

LA INDIA CON CARA DE MUJER

Derechos Humanos,
Género y Desarrollo





LA INDIA CON CARA DE MUJER

DD.HH, Género y Desarrollo





Esta publicación ha sido realizada con el apoyo financiero de la Dirección General de Cooperación, Derechos Humanos e Igualdad del Departamento de Deportes y Acción Exterior de la Diputación Foral de Gipuzkoa.



Damos las gracias a la UPV/EHU por su colaboración en el desarrollo del curso llevado a cabo en las dependencias de su Campus de Gipuzkoa.

Autoría: Calcuta Ondoan ONGD-GGKE

C/ General Jáuregui 16, bajo

20.003 Donostia- San Sebastián

www.calcutaondoan.org

Octubre 2011

Traducción: Calcuta Ondoan ONGD-GGKE

Edición, Diseño, Maquetación: Martina Rossi, Cristina Sarasola Nieto
y Edurne Gallo (Calcuta Ondoan ONGD-GGKE)

Imprime: Artes Gráficas Lorea, (Donostia- San Sebastián)

Se han utilizado hojas de papel reciclado en todas las paginas del presente libro.

Nº de ISBN: 978-84-615-1487-8

Nº de REGISTRO: 11/62552

D.L/L.G: SS-786-2011



Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España.

Este documento está bajo una Licencia Creative Commons. Se permite libremente copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra siempre y cuando se reconozca su autoría y no se use para fines comerciales. No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra. Para ver una copia de esta licencia, visite:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es>

PRESENTACIÓN

Juana Mari Astigarraga Zulaika

*Directora General de Cooperación, Derechos Humanos e Igualdad de la
Diputación Foral de Gipuzkoa*

En India vive el 15% de las personas pobres del mundo, muchas de ellas en la pobreza más absoluta, bajo el umbral de la pobreza. Casi siempre, y esto no es una particularidad India, las más pobres entre las pobres, son las mujeres.

Si en todos los rincones del mundo la situación de las mujeres está marcada por la desigualdad estructural, algunas de las situaciones más graves de injusticia y discriminación ocurren en la India. Las dificultades y situaciones empeoran entre las castas marginadas. En estas, la discriminación se multiplica al ser mujer, joven, analfabeta, pobre, de casta baja...

No es casualidad que entre los niños y niñas que hay acogidos en los orfanatos, el 90% sean niñas. Ni son casualidad la cantidad de feticidios y abortos selectivos que se dan en la India.

Con el objetivo de analizar estas situaciones y trabajar y generar una visión crítica de la realidad que nos rodea, Calcuta Ondoan nos propone este libro que nos llevará a la reflexión, a detenernos y a pensar, en realidades, en personas, fundamentalmente mujeres y en la durísima e injusta situación en la que viven. Nos llevará a reflexionar sobre algo distinto a todo aquello que gira a nuestro alrededor. Estoy segura de que no nos dejará indiferentes porque nos ayudará a ver no sólo la realidad de la India, sino también la nuestra, la propia, con unos ojos distintos a como lo veníamos haciendo.

Calcuta Ondoan lleva doce años trabajando con y para la India, por lo que conoce de buena mano la situación que se vive en este país tan diverso. También conocen de primera mano esta situación las y los ponentes que participaron en el curso “La India con cara de mujer: derechos humanos, género y desarrollo”, origen del presente libro y que se llevó a cabo durante los meses de marzo y abril de 2011 en las instalaciones del campus de Gipuzkoa de la UPV-EHU.

Antes de terminar, me gustaría insistir en la importancia que para la Dirección de Cooperación, Derechos Humanos e Igualdad de la Diputación Foral de Gipuzkoa tienen este tipo de actividades, porque creemos que es absolutamente necesario el desarrollo de una conciencia crítica y sensible a otras realidades para tratar de conseguir una Gipuzkoa más justa y solidaria.

Izaskun Andonegi,
Presidenta de Calcuta Ondoan, ONGD-GGKE

En el mes de marzo de 2011, desde Calcuta Ondoan ONGD-GGKE, en colaboración con la Universidad del País Vasco y la Diputación Foral de Gipuzkoa, organizamos el segundo ciclo sobre *“La India del S.XXI. Una mirada a los DD.HH, el género y el desarrollo”*. El libro que tiene entre manos, corresponde a ese segundo ciclo que bajo el título de *“La India con cara de mujer”* recoge desde una perspectiva dialogante, multidisciplinar y multicultural, interesantes reflexiones, conocimiento y testimonios de expertos y expertas nacionales y venidas de la India, quienes ahondaron específicamente en la temática de las **relaciones de género desiguales y la consecuente vulneración de los derechos humanos** en este país.

Desde Calcuta Ondoan, creemos que las relaciones de género desiguales continúan siendo en la actualidad una de las principales causas de las realidades de pobreza y discriminación en las que vive el mundo globalizado. Más aún en India, donde la discriminación de las mujeres y niñas comienza en el vientre y en la cuna. La falta de medidas de salud sexual y reproductiva, las consecuencias de las muertes “accidentales” derivadas de la institución de la Dote, o la discriminación de casta, hacen que mujeres y niñas sufran una especial discriminación en todos los ámbitos de su vida.

De esta dura realidad nos hablaron, entre otros/as, Donna Fernandes, Sherly Kutty y Mary Babu, mujeres indias que compartieron con nosotros su mensaje universal reivindicativo, sus dificultades en el día a día para hacer frente a las desigualdades sociales que sufren y su lucha diaria por un mundo equitativo para hombres y mujeres.

En los últimos siete años, desde Calcuta Ondoan, hemos focalizado nuestro esfuerzo en favorecer el cambio en las relaciones de poder entre hombres y mujeres en India, apoyando proyectos encaminados al empoderamiento de las mujeres, acompañándoles en su proceso de lucha y de cambio, colaborando en iniciativas educativas y económicas que provocan pequeños pero sólidos cambios sociales en sus entornos más cercanos.

Creemos que las mujeres en India, son el motor invisible que está detrás de la historia de la India Luminosa, la India que brilla, la que económicamente despega tan velozmente. Sin embargo, detrás de los altos edificios, carreteras, caminos ostentosos de la ciudad y programas de gobierno, está el sudor de tantas y tantas

mujeres anónimas, que luchan por otro mundo más justo y solidario tanto para hombres como para mujeres por igual.

Por último, quisiera compartir el compromiso que desde Calcuta Ondoan asumimos en la creación de condiciones favorables para transformar las relaciones de género actuales desde la perspectiva de los derechos humanos universales, principales ejes de la lucha contra la pobreza y la discriminación.

Este libro, “La India con cara de mujer”, es por tanto, un homenaje a todas estas mujeres fuera y dentro de este país, que nos esforzamos cada día por conseguir la igualdad y el reconocimiento de los derechos como personas. Un país increíble, que nunca nos dejará indiferentes, y que siempre nos acoge con los brazos abiertos.

CONTENIDO GENERAL

RELACIÓN Y DETALLE DE PONENTES Y ENTIDADES COLABORADORAS DEL CURSO	9-20
---	-------------

<u>MÓDULO I: POSICIÓN DE LAS MUJERES EN LA SOCIEDAD INDIA: CULTURA, RELIGIÓN E IDENTIDAD</u>.....	21-26
--	--------------

Posición de las mujeres en la sociedad India:

Deepti Golani, India. (Colaboradora de Casa Asia).....23-26

<u>MÓDULO II: DESARROLLO Y MEDIO AMBIENTE</u>.....	27-48
---	--------------

Crecimiento Económico y Medio Ambiente. Fortalezas y Debilidades.

J.A. Sacaluga (Periodista y ex-director de En Portada, TVE).....29-36

Cambio Climático, cosa de mujeres

Miren Gutiérrez Almazor (Directora de Greenpeace España).....37-48

<u>MÓDULO III: POBREZA Y DD.HH: ACCIONES PARA LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS</u>.....	49-92
--	--------------

Los Derechos Humanos en la India: situación de los Dalits y las tribus desde una perspectiva de género.

Rubén Campos (Club de Madrid).....51-72

“Danza en Libertad”. Las últimas devadasis de India. Hacia el fin de la esclavitud ritual en India.

Ana Pinilla (Directora del Documental “Danza en libertad”)..... 73-92

MÓDULO IV: MÁS ALLÁ DEL SARI. MUJERES INDIAS CAMINANDO HACIA LA EQUIDAD..... 93-151

4.1. Introducción a las relaciones de género.

Situación desigual universal. Aterrizando en la India.

Introducción a las relaciones de género. Situación universal de desigualdad. Silvia Gregorio Echevarria (Responsable de género de la coordinadora de ONGD de Euskadi).....95-101

Mitos y realidades: análisis del género en el Mahabharata, Ramayana y Kamasutra. Ana García-Arroyo (Escritora y experta en India).....102-117

4.2. Organizaciones de mujeres y movimientos feministas indio.

El Movimiento de las Mujeres indias: Preocupaciones cambiantes en un contexto cambiante. Donna Fernandes Directora de la ONGD India Vimochana).....118-128

Mujeres en Manipur. Delhi Rose Angom.....129-145

4.3. Luces de Esperanza. Mujeres sujeto de su propio desarrollo. Testimonios directos de protagonistas de los proyectos de Calcuta Ondoan en India.

Situación Socio Cultural del la Mujeres en Kerala. Sherly Kutty Joseph (Coordinadora del proyecto “Foro de vendedoras de Pescado de C.O.).....148-151

MÓDULO V: DESARROLLO HUMANO SOSTENIBLE, COOPERACION y EDUCACION AL DESARROLLO..... 153-172

Desarrollo y cooperación: una visión inclusiva. Itziar Hernández Zubizarreta (Hegoa)..... 155-172

**RELACIÓN Y DETALLE DE PONENTES
Y ENTIDADES COLABORADORAS DEL CURSO**

Ana García-Arroyo



Nació en San Sebastián, pero vive en Barcelona; o como bien dice ella, habitando en ese espacio, real e imaginario, entre el Ganges y el Mediterráneo. Esta estudiosa de la civilización india, doctora en filología inglesa (U.A.B.) y postgraduada en literaturas y culturas postcoloniales (U.B.), nos ofrece como fruto de sus veinte años de trabajo, de sus viajes y estancias en este país, libros como: *Sexualidades alternativas en el arte y la cultura de la India* (2006); *The Construction of Queer Culture in India* (2006); *Fábulas feministas* (2003), que es una traducción de la obra de Suniti Namjoshi; *Orissa, templos y tribus*, (Laertes Editorial, 2008); y el último *Historia de las mujeres de la India* (Laertes, dic-2009).

Ha publicado también diversos artículos en revistas nacionales e internacionales, y colaborado con Casa Asia en la expansión y el diálogo entre culturas a través de conferencias y cursos. Es miembro del grupo de investigación consolidado Multiculturalidad y Género (U.B.), y actualmente trabaja de profesora en el departamento de Estudios Ingleses de la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona.

En el terreno de la escritura creativa debutó con su novela *Colegios caros de curas* (2007); aunque desde hace ya unos años, y como suele ser propio de una sensibilidad híbrida como la de la autora, su mirada interior se ha detenido en la recreación artística de la India, que pronto dará a luz a su segunda novela, una historia encantadoramente viajera.



Itziar Hernández Zubizarreta

Documentalista y miembro fundadora de Hegoa Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional de la del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea.

También es miembro fundadora de la *Red Europea de Mujeres en Desarrollo WIDE (Women in Development Europe, 1985)* y miembro promotora del *GIE, Grupo de Interés en Población, Desarrollo y Salud Reproductiva*.

Desde Octubre 2002 hasta Julio 2003 fue parte de acompañamiento y organización de la metodología y procedimiento del Proceso de Cambio Organizativo en Pro Equidad de Género de *Médicus Mundi Navarra*.

En 2006-2008 fue Miembro del Jurado del Premio de Derechos Humanos René Cassin, Departamento de Justicia, Gobierno Vasco.

También es articulista y ponente en cursos, seminarios y conferencias sobre mujeres, género y desarrollo.

Es coautora de numerosos libros y artículos como: *“Mujeres, Tecnología y Desarrollo”* (1989); *“Tercer Mundo: desigualdad y división del trabajo”* (Revista Emakunde, nº 6. 1991); *“La mujer en el centro de la crisis alimentaria”* (1996); *“La desigualdad de género, un objetivo de la Cumbre del Milenio”* (Euskonews and Media nº 208. 2003); y muchos mas.

Delhi Rose Angom



Se licenció en Literatura Inglesa en la Universidad “*Lady Shri Ram*” de Nueva Delhi. Seguidamente realizó su Maestría en “Trabajo Social” en el “*Instituto Tata de Ciencias Sociales*” en Bombay. Durante esta maestría Delhi tuvo la oportunidad de realizar sus practicas por la Organización No Gubernamental “*Borderless world Foundation*” en Kashmir donde trabajó con niños y niñas de esta región en conflicto.

Realizó también prácticas en el Centro de investigación, organización y educación de Manipur para los Derechos Humanos. Al mismo tiempo, como parte de sus estudios, estuvo en Gujarat, en el Distrito de Songarh, trabajando con comunidades tribales.

Durante su Maestría en Trabajo social, Delhi tuvo la oportunidad de viajar por diferentes partes de India y trabajar también en áreas rurales. Después consiguió una beca con el Proyecto *Erasmus Mundus* y ha realizado su Maestría en Acción Humanitaria Internacional en la Universidad de Deusto y llevando a cabo sus practicas en la ONGD Guipuzcoana Calcuta Ondoan.



Sherly Kutty

La Hermana Sherly Keeranchira lleva más de 20 años dedicada a ayudar a los demás. Su formación ha estado siempre encaminada a la gestión y al asesoramiento en distintos ámbitos, tanto a jóvenes como enfermos de SIDA o adictos al alcohol y las drogas. Ha completado sus estudios de Máster en Trabajo Social por la Universidad de Madras en India con cursos de asesoramiento a estos colectivos en Velloor, Barcelona o Lima, además de especializarse también a través de un Curso de desarrollo dinámico de Cáritas India y otro de Interacción Centrada en Temas (TCI).

Desde 1987 ha trabajado aplicando sus conocimientos en las áreas mencionadas anteriormente, principalmente en India. Comenzó su carrera profesional como Animadora Juvenil Parroquial en la parroquia Lourd (Kottayam) y en la Diócesis Mampally de Trivandrum. Posteriormente trabajó como Coordinadora del proyecto de SIDA del programa de PRANA en Trivandrum durante 3 años, tras los cuales realizó labores de Coordinadora de Proyectos de la Mujer y la Infancia en la Parroquia Cristo Obrero de Arequipa en Perú.

Tras esa etapa en el país sudamericano, la Hermana Sherly retomó su contacto con la lucha contra el SIDA como coordinadora de un proyecto de los Padres Claretianos de Kalamassery. Actualmente y desde 2007 desarrolla su profesión como Responsable de la sección de Mujeres e infancia de la Sociedad de Servicios Sociales de Trivandrum (TSSS) situada en el Estado Indio de Kerala.



Ana Pinilla

Socióloga, periodista, maestra de Yoga y experta en Cultura y Filosofía de la India. Ana posee un amplio bagaje como comunicadora e investigadora así como un profundo conocimiento de la realidad social y religiosa de la India, donde ha vivido durante varias temporadas. Tras ejercer como periodista y consultora para el primer grupo mundial de Comunicación WPP, ha realizado trabajos de investigación sobre Religiones y Filosofías Orientales para la UNED, donde comenzó sus estudios de Doctorado y ahora colabora para diversas editoriales especializadas en Oriente.

En 2007, comienza su investigación inédita en España sobre el grupo socio-religioso de las Devadasis en India materializándose después en la creación del documental *“Danza en Libertad”*, apoyado por la AECID, en el que se denuncia la situación actual de esclavitud y explotación sexual de las Devadasis.

Desde 2009, realiza conferencias y presentaciones sobre este proyecto en diversos organismos e instituciones culturales como Casa Asia, Instituto Cervantes, Fundación Tres Culturas y Ayuntamiento de Málaga. La cinta ha sido galardonada con el Premio al Mejor Largo Documental en el Festival Internacional El Ojo Cojo y seleccionada en diversas Muestras y Festivales de Cine nacional e internacionales (Imagine India 2010, Mujeres en Foco (Argentina), Festival Mujer y Cine de Málaga, etc.



Miren Gutiérrez Almanzor

Nueva Directora ejecutiva de Greenpeace España, originaria de San Sebastián-Donostia. Es licenciada en Filología y tiene su Maestría en Periodismo. Está doctorada en Comunicación por la *Universidad de Navarra*, donde es profesora invitada.

Miren Gutiérrez lleva catorce años luchando contra la injusticia y los abusos, y tiene una gran experiencia gestionando recursos, desarrollando estrategias y coordinando, liderando y motivando a equipos multiculturales en todo el mundo.

Comenzó su carrera en 1990, en Hong Kong, primero como redactora y luego como corresponsal de la *Agencia EFE*, cubriendo el Sudeste Asiático, la península de Corea y el Pacífico, y coordinando a un grupo de colaboradores en la región. A finales de 1996, fue nombrada Editora de Negocios de *La Prensa de Panamá*, el diario panameño de referencia y uno de los más importantes de Centroamérica. En 2001, Miren se asentó en Nueva York, donde trabajó para varias organizaciones, incluida la organización *Transparencia Internacional*. Cubrió el ataque contra las Torres Gemelas para *El País*.

En 2003, fue nombrada Directora Editorial de *Inter Press Service (IPS)*, una agencia de noticias internacional especializada en análisis, reportajes e investigaciones independientes acerca de los efectos sociales y ambientales de los procesos, decisiones y tendencias globales. Durante su mandato, el impacto de la agencia se incrementó exponencialmente, y ésta fue premiada en numerosas ocasiones. En *IPS*, Miren tuvo que bregar con todo tipo de situaciones críticas relacionadas con la cobertura independiente de la agencia en zonas de conflicto, incluidos Irak, Zimbabwe, Darfur, Sri Lanka, Afganistán, Irán y Colombia.

A finales de 2009, decidió pasar de la observación y la denuncia a la acción, trabajando con la *Fundación MarViva* —una organización internacional dedicada a la conservación marina— como directora de Comunicación.

Rubén Campos Palarea



Profesor de Relaciones Internacionales y experto en Asia del Sur. Trabaja actualmente como asistente al director de programas del Club de Madrid, una organización internacional dedicada al fortalecimiento de la democracia en el mundo apoyándose en la experiencia de sus miembros, 70 ex Jefes de Estado y de Gobierno de países democráticos.

Durante los últimos cinco años ha trabajado en el diseño, implementación, evaluación y seguimiento de proyectos internacionales en Bangladesh, Bolivia, Birmania, Canadá, Corea del Sur, Irán, Kosovo, Nepal y Timor Oriental, así como en programas temáticos sobre Etnicidad y Gobernanza Democrática y Diálogo entre Líderes Políticos y Religiosos.

Como experto y analista en temas de relaciones internacionales colabora asiduamente con centros de investigación españoles como Casa Asia, CIDOB, Fundación Alternativas, Fundación Safe Democracy y Real Instituto Elcano, así como con medios de comunicación como BBC Mundo, la Cadena Ser, Radio Francia Internacional, Radio Nederland o RTVE.

Prepara la lectura de su tesis doctoral sobre el movimiento nacionalista indio y acaba de publicar en la editorial Catarata una selección de textos políticos de Mohandas K.

Juan Antonio Sacaluga Luengo



Licenciado en ciencias de la información- periodismo y en filosofía letras- historia. Dentro de su trayectoria profesional dedicada al periodismo destaca como redactor del área internacional en radio nacional de España (1.978-1.986), subdirector de informativos de Radio 3 (1.986-1.987), subdirector de los programas buenos días y 48 horas de TVE (1.987-1.989), jefe de internacional de los telediarios de TVE (1.989-1.995), director del telediario internacional de TVE (1.995-1.998), reportero en el programa en portada de TVE (2.002-2.004), director del programa en portada de TVE (2.004-2.008), creador y director del programa nosotros también de TVE protagonizado por personas con discapacidad intelectual (2.007-2.008), analista internacional en la fundación sistema (2.007-2.009) y colaborador de safe democracy.

Trabaja simultáneamente como profesor en diferentes masteres y cursos universitarios para la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad Pontificia de Salamanca y la Universidad Internacional Méndez Pelayo.

Silvia Gregorio Echevarria



Responsable de género de la Coordinadora de ONGD de Euskadi. Es licenciada en Derecho y tiene su Maestría en Desarrollo y Cooperación internacional. Silvia lleva diez años vinculada al mundo del Género en el Desarrollo, que comenzó tras la realización del Master en Cooperación Internacional de Hegoa y su experiencia en Veracruz (México) en colaboración con ONGD Tanikauakopa vinculada a la Universidad Cristóbal Colón de Veracruz (México). Ha trabajado como consultora externa de género y ha facilitado múltiples talleres y ponencias en diferentes cursos organizados por diferentes organizaciones como Ingenieros Sin Fronteras, Unesco Etxea, Solidaridad Internacional o el Centro de Cooperación Internacional de la Universitat de Lleida.

Deepti Golani



Diplomada en Historia, Economía y Literatura Inglesa y postgraduada en Economía por la Universidad de Rajastán (India). Profesora de cultura India y de economía. Habla hindi, inglés, sánscrito, urdu, rajasthani, sindhi, punjabi, castellano y catalán. Ofrece diferentes conferencias sobre la economía y los negocios en la India y en Asia, para la escuela de negocios IESE, para ICEX, CECO, Casa Asia de Barcelona y Madrid, y diferentes cursos y talleres en Bilbao, Valencia y San Sebastián.

Ha participado en la organización de cursos de formación y talleres sobre cultura India, viajar y conocer India, inmigración India, ser mujer en India, sistema de castas en india etc.

Colaboradora habitual de Casa Asia, Amics del UNESCO, Aula d'Extensió Universitaria de Sabadell per a la Gent Gran, Casa Elizalde-Barcelona, UNESCOCAT y la revista Global Asia.

Donna Fernandes



Es cofundadora y directora de la *Organización India Vimochana*. Vimochana, que significa liberación, comenzó su labor en 1979 como un foro público contra el incremento de la violencia contra las mujeres en India. Trabaja desde entonces en contra de los diferentes tipos de violencia contra las mujeres como las torturas, muertes y otras formas de violencia doméstica a causa de la institución de la Dote, el acoso sexual y las violaciones, el tráfico y mercantilización de mujeres...

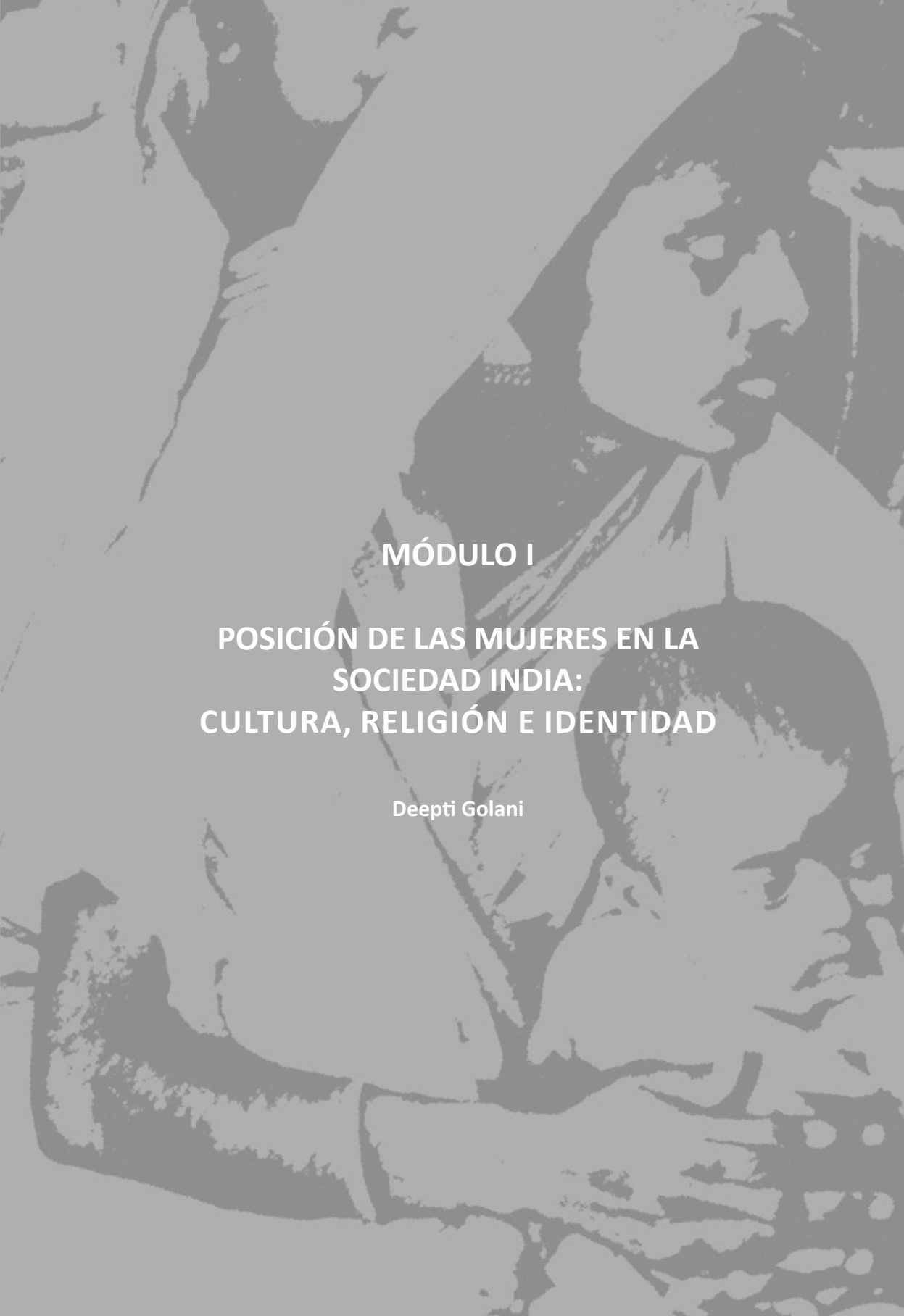
Existen otras formas de violencia como el fundamentalismo, la fragmentación de las culturas y las comunidades o la globalización que están generando nuevas formas de violencia contra las mujeres y las comunidades, por lo que Vimochana las incluye también dentro de su trabajo.

Traductores Sin Fronteras está inscrita en el Registro de Asociaciones desde el año 2004. Su objetivo principal es apoyar el trabajo de las ONG de ayuda social y de ayuda al desarrollo.

Dado el carácter internacional de estas entidades, con frecuencia necesitan realizar traducciones y asistencia de intérpretes a los actos que convocan, así como ayuda para mediar con colectivos de inmigrantes. Es el deseo de TSF facilitarles la labor a este respecto mediante un trabajo profesional y solidario.

Al margen de la ayuda brindada a las ONG, TSF también ofrece la oportunidad a traductores e intérpretes universitarios de adquirir experiencia laboral en calidad de prácticas reconocidas y tomar conciencia del trabajo realizado por las ONG. Actualmente, TSF está en un proceso de cambio pero espera retomar su actividad muy pronto.

Un agradecimiento especial a Aroa Mateos y Patricia Flores que realizaron las traducciones simultáneas del curso “La India con cara de mujer” de manera voluntaria.



MÓDULO I

POSICIÓN DE LAS MUJERES EN LA SOCIEDAD INDIA: CULTURA, RELIGIÓN E IDENTIDAD

Deepti Golani

Posición de las mujeres en la sociedad india

Deepti Golani, Colaboradora de Casa Asia

Cuando uno habla de India la imagen que nos viene a la cabeza es la de las fiestas, colores-olores, comida picante, elefantes, encantadores de serpientes, calor, suciedad, pobreza, sonrisas de la gente, espiritualidad, y últimamente informáticos, ingenieros y matemáticos. La lista puede ser muy larga...ahora, en todos estos ámbitos en los que se sitúa la mujer india; ¿cómo está viviendo el boom económico la mujer en India? ¿Está viviendo entre la tradición y la modernidad o sigue apartada de toda esta fiesta? Pero antes de analizar la situación actual necesitamos analizar la situación de la mujer desde los tiempos védicos hasta periodo post-colonial y los cambios que ha sufrido durante todos estos años.

En la civilización del valle de Indo las familias eran matriarcales y veneraban a muchas diosas. En el tiempo védico las familias eran patriarcales, pero el papel de la mujer era muy importante en la familia y en la sociedad y muchos rituales no eran completos sin la presencia de la mujer. Pero la época post-védica nos indica que poco a poco la situación de la mujer empezó a cambiar.

En el famoso libro de Manu, donde se explican las normas básicas de la sociedad hindú, el autor hace muchos comentarios en los que la mujer no sale bien parada. Después viene el periodo de 'Mahabharata' y Ramayana, los libros sagrados del hinduismo, en los que los principales protagonistas Draupadi y Sita sufren mucho a lo largo de sus vidas.

Las invasiones de turcos y mogoles empeoraron mucho la situación de las mujeres, porque al atacar raptaban y violaban a las mujeres de los pueblos que asolaban y, para proteger a sus mujeres, las familias no dejaban salir de casa a las niñas y mujeres, por lo que muchas de ellas empezaron a cubrir sus caras con sus saris para que los invasores no les pudieran reconocer. Como resultado de todo esto las mujeres perdieron su libertad, no podían ir a las escuelas y empezaron a casar a las niñas pequeñas para pasar así la responsabilidad y honor de la familia a la familia del marido.

Con la llegada de los ingleses parecía que la situación iba a cambiar, pero no cambió demasiado aunque prohibieran por ley muchas costumbres como la de 'Sati', una costumbre por la que la mujer se quemaba viva en la pira funeraria del marido

fallecido. En 1856 llegó el 'Hindú Remarriage Act', con lo que las viudas tuvieron derecho a casarse de nuevo. En 1917 se creó la asociación de las mujeres indias. En 1947, con la partición todo el país sufrió muchísimo, pero fue especialmente duro para las mujeres, ya que por culpa de esta partición se raptaron y violaron a muchas de ellas; muchas se suicidaron y unas cuantas murieron a manos de sus familias para salvar el honor de la familia.

La posición de la mujer india varía según su estatus. Tenemos infinitas diosas muy respetadas y veneradas entre todos los sectores: hombres y mujeres, pobres y ricos. Pero su situación cambia si es una hija, hermana, esposa, suegra, madre de una niña o madre de un hijo varón, si vive en una ciudad o un pueblo pequeño, si ha tenido o no acceso a la educación...

En la mitología hindú tenemos muchas diosas: la diosa Laxmi, que es diosa del dinero y es venerada durante todo el año y especialmente durante la fiesta de Diwali; la diosa Durga, venerada como una madre que protege sus hijos de todo el mal; la diosa Saraswati, diosa de educación y sabiduría ... La lista es bastante larga. Como hija, la situación depende de dos factores principales. Primero, si vive en alguna ciudad grande o en la zona rural. En las zonas urbanas la situación está cambiando poco a poco; ahora tienen más acceso a las escuelas y universidades, trabajan y toman decisiones importantes dentro y fuera de sus casas, pero no olvidemos que el 60% de la población india todavía vive en zonas rurales y ahí la posición de la mujer es muy diferente.

Muchas de las niñas no van a las escuelas, y si lo hacen no van más allá de la escuela primaria. Los hijos varones tienen siempre preferencia delante de las niñas y muchas de ellas cuidan y hacen de madres de sus hermanos pequeños para que sus madres puedan trabajar en el campo. Muchas veces en las zonas rurales a las niñas no les mandan a escuela porque sus padres piensan que se casarán y se marcharán a casa de sus maridos. En cambio, los hijos varones son los que cuidarán de sus padres cuando sean mayores. Además, una niña que va a la escuela podrá expresar su opinión y pedir sus derechos, y esto es algo que no quiere la sociedad conservadora india de la zona rural.

En muchos pueblos no hay escuelas y tienen que desplazarse a los pueblos cercanos, y para los padres mandar a sus hijas lejos de sus casas no es muy seguro. Actualmente la alfabetización entre las mujeres es del 54,28%; la de los hombres en cambio es de casi el 76%.

Aunque también hay que mencionar que no todo es de color negro en cuanto a la educación de las mujeres. Actualmente, el 50% de graduados en la medicina,

38% de profesionales de software, 25% de graduados en ciencia y ingeniería y, por último, el 50% de profesionales de la enseñanza son mujeres. Existen unos 2.166 institutos y universidades sólo para mujeres.

Las bodas y la dote son asuntos muy complejos que juegan un papel muy importante en la situación de las mujeres. La mayoría de las bodas en India son concertadas y son los padres los que deciden con quién se casarán sus hijos e hijas. Con la ley de 'Hindu Marriage Act' en 1955 la mujer obtuvo el derecho al divorcio, pero esto no es muy común en la sociedad hindú. La mujer hindú sigue sufriendo matrimonios infelices, algunas veces por el miedo al qué dirán de la gente, otras veces por la consideración por el futuro de los niños. La actitud social es otra de las razones por las que las mujeres divorciadas no están bien vistas por la sociedad hindú. En una encuesta reciente, más del 60% de los encuestados comentaron que la mujer debería tolerar la violencia doméstica para mantener unida a la familia. Muchas veces la ignorancia, falta de información y educación, las mujeres no conocen sus derechos y siguen sufriendo, especialmente en las zonas rurales y ciudades pequeñas.

La dote es un conjunto de regalos que hacen los padres de la novia a la familia del novio en forma de dinero, joyas, ropas y otros bienes. La cantidad de la dote se decide antes del compromiso nupcial entre las familias. El origen de esta tradición está en el famoso libro de Manu llamado "Código de Manu". En él se menciona que todo lo que se entregaba a la novia pasaría a ser propiedad de ella como mujer casada, ya que en el pasado la mujer no tenía derecho a la herencia familiar y era algo voluntario. Más tarde se convirtió algo obligatorio y una manera fácil de conseguir comodidades y dinero para la familia del novio.

En 1961 el gobierno prohibió la dote por ley, en 1984 se endurecieron las penas y actualmente pedir la dote es un crimen que se castiga con la prisión y una multa elevada, aunque es una práctica común en toda la sociedad hindú. Por culpa de la dote se mueren muchas mujeres en los llamados "accidentes domésticos", que en realidad son muertes causadas por la dote, y en la mayoría de los casos por falta de las pruebas se quedan en "accidentes".

Otro mal que es resultado directo de la dote es el feticidio femenino en muchas regiones de India, especialmente en las regiones del norte como Punjab, Haryana y Rajasthan. En India faltan muchas mujeres, hay unas 933 mujeres por cada 1.000 hombres. La proporción más baja se da en el estado de Haryana, donde hay 861 mujeres por cada 1.000 hombres. Kerala es el único estado de la India donde hay 1.058 mujeres por cada 1.000 hombres.

En muchos lugares se realizan ecografías, y si es una niña, se aborta. Desde 1996 hay una ley que prohíbe las pruebas de determinación de sexo, pero se hacen abortos selectivos en muchas clínicas privadas, muchas veces a manos de médicos falsos y sin la higiene necesaria. Por culpa de todo esto muchas mujeres pierden sus vidas o quedan con secuelas graves. En muchas ciudades se pueden ver carteles y anuncios en los periódicos donde anuncian estas clínicas con anuncios como “gasta ahora 5.000 rupias y te ahorrarás 50.000 en el futuro”. La corrupción y la falta de pruebas impiden las denuncias y las clínicas siguen con los abortos selectivos.

Mujeres y trabajo es otro asunto importante. En las zonas rurales las mujeres trabajan en el campo, donde reciben menos salario que sus compañeros hombres por el mismo trabajo, y la situación no es mucho mejor en las ciudades, especialmente para las mujeres que trabajan en el sector no organizado. Sufren discriminación continua, trabajan más y cobran menos porque no están organizadas en sindicatos. En las zonas urbanas hay cada vez más mujeres profesionales, bien pagadas y que ocupan altos cargos. En el crecimiento económico de India, las mujeres han jugado un papel muy importante; un porcentaje bastante elevado de profesionales del sector informático y farmacéutico son mujeres y la independencia económica les ha dado más confianza y más libertad.

Sra Pratibha Patil, actual presidenta de la India, es una mujer.

La mujer india está viviendo entre la tradición y la modernidad, participa activamente dentro y fuera de la casa, toma sus decisiones. El gobierno ha hecho nuevas leyes para proteger a las niñas y darles más oportunidades en todos los ámbitos, pero todavía queda mucho trabajo por hacer. De momento las niñas de India están pidiendo la oportunidad de nacer y crecer igual que los niños. Después vendrá la educación, el trabajo etc. Es muy importante que la sociedad cambie su manera de pensar.

Un viejo proverbio indio dice que crear y cuidar niñas es como regar el césped de otro; Ya es hora que la sociedad diga que las niñas son flores preciosas, un regalo único de la naturaleza que hay que cuidar y mimar.

A black and white photograph of a woman in a rural setting, kneeling and milking a cow. The woman is wearing a patterned dress and a headscarf. The cow is white with dark spots. The background shows a rocky landscape with some vegetation.

MÓDULO II

DESARROLLO Y MEDIO AMBIENTE

J.A. Sacaluga: *Crecimiento Económico y Medio Ambiente.
Fortalezas Y Debilidades.*

Miren Gutiérrez Almazor: *Cambio Climático, cosa de mujeres...*

Crecimiento Económico y Medio Ambiente

J.A. Sacaluga, Periodista y ex-director de En Portada, TVE

1. CRECIMIENTO ECONÓMICO. FORTALEZAS Y DEBILIDADES

¿Ha triunfado el modelo indio de desarrollo? En el siguiente cuadro, sintetizamos las FORTALEZAS y DEBILIDADES del crecimiento económico en la India, según la evaluación realizada por el analista internacional Joseph Nye.

FORTALEZAS	DEBILIDADES
La economía india ha estado creciendo a más del 8% anual	India sigue siendo un país en gran medida subdesarrollado, con centenares de millones de ciudadanos analfabetos e indigentes
La población de India (1.200 millones de habitantes) es cuatro veces mayor que la de -Estados Unidos y es probable que en 2025 supere a la de China	La renta por habitante de India, situada en 2.900 dólares (en cuanto a paridad del poder adquisitivo), es la mitad de la de China y una quinta parte de la de Estados Unidos
Dentro de un decenio, la economía india será mayor que la de Reino Unido y, dentro de dos, mayor que la de Japón.	El PIB de India, que asciende a 3,3 billones de dólares, mientras que el de China llega a cinco billones de dólares, representa el 20% del PIB de Estados Unidos
India tiene una clase media en ascenso de varios centenares de millones de personas.	Una tercera parte, aproximadamente, de los indios viven en condiciones de extrema pobreza e India cuenta con la tercera parte, más o menos, de los pobres del mundo
El inglés es una lengua hablada por entre 50 millones y 100 millones de personas.	Mientras que el 91% de la población china sabe leer y escribir y el 43% de ella es urbana, las cifras correspondientes a India sean solo el 61% y el 29%, respectivamente

El sector indio de la información desempeña un papel mundial.	India produce el doble, aproximadamente, de ingenieros y licenciados en informática que Estados Unidos, pero “solo el 4,2% están capacitados para trabajar en una empresa de programas informáticos y solo el 17,8% están en condiciones de encontrar empleo en una empresa de servicios de tecnologías de la información, aun después de seis meses de formación. En la clasificación de las universidades asiáticas de 2009, el centro indio mejor clasificado es el Instituto Indio de Tecnología de Bombay, que ocupa el puesto 30. Diez universidades de China y Hong Kong ocupan puestos superiores.
India cuenta con una democracia asentada y una brillante cultura popular con influencia transnacional.	India tiene que afrontar la convivencia de sus decenas de razas, nacionalidades y religiones y disipar todas las amenazas de estallidos de violencia sectaria.
India tiene una diáspora influyente y su industria cinematográfica, “Bollywood”, es la mayor del mundo	Las exportaciones de tecnología avanzada representan solo el 5% de las exportaciones totales de India, frente al 30% en el caso de China.
India tiene también entre 60 y 70 armas nucleares, misiles de medio alcance, un programa espacial, un Ejército de 1,3 millones de personas y un gasto militar anual de casi 30.000 millones de dólares, es decir, el 2% del total mundial.	

2. EL RIESGO DEL CRECIMIENTO

India se enfrenta a un dilema cardinal en la década que acaba de comenzar: conciliar el crecimiento económico -imprescindible para superar la pobreza y confirmar su aspiración de convertirse en una de las potencias mundiales del siglo XXI- con la preservación del medio ambiente para no perjudicar a las generaciones futuras.

La posición de las élites políticas indias con respecto a este dilema se resume en la siguiente frase de Sonia Gandhi, heredera de la dinastía que alumbró la independencia del país: “La pobreza es el peor contaminador”.

La estrategia de los sucesivos del Partido del Congreso ha consistido en afirmar el desarrollo económico y la erradicación de la pobreza como palancas de la lucha

contra el cambio climático. Sin embargo, existe una evidente contradicción entre el desarrollo y el daño que puede ocasionar el consumo creciente de energía para hacerlo posible. Sin un aumento en el consumo de energía no podrá desarrollarse el país y no mejorará el nivel de vida de sus habitantes.

Los daños ecológicos provocados por la acción humana han sido identificados por el propio gobierno indio, en consonancia con los paneles científicos y ecológicos mundiales; a saber: deforestación, mala gestión del agua, uso abusivo del suelo agrícola, contaminación industrial, mal uso de los fertilizantes y pesticidas y deficiente gestión de los residuos.

3. INDIA FRENTE AL CAMBIO CLIMÁTICO

Pero, aparte de la acción humana, India figura como el segundo país más afectado por los riesgos del cambio climático, después de Bangla-Desh, su vecino en el golfo de Bengala.

