

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

FERNANDO GARCÍA S., JOSÉ E. JUNCOSA B.,
CATALINA CAMPO I., TANIA GONZÁLEZ R.
(EDITORES)

TOMO I

ANTOLOGÍA-VOLUMEN II



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA



Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Antropologías hechas en Ecuador. Antología-volumen II / Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Ira. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

444p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-651-8 Volumen II

ISBN DIGITAL:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-654-9 Volumen II

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores), 2022

1era Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: Roberto Zambrano, Encuentro Pastoral Afro (EPA) celebrado en Santo Domingo de los Tsáchilas. Se observa en primer plano a Elias Corozo

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

8. Antropología religiosa, simbólica y ritual

¿Hacia un shamanismo *light*? Cambios y adaptaciones
en procesos religiosos en la Amazonía peruano-ecuatoriana (siglos XVIII-XX)
MARÍA SUSANA CIPOLLETTI

Interpretación de la yumbada
FREDDY SIMBAÑA PILLAJO

La Fiesta de Reyes en Santo Domingo de Onzole
JEAN MUTEBA RAHIER

Representaciones del cuerpo y de la enfermedad en las sociedades andinas
JOSÉ SÁNCHEZ PARGA

9. Iglesias y culturas

El indígena cristiano: estrategias de la apropiación
ANNA MEISER

Resistencias y relaciones de poder entre las iglesias
y las organizaciones indígenas
JUAN ILLICACHI

10. Antropología política

El movimiento indígena ecuatoriano en la historia reciente
FERNANDO GARCÍA

El liberalismo del temor de los indios

MERCEDES PRIETO

11. Antropología y género

Género e identidades nacionales

SARA RADCLIFFE Y SALLIE WESTWOOD

Las diversidades y la antropología

MARÍA AMELIA VITERI

Etiquetajes sobre el cuerpo de las mujeres afroecuatorianas y autorepresentaciones

KATTYA HERNÁNDEZ

12. Diálogo de saberes

El renacimiento de la espiritualidad de Arutam: enlaces pedagógicos, territoriales y epistémicos

JOSÉ E. JUNCOSA

“Somos kitu karas: estamos sintiendo, siendo, haciendo”

PATRICIO GUERRERO ARIAS

13. Ciudadanía, interculturalidad y plurinacionalidad

De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje

ARMANDO MUYULEMA C.

Interculturalidad: un acercamiento desde la investigación

ANITA KRAINER

La jurisdicción indígena: del monismo jurídico a la interlegalidad

FERNANDO GARCÍA SERRANO

Sobre los autores

Sobre las instituciones

11. Antropología y género

Género e identidades nacionales¹

SARA RADCLIFFE Y SALLIE WESTWOOD

Masculinidades, feminidades y poder

En América Latina, las naciones y los discursos modernistas de la democracia han sido filtrados a través de ideologías de género (Luna 1993). Poderosos discursos sobre la nacionalidad unen a hombres y mujeres con la nación de forma altamente influida por género, pero al mismo tiempo fracturada por complejas relaciones de género. Al ser un efecto clave del poder, los cuerpos sexualizados están sujetos a la creación de conducta y representaciones “nacionalizadas”. Estas relaciones dan forma a la negociación de la ciudadanía ya que hombres y mujeres tienen distintos lugares e identidades para expresar sus demandas. Girando en espiral por la comunidad nacional imaginada, las masculinidades y feminidades definidas como “nosotros” se constituyen en oposición a los “otros” géneros.

Sin embargo, la variedad de masculinidades y feminidades existentes en el espacio nacional no constituye el fin de la ideología oficial de hombres y mujeres “nacionales”, reconstituyéndose y reformulándose constantemente. Desde inicios de la década de los ochenta, cambios en las “comunidades imaginadas” y prácticas vividas por los miembros de nuevos movimientos sociales (especialmente en movimientos sociales femeninos y el reciente movimiento homosexual) han rearticulado las identidades nacionales en América Latina. Los complejos vínculos entre género y nacionalismo a menudo han sido olvidados, como nos recuerda Anne McClintock (1993a), las teorías del nacionalismo han ignorado el género como una categoría constitutiva del nacionalismo. Echando un vistazo a los estudios realizados en América Latina al respecto, queremos examinar las maneras en que las sexualidades y las identidades de género se constituyen en la nación, y las formas en que el poder nacional interviene para diferenciar a los ciudadanos de acuerdo con el género. Bajo esta perspectiva reconocemos similitudes con lo que McClintock (1993a) llama “teoría

1 Capítulo VI de *Rehaciendo la nación: lugar, identidad y política en América Latina* (1999, pp. 205-243). Quito: Abya-Yala.

feminista del nacionalismo”, que entiende la nación en términos de una teoría consciente del género, llamando la atención a la participación activa de las mujeres en la formación de las naciones y a las estructuras raciales, étnicas y de clase que interactúan con el género.

Las ideologías de género que promueve el Estado son el tema que se analiza en la primera sección. A su vez, analizamos la formación de ciudadanos nacionales sexualizados (segunda sección) en cuanto se opera una mediación a través de la “raza” (sección tercera), los cuerpos y las personificaciones (sección cuarta), la representación de memorias e historias nacionales (sección quinta) y las geografías nacionales de identidad (sección sexta). La rearticulación de identidades nacionales en términos de género se da en los movimientos sociales de democratización del continente (séptima sección). La última sección recoge la discusión resumiendo los principales puntos del capítulo.

Ideologías de género promovidas por el Estado

En lo que Joan Scott (1986) llama las ideologías estatales de género, el nacionalismo se constituye, desde sus orígenes, como una relación altamente sexualizada entre ideologías que dan cuenta de las diferencias nacionales, en suma, como una relación que consiste en marcar el cuerpo masculino y femenino y sus identidades. Citando una frase muy sugerente de Anderson (1991), no se “imagina” a las mujeres como ciudadanas nacionales. El nacimiento de la ideología republicana burguesa en América Latina tuvo que ver con “limitaciones [...] para crear o imaginar a las mujeres como sujetos de historia” (Pratt 1990: 49), de modo que desde entonces las naciones fueron asociadas explícitamente con los hombres y lo masculino. Los nacionalismos —y generalmente las identidades nacionales— son hermandades imaginadas, una “camaradería horizontal” (Anderson 1991: 16) entre hombres que son engendrados simultáneamente como sujetos nacionales masculinos en la “institucionalización sancionada de diferencias de género” que es el nacionalismo (McClintock 1993a: 61; Kandiyoti 1991b). Se ha dicho que los nacionalismos “generalmente han surgido de la memoria masculinizada, la humillación masculinizada, la esperanza masculinizada” (Enloe 1989: 44 en McClintock 1993a). El nacionalismo actúa para movilizar a los grupos en favor del proyecto dominante, y de esta manera la movilización de hombres y mujeres como sujetos de género ha sido fundamental para la formación de las naciones, pues las identidades multifacéticas que requiere el proyecto nacional deben abarcar sujetos sexualizados que puedan reconocerse en el espejo de la comunidad imaginada.

Durante la historia de América Latina, las ideologías estatales de género han dado forma a las decisiones políticas y a la manera en que hombres y mujeres son llevados a formar parte del proyecto estatal de formación nacional (véase Álvarez 1990). Especialmente en los discursos latinoamericanos sobre la “mujer moderna”,

los estados han identificado a las mujeres en su papel de reproductoras como agentes sociales en el desarrollo comunitario y en el manejo de crisis domésticas (Luna 1993: 14). Dependiendo de las relaciones políticas y sociales de un país, el Estado moviliza a sujetos femeninos utilizando varias identidades y prácticas en su nacionalismo, como se puede ver en Argentina, México y Perú.

En Argentina, la patria de Juan y Eva Perón y la ideología política del populismo, se han negociado ideologías nacionalistas estatales profundamente sexualizadas, determinando tanto las funciones masculinas como las femeninas. En el lenguaje de género del populismo, la patria, la nación, está asociada simbólicamente con la paternidad, razón por la cual los “padres / líderes son, por extensión, los cónyuges de toda la tierra” (Sommer 1991: 257). La virilidad se valora como un atributo masculino (266). Juan y Eva Perón, en su afán por movilizar a los ciudadanos, refinaron estos modelos generales mediante prácticas y discursos específicos. Los Perón quisieron atraer a las mujeres a su nacionalismo populista y lo hicieron concediendo el voto a las mujeres en 1947, organizando el Partido Peronista Femenino (PPF) en 1949, e imponiendo candidatas en las primeras elecciones (McGee 1991). Sin embargo, la nueva representación de ciudadanas en ciertas esferas se basa en la identificación de características femeninas apropiadas y no apropiadas. Al ser “antinacionalistas”, las feministas no fueron modelo alguno; Eva Perón prefería recalcar el papel social “feminizante” de la mujer y su subordinación al hombre (incluyendo la suya propia). Mas la ideología de género del peronismo fue impredecible en otros aspectos: las peronistas debían ser humildes, leales y obedientes, pero al mismo tiempo la figura de Eva Perón irradiaba fuerza y autoritarismo (McGee 1991: 227). En general, las relaciones de género tradicionales se reforzaban cuando el mismo Perón —el “primer deportista” de la nación— se mantenía en forma practicando deporte y promovía los deportes masculinos. En verdad los ciudadanos varones aparentemente acogieron estas ideologías: “Con Perón, todos somos machos” decía un obrero (279).

En México las ideologías de género que fomentaba el Estado fueron distintas, debido a la presencia de grandes poblaciones indígenas y a la trayectoria política del país. En los primeros años de nacionalismo la feminidad indígena simbolizaba traición y conquista a través de las imágenes de la Malinche, figura que representaba al mismo tiempo género, “raza” y sumisión colonial. Para la época de la revolución mexicana, los caudillos veían a las mujeres como aquellas que “amansaban” a hombres rebeldes sin ley. Por esta razón se otorgó a las mujeres un papel pasivo en la revolución, para luego asociarlas con el conservadurismo social, lo cual hizo que los legisladores varones —herederos de las ideologías de la Revolución— eviten a toda costa el reconocimiento del voto femenino. En consecuencia, solo en 1955 las mujeres mexicanas obtuvieron el derecho al voto a nivel federal (McGee 1991).

En los Andes, donde las poblaciones indígenas conservaron un grado relativamente alto de autonomía sobre las relaciones domésticas y la política comunal, la interacción

de las normas de ciudadanía impuestas por el Estado y la hegemonía pública masculina resultaron en una ciudadanía compleja para las mujeres indígenas de los Andes. En el Perú hasta 1969 el derecho al voto estuvo restringido a los ciudadanos alfabetos, y debido a los altos índices de analfabetismo entre los grupos indígenas (especialmente entre las mujeres), las mujeres andinas tuvieron un acceso restringido a los derechos políticos “públicos” y la representación formal. La discriminación por parte del Estado mestizo y un conjunto de intrincadas relaciones de género dentro de los mismos grupos indígenas, explican estas circunstancias. En los Andes peruanos las mujeres simbolizan (por su vestimenta, su monolingüismo y sus cuerpos) una cultura nacida en la resistencia a la nación mestiza. Además, los patriarcas locales imponen la marginación femenina desde la esfera pública (mediante la violencia doméstica masculina contra la mujer) y el desconocimiento de la participación femenina en las relaciones domésticas y el acceso a la educación (Bronstein 1984; Radcliffe 1990a). La interacción entre la “hegemonía comunal” (Mallon 1995) y la política estatal de género sirvió para reforzar relaciones de ciudadanía que están saturadas de género, “raza” y clase. Sin embargo, las mujeres indígenas del Perú rearticulaban su posición discursiva en la nación y en los grupos indígenas, disputando la hegemonía comunal y estatal. Durante los años ochenta las campesinas indígenas organizaron confederaciones campesinas colaterales en demanda de un mayor veto en las decisiones así como del derecho a la tierra y al mando. Para simbolizar su programa de acción, utilizaron la figura de Micaela Bastides, esposa de Túpac Amaru que compartió el mando con él en un levantamiento contra las autoridades coloniales a finales de 1780. La figura de Micaela fue mediada por la representación que hizo de ella en los años setenta el régimen militar con el fin de demostrar un compromiso con los derechos campesinos y una separación del dominio criollo. En sus campañas, las mujeres campesinas de los Andes reconvirtieron el símbolo polivalente de Micaela Bastides una vez más para presentar sus demandas de igualdad con los varones en las estructuras sindicalistas. Lo que había sido una estrategia indigenista por parte de un gobierno militar urbano se convirtió en los años ochenta en el vehículo híbrido por el cual las mujeres indígenas del campo buscaban autoridad política y un voto en la toma de decisiones (Radcliffe 1993a). Por lo tanto, las identidades nacionales sexualizadas se articulan no solo en relación con ideologías estatales de género, sino también con respecto a las ideas públicas sobre la ciudadanía y otros sitios contradictorios de producción de identidades. Estas ideologías cuestionan los contextos para la ciudadanía de hombres y mujeres y su participación en la toma de decisiones.

