos, con opciones de respuesta múltiple, dicotómica y de valoración de escalas o tipo Likert. El contacto con la población se realizó por medio de un muestro tipo bola de nieve, dirigido a contar con una representación proporcional de personas lesbianas, gays, bisexuales, trans e intersexuales. La aplicación del cuestionario se realizó durante el segundo semestre de 2015, a través de internet y del trabajo en campo de 26 personas que integraron los equipos de trabajo en las entidades mexicanas focalizadas.

Siguiendo la información de la tabla 1, se observa que la mayoría de las personas LGBT encuestadas eran jóvenes y se identificaban como mujer al momento de aplicar la encuesta. Más de la mitad tenía niveles educativos superiores a la preparatoria. Asimismo se observa un nivel de ingreso medio en comparación con la información nacional del Censo de 2010.⁴ Cinco de cada diez personas estaba

[4 INEGI. (2010). Perfil sociodemográfico. Estados Unidos Mexicanos. Censo de población y Vivienda 2010, pp. 74



dedicada exclusivamente a trabajar y dos de cada diez trabajaba y estudiaba. Estas dos últimas características son la razón principal para seleccionar de los derechos investigados la educación y el trabajo. La razón para seleccionar al derecho a la salud se relaciona con la importancia de este derecho en la calidad de vida de las personas.

Tabla 1. Características sociodemográficas generales de las personas LGBT encuestadas

VARIABLE	PORCENTAJE
Edad	50% de estaba entre 18 y 29 años.
Identidad de Género	44% mujeres y hombres cisgénero, respectivamente; 19.76% personas trans, 0.71% personas intersex y 2.35% otro tipo de identidad de género
Orientación Sexual	30.82% eran homosexuales, 27.53% bisexuales, 27.06% lesbianas y 9.18% heterosexuales.
Nivel educativo	37.41% licenciatura, 25.41% preparatoria terminada, 13.88% posgrado y 8% diploma universitario, 7.29% no concluyó la preparatoria, la secundaria o la primaria.
Estado Civil	63.06% de personas solteras, 24.94% unión libre y 8.71% casado; 2.82% divorciado o separado y una persona señaló ser viuda.
Ocupación actual	5% no estudia y no trabaja y 21% realiza las dos actividades, 50% sólo trabaja y 12% sólo está estudiando.
Ingreso quincenal	26.12% tiene un ingreso mensual de 6 mil pesos; 22.12% entre 12 mil y 6 mil pesos, 13.88% entre 20 mil y 12 mil pesos, 15.76% más de 20 mil pesos.

Fuente: Elaboración propia con información del Informe Final Investigación para la Elaboración de un Diagnóstico sobre la atención a personas LGBT en México. Elaborado con la Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual AC.

Análisis por Derecho

Para la definición de los derechos analizados se ha tomado como punto de referencia los Principios de Yogyakarta (PY), que si bien no



constituyen un instrumento internacional vinculante, “representan una comprensión sólida del régimen legal internacional en materia de derechos humanos en toda su extensión y cómo el mismo se aplica a las cuestiones de orientación sexual e identidad de género”⁵. Además se hace uso de otros instrumentos internacionales de derechos humanos, en particular se retoman los elementos institucionales que determinan las obligaciones del estado en materia de protección y garantía que han sido plasmados en las Observaciones Generales del Comité de Derechos, Económicos, Sociales y Culturales (Comité DESCAs).

En los PY se reconoce el derecho a la salud física y mental, así como la salud sexual y reproductiva como aspecto fundamental, asimismo el derecho a recibir protección contra abusos médicos, a no ser sometidas a tratamientos, procedimiento o exámenes médicos o psicológicos, o a no permanecer confinadas en establecimientos médicos por causa de su orientación sexual o identidad de género. La Observación General No. 14 del Comité DESCAs señala que el derecho a la salud comprende, entre otras cosas: i) el derecho de solicitar, recibir y difundir información e ideas acerca de las cuestiones relacionadas con la salud; ii) el derecho a que los pagos por servicios de atención de la salud y otros servicios relacionados se basen en el principio de equidad, a fin de asegurar los servicios estén al alcance de todas las personas; iii) el derecho a que los establecimientos, bienes y servicios de salud sean apropiados desde el punto de vista científico y médico, esto incluye personal médico capacitado, medicamentos y equipo hospitalario, científicamente aprobados y en buen estado, agua limpia, potable y condiciones sanitarias adecuadas; vi) los establecimientos, bienes y servicios de

[5 Grupo de Expertos. (2007). Principios de Yogyakarta: Principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género. Marzo de 2007. Disponible en http://www.yog-ykartaprinciples.org/principles_sp.pdf, página consultada el 14 de octubre de 2015.



salud deberán ser respetuosos de la ética médica, de la diversidad y de las diferencias, y deberán estar concebidos para respetar la confidencialidad y mejorar el estado de salud de las personas.

Los resultados indican que 71% de personas LGBT estaba trabajando y 25.18% no contaba con ningún tipo de afiliación a salud. La tendencia a nivel nacional indica que sólo 33.8% de la población mexicana ve garantizado este derecho⁶ y que 18.7% de la población vivía en el 2014 carencia por acceso a los servicios de salud⁷. La carencia por acceso a salud de personas LGBT está 6.48% por encima de las cifras de rezago y pobreza nacionales. Se observó que 47% de las personas LGBT entrevistadas hace uso servicios privados de salud, lo que podría incrementar los gastos en salud en caso de enfermedad. Al analizar las tendencias por orientación sexual la mayoría de los homosexuales prefiere usar servicios públicos y la mayoría de las lesbianas privados, aunque 63% del total refiere que pocas veces acude al médico y 40.7% considera que se enferma poco.

Las personas LGBT enfrentan diversas afectaciones al derecho a la salud, entre otras razones por la falta de personal médico o de enfermería capacitado y a la discriminación motivada por su orientación sexual e identidad de género⁸. Se encontró que 65.18% considera que pocas veces el personal de salud está capacitado para atenderle y 21.18% que nunca lo está. Cinco de cada diez personas bisexuales y 3 de cada 10 homosexuales no manifiesta su orientación sexual en los servicios de salud, mientras que 8 de cada 10 de las demás orientaciones si lo hace. Tal vez esto se deba a que 37.17% ha

[6] INEGI. (2010). Perfil sociodemográfico. Estados Unidos Mexicanos. Censo de población y Vivienda 2010, pp. 45

[7] Estimaciones sobre pobreza de CONEVAL. Disponible en http://www.coneval.org.mx/Medicion/MP/Paginas/Pobreza_2014.aspx. Página revisada el 6 de junio de 2016.

[8] Organización Mundial de la Salud (OMS) y la Organización Panamericana de la Salud (OPS). (2013). Abordar las causas de las disparidades en cuanto al acceso y la utilización de los servicios de salud por parte de las personas lesbianas, homosexuales, bisexuales y trans. Documento de exposición de conceptos. CD52/18. 30 de septiembre al 4 de octubre del 2013. párr. 11.



recibido alguna vez comentarios peyorativos o discriminatorios sobre su condiciones LGBT en los servicios de salud. Seis de cada diez de personas bisexuales reportó que no recibió información información relativa a enfermedades en los servicios de salud. Aunque no se garantiza el derecho a la información sobre la salud, se observa que 40% de las personas considera que cuenta con información adecuada. La mayoría de personas trans no recibió servicios públicos de reasignación sexogenérica, tal vez esto se deba a que los mismos están centralizados en la Ciudad de México. Sólo 26% de las mujeres trans y 14% de los hombres trans ha tenido acceso a estos servicios, esta baja cobertura se asocia a bajo control y seguimiento médico de los efectos de la hormonización y otros aspectos de la reasignación. Se observa que 18.75% de las personas que ha manifestado su condición LGBT ha enfrentado la negativa de la atención y 15.76% de las personas ha vivido situaciones en las cuales se les ha recomendado ocultar su condición en los servicios de salud.

De acuerdo con el principio 16 de Yogyakarta “toda persona tiene derecho a la educación sin discriminación alguna basada en su orientación sexual e identidad de género, y con el debido respeto hacia esta”. De acuerdo con el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales⁹, la educación debe orientarse hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad, y debe fortalecer el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales. La educación es el principal medio que permite a las personas marginadas económica y socialmente salir de la pobreza y participar plenamente en sus comunidades¹⁰, debe ser garantizada por los Estados sin discriminación por ninguno

[9 Naciones Unidas. Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC). Adoptado y abierto a la firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXI), de 16 de diciembre de 1966. Entrada en vigor: 3 de enero de 1976.

[10 Comité de derechos Económicos, sociales y Culturales (DESC). Observación General N° 13, párr. 1.



de los motivos prohibidos internacionalmente, especialmente para grupos vulnerables de hecho y de derecho¹¹.

La UNESCO identificó en 2012 que 61.1% de estudiantes LGBT de escuelas en México reportaba *bullying* homofóbico. Este organismo indica que es más probable que personas LGBT falten a clase, estén propensas a la deserción escolar y más expuestas a comportamientos de alto riesgo¹². Un componente central de este derecho es la educación en derechos humanos. Las convenciones contra todas las formas de Discriminación Racial y sobre la eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés) mandatan la educación para combatir prejuicios y eliminar estereotipos que sostienen la discriminación. Se encontró que 77% de las personas LGBT encuestadas refirió que no recibió información sobre sus derechos los espacios educativos. Las personas encuestadas han recibido información sobre sus derechos en espacios diferentes al ámbito educativo formal por lo que 36% de las personas considera que cuenta con información adecuada sobre sus derechos y 16.71% que es muy adecuada.

Un 62.35% expresó su condición LGBT en al menos un espacio educativo y 28.94% señaló que no lo hizo y 8.71% eligió la respuesta no aplica. En estos últimos dos casos se observa que las personas no se identificaban como LGBT en ese momento o no lo expresaban abiertamente. Cuatro de cada diez personas bisexuales no expresó su condición, siendo el grupo que concentra el mayor número de respuesta en este sentido. Se puede señalar que 36.94% de las personas encuestadas percibió alguna amenaza o riesgo real

[11 Comité de derechos Económicos, sociales y Culturales (DESC). Observación General N° 13, párr., 6.

[12 UNESCO. (2012) Review of homophobic Bullying in educational Institutions. Prepared for the International Consultation on Homophobic Bullying in Educational Institutions Rio de Janeiro, Brazil, 6-9 December 2011. 12 de March 2012. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002157/215708e.pdf>, página consultada el 14 de octubre de 2015.



o imaginario si expresaba su condición LGBT. Con base en la frecuencia en la que perciben que han sido discriminadas, 7 de cada 10 personas que expresaron su condición LGBT en los espacios educativos considera que es o fue discriminada siempre. Se buscó establecer el nivel educativo en el que percibieron la vivencia de la discriminación, 30% de las personas encuestadas, con independencia de haber o no expresado su condición LGBT, señala la secundaria como el lugar en el que vivió tratos discriminatorios.

Se decidió preguntar sobre la valoración de la discriminación proveniente de estudiantes, docentes y padres de familia, en el caso de las estudiantes se observa que 33.4% de las personas considera que discrimina poco y 30% considera que algo. Se encontró que 61.6% de las personas encuestadas considera que los estudiantes discriminan bastante o mucho. En el caso de los y las docentes, tanto para hombres como mujeres, la mayoría de personas (3 de cada 10, en cada caso) contestó que discriminan algo.

Las personas LGBT reportan haber sido víctimas de violencia directa. Los casos incluyen los insultos (16%), las burlas (19.76%) y los golpes (4%). Otro grupo de personas fue víctima de violencia indirecta, ejercida a través de la exclusión en actividad deportivas (0.47%), educativas (2.12%), culturales (0.71%) y de participación (1.65%). Asimismo reportan haber vivido rechazo (5.41%). Las personas víctimas de alguna forma de violencia escolar representan 62.58% del total de la población encuestada. Se observa que 76.4% de personas que reportan haber sido golpeadas eran bisexuales, homosexuales o heterosexuales, en este último caso se trata de mujeres trans. Además del temor a la represalia y la desconfianza en la autoridad, se observa que muchas personas han internalizado prejuicios y estigmas que obstaculizan que los abusos sean reconocidos y admitidos como tales por lo que tienden a no renunciar este tipo de hechos¹³. La baja denuncia en el espacio escolar se debe a

[13 Comisión Interamericana de Derechos Humanos. (2015) Violencia contra per-



que la autoridad que recibiría la queja -personal docente y directivo- tolera y sostiene prácticas discriminatorias contra personas LGBT. Igualmente, el respaldo a las personas LGBT difícilmente vendrá de la familia debido a que padres y madres, con niveles diferenciados, también discriminan.

El Comité DESCAs ha señalado que el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales “proscribe toda discriminación en el acceso al empleo y en la conservación del mismo por motivos de (...) orientación sexual (...) [igualmente ha señalado que] los Estados deben abstenerse de denegar o limitar el acceso igualitario al trabajo digno, especialmente a las personas de grupos desfavorecidos o marginados (...) constituye una violación al Pacto toda discriminación en materia de acceso al mercado de trabajo o a los medios y prestaciones que permitan conseguir trabajo¹⁴. De acuerdo con el principio 12 de Yogyakarta “toda persona tiene derecho al trabajo digno y productivo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo, sin discriminación por motivos de orientación sexual o identidad de género”.

Como se mencionó anteriormente 8 de cada 10 personas estaba trabajando al momento del estudio, cerca de 40% de las personas encuestadas está vinculada a trabajos sin prestaciones legales. El 19.06% trabaja en entidades públicas, 15.35% en empresas privadas nacionales, 5.18% en empresas multinacionales y 0.71% en organismos internacionales. Una forma de aproximarse a las percepciones de las personas encuestadas sobre la igualdad de trato fue indagar la frecuencia en la que consideran que reciben el mismo trato que personas heterosexuales. La respuesta ideal desde la plena garantía

sonas lesbianas, gays, bisexuales, trans e Intersex en América. OEA/Ser. L/V/II.Doc. 36, párr. 97.

[14 Comité de derechos Económicos, sociales y Culturales (DESC). Observación General N° 18, párr. 12 y 23.



de los derechos humanos laborales sería que 100% de las personas LGBT considerara que siempre se le da un trato igualitario. Sin embargo sólo 7.53% eligió esta opción, mientras 17.65% señaló que esto nunca ocurre. La intensidad y la magnitud del trato diferenciado permiten establecer los niveles de violencia ejercidos contra personas LGBT. Los resultados también arrojan que 5 de cada 10 personas encuestadas valora que el trato que reciben las personas LGBT en espacios laborales es regular, 19.76% considera que es bueno y 18.35% que es malo. Las diferencias en el trato pueden reflejarse, entre otras cosas, en ingresos diferentes entre personas que realizan la misma actividad. Si bien no se estableció si el pago era menor, las tendencias de un trato negativo permitirían suponer que la diferencia es negativa, sólo 26.82% considera que el pago es siempre igual cuando realizan el mismo trabajo que persona heterosexuales. El principio de “igual trabajo, igual pago” está reconocido desde 1951 en el Convenio 100 sobre la Igualdad de Remuneración de la OIT. La garantía de este derecho requiere medidas para evaluar objetivamente el trabajo realizado, de tal forma que las diferencias en el pago queden establecidas a través de mecanismos claros para quien emite el pago y quien lo recibe.

El artículo 1º del Convenio señala que “la expresión igualdad de remuneración entre la mano de obra masculina y la mano de obra femenina por un trabajo de igual valor designa las tasas de remuneración fijadas sin discriminación en cuanto al sexo”¹⁵. Considerando una aplicación plena del principio de igual remuneración, sólo 21.36% de personas bisexuales, 23% de heterosexuales, 32% de homosexuales y 30.43% de lesbianas aseguran que se vive plenamente este derecho. El ingreso es un elemento del mundo laboral que hace más evidente la desigualdad entre hombres y mujeres.

[15 Organización Internacional del Trabajo. (1951). C100 Convenio sobre igualdad de remuneración. Disponible en: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---declaration/documents/publication/wcms_decl_fs_107_es.pdf, página consultada el 18 de diciembre de 2015.



Un número considerable de mujeres trabaja sin recibir pago, estas suelen tener menos tiempo disponible para el mercado laboral y hay evidencia de discriminación salarial por motivos de género¹⁶. Esta diferencia se observa en el caso de la población encuestada: mientras 33.3% de los hombres considera que siempre recibe igual pago, esta cifra baja a 24.59% en el caso de las mujeres.

La mitad de las personas LGBT señaló que no ha sido víctima de hostigamiento, acoso o discriminación en el trabajo por ser persona LGBT. Esta cifra puede explicarse por razones como: i) el ocultamiento de la condición LGBT como forma de evitar el acoso y el hostigamiento; ii) la naturalización de la LGBTfobia en los espacios laborales y la tolerancia es ésta; o iii) la dificultad para establecer cuándo el acoso está motivado por la condición LGBT. Al analizar la cifras por orientación sexual, 37% de personas bisexuales y homosexuales, 64.5% de las mujeres trans y 38.6% de las mujeres lesbianas han vivido alguna vez acoso, hostigamiento o discriminación. El grupo de mujeres trans enfrenta condiciones más hostiles en su trabajo, lo que las expone al riesgo de quedar sin o ver disminuidos sus ingresos.

Se observa que se mantienen la tendencia de ocultar la orientación sexual en el espacio laboral, 37.6% de personas bisexuales y el 66.6% de personas heterosexuales ocultó su orientación alguna vez. En el caso de los hombres, la mayoría señaló que nunca ha ocultado su condición (59.54), en tanto que 41.47% de las mujeres lesbianas señaló que si lo ha hecho.

El desconocimiento de los derechos humanos y la reacción de las personas ante la discriminación, explican los bajos niveles de denuncia de este tipo de violaciones a los derechos humanos. Es posible que las personas no sepan cómo interponer quejas o

[16 Instituto Nacional de las Mujeres (2008) Desigualdad de género en el trabajo. Disponible en: http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100923.pdf, página consultada el 18 de diciembre de 2015, pp. 4.



denuncias, o ante que entidades públicas realizar el proceso, o que aunque se tenga conocimiento sobre los derechos y sus mecanismos de protección, se evita denunciar. Tres de cada diez personas encuestadas han preferido ignorar casos de discriminación, quedando impune y sin registro lo que le ha sucedido. Para evitar situaciones de discriminación 1 de cada 10 personas cambió de trabajo o interpuso una queja con sus superiores. También se observa que 5.65% negaba su condición, 7.06% dejó de vivir abiertamente como persona LGBT y 0.71% de las personas tuvo ideaciones suicidas al enfrentar situaciones de discriminación.

Reflexión final¹⁷

Los derechos humanos son un prerrequisito para el bienestar de las personas. Son medios y fines que “tienen un carácter puramente instrumental (...) son instrumentos para el logro de la libertad o, si se quiere, manifestaciones concretas de la misma” (García, 1994: 259). Tienen un doble significado: como valores éticos y morales y marco de acción programático de los Estados. Interesa a los fines de esta ponencia los desarrollos en el segundo sentido, se asume que los derechos “suponen el desarrollo de un conjunto de conceptos y la consiguiente determinación de un marco institucional y programático asociado a la realización de cada derecho, sea por separado o como conjunto de derechos” (Tejada, 2005: 10). El análisis de los tres derechos antes mencionados muestra que los avances son incipientes en varios campos, el acceso, la calidad y la aceptabilidad de los derechos sigue siendo un tema pendiente.

[17 Las reflexiones de este han sido elaboradas usando como referencia a Cardona, L. (2010). “Los derechos sexuales y reproductivos: Una aproximación a la medición de acceso al derecho a la salud materna”. Disponible en: <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/2805#.V8T88ZN96t8>.



De acuerdo con la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, la persona es el sujeto central del desarrollo y se reconoce que solo es posible el goce de los derechos civiles y políticos, con el disfrute de los derechos económicos sociales y culturales (DESC). Dicho instrumento reconoce el desarrollo como “un derecho humano inalienable en virtud del cual todo ser humano y todos los pueblos están facultados para participar en un desarrollo económico, social, cultural y político en el que puedan realizarse plenamente todos los derechos humanos y libertades fundamentales, a contribuir a ese desarrollo y a disfrutar de él”. (Naciones Unidas, 1986). Los obstáculos percibidos en el goce de los derechos a la salud, el trabajo y la educación indican que las posibilidades de participación en el desarrollo se ven limitadas por efecto de prácticas discriminatorias que impiden, retrasan o limitan el pleno desarrollo de personas LGBT y su participación en el desarrollo.

La Conferencia Mundial de Derechos Humanos de 1993 aportó dos elementos centrales la comprensión de los derechos humanos: i) reconoce los derechos como una forma de emancipación de las personas frente a una dominación inaceptable del Estado, perspectiva desde la cual se eleva a principio democrático la igualdad entre las personas (Vázquez y Delaplace, 2009); ii) posicionó los derechos como demanda social objetiva respecto de la cual el Estado debe lograr igualdad de resultados en la satisfacción de dichas demandas (Gimbernat, 1998). De esta forma el goce de derechos humanos de personas LGBT es una demanda objetiva de garantía y una vía de emancipación e inclusión a la vida democrática. Se supera la idea de una concesión democrática para grupos minoritarios.

La historia de los derechos humanos ha sido de “generalización de los derechos individuales, civiles y políticos a partir de su interpretación en clave social (...) y la proclamación de unos derechos sociales dirigidos a la satisfacción de las condiciones materiales e intelectuales mínimas que permitían el ejercicio del resto de los



derechos y el disfrute de una vida digna” (Monereo, 2006: 4). Los derechos pueden ser agrupados, como señala Monereo (2006), en individuales, civiles y políticos y Económicos, Sociales y Culturales (DESC). Los primeros se atienden en función de la igualdad ante la ley como principio y como limitación de la fuerza del Estado contra el sujeto y los segundos sugieren aquellos esfuerzos que un Estado debe adoptar para que todas las personas tengan los mismos derechos, los cuales se hacen visibles en las capacidades de las personas, así como en sus condiciones materiales y simbólicas.

La relevancia de los DESC “está dada en que su garantía permite el ejercicio pleno de los derechos (...) crean las condiciones materiales mínimas, tales como la educación, salud, trabajo, seguridad social, para que se puedan ejercer los derechos civiles y políticos” (Jiménez, 2006: 35). Asimismo cuando se protegen, la igualdad y la no discriminación, “crean condiciones para asegurar el goce efectivo de los derechos humanos, permitiendo unificar a los sujetos en la universalidad a través de derechos específicos vinculados a la aplicación de condiciones igualitarias en el cumplimiento de ciertas garantías” (Gutiérrez, 2006: 163). Así las cosas el reconocimiento de las personas LGBT como sujetos de derechos pasa por la protección de los dos grupos de derechos.

Un principio liminar en materia de DESC, es la obligación estatal de no discriminar en el ejercicio de estos derechos (Abarmovich y Courtis, 2004). La discriminación puede ser definida como una “limitación injusta de las libertades y protecciones fundamentales de las personas de su derecho a la participación social y política, y de su acceso a un sistema de bienestar adecuado a sus necesidades (...) el derecho a la no discriminación se presenta como una suerte de derecho a los derechos” (Rodríguez, 2006: 25). La no discriminación puede ser entendida como “el derecho que tiene toda persona a ser tratada de manera homogénea, sin exclusión o restricción arbitraria, de tal modo que haga posible el aprovechamiento de sus derechos



y libertades fundamentales y el libre acceso a todas la oportunidades socialmente disponibles” (Rodríguez, 2006: 30). El derecho a la no discriminación sólo puede ser definido en contraposición por el derecho a la igualdad que es potencialmente el más amplio de todos los derechos (Rodríguez, 2006). La igualdad supone que todas las personas: “1) tendrán garantizados los mismos derechos constitucionales, y 2) serán iguales ante y en la ley o, dicho de otra forma, tendrán derecho a la igual protección de la ley.” (Rosenfeld, 2003: 79). En este orden de ideas por el hecho de ser personas, lesbianas, gays, bisexuales y trans, tienen derecho al goce de todos los derechos. Sin embargo, no basta con la protección de la ley, el paso de la igualdad jurídica a la igualdad fáctica supone la verificación del ejercicio efectivo de los derechos humanos. Dicho goce implica la igualdad de trato, de oportunidades y de resultados (Rosenfeld, 2003).