Los tres factores determinantes son:

- La fuerte presión de la demografía sobre los recursos naturales.
- La pobreza generalizada y extrema.
- La dependencia general del país con respecto a la agricultura.

El índice de medición (MAPLECROFT, octubre de 2010) no se limita a estimar los riesgos naturales (sequías, ciclones, corrimientos de tierras, inundaciones, alza del nivel del mar y otras consecuencias del calentamiento global). También contempla la sensibilidad de los países ante el Cambio Climático (CC), el estado de la agricultura, su sistema de salud, sus infraestructuras, la solidez de sus instituciones, su economía, su desarrollo y cohesión social, etc (42 indicadores en total).

Coincide con este diagnóstico inquietante la evaluación realizada recientemente en el Congreso científico de la India por el M.S. Swaminathan, padre de la revolución verde de la India en los años sesenta. Este científico afirma que India se enfrenta un nuevo riesgo masivo de hambruna, en esta ocasión, agravado por el calentamiento global.

Sus predicciones se resumen así:

Las cosechas de trigo pueden verse reducidas en un 44% (2050).

Aunque la subida de temperaturas no sea tan bruscas, las regiones productoras de cereales sólo regadas por lluvia se verán afectadas (2/3 de la población y 60% del país).

Solo el incremento de un grado supondrá una semana menos de cosecha en el corazón cerealero del país.

Los pobres serán los que más sufrirán en términos de menos producción, precios más altos, menos consumo de calorías, mayor desnutrición infantil.

En un reciente informe del International Food Institute, se vaticinaba que India podría contar con más de 25 millones más de niños malnutridos en 2050. Frente a estos augurios tan preocupantes, hay otros aspectos positivos de la India en la gestión del medio ambiente:

- La débil deuda exterior, lo que aumenta su capacidad de maniobra.
- El buen gobierno, en comparación con otras potencias regionales o del grupo de países emergentes.
- La conciencia política frente a los riesgos del calentamiento global.

Es interesante señalar el contraste en las políticas ecológicas de China e India, los dos países más populosos del planeta y también los que crecen más deprisa, los llamados a convertirse en principales potencias mundiales antes de que acabe el siglo. En 1990, ambas potencias asiáticas sumaban el 13% de las emisiones de CO₂ de todo el mundo; en 2030, el porcentaje se elevará al 34%. Ahora bien, este 34% está muy desigualmente repartido entre las dos grandes potencias asiáticas: China, un 29%; India, un 5%. La diferencia per cápita es singularmente significativa: 5,5 toneladas en China y 1,7 toneladas en India, cantidad ésta que se encuentran entre las más bajas del mundo, excluida África.

4. EL DIAGNÓSTICO DEL GOBIERNO. EL PLAN NACIONAL CONTRA EL CAMBIO CLIMÁTICO

En su estudio del fenómeno del cambio climático, los expertos gubernamentales han detectado primero las modificaciones operadas en el comportamiento del clima. En el siguiente esquema se resume lo más importante.

Temperatura de superficie

Aumento de la temperatura del aire de superficie en 0,4 grados durante el último siglo. Tendencia al calentamiento en la costa occidental, en el centro, en el interior y en el nordeste del país. Tendencia de enfriamiento en el noroeste y en el sur.

Régimen de lluvias

El volumen de lluvias monzónicas en toda la India no ha mostrado cambios significativos.

Sin embargo, se han registrado variaciones regionales en la costa oeste, en el norte de Andhra Pradesh, en el noroeste (en torno al 10-12% de incremento en un siglo).

Por el contrario, descenso en el nivel de la lluvias monzónicas en el este de Madhya Pradesh, en el nordeste de la India, en Gujarat y en Kerala (en torno al 6-8% en los últimos cien años).

Fenómenos climáticos extremos

No se ha podido documentar una tendencia de largo plazo pero si periodos de multi-décadas de sequías más frecuentes.

Aumento de las tormentas o ciclones severos en Bengala Occidental y Gujarat, y descenso en Orissa, Goswami y otros lugares.

Tendencia creciente en la frecuencia de lluvias torrenciales o muy fuertes y una reducción significativa de fenómenos moderados en India Central en la segunda mitad del siglo XX.

Nivel del mar

El incremento del nivel del mar en los últimos 40 años ha sido de 1.06-1,75 mm año.

A nivel mundial, ese índice se sitúa entre 1 y 2 mm., según qué sitios.

Se considera, por tanto, como normal el índice de la India.

Glaciares del Himalaya

El Himalaya garantiza los principales recursos de nieve y hielo y sus glaciares son una importante fuente de agua perenne para los ríos Indo, Ganges y Brahmaputra.

La fusión de los glaciares podría tener un efecto devastador para los recursos hídricos y la generación de energía hidroeléctrica.

Recesión en algunas glaciares de la región del Himalaya en los últimos años, aunque la tendencia no es acusada. Sería prematuro establecer tendencias a largo plazo o sobre las causas de recesión.

Proyecciones para el siglo XXI

Calentamiento de la atmósfera entre 3-5 grados (Escenario A2 del PANEL INTERNACIONAL DEL CAMBIO CLIMÁTICO) o entre 2,5 y 4º grados (Escenario B2), con más incidencia en el norte del país (según simulaciones del Instituto de Meteorología Tropical de Pune).

Posibles cambios en intensidad de las lluvias monzónicas a partir de 2040, hasta alcanzar un 10% de incremento desde el año 2100 (A2 del PANEL INTERNACIONAL DEL CAMBIO CLIMÁTICO).

Cambios en la frecuencia y en la magnitud de las temperaturas o precipitaciones extremas. El aumento de los fenómenos cálidos extremos parece que está amplificando el efecto retrocesivo de la humedad de superficie (moisture surface feedback).

Estas modificaciones ya apreciadas en el clima de la India tendrán impactos muy probables en el equilibrio ecológico del país.

Estos son los más importantes recursos hídricos:

Los ríos Indo, Ganges y Brahmaputra, que se benefician de la fusión de las nieves en primavera, podrían resultar perjudicados por la disminución de las nevadas. Hay previsiones de de incremento de hasta dos tercios en el caudal de algunos ríos como el Sabarmati y el Luni. Además, como consecuencia del aumento del nivel del mar, las fuentes de agua dulce podrían sufrir intrusiones salinas.

Agricultura y alimentación

Se prevén reducciones en las cosechas Rabi (Instituto Investigación Agrícola). Por cada aumento de un grado, la producción de trigo se reduciría en 4-5 millones de toneladas. Cambios incluso menores en la temperatura y el régimen de lluvias pueden tener efectos significativos en la calidad de frutas, verduras, té, café, plantas medicinales-aromáticas, arroz basmati. Se prevén también rendimientos inferiores en la cabaña ganadera, en regeneración de especies marinas y también en migraciones de los peces, lo que afectará a la pesca (descenso del 10-40% en 2100).

Salud

Se esperan también que se produzcan cambios en insectos y otros elementos patógenos. Los mosquitos vectores de la malaria pueden sufrir cambios en su distribución. Se teme la extensión de la enfermedad a nuevas áreas: con un

aumento de 3,8 grados en la temperatura y un 7% en la humedad relativa, en nueve estados de la India el mosquito estaría en activa posición de infectar todos los meses del año.

La distribución sería desigual: en algunos estados del norte podría haber peligro en 3-5 meses más y en cambio el aumento de temperatura puede reducir el peligro en el sur en 2-3 meses.

Bosques

Se esperan cambios en tres cuartas partes de los bosques de la India, lo que tendría consecuencias en los productos silvestres, impacto negativo en la biodiversidad, livelihoods (sustentos o medios de subsistencia), etc. Se teme un incremento de la sequía en zonas de sabana de India Central.

Vulnerabilidad ante fenómenos extremos

El Cambio Climático incrementará el riesgo de inundaciones, ciclones, sequías, y el declive en la fertilidad de campos y tierras. Las áreas del país sometidas a estos fenómenos en la actualidad suman unos 40 millones de hectáreas, lo que afecta a 30 millones de personas como media cada año.

Aumento nivel del mar

Se calcula que el nivel del mar aumentará entre 15 y 38 centímetros a mediados de este siglo, y entre 46 y 59 cm a comienzos del próximo. Las regiones costeras se antojan enormemente vulnerables, tanto en seguridad como en impacto económico. Un proyectado incremento de la intensidad de los ciclones supondrá una amenaza reforzada para las zonas costeras densamente pobladas.

Medidas adoptadas por el Gobierno India para mitigar estos impactos. Las más destacadas:

- Reubicación de comunidades para alejarlas de la orilla marítima.
- Protección frente al aumento del nivel del mar.
- Cambio de cosechas e introducción de otras que resistan mejor el calentamiento.
- Reducción de emisiones de gases de efecto invernadero.
- Introducción de fuentes de energía renovable.
- Paso a la energía nuclear en detrimento de la quema de productos fósiles en estaciones térmicas.

Asimismo, el gobierno ha desarrollado una serie de políticas de eficiencia energética que han dado un buen resultado en los últimos años, ya que se ha reducido la tasa de intensidad energética.

Se ha actuado en los siguientes campos:

- Desarrollo de energías renovables.
- Desarrollo de energía nuclear.
- Reforma del sistema de precios.
- Control de emisiones de gases de efecto invernadero.
- Creación de las ocho misiones nacionales a favor del medio ambiente: Solar, Ampliación de la eficiencia energética, Hábitat Sostenible, Agua, Sostenibilidad del Ecosistema del Himalaya, una India verde (suficiencia alimentaria), Agricultura Sostenible y Conocimiento estratégico del Cambio Climático.



Autor: Javier Arcenillas

Cambio climático, cosa de mujeres... El caso de Zahirabad, India

Miren Gutiérrez, Directora Ejecutiva de Greenpeace España

1. INTRODUCCIÓN: En Zahirabad, Andhra Pradesh, un colectivo de 5.000 mujeres de 75 poblados de esta árida zona del sur de la India trabaja en cultivos orgánicos, libres de abonos químicos y de irrigación añadida como forma de combatir el cambio climático.

La agricultura genera el 28 por ciento de las emisiones de efecto invernadero en India, principalmente gas metano desde las plantaciones de arroz y óxido nitroso de los fertilizantes. El informe del Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático (PICC) de Naciones Unidas estableció en 2007 que los patrones de precipitaciones en India cambiarían de forma desproporcionada, con la aparición de intensas lluvias concentradas en pocos días combinada con periodos largos de sequía, de forma que la agricultura se vería muy afectada. El informe indica, por ejemplo, que una subida de 0,5 grados centígrados en la temperatura reduciría la producción de trigo en 0,45 toneladas por hectárea cultivada.

Investigaciones de la Facultad de Medio Ambiente y Ciencias de Nueva Deli predicen pérdidas en las cosechas de entre el 10 y el 40 por ciento para 2100 y alteraciones significativas en las dinámicas de plagas y enfermedades a causa del cambio climático. La adaptación es tanto necesaria como inevitable.

En Zahirabad, mujeres dalit (intocables) están demostrando formas de adaptarse al cambio climático siguiendo un sistema de cultivos intercalados que no necesitan agua adicional ni pesticidas ni fertilizantes.

No son las únicas. En la India, y en todo el mundo, las mujeres son un clave en la adaptación a los efectos del cambio climático y la lucha contra éste, y en este documento se examinarán casos de colectivos de mujeres que hacen frente al cambio climático.

2. EL CASO DE ZAHIRABAD

Las mujeres de Zahirabad cultivan hasta 19 tipos de plantas indígenas por acre sobre un suelo árido y degradado que han regenerado con la ayuda de una organización llamada Deccan Development Society (DDS).¹

DDS —que ha trabajado en India durante los últimos 25 años— ha ayudado a estas mujeres a adquirir las tierras sobre las que trabajan a través de proyectos que el gobierno ha desplegado para favorecer a los dalits y organizarlos en sanghas, o grupos de “autoayuda” que se reúnen regularmente y deciden sobre sus propios recursos.

Estas mujeres plantan entre octubre y noviembre, y recurren a sus familias durante siete días para desherbar y durante otros quince o veinte para cosechar. Aplican fertilizante orgánico una vez cada dos o tres años, dependiendo de las condiciones del suelo. Las variedades que plantan incluyen linaza, arveja, guisante, varios tipos de mijos, trigo, girasol, cártamo y legumbres. Los métodos de defensa contra plagas y de nutrición para los suelos. Las hojas de los girasoles evitan plagas, mientras que la degradación del suelo se evita gracias a las legumbres, que tienen bacterias fijadoras de nitrógeno (que son componentes muy importantes para la fertilidad del suelo).

En el contexto del cambio climático, este sistema de cultivo en tierra de secano tiene también la virtud de ser resistente a los efectos de las elevadas temperaturas. Las mujeres se organizan en una sangha (una palabra del pali o del sánscrito que puede ser traducida como “asociación”, “asamblea” o “comunidad”), que se encarga de gestionar el sistema de cultivos, el banco de semillas y la distribución de alimentos.

La suscripción a la sangha se formaliza recibiendo en préstamo semillas para sembrar. Las prestatarias pagarán cinco veces lo que tomaron. El grano recogido es tamizado por la comunidad para consumo humano y vendido en el mercado abierto o vendido a precios reducidos a miembros de la comunidad que tengan necesidad, o redistribuido entre familias con problemas de los poblados a los que pertenecen estas mujeres.

1. Acharya, Keya. ‘Women Farmers Ready to Beat Climate Change’, Inter Press Service. 17 de marzo de 2009.

El dinero recavado en el mercado abierto se deposita en un banco para que el interés devengado se pueda usar para financiar préstamos a los miembros de la comunidad, quienes completan el círculo pagando los préstamos en grano. El sistema está basado, en realidad, en la forma ancestral de gestionar los recursos en esta región.

El banco de semillas contiene 50 variedades diferentes de cereales locales. El producto está certificado por el Sistema de Garantía Participativo (SGP o PGS en inglés) del Consejo Orgánico de India. El método consiste en la certificación entre agricultores, un sistema acuñado por la Organización para la Agricultura y los Alimentos de Naciones Unidas, que también ha impulsado la creación de grupos similares en Estados Unidos, Nueva Zelanda, Brasil y Francia, así como Vietnam, y el Este y Sur de África.

En Zahirabad, los productos agrícolas son empaquetados y etiquetados con la certificación PGS, y transportados y vendidos al detalle a consumidores en ciudades cercanas. La comunidad dice que está inundada de pedidos, lo que demuestra la viabilidad de un sistema que tiene varias virtudes: es un instrumento contra el cambio climático; proporciona una forma de vida a mujeres desfavorecidas; y es una forma de protección de la agrobiodiversidad.²

3. LAS MUJERES Y EL CAMBIO CLIMÁTICO

Desde mucho antes que el tema recibiera atención mundial, las mujeres han estado observando, resistiendo, mitigando e incluso revirtiendo los impactos del cambio climático, principalmente a nivel local, desde sus papeles sociales cotidianos como proveedoras de cuidados y agricultoras. En la actualidad, algunas tratan de aportar sus experiencias a formulación de políticas en los planos local, nacional, regional e internacional.³

Dado que muchas mujeres en áreas rurales conviven íntimamente con la tierra y a menudo son las responsables de proveer de alimentos, combustibles, vivienda, agua y medicinas a sus familias, su comprensión del cambio climático trasciende las estadísticas.

2. *Ibid.*

3. Momaya, Masum. 'Las mujeres afrontan el cambio climático conectando los puntos', AWID, 16 de octubre de 2009.

La División de Género, Equidad y Empleo Rural (ESW) de la FAO examina las relaciones que existen entre el género, la agricultura y el cambio climático, así como las capacidades diferentes de los hombres y las mujeres para adaptarse a los desafíos que comporta el cambio climático o para mitigarlos.

Entre las conclusiones de sus observaciones, están que los papeles de los géneros están relacionados con los efectos del cambio climático de varias maneras. Por ejemplo, debido a la división del trabajo en función del sexo, los campesinos y las campesinas suelen desempeñar tareas diferentes. El cambio climático repercute en sus actividades, especialmente en las relacionadas con la seguridad alimentaria, lo que expone a hombres y mujeres a riesgos y oportunidades diferentes.

Los hombres y las mujeres poseen también diferentes niveles de acceso a los recursos, incluyendo los recursos físicos —como la tierra o el agua—, los recursos sociales —como las redes de contactos—, y los recursos financieros —como los créditos. Para afrontar el cambio climático, habría que elegir tácticas diferentes para ambos grupos.

La participación de hombres y las mujeres en la toma de decisiones suele ser desigual. Si se individuán sus limitaciones y contribuciones, se generará un conjunto más amplio de políticas para que puedan prepararse y afrontar el cambio climático y sus implicaciones socioeconómicas y políticas.

Existe un consenso en que los efectos del cambio climático afectan especialmente a los países en desarrollo, y dentro de ellos a las personas pobres. Habría que tener en cuenta también que, de acuerdo con la FAO:

1. El cambio climático afectará en especial a las personas pobres: Se calcula que hay más de mil millones de personas atrapadas en la pobreza absoluta. De acuerdo con el Fondo de Naciones Unidas para las Mujeres (UNIFEM), el 70 por ciento de ellas son mujeres. Además, calcula que siete de cada diez personas que mueren de hambre en el mundo son mujeres o niñas.

2. El cambio climático provocará un aumento de la desertificación y las plagas: Dificultará el acceso al agua potable y complicará la producción de alimentos para consumo doméstico, así como la pesca y la ganadería. En los países en vías

de desarrollo, estas actividades están realizadas en su mayoría por mujeres, que desempeñan un papel central en la provisión de agua y su gestión.

3. El cambio climático provocará grandes desastres naturales (inundaciones, tsunamis, huracanes, etc.). El acceso a la información en estos casos es fundamental para poder enfrentarse a ellos, las mujeres constituyen el 64 por ciento de las personas analfabetas del mundo y tienen mucho menor acceso a los medios de comunicación, con lo que tienen menos acceso a información sobre desastres. Las mujeres y los niños tienen 14 veces más posibilidades de perecer en un desastre natural. Por ejemplo, en el tsunami en el océano Índico en 2004, la mayor parte de las víctimas mortales fueron mujeres.⁴

4. El Cambio climático provocará migraciones de población hacia zonas más favorecidas climáticamente: Las mujeres son las principales responsables del cuidado de los ancianos y de los niños, lo que complica su traslado, por lo que deberán permanecer en sus pueblos haciendo frente a las dificultades añadidas que supone la migración masculina, un fenómeno que multiplica las tareas de las mujeres aún más.

5. El cambio climático podría provocar guerras y luchas por unos recursos cada vez más escasos: Todas las guerras implican oleadas de personas que deben abandonar sus aldeas y refugiarse en lugares que carecen de recursos, infraestructuras y demás. Las mujeres suponen ya la mayor parte de la población refugiada del planeta.⁵

Las mujeres, por lo tanto, son y serán afectadas de manera diferenciada y mucho más severa por el cambio climático y los desastres naturales debido a su papel social, el reparto de papeles, la discriminación y la pobreza en que viven, y tienen mucho que decir en cuanto a la forma de abordar el cambio climático, así como a la reducción de emisiones de gases efecto invernadero y las estrategias de adaptación y mitigación. Sin embargo, están sub-representadas en los órganos de decisión sobre estos aspectos.

Asimismo, hombres y mujeres no afrontan de igual forma las dificultades que implica el cambio climático: mientras que los hombres tienden más a buscar las soluciones en la tecnología, ellas tienden más a medidas de ahorro energético y sostenibilidad. Sin embargo, a nivel de política internacional, la ausencia del género en los debates sobre el cambio climático resulta manifiesta.

4. 'La mayoría de fallecidos por el tsunami que arrasó las costas del Índico fueron mujeres', EFE, 1 de abril de 2005.

5. Mendiá, Irantzu y Vásquez, Norma. 'Refugiados: Problemática y asistencia'. Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo, 2006.

Poco a poco, las cosas empiezan a cambiar. Cada vez existen más iniciativas que tienen en cuenta la perspectiva del género en la lucha contra el cambio climático. El 7 de diciembre de 2009, en Bali, por primera vez en una reunión de la UNFCCC (United Nations Framework Convention on Climate Change) hubo una sesión exclusivamente dedicada al análisis del cambio climático con esta perspectiva. Las principales conclusiones fueron que es de vital importancia la participación de las mujeres en los órganos de decisión sobre actuaciones frente al cambio climático, que hay que considerar aspectos de género en cuando a necesidades de adaptación y participación en los planes de desarrollo, que hay que asegurar la equidad en todos los aspectos y sobre todo utilizar las capacidades y conocimientos de las mujeres, mereciendo especial atención:

- Los patrones específicos de uso de los recursos naturales según el género.
- Los efectos específicos del cambio climático de acuerdo con el género.
- Los aspectos de género en la toma de decisión respecto al cambio climático
- La capacidad de las mujeres para enfrentar el cambio climático.
- Los patrones de vulnerabilidad relacionados con el género.

4. ASPECTOS ESPECIALMENTE IMPORTANTES DEL CC CON REFERENCIA A LAS MUJERES

Las mujeres están particularmente afectadas por el cambio climático debido a que no tienen un acceso seguro y asequible a los recursos en muchos países. Veamos cómo se interconectan con respecto a los principales recursos involucrados en la agricultura.⁶

Agua

El cambio climático ha sido desastroso para los suministros de agua en diversas partes del planeta. Algunas regiones, incluyendo parte del subcontinente indio, están sufriendo sequías y escasez de agua más frecuentes y duraderas. Los menores niveles del agua conducen a la erosión del suelo y la desertificación; y cuando se combinan con temperaturas altas persistentes provocan olas de calor, a incendios forestales y muertes debidas a deshidratación y calor intenso.

Siendo las principales recolectoras de agua en el hemisferio sur, las mujeres y las

6. Momaya, Masum. '¿Cuáles son los impactos del cambio climático sobre las mujeres?'. AWID, 24 de septiembre de 2009.

niñas tienen que caminar o viajar distancias cada vez más largas a fin de obtenerla, así como emplear medios más intensivos para recolectarla y almacenarla. Las consecuencias pueden ir mucho más allá. En algunos casos es más probable que las niñas no asistan a la escuela o se involucren en actividades generadoras de ingresos cuando las tareas que dependen del agua, como la agricultura, están siendo amenazadas.

Suelo y alimentos

Además del impacto del cambio climático sobre el agua, los cambios permanentes en la temperatura han reducido la cantidad y biodiversidad de plantas disponibles. Dado que en el mundo las mujeres conforman un gran porcentaje de agricultores, recolectores de alimentos y sanadores, a menudo dependen de los ecosistemas locales para su salud y sus medios de vida.

Las mujeres rurales son responsables de más de la mitad de la producción mundial de alimentos y producen entre el 60 y 80 por ciento de éstos en el hemisferio sur. Los cambios en las temperaturas han limitado el tipo y la diversidad de cultivos que los agricultores pueden sembrar. Por ejemplo, las concentraciones de gas invernadero están reduciendo las cosechas de arroz, un alimento básico que proporciona la mayor parte de las calorías de la dieta en el “Sur”, incluyendo India.

Ello no sólo tiene impactos sobre la nutrición de comunidades locales, sino que también tiene repercusiones para sus oportunidades de generación de ingresos, ya que los agricultores cuentan con menos opciones respecto a qué cultivar, cuándo y cómo hacerlo. Además, dado que el sembrado depende de la diversidad y rotación de los cultivos, esto amenaza las perspectivas a largo plazo de agricultores para generar ingresos utilizando una misma tierra y las mismas técnicas de siembra.

Por otra parte, cuando los alimentos son escasos, las mujeres y las niñas son más vulnerables a la desnutrición. Por ejemplo, un estudio del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) indica que “las disyuntivas entre el consumo y la supervivencia pueden exacerbar las desigualdades de género en la nutrición. En estudios realizados en India se ha señalado que la nutrición de las niñas sufre más durante períodos de bajo consumo y de aumento de precio de los alimentos, y que la escasez de precipitaciones se asocia muchísimo más con la muerte de niñas que de niños”.⁷

7. Crisis climáticas: riesgo y vulnerabilidad en un mundo desigual, en Informe sobre desarrollo humano 2007-2008. PNUD.

Enfermedades

La variabilidad del clima también contribuye a brotes de enfermedades en los cuales las mujeres son las más afectadas. Los cambios de temperatura, la falta de infraestructura de agua limpia y de higiene adecuada, así como la carencia de alimentos nutritivos, pueden llevar a una rápida multiplicación y propagación de enfermedades.

Al enfrentarse a epidemias, las mujeres tienen menos acceso que los hombres a servicios médicos y sus cargas de trabajo se incrementan cuando tienen que dedicar más tiempo al cuidado de personas enfermas. Además, las mujeres y las niñas constituyen la mayoría de las personas pobres del mundo y los hogares pobres afectados por enfermedades cuentan con menos recursos para adaptarse. En general, el examen de los cambios climáticos relacionados con el agua, el suelo, los alimentos y las enfermedades muestra que las mujeres son afectadas por éstos en formas singulares.

Sobre el terreno

La FAO y las instituciones locales de Andhra Pradesh —donde se encuentra Zahirabad— han abordado los aspectos de género de la adaptación a la variabilidad del clima y el cambio climático a largo plazo, a través del proyecto Gender-sensitive Strategies for Adaptation to Climate Change: Drawing on Indian Farmers' Experiences (estrategias para la adaptación al cambio climático en función del género: aprovechando las experiencias de los agricultores indios).⁸ En este proyecto, se examinó la hipótesis de que —debido a roles de género definidos por la cultura— los hombres y las mujeres se ven afectados de maneras diferentes por la variabilidad del clima y el cambio climático, y también se enfrentan a éstos de maneras diferentes.

Mediante debates participativos de grupos especializados y una encuesta cuantitativa, esta investigación reveló cómo perciben los agricultores y las agricultoras de distritos expuestos a sequías e inundaciones, la variabilidad climática interanual y los cambios climáticos a largo plazo, y cómo responden a los mismos. Se utilizan las declaraciones de los agricultores y análisis institucionales y meteorológicos para caracterizar los riesgos climáticos que afrontan los agricultores y las agricultoras y sus estrategias para hacerles frente y lograr la seguridad alimentaria.

8. Lambrou, Yianna y Nelson, Sibyl. 'Farmers in a Changing Climate. Does Gender Matter?', FAO, 2010.

Las conclusiones confirman que existe una fuerte dimensión de género en la forma en la que variaciones climáticas son experimentadas y expresadas por agricultores en sus estrategias de adaptación para garantizar sus fuentes de ingresos y su seguridad alimentaria. Las percepciones de mujeres y hombres, y sus respuestas a los impactos de la sequía, así como el acceso que cada uno tiene a los recursos y apoyo, varían de manera fundamental. Estas conclusiones demuestran que el análisis desde el punto de vista del género incrementa nuestra comprensión de lo que los agricultores perciben como riesgos y cómo responden al cambio climático. Estas conclusiones son esenciales para la comunicación de decisiones políticas, asegurándose de que las experiencias de tanto mujeres como de hombres son incluidas en el diseño de la propia política.

5. LAS FORMAS EN QUE LAS MUJERES SE ESTÁN ORGANIZANDO⁹

En Kenia, Wangari Maathai y las mujeres aglutinadas en el Movimiento del Cinturón Verde han estado sembrando árboles a fin de compensar la rápida deforestación. Lo que empezó como un movimiento para reemplazar con plantas los árboles que habían sido talados se ha ampliado a un movimiento por la paz, ya que la propia Maathai se percató de que los problemas ambientales eran síntoma de mala gobernanza y de una marginación de mujeres. Inicialmente, el acto de plantar árboles reunió a las mujeres para intercambiar ideas y aprovechar su conocimiento del medio ambiente. En este movimiento y varios otros a nivel mundial, la destrucción del medio ambiente ha politizado a las mujeres y ellas han estado al frente de un enfoque integrado para frenar el cambio climático.

En India, los monocultivos (la estrategia de plantar una sola especie en una gran extensión de tierra para obtener altos rendimientos, a costa de la biodiversidad) y un mayor uso de pesticidas han erosionado el suelo. Grandes corporaciones de agronegocios han desarrollado e impulsado la utilización de semillas genéticamente modificadas (transgénicas) para estos suelos más débiles, lo que ha requerido de pesticidas más fuertes y costosos, y no necesariamente ha rendido cosechas fructíferas. Esas corporaciones además han robado semillas a agricultores locales con la intención de patentarlas usando leyes de propiedad intelectual. En algunas comunidades agrícolas, las mujeres del movimiento Navdanya han estado seleccionando y guardando semillas como un medio de supervivencia y de

9. Momaya, Masum. 'Las mujeres afrontan el cambio climático conectando los puntos', AWID, 16 de octubre de 2009.

resistencia frente a los grandes agronegocios, y como una forma de garantizar la biodiversidad. Y ahora están luchando en los tribunales contra el patentado de sus semillas.

Barefoot College es una empresa internacional con raíces en India que recluta mujeres para instalar y mantener la iluminación solar, y dar energía a sus aldeas. Las Naciones Unidas calculan que alrededor de un 1,500 millones de personas todavía viven sin electricidad, y muchas veces la mejor y más inmediata manera para llevar electricidad no contaminante a las regiones lejanas es con energía solar. La forma en que lo hace Barefoot College no es a través de un sistema de red centralizada que trae energía desde cientos de kilómetros de distancia, sino desde los mismos hogares, que se vuelven propietarios y tienen control de la tecnología. Las mujeres son el foco de estos proyectos de energía solar.

En Bolivia, las mujeres participaron en las luchas comunitarias contra la privatización de las fuentes de agua en Cochabamba. Enfrentándose a un gobierno que decidió ceder el manejo del suministro de agua del país a grandes corporaciones multinacionales, que a su vez cobraron precios exorbitantes, la ciudadanía se organizó creando asociaciones y cooperativas de agua, construyendo tanques para almacenarla y redes de distribución, además de perforar pozos. Conscientes de la necesidad de contar con agua para nutrición, erradicación de enfermedades, higiene y agricultura, las mujeres en todo el mundo están oponiendo resistencia a los impactos de la privatización del agua.

En Papúa Nueva Guinea, Anne Kajir ha estado luchando por los derechos a la tierra en representación de indígenas que han presenciado una tala masiva en su bosque tropical. En 1997, ella litigó con éxito una apelación en la Corte Suprema de su país que obligó a la industria maderera a pagar indemnizaciones a estas personas.

En Kazajistán, la bióloga Kaisha Atakhanova ha organizado un movimiento que lucha contra la importación de desechos nucleares que empeoraría los numerosos casos de mutaciones genéticas, cáncer y alimentos radiactivos producto de décadas de emisiones nucleares. Como resultado de los esfuerzos, no sólo se logró detener la legislación que habría permitido la importación de desechos nucleares; ahora los problemas de la contaminación nuclear han alcanzado una alta visibilidad en todo el país.

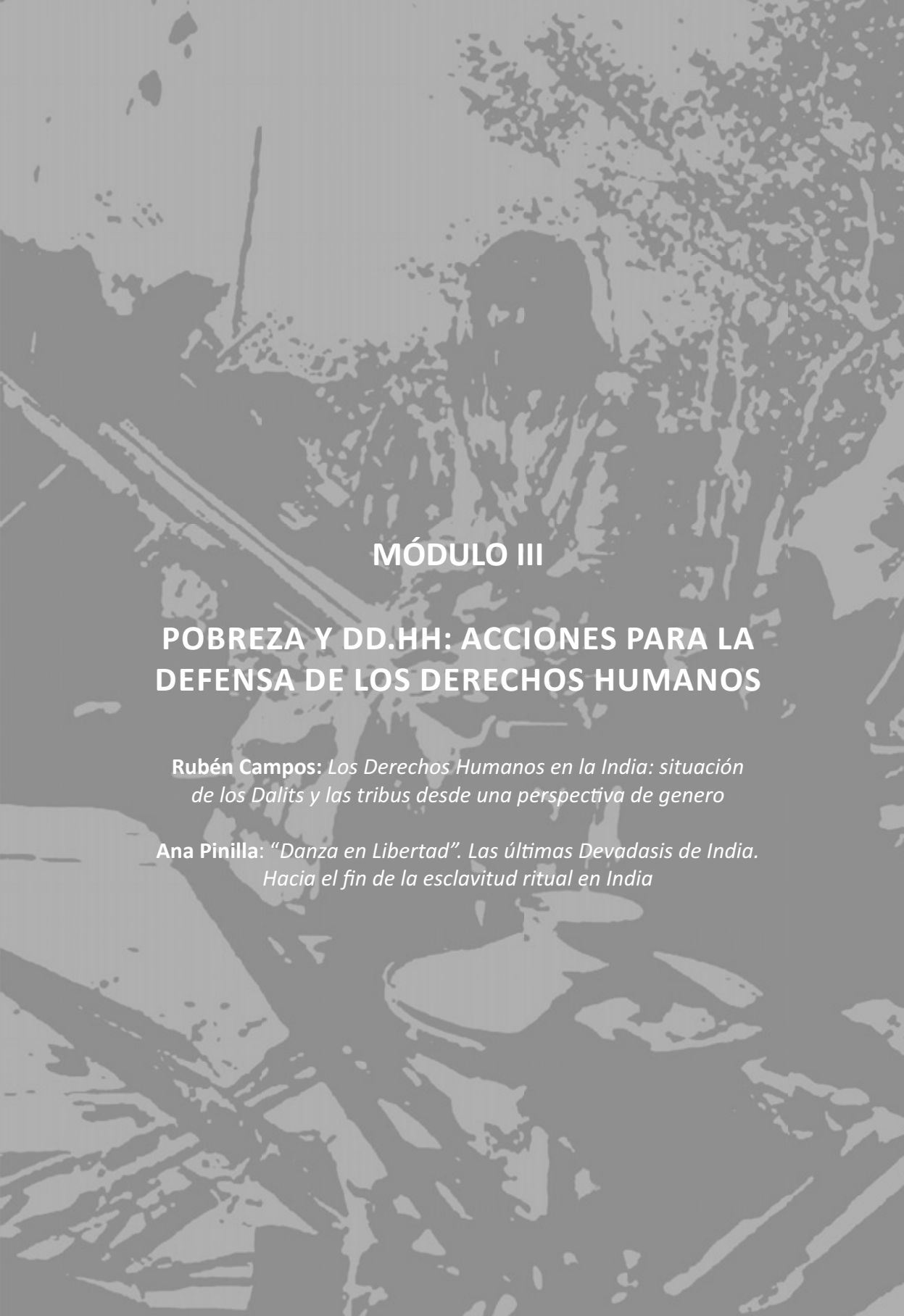
Las mujeres son cada vez más en los partidos verdes, que están promoviendo agendas sociales para afrontar múltiples asuntos, especialmente en Europa. Además de pugnar por que las preocupaciones en torno al medio ambiente se coloquen al frente de las agendas de diseño de políticas, a muchos partidos verdes les interesan el desarrollo sostenible, la no violencia, los derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas, así como la justicia social.



Autor: Calcuta Ondoan ONGD-GGKE

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Campaña de Oxfam contra el cambio climático
- Campaña sobre el cambio climático de WEDO (Organización de Mujeres por el Medio Ambiente y el Desarrollo)
- GéneroCC – Plataforma para información, conocimientos y articulación sobre género y cambio climático
- Gestoría y defensa basadas en género de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza: ‘Las mujeres sienten el calor del cambio climático’
- AWID, Women Address Climate Change by Connecting the Dots, 16 de octubre de 2009.
- Gender action
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, ‘Resource Guide on Gender and Climate Change’ [‘Guía de recursos sobre género y cambio climático’]
- UN WomenWatch, ‘Women, Gender Equality and Climate Change’ [‘Las mujeres, la igualdad de género y el cambio climático’]



MÓDULO III

POBREZA Y DD.HH: ACCIONES PARA LA DEFENSA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Rubén Campos: *Los Derechos Humanos en la India: situación de los Dalits y las tribus desde una perspectiva de género*

Ana Pinilla: *"Danza en Libertad". Las últimas Devadasis de India. Hacia el fin de la esclavitud ritual en India*

Los Derechos Humanos en la India: situación de los dalits y las tribus desde una perspectiva de género

Rubén Campos Palarea, Club de Madrid

Desde su independencia en 1.947, la India ha mantenido, a pesar de enormes dificultades y retos estructurales, una de las experiencias políticas más interesantes de todos los estados surgidos en el proceso de descolonización. Los representantes gubernativos indios siempre gustan de incluir, en sus discursos oficiales, el hecho sustantivo de que la India es la democracia más grande del mundo y que ese desarrollo institucional democrático de más de seis décadas es su cualidad más relevante.

El país asiático cuenta además con una población multiétnica que superará a la de China sobre el año 2015, lo que llevará a que en el siglo XXI uno de cada seis seres humanos será indio. Pero más allá de la estabilidad de su sistema político democrático, el dinamismo de la demografía o la fuerza atómica militar, su nueva relevancia internacional se apoya en un poder económico en expansión: la economía india ha sido en la última década una de las de mayor crecimiento en el mundo.

Su Producto Interior Bruto (PIB) se ha incrementado a una tasa anual media del 8,5% desde 2002, sólo por detrás de China entre los países más relevantes de la economía internacional. Incluso en la situación de crisis actual, la economía india ha crecido muy por encima de la media de los países considerados desarrollados. En este sentido, parece vigente el conocido informe del banco de inversiones Goldman Sachs sobre los nuevos países emergentes o BRICs (acrónimo que hace referencia a Brasil, Rusia, India y China),¹ cuando apunta que en 2050 la India será la tercera economía más importante del mundo por PIB.

Todos estos buenos presagios no se han debilitado a pesar de la crisis financiera internacional. Nandan Nilekani, el co-presidente de Infosys Technologies, una de las empresas punteras del software indio que da empleo a más de 100.000 trabajadores, destacó en la presentación de resultados de la empresa en el año 2009 que entre los empresarios indios todavía persistía el optimismo sobre el futuro de la economía y que es razonable pensar que la India sea uno de los países que está recuperando con mayor solvencia su ritmo de crecimiento previo a la crisis.

1. Goldman Sachs. *Dreaming with the BRICs: The Path to 2050*. Global Economics Paper No. 99, 2003. Disponible en: <http://www2.goldmansachs.com/ideas/brics/brics-dream.html>

Sin embargo, existen importantes desafíos tanto internos como externos para que este nuevo estatus económico e internacional se consolide y los próximos años se presentan como un momento decisivo al respecto. En este sentido, no todos son luces en este camino de crecimiento macroeconómico.² Los grupos más desfavorecidos y especialmente la India rural han quedado fuera hasta ahora de este proceso. Resulta evidente que el gran reto del gobierno y la sociedad india en su conjunto es el de hacer compatibles los índices de crecimiento de la economía con las reformas adecuadas para que porcentajes más amplios de la población puedan beneficiarse del aumento de la influencia y la riqueza del país.

Pese a los grandes avances de las últimas décadas democráticas, en el país asiático persisten problemas sociales y económicos estructurales. Uno de los grandes frenos para un desarrollo más justo y equitativo es el rígido y jerárquico sistema de organización social a través de castas, que quedó legalmente desmontado en la Constitución de 1950 y que se encuentra en crisis en las grandes ciudades, pero que sigue teniendo una influencia decisiva en los ámbitos rurales y es una constante fuente de violaciones a los más elementos derechos humanos de la población.³

De esta manera y a pesar del más de medio siglo de experiencia democrática en la India, la igualdad formal en el ámbito político no ha permitido superar enormes problemas de derechos humanos, reflejados en las desigualdades estructurales en el campo social y económico, en buena parte posibles gracias a la existencia de la sociedad de castas. Especialmente injusto es el panorama de las mujeres de estos grupos más desfavorecidos que sufren una doble situación de marginación por pertenecer a colectivos considerados indignos y por injusticias de género.

Al amparo de la puesta en marcha de la Constitución, las instituciones democráticas se han constituido en la India en un marco de referencia fundamental para la lucha por el cumplimiento de los derechos humanos, que están recogidos en la legislación internacional de referencia promovida desde las Naciones Unidas, de todos los ciudadanos y ciudadanas, incluidos los considerados como pertenecientes a las castas más bajas. Y esto en el marco de una sociedad que históricamente se ha caracterizado por mantener en la marginalidad y en situaciones de gran injusticia a importantes capas de su tejido social como pueden ser las mujeres, las castas bajas o los grupos tribales.

El presente artículo intenta presentar algunas de las claves para entender el rol actual de la sociedad de castas, en especial respecto al papel que juegan en la misma los grupos más desfavorecidos, haciendo énfasis en la situación de la mujer dentro de estos colectivos.

2. Dos visiones optimistas sobre la emergencia de la India como potencia internacional son: Stephen Cohen, *India. Emerging power*, Brookings Institution Press, Washington D.C., 2001 y Gurcharan Das, *India Unbound: The Social and Economic Revolution from Independence to the Global Information Age*, Viking, New Delhi, 2000. Como contrapeso, Palagummi Sainath, *Everybody loves a good drought: stories from India's poorest districts*, Penguin, New Delhi, 1996 y Pavan Varma, *Being Indian: Inside the Real India*, William Heinemann, London, 2005, ofrecen una visión más crítica sobre la realidad política de la India y sus ambiciones de convertirse en un importante actor internacional.

3. Ver al respecto: Susan Baily et al. *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Mientras que la India actual presenta orgullosa su candidatura a gran potencia del siglo XXI todavía tiene que afrontar los retos y contradicciones que implica para un país de más de mil millones de habitantes, la persistencia de problemas sociales y económicos estructurales como los que vamos a analizar. A continuación apuntaremos de forma sintética las claves para entender el sistema social clásico de la India conocido como la sociedad de castas.