Género y ciudadanía

Los discursos y las prácticas de la ciudadanía han estado profundamente arraigados en la constitución de los modernos estados nacionales. De acuerdo con la filosofía política de la Ilustración —que tiene profundas raíces en América Latina— el

Gobierno republicano representaba la esfera de la racionalidad y los ciudadanos públicos del Estado. Por el contrario, la esfera “privada” del afecto, la espiritualidad y la familia estaba separada (Pateman 1988; Marston 1990). Consecuentemente la ciudadanía se entendía como inherentemente masculina, basada como estaba en las dicotomías masculino-femenino, público-privado. El “contrato social fraterno” en el cual supuestamente se basaba el moderno Estado Nacional (Pateman 1988) define la naturaleza de ambas esferas, pública y privada, como dominadas por los hombres. El término “patriarcado” se utiliza a menudo para describir el dominio masculino en las esferas públicas y privadas, aunque sus formas han sido diferentes a lo largo de la historia (Walby 1990). Históricamente, los patriarcas controlaban a las mujeres y su trabajo en el patriarcado doméstico privado, como ocurrió (sobre todo a nivel rural) en la época colonial y republicana temprana de América Latina. Por ejemplo, en las plantaciones brasileñas, los jefes varones de familia ejercían un extenso control político y personal sobre su familia y los trabajadores domésticos, pese a los cambios sociales que tuvieron lugar en otras partes del país (Stolcke 1988). En estas circunstancias, se sostenía que el efecto del patriarcado público no era tan significativo (Walby 1990). Sin embargo, existe evidencia tomada de fuentes del siglo pasado, que sugiere que el control masculino sobre las mujeres se ejercía mediante una variedad de medios públicos tales como normas y prácticas institucionalizadas, incluso en los años cuarenta del siglo pasado. En los primeros años de la época republicana en Nicaragua, las decisiones de la corte y las provisiones legales apoyaban el patriarcado “privado”, rompiendo así las fronteras entre el control masculino familiar y el “público” (Dore 1996). Esta obra sugiere que “deberíamos estar cautelosos con las definiciones etnocentristas de lo privado y lo público” (Kandiyoti 1991a: 430).²

En América Latina, las dos esferas en términos de género de lo público y lo privado son una parte muy importante de los recursos culturales que se utilizan para explicar y ordenar la vida social, y gracias a las cuales se medían las relaciones con los derechos y obligaciones ciudadanas. La división público/privado se expresa en la distinción casa/calle. La calle era el lugar de la política formal, de las negociaciones y las alianzas entre hombres que definían, legislaban y ponían en vigencia normas de sufragio, participación en la fuerza de trabajo y política internacional. La casa históricamente era una esfera sin derechos legislados para las mujeres; las esposas a menudo debían solicitar a sus maridos permiso para trabajar fuera de casa de acuerdo con la patria potestad que aparece en muchos libros de leyes hasta mediados de los años setenta de este siglo en varios países sudamericanos. De igual manera, la propiedad estaba legalmente bajo el control de los jefes de familia, mientras que el divorcio con frecuencia era restringido o ilegal (aunque ocurren diferencias entre un país y otro, como por ejemplo en Ecuador, donde el divorcio fue legalizado desde los primeros años de este siglo, y Argentina, donde lo fue solo desde los años

2 Sin embargo, en Occidente, podemos afirmar que ha habido un cambio de patriarcados privados a públicos (Pateman 1988; Walby 1990).

setenta). Sin embargo, el marco legal doméstico resta importancia a la “domesticidad nacional” por la cual se aprehenden y reproducen las identidades nacionales. Como ciudadanos privados, las mujeres debían proporcionar a sus esposos e hijos en general valores espirituales y una guía moral que diera estabilidad y una mayor dimensión a la esfera pública. En otras palabras, el poder de las mujeres emanaba de su “producción de tradición” y su moralidad, gracias a las cuales se convertían en ciudadanas (Luna 1993: 10).

Las críticas a la división público/privado ponen de relieve la manera en que ambas esferas se interconectan. En las áreas rurales, donde la producción y reproducción no se separan fácilmente, y en una economía cada vez más globalizada (con una proliferación de manufacturas domésticas), es evidente el hecho de que la una esfera dependa de los modelos de dominio, la organización laboral y la asignación de recursos formados y reproducidos en la otra (Wilson 1993; WGSG 1996). El servicio doméstico sigue siendo un mercado de trabajo importante para las mujeres de América Latina (Cubbitt 1995), y a través de él interactúan relaciones de patriarcado, racismo y nacionalismo con el propósito de domesticar y replicar modelos sociales más amplios (Radcliffe 1990a; Chaney y García 1989). La formación de identidades, al ocurrir en relaciones intersubjetivas, tiene lugar mediante relaciones cuyas fronteras y contenidos están en constante desplazamiento y negociación. Más aún, la división entre calle y casa depende de ciertas relaciones de género propias de la “raza” y la clase social. A lo largo del período republicano temprano, fueron solo los varones de la elite criolla quienes sufragaban y tenían derechos de ciudadanía; cuando el sufragio femenino fue introducido, no pocas veces estaba restringido por la clase social. En la complejidad de las culturas locales, la interacción entre diferentes clases y distintos patriarcados puede resultar en relaciones de ciudadanía de género que atraviesan lo público y lo privado, como en el caso peruano que mencionamos anteriormente. En el Caribe, debido a la existencia de sociedades locales muy diversas, la distinción entre casa y calle tuvo una aplicabilidad limitada en términos sociales y clasistas, al igual que en muchos países de América Latina con poblaciones de distinto origen étnico.

Raza, género y nación

Cuando le preguntamos a la Señorita Ecuador a qué grupo étnico pertenecía, declaró abiertamente que era “blanca”, reproduciendo los estrechos vínculos, que para muchos ecuatorianos, existen entre lo bello y lo blanco. Las mujeres más prominentes de la prensa y televisión ecuatorianas tienen características físicas marcadamente racializadas, el cabello claro, los ojos azules y la tez blanca. Estas imágenes femeninas pertenecen a las clases urbanas altas y medias, reforzando las divisiones entre mujeres en base a identificaciones de raza y clase resaltadas por el maquillaje, el vestido occidental y las formas del cuerpo. Entre las mujeres

ecuatorianas las nociones de belleza y autoestima se constituyen en relación con estas imágenes racializadas de lo femenino. En la comunidad andina de Zumbahua, las mujeres educadas en la cultura indígena dicen que son feas, “solo runas”, y por eso “no valen” si no tienen los rasgos faciales y corporales de las mujeres blancas. La belleza es blanca: los pares *runa/suca*, feo/bello, sin valor/valioso, se interiorizan desde temprana edad (Weismantel 1988). Los múltiples discursos que permiten aprehender y reproducir diferencias de género sugieren que las ideas acerca de la raza y la belleza reproducen identidades nacionales y de género, especificando qué criterios femeninos son el centro de la comunidad nacional imaginada. Las presentaciones cotidianas de la belleza femenina racializada refuerzan las ideas de quién es la nación y quién es valorado y deseado por la nación.

“Xuxa”, la estrella de la televisión brasileña ha representado, desde los años ochenta, las tensiones y pensamientos acerca del género y la “raza” del pueblo brasileño. La belleza rubia de Xuxa reforzó una feminidad en particular, pese a su apariencia muy poco común. Con su constante acicalamiento corporal, Xuxa representaba un consumismo orientado al primer mundo, disponible solo para la elite pero una aspiración de muchas mujeres, que incluso medían su apariencia física según el ideal físico que representaba Xuxa: “Tal vez no sea Xuxa, pero me veo mejor” dijo una mujer después de someterse a una liposucción (Simpson 1993).³ En un país con la segunda población negra más grande del mundo, los rasgos europeos de Xuxa parecerían del todo extraños, pero uniéndose al mito nacional de la democracia racial, las características raciales de Xuxa la ubican en un *continuum* “que da forma a la geografía cultural del Brasil, dentro de la cual el país se divide en un sur predominantemente blanco y un norte no blanco” (Simpson 1993: 15). En el caso de Xuxa, la idealización de las feminidades ocurre bajo la mirada consciente de la nación. Las auto-representaciones brasileñas se refieren más al ideal de lo blanco que a las negras y mulatas bailarinas de samba que se exhiben a los turistas extranjeros (39). En Belice, la diversidad étnica es celebrada con plena consciencia, enfatizando el cuerpo femenino “despojado” de filiación étnica y saturado de nacionalidad (Wilk 1995). En el caso de las reinas de belleza y las estrellas de la televisión como Xuxa, la “raza” interviene de manera decisiva en la discusión acerca de los roles sexualizados y la sexualidad reproductiva (véase Westwood y Radcliffe 1993).

En los debates acerca de la eugenesia que se suscitaron en América Latina desde finales del siglo pasado hasta los años cuarenta, se examinaron cuidadosamente los roles reproductivos masculinos y femeninos, especialmente desde que se imaginaron

3 Los significados generados por esta imagen no son estables. Historias del noreste brasileño (la región “más negra”) nos cuentan como Xuxa hizo un pacto con el demonio y cómo una niña fue asesinada por un disco de Xuxa. El hecho de que travestis masculinos adopten rasgos de Xuxa subraya la capacidad transgresora inherente al imaginario fundamentalmente conservador de esta figura televisiva.

las naciones cada vez más en términos raciales. Como señala Leys Stepan (1991), aquellos que favorecían la eugenesia propugnaron la “pureza racial” durante los años de entreguerras, creando así “explicaciones” para un cambio socioeconómico rápido. Se consideraron la reproducción y la salud como áreas neurálgicas, y se discutieron medidas que pudieran influir en la composición de la comunidad nacional a través del control a los sujetos reproductores, sobre todo la capacidad reproductiva de las mujeres. En América Latina, “la eugenesia relativa [es decir, el control de los matrimonios] ha hecho que la fertilidad de las mujeres parezca un recurso crucial de la nación, encerrando a las mujeres en roles reproductivos” (Stepan 1991: 122). Especialmente en Argentina (donde los años treinta se caracterizaron por el racismo y el miedo a la “crisis”), se presentaron varias propuestas para controlar los matrimonios, propuestas cuyo objetivo principal era “la mujer” (a menudo marcada por la clase y la “raza”), pero también los hombres y sus deseos sexuales. Las propuestas incluían la creación de un registro para un mejor manejo del “patrimonio biológico” nacional (119), la educación sexual “para subyugar los instintos sexuales”, y el control de la homosexualidad y el libertinaje sexual (118). La capacidad reproductiva femenina era de interés particular; en Argentina los partidarios de la eugenesia proponían “un sistema estatal involuntario de supervisión de la maternidad y el registro obligatorio del embarazo, ya que los embarazos representaban para ellos el germen vital de la nación” (121).

El caso de Argentina de hecho fue un extremismo, pero estas propuestas no fueron implementadas. Sin embargo, Stepan afirma que estas nociones entraron en el dominio público, influyendo en las políticas de salud materna y la legislación sobre el matrimonio. En varios países de América Latina las parejas debían presentar un certificado que los declarase aptos para reproducirse, o se les negaban licencias matrimoniales si tenían enfermedades o “vicios” que pusieran en peligro a su futura progenie. Estas normas se aplicaron en México, Brasil, Perú y Argentina en varias ocasiones durante el siglo veinte.

Los hombres, especialmente los de clase baja, eran considerados sujetos irresponsables y enfermos: la ley prenupcial argentina se aplicaba solo a los hombres. No obstante, las connotaciones que entraña una sexualidad masculina incontrolable son muy inestables y están sujetas a reinterpretaciones que pueden convertirlas en atributos nacionales positivos o negativos. La identidad nacional expresada en términos de acción, vitalidad, vigor y demás están casi siempre asociadas con masculinidades, el cuerpo masculino y la sexualidad masculina. En otras palabras, no es solo el aspecto físico de los cuerpos femeninos (y su aspecto procreativo) lo que el discurso nacionalista se apropia y transforma. Cenotafios, tumbas y placas marcan el heroísmo masculino, ofreciendo una oportunidad para mostrar las masculinidades nacionales (y a veces las feminidades) (Anderson 1991; Pratt 1990).

Personificando la nación

Las masculinidades y feminidades nacionales no son “simplemente” discursivas y simbólicas, ya que se ocupan de los cuerpos y las subjetividades personificadas en los ciudadanos, con efectos productivos y limitantes sobre ellos. El control del cuerpo es parte central de las prácticas y discursos del nacionalismo. Yuval-Davis y Anthias (1989) señalan los vínculos específicos entre las mujeres y las naciones, enumerando cinco roles para las mujeres (como reproductoras biológicas de ciudadanos nacionales; como “marcadoras” biológicas de fronteras entre grupos nacionales; como sujetos involucrados en la transmisión cultural de valores nacionales; como significantes y símbolos de diferencias nacionales; y por último, como participantes en las luchas nacionales). Pese a un énfasis problemático en los estados nacionales definidos racialmente, Yuval-Davis y Anthias recalcan la personificación de los programas nacionales en los cuerpos engendrados, así como las prácticas mediante las cuales estos cuerpos se ocupan de la nación.