Bibliografía

- Abramovich, V. y Courtis, C. (2004), *Los derechos sociales como derechos exigibles*. Madrid: Trotta.
- Delaplace, D. y Vázquez, L. 2009. *Guía de estudio: Políticas públicas con perspectiva de derechos humanos*. Maestría en Derechos Humanos. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- De la Torre, C. 2006. “El desarrollo del derecho a la no discriminación en el sistema de derechos humanos de las Naciones Unidas”. En: De la Torre, C. *Derecho a la no discriminación*. México: UNAM. Consejo Nacional para prevenir la discriminación y Comisión de Derecho Humanos del Distrito Federal.
- García, L. 1994. “¿Qué son los derechos humanos?”. *Revista Derechos y Libertades*, 2: 257-267.
- Gimbernat, J. 1998. *Los Derechos Humanos a los cincuenta años de la Declaración Universal de los Derechos humanos*. España: Ed. Sal Terrae.



- Gutiérrez, J. 2006. “El sistema Interamericano de protección de los derechos humanos y la prevención de la discriminación”. En: De la Torre, C. *Derecho a la no discriminación*. México: Porrúa-UNAM.
- Jiménez, W. 2007. “*El Enfoque de los Derechos Humanos y las Políticas Públicas*”. Revista de la Universidad Sergio Arboleda. 7(12), Enero-Junio: 31-46.
- Moreno, C. 2006. “Una Teoría de los derechos sociales es posible”. En: *Herramientas para la defensa de los DESC. Derechos económicos, Sociales y Culturales*. Barcelona: Agencia Catalana de Cooperación al Desarrollo, Ayuntamiento de Barcelona y Diputación de Barcelona.
- Naciones Unidas. (1986). *Declaración sobre el derecho al desarrollo*. Resolución 41/128 de la Asamblea General. Diciembre de 1986.
- Rodríguez, J. 2006. “*Un Marco teórico para la discriminación*”. Colección de Estudios. N° 2. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación.
- Rosenfeld, M. 2003. “Hacia una reconstrucción de la igualdad constitucional”. En: Carbonell, M. (Comp.). *El principio constitucional de la igualdad*. Lecturas de introducción. México: Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- Tejada, D. (2005). *Derechos humanos y derecho a la salud: Construyendo ciudadanía en salud. Marco conceptual, aspectos metodológicos y alcances operativos*. Perú: Ministerio de la Salud. OPS/OMS.



HOMOFOBIA/LESBOFOBIA EN LESBIANAS Y SUS PARIENTES DURANTE LA SALIDA DEL CLÓSET EN FAMILIAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO¹

Lilia Monroy Limón

Quiero compartir algunos resultados y reflexiones sobre las expresiones homofóbicas² y lesbofóbicas³ que se experimentan en las familias cuando mujeres lesbianas salen del clóset frente a sus familiares, así como algunas expresiones de resistencia simbólica a ese orden homofóbico dominante, derivados de un estudio cualitativo realizado entre 2005 y 2007 para una tesis de maestría⁴ en El Colegio de México.

[1 Elaborado en 2008 en el marco del I Encuentro Latinoamericano y del Caribe “La sexualidad frente a la sociedad”.

[2 Marina Castañeda (1999) señala que la homofobia no sólo es un rechazo a las relaciones sexuales entre un mismo sexo y desligadas de los fines reproductivos (norma sexual dominante) sino un temor arcaico a la confusión de géneros (normas de identidad de géneros).

[3 Cabe señalar que aunque se relacionan, el concepto de lesbofobia trata de visibilizar las expresiones específicas de rechazo a las lesbianas. Quizá uno de los elementos que me resultaron interesantes en el estudio es que los familiares tienen nociones homofóbicas y lesbofóbicas, pero que en algunos casos homofobias específicamente asociadas a los hombres se traslapan o mezclan en automático a las mujeres lesbianas sin considerar sus diferencias de género, como si al ser lesbianas “dejaran de ser mujeres”.

[4 La tesis se denomina: *¿De la homofobia a la aceptación? Encuentros y desencuentros cuando mujeres lesbianas salen del clóset frente a sus familias*, México, octubre de 2007. Está disponible en la biblioteca de El Colegio de México. Mi correo es limlquiron@hotmail.com



Para ello, divido este trabajo en cinco apartados: en la primera, planteo algunos conceptos para analizar la homofobia, lesbofobia y el heterosexismo; en la segunda sintetizo las perspectivas y metodología aplicada en el estudio; en la tercera y cuarta presento las modalidades homofóbicas/lesbofóbicas y de resistencia simbólica que encontré en las experiencias familiares, respectivamente, para finalizar, en el último apartado, con algunas conclusiones orientadas a posibles intervenciones de prevención y eliminación de la lesbofobia en el ámbito familiar como preocupación pública.

Los mecanismos de represión frente a las sexualidades disidentes

En nuestras relaciones sociales, la identidad de género une y “naturaliza” de manera compleja las percepciones, experiencias y comportamientos sexuales a la forma en que se define el ser mujer u hombre bajo un modelo binario, fijo y coherente, y contribuye a prescribir como parte de esa identidad una heterosexualidad obligatoria en tanto la preferencia sexual “correcta” o “normal”.

La membresía a las categorías socio sexuales está determinada por representaciones de género y actos sexuales, a través de significaciones impuestas sobre el cuerpo y sus funciones, a través de las lecturas sobre el cuerpo o el sexo del cuerpo y a través de la esencialización de la anatomía genital como texto clave para sexualizar/generizar el cuerpo [y su experiencia] (Fernández, 2003: 152).

Este sistema de gestión del deseo, que se plasma en las normas sexo genéricas dominantes, está sustentada y retroalimentada por una realidad simbólica y una material mediante la trama institucional de la modernidad y sus instancias de organización: la familia, el mercado y el Estado, los ámbitos público y privado, así como las



ideologías e imaginarios asociados a éstas que conforman nuestras mentalidades y son constituyentes importantes de las subjetividades de las personas.

La homofobia y el heterosexismo son mecanismos de control social sobre la identidad de género y su preferencia sexual dominante que tienen como objetivo mantener la lógica simbólica de la relación social normativa, los cuales se despliegan por múltiples canales de socialización y significación social. Precisamente su existencia hace evidente que la heterosexualidad obligatoria no es absoluta sino que es sistemáticamente puesta en duda o irrumpida con otras diversidades en las expresiones y experiencias genéricas y sexuales disidentes a dicho orden, que lo resisten y subvierten.

Por un lado, retomo la definición de Castañeda (1999), quien señala que la homofobia no sólo es un rechazo a las relaciones sexuales entre un mismo sexo y desligadas de los fines reproductivos (norma sexual dominante) sino un temor arcaico a la confusión de géneros (normas de identidad de géneros). De manera particular, en mi opinión la lesbofobia es una mezcla del rechazo derivado por su ruptura normativa en dos niveles: como lesbiana por romper la heterosexualidad obligatoria (identidad sexual), y como mujer lesbiana por romper elementos claves de identidad de género femeninos (dependencia femenina, maternidad como realización familiar).

Por el otro, defino heterosexismo como “el sistema ideológico que niega, denigra y estigmatiza cualquier forma de conducta, identidad, relación o comunidad diferentes a las heterosexuales” (Ortiz-Hernández 2004:p.167).

Estos mecanismos suponen la existencia de instrumentos simbólicos e institucionales que definen la heterosexualidad como la única forma de sexualidad en el ámbito social, parámetro de normalidad, corrección moral y superioridad, y que castigan activamente cualquier otra de las sexualidades disidentes⁵.

[5 Retomo este concepto y no el de diversidad sexual para nombrar a lesbianas,



La heterosexualidad en tanto sistema de gestión social del deseo, tiene cuatro características básicas: defiende el matrimonio y/o la pareja estable, es coitocéntrica y reproductiva, define lo femenino como subalterno y lo interpreta en perspectiva masculina, y condena, persigue o ignora a los que se apartan del modelo, a las sexualidades no ortodoxas. La heterosexualidad también es sexista, misógina, adultista y homófoba. A finales del siglo XX, con mayor o menor intensidad, esos ocho rasgos son cuestionados (Guasch 2000:116-117).

Al hacer esto oculta las prácticas discriminatorias y acentúa la idea de una “deficiencia estructural” de los dominados (Borrillo, 2001). Esta lógica se sustenta en lo que Rich (1980) llamaba la heterosexualidad obligatoria y Wittig definió como pensamiento heterosexual de dominación:

La ideología de la diferencia sexual opera en nuestra cultura como una censura, en la medida en que oculta la oposición que existe en el plano social entre los hombres y las mujeres poniendo a la naturaleza como su causa [...] para disimular el hecho de que las diferencias sociales implican siempre un orden económico, político e ideológico [...] Sólo hay un sexo que es oprimido y otro que oprime. Es la opresión la que crea el sexo, y no al revés [...] La primacía de la diferencia [sexual] es tan constitutiva de nuestro pensamiento que le impide realizar ese giro sobre sí mismo que sería necesario para su puesta en cuestión, para captar precisamente el fundamento constitutivo (Wittig, 2006: 22).

gays, bisexuales, trans, porque me parece que refleja de manera más adecuada la situación de desventaja y discriminación de las sexualidades no heterosexuales en nuestro contexto social.



Es decir, que este modelo dominante se establece en un sistema de poder de la sexualidad. Al respecto, Butler afirma que:

La heterosexualización del deseo requiere e instituye la producción de oposiciones discretas y asimétricas entre femenino y masculino, entendidos estos conceptos como atributos que expresan ‘hombre’ y ‘mujer’ [los cuales no posibilitan la inclusión de] otras matrices distintas y subversivas de desorden de género [...] Desde el momento en que los vínculos homosexuales no se reconocen dentro de la heterosexualidad normativa, éstos no se constituyen meramente como deseos que surgen y se prohíben posteriormente. Se trata, al contrario, de deseos proscritos desde el principio (Butler, 2002b: 50 y 71).

Me interesa destacar la forma en que la lesbofobia/homofobia se expresa en las personas y las familias; cabe apuntar que la homofobia externa⁶ es, de algún modo estructurante o modeladora del psiquismo, se instala en la subjetividad parasitándola (Orozco, 1999).

Si bien la homofobia afectiva (psicológica) se caracteriza por la condena a la homosexualidad, la homofobia cognitiva (social) pretende simplemente mantener la diferencia homo/hetero promoviendo a este respecto la tolerancia, forma civilizada de la clemencia de los ortodoxos hacia los heréticos (Borrillo, 2001: 25).

Así, la “normalidad” requiere de la violencia para generar ese miedo a las sexualidades no heterosexuales, y el miedo produce

[6 La homofobia consta de cuatro características (Viñuales, 2002): sentimiento de superioridad; deshumanización o sentimiento de que el otro es intrínsecamente diferente y extraño; sentimiento de ser merecedor de derechos, estatus o privilegios por estar en la posición correcta; y la convicción de que la existencia del diferente pone en peligro ese estatus, posición social o poder.



violencia para acatar la norma en el marco de relaciones de poder, las cuales se vuelven un principio constitutivo de la personalidad y las subjetividades:

He querido enfatizar la dimensión intersubjetiva de la homofobia porque creo que las violencias homofóbicas cotidianas necesitan de esta personalización para entenderse cabalmente; pues, en última instancia, la homofobia institucionalizada, estructural, se reproduce en prácticas efectuadas por personas de carne y hueso (Núñez, 1997:5).

Butler agrega que suele operar mediante “[...] la atribución a los homosexuales de un género dañado, fallido, por no decir abyecto [...] y dado que el terror homofóbico es, cuando se da, un terror a perder el propio género [...] la sexualidad se regula mediante el control y la humillación del género” (Buttler 2002b: 74).

Así, la lesbofobia internalizada, puede ser entendida como una forma de opresión sistemáticamente iniciada, alentada y reforzada por los “modelos de sufrimiento” de las personas pertenecientes a una cultura dominante (heterosexual) y de sus instituciones. Estos modelos de sufrimiento implican una serie de nociones de auto-desprecio y marginalidad social y múltiples experiencias propias o en otras de maltrato, invalidación, invisibilización y explotación:

El individuo que manifiesta la queja puede ser tomado como un elemento particularmente sensible al sufrimiento que intrínsecamente genera la sociedad a cualquier persona, al encorsetar todas las potencialidades en uno de los dos patrones de integración social que se proponen, el masculino o femenino. El hecho de que la queja no sea generalizada, o que las manifestaciones de la queja no resulten evidentes, procede de los procesos de ocultación, deformación o sordera ante los



conflictos, procesos que dotan de continuidad a la estructura social (Izquierdo, 1998: 31).

La lesbofobia interiorizada por las mujeres lesbianas es aprendida socialmente y es de dos tipos: creencias (naciones negativas aprendidas a lo largo de su desarrollo) y actitudes (reacciones emocionales que dependen de la experiencia buena o mala que se tuvo con eso y que fueron incorporadas en el inconsciente). Algunos de sus resultados concretos son: el miedo, el aislamiento, el dolor y la angustia, temor al rechazo y sentimiento de tener que esconder algo; sensación de inadecuación, de falla o daño internos, de cuerpos imperfectos (Maffia, 2006, Alfarrache, 2003 y Castañeda, 1999).

Frente a estos mecanismos reguladores tanto en las relaciones sociales como en las subjetividades, los desajustes sexo genéricos que experimentamos personas y grupos discriminados (gays, lesbianas, trans) requieren un proceso de transformación del estigma heterosexista mediante la autoaceptación, visibilidad, orgullo y gestión organizada de derechos como una forma de resistencia al orden social homofóbico.

[...] importa visibilizar cómo los problemas supuestamente subjetivos, <<individuales>> y <<privados>> son, de hecho, problemas sociales, problemas de clase; que la sexualidad no es, para las mujeres, una expresión individual y subjetiva, sino una institución social violenta (Wittig, 2006:42).

Este proceso de desestigmatización también involucra a los familiares de mujeres lesbianas cuando se explicita su disidencia sexual, y las expresiones de homofobia y heterosexismo que los/las parientes despliegan en este proceso deben ser comprendidos en su dimensión social y pública, y no sólo subjetiva y privada, dimensiones totalmente imbricadas en esta problemática.



Antecedentes del estudio realizado

De manera breve se enuncian las principales características de la investigación realizada entre 2005 y 2007 en la Ciudad de México.

a) Perspectivas y conceptos claves

Para desarrollar la investigación retomé, básicamente, tres aproximaciones teóricas:

- La perspectiva de la sexualidad como un dispositivo disciplinario históricamente constituido (Foucault, 1977), que construye una norma dominante y su imbricación con la existencia y estigmatización de las sexualidades disidentes, combinándolo con los desarrollos críticos de los estudios de género, gays, lésbicos y queer sobre la identidades sexuales y de género binarias, fijas y coherentes que se conforman en el sistema sexo genérico dominante.
- La perspectiva de género para comprender los mecanismos homofóbicos y heterosexistas que constituyen a las identidades y relaciones de género y la forma en que se reproducen y resignifican en las unidades familiares a través de la subjetividad y las formas de convivencia e interacción. Con el fin de explorar las experiencias subjetivas, se aplica también la propuesta de Judith Butler del “perforance de género” para entender los dilemas, contradicciones, reproducciones y resistencias simbólicas que suceden en las dinámicas familiares cuando alguno de los integrantes de la familia sale del clóset y confronta a todos en su disidencia.
- La perspectiva sistémica o interaccional para identificar formas o pautas de interacción y modalidades de comunicación



que conforman las estrategias y dinámicas familiares de “elaboración” y “reequilibrio” ante la ruptura simbólica y material de la disidencia sexual de uno de sus integrantes durante la trayectoria específica de salida del clóset (visiones post-estructuralistas de la epistemología cibernética).

Asimismo, destaco tres conceptos claves incorporados al análisis:

Lesbiana

Como la práctica de mujeres cuyo objeto de deseo es del mismo sexo (orientación sexual) y como la experiencia de personas que se autodefinen en una identidad sexual que involucra un estilo de vida, un deseo erótico-afectivo y una subjetividad particulares (Weeks, 1998) y lo diferencio de gay –que sólo aplicaré a hombres-, debido a que asegura la no invisibilización de las mujeres, por su condición de género, frente a los hombres gays, asumiendo que:

Para vivir su cuerpo, ejercer su sexualidad y simplemente, vivir, las mujeres están ubicadas en condiciones bastante menos ventajosas que los varones, aunque fuesen ellos homosexuales. Usar el término de lesbiana, por tanto, permite evitar la confusión entre prácticas que si bien son todas homosexuales, no tienen en absoluto el mismo significado, las mismas condiciones de posibilidad ni sobre todo el mismo alcance político según el sexo de quienes las llevan a cabo (Falquet, 2004: 4).

Dado que la norma sexual dominante requiere una definición estable, es decir coherente y fija entre el sexo biológico, la identidad de género y la orientación sexual heterosexual, todas las sexualidades disidentes implican diferentes grados de desestabilización de esta premisa, lo que supone nuevas mezclas de expresión sexual y genérica desestabilizadas, es decir ni fijas no coherentes como



se espera en la norma sexo genérica dominante (Núñez, 2006; Butler, 2001a).

Por lo anterior, pienso que lo más relevante de las sexualidades disidentes, en este caso del lesbianismo, es su aportación para poner en cuestión el conjunto de la lógica sexual genérica de nuestras sociedades y, por tanto, estoy convencida que su lucha como movimiento social debe tender hacia la transformación de las relaciones sociales en sus dimensiones de género y sexual, más que una reivindicación de un colectivo de personas por integrarse en forma afirmativa a ese sistema dominante.

Salida del clóset⁷

Como un acto voluntario y explícito que hace pública una construcción personal, privada e íntima, sobre una identidad disidente como persona que reconfigura la relación entre su sexualidad, su género y sus expresiones erótico-afectivas en términos afirmativos o positivos (Weston, 2003), es por tanto un estrategia subjetiva y relacional que interpela e involucra a quienes participan de éste pidiendo su aceptación -se transfiere el armario simbólico de las mujeres a sus familias- (Pérez, 2005; Herdt y Koff, 2000).

Para mí salir del clóset frente a los familiares significativos, no es sólo un intento por ser “tolerado” e “incorporado” en la historia y lógica familiar como un integrante con otra forma de sexualidad, sino una apuesta a transformar las reglas y normas dominantes de las relaciones familiares y las autodefiniciones de todos sus integrantes al menos en modalidades no heterosexistas o de mayor resistencia al heterosexismo y la homofobia.

[7 Usaré como sinónimos los términos “salir del clóset”, “revelarse”, “abrirse”, “visibilizarse” para nombrar el proceso de aceptación, visibilidad y reconocimiento hacia otros de la preferencia sexual disidente en términos positivos, es decir, ya liberada de las principales estigmatizaciones y prejuicios heterosexistas.



Modalidades familiares durante la salida del clóset

En la investigación, hago una distinción entre los procesos de tolerancia, aceptación o respeto y de asimilación para analizar y comprender las modalidades familiares que se adoptan cuando una pariente lesbiana sale del clóset.

- La tolerancia implica una noción aversiva de la sexualidad disidente en general, y del lesbianismo en particular, que es soportada por razones de convivencia forzada;
- La aceptación o respeto significa una integración, que puede ser mayor o menor, de la sexualidad disidente con percepciones y concepciones no estigmatizadas pero que sigue colocándola en un lugar de “otredad” o inferioridad con respecto a la heterosexualidad; y
- La asimilación que defino como la incorporación de la sexualidad disidente en la vida de las personas y las relaciones familiares, no sólo en términos de su convivencia afirmativa sino en cuanto a transformaciones de diferente grado y magnitud con respecto a las premisas de género y sexualidad dominantes que constituyen a las familias.

b) Objetivos y metodología

El objetivo del estudio fue contribuir en la comprensión de las experiencias subjetivas y relacionales que mujeres lesbianas y sus parientes, pertenecientes a sectores medios de la Ciudad de México, viven cuando salen del clóset en sus familias de origen, incluyendo lo significativo que puede ser en esta experiencia la edad y la posición afectiva-parental de los/las implicados.

Cabe señalar que mi interés estaba puesto en las familias donde la salida del clóset de las mujeres no había producido su expulsión, sino que permanecía el vínculo familiar; me preguntaba cómo ha-



bían sido esas trayectorias experimentadas por las mujeres lesbianas y sus familiares para darle sentido a la visibilización explícita de la sexualidad disidente y la premisas heteronormativas de las familias, dada su importancia como red de apoyo en el contexto cultural mexicano.

Con una metodología cualitativa, la investigación se realizó mediante entrevistas a profundidad de 15 mujeres lesbianas y 8 de sus familiares, apoyada por la construcción de genogramas (familio-gramas) y observación sistemática en algunos grupos lésbicos y de familiares de gays y lesbianas, así como un sinnúmero de pláticas informales sobre el tema con mujeres lesbianas, que apoyaron las reflexiones y análisis de la información.

Las entrevistas se aplicaron a familias de estratos medios de la Ciudad de México, donde las mujeres lesbianas eran profesionistas; lo habían abierto a su familia y contaban con al menos una relación de pareja erótico-afectivo con una mujer en su historia personal; y donde los/las familiares de las informantes eran significativos (presentes en la crianza de la pariente lesbiana), con trabajos no manuales y una escolaridad de secundaria o más (para asegurar la pertenencia de la familia en el sector medio).

Tres variables fueron centrales en el análisis: la de género (hombres y mujeres), la de edad (las mujeres lesbianas se organizaron en tres cohortes o grupos de edad: de 20-29, 30-39 y 40-49 años) y la posición afectivo-parental, entendiendo como posiciones parentales aquéllas que son dadas por su lugar de nacimiento, y las afectivas como aquéllas que son derivadas del rol familiar en su apoyo o no a la crianza de hermanos (parentalizada y no parentalizada, respectivamente).⁸

[8 La posiciones afectivas son mucho más diversas de las incluidas en este análisis; aquí me interesa destacar la relación que tienen las informantes con los progenitores, en cuanto a su rol de apoyo a la crianza, sobre todo por la autoridad y la cercanía afectiva y práctica que se da con la madre, o con la persona que cubrió esta función de maternaje, debido a lo que implica esta posición en nuestra cultura.



El análisis se hizo en dos dimensiones:

- Las experiencias subjetivas de las mujeres lesbianas, de acuerdo a tres momentos: la apropiación de su identidad lésbica; el manejo de su sexualidad disidente previo a salir del clóset y la experiencia de su revelación hacia sus familiares; y de las/los parientes de éstas, también en tres momentos: la concepción previa a la revelación de su pariente lesbiana; su experiencia durante la salida del clóset de su pariente lesbiana; y los movimientos vividos en la definición de sí mismos y de otros generados por este proceso.
- Las experiencias relacionales de las familias donde abordé los cambios y continuidades en las pautas relacionales y de comunicación de cuatro familias seleccionadas entre el total.

Para este capítulo, me concentro en reportar las modalidades de expresión homofóbica y heterosexista que se presentan cuando mujeres lesbianas salen del clóset frente a sus familias de origen, así como algunas expresiones de resistencia y subversión simbólica a ese orden social dominante homofóbico, en estas experiencias familiares.