1. LA SOCIEDAD DE CASTAS: VARNAS Y JATIS

La herencia milenaria del sistema de castas, una estructura social jerarquizada y justificada por razones religiosas, vinculadas con la pureza espiritual, todavía juega un papel esencial en la vida cotidiana de la población, especialmente en el ámbito rural y es uno de los grandes problemas de derechos humanos que tiene la India y que afecta especialmente a sus grupos sociales más desfavorecidos.

Esta división en grupos cerrados denominados castas es el elemento más característico de la religión mayoritaria en el subcontinente indio, el hinduismo, cuyas raíces surgen alrededor del año 1.500 a.C con las culturas que se desarrollaron a lo largo del río Indo en el noroeste del subcontinente.⁴ El hinduismo divide jerárquicamente a los miembros de su religión en castas o grupos sociales por nacimiento.

La casta, que es heredada de padres a hijos y no puede cambiarse en toda la vida, tiene una connotación religiosa vinculada con la idea de la reencarnación. Según esta religión las almas más puras se reencarnan en los nacidos en castas altas, las almas más impuras que han llevado una existencia alejada del camino religioso, el dharma, en pasadas reencarnaciones, en las castas más bajas.

El nacimiento en una casta determinada tiene también implicaciones socioeconómicas ya que cada grupo está vinculada a una función social determinada: las castas más altas como las de los brahmanes se dedican a las tareas más privilegiadas y valoradas por la población como la política, la religión o el ejército, mientras que las más bajas ocupan funciones menos consideradas socialmente como campesinos, artesanos o albañiles, por ejemplo.

El propio concepto de casta es, sin embargo, equívoco y no incluye toda la complejidad de este sistema social. La palabra, que deriva del portugués (donde casta quiere decir tipo), comenzó a ser utilizada por los representantes de esta potencia colonial que llegaron a la India en el siglo XV. Con ella intentaban definir como la estructuración social de las gentes que vivían en estos territorios se dividía en una serie de grupos o tipos cerrados y con una clara jerarquía entre ellos.

4. La explicación detallada de las implicaciones religiosas pero también culturales y socioeconómicas del sistema de castas que se desarrolla en la siguiente obra: Gavin FLOOD. *El hinduismo*. Madrid, Cambridge University Press, 1ª edición 1996, 1ª edición en español 1998, es la base de la información presente en este apartado.

Este concepto muy generalista, que pese a sus limitaciones se consolidó y se convirtió en el término que desde Occidente se utiliza para definir a este tipo de organización social, no diferencia entre dos ideas claves desde el punto de vista hindú respecto a este sistema: el varna y el jati.

En los textos clásicos de Manu, un documento religioso datado aproximadamente en el siglo II a. C, se hace referencia a que la sociedad está dividida en cuatro grandes varnas que simbolizan cuatro funciones fundamentales del ser humano. De forma simbólica se vinculan estos cuatro varnas con la cabeza (brahmanes), brazos (khastriyas), piernas (vaisyas) y pies (sudras).

Los brahmanes ostentan el poder intelectual y sacerdotal dentro del hinduismo, cuyo objetivo es conocer los textos sagrados para enseñárselos a sus discípulos. Así la cultura hindú desde los tiempos antiguos es obra fundamentalmente de los brahmanes. El segundo varna lo forman los khastriyas, un grupo tradicionalmente compuesto por guerreros y administradores. Sus funciones eran proteger a los ciudadanos, administrar justicia o luchar en las confrontaciones bélicas. Los vaisyas son el tercer varna y son comerciantes o personas que trabajan por cuenta propia. Por último, los sudras forman el denominado pueblo llano y son trabajadores por cuenta ajena y su función es llevar a cabo las tareas más físicas y el servicio al resto de los varnas. Son los que peor consideración tienen y más obligaciones.

Esta estructura de las varnas es la que aparece en los textos más antiguos y se basa en la división de las personas por su nacimiento y su función dentro de la sociedad. La palabra jati, que desde el punto de vista etimológico quiere decir nacimiento, tiene mucha más importancia para entender el sistema real de las castas ya que se refiere a las comunidades reales que se fueron formando históricamente dentro de los cuatro grandes varnas.

Los jatis son comunidades de varios miles de personas en toda la India, aunque tienen una vinculación específica con zonas regionales y grupos lingüísticos y étnicos dentro del hinduismo. Dependiendo del jati, pueden estar formado por unos pocos o por cientos de miles de hindúes y entonces dividirse en sub-jatis. Son los verdaderos protagonistas de la vida social, política y económica del país y muchos más específicos que las grandes varnas. Por ejemplo, existen jatis de comerciantes de telas o de pescadores del estado de Kerala en el sur del subcontinente o de terratenientes en las regiones del norte. La relación entre los jatis se regula mediante un complejo sistema de privilegios y obligaciones para cada grupo en relación a los demás, muchas veces con más peso en el intercambio de servicios que de transacciones económicas.

Cada jati se dedica a una profesión, poseyendo conocimientos transmitidos de padres a hijos. Los jatis son endogámicos, esto quiere decir que sus miembros

sólo se casan salvo poco habituales excepciones con otros del mismo grupo o al menos del mismo nivel jerárquico al jati al que pertenecen. También se organizan jerárquicamente como las varnas. Dentro de los brahmanes un jati de gobernantes tendrá más importancia que uno de sacerdotes de templo. Además, muchas veces no se puede hablar de una jerarquía universal ya que cada jati es importante dependiendo de la región donde esté situado.

Aunque desde un punto de vista externo el sistema parece injusto y deshumanizado, para los hindúes el jati es una gran familia que les protege y ayuda en momentos de necesidad, ya que existe una solidaridad entre todos sus miembros, aunque no haya lazos de parentesco directo. La pervivencia del sistema se basa también en la interrelación entre todos los grupos y sus funciones. A pesar de que el trato social pueda ser inexistente desde el punto de vista económico y funcional todos los jatis cumplen una función imprescindible y se necesitan los unos a los otros para cohesionar y hacer que la sociedad hindú funcione.

Sin embargo, el carácter hereditario del sistema de castas que perpetua la injusticia estructural que supone esta fórmula de organización social, entra en colisión con los principios democráticos y de respeto a los derechos humanos del nuevo estado independiente de la India, cuyos líderes tuvieron que afrontar ese gran reto.

A pesar de que la Constitución de 1950, que coronó la transición del sistema autoritario del Imperio Británico a una democracia independiente y laica liderada por un gobierno de los propios indios, prohíbe de forma tajante la discriminación por motivo de casta, la tradición milenaria de organización social se ha adaptado a las nuevas circunstancias y ha pervivido en sus aspectos más injustos, en especial en el ámbito rural, mayoritario en el nuevo estado asiático aún hoy en día.

Dos grupos han sufrido de manera más directa esta dimensión jerárquica e injusta del sistema. Los denominados grupos descastados, también conocidos de forma despectiva como los intocables y como dalit en su propia denominación; y los pertenecientes a las tribus, también conocidos como adivasis, que quiere decir “antiguos habitantes” ya que se refieren a los habitantes indígenas del subcontinente.

Los adivasis son un grupo muy heterogéneo que incluye a multitud de etnias que por vivir en zonas aisladas como bosques o montañas no fueron asimilados dentro del marco religioso y cultural hindú y por tanto están fuera del sistema de castas y considerados y tratados como inferiores por los hindúes. Son más de 600 grupos tribales adivasis reconocidos oficialmente tras la independencia y la llegada de la democracia y comprenden alrededor de un 7-8% de la población total de la India. Oficialmente se denominan “scheduled tribes (STs)” o tribus catalogadas.

Los grupos de descastados o dalits, en contraste con los adivasis, sí pertenecen al marco del sistema de castas del hinduismo pero con la particularidad de ocupar el lugar más bajo o impuro dentro del escalafón social. Son aquellas personas que no están dentro de ninguna de las cuatro varnas mencionadas anteriormente.

Las funciones históricamente asignadas a estos grupos son las más rechazadas como basureros, verdugos o curtidores de piel, ya que los animales muertos son considerados como impuros en el hinduismo. En la práctica habitual no sólo son explotados económicamente sino que se les trata como inferiores a nivel cultural y religioso y se considera que no tienen dignidad propia. El mero hecho de tocarlos era percibido por los grupos más ortodoxos de esta religión como una contaminación y de este hecho proviene el nombre de intocables.

Son descastados, por ejemplo, los doms, que se encargan de las cremaciones y se consideran contaminados por pasar tanto tiempo cerca de los cadáveres o los bhangers o barrenderos porque trabajan con la basura.

Para un hindú el origen de estos grupos se explica por causas religiosas dentro del marco del sistema de castas y su contexto espiritual vinculado a los méritos relacionados en vidas pasadas. Desde el punto de vista de la antropología materialista los trabajos que realizaban o su forma de vida han estigmatizado a estas personas y la explicación religiosa es un añadido posterior para justificar su injusto lugar en el sistema.⁵

Se calcula que alrededor de unos 250 millones de personas pertenecen a las castas más bajas de la sociedad que históricamente han desarrollado las tareas socioeconómicas más degradantes y vivido reclusos en guetos fuera de las grandes concentraciones de población o en zonas aisladas de los pueblos.

En las últimas décadas, han ganado conciencia política y para hacer énfasis en su situación se refieren a ellos mismo como dalits, que quiere decir quebrado u oprimido en la lengua sagrada del hinduismo, el sánscrito. Desde el punto de vista oficial las castas más desfavorecidas han recibido el nombre técnico de “scheduled castes” o castas catalogadas.

En este contexto, el rol de la mujer siempre ha tenido una dimensión reducida por las características de una sociedad patriarcal muy dominante. Un ejemplo de esta situación histórica que aún pervive en nuestros días es que la India es uno de los pocos países en todo el planeta donde el número de mujeres es inferior al de los hombres. La tendencia natural que puede observarse en prácticamente todos los estados, por la que el porcentaje de población femenina sea un poco mayor que el

5. Un ejemplo conocido de esta perspectiva es la del antropólogo Marvin Harris expuesta en libros como *Vacas, cerdos, guerras y brujas: los enigmas de la cultura*. Alianza, Madrid, 2010.

de la masculina, se halla invertida en el subcontinente indio por el fenómeno de los abortos selectivos y la preferencia por el varón. En este sentido, hay en torno a 929 mujeres por cada 1000 hombres. En la India igualmente y de modo no habitual, la esperanza de vida es inferior en las mujeres que en los hombres.

Dentro de la sociedad hindú y en el marco del sistema de castas, las mujeres ocupan una posición secundaria en la familia y en la sociedad. Debido a la predominante cultura de subsistencia, históricamente han sido apartadas de la educación a edades muy tempranas. Se consideraban una propiedad de sus maridos y su único valor aparente residía en su función reproductiva y en el cuidado de los hijos, quedando recluidas en la esfera doméstica y excluidas de la realización de cualquier tipo de actividad laboral o pública salvo contadas excepciones.

Es por eso que en el contexto de la sociedad de castas su rol no se extiende al ámbito público-social e incluso las mujeres nacidas en la casta de los brahmanes no ejercen las funciones públicas que los hombres de dicha casta tienen asignadas dentro del sistema. Si se considera que una mujer de casta alta es más pura que un hombre de casta baja y éste último tendría que tratarla con deferencia pero más allá del ritual jerárquico prevalece el papel patriarcal que se le adjudicaba históricamente a la población femenina.

Esta situación está legitimada en las raíces religiosas y culturales de la sociedad del subcontinente. La igualdad entre el hombre y la mujer no existe en los textos sagrados del hinduismo. Según el código sagrado de la Leyes de Manu, las mujeres no tienen derechos a la educación, la independencia respecto a sus maridos o padres o a la acumulación de bienes materiales.

Incluso entre las castas altas existen restricciones por motivos de género: a las mujeres según las Leyes de Manu se les restringe la oportunidad de aprender la lengua sagrada clave para las funciones sacerdotales o la enseñanza, el sánscrito y tienen que conformarse con hablar el dialecto común. De esta manera y a pesar de su casta privilegiada son relegadas a funciones secundarias del hogar y de la reproducción.⁶

De esta manera, la mujer en la India es el pilar fundamental de la economía familiar y la transmisora de valores y tradiciones. Sin embargo, ni siquiera este rol tan fundamental les es valorado socialmente y han sido consideradas por los hombres como ciudadanas de segunda fila. Esta situación se agrava en las castas más desfavorecidas del sistema, en las que las mujeres sufren una doble discriminación por su condición de género y por su pertenencia a una casta baja y excluida.

6. MAHEY, Sonia. *The Status of Dalit Women in India's Caste Based System*. Pág. 150. Disponible en: <http://aapf.org/wp-content/uploads/2009/06/mahey-the-status-of-dalit-women-in-indias-caste-based-system.pdf>

Las mujeres pertenecientes a castas inferiores o a las tribus sufren privaciones y abusos en mayor medida. Sus tribulaciones no son sólo a causa de su pobreza, su estatus económico o su falta de educación sino también un resultado directo de la severa explotación de las castas superiores sobre las inferiores, con la legitimación religiosa que ya hemos explicado.

En el caso de las mujeres dalit o adivasis se da la situación de que debido a su falta de recursos económicos en muchos casos si son obligadas a tener responsabilidades laborales como sus maridos, además de su rol fundamental dentro del hogar. No obstante, las duras condiciones de trabajo de las castas bajas no favorecen el mismo como un elemento de liberación o emancipación sino que aumentan la posición de casi esclavitud en el que han vivido durante siglos la mujer india.

Tanto para los grupos dalits como para los adivasis, con especial énfasis en la situación de las mujeres de ambos grupos y también a nivel global, el estado moderno indio se ha dotado de un marco democrático donde sus derechos quedan protegidos y adicionalmente ha puesto en marcha diferentes políticas para compensar las injusticias históricas que han sufrido durante siglos de marginación. Por una parte, hay una serie de medidas legislativas para hacer cumplir las provisiones de defensa de sus derechos que garantiza la constitución y por otra existen otro tipo de políticas conocidos como de discriminación positiva.

El gobierno indio ha destinado en las últimas décadas numerosos fondos para programas que mejoren la situación de estos grupos. Cuotas específicas reservadas en la administración pública o en los centros de enseñanza de diferentes niveles, se suman a otros proyectos, por ejemplo de desarrollo rural, para que estos grupos mejoren su situación social, económica, cultural, educacional y laboral.

En el siguiente apartado analizaremos el origen de estas políticas a través de la creación de un movimiento político dentro del colectivo dalit liderado por B.R. Ambedkar como parte de la lucha por la independencia de la India.

2. LA HISTORIA DE B.R. AMBEDKAR Y DEL MOVIMIENTO DALIT

Los líderes, que pusieron en marcha el movimiento nacionalista indio a finales del siglo XIX, como B.K. Gokhale o Lokamanya Tilak valoraban como positivo el sistema político democrático inglés y su principal reivindicación era que tal sistema se aplicara en Calcuta ó Delhi con la misma consistencia que se cumplía en Londres o Edimburgo.

La siguiente generación de dirigentes nacionalistas, educados en su gran mayoría en universidades anglosajonas, también mostraron su identificación con los ideales democráticos pero, al juzgarlos antagónicos al mismo tiempo con las prácticas del Imperio Británico, comenzaron a reivindicar mayores ámbitos de autogobierno.

Dentro del marco del movimiento nacionalista con figuras como Gandhi o Nehru que defendían estos principios democráticos y en función de ellos una serie de reformas para llevar a cabo dentro del marco del hinduismo y de la sociedad de castas. La personalidad del líder dalit Bhimrao Ramji Ambedkar representó, una de las grandes influencias en la construcción de una identidad india que tuviera también en cuenta los grupos periféricos del sistema como los dalits o las tribus en el proceso del movimiento nacionalista.

Su origen humilde dentro de una familia de una casta perteneciente al grupo conocido como los intocables, genera en él una visión diferente a la de otros líderes más conocidos como Gandhi o Nehru, ya que Ambedkar va a vivir en primera persona la experiencia de la situación marginal tanto económica como política o social de las castas bajas frente a los que provenían de familias en entornos más privilegiados como los otros dos citados: Nehru pertenecía a una familia de brahmanes y Gandhi de vaisyas o comerciantes.

B.R. Ambedkar nació en 1891 en la región de Madhya Pradesh, centro geográfico de la India, dentro de una familia de la casta Mahar, considerada tradicionalmente como perteneciente al grupo de los intocables, es decir el eslabón más bajo de la estructura jerárquica de la sociedad hindú.

El joven Ambedkar fue el décimo cuarto y último hijo de una familia en la que el padre y el abuelo habían servido como empleados del ejército británico. Las condiciones de vida de su infancia fueron muy duras y sólo cinco de los catorce hermanos pudieron sobrevivir a sus padres. Este líder indio va a construir su vida pública en oposición a esta realidad grupal y como crítica a una sociedad influida por una religión, el hinduismo, que promovía de forma institucional en su opinión la desigualdad e injusticia social.

Gracias a la conexión con el gobierno imperial de su trabajo, el padre de Ambedkar consiguió que su hijo pudiera asistir a la escuela pública, algo que le estaría vetado en principio por su nacimiento. A pesar de inscribirle, su condición de intocable conllevaba que estuviera segregado del resto de los niños: no podía sentarse en la misma aula y los profesores no podían siquiera tocar el cuaderno donde él hacía las tareas. Sólo le era permitido, por ello, escuchar la lección desde fuera del aula como un paria. En el caso de querer beber agua durante el recreo tenía que pedir a

un conserje que le abriera el grifo de la fuente ya que sino “contaminaría” la misma y el resto de los niños y niñas no podrían utilizarla.

Contra todo pronóstico y pese a todas estas dificultades estructurales, el joven Ambedkar consiguió prosperar en sus estudios y en 1908, habiendo aprobado su ingreso en el instituto, se convirtió en uno de los primeros intocables de la historia de la India que accedía a la educación secundaria. Su caso llamó la atención de un déspota ilustrado del momento, el maharajá de Baroda, que le otorgó una beca para sufragar sus estudios en la universidad de Columbia de Nueva York, donde se licenció en 1916 para continuar con nuevas becas de estudio su carrera académica en Gran Bretaña.⁷

Tras graduarse en ciencias políticas y económicas, regreso a la India donde comenzó a desarrollar su compromiso político contra las fórmulas religiosas de discriminación a través de su tarea como divulgador y profesor y después como hombre público. En 1927, lideró una campaña exitosa en la región de Maharashtra para que los intocables pudieran conseguir el derecho al acceso directo al agua potable así como la libre entrada a los templos, como punto de partida a una reivindicación más amplia de reformas contra la división en castas de la sociedad hindú.

Con su toma de postura, Ambedkar va a entrar en conflicto con los defensores de la ortodoxia hindú, pero también con los líderes del Partido del Congreso, incluido Gandhi, a los que acusaba de no dar la suficiente importancia en el marco de la lucha por la independencia al problema de la marginación de los intocables.

Frente a Gandhi, que concibe el asunto como algo interno y religioso del propio hinduismo, aunque es consciente de la necesidad de aplicar reformas; Ambedkar considera que la situación parte de un legado de injusticia político-económico y que el Partido del Congreso sólo afronta el tema para conseguir poder político y apoyo popular pero sin una verdadera voluntad de solucionarlo.⁸

Uno de los grandes debates entre los dos líderes es la cuestión de los electorados separados. Ambedkar defendía la necesidad de que las clases marginadas pudieran elegir sus propios representantes como un electorado separado dentro de los comicios para poder local y regional que a partir de la década de 1930 los británicos aceptaron en la India.

Gandhi rechazaba esta opción porque no quería segregar a ningún grupo del electorado general por principio. Ambedkar criticó de manera dura esta medida

7. Para una vision más detallada y analítica de la etapa formative de Ambedkar puede consultarse los primeros capítulos de: JAFFRELOT, Christophe. *Dr. Ambedkar and Untouchability: Fighting the Indian Caste System*. New York: Columbia University Press, 2005.

8. BAXI, Upendra. *Emancipacion as justice: Babasaheb Ambedkar's legacy and vision*. En Baxi, Upendra y Bhikhu Parekh. *Crisis and change in Contemporary India*, Sage Publications, New Delhi, 1995. 137.

afirmando que “el señor Gandhi no quiere que los Intocables se organicen y sean fuertes. Él teme que ello conduzca a su independencia de los hindúes y les debilite”.⁹

En una Conferencia de agosto de 1930 sobre las Clases Marginadas Ambedkar definió su visión política, insistiendo en que la independencia de los grupos políticos convencionales como el gobierno imperial y el propio Partido del Congreso eran necesarias, así como un énfasis autocrítico en las conductas del propio grupo:

“Debemos construir nuestro propio destino y para nosotros mismos... El poder político no puede ser una panacea para todos los males de las Clases Marginadas. Su salvación no está en su elevación social. Deben corregir sus malos hábitos. Deben mejorar sus incorrectos estilos de vida. Deben tener acceso a la educación”.¹⁰

Pese a ser una figura muy conocida Ambedkar fue derrotado en las elecciones provinciales de 1937 ante un candidato del Congreso. Su desencanto se agrandó y comenzó a propugnar el abandono del hinduismo para todos los miembros de castas bajas históricamente marginados. El mismo se convirtió al budismo como símbolo de este rechazo.

Su prestigio le llevo a ser nombrado como ministro en el primer gobierno de la India independiente, pese a su enfrentamiento con el Partido del Congreso. Es considerado como uno de los padres de la constitución india de 1950 que con su talento para lo jurídico ayudo a alumbrar. En la misma cualquier tipo de discriminación es escrupulosamente prohibida y se abren diferentes canales para llevar a las prácticas medidas de discriminación positiva para tratar de paliar la injusticia histórica que con los grupos de castas bajas se habían producido durante siglos.

Los valores y principios del sistema democrático indio van a quedar configurados formalmente en la Constitución de 1.950. La misma sanciona la igualdad política y jurídica de todos los ciudadanos por encima de diferencias de raza, religión, casta o género. La promulgación de la constitución supuso el momento culminante de la carrera política de Ambedkar.

La falta de un partido político con peso, le llevo a perder poder real e influencia en los años siguientes. Su legado ha continuado en la India independiente, para los dalits, unos 250 millones de habitantes en el subcontinente, el prestigio y simbolismo de su nombre es enorme y con los años han surgido partidos políticos específicamente para reivindicar los derechos de los dalits y jugado un papel cada vez mayor en el panorama político indio.

9. AMBEDKAR, Bhimrao Ramji. *Gandhi and Gandhism*. Jullundur, Bheem Patrika Publications, 1970. 83.

10. KEER, Dhananjay. *Dr. Ambedkar: Life and Mission*. Bombay: Popular Prakashan, 1971. 143.

De forma simbólica Kocheril Raman Narayanan, un líder político de origen dalit carismático y popular, ocupó el cargo de presidente de La India entre 1997 y 2002, siendo el primer jefe del estado de esta comunidad hindú de los 'dalit', los 'intocables' del antiguo sistema de castas. Nacido en el estado indio de Kerala, el 27 de octubre de 1920, Narayanan era el cuarto de siete hijos y su familia sufría las duras condiciones de aislamiento y marginación por pertenecer a una comunidad dalit.

Sin embargo, los padres de Narayanan, siguiendo el mismo camino que Ambedkar sólo una generación antes se aseguraron de que él recibiera una buena educación y fue un alumno brillante, superando diversas dificultades, como tener que andar a diario unos 20 kilómetros para llegar a la escuela. Cuando obtuvo el primer lugar en la universidad de Travancore (Kerala) y quiso ser profesor, las autoridades le rechazaron debido a su origen social. Entonces, Narayanan se trasladó a Nueva Delhi para desarrollar una carrera como periodista y trabajó para el Seminario Económico de Comercio e Industria.

Años después, también como Ambedkar, consiguió una beca que le permitió seguir sus estudios en la prestigiosa London School of Economics, y entró en la carrera diplomática a su vuelta a la India democrática siendo embajador en la Unión Soviética, China y EEUU. Al acabar su carrera diplomática en 1984, Narayanan entró en la vida política del país y fue elegido parlamentario el mismo año, ocupando cargos ministeriales en el gobierno de Rajiv Gandhi. Entre 1992 y 1997, fue vicepresidente y su candidatura como presidente fue apoyada por casi todos los políticos, porque el veterano político se había ganado el respeto y admiración de la mayoría de sus colegas y del pueblo, independientemente ya de su origen familiar.

La injusticia del sistema de castas y sus consecuencias, como muestra el caso de Narayanan está siendo ya superada en algunos casos individuales, pero permanece todavía como uno de los elementos esenciales en la lucha por los derechos humanos en la India. El esfuerzo de líderes como Ambedkar o Narayanan ha generado oportunidades políticas y sociales para continuar esta lucha en el que el peso sobre la mujer es otra lacra que vamos a analizar en el siguiente apartado del presente artículo.

3. LA MUJER DALIT Y TRIBAL: UNA DOBLE MARGINACIÓN

Como recoge Irene Santamaría en un artículo sobre la situación de género en la India, las mujeres pertenecientes a castas inferiores sufren privaciones y abusos con una medida adicional que el resto de sus conciudadanas. A las situaciones de injusticia que vive la mujer en el subcontinente, ellas suman el hecho de que

cuentan con menos recursos y son consideradas inferiores. Un 90 por ciento viven en la India rural y un 80 por ciento son analfabetas.¹¹

Algunos de los problemas con los que las mujeres tienen que enfrentarse en el contexto de la sociedad india son:

- El matrimonio temprano. Numerosas niñas son entregadas por sus familias en matrimonio incluso antes de alcanzar la pubertad. La mayoría termina trabajando en casa de su familia política en condiciones de semi esclavitud.
- El pago de la dote. Aunque se prohibió legalmente en 1991, esta práctica por la que la familia de la novia tiene que “compensar” a la del novio por hacerse cargo de su hija, con las connotaciones y los problemas económicos que genera, sigue estando vigente en muchos estados.
- Preferencia por el varón. El niño es considerado como pilar y futuro sostén de la familia y como tal cuenta con privilegios frente a las niñas.
- Marginación de las viudas. Una vez muerto el marido, en ámbitos rurales las viudas quedan en una situación de indefensión, al considerarse que ya no tienen una clara función social que llevar a cabo.

En este marco, un reciente estudio de la UNESCO explica que en la sociedad india tradicional, la mujer se consideraba “una carga financiera” lo que lleva a “impedir el nacimiento de mujeres como una práctica habitual” a través de abortos o incluso infanticidios.¹²

A pesar de ello, cada vez más mujeres ocupan puestos de responsabilidad y trabajan para romper el círculo de la desigualdad y reivindicar sus derechos, incluyendo las de origen dalit o tribal. Un ejemplo claro de esto en las últimas elecciones legislativas de primavera de 2009, fue la candidata dalit, Mayawati del Bahujan Samaj Party, que es ya presidenta del estado de Uttar Pradesh, e incluso llegó a considerarse entre las posibles opciones para el cargo de primera ministra en un nuevo gobierno de coalición en función de cómo fuera el resultado final de las votaciones.

Aunque finalmente no se dio esta posibilidad debido a los acuerdos postelectorales, décadas después ya es posible rescatar el viejo sueño de Ambedkar de un colectivo como el de los dalits que consciente de su situación y movilizado políticamente, busque la salida por la vía de la política de la injusticia y la opresión en la que han vivido durante siglos. Y todo liderado por una mujer.

Mayawati es la líder del Bahujan Samaj Party, cuyo electorado original está formado por dalits e indios de las castas bajas en el estado norteño de Uttar Pradesh donde

11. Santamaría, Irene. *Mujeres en la India de hoy*. Revista Pueblos, Madrid, 2004.

12. Ramachandran, R. *Los varones primero*. UNESCO, 1999. Disponible en: http://www.unesco.org/courier/1999_09/sp/dossier/txt06.htm

ha ejercido varios años como jefa de gobierno. Su capacidad para ampliar su base de apoyo a otros grupos le ha otorgado una victoria clara en las elecciones estatales de 2007 y debido a que Uttar Pradesh es el estado con más diputados en la Lok Sabha se esperaba que su influencia pudiera proyectarse con fuerza en el ámbito nacional tras estos comicios legislativos.

Sin embargo no todo son luces en su meteórica carrera política. La riqueza acumulada en los últimos diez años por alguien que pasó de ser una modesta maestra rural a pagar al fisco más que ningún otro político e incluso más que ricos magnates industriales indios han sembrado críticas dentro grupos dalit de la sociedad civil de su región. Sus legendarias fiestas de cumpleaños, en las que ha recibido regalos como un avión privado, diez toneladas de flores o donativos en metálico supuestamente voluntarios de todos los funcionarios de su administración, u otras decisiones controvertidas como levantarse una efigie de 35 metros de alto o colocar sesenta esculturas de elefantes a tamaño real (símbolos de su partido) en un parque, también son puestas como ejemplos de prácticas vinculadas a las castas altas, tradicionalmente en el poder.

La explicación de Mayawati es que como líder de su pueblo, ella también tiene derecho a beneficiarse del apoyo popular para obtener una mejor posición económica y social, al igual que han hecho en el pasado dirigentes de las castas más favorecidas. Desde su punto de vista que un dalit pueda celebrar su aniversario sentado en un trono elaborado con oro no es una contradicción sino el símbolo de su revolución.

Otra líder que ha llegado hasta un alto puesto de poder desde un origen dalit pero con un perfil menos estridente es la actual Presidenta del Parlamento o Lokh Sabha, Meira Kumar. La nueva presidenta entró en la vida política a los 22 años como presidenta de un comité de ayuda a la sequía, y luego ejerció como diplomática en las embajadas de España, Gran Bretaña y Mauricio. Sin embargo, Kumar prefirió abandonar el cuerpo diplomático para defender la causa de los dalits, y obtuvo un escaño parlamentario por primera vez en el año 1985.

Meira Kumar es diputada por un distrito de la región nortea de Bihar. La nueva presidenta de la Lokh Sabha ha sido ya ministra de Justicia Social y de Recursos Acuáticos y su nombramiento ha sido un acto simbólico del Partido del Congreso para fortalecer la presencia femenina en las instituciones políticas de la India, donde 484 de los 543 diputados son hombres. Su nominación fue propuesta por la presidenta del partido, Sonia Gandhi, y aprobada por unanimidad por los

congresistas. En este caso el estigma social tradicional de ser mujer y dalit ha podido ser superado, lo que abre nuevos caminos y también un ejemplo para cientos de miles de niñas indias.

En otra dimensión es también importante considerar como mujeres anónimas desde la sociedad civil y diferentes movimientos sociales se están igualmente organizando cada vez con mayor intensidad para luchar contra su marginación; doble como hemos visto en el caso de las mujeres dalits y tribales. En muchos casos podemos observar como estas mujeres desafían la dominación patriarcal y el lugar que históricamente la sociedad de castas las había adjudicado en el ámbito público para recobrar, no sin grandes retos, ámbitos de libertad y autonomía en los que desarrollar su identidad.

Un ejemplo es el del movimiento iniciado por mujeres de la tribu Plachimada de la región de Kerala, que ha recibido después el apoyo de otros grupos sociales más amplios de la sociedad en la región y que ha logrado que el gobierno de este estado indio retirara la licitación a la empresa Coca-Cola por abuso de posición de poder, y abriendo un debate más amplio sobre los derechos de los ciudadanos a los recursos naturales que ha terminado con una sentencia del Tribunal Supremo declarando el agua y el aire como bienes comunes.¹³

Dos mujeres han jugado un papel significativo en el alcance y la dimensión simbólica de dicho movimiento. La primera pertenece es Vandana Shiva, científica y activista en favor de los derechos de la mujer y de la ecología, que recibió el prestigioso Premio Nóbel Alternativo de la Paz (Right Livelihood Award) en 1993. Shiva nació en una familia de casta alta en Dehra Dun al norte del subcontinente y con el apoyo de su entorno familiar heredero del espíritu democrático de la independencia se doctoró en ciencias físicas (1978).

También durante los años 70 comenzó su compromiso político y social y participó de forma activa en el movimiento Chipko, de gran repercusión en toda la India. Este movimiento liderado y formado principalmente por mujeres, se propuso defender los bosques del país de su tala indiscriminada por motivos económicos y para ello adoptaron la táctica de denuncia no violenta consistente en permanecer abrazadas a los árboles para evitar que fueran talados.

En 1982 creó la Fundación para la Investigación Científica, Tecnológica y Ecológica, la cual cuenta entre sus iniciativas el impulso y difusión de la agricultura ecológica

13. La información sobre el movimiento de las mujeres de Plachimada está elaborada a partir de: Shiva, Vandana. India: soft drinks, hard cases. Le Monde Diplomatique, Paris, 2005 y Vandana Shiva. Robar Agua para Crear Sed. Disponible en: <http://firgoa.usc.es/drupal/node/31985>

(programa Navdanya), el estudio y mantenimiento de la biodiversidad (Universidad de las semillas, Colegio Internacional para la Vida Sostenible), fomentar el compromiso de las mujeres con el movimiento ecologista (Mujeres Diversas por la Diversidad), o la regeneración del sentimiento democrático (Movimiento Democracia Viva).

Actualmente es una líder del Foro Internacional sobre la Globalización, así como un miembro destacado del movimiento anti-globalización. En su libro reciente *Manifiesto por una democracia de la tierra* ha propuesto el concepto y la causa de la democracia de la tierra como alternativa al capitalismo.

Su rol dentro del movimiento de Plachimada fue clave a la hora de difundir lo que estaba ocurriendo en la región y apoyar la lucha de las mujeres adivasis, dada su relevancia y capacidad de movilización de apoyo nacional e internacional, sin embargo el impulso para que este movimiento se pusiera en marcha partió de una mujer adivasi de orígenes humildes llamada Sathi Mailamma.

Mailamma de origen humilde en el contexto de una familia tribal trascendió el lugar en el que la sociedad ha colocado históricamente a la mujer cuando en 2002 consciente del impacto negativo que estaba teniendo la planta de embotellamiento en la vida cotidiana de las familias de su pueblo fundó la asociación Coca-CVirudha Samara Samiti y comenzó a liderar manifestaciones noviolentas en contra de su presencia. Inspiradas por el ejemplo de Mailamma, recientemente fallecida, decenas de mujeres de la zona se sumaron a la protesta abandonando su reclusión en el marco exclusivo de las tareas del hogar en una reivindicación doble por su dignidad como seres humanos ante la sociedad y ante la injusticia que estaban sufriendo por los abusos de la multinacional.

Su ejemplo no es único en la India contemporánea ya que en número creciente se puede observar a las mujeres, muchas de origen humilde, dalit o adivasis, liderando movilizaciones desde la sociedad civil, como el caso de Medha Patkar en la lucha contra la construcción de megaembalses en la región del río Narmada.

En este caso concreto, durante más de un año, a comienzos del nuevo siglo XXI mujeres de las tribus de Plachimada, en el distrito de Palaghat, en Kerala, organizaron sentadas de protesta contra la desecación de las capas de agua del subsuelo por parte de Coca-Cola. Ante la pasividad de los líderes locales, las mujeres, que veían como sus condiciones de vida y el medioambiente que las rodeaba se iban deteriorando por la presencia de la planta de embotellamiento, emprendieron una

acción de protesta noviolenta en la entrada de la fábrica para llamar la atención de la sociedad hacia la situación de injusticia que estaban viviendo.

La planta de Coca Cola extraía un millón de litros de agua por día, y a veces más. Las mujeres se veían obligadas a recorrer cinco o seis kilómetros para ir a buscar agua potable, mientras que al mismo tiempo veían salir de la planta entre ocho y nueve camiones cargados de gaseosas. Se necesitan nueve litros de agua potable para hacer un litro de Coca.

Los problemas en Kerala con las multinacionales de los refrescos no eran exclusivos de esta región. Luego de ser expulsada por el gobierno en 1977, Coca-Cola volvió a establecerse en India el 23 de octubre de 1993, al mismo tiempo que la otra multinacional estadounidense, Pepsi Cola, se instalaba allí. Ambas empresas poseen en la actualidad noventa “plantas embotelladoras” que son, en realidad “plantas de extracción”: 52 unidades pertenecen a Coca-Cola y 38 a Pepsi Cola. Cada una de ellas extrae entre 1 y 1,5 millón de litros de agua por día.¹⁴

Por sus mismos procedimientos de fabricación, estas bebidas gaseosas presentan riesgos innegables. En primer lugar porque la extracción de agua de las capas del subsuelo realizada por sus plantas de embotellamiento despoja a los pobres del derecho fundamental a aprovisionarse de agua potable. En segundo lugar, porque esas plantas arrojan residuos tóxicos que amenazan el entorno y la salud pública y que incluso llega a las propias bebidas comercializadas en el mercado indio. El mismo Parlamento nacional tuvo que constituir una comisión parlamentaria mixta gracias a la presión de los movimientos sociales encargada de investigar la presencia de residuos de pesticidas.

En la India existen serias razones ambientales y humanitarias para prohibir la producción de bebidas refrescantes producidas por multinacionales. Cada fábrica de Coca-Cola y Pepsi extrae entre 1 y 2 millones diarios de agua, dado que hay 90 fábricas en el país, la extracción diaria de agua es de entre 90 y 180 millones de litros, cantidad que podría satisfacer la necesidad cotidiana de agua potable de millones de personas. La fabricación de un litro de estas bebidas destruye y contamina 10 litros de agua.

La lucha contra la Coca Cola es también una lucha por la salud. En ambas bebidas, Coca Cola y Pepsi se han encontrado residuos de pesticidas pero además las bebidas sin alcohol son nocivas aún sin pesticidas. No tienen ningún valor nutricional con relación a otras bebidas locales. Las agresivas campañas publicitarias de los

14. Vandana. *India: soft drinks, hard cases*. Op. Cit.

gigantes de las bebidas refrescantes han conseguido que los jóvenes indios se avergüencen de su propia cultura gastronómica con las consecuencias negativas sobre los valores nutricionales de los productos que consumen y las amenazas respecto a su seguridad.

Las mujeres adivasi de Plachimada iniciaron su movimiento poco después de la apertura de la planta de Coca-Cola, cuya producción debía alcanzar, en marzo de 2000, 1.224.000 botellas de diversas marcas. Las autoridades locales habían acordado bajo ciertas condiciones la autorización de extraer agua mediante bombas motorizadas. Pero la multinacional se puso a extraer, de un modo completamente ilegal, millones de litros de agua pura de más de seis pozos perforados por su propia cuenta y equipados con bombas eléctricas de gran potencia. El nivel de las reservas en los mantos del subsuelo bajó drásticamente, pasando de cuarenta y cinco a ciento cincuenta metros de profundidad.

Tal como explica Vandana Shiva, la empresa multinacional no sólo utilizó de forma no sostenible el agua de la colectividad, sino que también contaminó los escasos recursos acuíferos que quedaban, vertiendo aguas contaminadas. Estas prácticas acarrearón la desecación de doscientos sesenta pozos, de cuya perforación se habían hecho cargo las autoridades para satisfacer las necesidades de agua potable y riego agrícola de la población. En esta región de Kerala, llamada “granero de arroz” por el rico ecosistema dotado de abundante agua, los rendimientos agrícolas disminuyeron un 10%.

Representantes de las tribus y de los campesinos denunciaron, entonces, tanto la contaminación de las reservas acuíferas y las fuentes, como las perforaciones efectuadas que comprometieron gravemente las cosechas; reclamando de forma específica la protección de las fuentes de agua potable tradicional, estanques y reservas, el mantenimiento de las vías navegables y los canales y el abastecimiento de agua potable.

En 2003, las autoridades sanitarias del distrito informaron a los habitantes de Plachimada que la contaminación del agua la volvía inadecuada para el consumo. Las mujeres hacía tiempo que lo sabían, y fueron las primeras en denunciar esta situación definida por ellas mismas como “hidropiratería” en un dharna (sentada) frente a la entrada de la fábrica de la compañía.

El movimiento, puesto en marcha por iniciativa de las mujeres adivasi, desencadenó a nivel nacional una ola de apoyos y solidaridad. “Cuando bebéis Coca, bebéis la

sangre de la gente” afirmó Mylamma, una de las mujeres adivasis pioneras que iniciaron el movimiento contra la Coca Cola en Plachimada, dirigiéndose a la opinión pública india. Bajo la presión de este movimiento cada vez con más apoyo y de la sequía que vino a agravar aun más la crisis del agua, el jefe de gobierno de Kerala ordenó el 17 de febrero de 2004, el cierre de la fábrica de Coca-Cola. El impulso inicial forjado al principio entre las mujeres de la región acabó por englobar al conjunto de la sociedad.

El 16 de diciembre de 2003, el juez Balakrishnana Nair ordenó a Coca-Cola el cese de sus extracciones con una defensa a ultranza del interés público y de las reivindicaciones de las mujeres: “La doctrina de la confianza pública se asienta ante todo en el principio que establece que ciertos recursos como el aire, el agua de mar, los bosques, tienen para la población en su conjunto una importancia tan grande que sería totalmente injustificado supeditarlos a la propiedad privada.

Los mencionados recursos son un don de la naturaleza y deberían ser puestos gratuitamente a disposición de todos, sin importar la posición social. Dado que esta doctrina impone al gobierno la protección de sus recursos de modo tal que todos puedan hacer uso de ellos, no puede autorizar su utilización por propietarios privados o para fines comerciales (...). Todos los ciudadanos sin excepción son los beneficiarios de las costas, los cursos de agua, el aire, los bosques, las tierras frágiles desde el punto de vista ecológico. En tanto administrador, el Estado tiene el deber establecido por la ley de proteger los recursos naturales (que) no pueden transferirse a la propiedad privada.”¹⁵

El movimiento de Kerala ha impulsado movimientos similares en otras regiones del país donde el impacto de la presencia de Coca-Cola sigue siendo altamente perjudicial en la cadena alimentaria y en la economía. Por ejemplo, el 20 de enero de 2005 se formaron en toda India cadenas humanas alrededor de todas las fábricas de Coca-Cola y Pepsi Cola existentes. Tribunales populares notificaron a los “hidropiratas” la orden de abandonar el país.