Moldeados por la práctica y el discurso nacional, mujeres y hombres se convierten en personificaciones de lo “nacional”. Las conductas, las nociones del yo y las identidades, todo se imagina y se expresa mediante el cuerpo, que en América Latina se representa y se vive como un cuerpo sexuado/sexualizado (Moore 1994). Una forma de analizar la personificación y la re-presentación respectiva de los ciudadanos de ambos sexos en América Latina ha sido el modelo del *machismo* y el *marianismo* (culto a la superioridad moral femenina). Las nociones de machismo/marianismo giran en torno a la idea de que las relaciones sociales familiares en una sociedad católica —modelada por ideas de honor y vergüenza— forman relaciones de género basadas en una conducta masculina abiertamente heterosexual y agresiva, pero también en cuerpos femeninos castos y en una conducta femenina sumisa y abnegada (Stevens 1973; Cubbitt 1995). En base a la herencia colonial católica y mediterránea, el machismo y el marianismo de hecho se ocupan de identidades regionales, de género o de clase, y no de diferencias nacionales a estos niveles de generalidad. En otras palabras, las nociones y expresiones cotidianas del machismo y el marianismo tienen que ver mucho con diferencias de género, identidades de clase y raza, y solo tangencialmente con el nacionalismo. Aunque muchas mujeres del pueblo en Perú, Guatemala, y Uruguay diseñan sus programas de trabajo en torno a la lucha contra el machismo (Kuppers 1994; Radcliffe 1990a), solo para algunas mujeres la identidad “mariana” representa una recompensa substancial. Por ejemplo en el Ecuador, “si bien el espiritualismo, el sacrificio, etc. quizás son características de algunos grupos de mujeres (especialmente mujeres de clase media alta), no son rasgos comunes para todas” (Stolen 1987: 57-9).

Sin embargo, el componente fuertemente materno que tienen las identidades marianas circula por toda América Latina, como en los casos de Argentina y México. Pratt sugiere que en el republicanismo burgués latinoamericano, se ofreció a las mujeres “maternidad republicana”, una función donde sus capacidades reproductoras

fueran respetadas dentro de convenciones modeladas por discursos de honor y vergüenza definidos en base al patriarcado, la clase y la “raza” (Pratt 1992). No obstante, como madres nacionales, no son parte de una hermandad masculina “nacional” sino “otras frente a la nación”. En otras palabras, la identidad mariana se forma y rearticula para convertirse en un símbolo de feminidad nacional (por ejemplo, las figuras de la Virgen y las mujeres nacionales famosas), donde el siempre ambivalente estatus (no) nacional de las mujeres revela su marginalidad dentro del proyecto nacional. La Virgen María, el símbolo materno del catolicismo es tal vez el emblema femenino más ubicuo y fácilmente reconocible en América Latina. Recurriendo a siglos de representación en América Latina y Europa, la Virgen María se ha arraigado profundamente en numerosas culturas locales del continente, desde los salones de las clases altas hasta las capillas de los campesinos. Pese a su ubicuidad y sus significados universales, las figuras de la Virgen, con su polivalencia, también han llegado a expresar nacionalismo, mediante los rasgos específicos de usos y características locales vinculadas a este símbolo relativamente “infundado”. Las historias inventadas sobre Vírgenes locales crean puntos de identificación local y reproducen rasgos (universales, deseables e ideales) de feminidad. La Virgen de Guadalupe, patrona de México, es un ejemplo de la doble inestabilidad que tienen para el nacionalismo los símbolos locales y globales femeninos. Se apareció por primera vez a un indio en 1531 en el sitio de un santuario precolombino dedicado a la “diosa madre” Tonantzin. Pronto fue adorada por criollos y mestizos, y gracias a una mezcla de significados locales (en gran parte indígenas) y nacionales (especialmente criollos y mestizos), se convirtió en un emblema de identidad para el “pueblo”, que la tomó como su líder en la lucha contra el Imperio Español en 1810 (Rowe y Schelling 1991). Un siglo después en la Revolución Mexicana, los rebeldes zapatistas utilizaron también la figura mariana de Guadalupe como un ícono unificador contra un Estado en el que se había perdido toda la confianza.

En las alegorías familiares de la nación, las mujeres comunes y corrientes también pueden ser apropiadas por las narrativas nacionales, como en el caso de la “Madre de Cuba”, Mariana Grajales Coello. Aunque fue una figura histórica reconocida en el siglo diecinueve por apoyar la luchas antiimperialistas de sus hijos, Mariana Grajales fue llevada a símbolo nacional solo en 1957 cuando se la declaró oficialmente “Madre de Cuba”, un símbolo de “abnegación y patriotismo” (Stubbs 1995). Honrada en estatuas, alabada en estudios apologeticos, y celebrada en un día nacional dedicado a su persona, Mariana Grajales llegó a significar interés material, religiosidad católica y fervor patriótico en un país donde el marianismo es una ideología fuerte, pero también donde el catolicismo ha sido reemplazado por el comunismo como la ideología oficial. Aunque ella misma fue una mulata libre, Mariana Grajales no fue utilizada para simbolizar la liberación de los negros ni el valor del mestizaje. De acuerdo con algunas interpretaciones, la marginalidad de Mariana (una dominicana libre de color) posiblemente la convirtió en un símbolo adaptable para la nación (Redclift, comunicación personal). Ciertamente como un ícono materno abnegado, el signo del marianismo, regionalmente dúctil, se fundó y “nacionalizó” asociándose

con la figura de una mulata que había participado activamente en las luchas por la independencia nacional. Sin embargo, esta interpretación resta importancia a la ambigüedad y a las contradicciones que entraña este ícono femenino nacionalista, las cuales consisten en que un sujeto histórico real del sexo femenino sí aparece en la narrativa histórica nacionalista (al igual que otras mujeres en la prensa ecuatoriana), pero dicha narrativa termina por “recrearlo”. La “recreación” resalta solo una dimensión de una identidad multifacética —la del género— cuyos atributos estereotípicos (el sacrificio, el amor materno) inundan otras dimensiones de la subjetividad. Como las mujeres han sido “imaginadas como dependientes en lugar de soberanas” (Pratt 1992: 51), en toda América Latina tienen una posición en los márgenes de la nación, donde sus cuerpos sexuados (sexualizados mediante las ideologías del marianismo) saturan la distintas facetas de su identificación con el lugar y la nación.

Más el utilizar cuerpos sexuados y sexualizados es muy variable, depende de las ideologías estatales de género donde están arraigados y de las ideas acerca de una comunidad nacional deseable. Estos temas pueden ser ilustrados echando un vistazo a la representación de las personificaciones masculinas en el discurso nacionalista ecuatoriano y en las actividades de ocio de los argentinos.

La personificación del heroísmo en el Ecuador

Un ejemplo es la placa colocada fuera de la Casa de Sucre en Quito, Ecuador. Erigida en 1979, la placa ilustra los temas de personificación masculina, homosocialidad masculina y filiaciones nacionales. Y dice lo siguiente:

En el lugar dedicado a la memoria inmortal del General Antonio José de Sucre, al pie del Pichincha, donde el heroísmo y la virilidad, virtudes particulares de castellanos y ecuatorianos, dieron origen a una joven nación, hermana de España, rendimos HOMENAJE al Soldado ESPAÑOL, paradigma de virtudes de la Raza, descubridor de mundos, defensor de la fe, fundador de ciudades, explorador de tierras, creador con su sangre de los nuevos pueblos de América.

Más allá del tema, por ahora bien conocido y registrado, del martirio de los soldados varones,⁴ esta placa nos recuerda que esta figura tiene una personificación contextualizada específica en las relaciones nacionales de género. Ella se refiere no solo al General Sucre como héroe de la independencia, sino también a los conquistadores españoles. Lo que une a estos hombres es su aspecto físico y masculino en su calidad de héroes “originarios”. La placa representa a los hombres

4 Como por ejemplo en los debates acerca de numerosos monumentos nacionalistas al Soldado Desconocido (cf. Johnson 1995; Anderson 1991).

(conquistadores y luchadores de la independencia) como los padres que procrean a una joven nación feminizada, una nación sujeta al dominio masculino que proviene de la primacía y las relaciones patriarcales de género. El nacimiento de la nación tiene lugar sin que las mujeres aparezcan en ningún momento, aunque ellas son el signo escondido en la creación de “pueblos nuevos” mencionados al final. A pesar de las guerras de independencia que enfrentaron a colonizadores y colonizados, los varones castellanos y ecuatorianos son vistos como hermanos de idéntico heroísmo, valor y virilidad, un ejemplo de una “hermandad horizontal” que se extiende más allá de las fronteras nacionales en este caso. Las diferencias de nacionalidad —que en otras situaciones crean jerarquía sexualizada de dominio y subordinación (cf. Silverblatt 1988)— aparecen de hecho como distinciones superficiales entre hombres unidos por “genealogías domésticas” (McClintock 1993a: 63) trazadas a través de naciones “hermanas” y, más implícitamente, de normas de heterosexualidad y homosocialidad. La creación de héroes masculinos en el Ecuador utiliza su origen incierto, sea de raza o de clase; de igual manera, en Costa Rica el héroe Juan Santamaría fue un héroe anónimo con oscuras raíces (Palmer 1993). Aunque no son evidentes, existen también roles nacionales implícitos para las mujeres en estos monumentos. La leyenda que contiene la placa en honor de Antonio José de Sucre implica que las mujeres deben reproducir ciudadanos (los “nuevos pueblos”). En el caso de Costa Rica, el nacionalismo creó una “función satélite para las mujeres”, cuya meta debía ser criar hijos patriotas como Santamaría, educándolos en las obligaciones civiles desde temprana edad (Palmer 1993: 68).

Las actividades de ocio en Argentina y los cuerpos nacionales

La forma en que ciertas disposiciones sexualizadas se asocian con la identidad nacional puede evolucionar con el tiempo con respecto a determinadas características deseables. En los primeros años del siglo veinte en Argentina, la personificación nacional masculina estuvo ligada a la rearticulación de la masculinidad gaucha. Los atributos nacionales de fortaleza física, sexualidad y hermandad pasaron a ocupar un lugar preponderante en las actividades de entretenimiento masculino de los primeros años de este siglo, cuando el tango, el fútbol y el polo se referían de maneras distintas y sutiles al modelo masculino histórico del gaucho (trabajador ganadero de las llanuras argentinas). Durante este período moderno, el fútbol y el tango —cada uno con sus propios sitios y relaciones sociales— ofrecían nuevas experiencias corporales y puntos de identidad para una población migrante en rápido crecimiento, rearticulando así su nación adaptada y su lugar en ella. En el tango se negociaban y expresaban nuevas relaciones de género, mientras los hombres experimentaban nuevas relaciones sensualizadas y las mujeres dejaban los espacios domésticos por los cabarets (Archetti 1994b). Al expresar ideas sobre el amor masculino no correspondido hacia una mujer elegante que es consciente de ello, las letras de los tangos son interpretadas por Archetti como un llamado

masculino a las mujeres “para que retornen a las formas de amor y castidad asociadas con los roles de la familia tradicional” (1994b: 112). Sin embargo, por tradicional que sea el texto subyacente de los tangos, las nuevas experiencias corporales del tango ofrecían formas de identificación para los inmigrantes recién llegados, como una práctica “argentina” (las medidas oficiales incluían la conscripción obligatoria para los hijos de los inmigrantes y la creación de currículums escolares de corte nacionalista, todo con el propósito de infundir el nacionalismo en las nuevas poblaciones: Archetti 1994c; Rouquié 1987). Como tal, el tango —y en él, la figura del *compadrito*— representaba un parámetro de identificación más abierto y flexible que el gaucho, cuyo origen pampero y criollo, su hostilidad hacia el Estado, su romanticismo, generosidad y fanfarronería, no representaban un modelo masculino para inmigrantes no criollos de bajos ingresos y en busca de promoción social.⁵

El polo reconvirtió y mezcló masculinidades y personificaciones masculinas de distintas maneras, “civilizando” los juegos ecuestres rudos y violentos del gaucho, pero también haciendo del castellano, y no del inglés, el lenguaje de trabajo del juego. Entre 1876 (cuando se realizó el primer partido de polo en Argentina) y los años veinte del siglo XX el polo fue “nacionalizado” tras la temprana hegemonía británica (Archetti 1994c). No obstante, persistían las características gauchescas, ofreciendo una fuerte masculinidad por medio de la cual se pudiera reafirmar el orgullo nacional, especialmente frente a los demás sujetos nacionales. En 1924 un jugador encontró la superioridad de los jugadores argentinos en sus caballos y su resistencia, porque “tenemos mucho más temperamento que los ingleses o los americanos, somos verdaderos luchadores, quizá por un instinto atávico gaucho que sigue en nuestras venas y se manifiesta en las cosas que hacemos” (*El Gráfico* 1924 en Archetti 1994c: 18). Sin embargo, sobre todo fue mediante el fútbol que se creó una masculinidad híbrida, ofreciendo sitios de identificación con la nación sin importar el origen (véase capítulo IV).