Expresiones homofóbicas/heterosexistas identificadas en las informantes y sus familiares⁹

Durante la salida del clóset de las mujeres lesbianas en sus familias, encontré por un lado, que el heterosexismo como premisa

[9] Cabe apuntar que en los testimonios se usan seudónimos y se protegió la información que pudiera romper el principio de confidencialidad del estudio. Asimismo, en los testimonios que se intercalan señalo sólo el nombre y edad en el caso de las mujeres lesbianas, mientras que en los/las parientes refiero nombre, parentesco y edad.



organizadora de las relaciones familiares se mantiene mediante los siguientes comportamientos **por parte de los/las familiares**:

- La invisibilización de las experiencias lésbicas de las parientes al: “no darse cuenta” y descartar las sospechas de lesbianismo, suprimiendo toda percepción al respecto y, por ende, sus posibilidades de trasgresión;
- Al instalar *pactos de silencio* que posibilitan la no movilización de las posiciones y definiciones afectivas-parentales de las/os familiares y manteniendo el secreto en porciones de las familias nuclear y ampliada.
- Al ejecutar un distanciamiento emocional-físico que evita confrontar el tema de manera directa tanto por las mujeres lesbianas como por sus parientes, a través de no hablarlo expresamente, mantenerse muy ocupada y pedir no se le interrumpa cuando la pariente lesbiana o algún familiar intenta hablar de asunto, al verse poco y por asuntos muy específicos; al evitar temas “comprometedores” o que se puedan relacionar. Dicho distanciamiento puede presentarse en los primeros parientes que conocen la noticia, en otros casos se da de manera intermitente con la o el mismo pariente. En todos los casos parte del propósito conciente es “dar tiempo” al otro, las mujeres lesbianas a sus parientes, éstos a ellas, y suelen omitir o negar su propias necesidades de dosificación de tiempo involucrados.
- Al sostener la esperanza, pese a toda evidencia, de que su pariente lesbiana dejará de serlo, sobre todo cuando no tiene pareja estable. Aquí destacó tres testimonios de este hecho, uno por una informante lesbianas y dos de familiares.

*Primero estaba feliz que viniera a estudiar y no se preocupaba.
Estaba feliz de que no viera a mi novia y a la última chica.*



Además iba a estar con mi tía que en ese tiempo seguía casada, iba a estar con una familia, con una figura paterna y tal vez se me iba a quitar [¿Con tu familia qué te gustaría que se fuera modificando?] Que sientan que es definitivo. Mis primos sí lo entienden; mis tías están así como en complicidad de que el novio o el esposo, entonces pues que ya entiendan que lo más probable es que eso no va a suceder (Carolina, 22 años).

Entonces me dijo mi mamá, “yo veo como rara esa relación”, yo me fui y me hice la loca [¿Preferiste no tocar el tema?] No contesté, no, porque no me toca a mí, yo por qué lo voy a tocar, enfrentar, aclarar, y me preocupaba su reacción con mi sobrina (Renata, tía, 43 años).

Ella estaba en la preparatoria y estudió la prepa junto a la carrera de comercio, y ahí sus amistades eran obviamente puras niñas, era un colegio de señoritas, pero sí tenía como mis dudas y yo decía “y qué, el galán que” y tenía muchas amigas, tal vez su forma de ser con ellas, era como diferente [...] en esa época ella tendría como 16 o 17 años y tú sabes que a esa edad pues todavía uno está como un poco perdido en el espacio, ¿no? apenas está encontrándose uno mismo, así que yo no le tomé la menor importancia, vamos está rodeada de mujeres, está en prepa, no quise meterme más allá (Guillermina, hermana, 36 años).

La homofobia y lesbofobia de los/las parientes, por su parte, como medidas activas de proscripción y “corrección” de la sexualidad disidente lesbiana, básicamente se expresan a través de lo siguiente:

- La descalificación y el aislamiento o castigo emocional mediante la visibilización estigmatizada de la preferencia lés-



bica de las parientes al: criticar o censurar como pecado, inmoralidad o enfermedad el lesbianismo.

Mi hermana no lo aceptó, mi hermana en ese aspecto creo que sigue siendo un poquito homofóbica; porque ella pensaba que por ser gemelas, también ella tenía que ser así; y me decía “es que siento asco”, “¿asco?, ¿pero por qué?” y ella “es que ¿cómo te puedes besar con una mujer?” Le digo, “es lo que yo siento” y ella me dice “pero es que no está bien” (Alejandra, 26 años). Me voy de mi casa y a los quince días voy a visitar a mi mamá y yo así de jay! maldición por qué vine, ¿no? porque mi mamá no me dirigía la palabra; yo los sábados descansaba, entonces quince días después regreso y así de: ¿Qué onda mamá, qué vamos a hacer? Y mi mamá haz de cuenta que yo no había llegado a la casa (Katia, 27 años).

- Cuando expresan de forma evidente el dolor que les produce la noticia y asumen cierta fatalidad sobre el destino de sus parientes lesbianas, ya como irremediable

[...] me abrazaba y lloraba y lloraba cuando me despedía de ella y me daba una toalla ¿no? Así como un, ¿no sé que te haga falta? Y yo, la verdad no me hace falta nada [...] ella adoraba a mi novio, finalmente, ella pensaba que yo iba a quedarme con él ¿no?, yo me iba a casar y establecerme y, bueno, estaba terminando la carrera y una gente universitaria ya casada ¿no?, ¿pues ya cumplí, no? O sea entonces ¡ya la hizo! [...] Pero entonces no, o sea no. Y de repente esa hija ya no vive aquí y vive con una mujer [...]. “Pero ¿por qué te vas?”, “porque me quiero ir y ya, necesito salirme y no quiero estar aquí”. Bueno, pues se desgarró ahí mi madre, de que ella se siente culpable, se auto flagela diciéndome que me había fallado como madre (Clara, 31 años).



Cuando sabe que es lesbiana, mi madre sólo piensa lo peor, que seguro andaba en drogas y que ahí hay gente muy perversa en esos ambientes, y cosas así, yo le insistía que no era así siempre, pero me decía “ella va a estar expuesta y cómo la protejo dime, yo ni conozco ni entiendo eso de ser lesbiana” (Elena, hermana, 45 años).

- Al definir esa afirmación subjetiva de la pariente como una experiencia temporal, de “experimentación” o de “confusión sexual” producto de influencias externas negativas.

[...]Ya de un de repente se la suelto “es que sabes qué”, creo, ni siquiera me atrevía a decírselo, sólo le dije “creo que me gustan las niñas”. cuando le digo eso, mi mamá se queda en blanco, empieza a llorar, se queda sacada de onda y me dice “bueno, no, es que estás muy joven, tranquila, estás pasando una etapa muy difícil, te confundes” (Katia, 27 años).

[...] dices lesbiana y se imaginan eso, necesita un buen hombre que les enseñe, entonces a mi me parece que pasó eso y empezó a haber una situación de acoso, yo me llevaba bien con él pero llegó el momento en que lo mandé a la chingada y me salí de la casa y hasta apenas lo hablé con mi mamá (Margarita, 33 años).

Imagínate, yo ahí parada, congelada ante lo que estaba viendo, creo que me dio asco, así en la garganta y el estómago, de verdad; y me desencajé, sólo atiné a gritarle “hija, qué estás haciendo, y tú qué le haces a mi hija, ¿por qué la perversas?, vete de aquí” y me eché a llorar, no sé por cuánto tiempo, te juro que ya ni supe bien qué pasó, vino una de mis hermanas al rato y me trataba de calmar y yo no podía, sólo me acordaba de cosas como que



le gustaba el fútbol o que casi nunca le vi novios, y yo me atormentaba, ¿cómo no me di cuenta antes? (Miriam, madre, 55 años).

- Al insistir y presionar a que cumpla las expectativas tradicionales de una mujer, pese a observar su vida lesbiana
- Al presentar como incompatibles a nivel afectivo y de filiación, su preferencia y proyecto lésbico de pareja y familiar con la convivencia y proyecto de su familia de origen y sus parientes, lo que incluye la prohibición a abrirlo con sobrinos(as) chicos(as) y adolescentes.

Yo fui muy pública desde el principio y fui a un programa de televisión, pero ese programa lo pasaron en todas partes ¿no?, entonces ellos llegaron a Navidad y Año Nuevo, y como lo repitieron porque fue muy bueno pues dos veces, ¿no?, y ellos [los familiares] no sabían, entre comillas [...] Entonces en la visita posterior a ese programa, voy a buscar a una de mis hermanas, la segunda, por primera vez me abre la puerta, me deja abierta la puerta y se va, la siguiente puerta la deja abierta, y así todas, y ya entro, me dice cierta situación y hace referencia al programa y me dice que eso no se hacía, bueno, pero también ustedes “qué tiene que estar diciendo que son mis hermanas, ¿verdad?”, entendí que era un tema abierto donde sí entras pero igual vas pa’ fuera, te voy cerrando después las puertas y sí sentí feo, y después también un poco fue con mi otra hermana, la mayor, de hecho yo tuve un titubeo, porque me dijo “bueno, tú puedes venir pero no puedes traer a nadie” y yo me sentí indignada y dije “entonces no me van a ver nunca” (Patricia, 49 años).

Con respecto a los/as sobrinos/as, en dos casos se socializa sin restricciones, en el resto se evita el tema con éstos/as cuando son



muy pequeños, ya sea que no se les considera maduros o porque temen que reciban un “mal ejemplo”:

Preocupaba como el mal ejemplo, que las niñas pues se fueran a, pues a confundir en sus sentimientos (Esperanza, hermana, 41 años).

Yo creo que a mis tías, a todas les da como miedo qué les van a decir a los niños, como allá si hay muchos niños, todos tienen hijos, como que, cómo les vamos a explicar a los chiquitos que ellas dos están juntas y la religión dice que se van a ir al infierno directito (Carla hermana, 30 años).

No permitiría que mis hijos fueran por el momento [se refiere a una fiesta especial de la hermana y su novia como pareja y con amistades lesbianas] porque están en una edad difícil y no tendrían la madurez para entenderlo; yo creo que hablar de esto con ellos sería hasta pasar a la adolescencia pues se podrían confundir (Guillermina, hermana, 36 años).

Mis padres no hubieran permitido que a los sobrinos y sobrinas se les dijera, eso le enojaba a mi hermana, pero el argumento es que eran muy chicos y eso sólo les iba a confundir, mi hermana decía que era más confuso mentirles, pero bueno, fue todo un debate (Elena, hermana, 45 años).

Vale la pena mencionar que en dos casos hubo violencia física: en uno un hermano golpea a su pariente lesbiana y en otro la madre le realiza un exorcismo en su grupo religioso.

Me dice mi hermano que me agarró veinte pesos para comprar una Lulú, y yo “esta bien, no importa”. “No” dice, es que, ¿cómo me dijo?



“pinche refresco chafa” y yo “esta bien güey, apoyemos la industria mexicana”, él trabajaba en Coca Cola y había sido despedido de Coca Cola tiempo atrás, dije “apoyemos la refresquera mexicana”, dije “pinche Coca Cola de mierda, y ya ves como son”. Uta, ahí empezó el pleito, éste se compró el cuento de que la empresa era suya [porque había trabajado ahí] y empezamos a discutir, pero como él ya no tenía más argumentos, lo primero que dice es “ay, ¿tú qué? cállate pinche lesbiana asquerosa, me das asco, yo no te había dicho, pero así es”, que la chingada, y pues esto detonó en trancazos, trancazos de él hacia mí porque cuando yo le iba a soltar uno, mi mamá se puso en medio, no me dejó que se lo diera y yo me súper indigné con mi mamá [...] La cosa que a mí fue lo que más me purgó fue que me dejara el moretón, el símbolo de que un macho me pegó (Sandra, 27 años).

Por último, quiero destacar en el caso de los familiares, que observé una especie de “aversión intrernalizada” a partir de reconocerse como “una familia con una lesbiana pública”, que básicamente se experimenta en casi todos los grupos de edad con una vivencia de culpa en mayor o menor medida de los progenitores y parientes parentalizados porque la hija es lesbiana, en particular las madres con respecto a algún posible error de crianza o, en los padres, el temor de que le haya pasado algo con los hombres (una decepción fuerte o un abuso o violación) y como un hecho que marca negativamente el prestigio de toda la familia, que genera vergüenza, en especial de los progenitores, situación que afectará sus propias relaciones con vecinos y otros(as) familiares.

Cuando se enteran todos mis hermanos y algunas de mis tías, pues todo mundo se le va encima a mi mamá que yo creo que esa es una parte muy cabrona para ella, todo mundo le echa la culpa a ella (Sandra, 27 años).



Cabe señalar que los pactos de silencio y el secreto sobre la preferencia lésbica de la pariente no siempre deben considerarse homofóbicos, en algunos casos y por ciertos periodos del proceso de revelación, pueden constituirse en herramientas útiles de elaboración de la noticia y protectores para las propias parientes lesbianas, y, por lo tanto, deben analizarse en cada contexto y etapas específicos.

Por otra parte, **entre las mujeres lesbianas**, el heterosexismo funciona en términos de:

- Tener que construir su proyecto lésbico tomando en cuenta las necesidades y requerimientos de la norma sexo genérica dominante en sí misma al ser el objeto de su deconstrucción y reconfiguración, mientras en los familiares con quienes interactúa se expresa en la demanda de ser “comprendidos” respecto a por qué su lesbianismo es problemático en la vida familiar de las mujeres y las/os parientes.
- Saberse disruptora de una “armonía previa”
- La búsqueda de logros importantes laborales, académicos o de otro tipo que motive orgullo y un contra-argumento en las redes familiares y no familiares, como una compensación consciente o inconsciente de su sexualidad disidente.

Asimismo, la lesbofobia interiorizada, se presenta en las mujeres lesbianas de tres formas:

- Al asumir que el liderazgo del proceso les compete ya que son la “causa” del conflicto familiar y parte de su posible integración o aceptación deviene de su capacidad “reparadora”.
- En la autoexigencia extrema de capacidades para revalorar su lugar en la vida familiar



- Cuando comprometen o restringen la autonomía de su proyecto individual al tratar de hacerlo compatible con el proyecto familiar, debido probablemente a que ellas mismas y sus parientes carecen de referentes sociales respecto de los límites entre la vida privada y estar fuera del clóset, entre convivencia familiar e intrusión o dependencia familiar, entre afirmar su preferencia lésbica respetuosamente y restringir o eliminar sus expresiones erótico-afectivas, entre otros aspectos.

Un elemento observado respecto a la conformación del secreto de la identidad lesbiana de la pariente es que, en principio, se considera que la dueña de dicho secreto es la mujer lesbiana, por lo que se deja a su decisión su mantenimiento parcial o su ruptura; no obstante, la dinámica de la revelación cuando ésta es gradual, hace menos claro quién es el propietario de ese secreto y quién o quiénes pueden abrirlo, situación que puede ser muy desesperante para las/os familiares y desgastante para las mujeres lesbianas.

Expresiones de subversión simbólica al orden homofóbico identificadas en familiares

En cuanto a las formas de resistencia a la norma sexo genérica normativa, mediante modalidades de tolerancia, respeto o aceptación y asimilación de la vida lésbica en las familias, encontré las siguientes:

- La capacidad empática de identificar la situación de marginación del lesbianismo con otras situaciones similares derivadas de las apuestas de ser diferente a las expectativas familiares o sociales y por lo tanto, de la rebeldía y resistencia que ella y la pariente despliegan en su trasgresión.
- El reconocimiento de su pariente como una persona integral, donde el componente de lesbianismo no es totalizador



de todas sus experiencias, con lo que pueden identificarse con las partes donde las mujeres lesbianas siguen siendo las mismas hermanas, primas o hijas y sobrinas de siempre.

Yo te diría que lo que me ayudó fue el gran cariño que yo tengo a mi hermana, ella va a ser mi hermana haga lo que haga y sea lo que sea (Guillermina, hermana, 36 años)

¿Sabes qué? Es que mi hermana no está contenta porque Clara no ha cubierto sus expectativas del ideal femenino, o sea de casarse y tener hijos y ser obediente, ¿no?, porque yo digo, carajo si yo tengo una hija que es sana, que tiene casa, que tiene coche, que tiene profesión, que tiene trabajo, que es atenta, que es cariñosa, por qué le pongo “peros”, por qué le pongo caras, por qué no aprovecho, te lo puedo decir, yo comparto más con su hija que su mamá (Renata, tía, 43 años).

Sentí un poco que a lo mejor podía cambiar nuestra relación, que yo me estaba sintiendo incómoda de que antes, nos probábamos brassieres y esto, ¿no? Entonces sentía que ahora que era lesbiana, ¿no me sentiré como que estoy con un hombre y que me vaya a ver mis chichis? [...] y de hecho ella voltea y me dice, “sí las tienes ricas ¿eh?”, antes no era así, como que de pronto descubrió el mundo de las chichis, antes nos probábamos brassieres y ahora si te dice, pero nomás jugando, “si no fueras mi hermana, sí me gustarías, jajaja”, yo al principio pensé que eso iba a ser medio incómodo pero ya no, con la práctica y con verla y darte cuenta que es la misma persona pues ya no, nada más me volteo y le doy un zape [una palmada ligera en la nuca de la cabeza] y nos carcajamos juntas (Carla, hermana, 30 años).



- La ruptura de la heterosexualidad como una certeza “natural” asociada a ser hombre o mujer, que es un componente importante de la presunción heterosexual y la apertura a considerarlo para otros parientes

No tenía idea de las cosas a que no tienen derecho las lesbianas, ahora lo veo por mi hermana y claro, me da coraje; yo creo que si mi hija o alguna sobrina me dice más adelante que ella es lesbiana como su tía, yo ya tendría más información y más claridad y espero reaccionar mejor y ser respetuosa y apoyarla (Elena, hermana, 45 años).

- El que los/las familiares priorizan ante sus sentimientos aversivos, los signos de felicidad, relajamiento o liberación de las pariente lesbianas, el sostenimiento de la relación afectiva y de confianza con ellas y el mantenimiento de la unidad familiar, desde un lugar de respeto.

Supongo que el que me vieran que yo lograba cosas, y que estaba feliz ayudó mucho, porque yo creo que la referencia de cómo está uno fuera del clóset es básica para los familiares, que te vean bien ¿no?, de cómo me veían mis hermanos y cómo vieron que las cosas que supuestamente estaban en mi contra –ser mujer, lesbiana, pobre, de izquierda- se positivizaron en mi vida y me volví feminista, lesbiana y de izquierda con valores que se modificaron para una vida exitosa, en términos de realización personal, y eso ellas lo tuvieron que ver (Patricia, 49 años).

- El realizar un diálogo continuo sobre las experiencias y emociones que viven en el proceso, el cual pone en contexto los conflictos, los impactos de la revelación y la posibilidad de cambiar y preservar aspectos de la vida familiar tradicional.



Reflexiones finales

En la investigación hallé que las modalidades de comunicación y relación tanto heterosexistas y homofóbicas como de subversión y resistencia referidos en los apartados anteriores, se veían influenciadas por la edad y posición afectivo-parental de las/os familiares y de la pariente lesbiana, así como de la historia familiar previa respecto al trato diferencial entre hombres y mujeres, el grado de conflicto con las figuras de autoridad en la crianza (progenitores e hijas/os parentalizados), el manejo de conflictos y el acceso y circulación de información sobre sexualidad.

Cabe decir que las/os familiares depositarios de la responsabilidad y autoridad sobre la crianza y educación de las parientes lesbianas son los que se ven más atrapados en el dilema del mantenimiento de la norma heterosexista, mientras los familiares que no tienen esta responsabilidad y se ubican en un nivel de autoridad semejante a la de la pariente lesbiana, se mueven en espacios menos contradictorios y de mayor maniobra para subvertir las normas dominantes, independientemente de la edad que tengan.

Yo supe por mi mamá, que estaba hablando mal de mi tía, que era muy descuidada, que no sabía poner reglas en su casa y abusaban de ella, y entonces dice “ya ves lo que le salió la hija, que es marimacha, y ella dizque me dice que no es cierto, que soy una critica, pero si es evidente” y ¡sopas! ¿que mi prima es lesbiana?, yo no dije nada, bueno pensé si eso es lo que quiere por qué se mete mi madre, muy su pedo, ¿no?, yo la quiero así y ya. Luego le pregunté a mi prima y ya me dijo que sí y bueno yo le dije “órale qué bien, pues vamos a ver chavas al parque pero ahora para buscarnos novias para ambos, ¿no?” y ella me sonrió y dijo “ándale cabrón, pero yo todavía te doy el palomazo y ahora tú a la mía ¿va?” [se refiere a la aprobación del tipo de muchacha para ser sus novias] (Miguel, primo, 39 años).



La generación resultó más relevante en las/os familiares en cuanto a las ideas estigmatizantes que tenían sobre el lesbianismo y la homosexualidad, las cuales eran más acentuadas y más inconscientes a mayor edad de éstos, y menos definitivas y más conscientes a menor edad; en las mujeres lesbianas, la estigmatización se encuentra más influida por el acceso a otras lesbianas y gays y el consumo de información desestigmatizante, más que por su edad.

Asimismo, de manera general pude observar que a mayor disposición y herramientas relacionales de las mujeres lesbianas y de sus familiares para encarar niveles de conflictos, confusión o incertidumbre en sus percepciones tradicionales y niveles emocionales de tensión, también trajo consigo mayores capacidades en las familias en cuanto a la asimilación de la pariente lesbiana y resistencia desubversión simbólica. Las familias que evitaron esos conflictos y no metacomunicaron sus incertidumbres al no tolerar las vivencias de disolución y ruptura familiar, por el contrario, tendieron a tener un proceso más acotado de integración de las parientes lesbianas y mayor persistencia de las homofobias.

Por una parte, entre las/os parientes que han desarrollado una mayor reflexión sobre el impacto que ha tenido la noticia en sus familias y vidas, observo dos fenómenos: una visibilización de la condición de marginación y las discriminaciones homofóbicas al interior y exterior de la familia que lo afectan, ahora, directamente a través de su pariente lesbiana, y algunos cuestionamientos sobre ciertas premisas genérico sexuales normativas.

Por la otra, entre las/os parientes que han mantenido un distanciamiento emocional y cognitivo sobre los impactos de la noticia en sus vidas, identifiqué una mayor presencia de imágenes estigmatizantes de la “vida lésbica” de su pariente y un esfuerzo de mantener la relación a un nivel de tolerancia que se acompaña de la dosificación extrema de información desestigmatizante, ambas cosas sostenidas por una actitud auténtica de respeto pero irreflexivo. De hecho, no



tienen conciencia muchas veces de la homofobia y la posición de “otra” en que colocan a su pariente.

A manera de resumen, podemos decir que el proceso de salida del clóset genera en las familias experiencias desestabilizadoras en sus relaciones genéricas, parentales y en su presunción heterosexual, que se intentan evitar activamente -sobre todo por los parientes, aunque las mujeres lesbianas también lo hacen principalmente en lo referido a su posición parental-afectiva-, y que tienden a presentar importantes reconfiguraciones de continuidad heterosexista.

No obstante, como ya se detalló, también estas experiencias múltiples, difusas y ambiguas de las reglas de relación e identidades en las familias, presentaron dislocaciones al performance heteronormativo en mayor o menor grado en la mayor parte de los integrantes de las familias analizadas, que abrieron transformaciones subjetivas significativas de subversión o resistencia al orden homofóbico, sobre todo en las informantes lesbianas y de parientes mujeres.

Cuando escucho un comentario así cargado me molesta porque siento que la ofenden, porque siento que no hay respeto, que no son sensibles, o que no saben esta parte de que está feliz, está realizada y que eso es lo que un padre quisiera para sus hijos. Mi visión ha cambiado porque yo creo que deben tener respeto; antes me podías decir un chiste homofóbico y me reía, hoy sí me detengo (Renata, tía, 43 años).

Ahora bien, lo anterior apunta a considerar algunos aspectos para establecer la pertinencia de la homofobia en la familia como un problema público y el desarrollo de intervenciones de políticas públicas para su eliminación.

La homofobia/lesbofobia y el heterosexismo que se genera al momento en que mujeres lesbianas salen del clóset frente a sus familias son propiciadas por el imperativo cultural de contar con



identidades sexuales y genérica fijas, estables y heterosexuales, que se anclan en las posiciones afectivo-parentales y en las formas o premisas de relación en la familia, el cual es producido y reproducido en el espacio público y privado de forma interdependiente.