Por igual motivo 10 mil escuelas y colegios indios han sido declaradas “zonas libres de Coca Cola y Pepsi” y el gobierno de Kerala ha prohibido las bebidas refrescantes de estas multinacionales en todo su territorio. En los estados de Karnataka, Madhya Pradesh, Gujarat, y Rajasthan se han prohibido las bebidas en las escuelas y en las oficinas de gobierno.

15. *Ibidem*

El caso de Plachimada prueba que el rol de las mujeres en cuanto agente de cambio es cada vez más importante en el seno de la sociedad india y que pese a los grandes retos que tienen que afrontar como miembros de grupos ya de entrada desfavorecidos como son los dalits o adivasis y por el mismo hecho de ser mujeres, también existe la posibilidad de movilizarse para una defensa de sus derechos y para construir otra India en la que los beneficios macroeconómicos de sus crecimiento como nueva potencia internacional puedan convertirse en recursos para mejorar la vida de todos sus ciudadanos de forma más justa y equitativa.



Autor: Carlos Lattuff

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAILY, Susan et al. *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- BASU, Tapan et al. *Khaki shorts and saffron flags. A critique of the Hindu Right*. Delhi, Orient Longman, 1993.
- BROWN, Judith. *Modern India. The origins of an Asian Democracy*. Oxford, Oxford University Press, 1994.
- DAS, Gurcharan, *India Unbound: The Social and Economic Revolution from Independence to the Global Information Age*, Viking, New Delhi, 2000.
- DE ENTERRÍA, Álvaro. *La India por dentro*. Terra Incógnita, Madrid, 2010.
- FLOOD, Gavin. *El hinduismo*. Cambridge University Press, Madrid, 1ª edición 1996, 1ª edición en español 1998.
-
- HANSEN, Thomas Blom. *The saffron wave: democracy and Hindu nationalism in modern India*. Princenton University Press, Princenton, 1999.
- LUCE, Edward. *In Spite of the Gods: The Rise of Modern India*. London, Abacus, 2007.
- NAIPAUL, V. S. *India: una civilización herida*. Debate, Madrid, 1998.
- ROUTLEDGE, Paul. *Terrains of Resistance: Nonviolent Social movements and the contestation of place in India*, Westport, Conn; Praeger, 1993.
- SAINATH, Palagummi. *Everybody loves a good drought: stories from India's poorest districts*, Penguin, New Delhi, 1996.

- SEABROK, Jeremy. Clases, castas y jerarquía. Intermon Oxfam, Madrid, 2002.
- SHIVA, Vandana: Abrazar la vida: mujer, economía y desarrollo, Horas y horas, Madrid, 1988.
- SHIVA, Vandana. India: soft drinks, hard cases. Le Monde Diplomatique, Paris, 2005.
- THORAT, Sukhadeo. Dalits in India, SAGE, New Delhi, 2009.
- VARMA, P.K. Being Indian. New Delhi, Viking Books, 2004.

PÁGINAS DE INTERNET

- www.dalitfoundation.org
- www.ncdhr.org.in

La web de la National Campaign for Dalit Human Rights proporciona información sobre los problemas de discriminación que las castas más desfavorecidas afrontan y las iniciativas más relevantes para erradicarlos.

Páginas del gobierno indio sobre castas y tribus catalogadas:

- www.ncst.nic.in
- www.nhrc.nic.in

Danza en Libertad. Las últimas devadasis de India.

Hacia el fin de la esclavitud ritual en India

Ana Pinilla de Barrio, Socióloga y periodista.
Directora del Documental “Danza en libertad”

1. INTRODUCCIÓN

El argumento del relativismo cultural se aplica a las cuestiones de género y sexualidad más que a ninguna otra área del movimiento internacional de derechos humanos y se utiliza para afirmar que la cultura y la tradición pueden justificar la violencia de género, a pesar de que las culturas son dinámicas en el tiempo. La causa subyacente de la violencia contra las mujeres es la discriminación, que les niega la igualdad respecto de los hombres en todos los aspectos de la vida, así como el libre ejercicio de sus derechos y libertades.

La violencia de género incluye los actos que infligen daño o sufrimiento físico, mental o sexual, las amenazas de tales actos, la coacción y otras formas de privación de libertad. La tradición de las Devadasis en India es una costumbre degenerada y manipulada por las clases dominantes a lo largo del tiempo y un claro ejemplo de cómo la cultura y la religión sigue legitimando, en pleno siglo XXI, la explotación y esclavitud sexual de las mujeres.

Las devadasis eran oficiantes religiosas de los templos de la antigua India. Practicaban la danza y la música como ofrenda sagrada a su dios, con el que estaban simbólicamente casadas. Durante siglos, fueron veneradas y respetadas por la sociedad e incluso consideradas inmortales, al ser esposas de la divinidad. De ese pasado glorioso ya no queda nada. Tras ser expulsadas de los templos en la época colonial, las devadasis hoy sólo se dedican a la prostitución religiosa, víctimas de una compleja red de intereses socio-económicos. La tradición se ha degenerado totalmente refugiándose de forma ilegal y clandestina en la casta más baja de la sociedad, los dalit, como una mera forma de supervivencia.

El antiguo culto de las devadasis se enmarca en la antigua costumbre hindú de ofrecimiento religioso a los dioses. Según datos de la UNICEF, cada año, más de 8.000 niñas son llevadas al multitudinario festival de Saudati (Karnataka) para ser dedicadas u ofrecidas a la diosa Yellama como devadasis. Su voto religioso de prostitución es su sacrificio, el oficio sagrado ejercido como medio de subsistencia

para sus familias. Ellas son, hoy día, las siervas sexuales de la diosa Yellama.

Tras la fastuosa iniciación amparada por las mafias, las devadasis comenzarán un camino sin retorno en el mundo de la explotación y la esclavitud sexual. Estas niñas representan casi la mitad del tráfico sexual infantil en el sur de India. Actualmente, aunque la práctica está penada, según acto prohibicional de 1982, hay 23.000 devadasis censadas en el estado de Karnataka. La tradición también pervive en la clandestinidad en los estados de Maharashtra y Andhra Pradesh.

A pesar de todas las mafias e intereses a favor de la tradición, las devadasis contemporáneas están asistiendo a un nuevo proceso de empoderamiento, liderando su propio proceso de rehabilitación. Sus demandas para salir de la actual marginación social que sufren han dado origen a organizaciones combativas que intentan frenar futuras dedicaciones, el tráfico sexual y la prevención de enfermedades sexuales. Su nueva danza es una lucha de conciencia para poner fin a una tradición degenerada y perdida hace ya mucho tiempo.



2. UNA TRADICIÓN MILENARIA DE SIERVAS SEXUALES

La práctica religiosa hindú de la devadasis, a menudo definidas como las prostitutas de los templos, procede de una tradición milenaria que comparten otras culturas de la Antigüedad. La idea de dedicar chicas jóvenes como esposas de un dios/diosa se registra en civilizaciones como la griega, la egipcia, la babilónica e incluso la celta. Bien es cierto que en muchos casos no queda claro si esas chicas debían ser vírgenes y castas o tenían que ofrecer su sexualidad a los sacerdotes y devotos como oficio sagrado para mantener vivo el misterio divino. Esa misma confusión persiste todavía hoy en el estudio de la tradición de las devadasis.

Hay un dicho marathi que reza: La devadasi es sierva de dios pero esposa de toda la ciudad. Sí que es importante tener en cuenta que aunque etimológicamente devadasi significa “sierva de dios”, ni en el pasado ni el futuro se concebía que tuviese que vivir de comerciar con la sexualidad, por lo que sería injusto catalogarlas como prostitutas en el sentido vulgar del término. Sin embargo, se puede catalogar la prostitución religiosa dentro de ciertas prácticas de sexualidad sagrada en algunas ramas de la tradición tántrica de La India, donde se considera la unión sexual como un medio de liberación que sólo puede ser enseñado por la mujer. El culto de las devadasis puede haber ofrecido un ambiente propicio donde desarrollar estas prácticas.

La supervivencia extraordinaria de la costumbre a lo largo de los años ha sido objeto de un estudio folclórico y religioso importante. Sin embargo, sus orígenes están oscurecidos por toda la mitología acumulada. Hay un vasto cuerpo teórico que conduce los principios directamente al culto a la Diosa Madre en tiempos dravídicos, donde ya eran frecuentes matrimonios de niñas con la diosa negra de la fertilidad Yellama, hace 2000 años. Dentro del nutrido panteón de dioses hindúes se puede considerar a Yellama como una versión más primitiva que Kali, la diosa más auspiciosa y también la más temible del Hinduismo. Desde tiempos inmemoriales hasta nuestros días, se siguen realizando rituales y costosas ofrendas en su honor para aplacar su ira y recibir a cambio su gracia y poder milagroso.

Parece probable que los primeros pueblos agrícolas dependían tanto de la fertilidad de la naturaleza que se desarrolló un culto a la Diosa Madre, personificación de todo el poder de la tierra. La sequía o el deterioro de la productividad de los campos se atribuían a su ira, así que con el fin de propiciar buenas cosechas se sacrificaba la sexualidad o capacidad reproductiva de ciertas niñas en edad de pubertad, a través del sacerdocio sexual. Así, se fue creando un séquito de

doncellas sagradas dedicadas al culto y servicio de la Diosa. La unión sexual de los devotos con tales “mujeres de toque” se consideraba de gran auspicio. Este culto popular fue posteriormente superado por el Jainismo, el Budismo y el Hinduismo. Sin embargo, tal era el poder de la icónica Diosa Madre que su culto en todo el sur de la India nunca desapareció. Durante los siglos, los rituales y creencias del mundo dravídico fueron absorbidos en parte por la religión oficial, adaptando tales dioses y tradiciones a las suyas propias.

La costumbre en la historia de india: del templo al burdel

Aunque la tradición de las devadasis no se menciona en las antiguas escrituras hinduístas como los Vedas o Upanishads, la institucionalización del ritual en los templos queda patente en algunos Puranas o Mahatmyas, cuentos mitológicos del Hinduismo, hacia los primeros siglos de la era cristiana. El Bhavishya Purana (I,98,67), un tratado religioso sobre el buen gobierno escrito probablemente sobre el siglo V por el gran compilador de los vedas Vyasa Muni, prescribe a los gobernantes ofrecer al templo sus hijas o madres viudas, así como muchachas hermosas de alta casta con el fin de ganar méritos para alcanzar el Suryaloka o el cielo del dios Sol. En este mismo texto consta que los príncipes, al igual que los sacerdotes medievales, exigían que se incentivara el número de las devadasis en los templos.

Sin embargo, el papel de las devadasis en los recintos sagrados no queda tan claro en estos textos épico-religiosos. La experta Devangana Desai en su libro “Esculturas eróticas de la India” señala que la institución de las devadasis tiene su origen en los cultos de la fertilidad y se convirtió en un medio de goce bajo la cubierta de una forma de culto. Incluso el indólogo Aubrey Menen, en su libro “India”, llega a comentar que las estatuas de los templos eróticos de Kharujaro tienen un claro objetivo comercial, declarando que el templo hindú, a pesar de ser un lugar de culto, era sobre todo un lugar de encuentros sociales en el que la presencia de las devadasis lo convertía en una especie de “burdel camuflado”.

En la época medieval, el número de devadasis aumentó en los templos porque, como hemos advertido, las escrituras sagradas recomendaban ofrecer las hijas al templo. Por ciertos escritos e inscripciones en templos se puede considerar que se desarrolló cierta “edad dorada” para la tradición, que se desarrolla entre los siglos VI y XII, cuando las devadasis pertenecían a las castas superiores y gozaban de gran prestigio social. Aprendían sanskrito, poesía y cantos sagrados y fueron ellas las que se encargaron de velar por la permanencia de las artes clásicas de la música y la danza (Bharata Natyam en los templos del sur, Kathak en los del Norte y Odissi en los de Orissa).

También, realizaban funciones del culto y su protagonismo era evidente en las festividades religiosas más importantes, así como el los ritos de paso principales de la religión hindú. Algunas de las devadasis de esta época fueron muy aclamadas y ganaron mucha riqueza que luego invertían en los templos subvencionando obras importantes, como es el caso de la devadasi Shantavve en Karnataka. Esta generosa devadasi mandó construir en el siglo XI un gran tanque de agua, todavía hoy en servicio, para surtir más de 7.000 acres de tierra en la localidad de Chennagiri (distrito de Shimoga). Incluso hoy día se conoce tal recinto como “el lago de la prostituta”.

En esta etapa de esplendor, las devadasis también servían al rey, puesto que éste era considerado como Dios en la tierra. Las devadasis eran pues designadas para servir a Dios tanto en los templos como en palacios reales. De hecho, los reyes han sido los grandes patrocinadores de este culto. Hay incluso registros de bailarinas del templo que, junto con sus funciones rituales, prestaban sus servicios a los palacios reales e incluso llegaron a ayudar a los reyes en el arte de la política. En las cortes mogolas las devadasis eran utilizadas en las actividades de espionaje contra reyes enemigos.

Este desarrollo tuvo un impacto de gran alcance en la popularización de la práctica. Los caciques y señores feudales (zamindars) también trataban de emular a sus superiores y comenzaron a patrocinar el culto como una forma de mostrar su superioridad económica frente a otros sectores sociales. Por otra parte, el culto sirve como un instrumento a través del cual se podría conseguir accesibilidad a mujeres deseables de casta baja. Como asegura el experto Jogan Shankar, “la experiencia de campo admite que este culto es frecuente entre las mujeres de castas bajas sometidas y reprimidas por miembros de castas superiores desde tiempos inmemoriales”.

A partir del siglo XIII, el prestigio de la tradición fue decayendo paulatinamente. A causa de las invasiones, los templos se empobrecieron y estas mujeres, aunque continúan con los servicios religiosos y bailando en los templos o en autos sacramentales, empiezan a tener funciones menores (limpiar el recinto sagrado o abanicar y ornamentar a los ídolos) al mismo tiempo que comienzan a ejercer más claramente el trabajo sexual para la corte o el pueblo. Las nuevas devadasis pertenecerían ya a clases inferiores, como la casta Isai Vellala de músicos y profesionales de la danza que aprendían el oficio de un maestro o de su propia madre. Podían ejercer de cortesanas, además de entretener a su protector pero nunca con hombres de baja casta: herreros, joyeros, etc. Para los Vellala o Chettiar

la riqueza era condición indispensable. Los hombres de prestigio se enorgullecían de tener relaciones con estas mujeres, a las que, a veces, colmaban de riquezas.

La tradición se transmitía de madres a hijas, si bien ya algunas familias necesitadas comenzaban a dedicar a la hija menor bien como prueba de amor y sacrificio al dios/diosa. Por esa época, tras la consagración (*kalyanam*), las niñas solían ser puestas en subasta pública en el templo para encontrar el mejor postor o protector. Las devadasis vivían cerca de los templos solas o con los hijos habidos de su patrón o encuentros fortuitos y tenían un sistema matrilineal de la herencia. Bien es cierto, que en comparación con el resto de mujeres de India, las devadasis gozaban de mayor libertad y acceso a la cultura y gestionaban independientemente su economía y sexualidad fuera del modelo monogámico tradicional. Los hijos varones seguían vinculados al templo, bien como ayudantes en los servicios religiosos o como músicos, mientras que las hijas solían continuar con la danza y la música.

A pesar de que la tradición no gozara de la gloria de antaño y de que era conocida públicamente el trabajo sexual de estas mujeres, no hay evidencia histórica de que hubiera ningún estigma social ni para las devadasis ni para su descendencia. Era tan fuerte la legitimación religiosa del rito que se pasaban por alto aspectos relacionados con la explotación o esclavitud social que hubieran requerido una mayor perspectiva cívica y moral.

El cambio social más drástico de la costumbre tuvo lugar a finales del siglo XIX con la colonización británica y la llegada de los misioneros católicos. A los europeos se les hacía difícil distinguir entre devadasis y prostitutas. Empezaron a boicotear todos los actos públicos donde aparecían o actuaran. Los indios educados al más puro estilo británico también veían vulgar acudir a sus bailes y empezaron a censurar la tradición apoyando la creación de una ley para su prohibición. De esta forma, a medida que eran expulsadas de los templos, las devadasis tuvieron que refugiarse en la clandestinidad ejerciendo la prostitución como único medio de subsistencia. Junto al movimiento prohibicionista se dio una oleada reformista, abanderada por la clase brahmin y los teosofistas localizados por entonces en Madrás, que reivindicaba la contribución a la cultura de este colectivo.

El mito híbrido Yellama-Renuka Devi y la redención de la casta

La asimilación del culto ancestral de Yellama, a través de la diosa hindú Renuka Devi, trajo cambios en la propia mitología. En los panteones hindúes, las deidades femeninas sólo pueden ser esposas de los dioses masculinos superiores. Así, se forja una nueva mitología desarrollada alrededor de Renuka Devi, creándose un

nuevo Purana o leyenda mitológica donde la diosa ya no es suprema, a pesar de sus poderes mágicos. La disminución de su poder significaba al mismo tiempo que sus sacerdotisas o siervas también fueran controladas totalmente por los sacerdotes o brahmanes. La leyenda de Renúka Devi revela su adulterio y consecuente degradación de su casta, la venganza del marido y posterior asesinato por su hijo, el regreso milagroso de su muerte, así como las penitencias de sus hijos y siervas que refrendan la maldición de su culto.

El estudioso indio Vasant Rajas, “Devadasi: Shodha ani bodha”, Pune, 1997, ha dado cuenta de varias leyendas en los Puranas sobre esa práctica. En el marco de la mitología hindú, la diosa Renuka es hija del sabio Renú, descendiente de Vishwá Mitra, uno de los autores del Ríj Veda), esposa del sabio Jamdagni y madre de Parashurama (el sexto avatar de Vishnu). Su leyenda se cuenta en el Mahabharata, el Bháhavat Purana y el Hari Vamsha y reza de esta forma: El sabio Jamdagni y su piadosa y casta esposa Renuka vivían en su ashram, cerca de la colina Yellama Gudda, a orillas del río Malaprabha. Renuka era tan pura que podía llevar el agua para los ritos de su marido dentro de una vasija hecha de arena que se apoyaba sobre una serpiente enrollada en su cabeza.

Pero un desafortunado día, fue a buscar agua para su esposo, como de costumbre, y vio a Chitra Ratha, el rey de los gandarvas (ángeles del cielo), vestido sólo con una guirnalda de flores, copulando en el agua con sus apsaras (danzarinas celestiales). Al quedarse absorta ante tal escena, el cántaro se le rompió, derramándose todo el agua. El sabio Jamdagni se enfureció porque sospechó que ella había perdido su inocencia y ordenó a sus hijos que le cortaran la cabeza. Mientras tanto, ella huía a refugiarse en la cabaña de una anciana de casta baja llamada Yellamma. Al encontrarla, todos se negaron a matarla. Entonces le pidió a su hijo menor, Rāma, que les cortara la cabeza a sus desobedientes hermanos y a la adúltera madre. Finalmente, Rāma tomó su hacha y los decapitó a todos. Fue conocido entonces como Parashú Rāma, “el Rāma del hacha”.

El sabio, al calmarse su ira, le ofreció una bendición a su obediente hijo y éste le pidió que resucitara a Renuka y a todos sus hermanos, y que hiciera que no recordaran que él los había matado. El sabio, en virtud de sus poderes místicos, así lo hizo. Sin embargo, Parashurama se equivoca y une la cabeza de su madre con el cuerpo de Yellamma. La nueva mujer era una mezcla de las dos castas situadas en los extremos opuestos de la escala social. Renuka-Yellamma se volvió inmediatamente una deidad híbrida (dravídica y aria), reproduciéndose y extendiéndose por todo el territorio. El sabio Jamdagni selló tal extraño milagro con una maldición indicando

que sólo las mujeres solteras podrían servirla. Para ello, tendrían que mendigar a su favor los martes y los viernes y ofrecerse sexualmente a cualquier hombre que las deseara, aunque fuera un leproso, ya que verían en todos los hombres al hijo de Renuka, es decir, a Parashurama.

Por lo tanto, según la mitología, queda claro la imbricación de las tradiciones arias y dravídicas para hacer de Renuka-Yellamma la patrona de las niñas “elegidas”, de acuerdo con la maldición del sabio Jamadagni. La piadosa Renuka fue considerada posteriormente una encarnación de Shakti, diosa que recrea el principio femenino en el Hinduismo, y es adorada tanto en la forma de Renuka, de raza aria, como de Yellamma Devi, negra o dravídica. Su templo, en la colina Yellammagudda, es un importante lugar de peregrinación. Se encuentra en el pueblo de Saudati, a 37km de Dharwad y a 72 km del actual Belgaum, localidades éstas donde más abundan las dedicaciones.

El mito de Renuka-Yellamma, que hoy en día las devadasis aceptan como fundamental para su culto, parece contener pocos elementos que se relacionen directamente con la figura original de estas mujeres. Es verdad que el mito trata el tema de la ambigüedad de casta de las devadasis, quienes son veneradas como figuras sagradas, a pesar de pertenecer a castas bajas. Así, las devadasis contemporáneas encuentran en Yellamma una reivindicación de su poder e importancia religiosa. Sin embargo, la figura de Renuka como arquetipo de la mujer casta y obediente no coincide con la figura mítica de las devadasis, tampoco lo hace la figura de la anciana descastada Yellamma. La conjunción de ambas mujeres -Renuka-Yellamma- sólo se relaciona con las devadasis modernas en su ambigüedad respecto a la casta, como ya se ha mencionado. Además, el mito no explica la función de las devadasis como sirvientes de la deidad y mucho menos su profesión milenaria de bailarinas y músicas excelsas.

Por tanto, este mito legitima pobremente el origen de la tradición; sólo sanscritiza localmente una tradición antigua y solventa el tema de la casta, demostrando que sólo a través del sacrificio es como se logra sortearla. No en vano, encarna la elevación de un mujer impura a un estado espiritual de alta alcurnia a pesar de su adúltera “caída”. De la misma manera, un mujer de casta baja podría proyectarse como una de alta, a través su sacerdocio sexual y poder ofrecer así concubinato a los nobles o terratenientes.

Es decir, el culto de las devadasis representa una excepción en el rígido sistema de casta hindú: las devadasis son intocables pero una vez ofrecidas al dios, o convertidas

en “prasad”, son automáticamente purificadas y ascendidas de casta. La tradición puede haber sido una respuesta de las castas superiores en la Era Moderna para tener prostitutas a bajo precio al amparo del deber sagrado. En épocas anteriores, bajo el amparo de los templos, la tradición permitió a los grandes terratenientes mantener una comunidad especial de cantantes tradicionales, bailarines y artistas con una reputación comprometida a su disposición, un factor que ha podido dar la impresión de que estos artistas constituían una casta trabajadora del sexo.

De hecho, muchos estudiosos de la práctica sostienen que la continuidad de la costumbre se debe menos a su importancia real en el Hinduismo que a la complicidad de los sistemas políticos que han adaptado el mito en su propio beneficio. Es decir, la costumbre ha sido manipulada por una sociedad patriarcal y clasista donde las devadasis se convierten en víctimas de una compleja red de intereses socio económico. En las zonas rurales, la discriminación profunda, la falta de la educación y la fuerza de la creencia religiosa es el cóctel perfecto que ha permitido a los hombres de castas superiores conservar el uso de un grupo de especial de mujeres dalit para su disfrute sexual. La impotencia de las víctimas, sus familias, la pobreza, los prejuicios contra las niñas y la creencia ciega fomentada por los sacerdotes y el templo, principales gerentes que la dedicación, proporcionan el contexto en el que la práctica ha sobrevivido hasta nuestros días.

3. MARCO DE LA ESCLAVITUD RITUAL: POBREZA, CASTA Y SUPERSTICIÓN

Razones contemporáneas de la dedicación

Estudios realizados por KIDS (Asociación Anti-tráfico de niños de Karnataka) para saber las razones que llevan a las familias actuales a la dedicación de devadasis muestran que las principales causas son, por orden de importancia, la económica y la religiosa. La razón religiosa está asociada al culto de la diosa madre y sus poderes dentro de la comunidad de devotos. En la mayoría de los casos se trata de una tradición familiar. Un subfactor importante suele ser como antídoto (harke hut), es decir, para paliar un problema familiar o una alguna enfermedad o discapacidad de la propia niña que se considera como una forma que tiene la diosa de pedir los favores del clan.

Otra causa secundaria es amortiguar el peso de las familias sin hijos varones: por una parte, la devadasí supone una ofrenda sagrada para concebir más hijos y así no se acabe el linaje familiar y por otra, supone la ganancia económica que

compensa esta falta. Al mismo tiempo, la devadasi puede oficiar todos los rituales religiosos que sólo se permiten a los hombres, principalmente el de encender la pira funeraria de su padre.

Pero sobre estas razones siempre subyace el factor socio-económico como el más determinante para la continuación de la tradición. Todas las devadasis pertenecen a la comunidad dalit, el sector más pobre y marginado de la población india. Para los intocables dedicar una niña al oficio de la prostitución sagrada supone una vía importante de supervivencia. Las dificultades para ahorrar una dote muchas veces puede ser causa suficiente para dedicar una hija. Las familias pobres prefieren entregar sus hijas a la diosa Yellamma que llevarlas a la casa cuna del gobierno donde serán atendidas y entregadas en adopción o educadas a cargo del Gobierno.

Las elegidas de la diosa y las mafias

Con el fin de refrendar la necesidad de una futura dedicación, las familias esgrimen que su hija ha sido “elegida” por Yellamma porque posee ciertos signos misteriosos, el más común de los cuales es la aparición de un enredo de pelo -denominado jat- en la nuca de la niña. Así, muchas familias crean un jat ficticio en la cabeza de sus hijas mezclando un trozo de pelo con cúrcuma y grasa de animal y dejan que el matojo de pelo crezca hasta que alcanza una significativa longitud. En algunas zonas rurales es fácil reconocer a las devadasis gracias a sus jats o rastas, que en ocasiones conforman espirales gruesas de pelo que llegan hasta las rodillas. Estas acumulaciones de cabello terminan siendo tan pesadas que se llevan en bolsos especiales de tela.

En muchos casos las dedicaciones quedan resguardadas en las propias familias, que se encargan de todo el proceso ceremonial y de la gestión de los primeros clientes localizados en el entorno familiar. En otros casos, la selección de las niñas se realiza por las garwalis, devadasis veteranas dueñas de burdeles, que se desplazan de la ciudad a las áreas rurales en las fechas cercanas a las grandes festividades de la diosa. La picaresca es siempre la misma. En primer lugar, estas mujeres exploran la zona para averiguar qué chicas bonitas llevan jats en sus cabellos. Una vez que ya han hecho la selección previa, se reúnen con las familias y, bajo un supuesto estado de trance, eligen las pequeñas más idóneas para servir a la diosa poniendo sobre sus cuellos un “collar de iniciación”. Frecuentemente, aprovechándose de la pobreza e ignorancia de las familias intocables, algunos hombres ricos de las castas superiores sobornan a las garwalis para que les suministren a las niñas más

atractivas. Las pequeñas, que no suelen sobrepasan los doce años, son sometidas a todo tipo de abusos inimaginables y no vuelven a saber nada de sus familias.

Muchas veces las familias dudosas sufren la intimidación de los sacerdotes para que entreguen sus hijas a Yellamma. Para ello utilizan la vieja artimaña de amenazar con la ira de la diosa si no se accede a sus deseos. Un chantaje que, por desgracia, funciona muy bien entre las personas que carecen de recursos y viven a expensas de los poderosos de turno. En ocasiones, el brahmín acude a tretas como la de decir que ha tenido un sueño durante el cual un pariente fallecido de la familia le ha expresado su deseo de que una de las niñas sirviera a la diosa, aunque para ello tuviera que trasladarse a una gran ciudad. Los sacerdotes/pujaris suelen ser los principales intermediarios de las mafias del tráfico sexual.

Iniciación: el principio del drama

Según datos UNICEF, un total de 8.000 niñas son dedicadas cada año al culto de Yellamma u otras deidades en la festividad principal de Saudati o en otras menos numerosas celebradas en las aldeas rurales. Las dedicaciones de las chicas suceden a una edad temprana, entre los 8 y 12 años. Aunque esté perseguida por la ley, la consagración de niñas “intocables” a la diosa Yellamma va en aumento y se celebra en pequeños santuarios de algunos poblados, en casas particulares o en los lugares de peregrinaje de las prostitutas. Normalmente, el ritual se desarrolla durante una de las cuatro lunas llenas del año consideradas sagradas: enero (magha) y febrero (chaitra), noviembre y diciembre. El festival de la luna llena de febrero en Saudati (Belgaum), uno de los más concurridos, es donde suele celebrarse el mayor número de dedicaciones.

La ceremonia de dedicación, si bien hoy día se realiza de forma clandestina, es muy parecida a la del rito hindú del matrimonio, sólo que el novio es sustituido por una espada. Tras ser agasajadas con saris y nueva joyería, las niñas tienen una primera ceremonia de purificación en el lago sagrado de Saudati donde son sumergidas en sus aguas milagrosas. Posteriormente, son ungidas con polvos de cúrcuma y azafrán y cubiertas con hojas de árbol de neem, considerado sagrado y contra el mal de ojo. Luego, la niña sirve comida a las demás devadasis en sus cuencos de pedir o ‘jogas’ y un grupo de devotas veteranas le susurran en el oído las reglas básicas de una buena devadasi. Ya en el santuario de Yellama, el pujari o sacerdote las casa simbólicamente con la diosa, representada por una espada, y les atará en el cuello el muthu kathu o collar típico de perlas de las devadasis. A continuación, las otras devadasis arrojan arroz sobre la nueva “novia”.

Como detalla Joga Shankar, los votos de la iniciación incluyen una primera advertencia a los padres o hermanos sobre el derecho de propiedad de la futura devadasi así como sobre la prohibición vitalicia de contraer matrimonio. El sacerdote también ofrece un sermón sobre cómo complacer a Yellama y se dirige a la futura devadasi para buscar el consentimiento sobre ciertas reglas a seguir:

- Sacerdote: “De aquí en adelante no puedes reclamar ser esposa de ningún hombre. Tienes que ayunar los martes y viernes y pedir limosna portando el joga (cuenco típico de las devadasis). Al menos dos veces al año, tienes que visitar el templo de Yellamma los días de luna llena para expresar y confirmar tu obediencia.

Durante este ritual anual tendrás que observar preferiblemente desnudez total, si no, deberás cubrirte con hojas de neem o llevar poca ropa. Si vieras un ternero mamando de su madre, no le fuerces a retirarse. Si una vaca pasta sobre un campo delante de ti, no la espantes. No deberá decir mentiras. Si estás hambrienta, no se lo digas a nadie ni pidas comida. Ofrece refugio a los pobres y a los extraños. Da comida a los hambrientos y agua a los sedientos. Ayuda a la gente necesitada. Si alguien abusa de ti y te pega, nunca tomes represalias. Si de repente te cruzas con un funeral, deberás darte un baño y visitar el templo de Yellama. Sólo podrás tomar comida tras dedicarla y ofrecerla a la deidad. No deberás comer ‘Yenjal’ (sobras) de nadie. Cantarás “Udho Yellamma” (Gloria a Yellamma) todo el tiempo”.

Tras la iniciación, se celebra la ceremonia de la primera noche, llamada ‘uditumbuvadu’, que consiste en el desfloramiento de la virgen. Antiguamente, el único derecho pertenecía al sacerdote pues la muchacha era propiedad absoluta del templo. Gradualmente y a medida de que las devadasis van viviendo fuera del recinto sagrado, tal privilegio es disfrutado por el patrón, que es el que costea la ceremonia y su posterior manutención. Actualmente, la dote para costear el evento sagrado es otorgada por la dueña del burdel donde trabajara la niña o por un miembro familiar, que será el primero en beneficiarse de sus servicios sexuales. Este pariente, muy posiblemente, sigue manteniendo relaciones con la niña unos años, hasta que él se cansa y ésta comienza oficialmente su carrera sexual, aproximadamente a la edad de 15 años. Aquél que desflora a la virgen tiene derecho sobre ella el resto de su vida pero ni ella ni sus hijos, en caso de haberlos, pueden exigirle ningún derecho.

Vida y muerte tras la dedicación

Después de la fatua iniciación, las devadasis comenzarán un camino sin retorno en el mundo de la explotación sexual. Cerca de la mitad son traficadas a las metrópolis

y entrarán en una cadena de compra y venta que generalmente no terminará hasta su muerte. Si tiene suerte, la nueva devadasi puede encontrar un amo solvente que la mantenga, pero normalmente las que permanecen en los pueblos trabajarán en el campo durante el día y de prostitutas baratas por las noches. Cuando su juventud empieza a apagarse, si no han contraído el Sida o alguna otra enfermedad venérea, volverán a los alrededores del templo para oficiar como mendicantes jogati y acabar sus días en la miseria.

Frente a su situación, la actitud de las devadasis es ambigua: algunas se sienten orgullosas de haber sido elegidas para servir a Yellamma, otras se limitan a guardar silencio ya que temen que, en caso de rebelarse contra su destino, la ira de los dioses caiga sobre ellas y sobre sus familias y otras salen a la calle a protestar para que se acabe la tradición. Pero a pesar de esta diferente visión de sí mismas, todas coinciden en algo: ninguna desea que sus hijas sigan sus pasos.

Además del ejercicio sexual, muchas devadasis asumen funciones específicas en rituales y festividades, cantando, bailando y ahuyentando espíritus malignos de las casas. Todavía hoy día son especialmente requeridas en muchas bodas de los pueblos. Ellas son las encargadas de atar el *tàli* o collar matrimonial en el cuello de las novias porque se supone que otorgan buen augurio, al considerárselas “*nityasumangali*”, palabra que significa “eternamente casada”, lo que les excluye del estigma hindú de la viudedad. De nuevo, la paradoja es clara: las devadasis no tienen reconocida la situación de esposas, ni siquiera se las considera madres respetables pero se las concibe eternas consortes de los dioses por lo que se les otorga, de alguna forma, un rango superior.

Un estudio llevado a cabo poco antes del 2000 por la Asociación Racionalista de La India revelaba que el 30% de niñas prostitutas en Bombay y más del 50% en Pune son devadasis. Procedentes de la casta de los “intocables”, el 70% de estas niñas iniciaron la profesión de prostitución antes de los 14 años. Las trabajadoras sexuales de Yellama se niegan a mezclarse con otras prostitutas y no aceptan comparaciones, convencidas de que gracias a su particular voto religioso serán redimidas de la miseria en que viven.

El estigma social

Para las devadasis la incapacidad de contraer matrimonio supone enfrentarse con uno de los mayores estigmas sociales en India. En esta sociedad, especialmente en sus niveles más bajos, permanecer soltera no es posible para una mujer respetable.

Según las normas sociales fuertemente arraigadas, una mujer necesita un marido para proporcionarle protección y respetabilidad. En este marco de sometimiento machista una mujer que ha sido “utilizada” sexualmente por un hombre que no es su marido tiene muy difícil ser aceptada por otro hombre. Por tanto, las devadasis están condenadas de por vida a sufrir un trato discriminatorio. La legislación para permitir el matrimonio legal a las devadasis no ha facilitado mucho esta situación.

En Karnataka, una enmienda a la Ley de Prohibición de Devadasis (1984) ofrece 3000 rupias (unos 60€) para cualquier matrimonio con estas mujeres. La concesión actuó como un incentivo para maridos sin escrúpulos que se casaban sólo para reclamar la indemnización. Además, para una devadasi contraer matrimonio formal significa perder su derecho a las prestaciones especiales como subsidios de vivienda o pensiones, por lo que en la mayoría de los casos prefieren permanecer solteras. El estigma de este colectivo se traslada, por supuesto, a los hijos, a los que no se les reconoce como hijos legítimos. Asimismo, muchas hijas de devadasis en edad adolescente se quejan de recibir propuestas sexuales pues muchos hombres dan por hecho que ejercen la misma profesión que la madre.

La “intocabilidad” tocada; la discriminación de la mujer dalit

La “intocabilidad” en India permite que otras castas exploten impunemente a los “parias”, algo que se ha hecho durante siglos en este país. Es la pobreza extrema la que lleva a las familias, incentivadas por todas las mafias, a recurrir a esta tradición para no tener que alimentar a otra boca y eximirse de la dote de una futura boda. Las dedicaciones suponen cierto alivio económico pues saben que siempre contarán con una pequeña parte de los ingresos de la niña.

A pesar de las leyes promulgadas para proteger a las mujeres y a las castas inferiores en la India, las autoridades pertinentes, como advierte desde hace años la ONG Amnistía Internacional, hacen caso omiso. Son continuas las agresiones sexuales hacia las mujeres de castas inferiores, las dalit o intocables, por parte de hombres de castas superiores, como brahmanes o rajputs. El estado no ofrece a estas castas inferiores protección, sufriendo discriminación tanto racial como sexual. Por otro lado, el pago de la dote -tradición India, que no es más que una vulgar compra de la esposa- implica que familias en una complicada situación económica lleven a cabo el llamado feticidio de féminas, o aborto selectivo de las mujeres. Por ello, desde 1996 existe una ley que prohíbe las pruebas de determinación de sexo en las ecografías: ley que, por supuesto, no funciona.

La discriminación a la mujer dalit en la India comienza desde el vientre y la cuna. Las niñas realizan las tareas más duras; posteriormente, o bien son vendidas para la prostitución (como es el caso de las devadasis) o bien casadas a cambio de dinero. La falta de medios y recursos de esta economía emergente hace comunes entre los varones los casos de drogadicción y alcoholismo traducido en violencia conyugal y abuso sexual. Todas estas razones explican que La India es uno de los pocos países del mundo en el que el número de mujeres es inferior al número de varones, y por qué la esperanza de vida femenina es más baja. Es en este marco discriminatorio donde la tradición de las devadasis pervive con fuerza. Las familias creen que una trabajadora sexual en la familia mejorará su nivel de vida y por eso, lo ven como una bendición de la diosa Yellama. A cambio, la familia dará su propio nombre a cualquier hijo que nazca como resultado de las futuras relaciones sexuales de la joven.

En algunas familias tener una hija devadasis, incluso hoy todavía, se considera un privilegio, ya que normalmente se les invita a las fiestas y celebraciones de la gente de castas superiores para traer la buena suerte a los anfitriones, suerte que se compensa con unas rupias.

Todas las devadasis contemporáneas pertenecen a la comunidad dalit. Incluso en aquellos lugares donde el culto a Yellama es muy popular entre otras castas locales dominantes como los lingayat, talawar, gurav and kurubar, actualmente no se hallan devotas de otro grupo social que no sean los intocables o dalit. Lo que pocos se preguntan es por qué Yellamma elige a sus seguidoras sólo entre la clase más pobre y nunca lo hace entre las jóvenes ricas de las castas superiores, máxime cuando según la tradición hindú más ortodoxa los intocables no pueden ni acercarse a un templo. Sin embargo, la tradición garantiza a las clases altas el fácil acceso a las hijas de los dalit sin correr el riesgo de perder su propia casta. De nuevo esta tesis se perfila como la más plausible. Puede tratarse de una forma de perpetuar el estado de esclavitud de los ignorantes y los más pobres mediante un mito arcaico que les permite explotar a las devadasis para prostituirlas.

4. REFORMA Y REHABILITACIÓN

Deficiencia legal

Antes del siglo XX, en toda India había una falta de conciencia clara respecto a la inmoralidad de la prostitución sagrada. La actitud reformista se empezó a desarrollar en las primeras décadas del siglo XX a un nivel bastante elitista. Los

intentos de revitalización social estaban avivados por un nuevo sentimiento de civilización inspirado por los británicos que tenían gran influencia en buena parte de la clase intelectual y política del país. Los esfuerzos legislativos para prohibir las ceremonias y procedimientos de dedicación de devadasis provienen de esta época. El gobierno colono abolió esta práctica, catalogada como inmoral, en Bombay en 1934. Más tarde, se prohibiría en Madrás, en 1947.

Pero la fuerza de la tradición era tal que la dedicación continuaba prácticamente sin obstáculos. Sin embargo, en los 70 y 80 se produce una nueva oleada de movimientos encaminados a la renovación social y reforma legal. Finalmente, La Ley de Prohibición de Dedicación de Devadasis de Karnataka fue presentada en 1982. Sólo después de un intenso papel de los activistas sociales se logró la aprobación del Presidente y posterior entrada en vigor en 1984. La ley de Prohibición para el estado de Andhra Pradesh se aprobó después, en 1988. En ambos casos, las ceremonias de dedicación son declaradas ilegales, así como cualquier intento de soborno a las familias que lleve a cualquier uso sexual forzado de las niñas. Asimismo, la ley permite el matrimonio a las devadasis, así como el reconocimiento legítimo de sus hijos.

El incumplimiento de la ley supone desde multas de una cuantía de entre 2.000 y 5.000 rupias (40 y 100 euros) para las familias implicadas, hasta penas de prisión de entre dos y cinco años para los responsables directos de las dedicaciones (mafias o familias). No hay sanciones mencionados para los explotadores, a pesar de que las niñas y las propias mujeres devotas son consideradas como procesables y cómplices.