“Los argentinos nativos y los inmigrantes aceptaron e incorporaron el fútbol como una práctica corporal importante en el uso de su tiempo libre y como un contexto ritual para la competencia y el despliegue emocional de lealtad y compromiso” (Archetti 1994c: 13). Sin importar su clase u origen étnico, los hombres podían encarnar los valores y características nacionales y podían *ser vistos* gracias a una cobertura de prensa cada vez mayor. Esta personificación masculina híbrida se expresaba en un estilo de juego que no era “ni italiano ni español”, sino “criollo”, porque se desarrollaba a partir de fuentes distintas (Archetti 1994d: 15).

La masculinidad argentina en el deporte era el gaucho criollo moderno, salvaje solo cuando era necesario. El polo, el fútbol y el tango fueron las prácticas corporales que, aunque fueron llevadas a cabo por cuerpos específicos y marcadamente sexuados y

5 La inestabilidad de significado en los gauchos es visible, sin embargo, en la utilización anárquica de esta figura como una inspiración para la revolución social (Archetti 1994d: 9).

sexualizados, estaban arraigadas en nociones sociales más amplias acerca del cuerpo per se y las prácticas apropiadas para desplegar la filiación nacional, la sexualidad y el orgullo. Estas representaciones resonaban con el discurso modernista acerca del cuerpo que se encuentra en toda América Latina hacia principios de siglo. La biopolítica modernista se expresaba mediante una mayor cobertura de prensa sobre la educación física de hombres y mujeres, nociones de higiene y dieta, y la importancia de practicar deportes, aun para el presidente (Archetti 1994d). El amor al fútbol y al tango no solo era para los hombres argentinos; las mujeres también podían expresar mediante el lenguaje corporal su adoración a las estrellas del deporte y el baile, como por ejemplo organizando recepciones para los equipos de fútbol en el puerto de Buenos Aires, o en la pista de baile. Resumiendo, las relaciones contextualizadas específicas entre personificaciones masculinas y femeninas son un sitio clave para la expresión y reproducción de identidades nacionales específicas.

Sexualidad, género y nación

La interacción entre masculino y femenino en la nación a menudo estaba fundada sobre supuestos de heterosexualidad y conductas reproductivas nacionalmente beneficiosas. En general, las mujeres funcionan como reproductoras dominadas de ciudadanos nacionales mientras la sexualidad masculina se canaliza en formas reproductivas y se borra la homosexualidad (Parker *et al.* 1991: 6-7). A partir de teorías feministas acerca de la heterosexualidad y el patriarcado (Connell 1987; Foord y Gregson 1986), se puede decir que las sexualidades dan forma simultáneamente a relaciones de poder sexualizadas e identidades nacionales. En teoría, “la idealización de la maternidad por la fraternidad viril al parecer entrañaría la exclusión de toda la sexualidad sin orientación reproductiva del discurso de la nación” (Parker *et al.* 1992: 7). Sin embargo, la presencia de vínculos masculinos en las identidades nacionales centra la atención en una compleja variedad de relaciones masculinas en el nacionalismo. Siguiendo el original análisis de Mosse (1975), que gira en torno a “la forma claramente homosocial de vínculos masculinos” que muestran las identidades nacionales, otros escritores han examinado el control y las definiciones de sexualidad (apropiada) y relaciones emocionales en las autodefiniciones nacionales. La negación y el control de prácticas homosexuales, por ejemplo, coexisten con un énfasis en la heterosexualidad, encarnada en masculinidades hegemónicas y feminidades resaltadas (Connell 1987). Estas sexualidades e imágenes “maternizantes” se fundamentan y reproducen a través de la definición de las diferencias nacionales específicas, con estados nacionales que recalcan las distinciones conscientes entre sus madres, hijos, relaciones heterosexuales, etc., y las de sus vecinos. Estas relaciones generadas a partir del sexo se constituyen mediante la raza y la “clase”, como ilustra un trabajo reciente (Stepan 1991) sobre la naturaleza racializada de los “nacionalismos reproductivos”, donde los roles nacionales masculinos y femeninos dependen fundamentalmente de su “raza”, etnicidad y sexualidad.

En el Ecuador, al igual que en otros países de América Latina, las exhibiciones públicas de sexualidad se confinan a modos heterosexuales y se orientan a audiencias supuestamente heterosexuales. En la prensa y la televisión, las mujeres se representan como objetos del deseo heterosexual masculino, dirigiendo su sexualidad hacia las miradas masculinas con fines reproductivos. Los periódicos con frecuencia dedican secciones a las “mujeres y la familia”, reforzando el papel de las mujeres como reproductoras, pero también resaltando lo sagrado y alegre de la maternidad, y representando a las mujeres profesionales en busca de la maternidad como la parte más importante de su vida (*El Universo*, 10 de mayo de 1992). Los discursos “domestizantes” en torno a las feminidades nacionalizadas se imaginan a través de una compleja referencia discursiva a todo el territorio nacional (McClintock 1993a; Yuval-Davis y Anthias 1989). La sexualidad femenina está mediada y representada a través de su función como reproductoras de futuros ciudadanos (patriotas). Un mensaje a las mujeres ecuatorianas en un artículo de prensa ilustra el complejo espacio “doméstico” que asumen los programas nacionales. Se decía que una mujer ecuatoriana es “compañera en el hogar, esposa, madre, trabajadora, maestra, etc., (la que) conduce el desarrollo nacional y contribuye con nuevos ciudadanos a la patria, luchando al mismo tiempo por su realización personal” (*El Universo*, 8 de marzo de 1993). Numerosos artículos de prensa y radio recalcan el papel de las mujeres como educadoras y ejemplos de moralidad para los pequeños que están a su cuidado. Desde 1970, la Dirección Nacional de Mujeres organizó programas materno-infantiles que trataban a las mujeres como agentes reproductoras (CEIMME 1994). Muchas mujeres reconocen que su poder doméstico a través de los roles maternos es limitado. Una mujer mestiza de mediana edad que vivía en el oriente dijo que su poder personal se limitaba a “llevar las riendas de la casa”.⁶

Estas representaciones “domestizantes” están asociadas con el bienestar y el futuro del territorio nacional; las mujeres están ligadas al futuro de la nación como productoras de futuros ciudadanos; en este sentido, las mujeres están fuertemente asociadas con el futuro de la nación, aunque indirectamente (*cf.* McClintock 1993a). Una vez más los discursos diferencian entre estas feminidades (a menudo criollas y urbanas), valoradas según nociones hegemónicas de construcción nacional sexualizada, y “otras” feminidades. Los discursos implican que no todas las mujeres son vistas como madres del mismo valor, pues diferencian entre las mujeres del campo (consideradas indígenas en gran medida) y las mujeres de la ciudad, suponiendo que las primeras tienen demasiados niños en relación con las segundas (*El Universo*, 9 de marzo de 1994).

Un grupo social a menudo excluido de la comunidad nacional imaginada son los homosexuales, aunque en la práctica las actitudes y la legislación sobre las relaciones con el mismo sexo varían en todo el continente (Green 1991: 144). Mientras Brasil y Costa Rica muestran más o menos abiertamente las relaciones homosexuales, en

6 Entrevista 246, 1993.

el Ecuador el movimiento homosexual ha sido reprimido con violencia y actitudes culturales.⁷ El código legal ecuatoriano considera la homosexualidad un crimen punible, con sentencias de más de cuatro años. Si bien no se respeta la ley en estricto sentido, se justifica la intimidación de aquellos que supuestamente son homosexuales, así como la violencia y extorsión por parte de la policía y los trabajadores de la salud. Una publicación clandestina homosexual y lesbiana bajo el nombre de *En Directo* exige reformas legislativas y cambios en las actitudes sociales, así como una mayor movilización colectiva entre homosexuales. Situándose firmemente dentro de la nación, los activistas homosexuales afirman que “el Estado [...] está obligado a cuidar del bienestar de los hombres y mujeres que lo conforman [...] sin distinción de sexo, raza, credo o inferencias acerca de la vida privada de los individuos” (*En Directo*, 5 de abril de 1992). La cultura popular mantiene una actitud ambivalente hacia la homosexualidad, permitiendo la aparición de dos homosexuales en un popular show de televisión; mientras a su vez la estación de radio protestante HCJB ofrece “curar” a los homosexuales.

En América Latina en general, solo recientemente los movimientos feministas han reconocido un espacio a las lesbianas (y homosexuales), reflejando un conservadurismo social generalizado y la falta de bases sólidas en ambos movimientos (Saporta *et al.* 1992; Vargas 1991). Un movimiento de homosexuales y lesbianas en el Brasil desde los años setenta muestra la compleja interacción del discurso público y el espacio de organización. El Código Penal brasileño, relativamente liberal (que no menciona empero la homosexualidad), no evita una discriminación social generalizada. Los homosexuales emprendieron una campaña, con mucho éxito, en contra de la definición de homosexualidad como una “desviación mental”, y a favor del reconocimiento de la homosexualidad como una expresión sexual legítima (MacRae 1992). Adicionalmente, los movimientos homosexuales trajeron al debate público y la movilización general temas sexuales que anteriormente era de carácter “privado”. Junto a este activismo político, la “carnavalización” de los roles de género en el movimiento —como ocurre en la sociedad brasileña— resalta la naturaleza arbitraria de las identidades de género tradicionales. Sin embargo estas interiorizaciones y conductas hacen uso de conductas y memorias pasadas y las representan una vez más, como una pantalla para la práctica contemporánea, como en el ejemplo de los gauchos argentinos. Ahora volvamos a la utilización nacionalista del pasado y sus sujetos sexualizados.

Memorias sexualizadas y temporalidades nacionales

La memoria y la historia en las narrativas nacionales son sexualizadas, recurriendo y representando nuevamente modelos masculinos y femeninos a los ciudadanos

7 Casos de homicidio de homosexuales se documentan en la revista *En Directo* (nº 5, abril de 1992) y Conger (1992b).

de varias maneras conscientes. Como expresiones de los imaginarios y los mitos nacionales, las historias de lo nacional son marcadamente sexualizadas en sus modelos, subrayando con frecuencia masculinidades hegemónicas y feminidades enfatizadas —los héroes y heroínas nacionales—. Los hombres aparecen en las batallas, los gobiernos, las monarquías, mientras las mujeres aparecen como íconos de domesticidad nacional, moral y socialidad “privada”. En este contexto, la iconografía nacionalista femenina y masculina se encuentra en toda Latinoamérica en formas literarias, textuales, esculturales y visuales (Scott 1986; McGee 1991). Empero, estas identidades son ambivalentes y recurren a figuras cuyas diferencias multifacéticas con los sujetos sexualizados normales generan contradicciones.

La temporalidad ambivalente de las naciones involucra a sujetos sexualizados, revelando interesantes dimensiones en la generación de narrativas nacionales (*cf.* Kandiyoti 1991a; Verdery 1993; McClintock 1993a). Al subrayar la fuerza del discurso en la distinta asignación de hombres y mujeres dentro de los proyectos nacionales y la modernidad, estos argumentos ofrecen rutas interesantes que explorar en América Latina, donde la idea de una marcada trayectoria a la modernidad está profundamente arraigada en las narrativas nacionales (véase Radcliffe 1996b). Como los medios de comunicación participan en la auto-representación nacional y la popularización de la historia nacional,⁸ los últimos documentos de planificación gubernamental, los datos de los censos y la prensa nacional desde los años ochenta hasta el presente pueden revelar estas memorias e imaginarios sexualizados.⁹ La incorporación de figuras históricas femeninas en las narrativas nacionales (especialmente en la prensa actual y los informes gubernamentales) revela que, al menos en el Ecuador, las mujeres están llamadas a interpelar el discurso y la práctica nacional moderna, aunque por otra parte los roles por los que las mujeres aparentemente contribuyen a la nación son limitados.

Para celebrar los tiempos pasados de la república y dejar un registro de ellos, las figuras femeninas aparecen en los artículos de la prensa ecuatoriana que se ocupan de los “momentos claves” en la historia nacional, en gran medida poscolonial. Aunque la cobertura dura todo el año, muchos artículos se ocupan explícitamente de las mujeres ecuatorianas en la fecha que conmemora el Día Internacional de la Mujer (8 de marzo); sin embargo, estos artículos tienden a poner de relieve la nación ecuatoriana y a las mujeres que se identifican con ella, en lugar de la dimensión internacional del evento. Además, los informes sobre personajes femeninos de la

8 La prensa y los informes del Gobierno están orientados a las clases urbanas blancas y son producidos por ellas, aunque la supuesta lectura homogénea está dividida, en efecto, según regiones (Quito, Guayaquil) y clases (con crecientes índices de alfabetismo entre todos los grupos sociales).