Asumir el compromiso democrático de los derechos humanos de todas las personas del país implica entonces, asumir el compromiso de eliminar la discriminación al interior de las familias y prevenir estas expresiones homofóbicas/lesbofóbicas y heterosexistas mediante la promoción del cambio cultural y la aplicación de un sistema afirmativo en materia legal y en sus políticas públicas.

Para poder modificar, prevenir y eliminar este tipo de expresiones que atentan contra los derechos humanos de las personas con disidencias sexuales de manera directa y contra sus familiares cuando saben la noticia, de manera indirecta, planteo las siguientes estrategias generales

1. Involucrar activamente a todas las familias (modificar contextos discriminantes)
2. Desnaturalizar la articulación de homofobia/lesbofobia y el heterosexismo en las familias, escuelas y trabajos, y visibilizarlas como formas de discriminación.
3. Desnaturalizar la lesbofobia interiorizada de lesbianas y la autoaversión de familiares como vivencias interna y personal y promover su externalización crítica como problemas sociales.
4. Medidas afirmativas o de equiparación de derechos a personas con sexualidades disidentes.

Asimismo, propongo las siguientes líneas de acción y programas particulares:



De tipo normativas y regulatorias

- Incluir como un criterio de priorización presupuestal en los programas sujetos a reglas de operación del gobierno federal, la inclusión de la orientación sexual y la diversidad familiar como una variable de diseño del programa.
- Armonizar los principios de no discriminación a personas con sexualidades disidentes en las normas de salud, laborales y escolares vigentes en el marco jurídico nacional y estatales

De tipo programáticas

- Establecer dentro del programa contra la discriminación hacia lesbianas, gays bisexuales, trans e intersexuales, un subprograma específico destinado exclusivamente para prevenir la homofobia/heterosexismo en las relaciones familiares con acciones en tres niveles: hacia personas con sexualidades disidentes, hacia familiares de personas con sexualidades disidentes y hacia los contextos cercanos a estas realidades (trabajos, escuelas y vecinos).
- Desarrollar un programa educativo y de comunicación que promueva: la existencia actual de una diversidad de identidades sexuales, de género y de tipos de familias (visibilidad de la heterogeneidad social); legitime el derecho a tener sus derechos (ruptura de estigmas), y visibilice la discriminación y falta de derechos de algunas de estas formas diferentes (homofobia y heterosexismo). Es importante que estos ejes temáticos no vayan asociados solamente a aspectos de salud, de crímenes de odio o derechos en el espacio público, sino además en las relaciones familiares, en las comunidades escolares y centros de trabajo.



- Incorporación del tema en las pláticas prenupciales y las escuelas para padres que impulsan las instituciones públicas federal y estatales.
- Impulsar un subprograma de apoyo y asistencia jurídica y psicológica en el DIF Nacional y estatales, contra la discriminación en las familias por homofobia y heterosexismo, dirigido a jóvenes con sexualidades disidentes, en especial lesbianas, y a sus familiares, con personal adecuadamente capacitado.
- Abrir unidades especializadas de atención a las mujeres lesbianas que sufren violencia por homofobia/heterosexismo en las relaciones familiares, dentro de los centros de atención a la violencia familiar y los refugios para mujeres maltratadas.
- Difusión de las sociedades de convivencia como una opción legal vigente dirigidos a mujeres y hombres que deseen formalizar su pareja lésbica y gay, mediante spots de radio de la Ciudad de México y Saltillo; y la disponibilidad de los Grupos de Autoayuda de Padres y Madres con hijos gay o hijas lesbianas para apoyo e intercambio de sus experiencias¹⁰.

Acciones para equiparación de derechos:

- Medidas afirmativas para mujeres lesbianas:
 - ✓ Impulsar estudios e investigaciones innovadoras para detectar y registrar adecuadamente las muertes y lesiones graves por odio que mujeres lesbianas sufren en nuestro país, actualmente invisibilizadas por su omisión en la difusión periodística

[10] Al momento de la investigación, la sociedad de convivencia era la única opción legal para parejas del mismo sexo. A partir de la reforma realizada en 2009 al código civil del Distrito Federal esta entidad se convierte en la primera en reconocer los matrimonios entre personas del mismo sexo. Hasta el 2020 19 entidades han reformado sus legislaciones para incorporar el matrimonio igualitario.



- ✓ Producir materiales audiovisuales e impresos dirigidos a familiares sobre las relaciones lesbianas, la diversidad de formas de expresión, de constitución de parejas y familias, y sus múltiples facetas como ciudadanas. Es muy importante recuperar testimonios reales que humanicen la experiencia lésbica y enumerar mitos y prejuicios equivocados sobre el lesbianismo, así como considerar las posiciones parentalizadas (progenitores, tías/os y hermanas/os mayores o con esa función) y las no parentalizadas (hermanos/as, primos/as y sobrinos/as), y el género en los parientes (hombres y mujeres).
- ✓ Diseño de un programa de capacitación y materiales didácticos sobre la homofobia y lesbofobia interiorizada en el contexto familiar (de origen y la propia de vida lésbica) para mujeres lesbianas, considerando al menos dos versiones con base en su edad (mujeres jóvenes, adultas y adultas mayores) y su origen y estrato social.

Bibliografía

- Alfarache Lorenzo, Angela G. (2003), *Identidades lésbicas y cultura feminista. Una investigación antropológica*, México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM y Plaza Valdés Editores.
- Amuchástegui, Ana y Rivas, Marta (2004), “Los procesos de apropiación subjetiva de los derechos sexuales. Notas para la discusión”, *Estudios Demográficos y Urbanos, septiembre-diciembre, número 57, México, El Colegio de México, pp.543-597*.
- Borillo, Daniel (2001), *Homofobia*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, (La biblioteca del ciudadano).
- Butler, Judith (2002a), *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Editorial Paidós.



- _____ (2002b) “II. Críticamente subversiva”, *Sexualidades transgresoras, una antología de estudios queer*, Barcelona, Icaria Editorial, (Colección Mujeres y cultura) pp.55-79.
- _____ (2001a), “Las ‘mujeres’ como sujeto del feminismo”, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, (Colección Género y Sociedad) Paidós/PUEG.
- _____ (2001b), *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, España, Cátedra-Universidad de Valencia
- Castañeda, Marina (2006), *La nueva homosexualidad*, México, Paidós (Uno y los demás, núm. 11).
- _____ (1999), *La experiencia homosexual. Para comprender la homosexualidad desde dentro y desde fuera*, México, Paidós (Contextos núm. 44).
- Careaga, Gloria y Cruz, Salvador (coord.) *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su estudio*, México, UNAM-PUEG/Cámara de Diputados.
- Falquet, Jules (2004). “Breve reseña de algunas teorías lésbicas” (conferencia), *Creatividad Feminista*, URL: http://www.creatividadfeminista.org/articulos/2004/lesbo4_teoriaslesb_02.htm, consultado el 25 de agosto de 2006.
- Fernández, Josefina (2006), “Los cuerpos del feminismo” en Mafia, Diana (comp.), *Disidencia sexual e identidades sexuales y genéricas*, México, CONAPRED.
- Foucault, Michelle (1977), *Historia de la sexualidad*, vol.I, México, Siglo XXI.
- Guasch, Oscar (2000) “La crisis de la heterosexualidad”, en *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona: Ed. Alertes.
- Herd, Gilbert y Koff, Bruce (2000), *Gestión familiar de la homosexualidad*, Nueva York, Ediciones Belaterra (Serie General Universitaria núm. 18).
- Izquierdo, María Jesús (1998), *El malestar en la desigualdad*, España, Cátedra, 1998.



- Maffia, Diana (2006), "Lo que no tiene nombre", *Disidencia sexual e identidades sexuales y genéricas*, México, CONAPRED.
- Núñez Noriega, Guillermo (2006), "La heterogeneidad de la experiencia homoerótica: más allá de la subjetividad homosexual", *Disidencia sexual e identidades sexuales y genéricas*, México, CONAPRED.
- _____ (2005), "La diversidad sexual y afectiva. Un nuevo concepto para una nueva democracia", México, *mimeo*.
- _____ (1997), "Deconstruyendo la homofobia. Una lectura política del erotismo", Hermosillo Sonora, *mimeo*. Esta es una versión modificada del incluido en Martínez de Castro, Inés (comp.) *Género y violencia. IV Jornada de la Mujer*, editado por El Colegio de Sonora ese mismo año).
- Orozco, Y. (1999), "La homofobia", México, *mimeo*.
- Ortiz-Hernández, Luis (2004) "La opresión de minorías sexuales desde la inequidad de género", *Política y Cultura*, otoño, no. 022, UAM Xochimilco, México, pp.161-182.
- Pérez Sancho, Begoña (2005), *Homosexualidad: secreto de la familia*, Madrid, Editorial EGALES.
- Rich, Adriane (1980), "La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana", *Relatos Lésbicos*, México, URL: www.relatoslesbicos.homestead.com/LaHeterosexualidadObligatoria.html, consultado el 20 de julio de 2006.
- Viñuales, Olga (2002), *Lesbofobia*, Barcelona, Ediciones Bellaterra (La Biblioteca del Ciudadano).
- Weeks, Jeffrey (1998), *Sexualidad*, México, Editorial Paidós y PUEG de la UNAM.
- Weston, Kath (2003), *Las familias que elegimos. Lesbianas, gays y parentesco*. Barcelona, Editorial Bellaterra (Serie General Universitaria, núm. 26).
- Wittig, Monique (2006), *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, México, Editorial EAGLES.



DESEOS PROSCRITOS: VIOLENCIA, MARAS Y DIVERSIDAD SEXUAL EN EL SALVADOR¹

Amaral Arévalo²

Introducción

El fenómeno de las Maras, estructuras sociales que efectúan diversos actos delincuenciales conectados a formas variadas de violencia, ha sido una temática de reflexión e investigación desde su surgimiento (González, 1997; Cruz y Portillo, 1998). No obstante, abordajes sobre diversidad sexual y sus posibles conexiones con las Maras es una relación poco explorada por las Ciencias Sociales. Esta comunicación se propone identificar relaciones existentes entre personas lésbicas, gay, bisexuales, transexuales (LGBT) y las Maras en El Salvador. El tipo de metodología que se utilizó fue la exploratoria, conduciendo a una revisión bibliográfica sobre las Maras y posibles cruzamientos con temáticas de género y sexualidad.

Al ser un proceso de investigación sobre un fenómeno no discutido con amplitud y recordando las palabras de Foucault (1996, p.11) que las prácticas jurídicas, o más precisamente los procesos

[1] Elaborado en 2018 en el marco del V Encuentro Latinoamericano y del Caribe “La sexualidad frente a la sociedad”.

[2] Postdoctorado en el Instituto de Medicina Social/Universidad del Estado de Rio de Janeiro



judiciales son una fuente de información extremadamente útil para localizar el surgimiento de nuevas subjetividades; procedí a buscar causas y procesos penales en los que existiera un cruce entre alguna identidad LGBT y algún miembro de las Maras. Se localizaron 14 relatos jurídicos que proporcionan información de relevancia para esta investigación.

I. De Mara a Maras: la construcción de una estructura social

El concepto *Mara*, en el *caliche* salvadoreño, forma coloquial de utilización del español en El Salvador; hace referencia a un *grupo de amigos* del pasaje, de la colonia, del bachillerato, del trabajo, de la universidad, etc. Ese es su sentido original, y aún hoy es utilizado para indicar la pertenencia a un grupo social de referencia, principalmente, en adolescentes y jóvenes sin connotación de violencia o a actos de delincuencia.

En la década de 1990, con la deportación masiva de salvadoreños, muchos de ellos integrantes de pandillas en Los Ángeles, realizan un proceso de implantación de estructuras pandilleriles de acuerdo al modelo estadounidense. Sin embargo, esta idea inicial no se llegó a concretizar, ya que se creó un “modelo criollo” (Amaya y Martínez, 2014) que recicló la cultura de violencia y dadas las condiciones particulares de la niñez y juventud salvadoreña del inicio de la postguerra, créanse estos grupos denominados como *Maras*. Aunque existe una autodiferenciación entre *Pandilla* (B-18) y *Mara* (MS-13) en este artículo ambos conceptos serán tratados como sinónimos. Las dos principales Maras que operan en el país son la *Mara Salvatrucha* (MS-13) y *El Barrio XVIII* (B-18), las que denominaremos como mayoritarias, aunque se debe de mencionar que existen subdivisiones en ambos grupos: B-18 se dividió en dos facciones en el primer quinquenio de la década pasada: “*Sureños*” y “*Revolucionarios*”, y la MS-13 desde 2015 tiene una escisión conformándose la MS-503.



El concepto *Maras* se relaciona actualmente a grupos sociales que poseen una estructura jerárquica y controlan un territorio determinado, el perfil de sus integrantes principalmente niños, adolescentes y jóvenes entre 12 a 30 años, la naturaleza de sus acciones se fundamenta en el ejercicio extremo y constante de la violencia y acciones fuera de la ley; en el devenir del tiempo han creado un sistema de valores y normas socioculturales propias (Amaya y Martínez, 2015, p. 155). Tomando en consideración las palabras de Murcia (2015, p. 13) este fenómeno es complejo, heterogéneo y cambiante; por eso una definición de las Maras es siempre provisoria.

Las Maras mayoritarias al interior de El Salvador se han transformado en un fenómeno social múltiple (Liebel, 2004, p. 86). En un inicio las Maras se limitaban a establecer demandas de naturaleza simbólica y territorial que se relacionan a prácticas delictuales comunes (González, 1997, p. 452). Pero en el transcurso de dos décadas de desarrollo han llegado a ser clasificadas como actores no estatales que ejercen violencia (SIHRG, 2014) y hasta como nuevos actores sociales (Hernández, 2015) que promueven una necropolítica para presionar al Estado. Muestra de ello son los 6,656 homicidios en el año 2015 atribuidos en gran medida al accionar de las Maras, lo que equivale a 108 por cada 100.000 habitantes (Amnistía Internacional, 2016, p. 12).

Al interior de las Maras, como cualquier otra institución social, existen normas y reglas que se deben cumplir, entre estas podemos destacar (Tribunal Tercero de Sentencia de San Salvador, 2008): no se puede atentar contra la familia de un miembro de la Mara, se debe asistir puntualmente a los *mirins* o reuniones de planificación de delitos, respetar a los *homboys* y a las *jainas* (novias de los miembros de una Mara), no consumir crack, no se admiten homosexuales ni lesbianas. Llama la atención la limitación para que una persona con orientación sexual diferente a la heterosexual no se pueda integrar a una Mara. Para conocer el porqué de esta situación necesitamos



realizar una reflexión sobre las normas de género y de la sexualidad que se implementan al interior de las Maras.

II. Normas de género y sexualidad en las Maras

Desde una mirada general se puede afirmar que al interior de las Maras se reproducen roles de género y sexuales tradicionales, tomando al modelo machista como eje estructurador (Forselledo, 2006). Cuando se habla del modelo machista se hace referencia a cuatro características principales (Martín-Baró, 2012, p. 166):

- a) Fuerte tendencia y gran valoración de la actividad genital
- b) Frecuente tendencia hacia la agresividad corporal
- c) Una sistemática actitud de indiferencia frente a todo aquello que no se relaciona claramente con la imagen de “macho”
- d) Hipersensibilidad respecto a la figura idealizada de la madre y todo lo que se relaciona con ella.

Así podemos comprender por qué al inicio de la fundación de las Maras en la década de 1990, estaban compuestas sólo por hombres. El rol de las mujeres era ser la *jaina*, o sea el papel de compañera sexual. Cuando las *jainas* tuvieron la oportunidad de ser integradas al interior de las Maras se transformaron en *homegirls*, colocándose siempre a un nivel inferior al interior de la estructura. Muestra de ello es la función de *Palabrero* la cual es exclusivamente de hombres. En el caso que existan mujeres *palabreras* su jurisdicción recae únicamente en las mujeres integrantes de la *clica/cancho* no abarcando a los hombres (IUDOP, 2010).

El machismo como modelo en las relaciones de género y sexualidad al interior de las Maras opera un proceso negativo en la construcción de la masculinidad de sus miembros, que se puede asumir como un tipo exacerbado de machismo. En primer lugar,



todo lo relacionado al ámbito de lo masculino se comprender como violencia (Interpeace, 2012, p. 45), así la violencia-masculinidad es “utilizada para configurar identidad y pertenencia al interior de las maras” (IUDOP, 2010, p. 42). Lo anterior se ve reflejado en el comportamiento sexual de sus integrantes. Los *mareros* con un mayor grado de violencia, son sexualmente más activos, con una tendencia a tener más de una pareja sexual y responsables de embarazos adolescente (Rubio, 2003).

Para cumplir este ideal de “macho” tanto el homoerotismo, las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo y la homosexualidad no son aceptadas al interior de las Maras, por eso la regla de no aceptar a homosexuales ni a lesbianas. Este rechazo, inicialmente se fundamenta en la idea homofóbica de que los hombres homosexuales son equiparados con las mujeres (Gaborit, Burgos, Santori y Narváez, 2003, p. 194). Denominando la homosexualidad peyorativamente como “culerismo”, todo lo relacionado con esa práctica estaría al lado contrario del ideal de “macho”. Así, al interior de las Maras, por medio del uso de la violencia se instaura una homofobia institucional que penaliza con la muerte a quién sea descubierto o se tenga sospecha que practica el “culerismo”, como los ejemplos que veremos en el próximo apartado.

Esta categorización negativa de la homosexualidad al interior de las Maras, es un reflejo de la valoración que hace la propia sociedad. Observamos que,

Para insultar a un enemigo [miembro de una pandilla contraria] o para ridiculizar a alguien se utilizan términos como *marica*, *culero* o *hueco*. Estas ofensas no son exclusivas de las maras o pandillas, sino términos peyorativos empleados por la sociedad en general, y que reflejan el pensamiento homofóbico, tanto de hombres como de mujeres (Interpeace, 2012, p. 42).



Como parte del ejercicio de la violencia para alcanzar el ideal de “macho”, la homosexualidad, o en este caso las prácticas sexuales entre hombres, sólo pueden ser aceptadas “[...] en el marco de una violación de un hombre a otro, para castigarlo” (Interpeace, 2012, p. 48). En este caso se ve reflejada la *libido dominandi* (Bourdieu, 1999, p. 31), constituyendo claramente un acto de poder para reafirmar la superioridad “el ser macho” sobre otro hombre por medio de su feminización sexual.

a) Deseos proscritos: personas LGBT al interior de las Maras

¿Qué motiva a una persona LGBT integrarse a las Maras? Es una interrogante que el lector debe de estarse haciendo. Es algo incongruente, si ya se conoce desde un principio que la regla general es la no aceptación de personas LGBT al interior de estas estructuras, pero por qué una persona LGBT a sabiendas de esta situación decide entrar. Para iniciar una respuesta tenemos que recordar información del primer apartado, en el que se expuso que la edad promedio de ingreso a una Mara eran los 14 años, pero que se tienen casos de ingreso de niños de 7 años. En ese lapso de edad 7-14 años, aún la orientación sexual está en proceso de construcción-afirmación. Por tal hecho, los que integran las Maras a esas edades prácticamente construyen su identidad sexual y afirman su orientación sexual al interior de esas estructuras.

En el caso de que una persona, comience a descubrir una orientación sexual que esté en contra del modelo de “macho” sus opciones se vuelven limitadas para vivir su sexualidad al interior de una pandilla. Básicamente, realizar un performance del ideal de “macho” para protegerse y optar por prácticas sexuales clandestinas para satisfacer sus deseos, como el caso de *Javier*.



Javier, 25 años - 1,80 de estatura y de contextura corpulenta, residente en una de las colonias habitacionales de Soyapango, padre de una niña. En su infancia sufrió acoso por otras personas, y su respuesta fue por medio del uso de la violencia para ganar respecto de la gente y se fue involucrando en las Maras. Estudio hasta el 8° grado de Educación Básica. A la edad de 14 años tuvo su primer encuentro sexual con otro hombre, un compañero de la escuela. Intento salirse de las Maras pero no lo logra.

Para acceder a posibles parejas sexuales y sortear los procesos de vigilancia de la Mara a la que pertenecía, hace uso de los medios de comunicación y el acceso generalizado a Internet. En un primer momento utiliza un sistema de chat al interior de una compañía de telefonía celular para contactar a otros hombres. Al establecer el primer contacto por ese medio electrónico se pasaba a la concreción de un encuentro presencial. Este habitualmente se marca en un espacio público, que simultáneamente accesibilidad y provea de privacidad, entendiendo este concepto de privacidad como un lugar donde se minimice la posibilidad de encontrarse con otros miembros de la Mara que lo reconociera (Entrevista personal, 2017)

Para lo cual, debe de tener sumo cuidado, ya que dado el caso se descubra esa situación puede ocasionar su muerte. Tal como lo narra un miembro de la MS-13, al hablar sobre las formas de muerte que puede encontrar un *homeboy*:

¡Y te morís también por maricón! Si vos sos de la Mara, puta, no podés andarte metiendo con maricones porque... no, pues, porque te bota plante esa mierda, le bota el plante a la Mara. Vaya, puta, dice uno, no pudo ni siquiera conseguirse una mujer gorda, una así toda hecha mierda ni siquiera, ni una vieja [cursivas del original] (Amaya y Martínez, 2015, p. 157).



Esa narración tiene un anclaje real en la muerte de miembros de las Maras por ser homosexuales o por haber realizado prácticas sexuales con personas del mismo sexo. Examinemos el caso de *Tasmania* – hombre, 24 años – residente en el municipio de Nueva Concepción zona norte del país. Desde el Centro Penal de Apanteos en el occidente del país, se efectúa una orden para dar muerte a *Tasmania*. Esta decisión se fundamentó en que él estaba ensuciando/ desprestigiando el nombre de la MS-13, ya que había sido miembro de la pandilla y estaba en proceso para “calmarse”, en otras palabras dejar de hacer actos violentos. Pero además, en el relato judicial, se hace notar que *Tasmania* era homosexual (Tribunal de sentencia de Chalatenango, 2006).

El acto de habla que enuncia “*Tasmania* era homosexual” tiene en sí una carga simbólica negativa que produjo su muerte. La decisión de dejar de cometer actos violentos al interior de la Mara, no fue el principal factor para que se diera la orden de muerte; sino el hecho que *Tasmania* tenía prácticas sexuales con personas de su mismo sexo, y no en el sentido de una *libido dominandi* de penetrar a otros hombres como símbolo de poder. Ser homosexual fue la verdadera causa de muerte de *Tasmania*, relacionando su orientación sexual a estar ensuciando y desprestigiando el nombre de la MS-13, en otras palabras no cumplir con el ideal de “macho” que se pretende construir al interior de las Maras.

Ahora el caso de *Riki* nos presenta otros elementos para enriquecer nuestro análisis (Tribunal de sentencia de Usulután, 2009). En un área rural del municipio de Jucuapa en la zona oriental del país, en un contexto de ingiera de bebidas alcohólicas en una noche cualquiera, *Riki* (mujer, 22 años) le dice a David S. H. “mira tu mujer me gusta desde hace tiempo”, David S. H. le respondió “a mi mujer nadie me la va a codiciar, te diste cuenta del que mataron en la Peña, así como mate a cutí Juan, porque siguió a mi hermano con un machete, así te voy a matar a vos”; a



lo que Riki contestó que eran bromas. No obstante, David S. H. tomó un machete y atacó a Riki, provocándole diversas heridas que dieron paso a un shock hemorrágico severo secundario, lo que causó su muerte.

Podemos observar la existencia de una mujer lesbiana al interior de una de las Maras, que manifiesta su deseo por la mujer de otro. Sea broma o no, esa situación era irrelevante luego de verbalizar ese interés; bajo la construcción social del ideal de macho, David debía dar una respuesta adecuada a tal afrenta contra su mujer-propiedad. La respuesta no se hizo esperar, y siguiendo el patrón común de las Maras, la violencia homicida fue la forma para saldar ese agravio.