Las lagunas legales y la falta de concreción en algunos de los aspectos clave de la ley hace que su aplicación y cumplimiento sea muy débil. En primer lugar, hay que tener en cuenta la dificultad que supone para la gente aceptar una ley que atenta directamente contra una tradición que “bendice” desde tiempos antiguos la donación de sus hijas a Yellamma, prometiendo además obtener los beneficios de la diosa. La sanción social sobre una práctica que da de comer a mucha población dalit es todavía muy fuerte en pleno siglo XXI, por lo que no existe una colaboración ciudadana que denuncie los casos de dedicaciones. Además, la corrupción policial es tan cotidiana que, a día de hoy, ninguna devadasis ha sido encarcelada. Por otra parte, según declara la ONG Vimochana, la policía muchas veces se lleva importantes sumas en sobornos por dejar vía libre a los traficantes.

La voz de alarma y la lucha de las devadasis

Durante la década de 1990, cuando la abolición legal parecía tener poco efecto, algunas ONG y asociaciones o “sanghas” de devadasis comenzaron a emprender acciones de protesta para exigir a las autoridades programas para prevenir el culto y para fomentar la rehabilitación de devadasis. La nueva batalla emprendida por las devadasis para poner fin a la tradición dibuja un nuevo perfil de estas mujeres como comprometidas activistas que, conscientes de su propia situación de marginación, se unen en grupos de autoayuda para reivindicar sus derechos y demandar continuas mejoras a las autoridades. Las acciones acometidas por este colectivo están sobrepasando con bastante diferencia los resultados mínimos obtenidos por el Gobierno. Su lucha está siendo ejemplar para acabar con el culto hipócrita de una vez por todas, tanto en el flanco de la prevención de dedicaciones como en el de la rehabilitación intergrupala tratando de romper los vínculos entre la devadasis, la trata y la explotación comercial.

La asociación MASS (Asoc. para el Desarrollo y Protección de la Mujer), apadrinada por la ONG Internacional Myrada y la Corporación para el Desarrollo para la Mujer de Karnataka, ha sido abanderada en esta lucha. Formado por 3.600 ex-devadasis, este colectivo ha contribuido en ralentizar la celebración de ceremonias de iniciación, al menos en las colinas de Yellamma, Belgaum y Andhra Pradesh, donde colaboran estrechamente con la policía. Sin embargo, según indica la ONG anti-tráfico sexual KIDS, muchas veces la presencia masiva de agentes de policía uniformados sólo sirve para relegar estas ceremonias a la clandestinidad.

Otra asociación combativa es Chaitanya Prevention Mahila Sangha, en Balgakot, formada por cerca de 2.000 trabajadoras sexuales, que comparten su trabajo de prostitutas con el de activistas. Esta sangha ya ha extendido su trabajo a más de 200 pueblos o talukas del distrito. A pesar de la falta de apoyo por parte de agentes de movilización social, ellas están realizando campañas de prevención del SIDA, programas de información en los propios burdeles y festivales religiosos, así como creando grupos de seguimiento y control cuando detectan algún caso de dedicación. Desde que estas mujeres visitan los burdeles, ahora las devadasis están mas concienciadas para protegerse de las enfermedades sexuales.

Estas sanghas también se encargan de canalizar un acceso solidario a microcréditos para proporcionar soluciones económicas de rehabilitación. De esta forma, se ha dado la oportunidad a muchas devadasis de formar sus propios talleres y encontrar una vía de salida factible para salir de la tradición y no tener que dedicar a sus

hijas como método de supervivencia. Estos grupos también proporcionan una estructura para el aprendizaje participativo. Su nuevo empoderamiento, avalado por toda su lucha, está logrando poco a poco acabar con el estigma, de forma que los bancos que antes se negaban tajantemente a ofrecerles algún tipo de crédito ahora están apoyándolas sus iniciativas. Asociaciones como ésta son ejemplo de cómo un grupo tradicionalmente explotado ha logrado sobreponerse a la presión de las mafias y la hipocresía del gobierno con fuerza y coraje.

La mayoría de los programas llevados a cabo por estas asociaciones tienen una filosofía integral de actuación. Trabajan en diferentes frentes: desarrollo económico, educación, salud, rehabilitación, empoderamiento, para fomentar una mayor conciencia social de la situación y tratar de reducir el estigma y la exclusión de este grupo social. De acuerdo a una evaluación realizada por Myrada en 2004, la creación de grupos de autoayuda ha cambiado la vida de estas mujeres al darles mayor autoestima y una nueva identidad forjadas sobre valores de solidaridad, igualdad y justicia social. Además, todos estos avances van trascendiendo a su entorno y a todas sus familias.

Otra de las ONG más activas y con mayor historia en la rehabilitación de devadasis es Vimochana. Su trabajo se centra especialmente en la educación de sus hijos a través de una escuela residencial para más de 1000 niños de devadasis y de talleres ocupacionales para adolescentes, facilitando así su incorporación laboral. Según estudios de esta ONG, el 89% de las devadasis son analfabetas y cerca del 65% viven marginadas socialmente sin beneficiarse de ningún tipo de ayuda familiar del gobierno local o cualquier otra institución. Asimismo, el riesgo de que sus hijos caigan en la prostitución es del 80%, si bien en los últimos años se observa cierto esfuerzo de las devadasis por escolarizar a sus hijos y mantenerlos fuera de la tradición.

Escepticismo de los programas de rehabilitación

Aunque los programas de rehabilitación han traído beneficios a muchas devadasis, su impacto es limitado, sobre todo en los que respecta a las mujeres que han sido traficadas a las grandes metrópolis. Según la ONG KIDS, que trabaja para erradicar el tráfico sexual, adaptarse a la vida normal es un proceso largo para estas mujeres y puede durar entre dos o tres años. De todas formas, la discriminación y el estigma no desaparecerán.

Una vez que se adquiere el estatus de devadasi es muy difícil deshacerse de él; es una sentencia de por vida que le priva del matrimonio y de una vida familiar normal condenándolo a la explotación sexual y a la pobreza para toda su vida. Por eso, incluso después de los programas de rehabilitación, algunas devadasis vuelven a caer en las redes de la prostitución. El trabajo de campo realizado por KIDS demuestra también que la corrupción policial y la fuerza de las mafias evita que se den pasos más grandes en la erradicación del culto.

Esclavitud contemporánea y Derechos Humanos

Convertirse en devadasi supone ser sujeto de una forma de esclavitud definida por Naciones Unidas en 1956. Asimismo, esta tradición implica otras violaciones de derechos humanos sobre todo en relación a la mujer y los niños.

La Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas, reunida el 27-06-03, concibe como forma de esclavitud contemporánea la trata de personas y explotación de la prostitución ajena. Además, considera que la prostitución nunca puede considerarse un trabajo legítimo, en el convencimiento de que la demanda de prostitución y todas las demás formas de explotación sexual desempeña un papel decisivo en el crecimiento y la expansión de la trata de mujeres y niños. Así mismo, entiende que la aplicación de la definición de trata no se ve limitada a la fuerza o a la coacción, sino que comprende todas las formas de trata, existiendo o no consentimiento por parte de la víctima.

Por otra parte, La Carta Mundial para las Mujeres (diciembre de 2004 en Kigali, Ruanda) considera que es en los sistemas patriarcales y absolutistas donde se conjugan racismo, sexismo, misoginia, xenofobia, homofobia, colonialismo, imperialismo y esclavitud. Constituyen la base de los fundamentalismos e integrismos que impiden a las mujeres y a los hombres ser libres. Generan la pobreza, la exclusión, violan los derechos humanos, particularmente los de las mujeres y ponen la humanidad y el planeta en peligro.

A pesar de los movimientos feministas en India en las últimas décadas, el patriarcado todavía es dominante, influenciando en la estructura machista de las instituciones socio-económicas y en las pocas oportunidades para las mujeres, especialmente en las zonas rurales mas atrasadas. Esto hace que pervivan todavía instituciones arcaicas, como las Devadasis, donde se desfavorece y manipula sexualmente a la mujer por hombres de castas dominantes. Es en este marco donde la negociación en el conflicto entre patriarcado y el movimiento femenino es vital para cambiar las estructuras.

La nueva danza de las devadasis

India debe la supervivencia de la danza clásica a las Devadasis. Una tradición que ha aportado tanto al país ha sido recompensada con la explotación y la esclavitud. Sin embargo, la nueva danza de las devadasis es una danza ejemplar de libertad y lucha sin precedentes en el mundo de la esclavitud ritual. Y aunque toda esta realidad dibujada no deja de plantear cierto escepticismo respecto a un fin próximo de la tradición, sí contribuye enormemente a la conquista de derechos humanos y al nuevo proceso de empoderamiento de la mujer en La India.

Su documento es motivador para otros casos parecidos de mujeres en situación de desventaja social que, lejos de concebirse sujetos pasivos, lideren sus propios procesos de integración. El papel de las devadasis está siendo determinante tanto para el desarrollo socio-económico de su propia comunidad como para la gestión del cambio social de las futuras generaciones.

Nota: Todas las fuentes de información utilizadas para el presente artículo proceden de los libros y autores mencionados en el mismo, así como del trabajo de campo realizado para la elaboración del documental “Danza en Libertad”, mediante entrevistas y discusiones en grupo, en colaboración directa con las siguientes ONGs y Asociaciones de Devadasis: ONG Myrada; MASS (Asociación para el Desarrollo y Promoción de las Devadasis. Belgaum), Chaitanya Mahila Shanga (Asociación de Devadasis. Bagalkot), KNP (Karnataka National AIDS Prevention); KHTP (Karnataka Health Promotion Trust); KIDS (Karnataka Integrated Development Services), Vimochana ONG



MÓDULO IV

MÁS ALLÁ DEL SARI: MUJERES INDIAS CAMINANDO HACIA LA EQUIDAD

Silvia Gregorio Echevarria: Introducción a las relaciones de género.
Situación universal de desigualdad

Ana García-Arroyo. Mitos y realidades:
análisis del género en el Mahabharata, Ramayana y Kamasutra

Donna Fernandes. El Movimiento de las Mujeres indias:
Preocupaciones cambiantes en un contexto cambiante

Delhi Rose Angom: Mujeres en Manipur

Sherly Kutty Joseph: Situación Socio Cultural del la Mujeres en Kerala

4. 1. INTRODUCCIÓN A LAS RELACIONES DE GÉNERO. SITUACIÓN DESIGUAL UNIVERSAL. ATERRIZANDO EN LA INDIA

Introducción a las relaciones de género. **Situación universal de desigualdad**

Silvia Gregorio Echevarria.

Responsable de género de la coordinadora de ONGD de Euskadi.

Cuando me invitaron a participar en unas jornadas sobre la situación de la mujer en India, y pese a que mi participación se circunscribía desde el principio a una aproximación a conceptos relativos a la equidad de género, mi primer impulso fue rechazar la invitación alegando mi desconocimiento sobre el país y la seguridad de que otra mujer, conocedora de la realidad de India, pudiera acercar a las personas asistentes a las jornadas esta aproximación teórica.

Finalmente, me animé a participar desde la reflexión de que existe una situación universal de desigualdad que nos afecta a todas las mujeres del mundo y mi compromiso, personal y profesional, por conseguir hacer llegar al mayor número de personas posible, las bases para interpretar y profundizar en la teoría de género, que tanto me ha aportado a mí, también en lo profesional y en lo personal, a lo largo de los años.

El balance final de mi participación en las jornadas organizadas por Calcuta Ondoan no podría haber sido más positivo. Para la preparación de mi intervención, y pese a que como he señalado se limitaba a la aproximación de conceptos que permitieran entender la teoría de género, leí todo cuanto estuvo a mi alcance sobre la situación de la mujer en India y rompí con un montón de mitos y estereotipos que tenía arraigados en mi cabeza, para descubrir el poder y coraje de muchas mujeres hindúes, que se organizan para luchar por sus intereses estratégicos en un entorno nada favorable; verdaderas feministas que no sólo tienen que romper mitos y estereotipos de género, sino enfrentarse a realidades mucho más arriesgadas y complejas, que hacen que en ocasiones parecen que la militancia feminista en nuestras sociedades europeas parezcan mucho más "light".

Sin embargo, no fueron mis lecturas previas a la preparación de mi intervención las que más me aportaron a mis conocimientos sobre la realidad del género y del feminismo en otras partes del mundo, sino las ponencias e intervenciones que tuve

oportunidad de escuchar; la voz de personas cercanas a la realidad de India, su visión, su conocimiento y su análisis de las mujeres de ese país, que hizo que creciera aún más mi admiración por ellas.

Como señalaba, el objetivo de mi intervención era transmitir, a través de la definición de algunos conceptos clave para interpretar la teoría de género, la situación de desigualdad en la que viven las mujeres en todos los lugares del mundo, aunque no siempre con la misma intensidad.

Empezaremos por el concepto mismo de GÉNERO. Una definición, comúnmente aceptada del concepto género, sería la construcción sociocultural de la diferencia sexual.

Las personas nacemos con un sexo (hombre o mujer) y a través del proceso de socialización, aprendemos a comportarnos de forma masculina o femenina. Cada sociedad, en cada momento, define qué es masculino y qué es femenino y atribuye lo masculino a los hombres y lo femenino a las mujeres, convirtiendo la diferencia sexual (sexo) en construcción sociocultural (género).

Además, como veremos más adelante, esta diferencia se convierte en desigualdad, y podemos afirmar que tanto la situación como la posición de las mujeres es peor que la de los hombres en todas las sociedades, si bien en unos casos la brecha es mayor que otros.

El hecho de que sea un concepto sociocultural implica cambios en cada sociedad y en cada momento en lo que se define como femenino y como masculino. No es lo mismo ser mujer en India que ser mujer en Donosti, es decir, la sociedad hindú define los rasgos femeninos, que asigna a la mujer, de modo distinto a como lo hace la sociedad vasca, pero lo que es común es que ambas definen lo que la sociedad espera de una mujer, y de un hombre, por el hecho de haber nacido con un sexo determinado. Quizás con esta explicación se entienda mejor la famosa cita de Simone de Beauvoir “No se nace mujer, se llega a serlo”. También es consecuencia del hecho de ser un concepto sociocultural, el que el concepto de masculino y de femenino varíe a lo largo del tiempo. No es lo mismo ser una mujer vasca hoy que el haberlo sido en el S.XIX.

La definición de lo que es masculino y lo que es femenino, y por tanto de los que se espera de quienes han nacido hombres o de quienes han nacido mujeres, se transmite desde el momento mismo del nacimiento y es palpable durante la infancia en hechos como el color en el que se viste a los bebés de un sexo u otro, los

juguets que se regalan, los comportamientos que se estimulan ... y adquiere nuevos matices en la edad adulta, transmitiéndose la imagen de lo que la sociedad espera de unos y otras a través de los medios de comunicación, la literatura, la política.

Esta definición que hace cada sociedad, en cada momento, de lo que supone ser hombre o ser mujer, es lo que se conoce como ROLES DE GÉNERO, que podemos definir como un “conjunto de deberes, prohibiciones y expectativas acerca de los comportamientos y actividades considerados socialmente apropiados para las personas que poseen un sexo determinado”¹.

Lo que tienen en común todas las sociedades es el hecho de tener roles de género, lo que varía es su contenido y la rigidez con la que se exige el cumplimiento de dichos roles.

En cuanto a su contenido, ya hemos insistido en la idea de que cada sociedad establece esos deberes, prohibiciones y expectativas en cada momento; respecto de la rigidez, señalar que aunque todas las sociedades establecen sanciones para quienes no se ajusten a los roles, éstas van desde la sanción penal hasta la desaprobación y/o marginación social. Baste recordar que en algunos países el no cumplir con el mandato exigido a las mujeres de la fidelidad sexual dentro del matrimonio, puede implicar el asesinato con la anuencia del Estado.

La asignación tradicional de roles otorga a las mujeres el ámbito privado y a los hombres el ámbito público. Asigna a las mujeres un papel predominante, y casi exclusivo, en el cuidado y sostenimiento de hogar y la realización de las tareas necesarias para cubrir las necesidades de las personas que habitan en él. Por otro lado, asigna a los hombres un papel predominante en el ámbito público, que se concreta tanto en el espacio laboral como el de decisión política.

Según esta asignación tradicional de roles, las mujeres serían las únicas responsables del cuidado del hogar y la familia, y por extensión también de la gestión comunitaria, y en menor medida, de la obtención de recursos económicos fuera del hogar, a través del trabajo remunerado, como complemento al ingreso masculino; sus roles por tanto serían el reproductivo, el de gestión comunitaria y, en menor medida, el productivo. Los roles masculinos serían el rol productivo, entendido como obtención de ingresos para el sostenimiento de la familia, y el rol de política o decisión comunitaria.

1. *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo de Hegoa.*

Esta asignación de roles, tiene consecuencias en la DIVISIÓN GENÉRICA DEL TRABAJO que alude a la forma en que las sociedades organizan las funciones de las mujeres y los hombres y que se traduce en que las mujeres tenga más dificultades para acceder al trabajo remunerado, lo hagan en peores condiciones y obtengan peor remuneración que los hombres.

El que las mujeres hayan sido relegadas tradicionalmente al ámbito privado, no sólo no remunerado sino tampoco reconocido socialmente, hace que sus condiciones de acceso al mercado laboral sean más limitadas y peor remuneradas; es una manera de estructurar la economía en la sociedad.

Las teóricas impulsoras de la teoría de Género en el Desarrollo (GED), proponen flexibilizar los roles tradicionalmente asignados a mujeres y hombres para lograr una distribución más equitativa de actividades, expectativas, reconocimiento, remuneración y oportunidades. Partiendo del triple rol asignado tradicionalmente a las mujeres se hace una diferenciación entre NECESIDADES PRÁCTICAS E INTERESES ESTRATÉGICOS.

Las necesidades prácticas, serían las derivadas de los roles tradicionales de género, su satisfacción permitiría a las mujeres un mejor desempeño de las actividades asociadas a los roles tradicionales de género y pueden ser satisfechas por otras personas sin que se produzca una alteración de los roles de género; estarían enfocadas a la condición, es decir, relacionadas con situaciones de insatisfacción por carencias materiales.

En contraposición, la satisfacción de los intereses estratégicos conduce necesariamente a un cuestionamiento de los roles de género y requieren procesos personales y colectivos de reflexión y empoderamiento y están enfocadas a transformar la posición que las mujeres ocupan en la sociedad. No requieren soluciones técnicas sino políticas, suponen transformación social.

Hasta ahora hemos hecho alusión continuamente a roles tradicionales y puede surgir la duda de qué evolución han tenido esos roles en nuestra sociedad y qué queda de esa distribución de papeles que asignan a las mujeres el ámbito privado y a los hombres el ámbito público.

Podemos afirmar con rotundidad que en nuestra sociedad se ha producido una flexibilización de roles en los últimos años, que ha permitido a las mujeres el acceso al ámbito público, tanto en lo referente al trabajo remunerado como en el terreno de la decisión política. Sin embargo, como analizaremos, las mujeres no han

accedido al ámbito público en igualdad de condiciones que los hombres y no han conseguido repartir con éstos las actividades derivadas de las responsabilidades en el ámbito privado.

Para conocer cómo está una sociedad en cuanto a la distribución de funciones y oportunidades entre mujeres y hombres, es necesario hacer un análisis de género. Hacer un ANALISIS DE GÉNERO de una sociedad, supone preguntarse ¿quién hace qué?, ¿quién tiene qué?, ¿qué factores afectan a las relaciones de género?, ¿quién cuida?, ¿quién está en lo público y quién en lo privado?, ¿quién tiene acceso a qué recursos?, ¿quién tiene el control de esos recursos?, ¿cómo se distribuyen los recursos? ...

Una fotografía que puede devolver el análisis de género de nuestra sociedad sería la siguiente:

Algunos datos de Euskadi ²
• Las mujeres dedican 2 h 46 m más que los hombres a trabajo doméstico y labores de cuidado y 1 h y 46 m menos al trabajo remunerado y la formación • El Valor Añadido Bruto de la Producción Doméstica No Contabilizada en el PIB supondría un 32.8% del mismo. • La brecha salarial en Euskadi es del 26.1% y la diferencia salarial a iguales características del 16.06% (a nivel estatal 30.7 y 18.229). • El 81.5% de las familias monoparentales están encabezadas por mujeres. • Un 84.5% del profesorado de educación infantil y primaria son mujeres, frente a un 35,3 en la universidad. • El porcentaje de mujeres concejales ha aumentado desde un 7% en 1979, hasta un 28,4% en 2005, sin embargo el porcentaje de alcaldesas es el 14,3%.

Parece claro que de esta instantánea se desprende que las mujeres estamos infravaloradas en el ámbito público, así como que los hombres tienen una baja implicación en las tareas derivadas del ámbito privado.

Sin embargo, y paradójicamente, cada vez es más frecuente encontrar, en los talleres de formación sobre género, a mujeres jóvenes que consideran al movimiento feminista como una rémora del pasado y que piensan que las desigualdades de género hoy en día están superadas gracias a las múltiples leyes y organismos creados para velar por la igualdad entre mujeres y hombres.

Es lo que se ha definido como ESPEJISMO DE IGUALDAD. Cuando una sociedad impide a las mujeres votar, casarse sin permiso paterno, permanecer solteras e independientes, viajar, acudir a la universidad... parece que surge una reacción visceral que obliga al grupo oprimido a rebelarse y exigir.

Hoy en día vivimos en una sociedad en el que, salvo sangrantes excepciones, se apuesta por la igualdad entre mujeres y hombres —o quizás sería más oportuno decir por la no discriminación— en la legislación y en el discurso político, institucional y mediático.

Cuando imparto talleres de género y veo a muchas adolescentes defender que eso de luchar por la igualdad es algo del pasado que ya hicieron sus madres, me surge la duda de cuándo esa joven llegará a encontrarse con la primera situación que le haga sentir que por el hecho de ser mujer tiene menos opciones en el ámbito público y más dificultades para delegar en un hombre las actividades derivadas de las responsabilidades en el ámbito privado. ¿Será cuando en su primera entrevista de trabajo le pregunten si tiene marido, hijos o intención de tenerlos?, ¿será cuando descubra que el concepto de “recoger la cocina” no significa lo mismo para su pareja masculina que para ella?, ¿será cuando se sienta más preparada para un ascenso profesional que finalmente obtenga un compañero varón?, ¿será cuando sea madre y descubra en qué tipo de medidas se concreta eso que llaman ayudas a la conciliación?, ¿será cuando tenga que conciliar con su madre los horarios de sus hijas?, ¿será cuando tenga que solicitar una reducción de jornada para cuidar de su madre o de su suegro?.

Quizás sea a través de este descubrimiento, vivido en primera persona, sobre las desigualdades reales que existen hoy en nuestra sociedad, cuando también dé el paso de reconocer al movimiento feminista tanto sus logros en el pasado como sus pasos en el presente.

El FEMINISMO es una ideología y un conjunto de movimientos políticos, culturales y económicos que tienen como objetivo la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. Con este objetivo, el movimiento feminista, crea un amplio conjunto de teorías sociales, una teoría feminista que ha dado lugar a la aparición de disciplinas

como la geografía feminista, historia feminista o la crítica literaria feminista, la economía feminista.

Es una manera de analizar la realidad, es una forma de vivir de forma diferente, es un movimiento social, es una visión diferente de la estructuración de la sociedad, es un movimiento muy amplio y diverso.... Es muchas cosas, incluso sería más correcto hablar siempre de feminismos, en plural, como estrategia para desestigmatizar el término y reivindicar sus aportes en la mejora de la posición de la mujer en la sociedad.



Autor: Calcuta Ondoan ONGD-GGKE

Mitos y realidades: **análisis del género en el Mahabharata, Ramayana y Kamasutra**¹

Ana García-Arroyo, Escritora y experta en India

La creación de mitos y modelos específicos de mujer ha sido una de las estrategias que a lo largo de la historia el poder patriarcal, en todas las culturas y civilizaciones, ha empleado de forma muy sutil para ejercer control sobre la mujer y otros grupos vulnerables y desprotegidos. La utilización de un determinado lenguaje / discurso hegemónico, en los llamados grandes textos (metanarrativas), ha buscado siempre justificar la existencia ‘natural’ de categorías/jerarquías humanas y la ‘razonable’ debilidad en la mujer.

Si echamos una breve mirada al mundo occidental y a la cultura judeo-cristiana, la Biblia, por ejemplo, su gran texto sagrado, ha marcado a hombres y mujeres durante siglos, relegando a estas últimas a una posición aberrante, comparada con la suprema re-encarnación del mal. Igualmente, la filosofía griega, con palabras del mismo Pitágoras, y las de otros tantos ‘sabios’, ha contribuido a esta visión anunciando solemnemente: “Hay un principio bueno que ha creado el orden, la luz y al hombre; y hay un principio malo que ha creado el caos, la oscuridad y a la mujer” (De Beauvoir, 1997: 112). Pero no sólo ha sido (es) la religión (o religiones) y su particular y única lectura canónica, hegemónica e institucionalizada la causante de unas determinadas imágenes sobre la mujer, sino que en las grandes narraciones épicas, por ejemplo la Iliada y la Odisea de Homero, encontramos los grandes héroes y sus hazañas que subliman y deifican el poder masculino. Y así los Ulises, Aquiles, Perseos, Hércules, Arturos, Lancelots y otros héroes de ayer han dado paso a nuestros actuales Superman(es), Rambos, Terminators o Rangers de hoy. Del mismo modo, muchas de las Cenicientas y Blanca Nieves del pasado, tras la revolución feminista occidental, se han convertido en las Superwoman(s) del presente, es decir, que en este caso se ha de interpretar como las malabaristas que trabajan fuera y después regresan a casa exhaustas a hacer otra jornada laboral más².

Pero ¿cuáles son los mitos principales en el contexto hindú patriarcal que han determinado la construcción social del género, dando lugar a unos patrones y roles muy concretos? En este artículo me propongo examinar brevemente algunos de

1. Para amplia información y bibliografía sobre este artículo ver: *Historia de las mujeres de la India, de Ana García-Arroyo* (Barcelona: Laertes, 2009).

2. Para más información sobre la construcción del género en el mundo occidental ver, *El segundo sexo, de Simone de Beauvoir*, un clásico indispensable en Estudios de la mujer.

éstos que aparecen en textos clásicos como el Mahabharata, Ramayana y Kamasutra entre otros. También examinaré el uso o manipulación que se ha hecho, y se sigue haciendo, de estos mismos textos y mitos con el fin de homogeneizar la diversidad humana, anular alternativas, someter con el discurso y finalmente dominar silenciosamente. Al tiempo mi intención es establecer un diálogo constante entre el pasado y el presente, mostrando al público la influencia de los mitos en las personas, la realidad en que muchas mujeres se hallan hoy y cómo, valientemente, combaten la “naturalizada” asignación de unos determinados modelos de género.

Comenzaré con el Mahabharata, uno de los textos épicos más elogiados de la tradición india, y que se presta a la realización de múltiples de lecturas desde distintas perspectivas. Su composición se suele datar alrededor del 300 a. C. y el 500 d. C., aunque su historia se sitúa alrededor del 1000 a. C. El Mahabharata es un poema épico muy extenso (18 volúmenes), del tamaño de la Biblia triplicada³. El texto refleja una sociedad compuesta por una gran diversidad de tribus con distintas costumbres que se sitúan en un área geográfica muy concreta, las riberas del Ganges y del Yamuna, zonas muy fértiles para la agricultura que comienza a emerger en este momento histórico debido al auge de los metales y al asentamiento de los pueblos/tribus nómadas. La tierra fértil adquiere así un valor considerable y es objeto de conquista.

La historia que narra el Mahabharata es en realidad sencilla: cuenta la lucha fratricida entre los miembros de una misma familia, los Kauravas, también llamados los 100 hijos del viejo rey Dhritarastra, y los cinco Pandavas que son sus primos. Se trata de una batalla por la sucesión al trono para acaparar el gobierno y el control del reino y de los súbditos. Filosóficamente podemos decir que es un bello texto de una gran riqueza que narra la historia de la humanidad: la constante lucha de poder. No obstante, desde el punto de vista de los Estudios de la mujer, del género, tenemos que subrayar que se trata de un texto patriarcal compuesto precisamente en ese periodo histórico en el que aparecen los metales; consecuentemente la agricultura florece, se extiende, y necesita de más mano de obra⁴.

Aparece así la propiedad privada y el control y sometimiento de las personas; es decir, estamos ante sociedades patriarcales, dejando en un segundo término la anterior civilización formada por pueblos que realzaban el núcleo femenino, la/s diosa/s, a la mujer y a su poder mágico de reproducción. En India la filosofía y/o religión centrada en esta energía femenina y veneración de la diosa, MahaDevi, es el Shaktismo, que comentaré más adelante.

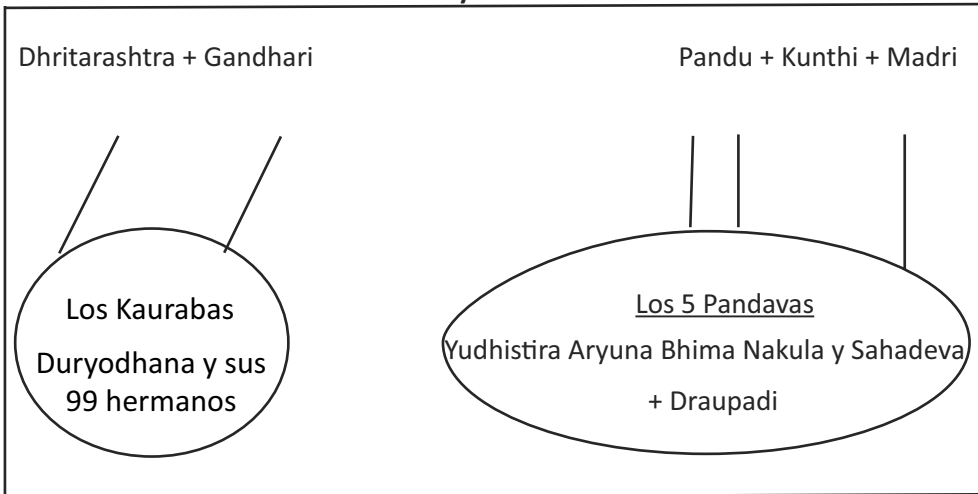
3. Para el lector/a que quiera iniciarse en la lectura sencilla del Mahabharata le recomiendo la versión de R.K. Narayan, traducida al español y editada por Kairos.

4. Ver, por ejemplo, *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir y lo que ésta expone sobre cómo se formaron las sociedades patriarcales desde un punto de vista histórico y filosófico.

En este contexto patriarcal que impera el rey tiene el papel decisivo pues ha dejado de ser el jefe de un clan para convertirse en el que gobierna sobre un territorio y súbditos. La primogenitura no existe como norma todavía, de ahí que se realicen competiciones guerreras para descubrir al mejor hombre o para formar alianzas matrimoniales.

Aunque los protagonistas del texto son hombres, los héroes, las mujeres de forma pasiva apoyan a estos hombres. Un ejemplo lo encontramos en Kunti y Madri que son las madres de los cinco hermanos Pandava, las cuales tienen el poder de quedarse embarazadas de los dioses mediante un mantra. Cuando invocan a los respectivos dioses para que las fecunden con la semilla divina, éstas les suplican que sean hijos y no hijas. Saben perfectamente que serán éstos, los varones, los que lucharán como guerreros en la defensa del territorio. Si no hay guerreros no hay reinado. Por otro lado se ha de añadir que el Mahabharata prioriza las familias de castas altas, como la de los guerreros. Cada miembro de la familia ocupa una determinada posición y debe responder y resolver los dilemas morales y conflictos éticos teniendo en cuenta la posición que ocupa (Chakravarti, 2007).

BHARATA / HASTINAPUR



Una de las principales protagonistas femeninas del Mahabharata es Draupadi, que está casada con los cinco hermanos Pandava y se ha convertido en todo un símbolo en la conciencia popular india. Por un lado podemos afirmar que Draupadi constituye un buen ejemplo de poliandria, pues además desafía las normas

establecidas de la sociedad patriarcal al jactarse, si así lo desea, de dormir con cinco maridos y tener un descendiente de cada uno de ellos. Por otro, lo que nos interesa como expresa Vrinda Nabar en *Caste as Woman* (1995) es de qué manera se ha interpretado la historia de este personaje y ha influido y condicionado el pensamiento popular llegando hasta nuestros días. Para ello debemos conocer primero los hechos principales de la narración:

Draupadi es una princesa joven, inteligente, bella, generosa y de gran espíritu que vive en el reino de Panchala. Llegado el momento su padre, el rey, anuncia el *swayamvara*, una competición en la cual el mejor guerrero que supera la prueba establecida se casa con la princesa. La prueba dispuesta por el rey consiste en manejar bien un pesado arco y flechas y acertar en el blanco. Arjuna, uno de los cinco Pandavas, es el único capaz de conseguir el reto. Draupadi le galardona y acepta como marido. Los cinco Pandavas llevan a Draupadi a su casa del bosque donde están refugiados. Allí les espera su madre, Kunti, que, como solía acostumbrar, y sin ver quién venía con ellos, le dice a Arjuna que comparta lo que trae con todos los hermanos. Cuando Kunti se da cuenta de que se trata de Draupadi, ésta no se retracta, y así Draupadi se convierte en la esposa de los cinco Pandavas.

Al cabo de un tiempo los Kauravas tienden una trampa a sus primos los Pandavas, invitándoles a una partida de dados. Saben que Yudhisthira, el mayor de los Pandavas, es aficionado y se dejará llevar por la pasión del jugador. Los dados están trucados, Yudhisthira apuesta y apuesta y pierde todo lo que tiene, incluidos sus hermanos que pasan a ser esclavos y, finalmente, también apuesta y pierde a Draupadi. Arrastran a Draupadi hasta la corte y los Kauravas la tratan de prostituta por vivir con cinco maridos. Después la obligan a despojarse de sus ropas. Ésta intenta defenderse pero el enemigo comienza a tirar de su sari. En ese momento, desesperada, Draupadi invoca el nombre de su dios, Krishna, y éste le concede un sari de tela interminable para que no la dejen desnuda, protegiendo así su honor. Los asistentes se quedan conmocionados y ante este hecho Draupadi suplica al viejo rey Dhritarastra que ponga en libertad a sus cinco maridos. El rey accede a su deseo y todos regresan finalmente a su casa del bosque.

Ésta es la historia que brevemente contarían la mayoría de los indios. Y es también uno de los episodios del Mahabharata que la televisión, en las distintas lenguas indias, ha mostrado en series que se suceden constantemente. Coincido con Vrinda Nabar en que para la mayoría de la gente, lejos de ver a Draupadi como una mujer polígama que desafía el orden patriarcal, lo que la convierte en una mujer extraordinaria es la constante humillación a la que es sometida.

Tenemos varios ejemplos que subliman esta humillación:

- A pesar de ser princesa Draupadi es tratada como a una mujer corriente. Además debe someterse al ritual del swayamvara, en el que ella es el trofeo para el mejor guerrero.
- Kunti tiene tan interiorizados los valores patriarcales y acepta las normas culturales que a estos se refieren que no se retracta de su palabra.
- Draupadi es compartida por los cinco hermanos, y curiosamente lo que la preocupa a ésta es si podrá complacerles bien y servirles obedientemente, como esposa de todos que es. De ahí que se disponga que pasará un año con cada uno de ellos.
- Uno de los maridos la apuesta en el juego, como al resto de los hermanos, pero sólo Draupadi es objeto de burla y humillación por el enemigo al haber atentado contra las leyes morales. Finalmente es Draupadi quien salva a sus maridos cuando todo estaba perdido y les acepta de nuevo sin tener en cuenta sus abusos y debilidades.

La humillación se convierte así en el patrón de heroicidad en este modelo de mujer. Para la mujer india tradicional Draupadi es un ejemplo a imitar, del mismo modo que la mujer occidental de influencia judeo-cristiana, ha visto en la Virgen María un modelo similar de pureza y obediencia. La constante repetición de estos mitos y el ensalzamiento de figuras sufridoras a lo largo de la historia da como resultado la construcción de modelos idealizados, perpetuando de este modo los mismos roles y patrones que definen la masculinidad, feminidad o el concepto de hombre y mujer.

Como detalle curioso Nabar comenta que cuando se emitía la serie televisiva del Mahabharata parece ser que la compañía textil reveló que había fabricado el sari de Draupadi para dicha serie. Poco después las ventas se dispararon. Muchas mujeres querían tener el sari de Draupadi. Este hecho nos conduce a pensar que en la conciencia popular y en la psique de muchas mujeres todavía está muy enraizado el ideal femenino del sufrimiento, que equivale a ser mejores madres y esposas. Una parte de mujeres indias todavía hoy quieren ser heroínas como Draupadi y llevar un sari como el de ella. Por otro lado a los maridos se les ha de aceptar todo y, por muy mal que se porten, su fechoría ha de considerarse como algo 'propio de hombres' que no ha de importar; a quienes hay que acoger obedientemente en casa, tantas veces como sea necesario y sin rechistar.

Me gustaría añadir también que la literatura contemporánea india continúa hoy con la tradición de contar y volver a contar y re-crear historias y mitos, como las que aparecen en el Mahabharata, desde diferentes posiciones que obviamente nos ofrecen distintos puntos de vista.

El escritor Shashi Tharoor así lo hace en su obra, *The Great Indian Novel* (1989) / *La gran novela india* (2002) en la que establece un paralelismo entre los personajes y hechos de la epopeya india de más de dos mil años de antigüedad y los personajes y sucesos históricos y políticos de la India del siglo XX. Por otro lado también la obra de Chitra Banerjee Divakaruni, *The Palace of Illusions* (2008) / *El palacio de las ilusiones* (2009), narra la historia de la princesa Panchaali, otro nombre para Draupadi que el clásico Mahabharata también admite. Divakaruni re-escribe el mito desde la perspectiva de su protagonista femenina, Panchaali / Draupadi, ofreciéndonos una visión totalmente diferente a la del texto clásico y un final extraordinario donde se aprecia la sensibilidad y el sentir de la mujer; donde se observa el protagonismo de la mujer india de hoy, su voz, su lucha y su esperanza.

Para los más estudiosos debo recomendar el cuento titulado “Draupadi” escrito en bengalí por la reconocida Mahasweta Devi y traducido después al inglés por Gayatri Chakravorty Spivak (1987). Este cuento que nos sitúa en el contexto político de la tierra de Bengala (West Bengal), con sus campesinos pobres y rebeldes, y sus poblaciones tribales que luchan contra la clase media capitalista y los señores feudales, tiene como protagonista a Draupadi, una mujer tribal que se enfrenta sola a la tiranía de un oficial del gobierno, que representa el poder patriarcal. El particular revés con el que nos sorprende la autora bengalí, Mahasweta Devi, al final de la historia, así como las alusiones al texto clásico, deja claro que la mujer india, más aún si es de clase / casta baja, se resiste a las injusticias y contesta al poder patriarcal, aunque ello le suponga un sinfín de vejaciones y violaciones en su propio cuerpo.

Si examinamos ahora otro de los grandes textos épicos universales, el Ramayana de Valmiki, descubrimos que su influencia también ha marcado el pensamiento y la conducta de la sociedad india hasta nuestros días. No sólo es un texto memorable, sino que además narra una historia alegórica que expone la moral y filosofía de los sabios hinduistas de la antigüedad.



Rama y Sita

Etimológicamente, el nombre de la primera parte del título, 'Rama', alude a su héroe y personaje principal, que es una reencarnación del mismo dios Vishnu. 'Ayana', en sánscrito, significa jornada o pasaje, es decir, la que tiene que atravesar Rama para rescatar a su esposa Sita que ha sido secuestrada por el demonio Ravana. Sita es la principal protagonista femenina del Ramayana y su papel corresponde al de la esposa ideal y fiel⁵.

Veamos algunos ejemplos de por qué este texto patriarcal convierte a Sita en una mujer / esposa sumisa y obediente:

Rama ha sido condenado al exilio durante catorce años que ha de pasar en el terrible bosque Dandaka.

Quiere que Sita se quede en palacio con sus suegros hasta que él regrese, pero Sita rechaza la idea respondiendo que una esposa ha de seguir siempre a su marido que es quien rige su vida y da sentido a su mundo.

Sita incluso añade: "Si a pesar de mi dolor no quieres conducirme a la selva, elegiré, para morir, entre el veneno, el fuego o el agua" (Trad. De Luaces, 1952: vol. I, 211). Sita sigue así a Rama y al hermano de éste. Cruzan el Ganges y se adentran en el bosque donde viven como nómadas. Un día Ravana, un rey demonio con diez cabezas, secuestra a Sita y la lleva a su reino. Ravana le habla así:

*Yo te amo, mujer de grandes ojos [...] No me temas, ¡oh diosa!,
y tranquilízate. Concédeme un afecto verdadero y no te dejes
consumir por el pesar [...] Sé mi esposa [...] sé la reina de mis
muchas y bellas mujeres (1952: vol. II, 56).*

Pero a pesar de estas palabras Sita rechaza a Ravana y confiesa su deseo de ser fiel a Rama. A partir de ahora la lucha de Rama se centra en rescatar a Sita de las garras de Ravana, pero éste no lo hace por amor, sino porque es su deber mantener el buen nombre de la familia. Hanuman, el mono-hombre que ayuda a Rama, es el primero que encuentra a Sita, sin embargo, Sita se niega a irse con él e insiste en

5. Para el público interesado en el Ramayana ver, por ejemplo, la traducción al español de Juan G. de Juaces. Barcelona: José Janés Editor, 1952.

que está esperando a su marido. Rama mata a Ravana, vence al mal y recupera el honor y buen nombre de la familia. Sita se alegra de reencontrarse finalmente con su marido. Sorprendentemente Rama la repudia con estas palabras:

Vete donde bien te parezca, porque yo te despido [...] Cuando una mujer mora en la casa de otro, ¿qué hombre de honor y de buena familia se dejaría llevar por la pasión al punto de volver a recogerla? (vol. II, 459).