9 El material empírico para este estudio se encuentra en los informes proporcionados entre 1979 y 1994 por agencias de Gobierno, en los planes de desarrollo nacional, y en los periódicos nacionales de 1992 a 1994.

historia mencionan a aquellas mujeres cuya importancia nacional es similar o está asociada con los héroes varones. Un artículo (*El Telégrafo*, 3 de marzo de 1992) menciona a mujeres famosas por su contribución a la independencia o al desarrollo de la república.¹⁰ Especialmente en las luchas por la independencia, las mujeres son representadas por sus lazos (matrimoniales, maternales o de parentesco) con hombres cuyos nombres son inmediatamente reconocidos por los lectores. Manuela Garaycoa fue “esposa, madre y hermana de héroes”, pero también una nacionalista activa y amiga del Libertador Simón Bolívar, Manuela Espejo fue hermana y esposa de héroes de la independencia; trabajaba en una biblioteca en Quito y en un periódico nacionalista. De esta manera las narrativas nacionales vinculan simbólicamente a figuras femeninas históricas con el espacio doméstico, las relaciones socio-espaciales de elite y hogares burgueses de clase media donde se discutían ideas políticas. Sin embargo, existe también una espacialidad implícita más amplia en estas representaciones, la cual une a estas mujeres con lugares particulares dentro de la nación, sobre todo con las ciudades de Quito y Guayaquil, que aseguran ser lugares urbanos, civilizados y de importancia política (véase capítulo 3). Aunque este reconocimiento de las mujeres como actrices principales en la Independencia sea demasiado evidente (por ejemplo, se recuerda a los lectores que se colgó en la plaza pública la cabeza de Rosa Zárate junto con la de su marido), los informes de prensa construyen discursivamente heroínas cuyo trabajo por la patria no amenazaba su feminidad. Las guerras de Independencia, dice un artículo (*El Comercio*, 12 de marzo de 1994), demostraron que las mujeres podían “trabajar hombro a hombro con los hombres sin perder su feminidad ni poner en peligro su hogar”. Otro artículo, citando una carta de un líder populista y varias veces presidente del Ecuador, Velasco Ibarra, sugiere que el “feminismo real” debía acrecentar la feminidad (*El Comercio*, 8 de marzo de 1992).

Una de las heroínas más populares del Ecuador es Manuelita Sáenz, compañera del Libertador Simón Bolívar, y para la mayoría de los ecuatorianos, la ecuatoriana más famosa. Como pionera de la Independencia, Manuelita representa un ideal femenino que cumple un papel activo en el “nacimiento” de la nación. Un museo privado abierto recientemente, el Museo Manuela Sáenz, se basa en esta popularidad (que no se refleja en los textos escolares o en las historias “formales”); la meta es “rescatar la verdadera imagen de nuestra heroína Manuela Sáenz”. El museo pretende “investigar, rescatar, enfatizar y difundir los valores históricos y culturales de nuestro país... especialmente desde el período de la Independencia”. En él se exhiben objetos personales y cartas de Manuela Sáenz, así como pinturas suyas como mujer blanca/criolla.

La Revolución Liberal de 1895 también se recuerda como un tiempo en que ciertas mujeres hicieron su aparición en la narrativa nacional. Mujeres ecuatorianas

10 Las mujeres son Rosita Campuzano, Rosa Zárate, Manuela Espejo, Manuela Garaycoa, Dolores Veintimilla, Marieta de Veintimilla (véase Radcliffe 1996b).

situadas firmemente dentro de ciertos grupos raciales y de clase, por ejemplo, se inscriben dentro de una “trayectoria de lucha en contra de la explotación y la injusticia” (*El Universo*, 6 de marzo de 1993). El artículo sostiene que las fuerzas irregulares del liberalismo presionaron para que se suprimiera el término “hombre” de la constitución de 1897. Estos textos reproducen la auto-representación del Ecuador como un líder de la modernización y el origen de los estados nacionales “modernos”. También nos recuerda que el Ecuador fue el primer país de América Latina que dio a las mujeres el voto en 1922 (comúnmente se habla de 1929). La nación (patriarcal) ecuatoriana se presenta como un Estado modernizante, que inicia y lleva a cabo medidas modernas como el reconocimiento del sufragio femenino. Si bien esto tiene algo de verdad, en comparación con Argentina, por ejemplo, las mujeres no han sido las propulsoras de estos cambios políticos. En cambio, como parte de su (inevitable) modernización, el Ecuador asegura ser el precursor de la Independencia en 1810 y el garante del sufragio femenino. El discurso masculino entre periodistas y comunicadores sociales reproduce las teorías machistas de la nación al mismo tiempo que refuerza nociones acerca de las diferencias de género.

Estas narrativas históricas sexualizadas tienen varias implicaciones para las identidades nacionales sexualizadas contemporáneas, pues escriben lo nacional de manera particular, resaltando heroínas-vinculadas-con-héroes como antecedentes y modelos para las mujeres modernas. Se recuerda a los lectores cómo “estas mujeres constituyen un ejemplo vigoroso para las nuevas generaciones” (Telégrafo, 8 de marzo 1992; véase también *El Universo* 8 de marzo de 1993). En el mismo artículo, un vocero de los trabajadores reflexionó sobre “el ejemplo dejado por Manuelita Sáenz, Ana Villamil, Rita Lecumberry, que sirve como guía para las mujeres de hoy”. Las figuras femeninas son apropiadas de manera que resaltan su individualidad y su presencia activa en la historia, desarmando las críticas feministas), pero a la vez se transforman en las feminidades más valoradas por la nación “contemporánea” (o por sus difusores, que casi siempre son varones). Además, solo ciertas mujeres racializadas han sido incluidas en la historia; las mujeres criollas blancas de las grandes ciudades y las familias más influyentes son presentadas como ejemplo para las mujeres de hoy. Consiguientemente “nacionalizar” a las mujeres —y sexualizar la historia nacional— es un proceso ambiguo que introduce a las mujeres a la modernidad de la nación— en términos específicos (racializados y clasistas). La forma en que se identifican estas mujeres racializadas y “clasificadas” opera a través de una compleja geografía de identidad sexualizada que puede ser identificada con los medios de comunicación y el discurso gubernamental.

Género y geografías nacionales de identidad

Al hablar de cómo crecen las economías y mejoran los estándares de vida si “las mujeres de una nación” gozan de un estatus favorable, un artículo del diario

El Universo afirma que si, por el contrario, las mujeres viven en condiciones económicas, educativas y sanitarias “desfavorables”, el desarrollo se verá desacelerado (*El Universo*, 9 de marzo de 1994). El discurso modernista tiende a encontrar vínculos estrechos entre el desarrollo de una nación y el estatus de “sus” mujeres, sobre todo en países que se oponen a imágenes orientalistas (véase Kandiyoti 1991b). En América Latina, estos discursos modernistas reaparecen: en Costa Rica a finales del siglo diecinueve, los liberales asociaron el progreso y el desarrollo de la ciencia, el arte y la educación, con ideas acerca de la emancipación femenina (Palmer 1993: 67).

Los discursos ecuatorianos sobre el desarrollo se expresan mediante figuras sexualizadas muy diferentes. En general se imagina el desarrollo como el resultado de la difusión homogénea del capitalismo y sus rasgos modernos en todo el espacio nacional (véase capítulos 3 y 5). A su vez la prensa y el Gobierno deja en claro que estas geografías imaginarias de la modernidad nacional son discursos profundamente sexualizados (constituidos mediante la “raza” y la clase). Las ideas acerca del progreso están llenas de nociones de los lugares y posiciones que ocupan las mujeres (y los hombres) en la nación. Podemos sugerir que las posiciones contradictorias de las mujeres dentro del proyecto nacional moderno constituyen una ambivalencia en torno al lugar (*cf.* Rose 1993). Aunque se puede representar a todas las mujeres contribuyendo al desarrollo de manera similar, también existen claras diferencias entre ellas —en las actividades, en la “raza”, en la ubicación— las mismas que permiten a unas mujeres intervenir más que otras en el proyecto nacional. El cuestionamiento nacionalista de las mujeres se ve reforzado por las geografías de identidad que promueven los artículos de prensa y el discurso del Gobierno (véase Radcliffe 1996b).

Reflejando la creencia difundida de que es posible integrar a las mujeres en la modernización (Kabeer 1994; Scott 1995), la posición de las mujeres dentro de los planes de desarrollo del Ecuador puede rastrear hasta los años sesenta, cuando empezaron los debates acerca de las mujeres en el desarrollo nacional. Para esta época se formaron grupos de mujeres bajo la guía de trabajadores sociales con el fin de instruir las en costura, cocina, nutrición e higiene básica (Misión Andina de las Naciones Unidas 1960: 13). Sin embargo, fue en los años setenta —en el contexto de proyectos nacionales e internacionales para integrar a las mujeres en el proceso de desarrollo (Kabeer 1994)— que surgió el interés del Estado ecuatoriano en las mujeres y el desarrollo.¹¹ Las políticas de bienestar de aquel entonces, como la distribución de productos alimenticios (*cf.* Moser 1993b), estuvieron orientadas a las mujeres de la clase trabajadora, y en particular las mujeres campesinas. Estos programas revelaron una ambivalencia de los roles femeninos en el desarrollo nacional: las mujeres debían ser recipientes pasivos del bienestar y proveedoras materiales de sus

11 El Plan de Desarrollo Nacional 1980-1984 incluía un programa para mujeres y jóvenes en su sección dedicada a la participación popular (Ecuador 1984; *cf.* CEIS 1988).

familias, así como participantes más activas en el desarrollo moderno. Con respecto a esto último, los programas de capacitación artesanal pretendían enseñar a las mujeres destrezas en actividades que se consideran características de la modernidad femenina: peluquería, belleza, confección, secretariado. Una vez más se presentó a las mujeres como seguidoras pasivas de la trayectoria de la nación, y la integración femenina en la modernidad nacional se basó en una división de actividades profundamente sexualizada, el papel de las mujeres en el progreso nacional no debía contradecir su papel femenino doméstico.

Las geografías sexualizadas de la identidad interpelan a las mujeres y las consideran complementarias —y no contradictorias— a las geografías y actividades masculinas. Participar en el desarrollo es compatible con ser la compañera del hombre: “El interés de las mujeres por contribuir al desarrollo de pueblos y naciones [...] es posible sin dejar de ser la compañera del hombre en el hogar” (*El Telégrafo*, 8 de marzo de 1994). El espacio para las ciudadanas como participantes del desarrollo se postula como el lugar doméstico que ofrece continuidad. Esto, a su vez, tuvo grandes consecuencias para la representación de los modelos de desarrollo rural.

Ya en los años sesenta las campesinas indígenas fueron identificadas por el Estado como representantes de los límites potenciales al proceso de desarrollo. Una comisión internacional sobre los “Indios del Ecuador” celebrada en 1960 informó que “las mujeres de las áreas rurales tienden a ser más conservadoras y a retener las costumbres locales, el vestido y los hábitos tradicionales” (Misión Andina de las Naciones Unidas, 1960). Para promover la integración de las mujeres campesinas en el proceso de desarrollo el Estado ecuatoriano instituyó una serie de proyectos de desarrollo rural que recurrían a nociones internacionales de productividad y mejoramiento de los recursos humanos. Las políticas de los años ochenta, como las implementadas bajo el programa de FODERUMA buscaban brindar crédito y asistencia técnica a las mujeres del campo que, en opinión de los expertos, requerían capacitación en sanidad, economía doméstica y nutrición (CEIS 1988). De igual manera, el programa implementado por SEDRI en los años ochenta buscaba obtener la participación femenina en pequeños proyectos de generación de ingresos y sociedades mercantiles de riesgo, especialmente en la Sierra (en las provincias de Chimborazo y Cotopaxi). En esta década proyectos de la misma índole siguen vigentes, entre ellos el de FUNDAGRO (Fundación para el Desarrollo Agropecuario), un proyecto con apoyo nacional e internacional (canadiense) dirigido a la creación y desarrollo de veinte microempresas administradas por mujeres campesinas que crían cuyes y pollos para la venta, con base en Cañar, Guamote y Colta, en la Sierra ecuatoriana (*El Comercio*, 23 de febrero de 1994). Actualmente informes de prensa hacen eco de este interés de la participación femenina en el desarrollo, haciendo uso de imágenes y textos acerca de las mujeres pobres, sobre todo en áreas rurales.