A profundándonos en la existencia de personas LGBT en las Maras, debemos de conocer que la discriminación familiar y comunitaria por orientación sexual y expresión de género, en un afán de aceptación y reconocimiento como personas, las personas LGBT se aproximan a las Maras, engañados por su discurso inicial de fraternidad al interior de la estructura. Aunque el patrón machista permanece como norma, existen excepciones, como menciona Jairo, activista de diversidad sexual, cuando comenta: *Hoy en día son más tolerante, pero no en general; sino que digamos que tal comunidad, tal colonia, tal sector por decirlo así, aceptan [a personas LGBT]* (Entrevista personal 2015).

Esta tolerancia o aceptación, se puede inferir que se promueve a los niveles micro de las estructura de las Maras, o sea en las *clicas* y las *canchas*. Los miembros de esos microterritorios, no son personas extrañas entre sí y muy probablemente hayan establecido lazos de amistad en su infancia con otros niños de la comunidad que en más de algún caso se han integrado a las Maras, pero los vínculos de amistad entre los niños y jóvenes que crecieron juntos pueden hacer que sean aceptados/tolerados homosexuales al interior de una pandilla. A este proceso lo denomino como *política de amistad*.



Así puede que una persona de esa comunidad comience a manifestar una orientación sexual contraria a la norma binaria, pero si se ejecuta una política de amistad entre personas conocidas y una de ellas tiene un grado de poder para contener las acciones violentas, puede ser que sea aceptada al interior de la Mara sin importar su condición de homosexual o lesbiana.

Ahora bien, con la utilización de una *taca o placa* puede revelar una orientación sexual diferente a la heterosexual en algunos de sus portadores, indicando la posible existencia y aceptación de personas LGBT al interior de las Maras. Por ejemplo, Will “el homosexual” (hombre, 18 años de edad), quien no pertenecía aún a la estructura de la MS-13, pero tuvo participación en actos delictivos organizados por esa Mara (Tribunal sexto de sentencia de San Salvador, 2009). En el caso de las mujeres lesbianas tenemos a Paola Velásquez, alias “La Seca Marimacha” (Corte Suprema de Justicia, 2010) o de María Gómez “Marimacha” del B-18 que fue muerta por estar realizando extorsiones a empresarios del transporte público en un territorio de la MS-13 (Tribunal Segundo de Sentencia de San Salvador, 2010). Y también la participación de Tania “La Marimacha” en el homicidio de un hombre (Tribunal de Sentencia de San Francisco Gotera, 2012a).

Con lo anterior se llega a vislumbrar la existencia directamente de *homegirls* lesbianas al interior de las Maras. Las prácticas lésbicas están presentes al interior de las Maras (Forselledo, 2006). Por ejemplo, Mónico, Huevo y Gibbons (2001) narran el caso de una mujer lesbiana quien fue abusada sexualmente por otra mujer a los 12 años y a los 13 años ingresó a las Maras. Se resalta el hecho que la Mara no intervino en su vida marital con otra mujer, al parecer con la misma mujer que perpetró el abuso sexual. De igual forma el IUDOP (2010, p. 288) reporta la existencia de mujeres lesbianas al interior de las Maras. También encontramos a mujeres bisexuales, como el caso de María Tomasa mujer que realizaba visitas íntimas a su compañero de vida al interior del penal de San Vicente, siendo



este integrante de la MS-13. No obstante, al mismo tiempo convivía maritalmente con Ada, mujer que al interior de su comunidad rural se identificaba como lesbiana (Tribunal de Sentencia de Usulután, 2009).

Retomando la discusión sobre la carga de identidad sexual que los alias poseen al interior de las Maras, nos encontramos con el caso de Osmín Antonio alias “Culero” (Tribunal de Sentencias de San Francisco Gotera, 2012b). Osmín miembro de una *clica* de la MS-13 en la que se tenía conocimiento de sus “tendencias homosexuales”, contrata los servicios de otros miembros de la MS-13 para darle muerte a Juan Alberto, hombre homosexual. El móvil del crimen se relaciona a una disputa sentimental entre Osmín y Juan por otro hombre.

En más de una oportunidad se ha mencionado sobre una posible relación de identidades trans con las Maras (PDDHH, 2015). En este caso, considero que no existen integrantes trans al interior de las Maras, pero lo cual no niega una posible relación. Para el caso Jairo, activista de diversidad sexual comenta:

también hay personas de diversidad sexual que no son integrantes de las Maras, pero se relacionan con ellos por una búsqueda de pertenencia a un grupo, pero estas en verdad son utilizadas para ejecutar actos delincuenciales (Entrevista personal 2015).

Por actos delincuenciales se pueden entender como acciones para encubrir un acto criminal, servir de distractor al momento de la huida de un escenario de crimen, ser utilizadas para la venta al menudeo de droga e inclusive para introducir drogas a un centro penitenciario.

A parte de las personas LGBT que son, hasta cierto punto “oficialmente” reconocidas por medio de la asignación de una *taca* que revela su orientación sexual; existe también aquellos que ocul-



tan sus deseos por personas del mismo sexo, pero estos salen de su escondite cuando las condiciones lo permitir, como el caso del Chele, miembro del B-18 (Tribunal Segundo de Sentencia de Santa Ana, 2013).

Al Chele le es asignada la tarea de vigilar a Víctor S. CH., ya que a este último se le consideraba que estaba realizando extorsiones en el territorio de su pandilla. En la noche del sábado 08 de diciembre de 2012, el Chele invita a Víctor S. CH para beber licor, iniciando en una cantina y después continuaron al interior de una cancha de futbol. Por vuelta de las 23 horas, el Chele comienza a tocar el trasero y tratar de besar a Víctor, a lo que este se niega. El Chele continuó “insistiendo expresándole que para eso es que era homosexual”. Víctor le expresó al Chele “que eso era cierto pero que se tranquilizara”. Ante tal negativa el Chele lanza un golpe a la cara de Víctor, a lo que Víctor responde con un puñetazo a la altura del rostro, desequilibrando al Chele, para posteriormente asesinarlo con el uso de un ladrillo. Víctor al finalizar su declaración narrando los hechos solicita ser enviado a un penal para homosexual, en este caso se refería al sector n° 2 del Centro Penal de Sensuntepeque.

Palabras de cierre

En las Maras existe la norma de no aceptar homosexuales ni lesbianas al interior de sus estructuras, ya que esta situación le quita prestigio a la pandilla, dado que según el ideal de “macho”, la homosexualidad estaría relacionada con lo femenino. No obstante, al igual que todo sistema que pretende ser hegemónico y cohesionado, las Maras presentan fisuras y rupturas respecto a sus normas de sexualidad. Estas permiten, a pesar de la penalización general de las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo, no impide que se realicen de forma clandestina o visible



al interior de las Maras prácticas homoeróticas y la existencia de integrantes con una orientación sexual diferente a la norma binaria heterosexual.

En investigaciones sociales sobre las Maras, sobre todo las que emplearon un enfoque de género, se identifica a grandes rasgos la existencia de personas LGBT al interior de estas estructuras sociales. Ahora bien con la utilización de los relatos jurídicos, se confirma la existencia de personas LGBT, ya que con la designación de una *taca* que utiliza conceptos como “homosexual”, “culero” o “marimacha”; claramente se está reconociendo una identidad sexual que se relaciona a persona LGBT integrantes de las Maras.

Por otra parte los relatos jurídicos nos aproximan, hasta cierto punto, a las experiencias de vida de personas LGBT en las Maras. Observamos claramente que el ejercicio de la violencia es la forma habitual para lidiar con la diversidad sexual. El uso de la violencia no está restringido a la heterosexualidad, en un contexto donde la violencia es la norma, personas LGBT también aprenden a hacer uso de ella para zanjar sus dificultades, satisfacer sus deseos e incluso gestionar sus diferencias con otras personas LGBT.

La aceptación del ingreso de personas LGBT a las pandillas representa una ruptura a las normas de género de las Maras. Esta ruptura se realiza a niveles micro, en cada *clica* o *cancha*. Para que esta aceptación se realice considero que la amistad y la proximidad comunitaria entre las personas, integrantes de Maras, en este caso los líderes y la persona LGBT que ingresa. Esta es un área de estudio que se debe de profundizar. De la misma forma se debe de realizar estudios específicos para conocer las historias de vida de personas LGBT al interior de las Maras, para conocer y describir sus prácticas de supervivencia, los roles que juegan al interior de las Maras, sus experiencias sexuales, sus relacionamientos afectivos, las formas de discriminación que padecen por su orientación sexual, entre algunos puntos de relevancia.



Sin embargo, a pesar de esa política de la amistad que permite la entrada y permanencia de algunas personas homosexuales al interior de las Maras; en los ámbitos comunitarios y sociales donde estas operan ejercen una economía política de la violencia para controlar los cuerpos y sexualidades que atraviesan o están en las fronteras del sistema binario de género. Golpes, violaciones y asesinatos son parte de la gramática de la violencia que las Maras utilizan para castigar a aquellos y aquellas que no se amoldan al patrón heterosexual.

Lo anterior se puede deber a dos situaciones. La primera de ellas es que la aversión y la homofobia al interior de las Maras son latentes y cuando el contexto lo permite pueden aflorar de forma violenta. En segundo lugar, las Maras y su ideal de macho relacionado al ejercicio de la violencia debe ser resguardado, protegido y reafirmado constantemente, por eso ejecutan una política de persecución contra personas LGBT, en la cual mujeres lesbianas pueden ser víctimas de agresiones sexuales colectivas; las prácticas sexuales entre hombres pueden conllevar a sentencias de muerte; los hombres gay con expresiones femeninas, mujeres y hombres transexuales son albos de violencia física, sexual y homicida.

La única forma que encuentran muchas personas LGBT para salvaguardar sus vidas cuando son perseguidas por las Maras es ejecutar una huida forzada a causa de su orientación sexual o expresión de género. Esta movilidad forzada es tanto a nivel interno del país como en el exterior. A nivel interno, es un primer paso para realizar una movilidad al exterior, ya que se necesita huir del local donde se encuentran las Maras para empezar a organizar el proceso de migración al exterior. En otras ocasiones, debido a amenazas de muerte el proceso de movilidad se realiza directamente hacia el exterior, sin tener el tiempo suficiente para organizar la huida o el punto de llegada, ya que lo que prima en ese momento es salir del país a cualquier costo.



En la ejecución de una economía política de la violencia, aunque existen miembros de las Maras que se pueden identificar como homosexuales y lesbianas; de manera general dada la homofobia implícita en el accionar de estas estructuras ninguna persona LGTB está exenta de padecer violencia física, sexual u homicida por parte de las Maras en El Salvador.

Bibliografía

- Amaya, L. & Martínez, J. (2014). Sureños en El Salvador: Un acercamiento antropológico a las pandillas de deportados. *Realiza y Reflexión*, 14(39), 8 – 49.
- (2015). Escisión al interior de la pandilla Barrio 18 en El Salvador: Una mirada antropológica. *Revista Policía y Seguridad Pública*, 5(1), 149-178.
- Amnistía Internacional (2016). ¿Hogar dulce hogar? El papel de Honduras, Guatemala y El Salvador en la creciente crisis de refugiados. Londres: Amnistía Internacional.
- Bourdieu, P. (1999). *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Corte Suprema de Justicia (2010). 2-COMP-2010. San Salvador: Corte Suprema de Justicia.
- Cruz, J. & Portillo, N. (1998). *Solidaridad y violencia en las pandillas del gran San Salvador: Más allá de la vida loca*. San Salvador: UCA Editores.
- Forselledo, A. (2006). *Una aproximación al perfil de las pandillas violentas*. Montevideo: Unesu.
- Foucault, M. (1996). *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora.
- Gaborit, Mauricio, Burgos, M., Santori, A. & Narváez, C (2003). *Más allá de la invisibilidad: disparidad de género en El Salvador*. San Salvador: UCA Editores.



- González, L. (1997). El Salvador en la posguerra: de la violencia armada a la violencia social. *Revista Realidad*, 59, 441 – 458.
- Hernández, M. (2015). Maras salvadoreñas ¿actores políticos del siglo XXI? *Estudios centroamericanos*, 70(741), 249-272.
- Interpeace (Regional Office for Latin America) (2012). *Violentas y violentadas: Relaciones de género en las maras Salvatrucha y Barrio 18 del triángulo norte de Centroamérica*. Ciudad de Guatemala: Interpeace.
- IUDOP (Instituto Universitario de Opinión Pública) (2010). “Segundo en el aire”: *mujeres pandilleras y sus prisiones*. San Salvador: Talleres Gráficos UCA.
- Liebel, M. (2004). Pandillas juveniles en Centroamérica o la difícil búsqueda de justicia en una sociedad violenta. *Desacatos*, 14, 85-104.
- Martín-Baró, I. (2012). *Acción e ideología: psicología social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA Editores.
- Mónico, M.; Huerdo, V. & Gibbons, P. (2001). *El Barrio, la frontera del joven pandillero: Contexto familiar y su influencia en el desarrollo de la personalidad del joven pandillero*. San Salvador: Utec.
- Murcia, W. (2015). *Las pandillas en El Salvador: Propuestas y desafíos para la inclusión social juvenil en contextos de violencia urbana*. Santiago: Naciones Unidas.
- PDDHH (Procuraduría para la Defensa de los Derechos Humanos) (2015). *Informe sobre la situación de los derechos humanos de las mujeres trans en El Salvador*. San Salvador: PDDHH.
- Rubio, M. (2003), *Maras Y delincuencia juvenil en Centroamérica*, Washington D. C., cicad.
- SIHRG (Solicitors’ International Human Rights Group) (2014). *Violación de los derechos humanos que afectan a la comunidad Lesbiana, Gay, Bisexual, Transgénero e Intersexual (Personas LGBTI) en El Salvador*. Epsom: sihrg.



- Tribunal de Sentencia de Chalatenango (2006): *Causa 59-07-2005*. San Salvador: Corte Suprema de Justicia.
- Tribunal de Sentencia de San Francisco Gotera (2012a). *Causa penal TS027/2012*. San Salvador: Corte Suprema de Justicia.
- _____ (2012b). *Causa Penal TS176/2012*. San Salvador: Corte Suprema de Justicia.
- Tribunal de Sentencia de Usulután (2009). *Causa Penal U-03-01-09-2*. San Salvador: Corte Suprema de Justicia.
- Tribunal Segundo de Sentencia de San Salvador (2010). *Proceso Penal 164-2010-1*. San Salvador: Corte Suprema de Justicia.
- Tribunal Segundo de Sentencia de Santa Ana (2013). *Causa 96-U.1/13*. San Salvador: Corte Suprema de Justicia.
- Tribunal Tercero de Sentencia de San Salvador (2008), Proceso penal 105-2008-2a, San Salvador, Corte Suprema de Justicia.



DE VÍCTIMAS DE VIOLACIÓN SEXUAL DURANTE LA GUERRA EN GUATEMALA A ACTORAS DE CAMBIO¹

Amandine Fulchiron²

Este texto busca hacer visible la violación sexual que se cometió contra las mujeres durante la guerra en Guatemala, hacer justicia a las sobrevivientes así como a las que no pudieron sobrevivir a estas atrocidades, y contribuir a romper el círculo de la impunidad. Fue así que decidimos aliarnos feministas en lo individual, mujeres mayas, una organización de mujeres (UNAMG, Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas), y una organización de derechos humanos (ECAP, Equipo de Estudios Comunitarios y de Acción Psicosocial). De esta alianza, surge en 2003 el Consorcio “De víctimas de violencia sexual a actoras de cambio: la lucha de las mujeres por la justicia”, y en su forma abreviada “Actoras de cambio”.

Nos embarcamos juntas en la gran aventura de generar procesos de sanación, de empoderamiento, de reconstrucción de la

[1] Elaborado en 2008 en el marco del I Encuentro Latinoamericano y del Caribe “La sexualidad frente a la sociedad”.

[2] Ensayo elaborado a partir de las reflexiones finales de la investigación del Consorcio Actoras de cambio, realizada por Amandine Fulchiron, Olga Alicia Paz y Angélica Lopez, por publicar en 2008. Investigación-acción de tres años, financiada por IDRC, que analiza a través de historias de vida y grupos de reflexión, cuáles fueron las condiciones habilitantes que permitieron a mujeres mayas rurales víctimas de violación sexual durante la guerra constituirse en sujetas de derecho, denunciar la violación sexual, y exigir justicia.



memoria histórica, y de lucha por la justicia, para contribuir a crear condiciones que permitan a las mujeres sobrevivientes de violencia sexual durante la guerra, romper el silencio, salir del dolor, constituirse en sujetas de su propia vida, e involucrarse en luchas comunes por la justicia y la construcción de alternativas de vida para las mujeres mayas en Guatemala. Es decir, contribuir a procesos de justicia de género.

La investigación-acción cuyos hallazgos centrales se resumen en este ensayo forma parte del conjunto de estrategias implementadas por el Consorcio. No podíamos concebir hacer una investigación de otra manera, pues partimos que la construcción de conocimiento tiene que estar al servicio de las mujeres, de la apropiación de su historia en un proceso colectivo de valoración, de transformación de sus condiciones de vida y de su emancipación. Este ha sido nuestro posicionamiento epistemológico feminista.

Analizamos primero la utilización sistemática de la violación sexual contra mujeres mayas durante el conflicto armado interno en Guatemala como genocidio y feminicidio. Indagamos, luego, en las profundas rupturas que ha significado la violación sexual en la vida de las mujeres mayas, tanto a nivel personal, como a nivel social, y la serie de castigos sociales que ha desencadenado contra las víctimas, en vez de provocar redes de apoyo y búsqueda de justicia. Finalmente, desarrollamos cuáles fueron los procesos de re-interpretación, y cambio de identidades de género que se dieron a partir de la ruptura brutal de la violación sexual, aferrándose a valores tradicionales para sobrevivir integrando nuevos elementos en la definición de su ser mujer. De esta comparación entre nueve procesos de vida, han emergido las condiciones habilitantes que han permitido a algunas mujeres enfrentar mejor las consecuencias de la violación sexual que otras, es decir desprenderse mejor del evento traumático para poder reconstruir su vida.



A. La violación sexual durante la guerra en Guatemala como genocidio y feminicidio

Lejos de haber sido un “daño colateral”, la Comisión de Esclarecimiento Histórico afirma que *“la violación sexual fue una práctica generalizada y sistemática realizada por agentes del Estado en el marco de la estrategia contrainsurgente, llegando a constituirse en una verdadera arma de terror, en grave vulneración de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario”* (CEH, 1999, p.13). Los crímenes sexuales no fueron actos aislados e individuales de soldados en búsqueda de placer como recompensa por su dura labor durante la guerra (teoría del botín de guerra). Ni fueron crímenes cometidos por unos locos, psicópatas o drogadictos (teoría de la animalidad humana). Fue minuciosamente pensada y ejecutada para someter, infundir terror, quebrar cualquier anhelo de oposición, y masacrar al pueblo maya.

El ejército utilizó la violación sexual como arma de guerra porque culturalmente se conoce el impacto humillante y desmoralizador que tiene la misma sobre los hombres y los grupos sociales, a los que pertenecen las mujeres, así como las rupturas del tejido social y comunitario que desencadena. Fue una estrategia pensada y diseñada para ganar la guerra. El cuerpo de las mujeres se convirtió en campo de batalla simbólico y real entre hombres. A través de la violación sexual, se buscaba humillar a los hombres del bando enemigo, demostrar poder sobre el mismo, y evidenciar la conquista sobre su territorio, como dueño de los cuerpos de las mujeres que se violaban.

Las violaciones sexuales fueron sistemáticas y masivas en el marco de la política de tierra arrasada, implementada por los gobiernos militares de Lucas García y de Ríos Montt de 1979 a 1983, para acabar con el supuesto “enemigo interno”. Se inscribían como *modus operandi* en el marco de las masacres que se llevaron



a cabo principalmente en zonas rurales e indígenas del país: violaciones múltiples, colectivas y públicas como acto inaugural de las masacres, violaciones de mujeres en casas frente a sus familiares que estaban mantenidas con vida un tiempo más para ser reducidas a la servidumbre, violaciones como actos previos inmediatos a la ejecución de mujeres, en cercanías de la fosa, y en forma pública (Diez, 2006, p. 35).

La investigación evidencia la dimensión sistemática que tomó la violación sexual en todo el país en estos años. Emergen contextos y situaciones distintos para la ocurrencia de éstos crímenes: en casas, en iglesias, escuelas o en destacamentos militares; en contexto de masacres, de represión selectiva, de ocupación de la comunidad o de desplazamiento forzado. El grupo de mujeres de Chimaltenango fueron en su mayoría violadas en sus casas, en la ausencia de sus esposos. Las viudas q'eqchi'es fueron, en cambio, convertidas en esclavas sexuales en destacamentos militares, mientras que otras fueron violadas dentro del marco de la masacre de su comunidad, antes de huir a la montaña, durante seis años, para “*salvar su vida*”. Las violaciones en contra de las mujeres mames de Colotenango se inscribieron en una voluntad clara de castigarlas por “*dar de comer a los guerrilleros*” y romper la resistencia guerrillera en la zona; mientras las mujeres chujes de Nentón, - población base de la guerrilla-, fueron violadas por ambos bandos. Finalmente, el camino hacia el refugio fue también marcado por historias de violaciones sexuales para las mujeres de Huehuetenango que decidieron huir de las mismas.

Así, la violación sexual se realizó como una práctica común dentro de las acciones contrainsurgentes encaminadas a producir terror en la población. El carácter público, indiscriminado y masivo de la violencia sexual así como la saña con la que se mutilaron los cuerpos de las mujeres, marcan la particularidad de la guerra en Guatemala. Violar a las mujeres frente a los miembros de la comu-



nidad, dejar los cuerpos mutilados en evidencia, empalarlos con muestra de ensañamiento extremo revela la voluntad de sembrar terror en la población, para aniquilar toda expresión de oposición, rebelión y resistencia.

La violación sexual se utilizó también como castigo en contextos de represión selectiva. Se cometieron contra mujeres que desarrollaban tareas de liderazgo, que participaban en organizaciones sociales, políticas, de derechos humanos, o que estaban sospechadas de integrar o apoyar grupos insurgentes. Asimismo, se utilizó para castigar a miembros de sus familias que participaban en la guerrillera, o sospechados de participar, con el fin de paralizar a la población organizada.

Finalmente, la violación sexual revistió un carácter racista en Guatemala considerando que fue masivamente dirigida contra mujeres mayas (89%). Se inscribió en una política genocida. La intención más profunda fue romper las bases mismas de la estructura social maya y de la unidad étnica, “destruyendo los factores de reproducción de la cultura y afectando los valores en que descansan” (Payeras, 1991).

En comunidades donde la pureza, la virginidad, la entrega a un solo hombre son constitutivas del valor de las mujeres, y el control sobre su sexualidad es constitutivo del honor del grupo, la violación sexual se constituye en un arma de genocidio particularmente eficaz en cuanto se destruyen los lazos familiares y comunitarios. Las mujeres son responsabilizadas de haber roto las normas sexuales constitutivas de la organización social e identidad cultural de las comunidades, y de haber manchado el honor de la misma. Por eso, las castigan y las rechazan como traicioneras del grupo.

De allí, se originan éxodo de mujeres y la dispersión de comunidades enteras, se rompen lazos conyugales y sociales, se genera aislamiento social y vergüenza comunitaria, se provoca abortos y filicidios, se impide matrimonios dentro del grupo. Así, se puede



afirmar que el uso sistemática de la violación sexual durante la guerra contra las mujeres maya tenía la intención de destruir la continuidad biológica y cultural de los grupos indígenas (CEH, 1999, p.13). Hubo genocidio, tal y como Lemkin concibió el concepto: “el aniquilamiento coordinado y planeado de grupos nacionales, religiosos o raciales por una variedad de acciones dirigidas a socavar las bases esenciales de la existencia de un grupo como grupo” (Lemkin, 1994, p. 86).