Dolida, Sita reacciona implorando el poder del dios Agni, el fuego, y le suplica que si verdaderamente ha sido infiel a su esposo, Rama, que Agni la consuma con sus llamas. Sita sale indemne de la prueba del fuego y demuestra así a todos los presentes que se ha mantenido siempre pura y que los rumores y las dudas de Rama y de la sociedad son infundados.

Igual que en la historia de Draupadi en el Mahabharata, ahora en el Ramayana su autor, Valmiki, pone el énfasis en la subordinación de la mujer, Sita. Por otro lado, se exaltan las cualidades del héroe, Rama, que es un ilustre varón de gran valor; apacible, afable, cortés y no conoce rival. A Valmiki le interesa destacar las proezas del héroe por ello centra toda la narración en sus aventuras y su lucha. También enfatiza la tortura que atraviesa Sita cuando está secuestrada, así logra resaltar, precisamente, la condición de dolor en la mujer que debe sufrir por su marido.

Este mito ancestral del Ramayana de Valmiki, repetido durante generaciones y generaciones, ahonda con profundidad en la sociedad hindú hasta el punto de convertirse en un ideal a seguir. Rama y Sita se han convertido en el prototipo de amor de la familia tradicional. Los niños y sobretodo las niñas han visto infinidad de veces la representación del Ramayana en la celebración popular del Ram Lila, por ejemplo; se saben de memoria las canciones tradicionales del folclore popular que exaltan las cualidades y los roles de ambos. Y hoy en día el cine y la televisión con sus emisiones del Ramayana que se repiten sin cesar, destacando los episodios centrales, contribuyen a la interiorización de dicha narración y consecuentemente a la construcción de patrones de género fijos. No es extraño pues que los jóvenes-hombrecitos inclinen sus posturas hacia la autoridad y el abuso de poder, y que las niñas persigan el ideal femenino y quieran casarse con un héroe como Rama que las rescate cuando estén en peligro.

Debo subrayar ahora que el sistema patriarcal y la tradición hegemónica de los brahmanes ha priorizado el Ramayana de Valmiki. La sociedad contemporánea india tiene sus raíces en el paradigma cultural y la superioridad brahmánica, con

sus textos, mitos, leyes y patrones de conducta que éstos introducen, secundados por la complejidad del sistema de castas que establecen los fundamentos de una sociedad desigual. La subordinación de la mujer y el control de su sexualidad son características esenciales para mantener esta desigualdad social, expone y demuestra sabiamente Uma Chakravarti en todos sus trabajos, por ejemplo, en *Gendering Caste* (2003) y en *Everyday Lives, Everyday Histories* (2007). Por esta razón al patriarcado brahmánico hindú no le ha interesado que salgan a la luz, se traduzcan y popularicen otras versiones alternativas de Ramayanas, que, en efecto, sí que existen.

Cuando se habla de textos clásicos y de la épica india, el público occidental, en términos generales, tiende a tener como referencia un único Ramayana, el de Valmiki al que he aludido arriba. A veces también se considera la versión de Tulsi Das, que no difiere mucho de la de Valmiki: el autor narra los mismos hechos desde la misma perspectiva patriarcal, pero enfatiza que Rama es un dios, es decir, resalta su divinidad, con lo cual nos inclinamos a pensar que en este caso el marido es para la esposa, Sita, un dios y la devoción de ésta ha de ser divina.

La cuestión entonces sería por qué se han excluido y anulado los otros Ramayanas y qué hay de diferente en ellos para que al poder hegemónico de los brahmanes le interese desestimarlos. La respuesta es sencilla: los Ramayanas alternativos, o Sitayanas como así se les conoce, narran la historia desde la perspectiva de la mujer. Mientras que el Ramayana de Valmiki y el de Tulsi Das resaltan a los héroes masculinos y sus glorias y ensalzan el ideal hindú masculino y femenino, las versiones alternativas como por ejemplo el Ramayana de Chandrabati, escrito en bengalí en el siglo XVI, o el Ramayana Adbhut, en lengua sánscrita y del siglo XIV, entre muchos otros, cuentan la historia desde la perspectiva de la mujer. En estos textos Sita es el centro de atención. Se realzan las injusticias, el dolor y el sufrimiento de la protagonista debido a su marido tirano e injusto que está muy lejos de ser un héroe cuando se comporta de manera tan infame con su esposa.

Pero ¿cuáles son las enseñanzas morales y la realidad que aportan estos Ramayanas alternativos / Sitayanas en el mundo contemporáneo? La mujer india de hoy, sobretodo la de áreas rurales, se identifica con la historia de Sita y al cantar su sufrimiento y alienación desafía el poder patriarcal. En sus tareas cotidianas, al moler el grano, atender a los niños o cuando se reúne con otras mujeres, expresa un sentimiento de unión, identificación y hermandad cuando, por medio de la narración de estos Sitayanas, canta sus temores, esperanzas y deseos. Se rompe así el silencio de la opresión y se construye una identidad social que expresa su

protesta. Su queja mediante Shaktismo, que se podría explicar como una rama del hinduismo⁶, ha venerado a la mujer y glorificado su cuerpo desde épocas pre-védicas. Para algunos/as les puede resultar extraño descubrir himnos que alaban a la mujer como los siguientes versos que encontramos en el Shaktisamgama Tranta (II. 13.43-49):

*La mujer es la creadora del universo,
el universo toma su forma.
La mujer es el pilar del mundo
es la forma esencial de cada cuerpo (Kumar, 2003)*

Lo cierto es que desde la antigüedad y en distintas civilizaciones el poder femenino se ha representado de múltiples maneras a través de la mitología, la escultura o la pintura. En India los orígenes de este poder femenino y de su divinidad se remontan a las sociedades prehistóricas del Valle del Indo, es decir, entre el 3000 – 4000 a. C. Los valores de estas sociedades giran en torno al concepto de “mujer” y “madre”. En estas sociedades no existía una estratificación del género ni una división del trabajo, como demuestran las tesis de algunos antropólogos (Chakravarti, 2007). Incluso la idea tantas veces repetida de que el hombre se dedicaba a la caza y la mujer se quedaba en la cueva atendiendo a las criaturas o recolectaba frutos constituye toda una gran falacia.

En sociedades como las del Valle de Indo se sabe que el 60% de la comida procedía de las tareas que realizaban las mujeres: recolección de frutos, pesca en los ríos y captura de pequeños animales. Se sabe también que algunas mujeres participaban en las grandes cacerías como lo demuestran las pinturas que se encuentran en Bhimbetka que datan del 5000 a.C.

Todo esto tiene una gran relevancia si consideramos que algunas de las tribus que viven en las diversas regiones de India hoy, las llamadas adivasis, mantienen este supremo respeto a la Gran Diosa que se identifica con la Tierra y la energía femenina. Estas tribus, como los bihor, en el estado de Orissa, son semi-nómadas y viven de la caza y recolección de frutos silvestres. El trabajo de las mujeres en estas tribus aporta una fuente de recursos muy importante en la economía familiar (García-Arroyo, 2008). No obstante, el papel más relevante en este tipo de sociedades es el de la mujer en su labor reproductora. La visión de la mujer como imagen de la Diosa Madre es fundamental. Así, hombres y mujeres por igual

6. Quiero recordar aquí que el hinduismo no es una religión en el sentido que se concibe en Occidente. El hinduismo es un conjunto de cultos religiosos que pueden ser totalmente antagónicos. La corriente hinduista brahmánica a la que me he referido, con todos sus mitos y textos, no tiene nada que ver, por ejemplo, con el Shaktismo que venera a la mujer y la energía femenina presente en todas las formas y seres del cosmos.

adoran al poder femenino de la Diosa Madre, llamada Maha-Devi, en todas sus representaciones.

Uno de los mitos más bellos que narra la historia de Devi, o Maha-Devi, y su lucha contra las diversas formas del mal lo encontramos en el Devi-mahatmya. Este texto, el Devi-mahatmya, es uno de los primeros que habla de la realidad suprema de la diosa y se considera la Biblia de la tradición Shakta o Shaktismo, que como he indicado arriba es una corriente del hinduismo. Tal como demuestra Thomas B. Coburn, un estudioso del Devi-mahatmya, aunque su escritura se suele datar alrededor del siglo VI. d. C., en realidad su composición se sitúa entre el 2000-1500 a.C., es decir, que pertenece a ese estado de transición entre las sociedades pre-védicas o no arias, centradas en la diosa y en la mujer; y las culturas védicas o arias, que construyen la sociedad patriarcal.

El Devi-mahatmya describe a Devi como el poder divino que crea, conserva, gobierna y protege el universo; la fuerza innata en todos los seres; la que dio vida a los dioses Brama, Vishnu y Shiva, debido al principio llamado shakti que lo impregna todo. En el capítulo XI.2-5 las alabanzas a la diosa y a la mujer se expresan así:

*Oh Diosa, que te llevas el sufrimiento de aquéllos que se refugian en ti,
alabada seas, alabada seas, madre del mundo entero [...]
Eres el único apoyo del mundo pues habitas en la tierra.
Existes en el agua, todo el universo está lleno de ti. [...]
Tú eres el conocimiento, O Diosa, y cada mujer de los distintos mundos
es una porción de ti (Coburn, 1992:74).*

Durga es una de las representaciones de la diosa Devi. Una de las versiones más conocidas del mito de Durga, narrado en el Devi-mahatmya, cuenta que el cosmos era un total caos. Los demonios y entre éstos el más temible de todos, Mahisa, el gran demonio-búfalo, habían conquistado todo el universo y habían sometido a todos los dioses. Mahisa se había convertido en un ser sumamente poderoso y había expulsado de los cielos a los dioses. Reinaba el caos y el terror y todos estaban muy preocupados. Según la profecía Mahisa sólo podía ser derrotado por una mujer. De este modo, los dioses acuden a la diosa Durga, una representación de Devi, una mujer divina, y le suplican que retorne la armonía al cosmos y se enfrente a Mahisa. Para ello los dioses le conceden todas sus armas.



El mito describe con todo detalle cómo Durga va derribando a cada uno de los demonios o asuras que se presentan. Los diferentes enemigos se suceden y durante la batalla Durga crea, de su propia esencia femenina, otros seres femeninos que en algunas ocasiones reciben el nombre de las Siete Madres (Matrikas) y en otras la diosa Kali. Durga, finalmente, derrota a Mahisa como así lo relata el Devi-mahatmya:

*Lanzándole una flecha, doblégó al gran Asura.
Derrotado en la gran batalla, abandonó su forma de búfalo.
Inmediatamente después se transformó en león.*

*En cuando Ambiká le cortó
la cabeza se convirtió en un hombre, con una espada en la mano.
En un instante la Diosa le hizo pedazos con sus flechas.
Y con su espada y escudo, se transformó en un gran elefante [...]
En este momento, el gran Asura recobró su forma de búfalo otra vez [...]
El gran Asura que había emprendido de nuevo el ataque,
cayó muerto, derribado por la Diosa (Coburn, 1992:47)⁷*

Lo que nos interesa ahora es analizar el significado del mito de Durga, que narra el Devi-mahatmya, desde la perspectiva de la mujer india de hoy. A diferencia de los mitos que he explicado antes, como el de Draupadi o el de Sita, que encontramos en textos patriarcales, el mito de Durga desafía el modelo tradicional de mujer hindú sumisa y subordinada al poder masculino.

En primer lugar notamos que Durga no aparece en el contexto del hogar, sino en el campo de batalla, como un guerrero independiente que lucha contra Mahisa y todos los demás demonios, es decir, que se enfrenta a todas las distintas representaciones del mal, la desigualdad y la injusticia. El mito alude a los distintos

demonios que se repiten y van tomando distintas formas en un tiempo infinito. Y del mismo modo, Durga, impregnada de energía femenina divina, derrota con valor todo tipo de maldad. La mujer india ve en la diosa un ejemplo a imitar, convirtiéndose en luchadora, en protagonista de su realidad; abandonando los papeles y patrones que la sociedad patriarcal le ha asignado.

Los demonios, asuras, o Mahisas, pueden adoptar muchas formas y pueden estar enraizados en lo más profundo de la mente femenina que ha de comenzar rompiendo el silencio, cuestionando su realidad circundante, es decir, adquiriendo lo que llamaríamos una conciencia política. En esto ha consistido la labor de los distintos grupos de mujeres, movimientos y asociaciones indias, así como los estudios académicos, la literatura y el arte en general, que a partir de los 1970s, principalmente, han llevado a cabo una lucha imparable para derrotar cualquier manifestación del mal, en forma de injusticias, vejaciones, desigualdad, violencia, exclusión etc, perpetuadas en nombre de esa palabra-paraguas llamada ‘cultura’ que lo abarca todo, donde caben, por ejemplo, instituciones, familia o creencias religiosas opresoras.

Por otro lado, otro de los aspectos que me interesa resaltar tiene que ver con la exuberante sexualidad de Durga, que ha sido calificada por algunos patriarcas de excesiva y descontrolada. La perspectiva más tradicionalista considera que la “excesiva” energía sexual de Durga (o a veces Kali) debe ser controlada para que no asuste al poder masculino. Y es justamente este control de la sexualidad de la mujer lo que la ha sometido, privándola de su propia capacidad de decisión sobre su sexualidad; sobre su cuerpo, en temas tan aparentemente sencillos como decidir si una mujer quiere casarse o no, y con quién; sobre el amor; sobre el tener o no tener hijos; sobre qué ropa vestir y cómo etc.

El mito de Durga, pues, cobra vida en la conciencia popular, incluso en la de la mujer más humilde, que no será capaz de entender cómo se manipula políticamente la conciencia del pueblo para orientarlo hacia ciertos fines, pero que sí verá en la Diosa un gran ejemplo a imitar, de lucha activa; de alzar la voz ante la injusticia; de acudir a grupos o instituciones a solicitar ayuda o colaborar.

Así nos lo demuestran, por ejemplo, las mujeres de las aldeas que son beneficiarias de los proyectos que lleva a cabo ONGD como Calcuta Ondoan, con la concesión de micro-créditos. Estas Pequeñas mujeres, auténticas Durgas, han re-descubierto el sentimiento de grupo o, mejor, citando las palabras de su co-fundadora, Izaskun Andonegi: “hacen las cosas en conjunto, detectan las necesidades entre ellas, gestionan los recursos [...] son ellas las que trabajando en comunidad son dueñas de su presente y de su futuro” (Andonegi).

En grupo, en comunidad, la labor de la mujer que imita a Durga es mucho más eficaz ya que no sólo se trata de conseguir su autonomía económica, sino que además, en la lucha del día a día, estas mujeres van alterando el peso de la tradición que les asigna unos determinados roles de género inamovibles; van embistiendo a todos los demonio-búfalos que pueden aparecer; van creando, en definitiva, su propio espacio.

En una India compleja que se ha resistido siempre a la adopción de la dualidad y ha combatido las tendencias hegemónicas, en una India que lo integra todo y donde el pasado, presente y futuro son capaces de convivir, descubrimos que también hay mitos, como el de Durga, en el *Devi-mahatmya*, con una fuerza viva abrumadora que se reinterpretan, se recrean, adaptándose a la realidad contemporánea para ayudarnos a entender mejor el pasado, poder explicar el presente y construir armoniosamente el futuro.

Por cierto, que no se me olvide mencionarles a ustedes que la festividad de la diosa Durga se celebra en otoño, por toda la India, y más espléndidamente en el estado de Bengala (West Bengal), que es la tierra del Shaktismo. Aunque, para serles sincera, cada vez estoy más convencida de que la gran fiesta de la mujer india que imita a Durga ocurre cada día, y toma su propia forma en cada atisbo de esperanza; en cada logro de libertad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andonegi, Izaskun. “Historia de un sueño 1”. [http://www.calcutaondoan.org/c/player2.php?id=-5796031194130205605&msn=Historia de un sueño \(1\)&long=1,42&date=](http://www.calcutaondoan.org/c/player2.php?id=-5796031194130205605&msn=Historia de un sueño (1)&long=1,42&date=)
- Chakladar, Haran Chandra. *Social Life in Ancient India. Studies in Vatsyayana's Kamasutra*. Vanarasi: Bharatiya Publishing House, 1976.
- Chakravarti, Uma. *Gendering Caste. Through a Feminist Lens*. Calcuta: Mandira Sen for Stree, 2003.
- (2006). *Everyday Lives, Everyday Histories: Beyond the Kings and Brahmanas of 'Ancient' India*. New Delhi: Tulika Books, 2007.
- Coburn, Thomas B. *Encountering the Goddess. A Translation of the Devi-Mahatmya and a Study of Its Interpretation*. New Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.
- De Beauvoir, Simone. *The Second Sex*. London: Vintage, 1997 (1949).
- Devi, Mahasweta. “Draupadi”. Transl Gayatri Chakravorty Spivak in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London: Routledge, 1987.
- Divakaruni, Chitra Banerjee. *El palacio de las ilusiones*. Madrid: Suma, 2009.
- García-Arroyo, Ana. *Historia de las mujeres de la India*. Barcelona: Laertes, 2009.
- *Orissa, templos y tribus*. Barcelona: Laertes, 2008.
- *Iternative Sexualities in India*. Kolkata: Books Way, 2010.
- Joshi, Pushpa. *Gandhi on Women. Collection of Mahatma Gandhi's Writings and Speeches on Women*. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1988.

- *Kamasutra*. Trad. Wendy Doniger y S. Kakar. Oxford Univ. Press, 2002.
- Kumar, Nitin. “Shakti: Power & Femininity in Indian Art”. *Exotic India*. Marzo, 2003
- (The) *Mahabharata*. Vol I & II. Trans. James L. Fitzgerald. The Univ. of Chicago Press, 2005.
- Nabar, Vrinda. *Caste as Woman*. New Delhi: Penguin, 1995.
- Narayan, R.K. *Mahabharata*. Barcelona: Cairos, 2003.
- Paniker, Agustín. *Índika. Una descolonización intelectual*. Barcelona: Kairós, 2005.
- *Ramayana*. Trad. (al español) Juan G. De Juaces. Barcelona: José Janés Editor, 1952.
- Sen, Nabaneeta Dev. “When Women Retell the Ramayana”. *Manushi*, nº 108.
- Tharoor, Shashi. *La gran novela india*. Madrid: Ediciones Akal, 2002.

4.2. ORGANIZACIONES DE MUJERES Y MOVIMIENTOS FEMINISTAS INDIOS

El Movimiento de las Mujeres indias: **Preocupaciones cambiantes en un contexto cambiante**

Donna Fernandes, Cofundadora de Vimochana ONG

1. INDIA

Uno de los movimientos sociales más radicales del siglo XX fue el movimiento de mujeres que cambió fundamentalmente la manera en que la sociedad estaba estructurada, la historia estaba escrita y la violencia era entendida. Se produjeron cambios profundos en la situación de la mujer como consecuencia de los cambios ideológicos en la comprensión de la mujer como un ser social y político, cuyo impacto sin embargo continua sin ser lo suficientemente evaluado y comprendido.

La contribución más fundamental del movimiento fue el intento de dismantelar la división entre los mundos político-público y apolítico-privado de hombres y mujeres respectivamente y, al hacerlo, desafiaron la noción de los Derechos Humanos entendidos como derechos del hombre. La convocatoria de la Conferencia de Mujeres de Beijing (1996) para ver el mundo a través de los ojos de las mujeres transformó radicalmente la orientación y el contenido de la política convencional de visión masculina infundiéndole en ella el concepto de inclusión de género. Al mismo tiempo aquello trajo al ámbito público la rápida erosión de los valores femeninos del colectivismo y el cuidado - valores que se han deslegitimado como privados, personales y domésticos -.

Que estos cambios radicales en la política y la percepción se hayan reflejado en la transformación real en la vida de la mujer en la realidad, es por supuesto un punto discutible. No obstante, podríamos tratar de evaluar el impacto de este cambio en el contexto de la India y las preocupaciones cambiantes del Movimiento de Mujeres Indio.

2. LOS COMIENZOS: COLONIZACIÓN Y REFORMA DE LOS NATIVOS

El contemporáneo movimiento de mujeres en la India tuvo sus comienzos en los movimientos de reforma social del siglo XIX, que eran en sí mismos producto de la colonización. Aunque se hicieron varios intentos, especialmente por parte de la élite de hombres cultos de las zonas urbanas por la mejora de la situación de la mujer, estos intentos carecían de cualquier tipo de contenido ideológico fundamental. Por el contrario se creía firmemente que estos intentos fueron una respuesta a las críticas formuladas por los colonizadores a la supuestamente “atrasada” naturaleza de la cultura india. De ahí que, en sus inicios, los movimientos de reforma sociales indios tomaron como eje de sus acciones el rechazo de las costumbres indias que los mismos colonizadores prohibieron por entenderlas como “incivilizadas”. Prácticas como Sati, la discriminación contra las mujeres o la aceptación del matrimonio infantil, se declararon ilegales, no tanto para reformar la cultura local, sino para que esta élite urbana de hombres educados, influenciada por las ideas occidentales, pudiera cumplir su fantasía de equipararse socialmente a sus amos británicos. Después de haber discernido sobre las diferencias entre los hombres y mujeres dentro de su propia clase, con el fin de subsanar esas deficiencias y llevar a sus mujeres a la altura de las mujeres de la clase media blanca, veían la educación de las mujeres como una herramienta de modernización. Educar a la mujer no era visto como un medio para su empoderamiento o de transformarla en agente de cambio, sino más bien como un paso para hacerlas compañeras adecuadas para los hombres de la burguesía india, y por lo tanto presentables a la sociedad colonial. La mala situación de las mujeres era vista como un signo de “atraso cultural” y viendo la mejora que significaría el “progreso”, mejorar la situación de las mujeres se convirtió en un objetivo importante del movimiento de reforma. Se aprobaron leyes nuevas, se impulsó la construcción de una opinión pública en contra de ciertas prácticas tradicionales, se crearon escuelas para las mujeres, etc. Aunque no había realmente ningún cambio significativo en las vidas de las mujeres, se sembraron las primeras semillas del cambio que más tarde sirvieron de base para la participación de las mujeres en la lucha por la Independencia.

3. EL MOVIMIENTO DE INDEPENDENCIA: FEMINIZAR LA LUCHA POR LA LIBERTAD

Hacia el final del siglo XIX algunas mujeres de las familias progresistas se pusieron a la vanguardia del movimiento de reforma, como la hermana de Rabindranath Tagore, Swarna Kumari Devi o Pandita Rama Bai entre otras. Estas comenzaron a

cuestionar su estatus subordinado. Esta agitación pronto cristalizó en su entrada en la lucha de la India por la libertad frente a los británicos. Fue alrededor de ese momento en el que el movimiento de la libertad de la India se comenzaba a construir, y Mahatma Gandhi llamó a las mujeres a servir a la nación con sus habilidades de cuidado y crianza. Gandhi no vio a la mujer sólo como beneficiaria, sino como agente activo, y les animó a aunar sus puntos fuertes femeninos a la causa más grande de la nación, haciendo hincapié en un cambio en su papel de cuidar, desde el ámbito doméstico a la esfera política.

El ideal de mujer que conformó esta fase del movimiento de liberación fue el de una mujer que contribuyó al bien nacional mediante el apoyo a los hombres en la lucha por la independencia.

Lo que ahora surgía claramente, de acuerdo con Maria Mies, fue la imagen de la mujer dedicada al servicio y al sacrificio encarnada en el personaje de Sita. Por eso se impulsó la 'feminidad' que abraza las virtudes de la tolerancia y el auto-sufrimiento - que se encuentran tan abundantemente en las mujeres- y que fue tan esencial para una lucha no-violenta. Gandhi creía que debido a las condiciones de opresión que habían sufrido las mujeres sus cualidades de resistencia y tolerancia debían utilizarse para la liberación del país de los colonizadores. Tal enfoque emocional de llamar a las mujeres para usar su talento femenino, naturalmente atrajo a la mujer que ya estaba activa en el movimiento de reforma liberación nacional, pero no en competencia con los hombres, sino para complementarlos.

Este período de compromiso de las mujeres en la lucha por la independencia nacional vio el surgimiento de un crecimiento ilimitado de la conciencia crítica que se extendió a la India libre.

Desafortunadamente la visión subversiva de un concepto autónomo (indio) y el cuidado y la compasión de la mujer que Gandhi trató de aprovechar para el movimiento de liberación, que podría ser emancipador para las mujeres y transformador para el resto de la sociedad, fue dejado de lado después de la independencia, cuando se introdujo a las mujeres en el sueño del desarrollo. Un sueño que rompió todas las esperanzas de la verdadera libertad de las clases marginadas y las comunidades, incluyendo a las mujeres.

4. INDEPENDENCIA, CONSTRUCCIÓN DE LAS INSTITUCIONES Y LA ILUSIÓN DE DESARROLLO

A pesar de que el estado independiente se hizo cargo de la tarea de crear las instituciones que plasmarían el sueño de una sociedad igualitaria y democrática, después de casi 25-30 años de la Independencia (1947), se han realizado pocos intentos efectivos y sostenidos para mejorar la situación de la mujer. Mientras que el logro fue la elaboración de la Constitución de la India, que garantizaba la igualdad entre los sexos y que la discriminación contra las mujeres fuera inconstitucional, las promesas de promover la igualdad de las mujeres que se realizaron durante la lucha por la libertad siguen siendo un sueño lejano. Las mujeres se centraron o en sus propias preocupaciones o en intereses más amplios, como la de reducción de la pobreza a través de Mandalas Mahila (organizaciones de mujeres) y sus programas de asistencia social.

Las medidas legales para garantizar los derechos de las mujeres fueron concebidas de una manera poco entusiasta, sin abordar las causas profundas de la desigualdad y la discriminación. La codificación de las leyes personales, un proyecto iniciado por los británicos, mantuvo su agenda reformista. El Proyecto de Código de los Hindúes, por ejemplo, llegó después de un encendido debate en el Parlamento negando a las mujeres la igualdad de derechos de propiedad de los padres y antepasados. Las mujeres se sintieron traicionadas por el debilitamiento del proyecto original, que había propuesto la igualdad de derechos, la prohibición de la poligamia, el divorcio y la liberalización de los derechos de custodia. Desilusionadas y disgustadas por las promesas incumplidas, las mujeres que estaban activas en la lucha por la libertad volvieron a sus casas y sus hogares.

En medio de esta calma aparente, desde la década de 1960 y principios de 1970. se han registrado movimientos políticos en la participación de la participación de las mujeres

En aquel tiempo, el sueño del desarrollo económico inspirado en el modelo soviético de construcción de la nación patrocinado por el Estado, comenzó a dar una amarga vuelta. Los precios de los alimentos comenzaron a aumentar y los pobres se vieron afectados por la sequía y la hambruna que causaron una devastación generalizada; la construcción de la nación se impuso sobre la promoción del control de las personas sobre sus propios recursos; la enorme corrupción de la burocracia gubernamental aseguró que la gente siguiera siendo pobre a pesar de los populistas programas de lucha contra la pobreza. Hubo una agitación política de la que surgieron en

masa muchos movimientos por los derechos de la tierra, planes de “alimentos por trabajo” en el contexto de las hambrunas; movimientos no-violentos para la revolución total ; o las luchas armadas Maoístas como el movimiento Naxalbari que pasó a la clandestinidad a raíz de la represión estatal.

Las mujeres estaban en la vanguardia de todas estas luchas por la justicia social, que alcanzaron un punto culminante cuando la intensificación de la crisis social provocada por las agitaciones de los estudiantes contra la corrupción y el aumento de precios dio lugar a la proclamación de la emergencia nacional en 1975. En este año todos los derechos democráticos del pueblo fueron retirados unilateralmente por un gobierno represivo que reprimió brutalmente a todas las formas de disidencia política.

Tras la emergencia se produjo un cambio en el gobierno después de las elecciones y el país entró en su eufórica segunda independencia y comenzaron a aparecer nuevas formaciones políticas.

Este período coincidió con la Declaración de la ONU del Año Internacional de la Mujer, que fue testigo de la renovada preocupación de la situación de la mujer, especialmente estimulado por el informe nacional de investigación de acción “Hacia la igualdad” en la situación de la mujer. Este informe, conocido como el texto fundacional del movimiento de mujeres en la India, se convirtió en la base para impulsar el movimiento de mujeres inactivas y volver a centrarse en cuestiones específicas de género. El informe que destacaba las grandes desigualdades en la situación socio-económica de la mujer contempló la formación de grupos de mujeres dentro y fuera de los partidos políticos.

El gobierno respondió realizando un cambio significativo de la asistencia social para el desarrollo del quinto plan quinquenal (1974-78) en adelante.

5. EL MOVIMIENTO AUTÓNOMO DE MUJERES Y UNA POLÍTICA AUTÓNOMA

Fue a partir del mediados de los setenta cuando la política de mujeres autónomas hizo sentir su presencia en la escena india haciendo público y visible el problema de la violencia contra las mujeres en la familia, en el ámbito privado, público y hasta la violencia ejercida también del Estado. Las mujeres se definieron y declararon independientes de los hombres, del Estado, los partidos políticos y organismos donantes. Los grupos autónomos de mujeres se organizaron y definieron a sí

mismas a través de una ética política y de organización que giraba en torno a los principios colectivos, no de funcionamiento jerárquico.

La fuerza canalizadora del movimiento fue el retrógrado juicio de Corte Suprema en el conocido como “caso de violación de Mathura” en el que una niña tribal de 16 años de edad llamada Mathura fue violada por dos policías en la comisaría cuando se suponía que debían interrogarla y tomarle declaración mientras su familia esperaba fuera. En 1979 la Corte Suprema revocó la decisión del Tribunal Supremo que condenó a los policías, diciendo que ya que Mathura no habían planteado ninguna alarma, y no había marcas de lesiones visibles en su cuerpo, debía haber dado su consentimiento.

Junto con este tema específico que llamó la atención de los incidentes cada vez mayores de violaciones bajo custodia policial y de las lagunas legales sobre la violación actual, otra cuestión que pasó a primer plano fue el aumento galopante de la muerte de mujeres jóvenes casadas a causa de la violencia ejercida por las cuestiones de la dote. Los grupos de mujeres se movilizaron en todo el país a través de protestas bien coordinadas y dirigidas en gran medida hacia el Estado, que respondió con la modificación de la ley sobre la violación y criminalizando la crueldad matrimonial. Pero pronto se dieron cuenta de que sólo modificar la legislación no era suficiente a menos que el Estado tuviera la voluntad de aplicar la legislación. Los activistas también se dieron cuenta de que el simple abordaje del Estado no era suficiente y que las víctimas de la violencia necesitaban apoyo. El objetivo, por lo tanto, pasó a ser llamar la atención sobre la desigualdad de género y fomentar a través de programas el incremento de la concienciación de manera que la violencia se pudiera prevenir. Se iniciaron programas como centros de información jurídica y asesoramiento, albergues para mujeres, etc. Al mismo tiempo se hizo sentir la necesidad de establecer contactos con grupos de mujeres en los pueblos y ciudades de todo el país. Así, a través de boletines de noticias, intercambios de experiencias de activismo de las mujeres, conferencias de mujeres, documentación de la lucha de las mujeres, estudios de investigación, etc. el movimiento de mujeres marcó la conciencia pública. Esto generó un gran debate sobre el sesgo anti-mujeres visto en las leyes y en las políticas del gobierno y en su aplicación.

Lo que enriqueció este movimiento fue su preocupación por una serie de cuestiones relacionadas con la familia que van desde el matrimonio al divorcio, el mantenimiento de la custodia de los hijos, la salud reproductiva en torno a los

medicamentos como la Depo Provera y Net, el infanticidio femenino y las nuevas tecnologías reproductivas como la amniocentesis y la selección de sexo para cuestiones más amplias como las políticas de control de la población, el trato del género con los libros de texto sexistas y estereotipados y la falta de oportunidades educativas para las niñas, la degradación del medio ambiente, la corrupción y el desempleo, las condiciones patéticas de trabajo de las mujeres en el sector informal, que formaban el grueso de las mujeres de clase obrera, etc.

El Movimiento Internacional de la Mujer por su parte estaba ganando su propio impulso generado por el Decenio Internacional de la Mujer entre 1975-1985, que iba dirigido hacia la Conferencia Mundial de la Mujer de 1995 en Beijing y la Plataforma de Acción de Beijing, que se convertiría en la estrella polar de empoderamiento de la mujer adoptada por los estados-naciones en todo el mundo.

Esta movilización dentro del país y las presiones de un proceso internacional impulsó un Estado políticamente dormido haciéndole responder a diferentes niveles. El Gobierno de la India presentó el Plan de Perspectiva Nacional de la Mujer, que creó la Comisión Nacional especial para trabajadoras autónomas, y una Comisión Nacional de la Mujer con comisiones de mujeres similares en todos los Estados con el deber de proteger los derechos de las mujeres.

Sin embargo, mientras muchos planes e iniciativas del gobierno para promover la igualdad de género eran visibles para el público, su postura sobre las cuestiones de género se mantuvo ambivalentes. Y esto se hizo claramente patente cuando se trataba de la cuestión de los derechos de las comunidades frente a los derechos de las mujeres; constantemente los derechos de estas últimas fueron sacrificados en favor de los primeros cuando se trataba de cuestiones relativas al derecho de las personas que en la India regulan aspectos como el matrimonio, la manutención, el divorcio, custodia de los hijos, etc. Uno de los puntos en común de todos los gobiernos indios continúa siendo la manipulación de las comunidades con fines electorales. Un ejemplo histórico fue el caso de Shah Bano, en el que una mujer musulmana de 70 años acudió a la Corte Suprema en 1985 para que se hiciera cumplir la orden de la Corte Inferior que refiere el derecho de cualquier mujer - sin distinción de casta o credo- a recibir 200 Rupias por manutención por parte de su marido (artículo 125, ley secular). La Corte Suprema comentó resolvió creando un nuevo y uniforme Código Civil que garantizara la justicia de género para todas las mujeres. Esto originó una ola de protestas de los fundamentalistas dentro de la comunidad musulmana, que movilizaron a un gran número de mujeres a salir a las calles para protestar contra la decisión judicial, ya que fue una violación de

sus derechos personales. Ante el temor de perder su apoyo electoral entre los musulmanes, el gobierno de entonces en el Congreso aprobó apresuradamente la Ley de Mujeres Musulmanas (Protección de los Derechos de divorcio) de 1986 que privó a las mujeres musulmanas divorciadas de su derecho a solicitar el manutención.

Esta movilización masiva de las mujeres dentro de la comunidad musulmana planteaba un dilema para los grupos de mujeres que se vieron obligados a entender y responder a este fenómeno en el contexto mayoritario de la movilización masiva del nacionalismo hindú por un lado y el fundamentalismo en la defensa de la identidad musulmana india por otro. Se vieron obligados también a apreciar el papel que la religión ha jugado en la vida de las mujeres ya que históricamente las mujeres se han identificado con las creencias religiosas como parte integral de su existencia e identidad más que los hombres. Ha sido un espacio que les ha permitido en pequeña medida la independencia en su vida personal. Sin embargo, el espacio personal de la religión siempre ha sido problemático para las mujeres, que han sido obligadas por sus discriminatorias prácticas públicas, por lo que los movimientos de mujeres siempre han optado por buscar espacios de empoderamiento en el terreno secular del estado y la ley. El juicio de Shah Bano mostró el hecho de que no tenemos que entender el fundamentalismo desde un punto de vista tradicional o secular, sino desde el punto de vista matizado de la fe individual. Esto tal vez nos ayudase a extender la mano y aprender de las mujeres de diferentes religiones sobre las diferentes formas de empoderamiento. Esto podría aplicarse también a otras identidades y jerarquías como la de la casta y la sexualidad que vendrían a la vanguardia en las décadas posteriores a la década de los noventa. La pregunta que enfrentaba el movimiento de mujeres en esta etapa fue la de la forma en que debía conciliar la necesidad y la realidad de las mujeres de las múltiples identidades sin avivar o llegar a ser arrastradas por las fuerzas de la intolerancia y el fundamentalismo.

Por lo tanto, incluso con los grandes avances que se estaban realizando en términos de afectar la conciencia y el orden público y la creación de la base institucional para lograr cambios fundamentales en la situación de la mujer y la seguridad, la necesidad del movimiento de las mujeres de ser autónomas e independientes con respecto a las políticas gubernamentales fue comprendida como una contradicción para su empoderamiento. El empoderamiento cultural por las fuerzas del comunismo y el fundamentalismo por un lado, y el empoderamiento económico de las crecientes fuerzas de liberalización de la economía india por otro, anunciaba el comienzo de la década de los noventa.

6. LA GLOBALIZACIÓN Y LA POLÍTICA DE COOPTACIÓN, EL COMUNITARISMO Y LA CORPORATIZACIÓN

El comienzo de la década de los noventa por lo tanto, estuvo marcado por dos cambios fundamentales en la política india que transformó también el contexto, el contenido y las preocupaciones del movimiento de mujeres en el país. El primero fue simbolizado por la destrucción muy organizada y pública de la mezquita Babri. Mezquita de 500 años de antigüedad en Ayodhya, considerada como el lugar de nacimiento de Lord Rama, un dios central en el panteón hindú, por parte la fuerzas de la derecha nacionalista hindú en 1992. Este acto abiertamente criminal desató una serie de disturbios y violencia en todo el país institucionalizando las políticas de odio que iba a endurecer las identidades religiosas poniendo a prueba la naturaleza sincrética y plural de coexistencia religiosas en la India.

El movimiento de mujeres trató de contrarrestar la propaganda nacionalista organizando activamente el material de ayuda y el diálogo con las mujeres de las diferentes comunidades, ya que muchas de las mujeres hindus participaron en la perpetración de actos de violencia contra los musulmanes. También apoyaron a los hombres hindúes en la violación de las mujeres musulmanas. Entonces, se abrió para los activistas un replanteamiento de lo que significaban términos como “hermandad” y “solidaridad”, “empoderamiento”, etc. en el contexto de la autonomía cultural que las mujeres de la comunidad mayoritaria.

El segundo cambio giró en torno a dismantelar el viejo modelo socialista de desarrollo a través de un programa de ajuste estructural, que fue iniciado por el gobierno de entonces para preparar el terreno para cambiar el rumbo y la dirección de desarrollo económico de la India a través de la apertura de sus mercados a escala mundial. Todo tipo de restricciones comerciales fueron levantadas para facilitar el progreso económico, pero la realidad es que estos avances tuvieron un impacto negativo en las comunidades marginadas, y en particular para las mujeres: como amas de casa, como trabajadoras en un sistema económico cambiado y como consumidoras en un mercado globalizado. Varios pequeños estudios han mostrado cómo las aspiraciones de un mejor estilo de vida entre las mujeres jóvenes está impulsando la demanda de bienes de consumo por un lado y la sed cada vez mayor entre las mujeres jóvenes de mayor libertad y autonomía por otro, como se ve en varios modelos. Aunque estas imágenes de ninguna manera han cambiado radicalmente las relaciones de género, de alguna manera han abierto un espacio especialmente para mujeres jóvenes, para darse cuenta de su recién encontrada asertividad.

Sin embargo, está claro que aunque la globalización abrió algunas oportunidades, a la mayoría de estas solo accedía la población urbana y educada inglesa. La mayor parte de las mujeres que trabajaban en el sector informal fueron excluidas de este dinamismo económico y los cambios combinados de liberalización, privatización y globalización, junto con el patriarcado, añadieron desesperación a las vidas de las mujeres.

Los datos han demostrado que incluso cuando la economía se estaba modernizando, los roles de las mujeres en la economía se fueron erosionando rápidamente porque las mujeres están siendo excluidas de los trabajos que tradicionalmente ocupaban a causa de la mecanización de su trabajo (el trabajo de las mujeres está siendo sustituido por maquinas). En las zonas rurales los cultivos comerciales para la exportación tienen preferencia sobre los cultivos de subsistencia. Esto ha originado que se haya desplazado a los campesinos de la agricultura tradicional y que se les haya obligado a trabajar como jornaleros, trabajando por el mismo salario pero cubriendo el doble de trabajo.

La adquisición de grandes extensiones de tierra para la ampliación de caminos, carreteras, presas, aeropuertos, zonas económicas especiales, etc está significando el desplazamiento a escala masiva de la fuerza de trabajo femenina causando lo que se conoce como la “feminización de la pobreza”. Empleo de la mujer estaba sujeto a los caprichos del mercado, haciendo que el empleo fuera de carácter transitorio, inseguro, y las condiciones de trabajo agotadoras y en condiciones de explotación. El Gobierno, bajo una creciente presión del FMI, inició una serie de recortes en salud, alimentación y educación - todo lo cual se añade a la carga de las mujeres.

Los procesos de liberalización no sólo están incrementando la pobreza y la feminización de la pobreza, sino también la generación de nuevas vulnerabilidades de las mujeres de todas las clases. A su vez, están aumentando las muertes debido al acoso y la dote por el incremento de las demandas de consumo. Ello también esta afectando en la disminución de nacimiento de niñas, el tráfico de mujeres, la migración forzada, acoso sexual en el lugar de trabajo, etc.

La violencia generalizada en las mujeres, es la muestra más visible de la falta de poder de las mismas. Entre la última serie de leyes para hacer frente a esta violencia se encuentra la Ley de Violencia Doméstica, que a pesar de su intensidad y su incidencia no ha conseguido disminuir absoluto las tasas de violencia. Los periódicos en casi todas las grandes ciudades informan a diario sobre detalles brutales y crueles de los asesinatos de esposas o novias. Las investigaciones

policiales de mala calidad y la normalización de la violencia doméstica hacen que sea imposible obtener condenas, con lo que se menosprecia la gravedad del delito en sí mismo. El cambiante escenario económico, y la cada vez mayor presión y estrés están afectando a hombres y mujeres de manera negativa. Esto también está generando una mayor violencia conyugal.