Mientras los Gobiernos, las agencias de ayuda y las organizaciones de desarrollo ofrecen un contexto para estos programas de orientación femenina, las narrativas

nacionales de género, lugar e historia también forman identidades femeninas en el discurso del desarrollo. En los informes gubernamentales y la prensa se distingue entre familias que favorecen el desarrollo nacional y aquellas que representan un potencial obstáculo para el progreso de la nación. Diferenciadas en base a la práctica, el lugar y la “raza”, las mujeres indígenas de la Sierra son construidas discursivamente como posibles obstáculos para el desarrollo nacional. Como en la década de los setenta, la posición de la mujer campesina en las narrativas del desarrollo nacional se basa en la noción de una feminidad indígena rural particular. Es en relación con este grupo identificado por la “raza”, la clase, el lugar y el género que se ha elaborado la “topografía cultural” propia (Saïd 1994) de los planes de desarrollo nacional. En comparación con otros países de América Latina, en el Ecuador las mujeres campesinas (indígenas) no son representadas como la base de la particularidad nacional y una fuente de orgullo nacional. Por el contrario, en Guatemala, por ejemplo, se considera que la vestimenta femenina indígena es representativa de la identidad nacional y se la utiliza en concursos de belleza y publicidad turística (Hendrikson 1991). En cambio la prensa y la sociedad ecuatorianas valoran “lo blanco” y ciertas actividades femeninas que ya se mencionaron anteriormente.¹²

En mayo de 1992 aparecieron en varios periódicos del país informes que describían la situación de las mujeres campesinas, sobre todo de la Sierra. Se pensaba que las mujeres campesinas, “aunque excluidas por la Reforma Agraria”, estaban asociadas con el trabajo agrícola, sobre todo en los Andes donde el 80 % de las pequeñas fincas estaba a cargo de campesinas (*El Hoy*, 10 de mayo de 1992).¹³ Otros informes subrayaban las elevadas tasas de analfabetismo en el campo (12 % entre las mujeres de la ciudad, 14,2 % entre las mujeres del campo) (*El Comercio*, 27 de agosto de 1994). Otro artículo observa que las diferencias de crecimiento físico entre mujeres de la ciudad y mujeres del campo se debían a la mala nutrición de estas. Las diferencias en el alfabetismo, la estatura y el número de hijos se incorporaban a un discurso productivista que veía “productividad en todo el ciclo de vida” (*El Universo*, 9 de marzo de 1994). Están implícitos los juicios acerca de las contribuciones hechas al desarrollo nacional por diferentes grupos de mujeres, mas no se tocaban los efectos de la hegemonía masculina a nivel comunal y nacional en las mujeres.¹⁴

12 Sin embargo, la representación de mujeres indígenas guatemaltecas está enterrada en racismo y poder masculino que marginan a estas mujeres de muchas esferas políticas (Kuppers 1994: 111-115; Schirmer 1993).

13 Si esta cifra es correcta, entonces los índices de participación femenina son equivalentes a los de África subsahariana. Agradecemos a Lucy Jarosz por mencionarlo.

14 Los índices de educación de hombres y mujeres, sean urbanos o rurales, no son muy diferentes unos de otros. A nivel nacional, el 51,9 % de los hombres tiene educación primaria en comparación con el 49,9 % de mujeres; el 77,6 % de los hombres del campo tienen educación primaria o secundaria, frente al 72,4 % de mujeres en las áreas rurales; el 52 % de las mujeres del campo mayores de 15 años tienen cuatro niños o más, en comparación con el 35 % de las mujeres que viven en las ciudades. Pero hay más niños en las ciudades

Es cuando las mujeres aparentemente abandonan sus funciones domésticas que se expresa una gran preocupación. Los informes sobre los elevados índices de trabajo agrícola femenino en la Sierra debido a la migración de los hombres abordan temas acerca de la “masculinización” de las mujeres campesinas (*El Comercio*, 24 de octubre 1993). Un editorial del diario *El Comercio* planteó el problema de la “feminización de la agricultura y la pobreza rural”, afirmando que las mujeres estaban haciéndose cargo de las faenas agrícolas que “casi siempre eran rudas y agobiantes” (*El Comercio*, 3 de noviembre de 1993). Sin embargo, continuaba diciendo, no había un número suficiente de mujeres para reemplazar a los “hombres que deambulaban por las ciudades abrumados por la preocupación”.

La conclusión que se desprende de este y otros artículos es que la modernización de la agricultura es una prioridad: la falta de una agricultura moderna tiene como resultado la des-feminización de las mujeres campesinas y la pérdida de los roles masculinos. Un artículo concluye: “Lo que se necesita ahora es un proceso de modernización planificado y financiado para que la agricultura no muera [...] pues la agricultura está llamada a convertirse en uno de los pilares del desarrollo” (*El Comercio*, 3 de noviembre de 1993). En la mayoría de los artículos, se proponen intervenciones planificadas a gran escala que restan importancia a la extensa experiencia y los ricos conocimientos de las mujeres campesinas. La participación femenina en la agricultura se presenta como anti-moderna, y por ende, antinacional. En otro artículo se declara la necesidad urgente de una reforma “porque es una cuestión de beneficio para todo el país” (*El Comercio*, 10 de junio de 1994).

En resumen, se piensa que las mujeres pobres, especialmente de la Sierra, participan en actividades y lugares que no coinciden con las nociones modernistas de desarrollo. Se espera que las mujeres participen en ciertas actividades y servicios, de carácter implícitamente urbano, de lo contrario representan un “problema” para el desarrollo nacional. La identificación discursiva de las mujeres rurales va más allá del objetivo (muy problemático) de “integrar a las mujeres al desarrollo”, y define más bien a las mujeres campesinas como figuras cuyas características y conductas no solo impiden su incorporación a la “vida nacional” sino también retrasan el desarrollo del resto del país. Por otro lado, con frecuencia son las mujeres pobres del Ecuador, sean negras o indígenas, las que pagan el costo del desarrollo, a pesar de su “integración” supuestamente benéfica (Moser 1993a; Conger 1992b).

En esta sección hemos sugerido que los discursos de progreso nacional son sexualizados y localizados, recreando geografías de identidad y prácticas espaciales que informan a los ecuatorianos acerca de su comunidad imaginada. Los discursos de la prensa y el Gobierno identifican ciertas características y conductas femeninas, “colocando” (Probyn 1991) a las mujeres en determinados lugares y relaciones

que en el campo y más mujeres en el campo que en la ciudad que no tienen niños (una relación de cinco a tres).

sociales, e incorporándolas al desarrollo nacional y a las narrativas de filiación. Las figuras femeninas que aparecen en los discursos del Gobierno y de los medios de comunicación se constituyen en metonimias de la feminidad “nacional”; las mujeres de las familias pudientes de Quito y Guayaquil representan las feminidades nacionales oficialmente reconocidas y en gran parte hegemónicas. Por el contrario, las mujeres rurales andinas, como si fueran negativos de película, representan las feminidades no nacionales cuya posición de género y espacio-temporal va en contra de la modernidad nacional. La ambivalencia de lo nacional femenino se estructura en torno al lugar (pero también a la “raza” y la clase), resaltando la necesidad de tomar en cuenta estos factores al momento de examinar las identidades nacionales de género.

Identidades nacionales de género y democracia

La movilización masiva de mujeres (y otros grupos) en América Latina a los largo de los años setenta y ochenta mediante distintos movimientos sociales fue uno de los rasgos más importantes de la región durante esos años (Slater 1985; Escobar y Álvarez 1992). Organizándose a través de organismos barriales, instituciones comunales, la Iglesia, grupos femeninos y entidades a favor de los derechos humanos, los individuos nacionales de género articularon un nuevo sentido de identidad y una nueva forma de hacer política (*cf.* Jelin 1990; Jaquette 1989). La articulación de nuevas identidades, pese a su aparición en el espacio nacional y su interés en temas relacionados con la democracia, la ciudadanía y la autonomía, no ha sido analizada profundamente desde la perspectiva de identidades nacionales y otras filiaciones espaciales (véase Radcliffe 1993a, 1993b; Blondet 1990). En este caso el centro de interés se halla en el aspecto nacional.

En secciones anteriores, demostramos que las prácticas y representaciones de género —a través de tecnologías e ideologías de ciudadanía, vida familiar, medios de comunicación y discursos desarrollistas— integran a las mujeres —sujetos femeninos sexualizados— en el proyecto nacional. Restringidas en sus actividades y representaciones nacionales, las mujeres —en su calidad de mujeres— son cuestionadas a través de subjetividades ambivalentes y contradictorias que les invitan a formar parte de la comunidad imaginada de la nación mediante relaciones específicas, casi estereotípicas. Llamadas a formar parte de la nación como mujeres “modernas”, las mujeres y sus personificaciones reciben solamente un lugar marginal y contradictorio en la nación. Sin embargo, estas relaciones —y las múltiples identidades internamente contradictorias que estas postulan— están cambiando constantemente, en gran medida a través de la globalización de economías y culturas de los países latinoamericanos, y debido a las interacciones constantes entre nociones hegemónicas y populares de la “nación”.

En muchos países las esferas política y económica cambiaron durante los años setenta y ochenta, permitiendo la rearticulación de relaciones e identidades intersubjetivas.

La esfera económica entró en crisis tanto a nivel de los intereses financieros “nacionales” (deuda, reembolsos, reestructuración de la producción) como a nivel cotidiano (altos índices de inflación, falta de control de precios, contracción del empleo), con graves consecuencias para grandes sectores de la población. A su vez, en todo el continente los regímenes militares (casi siempre autoritarios) derrocaron a los gobiernos civiles, restringiendo los partidos políticos y la libertad de prensa, reprimiendo el descontento, utilizando la violencia contra la población civil, y en general afectando a todos los sectores de la población.

En este contexto, complicadas por estructuras familiares y relaciones sociales cambiantes,¹⁵ las mujeres ocuparon sitios donde antes no habían participado. Su ingreso al mercado de trabajo fue notable en muchos países de América Latina, con índices oficiales de participación femenina que habían subido al 12,9 % ciento en países como Guatemala y hasta el 25 % en México (Cubbitt 1995: 119). Las cifras oficiales subestiman el trabajo femenino, sobre todo en los mercados familiares e interpersonales de servicio doméstico, agricultura y manufactura doméstica. La mayor participación femenina se dio en los pequeños servicios de un sector informal cada vez más complejo, en la manufactura doméstica y en las maquiladoras (compañías transnacionales que manufacturan productos en el país para la exportación). Las relaciones de trabajo a menudo recurrían a modelos de interacción y movilidad física distintos a los que habían conocido las mujeres anteriormente; mujeres de bajos ingresos que antes habían trabajado en suburbios o comunidades en tareas domésticas y reproductivas empezaron a viajar por razones de trabajo, haciendo amistades y entablando relaciones laborales con otras mujeres (en lugares de trabajo sexualmente segregados). Excepto en algunos trabajos de servicio doméstico, el percibir un ingreso era un nuevo aspecto de la identidad personal de mujeres cuya contribución laboral anterior había limitado su acceso al dinero (especialmente en economías agrícolas de semi-subsistencia). Aunque severamente restringido por reducidos ingresos familiares y precios en constante elevación, en ciertas circunstancias (*cf.* Laurie 1995) este acceso parece haber dado a las mujeres la posibilidad de desarrollar una identidad de consumidoras.

Las restricciones políticas también cambiaron las relaciones femeninas de intersubjetividad en formas que no esperaban los estados militares e incluso las mismas mujeres. Como observa Jaquette, “irónicamente, el gobierno militar autoritario que despolitizaba intencionalmente a los hombres y restringía los derechos ciudadanos tuvo como consecuencia la movilización de mujeres marginales y normalmente apolíticas” (1989: 5). La movilización de mujeres que hasta entonces habían sido apolíticas (despolitizadas por ideologías de género promovidas por el Estado, restricciones a su ciudadanía y normas sociales) ocurrió mediante las

15 Esto se debe al número cada vez mayor de hogares cuyo jefe de familia es una mujer, a las nuevas provisiones legales con respecto a las relaciones familiares, y a la influencia de la moral secular en las relaciones personales.

geografías y socialidades en las que ellas comenzaban a tener mayor presencia. Ya fuese, mediante la búsqueda de sus hijos desaparecidos, en demostraciones a favor de la democracia, o en discusiones críticas de relaciones autoritarias en pequeños grupos (organizados por CEBS o redes feministas emergentes), el sentido de comunidad de las mujeres se fue transformando poco a poco. “De estos grupos nació un sentido de solidaridad y cohesión como miembros comunitarios y el sentido de aislamiento y alienación disminuyó” (Logan 1988: 353).

La transformación de las “comunidades imaginadas” femeninas y la rearticulación concomitante de identidad colectiva y geografías de identidad a menudo han sido atribuidas a las contradicciones generadas por el rápido cambio socioeconómico experimentado por la región desde los años setenta (*cf.* Laclau y Mouffe 1985). Las políticas estatales para reprimir el activismo político y abrir las economías a los mercados internacionales generaron contradicciones en las prácticas e identidades femeninas debido a que eran “políticas sexualizadas en consecuencia aunque no en contenido” (Álvarez 1990: 260). Los grupos femeninos más grandes en el continente se hallaban en Perú, México y Brasil, donde sendos regímenes habían “implementado estrategias de desarrollo capitalista que integraron a las mujeres en la educación, la producción y la política como nunca antes” (Álvarez 1990: 261). En el Brasil (como en Argentina y otros países) el régimen militar utilizó ideologías de género y nación que consideraban a las mujeres sujetos esencialmente apolíticos, y por ende, menos importantes para la Seguridad Nacional (Álvarez 1990: 261): la masculinidad (no militar) era una amenaza, la femineidad no. En el Perú, pese a tener un gobierno militar progresista y distintas ideologías estatales, se produjeron contradicciones semejantes. Frente a los alarmantes índices económicos de pobreza, violencia y escasez de medios de representación, las mujeres peruanas se organizaron colectivamente en esferas tan diversas como la cocina, la esfera reproductiva, la religión, etc., negociando con organizaciones locales y el Gobierno (Vargas 1991).