Además, la violación sexual que se dio sistemáticamente contra las mujeres mayas durante el conflicto armado constituye feminicidio. El interés de recurrir a este concepto radica en desarticular los argumentos que normalizan los crímenes sexuales en conflictos armados, como algo inevitable, que siempre se da, para evidenciar el carácter profundamente social y político de la misma enraizada en relaciones de poder entre hombres y mujeres. Asimismo, permite ubicar la especificidad de las atrocidades que se dirigieron contra las mujeres mayas, y evidenciar el sustrato social profundamente misógino y racista que sustentó estos crímenes.

- La violación sexual fue utilizada como arma de guerra contra las mujeres, por el único hecho de ser mujeres, que se concatena y potencia con el hecho de ser mayas, y pobres, o sea de ser definidas como potencial “enemigo interno”.
- Fue parte de un conjunto de violaciones a derechos humanos dirigidas a su asesinato brutal. La gran mayoría de las violaciones sexuales se dieron como paso previo a la ejecución y masacres de mujeres.
- Fue utilizada con extrema crueldad y saña contra los cuerpos de las mujeres, evidenciando el sustrato social misógino y racista, que creó las condiciones para deshumanizar a las mujeres, y así mutilar, torturar y masacrarlas sin remordimientos. Cuando se trataba de mutilar los cuerpos de las mujeres el horror no tenía límites. La muerte muchas veces no era el límite para la agresión. La violencia seguía después.



- La violación sexual no la inventó la guerra. Los hombres ya sabían violar. Además, en Guatemala, ha sido permanentemente utilizada como una forma de colonización del pueblo maya. El ejército institucionalizó una práctica social generalizada, y comúnmente aceptada, y la utilizó para llevar a cabo una política de Estado de exterminación. Es la manifestación más exacerbada de las relaciones de poder desiguales entre mujeres y hombres, y del sometimiento de una cultura por otra, que utilizó el Ejército para ganar la guerra.
- Estos crímenes están envueltos de una impunidad absoluta en la que concurre “de manera criminal el silencio, la omisión, la negligencia, y la colusión de autoridades encargadas de prevenir e impedir estos crímenes” (Lagarde, 2004, p.14). La impunidad de que gozan los autores de los crímenes sexuales cometidos durante el conflicto armado interno, así como la falta de voluntad política del Estado guatemalteco para enfrentar su pasado, ha privado a las mujeres guatemaltecas de su derecho a la justicia, ha truncado su derecho a la verdad y ha vaciado el derecho a reparación de su contenido de dignificación.

A pesar de todo lo anterior, la sociedad lo ha visto como un mal menor, o como una consecuencia inevitable. Esta posición no ha permitido enfrentar la magnitud del problema que afecta tanto a las mujeres como a la sociedad en su conjunto. Más bien el silencio ha fomentado la impunidad, que a su vez crea las condiciones para que estos crímenes sexuales se perpetúen en tiempo de paz, y que se deje intacto la raíz del problema: los privilegios masculinos que se asientan, en particular, sobre el derecho de los hombres a tener acceso al cuerpo de las mujeres.

El silencio no es neutral. El silenciamiento responde a una lógica de poder que invisibiliza lo que les pasa a las mujeres en la historia.



Al no mencionar lo que les ocurre, sus experiencias desaparecen de la memoria colectiva. Si la violación sexual tenía la intención de someterlas y aniquilarlas como sujetas, su ausencia de la memoria colectiva social les niega la posibilidad de existir.

Nombrar lo que les pasó a las mujeres durante la guerra es por lo tanto un acto fundamental, y profundamente transgresor, que desafía todas las estrategias de silenciamiento que permiten la perpetuación de la opresión contra las mujeres.

Nombrar la violación sexual desde las voces de las mujeres, es hacer que exista socialmente en correspondencia con la experiencia de las mismas. Es caracterizar el atentado que representa contra su ser y dignidad humana. Es llenar los vacíos de símbolos y palabras dejados por las concepciones patriarcales del mundo que sólo nombran la violación desde la voz masculina, como sexo consentido y deseado por las mujeres.

Es a la vez, sacarlo del ámbito íntimo de donde se ha guardado desde hace 25 años atravesado por la vergüenza, la culpa y el pecado. Se politiza. Ya no se considera algo normal, que siempre pasa. Se vuelve importante y socialmente relevante, producto de relaciones sociales de poder ejercidas por los hombres sobre los cuerpos de las mujeres que se requiere cambiar en una sociedad postconflicto. Se evidencia la intencionalidad de destrucción, de terror y sometimiento detrás de estos actos. Se define como un arma de sujeción utilizada contra las mujeres, con la intención de destruir toda capacidad a constituirse y pensarse como sujetas de cambio.

Hablar de ello obliga a resignificar el tabú que muchas veces se plantea como excusa por no abordar la problemática. Implica politizar la discusión, y evidenciar que el tabú constituye un mecanismo social para invisibilizar y naturalizar las relaciones de poder que operan sobre los cuerpos y vidas de las mujeres.

Además, permite respaldar y validar su verdad de los hechos. Reconoce que fue injusto y un crimen, irracionalizando así tanto la



verdad oficial según la que fueron actos aislados de soldados sueltos en búsqueda de placer, como la explicación cultural según las cuales ellas fueron las culpables, porque “*lo buscaron*”, “*lo quisieron*”, o “*les gustaron*”.

B. La ruptura extrema en la vida de las mujeres mayas: la ruptura del ser, del proyecto de vida y del equilibrio con su entorno

I. La sexualidad al centro de la organización social, cultural y de producción de las comunidades rurales mayas

Entender los significados que las mujeres mayas³ dieron a la experiencia traumática de la violación durante la guerra, y las decisiones posteriores que tomaron para sobrevivir, implicó indagar en su concepción del mundo alrededor de la sexualidad y de la conyugalidad, concepciones que varían en función de su posición de clase, de la edad de las mujeres, de su religión, y del grupo étnico al que pertenecen.

Estas concepciones son el reflejo de una ideología sexual, anclada en una historia y cultura concreta de su grupo familiar y comunitario. Representan la “*memoria encarnada*” a partir de la que las mujeres dan un significado a sus experiencias e interpretan la realidad alrededor de su sexualidad y conyugalidad.

Así ha sido fundamental entender qué lugar tiene la sexualidad en la cultura de su grupo y de las relaciones sociales de parentesco, y qué normas sexuales rigen las relaciones entre mujeres y hombres en su grupo étnico. No se puede hablar de la violación sexual sin

[3 En esta investigación-acción, participaron 54 mujeres mayas de tres regiones distintas: Chimaltenango, Huehuetenango, y del Polochic. 14 son kaqchikeles, 6 son chujes, 7 son mames, 21 son q'eqchies, y 7 son retornadas, cuya identidad es más marcada por la experiencia del refugio que por su identidad étnica. Tres mujeres corresponden a la categoría de solteras, 38 a la categoría de viudas, y 13 a la categoría de madresposas.



abordar cómo se ha construido la sexualidad en el contexto concreto de las sujetas de investigación.

La sexualidad, y en particular la capacidad biológica de dar a luz, es el eje principal sobre el que se define “lo masculino” y “lo femenino” y por lo tanto sobre el que se estructura la subjetividad de cada persona que conforma el grupo. Las mujeres se erigen sobre la expropiación de sus cuerpos, y en particular sobre la única función social que se le ha asignado por “naturaleza”: ser madre.

Desde niñas, las mujeres rurales mayas que hemos acompañado están entrenadas para ser buenas madresposas: tortear, lavar la ropa, barrer la casa, servir la comida a su padre, cuidar a sus hermanitos, y quedarse en la casa. Todos los esfuerzos de crianza durante la niñez, fueron dirigidos a asegurar que las niñas puedan ser reconocidas como merecedoras de casamiento: único destino imaginable y respetable para ellas, en tanto el único reconocido socialmente en sus comunidades.

Para ser merecedoras de casamiento, tienen, además, que respetar una moral sexual rígida dirigida a asegurar que las mujeres no tengan conocimiento sobre su cuerpo y sexualidad, ni decidan sobre él, y lo pongan al servicio de su esposo y de su grupo familiar y comunitario. Las vivencias de la sexualidad de las sujetas de investigación están articuladas a una serie de normas sociales, que acaban internalizándose como atributos de las “buenas mujeres” a partir de los que miden su propio valor e imagen: la inocencia sexual, la virginidad, el “cuidarse”, la entrega a un solo hombre toda su vida, la obligatoriedad en las relaciones sexuales, y la sublimación de las relaciones sexuales dentro del marco de la maternidad.

Allí, es fundamental resaltar la influencia que tuvo la ideología de la Iglesia católica en vincular las ideas de honor, y de pureza femenina, y en reforzar y hacer todavía más rígidas y autoritarias las normas de virginidad y fidelidad como maneras de garantizar la dominación masculina preexistente. La religión católica ha jugado



un papel fundamental en transformar el cuerpo y la sexualidad de las mujeres en algo “sucio”, en algo “pecaminoso”, y en algo “peligroso”. Lo ha convertido en objeto del tabú (Chirix, 2006, p.148), justificando su control. “*Allí pecamos*”, dice la mayoría de las sujetas de la investigación dibujando su vagina. Quinientos años de colonización del imaginario han logrado impregnar las representaciones colectivas mayas.

Lejos de ser el lugar de la naturaleza y supuesta “neutralidad”, la sexualidad es el territorio de poder por excelencia a partir del que se crea y recrea la opresión de las mujeres. Es central a la organización de las relaciones de parentesco, de las relaciones de producción, y a la definición de la identidad cultural en las comunidades de las sujetas de investigación. La organización social de parentesco vigente en las comunidades requiere del control sobre la capacidad reproductora de las mujeres, para asegurar descendencia, linaje, y redes de poder comunitarias entre hombres.

La sexualidad está en el centro de la identidad del grupo étnico y de su continuidad cultural. La identidad cultural y el saber cultural se lega de padres a hijos. Por lo tanto, requieren de la apropiación de las capacidades reproductivas de las mujeres y el control sobre sus cuerpos para asegurar la continuidad cultural, y el privilegio de posesión del conocimiento de la cultura. La transmisión de ese capital es femenina a través de la maternidad, pero la portación es masculina.

Así, la sexualidad de las mujeres es una cuestión colectiva, una cuestión de honor, y una cuestión de pertenencia a un grupo. No son ámbitos de su vida sobre los que las mujeres puedan decidir en función de sus necesidades, o deseos, sino en función de las necesidades del grupo: de la reproducción de un cierto sistema cultural, donde el conocimiento y la identidad cultural se lega de padres a hijos, de una cierta organización social donde las redes de poder se tejen entre hombres, y de ciertas relaciones de producción



en un sistema de subsistencia basado en el trabajo reproductivo y productivo gratis de las mujeres.

Es el lugar por excelencia de la expropiación, de las normas impuestas, de la moral religiosa, y de lo que piensan y deciden los otros. Por eso, se trata del lugar donde menos posibilidad de individuación tienen las mujeres, aunque tome matices regionales en función del contexto en el que viven.

2. La explicación cultural de la violación sexual durante la guerra: infidelidad, pecado y traición.

Las interpretaciones culturales alrededor de la violación sexual durante la guerra vienen a confirmar lo anterior. Fuera de toda lógica, y por un mecanismo ideológico perverso, las mujeres son acusadas de haberse “dejado”, y “haberse entregado” al Ejército.

Se les niega a las mujeres la posibilidad de nombrar sus propias experiencias. No se escucha su dolor, no se reconoce su experiencia, ni se valida su sufrimiento. La única voz legitimada para caracterizar las experiencias de las mujeres es la voz masculina.

Se interpreta socialmente la violación a partir de creencias patriarcales alrededor de la sexualidad de las mujeres arraigadas en las mentalidades desde hace milenarios, desde la sospecha de que lo hubieran podido consentir, y peor aún que lo hubieran podido gozar. Lo que dicen las mujeres que fueron violadas no es cierto. Realmente “se dejaron” o lo “consintieron”. Aunque las mujeres dicen que no, la sociedad dice que sí. Esta interpretación social convierte la violación en sexo consentido y deseado por las mujeres.

La violación sexual es sin duda uno de los crímenes más desestructurantes para una mujer. No solamente destruye el ser en lo más profundo de sí mismo, y su capacidad de recrearse un futuro, sino que además rompe con la posibilidad de tener apoyos solidarios por parte de las familias, comunidades, y redes sociales para



superar el daño. Es el único crimen por el que se responsabiliza y culpabiliza a las víctimas de lo que les pasó, y como si fuera poco, por el que se sospecha que lo han debido de gozar.

Esta interpretación social tiene consecuencias devastadoras en la vida de las mujeres mayas, cuyo valor social depende del respeto a las normas de virginidad y fidelidad que organizan las relaciones de parentesco en su comunidad. No se reconoce la violación como un grave crimen perpetrado en condiciones de coerción y de amenaza de muerte. Se interpreta como un acto sexual con hombres fuera del espacio donde está socialmente aceptado: el matrimonio. Eso es el pecado que cometieron las mujeres.

Las sobrevivientes de violación sexual fueron convertidas en “*mujeres que les gusta hacer cosas con los hombres*”. “*Ser buenas haciendo cosas con los hombres*”, “*les gusta hacer cosas con los hombres*”, y “*estar acostumbradas*” son las marcas de desprestigio que la comunidad imprimió sobre las mujeres que fueron víctimas de violación sexual. Así, la violación sexual implicó una ruptura, en la forma en la que las mujeres mayas de las tres regiones investigadas se relacionaban con su familia y con su comunidad. Marcó un antes y un después. Fueron despojadas del lugar social que ocupaban. La violación sexual las ubicó socialmente “*en el lado negativo del cosmos*” (Lagarde, 1997, p. 186) por haberles quitado su valor central: la virginidad y la fidelidad.

3. El castigo social por haber sido violada

Víctimas de torturas sexuales, el estigma convirtió a las mujeres sobrevivientes en “**mujeres malas**”, en mujeres fáciles que hay que castigar. Esta respuesta social desarrolló una espiral de violencia contra las mujeres, que luego de sobrevivir a la violación tienen que enfrentar a lo largo de su vida.

Por ser vistas como “*putas*” por los vecinos de la comunidad, o por los hombres de la propia familia, las sujetas fueron convertidas



en mujeres aún más violables. Dejaron de ser la propiedad de un hombre, el esposo, para ser la propiedad de todos. Los relatos de las mujeres sobrevivientes de las tres regiones ponen de relieve que la violación sexual aumenta las condiciones de abusos sexuales de las que son objeto.

Ante los ojos de sus vecinas, se transformaron en “*quita-maridos*”. Las agresiones de las vecinas (humillaciones, burlas, violencia física) representan sin duda uno de los eventos más dolorosos que emergen de sus relatos. La tensión y desidentificación ya existente entre las mujeres para existir como únicas ante los ojos de los hombres, aumenta y se profundiza. La violación sexual, en vez de representar una experiencia común entre las mujeres donde todas se reconozcan y se solidaricen, constituye un mecanismo patriarcal que profundiza la enemistad entre mujeres. Eso volvió todavía más difícil que las viudas, que habían sido violadas, pudieran buscar apoyo en sus vecinos para que les chapeen y limpien la milpa. Las esposas de los vecinos “las celaban” y prohibían a sus esposos que las ayudaran.

Las jóvenes que fueron violadas ya no responden al modelo de mujer ideal, “respetable”, y merecedora de ser esposa. El no ser virgen se convierte en estigma social que excluye a las mujeres de los vínculos del parentesco, y por ende de las redes sociales de la comunidad. Las jóvenes son responsabilizadas de haber fallado por haber perdido la virginidad. Casarse se vuelve un ideal prohibido e imposible para estas mujeres. Se considera que “*ya no sirven*”, “*ya no valen nada*”, “*porque ya pasaron por ellas*”. Por lo tanto, las condenan a ser solteras; es decir a no existir en sistemas de parentesco donde la única manera de ser mujer socialmente aceptable es a través de ser esposa y madre. Las condenan a la exclusión de su propio grupo.

Ante los ojos de sus maridos, las madresposas fueron consideradas culpables del “delito” de infidelidad. De allí, las reacciones violentas de los esposos que supieron que su esposa fue violada du-



rante la guerra. Como castigo por haber sido “*mujer de otro*”, “*casera del Ejército*”, o “*mujer de guerrillero*”, se ha desatado una violencia brutal contra las esposas. Varios las abandonaron. Las solteras, que fueron violadas jóvenes, y se lograron casar, a pesar de haber perdido su virginidad, tienen que enfrentar el mismo tipo de violencia. Obviando las diferencias de circunstancias, el esposo interpreta la violación sexual como una relación pre-marital, y como una infidelidad que se podría repetir en el presente, ahora que están casados.

Los hombres se sintieron humillados y traicionados por sus mujeres. Lo que les indignaron y dolieron profundamente, no es tanto el ataque brutal a la integridad física y sexual de sus esposas, como la pérdida del derecho a propiedad, y por lo tanto la pérdida de poder frente a otros hombres.

La violación es vivida por los hombres como una humillación, pues evidencia públicamente que “*otros*” han podido apropiarse del cuerpo de su esposa. Es un atentado contra su virilidad. En este entramado de poder que existe entre los hombres, reconocer que su esposa fue violada es aceptar que perdió la exclusividad de la propiedad sexual sobre ella, lo cual lo hace menos hombre frente a otros. Eso, es una afrenta abierta a su honor. Desde este punto de vista, se tiene que evidenciar conjuntamente con Brigitte Terrasson que “*en el inconsciente colectivo, la auténtica víctima de la violación no es la mujer, sino su marido, y que el verdadero traumatismo es el de los hombres, y no el de las mujeres*” (Terrasson, 2003, p. 323).

El sentimiento de humillación se extiende además a todo el grupo al que pertenecen las mujeres, comunidad, y grupo étnico. Aparte de ser vista como una afrenta al esposo, como infidelidad o como pecado, la violación sexual es vivida en las comunidades mayas como una vergüenza colectiva, como una afrenta al honor del grupo. No se vive como un crimen contra las mujeres que podría movilizar toda la comunidad alrededor de la exigencia de justicia, como se dio en caso de otros crímenes.



En este caso, es ilustrativo que el honor del grupo no es más que la prerrogativa de los hombres del grupo de tener el control y el acceso exclusivo a la sexualidad de “sus mujeres”. La vergüenza colectiva surge en la medida que la violación sexual en la guerra ha puesto en evidencia públicamente que “hombres de otros grupos” han podido acceder a los cuerpos de “sus” mujeres.

La violación sexual se interpreta como una traición al grupo comunitario, cuya responsabilidad recae en las mujeres, y no en el Ejército. “*Nos dicen que somos caseras del Ejército*” (AV7-90806). Las mujeres mayas son responsabilizadas de haber roto estos códigos de honor comunitarios. Son vistas como traicioneras. Los hijos productos de la violación constituyen la prueba viva de la traición contra el grupo. Para borrar la humillación, tienen que ser eliminados. De allí, las presiones que recibieron las mujeres por parte de su comunidad para hacer desaparecer a sus hijos productos de violación, incluso para matarlos.

Esta situación ha dejado a las mujeres sobrevivientes de violación en un estado de absoluta vulnerabilidad, de exclusión y aislamiento. En vez de provocar un movimiento de solidaridad comunitaria hacia ellas, el estigma que existía alrededor de ellas las convirtió en una vergüenza pública, y en objeto de más violencia. Por miedo a ser señaladas, a ser estigmatizadas, o a ser violentadas, las mujeres han preferido callarse. Eso es lo que han hecho durante 25 años, guardando un secreto que las ha estado enfermando, angustiando, y desvalorizando durante todo este tiempo.

Las sujetas de la investigación tuvieron que sobrevivir solas y en silencio después de la violación. La investigación pone de manifiesto que las únicas redes de apoyo con las que contaron las mujeres para sobrevivir y salir adelante, fueron redes construidas por ellas mismas con otras mujeres que vivían situaciones similares de desamparo: viudas, refugiadas, desplazadas internas.



Por no contar con espacios sociales donde podían nombrar lo que les ha pasado sin temor a ser juzgadas, estigmatizadas o violentadas, las mujeres tuvieron que callar. Su silencio ha sido parte de una estrategia para sobrevivir a los horrores que tienen que enfrentar las mujeres después de la violación, cuando se sabe. Y en este silencio, el Estado así como toda la sociedad guatemalteca es cómplice. Para la violación sexual no ha habido rituales de sanación, ni conmemoraciones ni monumentos; no ha habido memoria ni historia. Solamente silencio como expresión colectiva que protege el tabú, o violencia colectiva cuando el tabú se rompe.

Durante mucho tiempo el único consuelo que tuvieron las mujeres fue hablar con Dios, la única manera de sacar el dolor. No existen palabras para nombrar el crimen. Los relatos de las sujetas alrededor de la violación sexual evidencian este vacío de símbolos para caracterizar el hecho: “*entraron conmigo*”, “*me registraron*” “*pasaron sobre mí*”, “*me agarraron a la fuerza*”, “*nos violaron a nuestra vida*”, “*me empezaron a asustar*”, “*cuando me hicieron eso*”, “*cuando me hicieron lo malo*”.

A lo largo de su vida, todos sus esfuerzos han sido concentrados en no nombrarlo; lo no nombrable se transforma en no pensable y en no sentible. Seifert afirma que lo no nombrado, silenciado o susurrado extingue la subjetividad y mina la historia personal de las mujeres, deja la posibilidad a que sean los hombres quienes nombren y de esta manera estructuren la historia. Al negarlo, desaparece de la memoria cultural (Seifert, 1995). Agrega Hercovich que se hable o no, el silencio existe de la boca para afuera, la cabeza de quien calla es una fábrica de bullicios. Aquietarlos exige trabajo y palabras. Hacer como que si nada hubiera pasado, obliga a domar la expresión y a anestesiarse el cuerpo “no se debe olvidar que se necesita olvidar (Hercovich, 1997)”.

Así, todas las sujetas de la investigación tuvieron que seguir adelante haciendo como que nada hubiera pasado. Todas recons-



truyeron su vida poniendo de lado la experiencia traumática a la que fueron sometidas para seguir viviendo. Sin embargo, ninguna tuvo la posibilidad de superar el trauma dejado por la violación y sus consecuencias sociales. No tuvieron espacios de reparación para re-elaborar la experiencia traumática, de la misma manera que sí la tuvieron para expresar su sufrimiento por la pérdida de sus seres queridos.

Para recuperar su subjetividad arrasada por la violación sexual, las mujeres tienen que resignificar el hecho traumático. Resignificar implica para las mujeres sobrevivientes que nombren desde sus propias experiencias, las emociones y significados asociados a lo que vivieron. Como lo subraya Guntin (2004, p. 92), *“re-significar implica encontrar lenguaje para conceptuar lo propio, que hasta ahora, estaba nominado, o mejor, in-nominado por el Otro.”*

Sin embargo, para hablar necesita de quien la escuche, necesita hablar del horror pero sin horrorizar al interlocutor, hablar sobre la incomprensión de los hechos buscando constatar que los hechos efectivamente pasaron y organizarlos de alguna manera en su ser. Pero no tuvieron esta posibilidad, y tuvieron que seguir calladas, intentando controlar el caos de sentimientos y emociones en ebullición adentro.

4. La ruptura identitaria y las marcas en el cuerpo de las mujeres mayas

Ya no encajan en los valores de su familia y de su comunidad, ni en las propias. La violación sexual no sólo rompió con brutalidad las relaciones que tenían con su entorno social. Vino a romper la concepción que las mujeres tenían del mundo, así como la imagen de sí misma.

La virginidad y la fidelidad (o entrega a un solo hombre) no son solamente normas que organizan las relaciones de paren-



tesco en su comunidades. Son valores propios constitutivos del ideal de la mujer maya, a partir de los que miden su valor como mujeres. Estas concepciones del mundo y creencias definen las expectativas que las mujeres han tenido a lo largo de su vida, y lo que han querido ser. Articulan su ideal de vida y dan contenido a su felicidad.