Mientras que contradictorias fuerzas culturales y económicas están incrementando la violencia, el movimiento de mujeres está enfrentándose además a la preocupante tendencia de falta de poder político y el descenso de la participación de las mujeres en los procesos políticos. Elección tras elección, el problema en relación a las mujeres a continuado siendo el espacio de la casa y la marginación política de las mujeres dentro de un sistema político marcadamente patriarcal. Para que las mujeres pudieran participar en los procesos políticos y de toma de decisiones, a mediados de los 90 se instauró la medida de discriminación positiva de la reserva del 33% de los puestos del parlamento para mujeres. Pero a lo largo de la década de 2000 se dieron acalorados debates en torno a las formas de política femenina ya que los hombres vieron amenazados sus privilegios y poder. Así que una vez más el proyecto de ley de la reserva de puestos para mujeres fue descartado.

Así, el movimiento de mujeres ha estado presente a través de campañas coordinadas tanto en diferentes niveles y momentos como en diferentes lugares, comunidades, sociedad y Estado.

7. CONCLUSIÓN

Sin embargo, en conclusión se puede decir que el movimiento de mujeres, a pesar de sus debilidades y su fragmentación, sigue siendo vibrante, diverso, plural, dinámico y reflexivo y hace frente a los desafíos de cada tiempo y contexto de las realidades de las mujeres.

El aumento de la violencia en la vida de las mujeres sigue constituyendo la mayor preocupación y un desafío para el movimiento. Así, el movimiento de mujeres está respondiendo esta cuestión cada vez más globalmente. Para ello utiliza un contexto más amplio de reflexión y comprensión del problema y la diversificación de estrategias.

Esta claro que las necesidades y la importancia del movimiento de mujeres continuarán hasta que la injusticia de género contra las mujeres exista en la Madre Tierra.

Mujeres en Manipur

Delhi Rose Angom, Máster en Trabajo Social y Acción Humanitaria Internacional

1. INTRODUCCIÓN

Manipur es un pequeño estado situado en la parte noreste de la India con una cultura, costumbres y personas muy diferentes al resto del país. La idea que uno tiene en mente de ser indio choca con la que se encuentra cuando llega a esta parte de la India.

La región nordeste del Estado esta compuesta por los estados de Assam, Nagaland, Manipur, Arunachal Pradesh, Mizoram, Tripura y ahora incluye también el de Sikkim. Estos estados son conocidos como las “siete hermanas”, área que ha sido golpeada en la India debido a que su identidad es diferente.

Muy a menudo la gente de esta región se puede confundir con gente de otros países del este de Asia como China, Japón o Corea, debido a sus características mongoloides. Sin embargo, como dice la gente, la India en sí misma es un “country all together”, es decir, un país donde se puede encontrar cualquier tipo de raza y cultura.

2. CARACTERÍSTICAS DEL ESTADO

Manipur comparte frontera con Nagaland al norte, con Mizoram al sur, al oeste con Assam y al este con Myanmar. Es una pequeña región con una superficie de 22.237 kilómetros cuadrados y una población de 23 millones de personas (censo de 2001) que viven tanto en la región del valle como de la colina. Tiene la mitad del tamaño de Suiza y se compone de valles rodeados de montañas (Human Rights Watch, 2008).



Fuente: Google Imágenes

Manipur cuenta con nueve distritos llamados Bishnupur, Chandel, Churachandpur, Imphal Este, Imphal Oeste, Senapati, Tamenglong, Thoubal y Ukhrul. Cuatro de ellos están en el valle central y los otros cinco en el distrito montañoso. Cuenta con tres principales grupos étnicos; los vishnavite Meitei, los Nagas y los Kuki-chins-mizo. La población también está constituida por la población musulmana de Manipur conocida como los Pangales Meitei que comenzaron a asentarse en Manipur durante el reinado del rey Khagemba (1597-1652). Los vishnavite Meitei y

los Pangales Meitei habitan principalmente el cerro de la zona del valle y las tribus de Nagas y Kuki-chin-mizo habitan en el área de la colina.

Manipur, aparte de por su danza y su cultura es conocido por sus mujeres fuertes, una región que a diferencia de muchas partes de la India tiene una presencia importante de mujeres. Las mujeres manipuri son conocidas por su fuerza y coraje. La Sra. Grimwood¹ escribió en su libro, “Mis tres años en Manipur” (1975): “Los manipuris no callan a sus mujeres, como es costumbre en la mayor parte de la India, y son mucho más ilustrados e inteligentes, en consecuencia”. A diferencia de otras partes de la India, las mujeres manipuris tienen un papel importante en la economía, así como un papel político en la sociedad. Están siempre en la vanguardia cuando se produce algún tipo de protesta o movimiento en la sociedad. Tienen un papel importante en la sociedad.

“Después de que Manipur perdiera su independencia, las mujeres comenzaron a jugar un papel importante en la búsqueda de la independencia política y económica. Fueron las mujeres las que protestaron contra el entonces agente político Sr. Maxwell contra el trabajo forzoso (lalup-kaba en manipuri), de los hombres de Manipur.” (Ibotombi Longjam S., 1998). Por ejemplo, fueron las mujeres las que tomaron un papel importante en la evasión de impuestos sobre el agua durante el dominio británico.

Desde tiempos inmemoriales las mujeres manipuris han tomado parte en las luchas por la libertad y la lucha por la dignidad de las personas de Manipur. Dos movimientos importantes en la historia marcaron el surgimiento del papel de la mujer en la sociedad de Manipur.

Fueron importantes, ya que motivaron al pueblo para iniciar movimientos políticos:

- Primer Nupi lal (1904)
- Segundo Nupi lal (1939)

3. NUPI LAL

Nupi Lal significa literalmente “la guerra de las mujeres” en manipuri. Esto marcó una fuerte presencia de la mujer en la sociedad de Manipur. Después de la devastadora guerra de siete años con Birmania (ahora Myanmar), el rey de Manipur hizo obligatorio servir en el ejército manipuri a todos los hombres capacitados, por

1. Grimwood, Ethel St. Clair (1891): *Mis tres años en Manipur y la escapada del reciente motín de Richard Bentley e Hijo*, tercera edición, Londres.

lo que se quedó con las mujeres para cuidar de asuntos internos como la economía. Ellas estuvieron involucradas desde la producción hasta la venta de los productos.

La primera Nupi Lal se invocó después de que los británicos establecieran un orden de trabajo forzoso a los hombres de la región para reconstruir el edificio del gobierno del estado que se quemó en un incidente. Los grupos de mujeres protestaron durante una semana. Tras los incidentes el superintendente del Estado en ese período Mr. Maxwell escribió en su diario acerca de los incidentes.

“El 5 de octubre, la policía británica (también compuesta por manipuris) encontró cerca de tres mil mujeres que se habían adherido a este conjunto. Y en muy pocos minutos llegaron dos o tres mil más y todas comenzaron a gritar a la vez. A través de los chaprashis (rango más bajo de la policía británica) y la fuerza se las arregló para silenciarlas y hacer que se sentaran. Ellas dijeron que sus maridos se negaban a trabajar en la construcción del edificio del gobierno y como las mujeres eran la fuente de ingresos de Manipur la consecuencia de cualquier orden que él (Mr. Maxwell) diera caería sobre ellas indirectamente”.

El 6 de octubre su diario registraba lo siguiente: “los hombres son manipuris enfurruñados en sus casas y al parecer están un tanto sorprendidos por las detenciones de ayer, pero las mujeres han sido enviadas a romper una lanza y están dando problemas considerables”²

Las mujeres finalmente lograron cambiar la ley con esfuerzo y perseverancia.

El segundo Nupi Lal fue un levantamiento contra el aumento del precio del arroz en Manipur. Después de 1891, Manipur también cayó bajo el Imperio Británico como el resto de la India. Y con la llegada de los británicos llegó también un gran grupo de hombres de negocios, los Marwari³, que comenzó la exportación a gran escala de arroz en los estados vecinos. Durante este tiempo el negocio de exportación era tan alto que un experto sugirió que el fracaso de los cultivos, aunque fuera solo de durante una única temporada de cosecha, daría lugar a la escasez de arroz en la región. El arroz era el alimento básico de los manipuris y era esencial para su dieta diaria.

Como se temía, en 1939 debido a las lluvias excesivas, la cosecha de arroz se vio afectada por completo. Sin embargo tuvieron que continuar con la exportación de

2. Dhananjay (2006): *La guerra de las mujeres de 1904*, disponible en http://epao.net/epSubPageExtractor.aspxsrc=manipur.History_of_Manipur.Nupi_Lan.The_Women_War_of_1904, recuperado el 23 de mayo de 2011

3. *Un clan típico de hombres de negocios en la India*

arroz a la Estación Civil Kohima⁴ por el acuerdo con los soldados británicos asentados allí. Había llegado el momento de la Segunda Guerra Mundial y muchos soldados británicos estaban asentados en la periferia de Manipur. El rey de Manipur tuvo que ordenar la exportación de arroz a esa ciudad pesar de la escasez en la región (como se cita en Longjam, 1998).⁵

Por lo tanto, esto llevó al aumento de casi un 80 por ciento en el precio del mismo. Como era la única fuente de ingresos para el pueblo Manipuri, las mujeres continuaron vendiéndoselo a los Marwaris a menor precio y ellos lo exportarían a mayor precio. En aquel momento había tal escasez en la región, que sólo los ricos podían permitirse comprar el poco que había disponible debido al precio era tan elevado que tenía

Finalmente el 12 de diciembre de 1939, el grupo de mujeres perdió la paciencia por la situación y se reunió en la plaza del mercado local, el Khwairangbam bazar, para discutir sobre el tema y finalmente se dirigieron hacia Darbar⁶. Los británicos enviaron a sus soldados para dispersar a los grupos de mujeres, pero estalló una pelea y 21 mujeres resultaron heridas en el incidente.

Sin embargo, el segundo Nupi Lal ayudó a traer las reformas políticas para la gente golpeada de Manipur por el tipo de injusticia que se estaba dando en el Imperio Británico. El asunto fue discutido por muchos activistas. Fue durante este tiempo cuando un activista tan importante en Manipur como Hijam Irabot entró en escena. Por lo tanto, como Lonjam Ibotombi declaró (1998):

“Nupi Lal, que comenzó como una agitación de arroz contra la política del maharajá y el monopolio de Marwari, más tarde se convirtió en un movimiento de reformas constitucionales, políticas y económicas en Manipur.”

4. LAS MUJERES EN LA SOCIEDAD MANIPURI

Economía

En Manipur, la zona del mercado está completamente a cargo de los grupos de mujeres. En la capital existe un mercado conocido como Mercado Ima. “Ima” en manipuri significa madre. El mercado se estableció desde los tiempos de Meidingu

4. Ciudad de vecina de Manipur

5. Longjam, Ibotombi S. (1998): *Nupi Lal, la guerra de las mujeres en Manipur y visión*, disponible en http://e-pao.net/epSubPageExtractor.asp?src=manipur.History_of_Manipur.Nupi_Lan.Nupi-lan_1939_2 visitada el 23 de mayo de 2011.

6. El palacio del Rey

Thangwai (1805). Como Manipur tenía frecuentes guerras con Birmania, era necesario poder contar con los hombres para la misma y se hizo obligatorio para ellos servir en el ejército. Por lo tanto toda la economía estatal y doméstica era manejada por las mujeres y el mercado ha continuado siendo dirigido por ellas incluso hasta ahora. Hay un gran número de mujeres empresarias. Las mujeres participan en muchas actividades desde la agricultura, el textil, telares y artesanías, la cría de la seda, el hilado, bordado, cerámica, pesca, entre otras. Participan desde la fase de producción hasta la fase de venta. Los grupos de mujeres llevan muchas industrias a pequeña escala.

Religión

En la religión también las mujeres tienen un papel importante en la sociedad de Manipur. Las mujeres sacerdotisas conocidas como Maibis fueron consultadas incluso por los reyes cuando decidían llevar a cabo una nueva empresa. Incluso hoy en día las Maibis continúan manteniendo un estatus importante. Son consultadas por diferentes personas sobre proyectos empresariales, para protegerlos de maleficios y cuando la gente compra casas nuevas, aunque ahora es más un acto supersticioso y muchos jóvenes no lo siguen. Sin embargo, todavía son muy respetadas en la sociedad. Durante una particular fiesta llamada Haraoba Lai, que significa fiesta de los dioses, es la Maibi la que lleva a cabo todos los ritos importantes en la ceremonia. Una especie de baile conocido como la Danza Maibi es el punto culminante del festival. Hay sacerdotes varones que se conocen como Maibas, pero tienen funciones diferentes.

Deportes

Manipur es a menudo conocido como la casa del deporte de la India, ya que aquí residen algunos de los mejores deportistas del país. Y más aún en el caso de las mujeres, ya que las mujeres en Manipur son animadas a practicar deportes a diferencia de otras partes de la India.

Las mujeres manipuris son conocidas por sus habilidades de boxeo, taekwondo, fútbol, levantamiento de pesas, esgrima y muchos otros deportes. Mary Kom, madre de dos hijos, es cinco veces Campeona Mundial de Boxeo (2002, 2005, 2006, 2008 y 2010) sucesivamente⁷. Durante años las mujeres manipuris han representado a la India en varios eventos deportivos internacionales. En el campeonato de fútbol-8 femenino celebrado en la India, las mujeres manipuri han ganado ya 5 veces. Sin embargo, podría haberse conseguido mucho más de lo que se está logrando en este momento si el Estado tuviera más recursos y no hubiera existiera conflicto.

En el matrimonio

La sociedad manipuri tiene una forma muy simple de matrimonio. A pesar de que es diferente para diferentes comunidades, la mayor parte de las y los manipuris realizan una sencilla ceremonia.

El coste de la boda es compartido por ambas partes, tanto por la familia de la novia como por la familia del novio. A pesar de que no existe el sistema de la dote, a veces la novia puede llevar regalos de novia, pero no es obligatorio. Muchas veces la novia se ahorra el dinero dirigido a la compra de los regalos. De esta manera no depende totalmente de sus padres o familiares. En muchos grupos tribales y otras comunidades existe un sistema de precio de la novia que el novio tiene que pagar a su familia. Normalmente se trata de una pequeña cantidad.

Además hay menos casos matrimonios concertados. Se espera que las personas puedan a su propia pareja. Fugarse de casa para estar con la pareja elegida no es un fenómeno extraño en Manipur y no se considera vergonzoso como en el resto de la India. No es algo recomendado, pero es aceptado en la sociedad y que no se ve como algo vergonzoso.

El movimiento Meira Paibis

En 1980, un movimiento colectivo repentino llamado Meira Paibis surge espontáneamente para proteger a la juventud de las atrocidades cometidas por las fuerzas de seguridad, como las detenciones sin necesidad de permiso o causa justificable para ello. Las fuerzas de seguridad tienen el derecho de agredir e incluso matar a las personas si lo consideran necesario. El movimiento comenzó inicialmente como un grupo para protestar contra la llegada del uso de las drogas y estupefacientes, así como del alcohol en la región. El grupo era conocido inicialmente como Nisha Bandh que literalmente significa “detener las actividades de estupefacientes”.

Cada noche, el grupo de mujeres caminaba con una antorcha en protesta contra las diferentes actividades.

El trabajo del grupo que inicialmente estaba dirigido a la detención de tráfico y consumo de estupefacientes se extendió a la protesta por la detención de otras violaciones Derechos Humanos en la región. Por ello cambió su nombre de Nisha Bandh a Paibis Meira (portadoras de la antorcha) en la década de 1980. Fue durante este período cuando la AFSPA⁸ se llevó a cabo en Manipur y la impunidad ante la violación de los derechos humanos fue cada vez mayor en el estado.

7. *Glamour in sports (december 28th 2010): Women Boxing Champion Mary Kom available at <http://www.indiansportswomen.com/2010/12/mary-kom-women-boxing-champion.html> accessed on 23rd May 2011*

El movimiento Paibis Meira esta constituido básicamente por mujeres ancianas o mujeres que superan los 40 años. La mayoría de ellas son mujeres que trabajan en el mercado arriba mencionado.

5. CONFLICTO EN EL ESTADO Y SU IMPACTO SOBRE LA MUJER

Manipur ha estado hirviendo en el caos desde su creación y el conflicto se ha convertido casi en una parte de la vida cotidiana. Hay diversos tipos de violencia que se produce en el estado, entre los que la violencia armada es la más predominante.

El estado ha sido testigo de muchos grupos étnicos armados y violencia étnica. La violencia étnica está creciendo más que la propia diversidad cultural.

Con los Nagas y Kuki emergiendo como nuevas comunidades étnicas, hoy día existen cerca de 40 categorías étnicas.

Ha habido tres incidentes importantes de violencia étnica en Manipur. En primer lugar, entre el grupo étnico Kuki y Naga en 1990, que causó más de 1.000 muertes, grandes pérdidas de propiedades y el éxodo de muchas personas.

El segundo conflicto étnico tuvo lugar entre los Meitei y los Pangales Meitei en y los conflictos Kuki-Zomi en 1997.

La actual corriente de violencia armada se debe principalmente a conflictos entre las fuerzas armadas y los grupos insurgentes, y entre los distintos grupos insurgentes entre sí. En la actualidad hay unos 40 grupos insurgentes, de los cuales seis están prohibidos, nueve están activos y 25 son grupos rebeldes inactivos (Hanjabam, 2008).

El comienzo de los grupos insurgentes en Manipur puede datarse en el período de la pre independencia de la India. Los británicos administraron el estado de Manipur desde 1891 hasta 1907. El 15 de agosto de 1947 los británicos dejaron Manipur.

Una serie de movimientos democráticos desde finales del siglo XIX se habían opuesto a la monarquía y exigían la democracia y el gobierno representativo. El 12 de diciembre de 1946 el maharajá, finalmente cedió y creó un comité para formar la nueva constitución para el estado. Los miembros del comité de redacción de la nueva constitución incluían a los líderes dominantes de los grupos Meitei, Naga y Kuki. En 1948 se llevó a cabo la elección de la asamblea y por primera vez en la historia de Manipur se formó un gobierno plenamente autónomo.

8. *Arm Forces Special power Act*. Ver la explicación del esta ley en la página 7 del presente libro.

Bajo esta coyuntura, el maharajá firmó el acuerdo de fusión con la India el 21 de septiembre de 1949. Lo realizó de una manera no democrática ya que no lo consultó con el ministerio. Durante ese tiempo ningún representante manipuri fue elegido en la Asamblea Constituyente de la India. Sin embargo, el gobierno nombró a un no-manipuri como su representante nacional. Además, Manipur aún no de había constituido como estado. Esto dañó los sentimientos de la gente y la fusión fue rechazada por muchas personas.

Manipur fue testigo de una gran cantidad de disturbios desde entonces. Después de la fusión de Manipur, el Gobierno Indio le solo le otorgó la condición de estado de tipo C⁹ mientras que al vecino estado de Nagaland se le concedió la condición de estado completo, de tipo A, en 1963. Esto agravó a las personas de Manipur. El malestar fue ganando carácter militar después de la creación del movimiento bajo el liderazgo de Hijam Irabot en los años 50. Algunos de los grupos armados más importantes se formaron durante este periodo. El Frente de Liberación Nacional Unida (FLNU) se formó en 1964. En 1968 se formó el Gobierno Revolucionario de Manipur (GRM).

El Ejército Popular de Liberación (EPL) se formó en 1978 bajo la dirección de N. Bisheswor, con ideología de izquierdas. El Partido Revolucionario Popular de Kangleipak (PREPAK) se formó en 1977. Posteriormente, hubo un crecimiento de numerosos grupos guerrilleros desde los 70. Estos grupos fueron formados principalmente por el grupo Meitei y operaban principalmente en la zona del valle, mientras que en las colinas el grupo insurgente pertenecía a otro grupo étnico formado por el Ejército de Liberación Kuki (ELK), Ejército Nacional Kuki (ENK), Consejo Nacional Socialista de Nagaland (Isak-Muivah) (CNSN-IM), Ejército Revolucionario Zomi (ERZ), y así sucesivamente.

Después de una serie de enfrentamientos entre Meiteis y Pangals en mayo de 1993, que se saldó con la muerte de 97 personas, surgieron nuevos grupos como el Frente Popular Unido de Liberación (FPUL), Frente de las Minorías del Nordeste (FMN), Frente Nacional Islámico, Frente Revolucionario Islámico (FRI) y el Ejército Unido de Liberación Islámica (EULI), formados por los Meitei Pangals.

Para hacer frente a esta situación de violencia, Manipur fue declarada como área de disturbios por el Gobierno Indio y en septiembre de 1980 se instauró la ley AFSP (Arm Forces Special Power Act, 1958), la “Ley de poder especial de fuerzas armadas” lo que legitimó plenamente las intervenciones militares que sólo empeoraron la situación en el estado. Según esta ley, el ejército estaba autorizado

9. Existen tres tipos de Estado en la India, A, B y C. Este último es el que menos derechos y autonomía otorga a un estado.

a disparar a cualquier persona sospechosa, a realizar cualquier detención sin orden de detención y la búsqueda de cualquier local sin permiso, sólo basados en la sospecha.

El AFSPA ha fallado manifiestamente en contener, y mucho menos resolver, los problemas de insurgencia en la región Noreste de la India. Cuando la AFSPA se impuso el 8 de septiembre de 1980, sólo había cuatro grupos de oposición armados en Manipur - las Naciones Unidas para la Liberación Nacional, Partido Popular Revolucionario de Kangleipak, el Ejército Popular de Liberación, y el Consejo Nacional Socialista de Nagaland -.

Sin embargo, hoy hay más de dos docenas de grupos armados incluidos los Kanglei Yaol Kanba Lup, Frente Popular Unido de Liberación, Frente de las Minorías del Nordeste, Frente Nacional Islámico, Frente Revolucionario Islámico, Ejército Unido de Liberación Islámica, Ejército Nacional Kuki, Frente Nacional Kuki, Ejército Revolucionario Kuki, Ejército Revolucionario Zomi y el Frente Unido de Liberación Kuki, entre otros. Bajo esta ley, a todas las fuerzas de seguridad se les ha dado poder ilimitado e incontable para llevar a cabo sus operaciones una vez que un área es declarada "área de disturbios". Incluso un suboficial tiene el derecho de disparar a matar ante una mera sospecha. Todo ello con el fin de "mantener el orden público".

El AFSPA da a las fuerzas armadas amplios poderes para disparar, detener y buscar, todo en el nombre de "ayudar al poder civil". Y esto pone en peligro el derecho fundamental propuesto por la Constitución, como el artículo 21, que da derecho a la vida; el artículo 22, que da derecho contra la detención, y el derecho del código de procedimiento penal (CRPC).

La ley se aplicó por primera vez a los estados del noreste de Assam y Manipur y fue modificado en 1972 para extenderse en los siete estados de la región nor-oriental de la India. Se trata de los estados de Assam, Manipur, Tripura, Meghalaya, Arunachal Pradesh, Mizoram y Nagaland, también conocido como las "siete hermanas". La aplicación de la AFSPA ha dado lugar a innumerables incidentes de detención arbitraria, tortura, violación y saqueo por parte del personal de seguridad.

Esta legislación se intenta justificar desde el Gobierno de la India con el argumento de que es necesaria para detener la separación de los estados del noreste de la Unión India.

Existe un fuerte movimiento por la autodeterminación que precede a la formación de la Unión India. En el periodo de 1980 al 30 de mayo de 2007, 2.675 civiles y 1.314 militantes fueron asesinados, mientras que 2.061 civiles resultaron heridos y sólo 865 se entregaron a las autoridades gubernamentales (Pokhnapham, 16 de julio 2007)¹⁰.

Hay alrededor de 44.320 personas armadas de las fuerzas de seguridad central en el estado y en base a la población total del estado (censo de 2001) hay alrededor de una persona de seguridad por cada 60 ciudadanos.

Ha habido protestas por parte de varios sectores en contra de este acto atroz, pero todos hicieron oídos sordos ante los mismos. La situación de violencia en el estado sólo ha ido en aumento en lugar de disminuir. Se ha convertido en una especie de círculo vicioso donde la violencia engendra violencia.

El nexo entre los dirigentes políticos y grupos armados de oposición es de conocimiento público en Manipur. La extorsión, eufemísticamente llamada "impuesto" por los grupos armados de oposición, también es de conocimiento público y muchas veces conseguida ante los ojos de la administración. Por ejemplo, en las carreteras, tanto las fuerzas de seguridad como los grupos armados de oposición extorsionan a personas inocentes, así como a empresarios.

Los grupos de oposición armados, cobran presuntamente los impuestos a través de sus "fuentes", es decir, de funcionarios del gobierno de un departamento en particular que recogen el dinero de la extorsión, eufemísticamente llamado "impuesto" en nombre de los grupos armados de oposición. Todos los funcionarios del gobierno, incluyendo la mayoría de los altos funcionarios, supuestamente pagan impuestos.

En un extraño incidente de junio de 2004, el gobierno del estado sancionó bajo la ley de las Actividades Ilegales a dos empleados de la All India Radio, Imphal acusados de la recogida ilegal de "impuestos" a sus empleados en nombre de tres organizaciones clandestinas por separado. Los dos hombres, Meisnam Achou Singh, de 56 años, de Keisampat Leirak Mutum, un ejecutivo del programa, y Hijam Homendro Singh, de 57 años, de Kongpal Khaidem Leikai, un contable, supuestamente recaudaron un total de 334.310 rupias (unos 5.000€) de 122 empleados a razón del 1% de su salario básico, y pagaron la misma cantidad a los activistas de las guerrillas FLNU, PREPAK y KYKL durante el año 2000.

10. Fuente: www.epao.com

Si los grupos insurgentes causan estragos en el estado con su autoridad y extorsión, los ejércitos no se quedan atrás. Existen diversos informes de varias atrocidades cometidas por los ejércitos el estado de muy malas maneras. Hay toques de queda constantes, cacheos y controles, y operación de “peinado” o búsqueda en el estado. La violación, la detención arbitraria o la ejecución extrajudicial han ido en aumento. En 1998 se produjo un revuelo muy grande cuando Sanamacha Singh, de 15 años, fue detenido presuntamente por las fuerzas armadas, y todavía no se sabe donde está. Hay muchos otros casos en los que los civiles han sido víctimas de este fuego cruzado entre el ejército y grupos insurgentes.

En el mes de octubre de 2007, se dieron 71 casos de detención arbitraria, 32 casos de ejecución extrajudicial, 64 casos de tortura, 30 casos de homicidio, 18 casos de secuestro y otros 15 casos de heridos en varias ocasiones (Sangai Express¹¹, Pokhnapham 01 de octubre - 31 de septiembre de 2007)¹².

6. IMPACTO EN LAS MUJERES

Esta crisis actual ha afectado a las mujeres de una manera profunda. Debido a la impunidad, hay un aumento en el número de mujeres viudas. Muchas mujeres jóvenes siguen luchando por la justicia para sus maridos, padres y hermanos.

Dado que las mujeres son las personas que dirigen el mercado cuando hay algún disturbio en la ciudad y se imponen toques de queda, son las personas asalariadas las que a diario se ven afectadas y la mayoría de ellas son mujeres. En una situación en la que tanto las fuerzas estatales y no estatales están fuertemente militarizadas y brutalizadas, las mujeres han sido las peores víctimas. Han sido violadas, hostigadas y relegadas a los hogares (Nepnam,sf).

También ha habido muchos casos de violación y ataque sexual que han restringido la movilidad de las mujeres.

Las frecuentes noticias de los casos de violación por parte de los ejércitos enfurecieron a la gente, sin embargo se llegó a la cima en 2004 cuando una mujer llamada Thangjam Manorama Devi (32 años), sospechosa de ser parte de un grupo armado, fue violada y asesinada por el ejército sin llegar a ser investigado.

11. Nombre de periódico local.

12. Base de datos de CORE.

Hubo una protesta de nivel nacional por esta situación. Las mujeres del movimiento Paibis Meira IMA¹³ protestaron desnudas ante los oficiales del ejército en Bangla. Esto atrajo un poco la atención de los medios de comunicación a los pueblos olvidados de Manipur, pero sin embargo pronto se perdió el interés por los mismos. Es una lastima que no mucha gente en la propia India sea consciente de la situación que se desarrolla en los estados del Noreste.

Una de las mujeres activistas que vale la pena mencionar cuando se habla de mujeres activistas en la región es Irom Chanu Sharmila, una activista de los derechos humanos. Es también a menudo conocida como la “dama de hierro de Manipur”. Sharmila está en huelga de hambre para derogar la atroz AFSPA y completará los 11 años de ayuno en noviembre de 2011.

Tras la imposición de AFSPA, la impunidad y la violencia iba en aumento en el estado. Sharmila decidió comenzar su ayuno en el año 2000 después de un incidente en Malom en el que murieron 10 personas, incluidos niños, cuando el ejército abrió fuego contra personas inocentes.

Desde entonces se ha mantenido bajo alimentación por sonda forzada y está bajo la custodia de la policía. En 2005 fue una de las mujeres nominadas para el premio Nobel de la Paz y en 2007 fue galardonada con el premio Gwangju de los Derechos Humanos. Sin embargo, los gobiernos hacen oídos sordos a su alegato en favor de la justicia. “La dama de hierro” continúa con el ayuno con la esperanza de que algún día se haga justicia y la gente pueda vivir sin miedo.

7. CONTRADICCIÓN

Aunque las mujeres manipuris son conocidas por su valentía y por su independencia, sería un error decir que son todas poderosas. Las mujeres son muy conscientes de las violaciones de los derechos humanos en la región, pero cuando se trata de sus propios derechos se quedan calladas. Las mujeres participan activamente en la vida social, y sin embargo cuando se trata de su vida privada siguen actuando como subordinadas a los hombres.

Las mujeres trabajan en el campo, las oficinas y en los mercados, pero también trabajan en las casas. Muy rara vez el hombre ayuda con las labores domésticas. En

13. Madres.

los pueblos hasta se burlan de ser calzonazos si un hombre ayuda a una mujer en la casa. Por lo tanto a veces trabajar fuera y en el ámbito doméstico se convierte en doble carga para las mujeres.

Existe una fuerte presencia del patriarcado en el estado. Muestra de ello es la existencia de varios casos de violencia doméstica. A veces esta violencia es vista como el derecho de los hombres de “dominar” a su esposas. La mayoría de las veces no se denuncia, ya que es visto como un asunto menor. Sólo los casos extremos son denunciados. También se practica la poligamia y muchas veces las mujeres tienen que aceptar en silencio.

Es interesante destacar también el hecho de que las mujeres todavía no tienen los derechos de propiedad. Aunque las mujeres son muy activas en la esfera política, todos los grandes poderes siguen en manos de los hombres. Sólo hay una mujer representante en todo el consejo de ministros de Manipur y no ha habido nunca una mujer como presidenta. Todos los puestos importantes en los empleos del gobierno siguen siendo ocupados por hombres.

8. CONCLUSIÓN

Las mujeres en Manipur han estado participando en todos los asuntos políticos del Estado. Su valor no ha sido sacudido por las armas y artillerías. Siguen protestando pacíficamente tratando de proteger a la población del estado y siempre se han unido cuando existe alguna injusticia. Históricamente han luchado por los derechos de sus hermanos, padres e hijos; pero ahora es el momento que luchar por sus propios derechos.

La crisis global de los derechos humanos en la región hace que sea difícil para las mujeres iniciar una guerra por sus propios derechos, pero como dice el refrán “la caridad comienza en casa”, uno primero necesita luchar por sus propios derechos y sólo después podrá luchar por los derechos de los demás. Su valentía y coraje son encomiables y ahora es el momento de la emancipación personal, también en la esfera doméstica.



Fuente: Google Imágenes

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dev, J Bimal; Lahiri, Dilipk (1987): Manipur cultura y la política, Publicación Mittal KM.
- Dhananjoy (2006): La guerra de las mujeres de 1904, disponible en http://e-pao.net/epSubPageExtractor.asp?src=manipur.History_of_Manipur.Nupi_Lan.The_Women_War_of_1904, recuperado el 23 de mayo de 2011
- Grimwood, Ethel St. Clair (1891): Mis tres años en Manipur y escapada del reciente motín de Richard Bentley e Hijo, tercera edición, Londres.
- Glamour en los deportes (28 de diciembre de 2010): Campeona del boxeo femenino Mary Kom, disponible en <http://www.indiansportswomen.com/2010/12/mary-kom-women-boxing-champion.html>, consultado el 23 de mayo 2011
- Hanjabam, Sukhdeba Sharma (2008): El aumento Meitei en Manipur, Diario Asia Europa, Volumen 6, Número 1, 157-169.
- Human Rights Watch (2008): Estos tipos deben ser eliminados - La violencia incesante y la impunidad en Manipur, disponible en el archivo: :///C:/Temp/india0908webwcover_0.pdf, recuperado el 02 de junio 2011
- Kamei, Gangumei (2003): La etnicidad y la política en Manipur, Sangai Express, domingo 21 de diciembre de 2003.
- Longjam, Ibotombi S. (1998): Nupi Lal, la guerra de las mujeres en Manipur y la revisión, disponible en http://e-pao.net/epSubPageExtractor.asp?src=manipur.History_of_Manipur.Nupi_Lan.Nupi-lan_1939_2, visitada el 23 de mayo de 2011.
- Nepram, Binalakshmi (sin fecha): La violencia de género en zonas de conflicto. Caso de Estudio de Impacto de los conflictos armados en curso, proliferación de armas pequeñas y respuesta de las mujeres en el noreste de la India
- Singh, N. Joykumar (2005): Los movimientos revolucionarios en Manipur, Casa editorial Akansha.

PÁGINAS DE INTERNET

- www.e-pao.net
- www.kanglaonline.com
- www.manipuronline.com

4.3. LUCES DE ESPERANZA. MUJERES SUJETO DE SU PROPIO DESARROLLO. TESTIMONIOS DIRECTOS DE PROTAGONISTAS DE LOS PROYECTOS DE CALCUTA ONDOAN ONGD-GGKE EN INDIA

Situación Socio Cultural del la Mujeres en Kerala

Sherly Kutty Joseph, Responsable de la sección de Mujeres e Infancia de la Sociedad de Servicios Sociales Trivandrum.

“Puede conocerse la condición de una nación observando la situación de sus mujeres”

Ésas son las palabras de Jawaharlal Nehru, Primer Ministro de India. Esa afirmación es cierta y podemos comprobarlo observando las naciones desarrolladas. Pero aún en muchos de los países desarrollados se puede observar que la discriminación de género se da de una manera muy sutil.

La discriminación de género es una de las muchas cuestiones de injusticia y es parte integral de la política socio-económica y del sistema cultural, por lo que no se puede percibir de manera aislada. También la sumisión de las mujeres es un problema sistemático, por lo que no es sólo una cuestión de “hombres contra mujeres”. En esta búsqueda de justicia los hombres no son la parte opuesta. En la búsqueda de la justicia y de la igualdad de género nosotras necesitamos el apoyo de los hombres porque ese apoyo hará nuestra lucha mucho más fácil. Así que los hombres no están en el bando contrario.

Otra de mis observaciones es que las mujeres no son homogéneas; la cuestión más importante es que son diferentes y con variedad de identidades que dependen del carácter y la cultura de su país. También el feminismo es un campo emergente: no es todo “correcto” y tampoco tiene todas las respuestas sobre esta cuestión.

La búsqueda de una sociedad más justa y humana donde todas las personas, hombres y mujeres, se apoyen y sean optimistas continúa. Es esto lo que nos conducirá a la consecución de un mundo mejor.

La proporción de mujeres y hombres en la población nos puede decir mucho sobre el nivel de igualdad de género en el país. Biológicamente, las mujeres son el sexo más fuerte. En las sociedades donde las mujeres y los hombres son tratados igualmente las mujeres sobreviven a los hombres, así que hay más mujeres que hombres en la población adulta. Normalmente, cabe esperar una población de 103-105 mujeres por cada cien hombres. En el caso de India, entre 1.030 millones de personas, la población masculina es de 530.210.000 y la población femenina es

de 497.900.00, y eso supone sólo el 48.4%. Eso significa que faltan 320 millones de mujeres. La situación socio-cultural y político-económica de la India es muy baja en comparación con la situación de otros países. En la India, el estado de la educación y de la salud de las mujeres tiene un nivel muy bajo y la sociedad patriarcal y el nivel de discriminación de género es muy elevado.

La situación de la India es muy compleja y diferente. La situación socio-cultural de cada estado y la del propio estado es diferente y hay una gran desigualdad de estilo de vida entre las personas que viven en los pueblos o en las ciudades.

La situación socio-cultural del estado de Kerala es diferente de la de otros estados. y comparada a la del resto de la India es muy alta.

Los estudios están evaluando el llamado “Modelo de Desarrollo de Kerala”, que indica que un desarrollo social más elevado no está directamente relacionado con un nivel de ingresos per-cápita también elevados. Históricamente Kerala no ha sido uno de los estados Indios con un desarrollo económico alto, pero en cambio, su desarrollo social, comparativamente esta mejor situado que otros estados indios en los que el desarrollo económico ha sido superior.

También ha sido estudiada la relación entre la fertilidad y la mortalidad y el alto nivel de alfabetización.

ESTATUS DE LAS MUJERES EN KERALA

Población	1,54,68,664- hombres	1,63,69,955 - mujeres
Proporción por sexos	1000 - hombres	1058 - mujeres
Porcentaje de alfabetización	94.20% - hombres	90.92 - mujeres
Porcentaje de alfabetización en área costera	64% - hombres	36% - mujeres
Media de la cantidad de hijos/as por familia	4- India	1.9 - Kerala
Porcentaje mortalidad infantil	65/1000 –India	12/1000 – Kerala
Familias que han adoptado el Método de Planificación Familiar	43% -India	84% - Kerala

Edad para el matrimonio	15 años- India	21 años - Kerala
Parto en el Hospital	33.6% - India	93%- Kerala

En la tabla superior puede apreciarse el alto estatus socio-cultural de Kerala en comparación con el resto de la India. Pero algunas investigaciones recientes están revelando la paradoja de Kerala: el alto nivel de alfabetización femenina en el estado no cambia la situación de desigualdad de género. Esto confirma el arraigo del sistema patriarcal también en Kerala.

Los divorcios, un aumento de violencia basada en el género, enfermedades mentales, una elevada tasa de suicidio, un aumento de la dote y de la violencia relacionada con la dote están mostrando el lado oscuro del Estado. En la tabla superior puede apreciarse que el porcentaje de parejas que adoptan métodos de planificación familiar es muy alto, y que la media de hijos por familia es menor de 2. Si nos fijamos los tipos de métodos de planificación familiar, podemos apreciar también la discriminación de género contra las mujeres, ya que a pesar de que la vasectomía es mucho más fácil y sencilla, el método mas adoptado entre las parejas es la ligadura de trompas.

PARADOJA

	Kerala	India
Trabajo participativo de las mujeres	15.3%	25.7%
Sector público de empleo	1.93%	2.8%
Property operational holdings	15.87%	23.7%
Representación Política	Menos del 10%	
Desempleo	12.2%	
Cabeza de familia de genero femenino	22%	8%

Fuente: NFHS-2, Economic review Kerala – 2004

Por lo tanto, teniendo cuenta estas paradojas se comprueba que el alto porcentaje de alfabetización no es la razón del alto estatus de las mujeres.

En este estado además, el poder de decisión de la mujeres pobres es más alto que el de las de las clases alta y media y que el de de las mujeres profesionales. El alto porcentaje de desempleo está conduciendo a una situación de sub-empleo y tráfico. El aumento del número de mujeres que son cabeza de familia es una característica especial del Estado y puede ser el resultado del desempleo y del alto porcentaje de migración y de alcoholismo entre los hombres.

En Kerala, el consumismo y los matrimonios extravagantes están aumentando. Se ha comprobado que las atrocidades contra las mujeres se han cuadruplicado en los últimos 4 años. El 33% de las mujeres que sobreviven al intento de suicidio han informado de que el acoso físico a mano de sus maridos era el principal motivo que les conducía a intentar quitarse la vida. El aumento del consumo de alcohol y droga también son causas del aumento de la violencia doméstica.

En las sociedades pobres las mujeres siempre sufren más pobreza que los hombres. Cuando analizamos críticamente estos problemas se ve que no son problemas relacionados con las mujeres o con el género, sino que son problemas contra los derechos humanos.

Hablando de la situación de las mujeres en Kerala no quiero ser sólo pesimista. También soy optimista en relación a muchas cosas. El desarrollo que se produjo en Kerala en los años 1950-1970 fue enorme. La condición de las mujeres en la vida socio-cultural ha crecido mucho y las mujeres pobres han podido tomar parte en los ámbitos principales de la vida. Con el 50% de lugares reservados en el Gobierno Local, el liderazgo de las mujeres ha ido aumentando y además ellas mismas han participado en el proceso de toma de decisiones.

También muchos hombres están al lado de las mujeres en la lucha por alcanzar la justicia y su igualdad. El pasado "Día Internacional de las Mujeres" (2011), un grupo de hombres organizó una manifestación a favor de la justicia y de la igualdad de las mujeres con carteles en los que se leía: "Los hombres no están en contra de las mujeres"; "Los hombres apoyan la igualdad y la justicia para las mujeres"; "Los Derechos de la Mujeres son Derechos Humanos"; "La violencia contra la mujeres es violencia contra los Derechos Humanos". Sí, pueden verse señales positivas en la sociedad.

La situación de las mujeres de la costa de Trivandrum

Trivandrum es la capital del estado de Kerala y es uno de sus 9 distritos costeros. Los pescadores del Mar de Kerala han sido reconocidos como una de las comunidades más marginadas del Estado. El nivel de educación y de salud de los trabajadores de la pesca tradicional es similar al de la población tribal de Kerala. El 85% de las mujeres (más de 7.000) que venden pescado en el estado vienen de la costa de Trivandrum. Algunas de ellas venden pescado en diferentes mercados, otras lo venden en la acera de las calles principales, y otras de casa en casa. La mayoría de estas mujeres son también cabezas de familia, ya que sus maridos son alcohólicos.