Su lucha en busca de mejores servicios y estándares de vida y de un regreso a la democracia fue solo una de las tantas facetas del nuevo lugar que ocupaban las mujeres en el espacio nacional de todos los países de América Latina (Menéndez 1988). La “conciencia crítica de género” que mostraban las mujeres (Saporta *et al.* 1992: 211) se desarrolló porque sus demandas estaban “asociadas no solamente con la supervivencia, sino también con la construcción de identidad y las relaciones de poder” (Conger 1992b: 147). El desafío de los contextos hegemónicos que rodeaban su espacio sexualizado significó para las mujeres desafiar la constitución de sus identidades solamente como proveedoras domésticas y recipientes pasivas de ayuda. Las mujeres se organizaron en torno a aspectos materiales “prácticos” pero también con el fin de “socavar los discursos hegemónicos de género, desarrollo y política” (Álvarez y Escobar 1992: 320). En el caso de las mujeres fue precisamente el Estado en numerosos movimientos sociales el que ofreció nuevas relaciones de intersubjetividad y permitió la formación de colectividades. Por temporales y contradictorias que fueran, estas colectividades suscitaron transformaciones en la

identidad, inclusive en las identidades nacionales. La transformación del sentido femenino de filiación y pertenencia en las comunidades, incluyendo la comunidad nacional, ocurrió precisamente cuando las mujeres descubrieron la naturaleza marcadamente sexista de las relaciones dentro de las cuales habían sido colocadas hasta entonces, y por las cuales habían tenido que identificarse con la comunidad nacional.

Las mujeres incentivaron una filiación con el barrio (a menudo a través de grupos católicos radicales) e imaginaron una comunidad de mujeres que luchaban contra el poder masculino al tiempo que trataban de llevar comida a sus hogares. Estas nuevas “cartografías de lucha” (Mohanty 1991) aparecieron en áreas rurales y urbanas. En las ciudades peruanas las mujeres empezaron a organizarse colectivamente en torno al problema de sostenimiento de sus familias, pero el tratamiento que recibían por parte del Estado, las municipalidades y sus cónyuges les obligó a tocar el problema de la violencia doméstica y “el cambio en el corazón de la legitimidad patriarcal” (Vargas 1991: 25). Al convertirse al evangelismo protestante y participar activamente en nuevos grupos eclesiales, las mujeres colombianas renegociaron los roles masculinos en la familia, con el resultado de que la clásica conducta machista empezó a desaparecer y los estándares de vida aumentaron para mujeres y niños (Brusco 1995). Las mujeres campesinas de la Sierra Peruana tuvieron que luchar contra su marginación de la comunidad “campesina”, según la definía el Estado, durante la Reforma Agraria, articulando una “comunidad imaginada” de campesinas cuyos programas y prioridades las enfrentaron con las confederaciones y el Estado (Crespi 1976). Las mujeres de los Andes meridionales crearon federaciones exclusivamente femeninas en base a estas nuevas filiaciones y comunidades (Radcliffe 1993a).

Estas nuevas comunidades imaginadas en el campo y la ciudad no se referían necesariamente a un feminismo estereotipado, pero las flexibles fronteras grupales y las dúctiles relaciones intra-grupales tuvieron como resultado la aparición de un interés en favor de las mujeres (Saporta *et al.* 1992; Vargas 1991). Las mujeres ciudadanas de clase media, que anteriormente habían contribuido a la política marxista, fueron olvidadas por los partidos de izquierda, por lo cual se desvincularon de la práctica y la ideología política tradicional y formaron grupos que se autodefinían como feministas. Las críticas feministas a la sociedad creaban conexiones entre esferas que antes habían estado separadas y que habían permitido de manera eficaz la exclusión de las mujeres; las dictaduras militares emergieron de relaciones patriarcales autoritarias, ilustrando “la “forma más elevada” de opresión patriarcal” (Saporta *et al.* 1992). “La democracia en el país y en el hogar” fue un eslogan muy difundido en Ecuador, Chile (donde nació) y en toda América Latina.

A través de esta identidad crítica de género —que daba un nuevo rumbo a la “conciencia femenina” atribuida a las mujeres por el Estado y la sociedad— se transformaron las identidades nacionales de las mujeres. Las comunidades imaginadas

postuladas por las mujeres a través de numerosos movimientos sociales fueron comunidades cuyos modelos de interrelación y discurso y cuyas geografías de identidad cuestionaban la base sobre la cual habían sido construidas las identidades nacionales en América Latina. Como en otros movimientos sociales, los grupos femeninos “reconfiguraron el discurso democrático del Estado sobre los derechos, la ciudadanía y la nación” (Álvarez y Escobar 1992: 327). Sobre todo en grupos de derechos humanos, las identidades colectivas de las mujeres demostraron estas “naciones re-imaginadas”. Cuando las mujeres de bajos ingresos lograban un espacio en donde rearticular su comunidad, las críticas eran muy severas: “Estaba tan cansada del régimen de mi marido como lo estaba del de Somoza”, dijo una participante durante una reunión feminista (Saporta *et al.* 1992: 228).

Las mujeres organizadas en contra de la violencia política también unían los poderes “personales” con los poderes “estatales”, tal es el caso de Guatemala y Argentina. Las viudas guatemaltecas de la guerra civil organizaron en 1988 un grupo llamado CONAVIGUA (Coordinación Nacional de Viudas Guatemaltecas), el mismo que movilizó a unas nueve mil mujeres en todo el país. Al unir a las madres de soldados y desaparecidos (Schirmer 1993), la CONAVIGUA delineó la rearticulación radical de la comunidad y la filiación más allá de dualismos históricos del tipo público/privado, nación/familia. Una de las fundadoras, Rosalina Tuyuc ve una situación donde “el Estado gobierna a los hombres, estos a las mujeres, y estas a los niños [...]. Hay un orden de arriba hacia abajo. Tenemos que cambiar esta forma de conducta que nos han impuesto” (en Koppers 1994: 115). En Guatemala, las mujeres indígenas del campo, que antes estaban aisladas y carecían de educación (de 9000 miembros solo alrededor de treinta podían leer y escribir), se reunieron para discutir la constitución nacional, las leyes y el Quinto Centenario (Schirmer 1993: 60), con una respuesta sorpresiva por parte del Estado. Se invitó a las mujeres del CONAVIGUA a participar en el Diálogo Nacional, donde fueron “tratadas con respeto, debido a nuestra dolorosa experiencia” (en Koppers 1994: 115), aunque también fueron secuestradas y asesinadas (Schirmer 1993: 56-57).

La respuesta contradictoria a la rearticulación femenina de la comunidad también ocurrió en Argentina, nuevamente un país con un régimen muy represivo durante los años ochenta. Las Madres de la Plaza de Mayo en Buenos Aires son conocidas en todo el mundo por expresar su oposición a la junta militar mediante el uso selectivo y sexista del espacio público (Fisher 1993). Articulando su oposición al régimen mediante un identidad “materna”, las madres crearon una comunidad visitando cárceles y barracas, e incorporándolas dentro de relaciones socio-espaciales que cuestionaban y reproducían conductas esperadas (por ejemplo, utilizando parques públicos “femeninos/maternales” y casas de té como lugares para planificar acciones e intercambiar información). El gobierno militar al principio explicó esta acción desde una perspectiva de roles maternos promovidos por el mismo Estado en su campaña para proteger la “civilización occidental”. Sin embargo más tarde el régimen reaccionó con violencia y desapariciones cuando el rol materno dejó

de ser pasivo y pasó a ser activo y “público” (Radcliffe 1993b). No obstante, las Madres de Argentina lograron organizar la primera protesta contra los regímenes militares, basando su lucha en el regreso a la democracia y la promulgación de una declaración de derechos humanos que permitiera llevar a la justicia a los ex-líderes militares (Perelli 1994).

Aunque el género fue el principal código que utilizaron las mujeres de los movimientos sociales para rearticular una filiación con el lugar y la comunidad, no fue el único. Tampoco estuvo exento de contradicciones. Las identidades multifacéticas dieron origen a coaliciones temporales y variables en torno a la “identidad” que sirvieron de catapulta para otros grupos e identificaciones. Tal fue el caso de las lesbianas (que formaron una nueva identidad con respecto a las feministas, y los homosexuales varones [MacRae 1992; Saporta *et al.* 1992]), y las mujeres negras (que formaron la Red de Mujeres Negras de Latinoamérica y el Caribe en 1992). En Muchos otros grupos las mujeres trabajaban junto con los hombres de su misma clase, origen étnico o barrial en el marco de un activismo político que a menudo generaba nuevos programas políticos para las naciones latinoamericanas (Escobar y Álvarez 1992).

En América Latina las críticas radicales a la base machista del nacionalismo no han sido por lo general una forma para que las mujeres ganen mejores posiciones. Pese a su movilización generalizada y al extenso trabajo político y discursivo, las mujeres siguen sin poder político y marginadas de las esferas formales. Muchas mujeres creen que deberían conservar una autonomía de las esferas políticas tradicionales; otras han intentado incluso producir cambios en las prácticas y discursos de las burocracias nacionales y municipales (*cf.* Álvarez 1990). Tal vez el resultado más importante, aunque contingente e inestable, de la participación femenina en los movimientos sociales es la (compleja y contradictoria) rearticulación de filiaciones espaciales (barrio, nación, América Latina) y colectivas (comunidades de mujeres, madres, mujeres negras, indígenas y campesinas, etc.) que han iniciado y desarrollado desde los años setenta. Aunque históricamente las mujeres han sido colocadas en una posición ambivalente y débil dentro de la comunidad nacional imaginada, actualmente para muchas mujeres latinoamericanas las identidades nacionales son uno de los “discursos y prácticas que en parte filtran y reorientan la articulación política de intereses de género en América Latina” (Álvarez 1990: 267). En este sentido, se puede afirmar que los nuevos movimientos sociales han tenido un impacto profundo, aunque complejo y no reconocido, en las identidades y filiaciones nacionales, espaciales y comunales, de las mujeres latinoamericanas.

Tanto a hombres como a mujeres se les ofrecen distintos medios e imágenes para imaginarse como parte de la comunidad nacional. Sea en actividades de entretenimiento, en íconos o en historias nacionales, se considera a los hombres como parte de la nación —si no como los iniciadores y defensores de ella—, volviendo a representar en los hombres las personificaciones y cualidades masculinas

(racializadas y sexualizadas de maneras específicas) mediante historiografías, monumentos, imágenes de los medios de comunicación, culturas populares y prácticas cotidianas, incluso a través del machismo. Como han observado otros autores con respeto a América Latina, los sujetos masculinos (cuando la sexualidad y la “raza” son apropiadas) son considerados evidentemente nacionales. Por el contrario, este capítulo ha demostrado cómo los sujetos femeninos —incluso con las características de clase, lugar y “raza” requeridas— son marginados ambigualmente de la comunidad nacional. Su nueva representación como figuras domésticas cuya comunidad de intereses es la familia y tal vez el barrio, significa que las mujeres son incorporadas a la comunidad nacional más selectiva y restrictivamente. Aunque a veces se convierten en íconos nacionales, las mujeres siguen siendo asociadas con lazos maternos y espacios privados, a través de los cuales han vivido relaciones familiares de poder. El desarrollo y la vigencia de estas formas de imaginar a la mujer, sobre todo a la mujer ciudadina de origen blanco/criollo, ya lo hemos discutido con relación a la prensa ecuatoriana, los íconos femeninos y las formas de ciudadanía que se encuentran en la región. La paradoja de estar tanto en el centro como en los márgenes (Rose 1993: 151) de la comunidad nacional imaginada debilita política y socialmente a las mujeres y les ofrece escasa posibilidad de re-imaginarse y reubicarse en el contexto nacional.