Su memoria corporal les recuerda que la violación sexual fue una experiencia brutal e inhumana que no quisieron, “*que fue a la fuerza*”, y que “*no les gustó*”. Sin embargo, se sienten “*putas*”, se sienten culpables, sentimiento reforzado por la imagen proyectada por los otros. La violación sexual vino a romper los fundamentos identitarios sobre los que se habían construido. Rompió el ideal de mujer que todas anhelaban ser y que se esforzaban por alcanzar. La violación sexual supuso una ruptura en la propia existencia. Al romper con la posibilidad de ser, según el ideal diseñado por otros, e internalizado por las mismas mujeres, pierden el sentido de su ser.

La violación sexual provocó una ruptura identitaria. “*Todo ataque al cuerpo es un ataque a la identidad, y el daño deja sus marcas en la subjetividad*” (Velásquez, 2004, p. 90). Estas rupturas han desembocado en cambios profundos en su manera de aprehender el mundo, y de verse a sí misma en el mundo. Sienten que fracasaron. Se sienten “malas”. Estas rupturas adquirieron un significado particular en función del momento del ciclo de vida que interrumpieron, y del contexto en el que se dio.

- Las solteras, representan a las mujeres que fueron violadas jóvenes y vírgenes, que adquirieron una nueva identidad impuesta por la guerra, que se estructura alrededor de la imposibilidad de realizar su proyecto de vida asignado: el ser esposa y ser madre.
- Las madresposas fallidas, son las mujeres que fueron violadas, estando casadas, y que todavía viven con su marido, cuya vida se estructura a partir del sentimiento profundo de



haberle sido infiel a su marido, y la necesidad de demostrarle que es buena esposa.

- Las viudas, son las mujeres que fueron violadas durante o después de la desaparición de su esposo, que adquirieron esta nueva identidad a partir de la pérdida brutal de su marido provocada por la guerra, y reforzada por la necesidad de demostrarle su fidelidad más allá de la muerte.

Las madresposas y las viudas sintieron que fallaron a su marido. La diferencia sin embargo radica en que las primeras tienen que vivir con la presencia cotidiana de su esposo, y por ende con el sentimiento permanente de haberle traicionado a su esposo, y deberle algo por eso. Muchas de sus decisiones posteriores a la violación están conducidas por una necesidad de expiar culpas, y demostrarle a su esposo que siguen siendo “*buenas esposas*”.

Por otro lado, reivindicarse viuda han permitido a las viudas q’eqchi’es, en particular, demostrar el compromiso de fidelidad que siguen teniendo con su esposo, más allá de la muerte, y que lo siguen “respetando”. “*No acepto otro hombre por que estoy dando respeto a mi matrimonio*” (E13-AV-20306).

Ambos grupos se culpabilizaron a sí mismas de lo que les pasó, una culpa que ocupó toda su conciencia, por no tener acceso a nuevos referentes culturales que permitieran nombrar el sufrimiento que vivieron. En su visión del mundo y de la de su entorno social, la única explicación que existía es que lo “*quisieron*”, lo “*consintieron*” o que “*no se cuidaron*”. A pesar de saber que “*había sido a la fuerza*”, y que el Ejército es el responsable, las madresposas y las viudas sintieron que habían sido cómplices de este crimen.

El discurso de las mujeres de las tres regiones de investigación devela que han vivido la violación como un tipo de infidelidad. Sienten que es su responsabilidad no haber podido mantener la promesa de fidelidad hecha a su marido cuando se casaron, esto es, no haber



podido evitar la violación. Se mide allí cuán arraigados están los mitos e imaginarios culpabilizantes alrededor de la sexualidad de las mujeres que han sido interiorizados desde la niñez. “*Si les pasa algo, es que seguro algo buscaban*”. En palabras de Lore Aresti (1997, p.44), “*al analizar el fenómeno de la violación, confrontamos también el problema de la culpa con la que se han enseñado a las mujeres a vivir su sexualidad.*”

El grupo de solteras, que fueron violadas durante la niñez, sintieron que ya no servían, y que las “*fregaron*”. No tenían pasado, y el futuro les estaba negado. Nunca iban a poder casarse.

El proceso de socialización ha creado las condiciones para que las mujeres mismas interpreten la violación según los códigos culturales que las oprimen. En palabras del Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, “*es una carga histórica la que traemos, lo traemos impregnado en nuestro cuerpo, en nuestras venas, en todo; el hecho de cómo nos educaron y la historia de nuestros padres y de nuestros abuelos. De hecho toda la opresión de los pueblos indígenas tiene que ver profundamente con la violación de mujeres. Romper con esos esquemas no es nada fácil*” (Aguilar y Fulchiron, 2005, p. 156).

La guerra rompió la posibilidad de definirse como “buenas mujeres”, porque “otros” decidieron de su destino de otra manera. Ya no corresponden a la imagen que tenían de sí-mismas. Se sienten “fuera de lugar”. De allí, la ruptura identitaria y la escisión vital que viven las mujeres sobrevivientes de violación sexual. Resultado de ello, emergen contradicciones internas muy fuertes, y se daña la autoimagen. Se desencadenan procesos de desvalorización y autodestrucción.

A pesar de todos los esfuerzos desplegados por ellas, por sus familias y sus comunidades, para no hablar de ello, para olvidarlo, su cuerpo no se ha olvidado. El cuerpo quedó marcado. Algunos se hincharon. El dolor de corazón sigue oprimiendo el pecho de las mujeres. Los dolores de cabeza son recurrentes. Temblores y



recuerdos siguen sacudiéndolas por las noches. Se fue su espíritu. Desde la violación, “*se quedaron asustadas*”. Todavía no se han logrado curar del susto; por más rituales que ellas solas hicieron, “*fue como pegarle un parche de sábila a una situación que carcome por dentro*”. El susto es sin duda la manifestación cultural y corporal más evidente del malestar que sigue marcando a las mujeres mayas sobrevivientes después de 25 años, o en palabras psicoterapéuticas, el trauma. El susto aparece como la expresión cultural de todo lo que quedó roto después de la violación: el cuerpo, la autoimagen, el bienestar, las relaciones sociales, su energía, y su lugar en el cosmos. Es la expresión corporal de un malestar que nunca tuvo lugar para expresarse.

Para curarse del susto, los discursos de las sujetas de la investigación revelan que tienen que re-integrar todas las esferas de su vida. Eso implica un trabajo tanto con ellas, como con este lugar social que las han rechazado, y no las han escuchado, para que puedan nombrar lo sucedido. Implica que se re-apropien de su cuerpo, que re-integren su espíritu, que se perdonen a sí mismas y se re-construyan un lugar en este mundo. Eso sólo se puede hacer desde nuevos referentes que partan desde sus sentires, experiencias y querer, y no desde la visión culpabilizante de una sociedad patriarcal; un proceso que han iniciado con el consorcio Actoras de cambio.

B. De víctimas de violación sexual a actoras de cambio

Estos momentos de crisis provocados por rupturas vitales como la violación sexual son momentos en los que se buscan interpretaciones a lo sucedido, y se intenta encontrar nuevas explicaciones a la pregunta de quién soy yo, y cómo me vinculo con el mundo. Esta búsqueda de sentido para poder sobrevivir se caracteriza por un proceso en que se re-interpretan las identidades de género. Estos momentos, Como lo plantea Teresa del Valle (1999) puede ser el



punto de partida para una reafirmación de la desigualdad o para un cambio manifiesto.

I. Un proceso complejo y contradictorio de re-interpretación de las identidades: vaivén entre el refuerzo de valores tradicionales y el cambio

De las cincuenta y cuatro sobrevivientes que participaron en esta investigación-acción, sólo una no pudo reconstruir su vida como sujeta social. No pudo encontrar recursos para superar la ruptura que implicó la violación sexual, lo que destruyó sus posibilidades de futuro y los fundamentos de su identidad. Se encerró en casa, convirtiéndose en hija perpetua tutelada por su madre. Todas se sobrepusieron al deseo de morir, aunque todavía algunas lo lleven consigo. Cada una reconstruyó su vida a partir de los recursos y poderes que su realidad social le permitía o le proporcionaba, y que había desarrollado a lo largo de su historia personal. Unas se aferraron a valores tradicionales reafirmando opresiones, otras integraron los cambios en su vida creando nuevas posibilidades para el desarrollo de sí mismas, abriendo brechas en su condición de subordinación.

Algunas se aferraron a la relación con sus hijos para sobrevivir y se refugiaron en la fe para reconstruir su sentido de seguridad en la vida. Todas las viudas se involucraron en procesos colectivos de búsqueda de los desaparecidos, tejiendo nuevos vínculos afectivos con otras mujeres en una lucha común. Otras desarrollaron nuevas capacidades y referentes para su vida a través del estudio o del trabajo que le permitieron fortalecer su autonomía y valorarse como mujer.

Los recursos que cada una construye, busca, encuentra para encontrar una salida a un evento traumático y transformar su situación de subordinación, dependen de las condiciones socio-económicas y culturales en las que vive la sujeta, y el lugar que ocupa en este



contexto. A este contexto previo se articula, las posibilidades construidas a lo largo de la historia personal, a partir del apoyo de una madre no tradicional, el encuentro con organizaciones de mujeres, o con un proceso de formación.

Este trabajo de investigación evidencia que las sujetas que mejor pudieron enfrentar los efectos de la violación sexual fueron las que vivieron procesos de autovaloración, y autoafirmación. Eso les permitió definirse cada vez más a partir de nuevos referentes, y a partir de expectativas e intereses propios, dando cada vez menos importancia a la imagen y el destino que “los otros” habían dibujado para ellas. Son las que pudieron mejor desprenderse del trauma de la violación, y compensar las heridas dejadas por ella por procesos de autovaloración. A lo largo de este proceso de potenciación personal, iniciaron procesos de individuación y de constitución de sujetas de su propia vida.

El ser sujeta no se reduce a ser ciudadana y reivindicar derechos en el ámbito público, sino a ser sujeta de poderes que permitan hacer reales estos derechos y tener conciencia y decisión sobre su propia vida. Ser sujeta de su propia vida para las mujeres implica librar una batalla cotidiana por deshacerse de las identidades sujetadas a otros desde el imaginario patriarcal, para constituir y construir una nueva concepción de sí, que desde la autonomía personal les permita relacionarse con el mundo.

Este proceso de desconstrucción de lo opresivo y de construcción de nuevas posibilidades para una misma, es un camino todavía más complejo de emprender cuando las mujeres fueron víctimas de violación, precisamente porque es en este espacio privado que se valida o se deslegitima la posibilidad de construir poderes por las propias mujeres. Si las mujeres han sido violadas, se refuerzan contenidos de culpabilidad y sumisión genérica, y permanece un sentido de autoexclusión de cualquier legitimación social, que imposibilita sentir el derecho a ejercer sus derechos.



El sentimiento de culpa generado por la violación ha llevado a algunas esposas del grupo a aguantar la violencia brutal de su esposo, como castigo por haber fallado a los principios de la conyugalidad. Según Doña Beatriz, una de ellas, resulta más liviano aguantar sus golpes, que cargar con la culpa de la infidelidad. Su historia es representativa de las historias de todas estas mujeres que se quedaron atrapadas en estas contradicciones identitarias generadas a partir de la violación sexual: entre saber que fue a la fuerza, pero sentirse infiel; colocarse en un papel de servidumbre por ello en el ámbito privado, y asumir un papel de lidereza en el ámbito público teniendo que transmitir una imagen de mujer fuerte. Allí radica la escisión vital en la que vive Doña Beatriz. Esta escisión vital proviene de la imposibilidad de integrar la experiencia traumática vivida con su visión del mundo, y de suturar los contenidos contradictorios de su identidad, provocando así una gran desvalorización y una tristeza profunda, que se reflejan en la lectura que hace de su vida.

Para este grupo de mujeres, sobrevivir a la violación sexual supuso reafirmar su identidad tradicional sujeta a los otros, a la vez que su participación en el ámbito público integraba nuevos contenidos a su identidad. Muchas de las decisiones que tomaron en su vida después de la violación, han dependido de su necesidad de desprenderse de su imagen de “mala” creada por “los otros”, demostrándoles que eran “buenas”. De allí, la sumisión adoptada por Doña Beatriz frente a la violencia de su marido, y de allí el aislamiento total en el que Jesusa decidió vivir recluyéndose en su casa por no tener que enfrentarse a la mirada de “los otros”.

El haber adoptado la identidad de viuda con tanta fuerza en el área q'eqchi forma parte de los recursos culturales que las mujeres q'eqchies utilizaron para intentar quitarse la mancha que les ha dejado la violación sexual como “*mujeres que les gusta hacer cosas con los hombres*”, y dejar de ser vistas como peligrosas para el orden social de la comunidad, y por sus vecinas.



La viudez ha sido una identidad nueva, adquirida brutalmente a partir de la desaparición de su esposo. Sin embargo, todas las viudas no dan el mismo significado a la viudez. No todas las mujeres que perdieron su esposo durante la guerra se siguen definiendo a partir de la ausencia del mismo. Toda la interpretación que las viudas q'eqchies hacen de su vida, y de sus nuevas experiencias, se estructura a partir de esta nueva condición social: ser viuda, que tiene implícita la pérdida del vínculo vital con su esposo. Esta identidad se articula a partir del sentimiento profundo de orfandad, de abandono, de desgracia y tristeza por haber perdido a su esposo. Además de la relación de afecto, de apoyo y de compañía, lo que les quitaron, al enviudar, fue su complemento: el hombre del que dependían simbólicamente y materialmente para vivir. Sus discursos ilustran este sentimiento de incapacidad y orfandad que les produce estar sin marido: *“como viuda no puedo hacer nada”*. Se sienten rebasadas por sus nuevas condiciones de vida. Adoptar el papel de proveedor no encaja en su visión del mundo lo cual les provoca un profundo dolor. Se sienten “incapaces” de afrontar la vida en estas condiciones, en contradicción con la realidad que evidencia que lograron mantener a sus hijos sola, enseñar a sus hijos a agarrar el machete, y a empezar a abrir brechas para otras mujeres en el ámbito público de la comunidad.

La identidad de viuda gira alrededor de la desaparición del esposo, y evidencia socialmente el vínculo que une a las mujeres al mismo más allá de la muerte. En un contexto donde las mujeres sobrevivientes de violación fueron convertidas en “mujeres malas”, transgresoras, y peligrosas para su grupo por haber sido violadas por el Ejército frente a la comunidad o en el destacamento militar, el hecho de definirse como viuda se corresponde con una estrategia de sobrevivencia que les permitió reafirmar su condición de buena mujer en la comunidad. Así, reafirmaron los valores en los que creen, y reconstruyen una imagen positiva de sí mismas. Es el



recurso cultural que encontraron para intentar recuperar el estatus perdido y una cierta respetabilidad social que la violación sexual les vino a quitar, tanto frente a otros como ante sus propios ojos.

Las historias de estas mujeres evidencian cómo el hecho de que la violación sexual haya sido pública (frente a la comunidad, en el destacamento militar o frente a su madre), aumenta la necesidad de las mujeres de definir acciones que demuestren a “los otros”, a “los que la vieron”, que no es una mujer “mala”, y que sigue siendo respetable según los códigos sexuales de su comunidad. En este sentido, se evidencia el mecanismo por el que la violación sexual tiende a reforzar la condición de subordinación de las mujeres.

La casa constituye el símbolo de este vaivén entre creencias tradicionales y ampliación de las posibilidades para sí mismas, de esta escisión vital a la que las sujetas de investigación han sido confrontadas a partir de la violación sexual. Reiteran una y otra vez que se sienten tristes en casa. Por eso, les gusta salir y participar. La casa representa este espacio-tiempo del malestar: el lugar donde se sienten encerradas, atrapadas en sus recuerdos de violación, el lugar de la opresión de donde salieron para ir a “aprender nuevos conocimientos”, pero a donde vuelven siempre. La casa se convierte en el espacio íntimo en el que se libra la guerra interna entre los valores tradicionales y los nuevos referentes construidos a partir de su participación en el ámbito público: valores tradicionales a los que se aferraron para poder sobrevivir las consecuencias de la violación, y nuevos valores que las circunstancias de la guerra les impuso.

La integración de estas contradicciones precisa de una visión del mundo alternativa que permita dar una lectura de las experiencias de las mujeres en función de lo que sienten y viven, y no en función de una idealización de la vida impuesta por otros.

Otro grupo de mujeres ha logrado dejar de lado la herida de la violación gracias al desarrollo de procesos de autovaloración



y autoafirmación. Sus historias de vida evidencian que son las que mejor lograron compensar la escisión vital provocada por la violación, y por lo tanto pudieron seguir viviendo, y construir momentos de felicidad, a pesar del secreto sufriente que seguían cargando adentro. Re-elaboraron su concepción de la vida a partir de referentes basados en la experiencia vivida, y no en función de marcos impuestos. Modificaron su identidad creando nuevas posibilidades para pensarse a sí mismas. Se valorizaron a partir de capacidades y proyectos de vida propios, y no en función de los mandatos patriarcales alrededor de su sexualidad ni de las representaciones colectivas en torno a las mujeres “violadas”, o de los destinos marcados por otros, como lo ilustra la historia de Doña Carolina, viuda kaqchikel.

Ha incorporado en la imagen de sí misma y en su interpretación del mundo, las capacidades que ha ido desarrollando a la par de su padre para trabajar la tierra, o acarrear piedras, y a la par de su madre para vender productos agrícolas desde la niñez. “*Por eso no lo sentí mucho porque sabía trabajar y sembrar, rajar leña. No tanto me costó sin el esposo*” (CH4-130506) . Sabe que siempre podrá salir adelante. “*Soy fuerte, es mi suerte*” (CH4-100806). Se valora por sí misma, porque sabe trabajar, porque puede aprender y porque se sabe fuerte. La fuente de su valoración no se ubica únicamente en la existencia de los otros, ni en los mandatos sociales de virginidad y fidelidad, ni en el ideal de la complementariedad. Eso representa una diferencia notable en cuánto a cómo afronta en su vida el sufrimiento dejado por la guerra, la violación y la pérdida de ocho seres queridos. Decide reconstruir su vida entorno a nuevos referentes que amplían la posibilidad de desarrollarse y constituirse en sujetas de su propia vida: el trabajo, la organización de otras viudas, y el acceso a nuevos conocimientos.



2. Las condiciones habilitantes para la constitución de sujetas

a. El punto de encuentro entre el contexto y la historia personal

La comparación entre las diferentes historias de vida evidencia que esta diferencia en los procesos resilientes de los dos grupos de mujeres radica en una visión del mundo distinta, y de la interpretación de su lugar en este mundo. La ampliación de posibilidad para sí misma coincide con un contexto socio-cultural y una moral sexual mucho más flexible donde las mujeres tienen más margen de maniobra para incidir sobre sus vidas (posibilidad de noviazgo y de separación). Esta visión está a su vez muy vinculada con un contexto socio-económico menos opresor donde las mujeres, desde hace dos generaciones, han empezado a salir a trabajar fuera de la casa, teniendo acceso a nuevas fuentes de ingresos, complementarias a la producción de alimentos, que han posibilitado la generación de ingresos propios. De allí, han ido adoptando nuevos roles de género, flexibilizando los mandatos de género, asumiendo muchas veces roles de proveedores, y negociando nuevas posiciones dentro de la pareja. Es allí que la historia personal se conecta con la historia colectiva.

Así, el análisis de cómo las sujetas reconstruyeron su vida después de la violación sexual, y qué procesos de transformación identitaria vivieron, hace emerger las condiciones habilitantes, vinculadas al contexto socio-económico, y las asociadas a las historias personales que permitieron a las mujeres enfrentar mejor el trauma dejado por la violación sexual, reconocerse como víctimas de violación sexual, y denunciarla para que nunca más vuelva a pasar a otras.

Los factores que crean condiciones para el desarrollo de procesos de autovaloración, y potenciación personal para las mujeres son múltiples. Hablamos anteriormente de las condiciones creadas por una moral sexual menos rígida, articulada a un contexto socio-eco-



nómico que permite un cierto margen de autonomía. Además, la investigación hace emerger diferentes recursos encontrados a lo largo de la historia personal de cada una de las sujetas:

- **Un proyecto de vida propio centrado en el desarrollo personal**, a partir de un anhelo de superación personal profundo desde la niñez, o el descubrimiento de un don de “comandrona”. En ambos casos, el fortalecimiento de capacidades personales, articulado a la generación de ingresos propios, desembocó en un proceso de autoafirmación que permitió a las mujeres valorizarse e integrar en su visión del mundo la posibilidad de vivir sola, el sentirse capaz de ello, sin tener el sentimiento de no estar “completa”. Eso permite desestructurar la dependencia vital, desmontar el poder simbólico de los hombres en la vida de las mujeres, anclado en creencias y emociones, y por ende permite tejer nuevas relaciones posteriores más equitativas, desde la realidad de los poderes existentes, y no desde una situación ideal.
- **La relación con una madre no tradicional o la relación de complicidad y solidaridad con entre madre e hija**

Si la relación con la madre juega un rol tan fundamental en el aprendizaje de la sumisión de las mujeres, a la inversa es catalizadora de transformaciones importantes cuando la madre asume roles que abren brechas en las concepciones del mundo patriarcales, como por ejemplo separarse y asumir el papel de proveedor.

De la misma manera, una relación de complicidad y solidaridad entre madres e hijas frente a la violencia y abusos sexuales de los hombres crea condiciones para romper con la rivalidad instalada por el patriarcado entre mujeres, y desestructurar contenidos opresivos del ser mujer. De esta manera, se extiende esta identificación a otras mujeres, reco-



nociendo su situación de opresión, y se establecen alianzas con ellas para no “aguantar” estas condiciones de subordinación, desprecio y violencia.

- **Propiedad sobre la tierra.** El heredar la tierra de sus difuntos maridos o padres ha sido igualmente fundamental para que las viudas puedan alimentarse y alimentar a sus hijos después de la guerra, en una economía rural de subsistencia. Así, la construcción de sujetas se asienta también en condiciones materiales concretas que dan la posibilidad a las mujeres desarrollar una cierta autonomía a partir de la generación de ingresos propios y de la seguridad sobre la tierra.
- **La valoración desde el poder del padre.** Las historias de vida ponen de manifiesto que el hecho de tener valor ante los ojos de su padre, no haber vivido discriminación ni desprecio por su parte, sino apoyo para aprender a trabajar y adquirir habilidades, ha permitido a las mujeres desarrollar confianza en sí mismas, y seguridad en sus capacidades. Su subjetividad no fue tan marcada por lo tanto por la sumisión y subordinación. Además, el afecto y protección que recibieron de su padre les ha permitido desarrollar una conciencia de dignidad muy arraigada, que ha desembocado en una gran capacidad a defenderse frente a cualquier tipo de abusos.

La identificación con, y el reconocimiento por parte de la persona que tiene poder en la familia han creado condiciones para que estas dos mujeres se relacionen con los otros y las otras desde la igualdad. Sin embargo, eso no ha implicado una conciencia, ni muchos menos, un cuestionamiento a las jerarquías y a la autoridad masculina.

- **La espiritualidad maya.** Es interesante subrayar también que la espiritualidad maya emerge a lo largo de la investi-



gación como un factor que fortalece la fuerza interior de las mujeres. Las acciones y sentido de seguridad son guiados por esta fuerza presente en entidades anímicas dueñas del agua, el sol, el aire, la tierra. Estas entidades aparecen a las mujeres a través de los sueños, a partir de una solicitud de apoyo y orientación, concediéndoles autoridad y poder en las acciones y decisiones que toman. Funcionan como una voz interior que las escucha, las respalda en sus convicciones y confirma la asertividad de sus acciones. Este encuentro con lo divino, que no es más que la conexión más profunda de las mujeres con lo trascendental, es una fuente de amor propio y de confianza en sí misma.

b. El encuentro con el ámbito público: la organización de mujeres hace la diferencia

Además de los recursos encontrados a lo largo de su historia personal, los procesos de potenciación personal que vivieron las mujeres después de la violación sexual han sido propiciados por el encuentro con el ámbito público. La guerra cambió la organización social de género. Propulsó a las mujeres en el ámbito público en búsqueda de fuentes de sobrevivencia. Todas las sujetas de investigación se han ido organizando a lo largo de los años alrededor de diferentes intereses, condiciones que facilitaron su involucramiento en los procesos organizativos vinculados al consorcio. En este proceso, desarrollaron conciencia de derechos, creando así las condiciones para que los quiera exigir, y sintiéndose más fuertes por el respaldo de los grupos a los que pertenecen.

Todas las sujetas de la investigación son mujeres que desde hace muchos años rompieron con la norma de quedarse en casa. Para todas, la participación fuera del ámbito de la casa, les cambió la vida, y les proporcionó nuevos elementos para vivir más felices. Muchas expresan que “*seguirán participando hasta morir*”, subrayan-



do la importancia que tiene en su vida poder participar. Para ellas, participar es salir de su casa y de su rutina doméstica, es ampliar los límites de su actuación. Es empezar a tener más movilidad y sentirse más libre. Los discursos de todas las mujeres evidencian que es sinónimo de emancipación para ellas. Sin embargo, no todas necesariamente se sienten merecedoras de estos derechos por ser mujeres. La mayoría de las mujeres que participan en el Consorcio se articuló a la lucha por la justicia y la exigencia de derechos desde otras identidades: desde el ser viuda, o desde su lucha de clase “contra el gobierno de ricos”.

Paradójicamente, ser viuda ha implicado paralelamente, aferrarse a valores tradicionales para re-encontrar un lugar social perdido después de la violación sexual, como abrir espacios para las mujeres en el ámbito público, sintiendo legitimidad social para exigir derechos en nombre de “otros”. Es interesante notar en este sentido que las viudas representan el 70% del total de las sujetas de la investigación. Por no tener marido las viudas gozan de condiciones favorables para extender los límites de su yo, romper con la idea que las mujeres deben quedarse en la casa, y por ende tener más libertad. Además cuentan con una experiencia de conyugalidad previa que les permite decidir y negociar los términos de una nueva unión cuando se presenta. Esta situación de mayor autonomía con respecto a las mujeres casadas podría explicar que son las que, en mayoría, decidieron participar en los grupos del consorcio para empezar a romper el silencio y denunciar la violación de la que fueron objeto durante la guerra.

Sin embargo, por sí sola la participación en el ámbito público, no implica necesariamente una toma de conciencia sobre la situación de opresión compartida con otras mujeres, y la creación de formas alternativas de vida para todas para vivir en condiciones de dignidad y de libertad. Por eso lo fundamental de vincular tanto lo personal a lo político como lo político a lo personal.



Esta investigación pone de manifiesto que la organización de mujeres es la que hace la diferencia para darle un sentido social y político a lo que les pasa a las mujeres, a sus malestares, problemas y tristezas, y para construir alternativas de vida para ellas. El encuentro de Doña Julia con Mama Maquin le ha permitido resignificar todas sus experiencias de vida desde otros referentes y otras concepciones del mundo, tomando conciencia que la discriminación y violencia que vivía no era normal, no era su destino, no estaba fallando ella, tenía nombre, y era el resultado de las relaciones de poder ejercidas por los hombres sobre las mujeres. Su concepción del mundo se ha llenado de un nuevo lenguaje y símbolos para enfrentar las opresiones en el ámbito familiar y comunitario, y tomar decisiones para cambiar esta situación, rompiendo con el mandato a la obediencia y sumisión a los hombres en particular a su esposo. En el proceso de formación y de potenciación empezó a sentirse merecedora de derechos, a sentirse humana. Tenía derecho a tener derechos. Este reconocimiento desembocó necesariamente en la defensa de los mismos tanto en su relación de pareja como en el ámbito público.

Así, la felicidad que definía en función de que su esposo le proveyera con todo, le comprara ropa, y nunca le faltara comida, desde su identidad construida de madrepasa se transformó en felicidad auto-referida, definida a partir de su libertad, las posibilidades que tiene de desarrollarse, y los proyectos de vida que ha construido para ella. De esta manera, en la medida que iba desprendiéndose de la mirada de los otros, que se iba valorando y construía un mundo a partir de sus propios referentes y necesidades, el peso de la violación sexual en su vida iba disminuyendo, y se iba ubicando como un problema social.

La historia de todas las viudas organizadas, y de las mujeres que han sido parte de Mama Maquin, ponen de manifiesto como el reconocimiento entre pares en grupos de mujeres aumenta el sentimiento de amor propio y de autovaloración. De esta manera,



se recrean referentes femeninos positivos, se permite nombrar el mundo a partir de las experiencias de vida concretas de las mujeres, y encontrar explicaciones y soluciones a lo que les pasa como mujeres. Al apoyarse mutuamente, se identifica en la otra una fuente de experiencia y de conocimiento para resolver los problemas que las aquejan como mujeres. Eso produce reconocimiento mutuo aumentando así la autoridad personal y colectiva de las mujeres, además de producir un efecto de fuerza colectiva. Sabe que unidas las mujeres son fuertes y podrán salir adelante. Sólo juntas podrán superar las adversidades de la vida. Al estar juntas, se tejen relaciones de afecto donde el patriarcado había establecido enemistades, y donde la violación sexual las había reforzado y había roto las posibilidades de apoyo social.

Sin embargo, a pesar de su participación en organizaciones de mujeres, u organizaciones de viudas, ninguna de las sujetas había podido hablar de la violación sexual antes del acompañamiento de Actoras de cambio. Para abordar la violación sexual se requiere de una intencionalidad política de romper el tabú que lo rodea.

3. El encuentro con Actoras de cambio: el proceso de apropiación del cuerpo para ser sujetas de su vida

Por primera vez, en el consorcio Actoras de cambio, las sujetas de investigación sintieron que pudieron hablar de lo que les pasó en confianza, entre mujeres que enfrentaron las mismas humillaciones, sin ser juzgadas y sin miedo a represalias. En este proceso de intercambio mutuo, nombran el atentado que se dio contra su dignidad y su ser más íntimo, y reconocen los sufrimientos que eso les provocó a lo largo de su vida. Reconocen además el hecho traumático en su vida, y le empiezan a dar otro significado, ubicándolo en el lugar del delito, y sacándolo del ámbito del pecado, de la culpa y de la vergüenza. Han ido pasando de nombrarlo como



“pecado” o como “adulterio”, a sentirlo como una injusticia y un crimen.

El largo camino de descargarse de la culpa ha comenzado a partir del momento en que reconocen que la violación sexual no es “*problema de uno*”, sino que es un problema social de los que no son culpables, y de nombrar el abuso a sus cuerpos como algo que les hace daño, como violencia sexual y trasgresión a sus derechos. Al poner la discusión en el plano de sus derechos, las sujetas han ido tomando conciencia que no es normal lo que les ha pasado, ni es justo. Sienten ahora que tienen el derecho a denunciarlo. Actualmente, la mayoría afirma la necesidad de denunciar los agresores, aun cuando sean hombres de la misma familia quienes cometan estos actos contra las mujeres.

No obstante, lograr romper con la culpa no es solamente un proceso intelectual y racional de “entender” e identificar quiénes son los responsables de la violación, y el porqué violaron a las mujeres durante la guerra. Es un proceso lento de desconstrucción de los diferentes imaginarios y mandatos que existen alrededor de la sexualidad femenina; creencias que han culpabilizado a las mujeres desde hace generaciones y que están interiorizadas en lo más profundo de ellas (si les pasó algo, es que algo hicieron). El hecho de saber que no fue su culpa, no impide que sientan que hicieron algo malo o que traicionaron a su marido.

Así romper con la culpa implica un largo proceso de desprendimiento de lo que “*se les han metido en la cabeza*”, de lo que han aprendido e interiorizado a lo largo de generaciones. Implica además aprender a reconocer su cuerpo, a conocerlo, a respetarlo y a estar a gusto con él, sin culpa, miedos, ni vergüenza.

Para ello, el Consorcio Actoras de cambio ha trabajado mucho con técnicas corporales a través del baile, la bioenergética, la hipnoterapia, así como masajes colectivos. El baile ayudó a que se sientan más cómodas con su propio cuerpo, y que lo puedan



disfrutar. El abrazarse entre ellas y darse masajes unas a otras, ha hecho posible romper con la desconfianza y el miedo que tenían hacia su cuerpo, y a tocarlo. El uso de dibujos ayudó a reconocer y conocer las diferentes partes de su cuerpo, y a hablar de ellas sin inhibiciones, sin miedos. Así se fue desdibujando la culpa: hablando, dibujando y expresando con libertad todo lo relacionado a su cuerpo y sexualidad, cuestionando las creencias y discursos en particular religiosos, que se han establecido alrededor de la sexualidad de las mujeres desde el pecado, y re-creando referentes desde lo que les hace bien y les hace feliz.

Ha sido central para el acompañamiento la construcción de una propuesta metodológica feminista multidisciplinaria permanentemente retroalimentada por la práctica y discutida con mujeres mayas del equipo. Esta metodología vincula lo personal a lo político, y lo político a lo personal, y reubica el cuerpo en el centro como territorio político. En este sentido, todos los procesos de autoconciencia, y de autoafirmación impulsados por el Consorcio se dieron a partir de la reflexión alrededor de las experiencias vividas por cada una de las mujeres y sentidas a través de su cuerpo. Para lograr lo anterior, se ha utilizado muchas técnicas corporales y energéticas para conectarse con las memorias corporales y emocionales impresas a lo largo de su historia, que permitían hacerlas emerger, y luego reflexionar sobre las causas sociales y políticas de las mismas.

Otro elemento fundamental del acompañamiento ha sido el rescatar y fortalecer los recursos y capacidades que las sujetas de investigación han desarrollado a lo largo de sus vidas, para hacerlos conscientes, y que se transformen en poderes. En este marco, fue muy importante rescatar y valorizar los saberes y costumbres que las mujeres mayas han utilizado en sus vidas para salir adelante, vivir mejor, y fortalecerse frente a las adversidades. Se sienten ahora más fuertes y más dignas del respeto de los otros, lo cual desemboca en procesos de autovaloración y autoafirmación que



permiten hacer valer su dignidad. Así, las mujeres han empezado a sentir merecedoras de derechos, y con fuerza para ejercerlos. No sólo tienen un discurso de derecho. Lo cual tiene consecuencias concretas en su vida cotidiana en cuanto negocian y actúan en sus familias y comunidades para transformar su vida, y la de otras mujeres.

Al identificarse entre mujeres que comparten una misma historia de violencia y discriminación, y reconocer sus fuerzas para transformarla, la posibilidad se ha abierto para hacer alianzas con otras para transformar la vida de todas. Ya no se sienten solas, ni tan vulnerables. El apoyo del grupo y el sentirse unidas les da fuerza. De ahí lo significativo de seguir organizadas, porque sienten que despierten su propia autoridad, que se pueden defender y recurrir al apoyo de las otras. Por sentir que su vida ha cambiado desde que participan en los grupos con Actoras de cambio, por sentir que han empezado a renacer, y a *“poner hojas y flores al árbol”*, las mujeres quieren trasladar su nueva visión del mundo a otras mujeres y a sus hijas.

En la medida que van fortaleciéndose como grupo y hacen acciones conjuntas, van perdiendo el miedo: el miedo a defenderse frente a la violencia de su marido, el miedo a enfrentarse el control de sus hijos, el miedo a ignorar las críticas de las vecinas, y el miedo a que se sepa lo que les ha pasado durante la guerra y a denunciarlo. Exigen que sus historias se publiquen, como una manera de hacer visible algo que, durante siglos, ha permanecido en silencio, y ha sido una práctica que ha oprimido a las mujeres mayas. Pero hoy, quieren empezar a cambiar esta situación dentro de sus comunidades.

La seguridad con la que ahora lo denuncian evidencia la fuerza que les ha dado la unión entre todas, y la otra mirada desde la que interpretan los hechos ahora: ya no lo ven como destino de las mujeres, sino como una injusticia. Tienen el profundo deseo de justicia



y de actuar legalmente en contra de los violadores. Sin embargo, no existe un contexto social y político en Guatemala que permitiría llevar a cabo estos procesos judiciales contra los militares responsables, en condiciones de dignidad y seguridad para las mujeres.

El contexto de impunidad que existe en el país, sobre todo para juzgar las violaciones a los derechos humanos cometidas por el Ejército durante la guerra, evidencia cómo el sistema guatemalteco de Justicia pacta con el poder de facto, e imposibilita que se juzguen o condenen los responsables. Lo anterior permite que se mantenga el fantasma del terror encima de la vida de las mujeres, otorgándole poder a los victimarios (ex patrulleros, ex comisionados, ex militares), quienes haciendo uso de este, y acosan a las mujeres víctimas dentro de sus comunidades. La amenaza de que se puedan repetir los hechos de violación hacia las víctimas, hace que el proceso avance paulatinamente. Sin embargo las mujeres se preparan para enfrentarlo y actuar en su momento.

Así, las sujetas de investigación se están curando del susto poco a poco. Se están desprendiendo de la violación sexual, integrándola en su historia, y trascendiéndola para constituirse en sujetas de su vida sin las ataduras de la culpa, del miedo y de la vergüenza. Están reintegrando todas las dimensiones de su ser: corporales, energéticas y sociales. Están reapropiándose de su cuerpo, re-integrando su espíritu y creándose un nuevo lugar en este mundo a partir de referentes propios, a partir del lugar que se quieren asignar ellas, y no del designado por la irrupción de la violación sexual en su vida.

Sin embargo, para que las sobrevivientes logren curarse del susto, que se sientan reparadas y dignificadas del todo, es fundamental que la sociedad guatemalteca se despierte, salga de su larga letargia en la que la ha hundido la guerra, y reconozca lo que les pasa a las mujeres. Es urgente que el Estado implemente un trabajo de memoria histórica a nivel de las comunidades, y a nivel nacional, para que se reconozca el daño hecho contra las mujeres durante la



guerra, identifique con claridad los responsables de estos crímenes sexuales, e impulse medidas que dismantelen las relaciones de poder sociales racistas, sexistas y clasistas que permitieron la comisión de estas atrocidades contra las mujeres mayas durante la guerra. Sin lo cual, estas relaciones de poder se re-organizan en una sociedad postconflicto y desembocan en otro tipo de feminicidio, tal y como lo podemos observar en la actualidad.

Hay que llegar hasta la raíz social del problema. La guerra no inventó las ideologías y prácticas sexistas y racistas que legitiman la apropiación violenta de los cuerpos de las mujeres por los hombres. Existen imaginarios y prácticas cotidianas, que lo fomentan y lo justifican. Hay que dismantelar el derecho a posesión que los hombres sienten sobre los cuerpos de las mujeres. Hay que deconstruir la imagen de “sirvientas”, anclada en las mentalidades guatemaltecas a partir de la que mujeres mayas son convertidas como cuerpos-objetos al servicio doméstico y sexual de cualquier hombre, que por su condición genérica, de clase o de etnia tiene una posición superior a ellas. Este derecho a uso es socialmente aceptado. Hay que re-crear nuevos símbolos, nuevos imaginarios, que humanizan a las mujeres mayas, y re-construir nuevas relaciones sociales basadas sobre la justicia, la dignidad y el respeto. Hay que seguir rompiendo el silencio para sacar la violación sexual de la culpa en la que se quedó atrapada y que tanto daño hace a las mujeres. Para ello, es fundamental romper el tabú, re-significarlo y darle contenido político como mecanismo de silenciamiento e invisibilización de lo que les sucede a las mujeres.

Acompañar a las mujeres que decidieron hablar para salir del dolor, nos reta a nosotras, feministas, y mujeres parte del movimiento social a hablar de nuestros propios silencios, tabúes y experiencias vinculadas a la sexualidad. Romper el círculo de impunidad, y crear condiciones sociales para que las violaciones sexuales no sigan siendo la norma de las relaciones entre hombres y mujeres, y del



sometimiento de una cultura por otra, pasa por que hablemos de los acosos y violaciones sexuales que muchas de nosotras vivimos por parte de hombres cercanos, que nuestras hijas siguen enfrentando, y que las mujeres mayas han ido enfrentando históricamente en las fincas y casas domésticas.

La construcción de alternativas de vida humanas para nosotras pasa por denunciar y poner nombre sobre nuestros agresores, aún cuando son “compañeros de lucha” u hombres de nuestra comunidad. No hay causa que valga si prevalece la protección de la supremacía y privilegios masculinos, sobre nuestra dignidad y libertad. Ninguna propuesta política se puede considerar transformadora si no deslegitima este tipo de prácticas, y no excluye de sus referentes a los agresores.

El construir una cultura humana para las mujeres, implica dismantelar esta noción de “honor” de la familia, de la comunidad u “honor de la causa”, en nombre del que se calla todos los crímenes cometidos contra las mujeres. Este honor no es más que el reflejo del honor machista que protege la prerrogativa masculina sobre el cuerpo de las mujeres. Es la manifestación de los pactos patriarcales, de esta complicidad ideológica y política entre varones, que se traduce en silencio protector para los agresores, y en violencia patriarcal contra las mujeres víctimas de violación sexual, a través de la estigmatización, rechazo y castigo social.

Sólo de esta manera, se podrá contribuir a romper con la impunidad. Sólo de esta manera, se podrá iniciar un proceso de construcción de nuevas relaciones sociales donde los perpetradores de violaciones sexuales contra las mujeres pierden su poder y legitimidad, donde la violencia sexual ya no sea tolerable, y así re-construir vínculos sociales basados sobre el respeto y el reconocimiento de la humanidad y dignidad de las mujeres.

Mientras tanto, mientras los patriarcas de todas las culturas se preguntan cuántos derechos nos pueden ceder para no poner en



riesgo sus privilegios, muchas mujeres ya hemos decidido romper con las ataduras y dependencias. Muchas, y cada vez más, desde hace generaciones estamos construyendo otro mundo para nosotras, deshaciéndonos del control que “otros” tienen sobre nuestro cuerpo y nuestras vidas, y desmantelando los imaginarios internalizados que perpetúan este control sobre nosotras.

Estamos nombrando el mundo en femenino, reconociendo los aprendizajes de nuestras ancestras, creando nuevos referentes a partir de nuestras experiencias y del mundo que queremos, y aprendiendo a apropiarnos de nuestro cuerpo. Hoy empezamos a ser para nosotras mismas y a constituirnos en sujetas. Eso es lo que hemos hecho conjuntamente con las sujetas de investigación.

Finalmente con esta investigación celebramos que la conexión entre mujeres, desde las energías vitales de cada una, es la que nos ha dado la fuerza y el poder de transformar nuestras vidas, dejando atrás las ataduras de la culpa y del terror que la violación sexual quiso imprimir en todo nuestro ser para someternos.

Bibliografía

Aguilar Yolanda, Fulchiron Amandine (2005) “El carácter sexual de la cultura de violencia contra las mujeres”, en *Las violencias en Guatemala, Algunas perspectivas*, FLACSO/UNESCO.

Amnistía Internacional (2004) *Vidas Rotas, Crímenes contra mujeres en situaciones de Conflicto*.

Amorós, Celia (1990) “Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales”, en V. Maguieira, C. Sánchez (comp.), *Violencia y Sociedad Patriarcal*, Madrid: Editorial Pablo Iglesias.

Aresti, Lore (1997) *La violencia impune, Una mirada sobre la violencia sexual contra la mujer*, México: Universidad Autónoma de Nuevo León.

AVANCSO, Matilde Gonzalez (2002) *Se cambió el tiempo: Conflicto*



- y poder en Territorio K'iche'*, Cuaderno de investigación N°17, Guatemala.
- Eli Bartra (comp) (2002) *Debates entorno a una metodología feminista*, México: Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castañeda Patricia (1993) *Mujeres, cuerpo y maternidad en Nauzontla*, Tesis doctoral, Inédita, Universidad Autónoma de Puebla.
- Chirix, Emma (2006) *Una Aproximación Sociológica a la Sexualidad Kaqchikel de Hoy*. Tesis, FLACSO Guatemala.
- Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH) (1999) *Memoria del Silencio, Las violaciones de los derechos humanos y los hechos de violencia*, Guatemala.
- Coomaraswamy Radhika (2003) "A question of Honour: Women, Ethnicity and Armed Conflict", en *Feminists under Fire: exchanges across war zones*, Wenona Giles, Malathi de Alawis, Edith Klein, Neluka Silva (co-editors).
- Del Valle, Teresa (1999) "Procesos de la memoria: cronotopos genéricos", AREAS, Revista de Ciencias Sociales, N°19, p.211-225.
- Del Valle, Teresa (1997) "La memoria del cuerpo", ARENAL, Revista de historia de las mujeres, Vol.4, n°1, p.59-74.
- Diez Andrea (2006) *Eso no se escucha: Inclusión de los hechos de violencia sexual en las causas por violaciones a derechos humanos en Guatemala*, ICCPG, Guatemala.
- Foucault Michel (1980) *Vigilar y castigar, Nacimiento de la prisión, Siglo XXI*, México.
- Fulchiron, Amandine (2004) *El movimiento de mujeres ante la violencia sexual cometida durante el conflicto armado, ¿Por qué tanto silencio?*, Inédito, Fundación Guatemala/UNAM.
- Graciela Freyermuth Enciso (2003) *Las mujeres de humo: Morir en Chenalhó*, México: CIESAS/Instituto Nacional de la Mujer.
- Morales Hilda (2006) *Impunidad y Violencia contra las Mujeres en Guatemala, Conflicto y Post Conflicto*, Inédito.



- Lagarde Marcela (1997) *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México: UNAM
- Lagarde Marcela (2004) *Fin al Feminicidio: por la vida y la libertad de las mujeres*, Discurso pronunciado en Ciudad Juárez, Chihuahua.
- Le Bot Yvon (1997) *La Guerra en Tierras Mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lemkin, Raphael (1994), *Axis Rule in Occupied Europe*, Washington DC.
- Mac Kinnon, Catherine (1995) “Rape, Genocide and Women’s Human Rights”, in Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape: the war against women in Bosnia Herzegovina*”.
- Martín-Baró, I. y colaboradores (1990) *Psicología social de la guerra*, El Salvador: UCA Editores.
- Medillo, Aldo, Suárez Ojeda, Elbio, Rodríguez Daniel (2004) *Resiliencia y subjetividad, Los ciclos de la vida*, Buenos Aires: Paidós.
- Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala (ODHAG) (1998), Proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica (REMHI), *Guatemala Nunca Más*.
- Paz, Olga Alicia (2004) *La tortura. Efectos y afrontamiento*. Colección Psicosocial. ECAP.
- Payeras, Mario (1991) *Los fusiles de octubre*, 1ª edición, México: Juan Pablo Editor.
- Pisano, Margarita (2004) *El triunfo de la masculinidad*, Chile.
- Pop, Amanda (2000) “Racismo y machismo: deshilando la opresión”, en Morna Macleod y Luisa Cabrera (comp.), *Identidad: Rostros sin máscara*, Guatemala.
- Radford, Jill, & Russel, Diana (1992) *Femicide: the Politics of Woman Killings*, New Yor: Twayne Publishers.
- Smith, Carol (1995) “Race-Class-Gender Ideology in Guatemala: Modern and Anti-Modern Forms”, *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 37, N°4, October.



- Ruth Seifert (1995) “War and Rape: A Preliminary Análisis”, in Alexandra Stiglmayer, *Mass Rape: the war against women in Bosnia Herzegovina*, Lincoln NE: University of Nebraska Press.
- Terrasson, Brigitte (2003) “Las violaciones de guerra y las mujeres en Francia durante el primer conflicto mundial: 1914-1918”. En: *Las mujeres y las guerras. El papel de las mujeres en las guerras de la Edad Antigua a la Contemporánea*. Mary Nash y Susana Tavera (eds), Barcelona: Icaria Antrazyt.
- Susana Velásquez (2004) *Violencias cotidianas, violencia de género, Escuchar, comprender, ayudar*, Buenos Aires: Paidós.
- Wilson, Richard (1999) *Resurgimiento Maya en Guatemala: Experiencias Q’eqchi’es*, CIRMA / PMS.