El nacimiento de movimientos sociales en todo el continente se puede decir que ha transformado las comunidades femeninas imaginadas y sus filiaciones espaciales. Al igual que la esfera de actividades femeninas y sus interacciones sociales cambiaron durante períodos de crisis económica y represión política, las formas en que ellas se imaginaban a sí mismas —y la forma en que los otros las imaginaban— sufrieron una transformación sutil pero decisiva. Las mujeres ya no eran simplemente figuras maternas domésticas cuyo ambiguo estatus social y ciudadano no les permitía crear una comunidad más amplia. Repentinamente las mujeres se convirtieron en participantes activas en distintos momentos cuando se requerían cambios en el Estado, en las formas de gobernar (tanto en el parlamento como en el hogar) y en las relaciones interpersonales y de género. Estas nuevas comunidades —y las relaciones sociales que formaban provisionalmente nuevas identidades— a menudo eran contradictorias y efímeras y estaban fracturadas por otras divisiones sociales (sobre todo de “raza”, clase, sexo). Sin embargo, la insistencia con que las mujeres se referían al Estado, las nuevas relaciones intersubjetivas, y los parámetros variables de práctica social y auto-representación constituyen un cambio substancial en sus identidades y en los procesos de formación de identidad. Nos preguntamos si estas transformaciones de la auto-identidad y las reformaciones comunales desafiaran radicalmente los nacionalismos “oficiales” y las prácticas sociales generalizadas que marginan a las mujeres.

Referencias citadas

- Álvarez, S. 1990. *Engendering Democracy in Brazil*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Álvarez, S. y Escobar, A. 1992. "Conclusion: theoretical and political horizons of change in Latin American social movements". En Escobar, A. y Álvarez, S. (eds.) *The Making of Social Movements in Latin America*, Boulder, CO: Westview Press.
- Anderson, B. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2nd edn. London: Verso.
- Archetti, E. P. (ed.). 1994b. "Models of masculinity in the poetics of the Argentine tango". En Archetti, E. P. (ed.) *Exploring the Written: Anthropology and the Multiplicity of Writing*, Oslo: Scandinavian University Press.
- Archetti, E. P. (ed.). 1994c. "Masculinity and football: the formation of national identity in Argentina". En Guilianotti, R. y Williams, J. (eds.) *Game Without Frontiers: Football, Identity and Modernity*.
- Blondet, C. 1990. "Establishing an identity: women settlers in a poor Lima neighbourhood". En Jelin, E. (ed.) *Women and Social Change in Latin America*, London: UNRISD/Zed.
- Bronstein, A. 1984. *The Triple Struggle*, London: WOW Campaign.
- Brusco, E. 1995. *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin: University of Texas Press.
- CEIMME. 1994. *Informe del sector no gubernamental, país Ecuador*. IV Conferencia Mundial de la Mujer: Acción para la Igualdad, el Desarrollo y la Paz. Quito: CEIMME.
- CEIS. 1988. "Problems that concern women and their incorporation in development: the case of Ecuador". in Young, K. (ed.) *Women and Economic Development: Local, Regional and National Planning Strategies*, London/Paris: Berg/UNESCO.
- Chaney, E. y García, M. (eds.). 1989. *Muchachas No More: Household Workers in Latin America and the Caribbean*, Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Conger, A. 1992b. "Power, gender and development: women's organizations and the politics of needs in Ecuador". En Escobar, A. y Álvarez, S. (eds.) *The Making of Social Movements in Latin America*.
- Connell, R. 1987. *Gender and Power*, Cambridge: Polity.
- Crespi, M. 1976. "Mujeres campesinas como líderes sindicales: la falta de propiedad como calificación para puestos políticos", *Estudios Andinos* 5 (1): 151-71.
- Cubbitt, T. 1995. *Latin American Society*, London: Longman.
- Dore, E. 1996. "Property, marriage and sexuality in rural Nicaragua: across the gendered divide, 1830-1875". En Dore, E. (ed.) *Gender and Power in Latin America: Debates in Theory and Practice*. New York: Monthly Review Press.
- Dore, E. (ed.). 1996. *Gender and Power in Latin America, Debates in Theory and Practice*, New York: Monthly Review Press.

- Ecuador. 1984. *Plan Nacional*, Quito.
- Enloe, C. 1989. *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press.
- Escobar, E. y Álvarez, S. (eds.). 1992. *The Making of Social Movements in Latin America*, Boulder, Co: Westview Press.
- Fisher, J. 1993. *Out of the Shadows: Women. Resistance and Politics in South América*, London: Latin American Bureau.
- Foord, J. y Gregson, N. 1986. "Patriarchy: towards a reconceptualisation", *Antipode* 18(2): 186-211.
- Green, D. 1991. *Faces of Latin America*, London: Latin American Bureau.
- Hendrikson, C. 1991. "Images of the Indian in Guatemala: the role of indigenous dress in Indian and Latino constructions". En Urban, G. y Scherzer J. (eds.) *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin: University of Texas Press.
- Jaquette, J. (ed.). 1989. *The Women's Movement in Latin America: Feminism and the Transition to Democracy*, London: Unwin Hyman.
- Jarosz, L. 1992. "Constructing the dark continent: metaphor as geographic representation of Africa", *Geografiska Annaler* 74 (B): 105-115.
- Jelin, E. (ed.). 1990. *Women and Social Change in Latin America*, London: Zed/UNRISD.
- Johnson, N. 1995. "Cast in stone: monuments, geography and nationalism". *Society and Space* 13 (1): 51-66.
- Kabeer, N. 1994. *Reversed Realities: Gender Hierarchies in Development Thought*, London: Verso.
- Kandiyoti, D. 1991a. "Identity and its discontents: women and the nation". *Millenium: Journal of International Studies* 20(3): 429-443.
- Kandiyoti, D. 1991b. *Women. Islam and the State*, London: Macmillan.
- Kuppers, G. 1994. *Compañeras: Voices from the Latin America Women's Movement*, London: Latin American Bureau.
- Laclau, E. y Mouffe, C. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards A Radical Democratic Politics*, London: Verso.
- Laurie, N. 1995. "Negotiating gender: women and emergency employment in Peru", Tesis PhD, University of London.
- Logan, K. 1988. "Women's political activity and empowerment in Latin America urban movements". En Gmelch, G. y Zenner, W. (eds.) *Urban Life*. Prospect Heights, NJ: Waveland Press.
- Luna, L. 1993. "Movimientos de mujeres y participación política en América Latina". Cali. Colombia. Seminario Internacional Presente y Futuro de los Estudios de Género en América Latina.
- MacRae, E. 1992. "Homosexual identities in transitional Brazilian politics". En Escobar, E. y Álvarez, S. (eds.) *The Making of Social Movements in Latin America*, Boulder, CO: Westview Press.
- Mallon, F. 1997. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, Berkeley: University of California Press.

- Marston, S. 1990. "Who are the "people"?: gender, citizenship and the making of the American nation", *Society and Space* 8: 449-478.
- McClintock, A. 1993a. "Family feuds: gender, nationalism and the family". *Feminist Review* 44: 61-80.
- McGee, S. 1991. "Gender and sociopolitical change in twentieth-century Latin America", *Hispanic American Historical Review* 71 (2): 259.
- Menéndez, A. 1988. *Mujer y participación política en Ecuador: elementos para la configuración de una temática*. Quito: FLACSO.
- Mohanty, C. 1991. "Cartographies of struggle: third world women and the politics of feminism". En Mohanty. C., Russo, A. y Torres, L. (eds.) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.
- Moore, H. 1994. *A Passion for Difference*, Cambridge: Polity.
- Moser, C. 1993a. "Adjustment from below: Low-income women, time and the triple role in Guayaquil, Ecuador". En Radcliffe, S. y Westwood. S. (eds.) "Viva": *Women and Popular Protest in Latin America*. London: Routledge.
- Moser. C. 1993b. *Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training*. London: Routledge.
- Mosse, G. 1975. *Nationalization of the Masses*. New York: Fertig.
- Palmer, S. 1993. "Getting to know the unknown soldier: official nationalism in Costa Rica 1880- 1900", *Journal of Latin American Studies* 25 (1): 45-72.
- Parker, A., Russo, M., Sommer, D. y Yaeger, P. (eds.). 1992. *Nationalisms and Sexualities*, London: Routledge.
- Parker, R. G. 1991. *Bodies, Pleasures and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*. Boston. MA: Beacon Press.
- Pateman, C. 1988. *The Sexual Contract*, Cambridge: Polity.
- Perelli, C. 1994. "Memoria de sangre: fear, hope and disenchantment in Argentina". En Boyarin, J. (ed.) *Remapping Memory: The Politics of Time-Space*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Pratt, M. L. 1990. "Woman, Literature and national brotherhood". En Bergmann. E. (ed.) *Women, Culture and Politics in Latin America*, Berkeley: University of California.
- Pratt, M. L. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London: Routledge.
- Probyn, E. 1991. "Travels in the postmodern: making sense of the local". En Nicholson, L. (ed.) *Feminism and Postmodernism*. London: Routledge.
- Radcliffe, S. A. 1990a. Marking the boundaries between the community, the state and history in the Andes", *Journal of Latin American Studies* 22 (3): 575-94.
- Radcliffe, S. A. 1993a. "'Women have to rise up-like the great women fighters': the state and peasant women in Peru". En Radcliffe, S. y Westwood. S. (eds.) "Viva": *Women and Popular Protest in Latin America*. London: Routledge.
- Radcliffe, S. A. 1993b. "Women's place/el lugar de mujeres: Latin America and the politics of gender identity". En Keith, M. y Pile, S. (eds.) *Place and the Politics of Identity*, London: Routledge.

- Radcliffe, S. A. 1996b. "Gendered nations: nostalgia, development and territory in Ecuador", *Gender, Place and Culture* 3 (1): 5-21.
- Rose, G. 1993. *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*, Cambridge: Polity.
- Rouquié, A. 1987. *The Military and the State in Latin America*, Berkeley: University of California Press.
- Rowe, W. y Schelling, V. 1991. *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*. London: Verso.
- Said, E. 1994. *Culture and Imperialism*, London: Vintage.
- Saporta, N., Navarro, M., Chuchryk, P. and Alvarez, S. 1992. "Feminisms in Latin America: from Bogotá to San Bernardo". En Escobar, A. y Álvarez. S. (eds.) *The Making of Social Movements in Latin America*, Boulder, CO: Westview Press.
- Schirmer, J. 1993. "The seeking of truth and the gendering of consciousness: Comadres of El Salvador and CONA-VIGUA of Guatemala". En Radcliffe, S. y Westwood, S. (eds.) *"Viva": Women and Popular Protest in Latin America*, London: Routledge.
- Scott, J. 1986. "Gender: a useful category of historical analysis". *American Historical Review* 91 (5): 1067-1070.
- Scott, C. 1995. *Gender and Development: Rethinking Modernization and Dependency Theory*, Boulder. CO: Lynne Rienner.
- Silverblatt, I. 1988. "Political memories and colonising symbols: Santiago and the mountain gods of colonial Peru". En Hill, J. (ed.) *Rethinking History and Myth*, Urbana: University of Illinois Press.
- Simpson, A. 1993. *Xuxa: The Mega-Marketing of Gender, Race and Modernity*, Philadelphia: Temple University Press.
- Slater, D. 1985. *New Social Movements and the State in Latin América*, Amsterdam: CEDLA.
- Sommer, D. 1991. *Foundational Pictions: The National Romances of Latin America*. Berkeley/Oxford: University of California Press.
- Stepan, N. L. 1991. *"The Hour of Eugenics": Race, Gender and Nation in Latin America*, Ithaca, NY/London: Cornell University Press.
- Stevens, E. 1973. "Marianismo: the other face of machismo in Latin America". En Pescatello, A. (ed.) *Female and Male in Latin America*, Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Stolcke, V. 1988. *Coffee Planters, Workers and Wives: Class Conflict and Gender Relations on São Paulo Plantations, 1850-1980*. Basingstoke: Macmillan/St Anthony's.
- Stolen, K. A. 1987. *A media voz: relaciones de género en la Sierra ecuatoriana*, Quito: CEPLAES.
- Stubbs, J. 1995. "In search of an unchaperoned discourse on Mariana Grajales Coello: social and political motherhood of Cuba". En Shepherd, V., Burton, B. y Bailey, B. (eds.) *Engendering History: Caribbean Women in Historical Perspective*. Kingston. Jamaica: Ian Randall.

- Vargas, V. 1991. "The women's movement in Peru: streams, spaces and knots", *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 50: 7-50.
- Verdery, K. 1993. "Whither "nation" and "nationalism"?" *Daedalus* 122(3): 37-46.
- Walby, S. 1990. *Theorizing Patriarchy*, Oxford: Blackwell.
- Weismantel, M. J. 1988. *Food, Gender and Poverty in the Ecuadorean Andes*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Westwood, S. y Radcliffe, S. 1993. "Gender, racism and the politics of identities in Latin America". En Radcliffe, S. y Westwood, S. (eds.) "Viva": *Women and Popular Protest in Latin America*, London: Routledge.
- WGSG. 1996. *Feminist Geographies*, London: Hutchinson.
- Wilk, R. 1995. "The local and the global in the political economy of beauty: from Miss Belize to Miss World". *Review of International Political Economy* 2 (1): 117-134.
- Wilson, F. 1993. "Workshops as domestic domains: reflections on small-scale industry in Mexico". *World Development* 21 (1): 67-80.
- Yuval-Davis, N. y Anthias, F. 1989. "Introduction". En Yuval-Davis, N. y Anthias, F. (eds.) *Women Nation State*, London: Macmillan.