Cada día las mujeres que venden pescado se enfrentan a muchos problemas. Las condiciones de los mercados son pobres y sin higiene; en la mayoría de ellos no hay baños, ni se dispone de agua o lugares limpios. Las tarifas para cargar y descargar las mercancías son muy altas... El transporte del pescado no es fácil y para subirse a los autobuses urbanos, las mujeres tienen que pelearse con los conductores de los mismos. También tienen que pelearse con hombres que venden pescado para así asegurarse un buen sitio en el mercado.

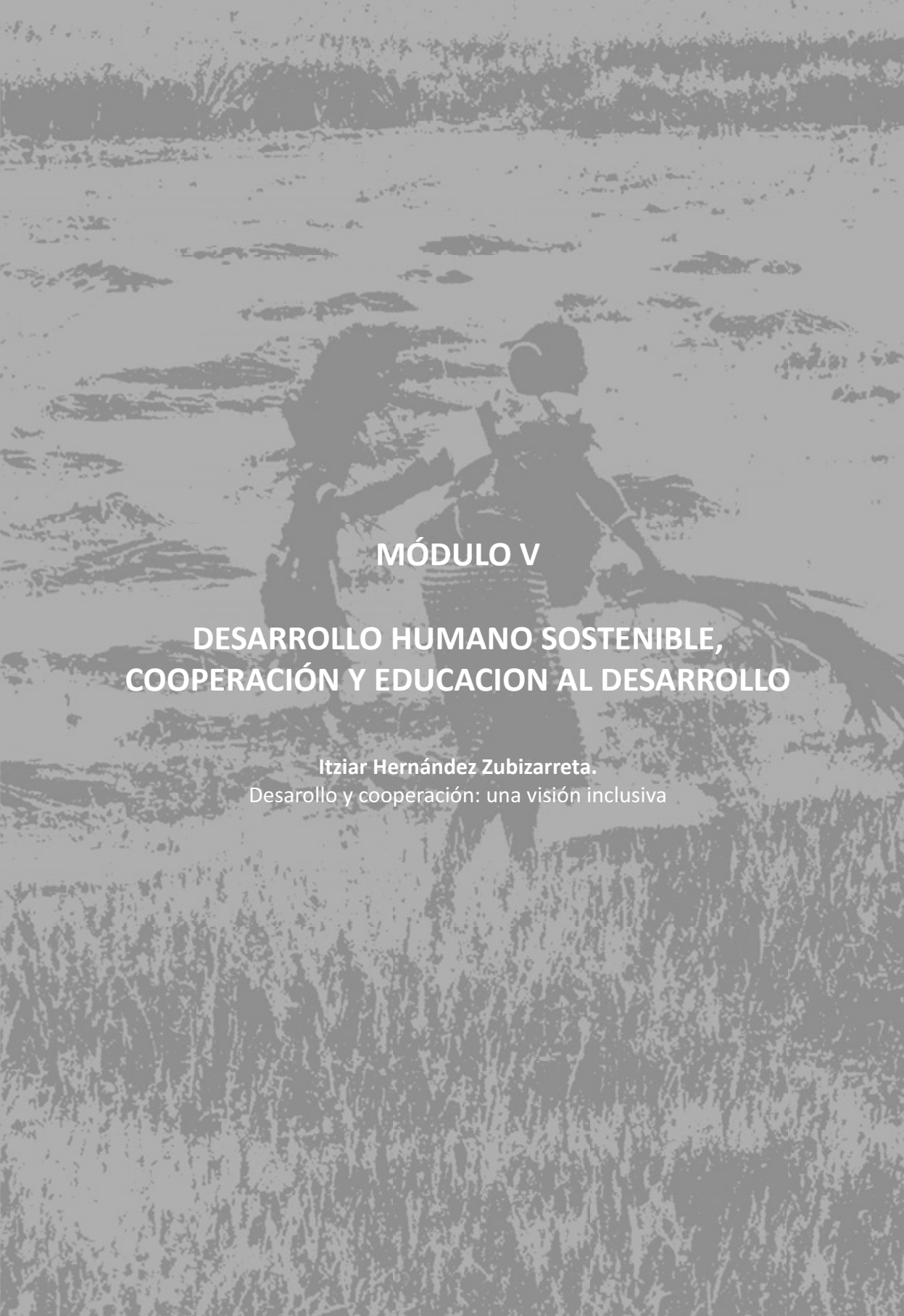
Los servicios sociales de Trivandrum ayudan muy poco a estas mujeres a encontrar un lugar donde puedan mejorar sus condiciones de vida y de trabajo.

La Sociedad de Servicios Sociales de Trivandrum (TSSS) que forma parte del Departamento de la Archidiócesis Latina de acción social de Trivandrum es una organización de beneficencia registrada bajo la Ley de Sociedades Caritativas. Esta Sociedad de Servicios Sociales fue la primera que se registró bajo esta ley y este año celebra sus bodas de oro.

La formación del Foro de Desarrollo de las Mujeres Vendedoras de Pescado fue una de las piedras más importantes de la Historia de TSSS. Fue formada en el 1992 en la región de Thoothoor y ahora está ampliada a todas las regiones costeras del Distrito. El desarrollo integral y sostenible de las mujeres vendedoras de pescado y de sus familias es la visión del Foro. En este momento el Foro está funcionando efectivamente en 43 aldeas pescadoras con 3746 socias activas.



Autora: Renata Laszczak



MÓDULO V

DESARROLLO HUMANO SOSTENIBLE, COOPERACIÓN Y EDUCACION AL DESARROLLO

Itziar Hernández Zubizarreta.

Desarrollo y cooperación: una visión inclusiva

Desarrollo y cooperación: una visión inclusiva.

Itziar Hernández Zubizarreta, Documentalista y miembro cofundadora de Hegoa

1. EL DESARROLLO Y LA COOPERACIÓN EN SUS COMIENZOS 1945-1960

Hablar de cooperación implica tener un concepto de desarrollo. Sin entrar en el debate sobre el desarrollo, podemos definirlo como el progreso social y económico, siendo el objetivo de cualquier política de desarrollo mejorar las condiciones de vida de la población. Es un proceso multidimensional con elementos sociales, económicos, políticos y culturales. Las relaciones entre pueblos, organizaciones y gobiernos que tienen como objetivo mejorar las condiciones de vida en el mundo y que lo hacen a través de mecanismos que no buscan el beneficio propio, sino que tienen un grado de gratuidad, es lo que se conoce como Cooperación Internacional al Desarrollo y es un instrumento más para lograr el desarrollo y uno de los ejes de las relaciones internacionales.

La historia del desarrollo y de la cooperación, tal como hoy lo entendemos, se puede decir que nace después de la Segunda Guerra Mundial, a mediados del siglo pasado. Aunque los procesos de industrialización que marcan la modernización son anteriores, el periodo de la posguerra, entre 1950 y 1970, fue testigo de un crecimiento económico sin parangón en los países más ricos que condujeron a una concepción optimista que creía que no había límites y que el desarrollo se equiparaba con la mayor disponibilidad de bienes y servicios.

En definitiva, nace una visión economicista, que dura hasta hoy, en la que el modelo de los países con mayor riqueza y crecimiento económico se consideran el referente a seguir por el resto. Asimismo se pensaba que en el proceso del desarrollo todos los países deben superar una serie de etapas comunes que les conduzca al crecimiento económico, la modernización y la cultura democrática de los llamados países desarrollados o ricos. Todavía hoy en día cuando hablamos de desarrollo lo identificamos con una forma de vida que se asocia con los países del Norte y con la capacidad de consumo, en la creencia de que el consumo conlleva bienestar.

En este período surge la cooperación al desarrollo con el conocido Plan Marshall, que fue un programa de asistencia económica de Estados Unidos para la reconstrucción de los países europeos devastados por la guerra. El Plan contribuyó a que en un período de cinco años (1942-1952) los países europeos beneficiarios se recuperaran tanto a nivel económico como político y social, generando la idea de que la

cooperación era un instrumento válido para ayudar a cualquier lugar del mundo a desarrollarse. En sus comienzos, Estados Unidos fue uno de los donantes más importantes del mundo occidental y su ayuda estaba vinculada a sus intereses y seguridad nacional, influyendo la Guerra Fría en todas sus políticas.

Europa también era un claro ejemplo de estos intereses políticos y comerciales utilizando la cooperación al desarrollo para establecer lazos con sus ex-colonias, mantener la presencia europea y facilitar el intercambio comercial. A través de la cooperación introducen la economía de mercado en esos países y abren mercados para las empresas de la entonces Comunidad Europea.

En consecuencia, el modelo de cooperación se apoyaba en principios caritativos y de ayuda para paliar la miseria, pero sin pretender atacar las causas de las injusticias, estableciéndose una relación de dominación, verticalidad y condicionalidad entre los países donantes y receptores de la ayuda.

Al mismo tiempo, la cooperación al desarrollo surge, en un clima de post guerra, motivada por imperativos éticos para fomentar la justicia y el desarrollo equilibrado, como lo indica la Declaración de la Conferencia de San Francisco (1945) auspiciada por la ONU. En ella se exhorta a emplear los recursos internacionales para promover el progreso social y mejorar los estándares de vida en libertad.

A raíz de los compromisos adquiridos en la Conferencia de San Francisco comienzan a funcionar los organismos del sistema de Naciones Unidas como UNICEF, UNESCO y las primeras agencias de cooperación de los gobiernos donantes.

Todo ello va consolidando el sistema de cooperación al desarrollo en los años 60 y representan los inicios de la actual cooperación bilateral (aquella en la que los gobiernos donantes canalizan sus fondos de cooperación al desarrollo directamente hacia los receptores) y la cooperación multilateral (aquella en la que los gobiernos remiten dichos fondos a los organismos multilaterales para que éstos los utilicen en la financiación de sus propias actividades, de modo que la gestión queda en manos de las instituciones públicas internacionales y no de los gobiernos donantes). Paralelamente surge la cooperación no gubernamental con las primeras Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (ONGD), que según su procedencia y ámbito de especialización eran confesionales, laicas o políticas.

Pronto se empezó a constatar que la visión simplista del desarrollo no funcionaba como estaba previsto y fue evidente que la cooperación no perseguía únicamente

finés éticos de ayuda sino que incluía favorecer los intereses estratégicos políticos y comerciales de los estadounidenses durante la Guerra Fría ¹

Y las mujeres, ¿invisibles o ignoradas?

Hasta principios de los años 70, la literatura sobre las mujeres de los llamados países del Tercer Mundo se limitó al estudio de su entorno, el matrimonio, sus relaciones familiares y su papel sexual desde un punto de vista antropológico. El papel productivo de las mujeres y su significado en términos económicos, sociales y políticos en las sociedades pre y postcoloniales se abordó en muy pocas ocasiones. Por ejemplo, la investigadora Hellen Ware estima que hasta el año 1975, Año Internacional de la Mujer, menos de un uno por ciento de los libros de texto sobre desarrollo hacían referencia a las mujeres.

Se pensaba que el desarrollo afectaba de igual forma a hombres y a mujeres. Se puede afirmar que la planificación al desarrollo fue tradicionalmente género neutral o incluso ciega a las desigualdades entre mujeres y hombres. Una de las causas fue el sistema de medición de la productividad a través de la economía de mercado, que hizo que se ignorara el trabajo de las mujeres, ya que éste no pasaba por el mercado y en consecuencia no se tenía en cuenta en el cálculo de la renta per cápita.

Esta carencia de datos estadísticos reflejaba la falta de interés (razones de tipo técnico) y un prejuicio subyacente que consideraba natural la ausencia de las mujeres en ciertos sectores debido a sus diferencias biológicas. Creencia reforzada por ideas religiosas, prácticas culturales y sistemas educativos en los que las mujeres disfrutaban de menos ventajas que los hombres (razones culturales).

La aportación de las mujeres al desarrollo fue ignorada por investigadores, estadistas y planificadores. Se presentaba a las mujeres como “económicamente inactivas”, aún cuando su trabajo e ingresos eran indispensables para la supervivencia familiar. En la mayoría de programas y proyectos se les reconocía su rol reproductivo como única contribución a la sociedad, mientras que sus actividades productivas, permanecían camufladas entre sus labores domésticas y de cuidados.

Por ejemplo, tanto en la teoría como en la práctica de los enfoques convencionales de desarrollo se encuentran de manera implícita tres supuestos específicos, que se plasman las propuestas de planificación al desarrollo:

1. Román Sánchez, Erick (2002), *Cooperación y desarrollo: Nueve preguntas sobre el tema*, Burgos, Amycos.

El primero, que las familias del Tercer Mundo, al igual que las familias occidentales, se componen generalmente de un marido, mujer y dos hijos. El segundo, que dentro de la familia existe una división del trabajo claramente definida según el sexo: el marido se ocupa de actividades productivas y aporta el sustento a la familia y la mujer asume tareas domésticas y de reproducción. El tercero, que en la familia existe un control igualitario de los recursos y un poder de decisión compartido entre mujeres y hombres. Estas falsas presunciones sobre las mujeres afectan negativamente tanto a la situación de las mujeres como al proceso de desarrollo mismo.

A partir de estos supuestos, se consideró que las mujeres eran receptoras y beneficiarias indirectas y pasivas de los beneficios del desarrollo, por lo que no era necesario incluirlas en los proyectos. Los hombres eran los verdaderos protagonistas del espacio público y proveedores de sus familias y las mujeres permanecían en el hogar como amas de casa. Una visión occidental y burguesa que excluía a millones de mujeres y personas. El desarrollo era sobre, por y para los hombres.

Realmente los planificadores no veían a las mujeres.

El padre de la Revolución Verde, el agrónomo Swaminathan, en una entrevista concedida a la revista *Jeune Afrique* en 1990, confesaba: 'he cometido un gran error estratégico: como todos los expertos y agrónomos consideré, sin reflexionar mucho, que los granjeros del Tercer Mundo eran todos hombres. Los esfuerzos de mejorar la agricultura sólo se han dirigido a ellos. Sin embargo, los dos tercios de la alimentación de subsistencia de los países pobres los producen las mujeres, hacia ellas se debería haber dirigido prioritariamente los programas de desarrollo. Además en la India y Filipinas los hombres malgastan el producto de las cosechas en alcohol o fiestas mientras que las mujeres lo dedican a la educación y alimentación de sus hijos' (*Jeune Afrique Plus* nº 6/1990, pp. 89).

2. DÉCADAS DEL DESARROLLO DE NACIONES UNIDAS 1960-2000

Es a partir de la segunda mitad del siglo XX cuando se producen los grandes cambios en la concepción del desarrollo y se empieza a hablar de la incorporación de la mujer en la agenda internacional del desarrollo. Una revisión de los acontecimientos nos ayudarán a ver estos cambios desde la doctrina de Naciones Unidas.

I Década de desarrollo “Crecimiento y filtración” 1960-1970

En un contexto dominado por la idea de la modernización, el desarrollo se entiende como crecimiento y su indicador central es el Producto Interno Bruto por habitante (o renta per cápita). La distribución de los beneficios del mismo se dejaba en manos del mercado, dando por supuesto que de alguna manera, a través de lo que se llamó un mecanismo de filtración, alcanzaría a toda la población.

En los primeros años, los objetivos parecían viables y había razones para pensar de manera optimista. Sin embargo, muy pronto los datos mostraron otra cara sobre el desempeño del crecimiento económico y la industrialización. La falta de atención a la agricultura y la prioridad dada a la industrialización fueron la cusa de una gran migración del campo hacia las ciudades. La producción agraria disminuyó y la pobreza rural se mantuvo muy elevada. El resultado fue la persistencia de los niveles de pobreza y la generación de “cuellos de botella” para el crecimiento. La pretendida filtración de los beneficios económicos y sociales del desarrollo “de arriba abajo” se evidenciaba como inoperante. Por otro lado, se hace evidente que crecimiento demográfico y crecimiento económico no puede pensarse como una relación de mutuo estímulo.

Los gobiernos y las agencias internacionales de cooperación al desarrollo iniciaron estrategias y programas dirigidos a reducir el crecimiento demográfico mediante el control de natalidad. Sin embargo, y a pesar del reconocimiento de que las mujeres, en este aspecto, son las protagonistas principales, no se les reconoció como agentes económicos sino únicamente como madres, esposas y receptoras pasivas, sin contar con su participación en el diseño de programas. En la práctica esto supuso una proliferación de proyectos de capacitación en economía doméstica, nutrición, higiene y los ya mencionados de control de natalidad.

Los comienzos del Movimiento Mujeres en Desarrollo

A principios de los años 70, se empieza a organizar una corriente de trabajo y activismo en torno a la relación de las mujeres y el desarrollo. Mujeres feministas que trabajaban en las agencias internacionales de desarrollo constatan que los agentes principales que intervienen en el diseño de políticas y en la gestión de las ayudas (instituciones financieras, agencias, gobiernos y ONG así como investigadores y consultores de organismos públicos y privados) son los que tienen un papel determinante en el diseño de los criterios para identificar y solucionar problemas. Estos agentes imponen su análisis y criterios desde arriba, ellos son

los que planifican y definen los programas. Pero los estereotipos que incorporan estos análisis les impiden reconocer e incorporar los roles y conocimientos de las mujeres en las sociedades tradicionales. Más aún, esos criterios contribuyen a definir proyectos que limitan a las mujeres a sus roles domésticos y reproductivos e imponen valores occidentales en lo que se refiere al trabajo, haciendo caso omiso a costumbres y prácticas tradicionales.

Fue relevante la obra pionera de la economista danesa Esther Boserup, “El papel de las mujeres y el desarrollo económico”². Publicada en 1970, documenta el impacto negativo del proceso de desarrollo en las mujeres mostrando como el colonialismo y la modernización marginaban y desprestigiaban el status de la mujer debido a los nuevos patrones impuestos en la división del trabajo en los sectores agrícola y comercial.

El libro resultó revolucionario porque cambió los conceptos predominantes acerca de los papeles económicos de las mujeres en las sociedades agrícolas en proceso de modernización, desafiando la noción establecida de que los derechos y el status de las mujeres mejoraban automáticamente con el avance de la modernización. También fue un estímulo para el estudio y debate sobre el rol económico y social de las mujeres en el mundo. Constituyó un punto de partida para el reconocimiento de los temas de género a nivel teórico mostrando que en todas las sociedades existe una clara división del trabajo por género, teniendo en cuenta que lo que se consideran tareas masculinas o femeninas puede ser diferente de una cultura a otra.

II Década del desarrollo “crecimiento con redistribución” 1970-1980

En 1970, la estrategia para el desarrollo internacional de la segunda década reconocía el aumento de las desigualdades y la evidencia que el crecimiento económico no es suficiente para alcanzar el bienestar. Esto condujo a incluir de manera explícita las dimensiones sociales dando lugar a la propuesta del enfoque de las necesidades básicas. De hecho, a pesar de haber existido crecimiento, éste no contribuyó a eliminar la pobreza.

A partir de aquí, el desarrollo se identificó cada vez más con factores que no eran el mero crecimiento de la economía. Tres hitos contribuyeron a este cambio: La Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Humano, Estocolmo 1972³, el Informe del Club de Roma “Los límites del crecimiento” (1972) y la Conferencia Mundial del Empleo (OIT, 1976), que subrayó la necesidad de centrar la atención en la satisfacción de las necesidades básicas. Todos coincidían en la necesidad de otro modelo de desarrollo.

2. Boserup Esther (1992), *La mujer y el desarrollo económico*, Madrid, Minerva. Primera edición en 1970.

3. Otro Desarrollo: <http://www.pnuma.org/docamb/mh1972.php>

En consecuencia, a los numerosos debates sobre desarrollo -consumo interno, producción, exportaciones, problema del dinero y la financiación internacional, papel de las multinacionales, la tecnología apropiada- se sumó otro de vital importancia: crecimiento económico vs. desarrollo centrado en los más necesitados. Se añadía una dimensión social y humana que antes no estaba presente. La característica principal fue la inclusión de elementos redistributivos que debían acompañar a los objetivos de crecimiento económico apelando a una participación más activa del Estado para lograr estos objetivos.

Este enfoque, aunque no representó un verdadero desafío al anterior basado en el crecimiento, supuso un paso más en el proceso de conexión conceptual entre el desarrollo y las mujeres. Aquí también los interlocutores para el desarrollo se vieron obligados a reconocer el papel de la mujer.

Por primera vez fueron vistas como la población más importante de los grupos socioeconómicos más pobres y se las consideró como agentes económicos, si bien sólo en el ámbito de la familia concebida como unidad. Fueron incapaces de comprender la existencia de relaciones de poder dentro de la familia, no siendo reconocidas en toda su potencialidad como agentes económicos independientes

Se puede afirmar que es en este período cuando la agenda de las Naciones Unidas reconoce unánimemente la posición clave de las mujeres en el proceso de desarrollo y su integración se plantea como un objetivo básico. A este objetivo contribuyen dos factores: por una parte, el auge del movimiento feminista y de mujeres; y por otro, la alarma en torno a dos problemas a nivel internacional: la población y la alimentación.

Las Naciones Unidas declararon 1975 Año Internacional de la Mujer. Este mismo año tuvo lugar en México la I Conferencia Mundial de las Mujeres en torno a tres temas interrelacionados “Igualdad, Desarrollo y Paz”, que reflejarían, y siguen reflejando, según Naciones Unidas, la complejidad de los cambios necesarios para que las mujeres puedan ocupar efectivamente el lugar que les corresponde en el mundo junto a los hombres.⁴

Hitos históricos:

1969 Informe Pearson

1970 Auge del Movimiento Feminista

1973 Se vota la Enmienda Percy a la ley de Cooperación en el congreso de los Estados Unidos

1974 Conferencia Mundial de población Conferencia Mundial de la Alimentación

1975 Año Internacional de la Mujer I Conferencia Mundial de las Mujeres

1976 Conferencia Mundial sobre el Empleo (OIT)

1976-1985 Década de la Mujer de Naciones Unidas

4. Hernández Zubizarreta Itziar, Arantxa Rodríguez (1996), *Igualdad, Desarrollo y Paz: luces y sombras de la acción internacional por los derechos de las mujeres*, Hegoa, Bilbao

Es importante subrayar la adopción de la Convención para la Eliminación de toda forma de Discriminación contra las Mujeres (CEDAW) el 18 de diciembre de 1979, por parte de la Asamblea General de las Naciones Unidas, que entró en vigor el 3 de septiembre de 1979 y que España ratificó en 1984. La CEDAW es la Convención que ha sido objeto de más reservas sustantivas que otros instrumentos de derechos humanos y más de 150 países la han ratificado. El énfasis de la CEDAW no está en la formulación de los derechos de la mujer, sino en la eliminación de la discriminación contra las mujeres en sus distintas formas. La Convención tiene carácter vinculante y obliga a los gobiernos a trabajar para eliminar la discriminación no sólo en la esfera pública sino también en la privada.

III Década de Desarrollo “deuda externa y políticas de ajuste” 1980-1990

Con el estallido de la crisis de la deuda externa en América Latina y África, el proceso de alejamiento de los indicadores económicos y de acercamiento a las necesidades humanas queda en el olvido, y comienzan los programas de ajuste económico para los países endeudados, con el fin de generar recursos para pagar la deuda pública y privada contraída con los gobiernos y con los bancos privados de países del Norte. Ante el peligro de un posible colapso del sistema financiero privado internacional, las políticas de cooperación se condicionaron a que los países receptores aceptaran programas de ajuste económico diseñados por los organismos financieros internacionales bajo los principios del Consenso de Washington.

Las estrategias de ajuste impuestas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial lograron su objetivo económico pero tuvieron un impacto tremendamente negativo en las condiciones de pobreza: menos ingresos, severos recortes en los gastos sociales en salud y educación pública y recortes en los subsidios de alimentos. Estas Políticas de Ajuste Estructural dejaron un panorama social que, una vez más, obligó a reconsiderar el desarrollo y el modo de acceder al mismo.

Hechos como la caída del muro de Berlín y la disolución de la URSS en 1989 generaron una nueva corriente favorable a cambios. Surgió un proyecto esperanzador, los Dividendos para la Paz, que proponía la reducción de la inversión militar de los países miembros de la OTAN. Aunque efectivamente se redujeron en un 40 por ciento, sin embargo ello no supuso el incremento de los flujos de cooperación, que sólo volvieron a aumentar a partir de 1999.

Curiosamente es en esta Década cuando se percibe una tendencia emergente hacia el reconocimiento de las mujeres como iguales por parte de la estrategia Internacional para el desarrollo.

Por una parte, se produce el reconocimiento y un mayor acceso de las mujeres al poder. La III Conferencia Mundial de las Mujeres en Nairobi (1985) da prioridad a cambios estratégicos que faciliten la implicación de las mujeres en la participación y la toma de decisiones, con una serie de objetivos ambiciosos para impulsar el avance hacia el año 2000⁵.

En Nairobi la “feminización del desarrollo” fue el nuevo paradigma respecto al rol de las mujeres en las políticas de desarrollo, además del nuevo enfoque de empoderamiento. Su objetivo, como el Informe de la red DAWN/MUDAR indica, es el reparto y mayor acceso de las mujeres al poder con especial énfasis en la mejora de su posición social y aumento de la autoestima como persona.

Resumiendo, el Informe presentado en la Conferencia propone la mejora de la condición (situación material en la que viven las mujeres: salarios bajos, escasa nutrición y falta de servicios de salud, educación y capacitación) y la mejora de la posición (estatus social y económico) de las mujeres.

Por otra parte, trata de cómo superar el empobrecimiento y la explotación de las mujeres ante las carencias originadas por las políticas de ajuste. La estrategia de

Hitos históricos:

1980 II Conferencia Mundial de las Mujeres

1981 Entra en vigor la CEDAW (Convención sobre la eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres)

1985 III Conferencia Mundial de las Mujeres

1986 Informe Nuestro Futuro Común. Informe Brundtland

la ayuda envía subsidios de alimentos a las poblaciones más vulnerables para paliar las consecuencias de las políticas de ajuste, pero apoyándose en el trabajo voluntario y gratuito de las mimas y de su capacidad como gestoras comunales.

Un ejemplo de estas prácticas son los comedores populares.

IV Década “desarrollo humano sostenible” 1990-2000

En plena hegemonía del neoliberalismo, el crecimiento negativo o estancamiento de muchos de los países llamados en vías de desarrollo, la deuda y las políticas dominantes de libre mercado, así como la crisis de la cooperación o la llamada “fatiga del donante”, tuvieron un impacto negativo y no hicieron más que agrandar las diferencias entre pobres y ricos, entre unos países y otros, y entre mujeres y hombres. Es en este contexto de fracaso de los objetivos de las décadas anteriores y de crítica a las propuestas neoliberales vigentes, impuestas por el Consenso

5. Sen Gita, Karen Grown (1988), *Desarrollo, Crisis y Enfoques Alternativos. Perspectivas de la Mujer en el Tercer Mundo*, El Colegio de México, México.

Informe presentado por la red de mujeres del Tercer Mundo DAWN/MUDAR (www.dawnnet.org), , en la II Conferencia Mundial de las Mujeres en Nairobi, 1985.

de Washington, que surge el paradigma de Desarrollo Humano, un intento de “humanizar” el desarrollo añadiendo al concepto de bienestar social, la salud y la educación, además del crecimiento económico.

El desarrollo humano se basa en una concepción integral del desarrollo centrado en las personas y es un proceso de ampliación de las capacidades de las personas para que estas puedan elegir su modo de vida. El desarrollo ya no se mide únicamente por el crecimiento económico, convirtiendo a éste de ser un fin en sí mismo a ser un medio para alcanzar otros objetivos. Esta concepción del desarrollo consta de dos dimensiones inseparables: una es la formación de las capacidades humanas, que redundaría en la mejora de la calidad de vida de las personas, y la otra es la participación en la sociedad de forma digna. Además, este desarrollo tiene que ser sostenible, es decir viable a largo plazo tanto en términos ecológicos como sociales.

Es evidente que el desarrollo no será socialmente sostenible mientras la población permanezca excluida de la actividad económica y de la participación política por falta de capacitación y oportunidades para integrarse en la vida social. Sin embargo, para las mujeres el mayor problema no es la falta de integración en el desarrollo sino que su incorporación supone, en opinión de una gran parte de la sociedad, una pérdida de recursos que acarrea un retraso en el cumplimiento de las metas propuestas en materia de desarrollo. Realmente las mujeres participan en casi todas las actividades del desarrollo, se benefician en cierta forma de sus mejoras y juegan un papel protagonista. El problema radica en la desproporción entre su contribución y el beneficio que reciben. La desproporción es aún mayor si se compara su contribución potencial con el beneficio efectivo.

Hitos históricos:

- 1990** Paradigma de Desarrollo Humano Sostenible
- 1992** Conferencia sobre Medio Ambiente y Desarrollo-
Cumbre de la Tierra
- 1993** Conferencia sobre Derechos Humanos
- 1994** Conferencia sobre Población y Desarrollo
- 1995** Cumbre sobre Desarrollo Social
- 1995** IV Conferencia Mundial de las Mujeres
- 1996** Conferencia sobre Asentamientos Humanos
- 1996** Cumbre Mundial de la Alimentación

La Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing (1995) marcó el máximo interés por los derechos de la mujer en las Naciones Unidas como espacio político. Aparte de la participación multitudinaria -40.000 asistentes en total a las conferencias oficiales y de las ONG-, había varios miles en contacto directo con los debates a través de los medios y las nuevas tecnologías de la información y comunicación. Hubo más de 100.000 visitas al sitio web oficial durante la conferencia.

La Declaración y la Plataforma de Acción de Beijing (1995) siguen siendo punto de referencia para los derechos de la mujer en el mundo (Harcourt, 2011)⁶.

Esta conferencia, junto con otras impulsadas por Naciones Unidas en los años noventa, como las de: Medioambiente y Desarrollo (Río de Janeiro, 1992), Derechos Humanos (Viena, 1993), Población (El Cairo, 1994) y Desarrollo Social (Copenhague, 1995), abrieron espacios de diálogo entre las políticas y organismos de Naciones Unidas y los grupos defensores de los derechos de las mujeres y fueron forjando las orientaciones de la nueva agenda y las políticas de desarrollo y cooperación internacional.

3. SIGLO XXI LA CUMBRE DEL MILENIO Y LOS OBJETIVOS DEL MILENIO (O.D.M.)

La primera década del desarrollo del nuevo milenio cobró una dimensión política diferente. Las conferencias de Naciones Unidas y los foros de ONG vinculados a las mismas fueron sustituidos por mesas redondas de alto nivel, comisiones y reuniones de grupos de expertos con el fin de ir hacia un enfoque de mínimos y de eficacia. Desde el año 2000, el programa de desarrollo se redujo a los Objetivos del Milenio (ODM).

En el año 2000 se celebra la Cumbre del Milenio de Naciones Unidas donde se aprueba la Declaración del Milenio y los Objetivos del Milenio que se convierten en la hoja de ruta para la implementación de dicha Declaración.⁷ El objetivo más

emblemático de los ODM es reducir a la mitad la proporción de personas que se encuentran en situación de pobreza en el mundo para el año 2015. Por otra parte se trata de conseguir que los países donantes sean más responsables y cumplan las promesas de las conferencias de las Naciones Unidas. (Sachs, 2005). Los ODM son ocho objetivos medibles y definidos,

Hitos históricos:

2000 Declaración del Milenio – Objetivos del Milenio

2002 Conferencia de Financiación para el Desarrollo.
Consenso de Monterrey.

2003 Foro de Alto Nivel sobre Armonización, Roma.

2004 Mesa Redonda sobre la Gestión orientada a los resultados del desarrollo, Marrakech.

2005 II Foro de Alto Nivel sobre la Eficacia de la Ayuda al Desarrollo, París (Declaración de París).

2008 III Foro de Alto Nivel sobre la Eficacia de la Ayuda al Desarrollo, Accra. (Agenda para la Acción).

2011 IV Foro de Alto Nivel sobre la Eficacia de la Ayuda al Desarrollo, Seúl.

6. Harcourt Wendy, (2011), *Desarrollo y Políticas Corporales. Debates críticos en género y desarrollo*, Edicions Bellaterra, Barcelona.

7. ODM: <http://www.undp.org/spanish/mdg/basics.shtml>

<http://www.unmilleniumproject.org>

Declaración del Milenio 2000: www.un.org/spanish/millenniumgoals/ares552.html

dieciocho metas y cuarenta y ocho indicadores así como un sinnúmero de mecanismos de las Naciones Unidas para garantizarlos: informes nacionales, campañas mundiales, proyectos de investigación y seguimiento, y cálculos estadísticos de las Naciones Unidas. El empoderamiento de la mujer se mide en el Objetivo 3 por el nivel de educación primaria y secundaria de las niñas y otro objetivo cuyo fin es reducir la mortalidad materna. Por lo demás, el género se establece como un tema transversal en áreas de preocupación como los sistemas sanitarios y los derechos humanos, pese a que ninguna tiene indicadores precisos. Los asuntos destacados en las conferencias previas de las Naciones Unidas, como la justicia económica para la mujer, la sexualidad, los derechos y salud reproductiva y la violencia contra las mujeres, no se trataron (Harcourt, 2011).

Con la agenda reduccionista de los ODM, las activistas feministas dejaron de considerar las Naciones Unidas como único sitio de transformación social para los derechos de la mujer. Comenzaron a involucrarse cada vez más en movimientos sociales, sobre todo en los movimientos de protesta contra el FMI, el Banco Mundial y el G-8 que estallaron en Seattle en las protestas contra la OMC y luego se concentraron y aumentaron exponencialmente en los distintos Foros Sociales Mundiales. El Foro Social Mundial (FSM) se creó como un sitio potencial para las feministas comprometidas con la construcción de un espacio autónomo para los movimientos sociales y la sociedad civil con campañas sobre el comercio, la pobreza, el cambio climático, la alimentación y la seguridad, la igualdad entre los géneros y los derechos humanos, cuyo slogan es “Otro mundo es posible” (Harcourt, 2011)⁸.

Eficacia del ayuda y la Declaración de París

Durante estos años se han producido grandes cambios en las propuestas de funcionamiento de la cooperación y financiación al desarrollo. La Declaración de París sobre la Eficacia de la Ayuda al Desarrollo del 2005 es el resultado de una serie de iniciativas de los donantes, países en desarrollo e instituciones financieras internacionales para mejorar el sistema, mejorar la gestión y fortalecer la coordinación entre los donantes. Sin embargo, y a pesar de la necesidad de nuevas propuestas para enfrentar la pobreza, el desarrollo se sigue entendiendo como crecimiento económico y como la opción principal para la erradicación de la pobreza.

En la Declaración de París participaron 35 países donantes, 26 agencias multilaterales, 56 países asociados y 14 organizaciones de la sociedad civil que consensuaron la nueva arquitectura de la financiación para el desarrollo, que se

8. Para más información y declaraciones ver *Diálogos Feministas (DF)* en la página de ISIS Internacional Manila: <http://feministdialogues.isiswomen.org>

integra con los Objetivos del Milenio y las estrategias de la lucha contra la pobreza. La Declaración supuso un nivel de consenso y de resolución sin precedentes para la reforma y eficiencia de la ayuda constituyendo el plan de desarrollo internacional en la actual coyuntura económica.

Es evidente que la Agenda de la Eficacia de la Ayuda está cambiando la arquitectura de la ayuda estableciendo nuevas modalidades de ayuda que pretenden, a través del desarrollo de cinco pilares fundamentales, una mayor armonización y alineamiento de la misma, así como una “apropiación” de las políticas por parte de los países en desarrollo. Se supone que esta estrategia logrará una mayor eficiencia en el uso de los fondos de desarrollo y, por lo tanto, se obtendrán mejores resultados. Estas nuevas modalidades incluyen el apoyo presupuestario, el enfoque sectorial (SWAP), los documentos de estrategia de reducción de la pobreza (DERP), los fondos canasta y las estrategias de asistencia conjunta (ver cuadro).

Enfoques centrales para la planificación y la distribución de la asistencia en la nueva arquitectura de la ayuda

Apoyo presupuestario

El Apoyo presupuestario incluye la asistencia financiera como una contribución al presupuesto general del país. Dentro de esta categoría, los fondos pueden ser nominalmente incluidos para determinados sectores, pero no hay ninguna limitación formal sobre dónde podrían gastarse los fondos.

Hay dos modalidades principales de apoyo presupuestario: el Apoyo General al Presupuesto, que apoya el presupuesto del gobierno en su conjunto; y el Apoyo presupuestario a un sector, que se destina a un sector concreto del presupuesto público (como parte de un enfoque sectorial, SWAP).

El marco fundamental que determina la relación entre donantes y un gobierno receptor de Apoyo General al Presupuesto, son a) el Memorandum de Entendimiento - el contrato original, y b) el Marco de Evaluación del Desempeño que se utiliza para supervisar el uso y la asignación del Apoyo Presupuestario.

Enfoque Sectorial (SWAP)

Los Enfoques Sectoriales implican el apoyo de los donantes al desarrollo del conjunto de un sector en un determinado país, como la salud, la educación o la agricultura, en lugar de apoyar proyectos específicos. Ese apoyo generalmente se

encuentra vinculado al esfuerzo realizado por los donantes de colaboración con un Ministerio, como la salud o la educación, pero también puede incluir otras relaciones de financiación vinculado a un sector determinado.

Documentos de Estrategia para la Reducción de Pobreza (DERP)

Los DERP fueron introducidos por el Banco Mundial y el FMI en el decenio de los 90, como requisito previo para la reducción de la deuda de sus clientes más pobres y más endeudados. En los últimos años, estos documentos estratégicos han sido adoptados por casi todos los donantes públicos como una guía para sus programas de asistencia nacionales. El DERP se utiliza para describir los principales problemas relacionados con la pobreza y su estrategia para superarlos. Se pretende que los DERP sean elaborados por el gobierno receptor a través de un proceso de participación nacional en consulta con el Banco Mundial y el FMI. Las Juntas Directivas de las IFIs son las que todavía hoy aprueban la versión definitiva del DERP de un país.

Fondos Canasta

Los fondos canasta es una modalidad de financiación conjunta realizada por varios donantes para apoyar un programa, un sector o un presupuesto. Puede implicar acuerdos entre donantes y destinatarios sobre procedimientos, términos y condiciones armonizados de estos programas de asistencia.

Estrategias de Asistencia Conjunta

Las estrategias de asistencia conjunta pretenden facilitar a los gobiernos receptores de ayuda la coordinación de las actividades de los donantes individuales y fomentar la armonización de los donantes.

A menudo son coordinadas por el Banco Mundial para proporcionar un marco para el diálogo entre un gobierno y los donantes como grupo colectivo.

Fuente: UNIFEM (Marzo 2006) y GADN (2007).

Estas nuevas propuestas presentan nuevas oportunidades para avanzar tanto en la definición de un marco de derechos en la cooperación al desarrollo como en la inclusión de la igualdad de género como objetivo de desarrollo. Pero también presentan serios desafíos en este sentido. Algunas organizaciones de mujeres ya han señalado que estas nuevas modalidades están reduciendo los espacios para acceder a los fondos y a su negociación, y existen serias críticas por la ausencia de mecanismos de rendición de cuentas de la ayuda (De La Cruz)⁹.

Analistas de género han puesto de relieve que el progreso hacia los derechos humanos, la erradicación de la pobreza y la igualdad de género sigue siendo difícil de alcanzar debido a la falta de recursos, falta de compromiso político, escasa coherencia entre las políticas macroeconómicas y otros programas que se ocupan de estos objetivos de desarrollo y la falta de un contexto internacional favorable que pudiera permitir a los gobiernos elaborar políticas coherentes y comprehensivas que coloquen a las personas en el centro de los procesos de desarrollo¹⁰.

En este documento, las autoras proponen recomendaciones para fortalecer la igualdad de género en la agenda de la eficacia de la ayuda:

1) Los donantes y los gobiernos deberían cumplir sus compromisos respecto a la igualdad de género

1.1. Los donantes y los gobiernos deben cumplir sus compromisos internacionales relativos a los marcos de derechos humanos y a los principales acuerdos sobre derechos de las mujeres y desarrollo, como la Plataforma de Acción de Beijing, la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), y los ODM.

1.2. Los donantes y los gobiernos deben asegurar recursos financieros adecuados para cumplir con sus compromisos hacia la igualdad de género, los derechos humanos y el desarrollo. Como recomienda el Grupo de Expert@s sobre la Financiación de la Igualdad de Género de la Comisión de la Condición de la Mujer de NNUU, el porcentaje de AOD dirigido al empoderamiento de las mujeres y la igualdad de género debería incrementarse hasta alcanzar el 10% en 2010, y el 20% para el año 2015 en todos las AOD.

1.3. Los donantes y los gobiernos deben garantizar la participación efectiva de los mecanismos nacionales para la igualdad de género (en caso de existir), en la planificación y ejecución de los procesos de desarrollo y de la agenda de la eficacia de la ayuda.

9. Carmen De La Cruz *¿Quién se apropia del desarrollo? Contribuciones al debate sobre género y la nueva arquitectura de la ayuda.*

10. Cecilia Alemany et al. (2008), *Implementando la Declaración de París: Implicaciones para la promoción de los Derechos de las Mujeres y la Equidad de Género. Documento encargado por el Council for International Cooperation (CCIC) a WIDE y AWID*

2) El fortalecimiento de la apropiación democrática y la participación de las mujeres en la agenda de la eficacia de la ayuda

2.1. Los donantes y los gobiernos deben dar prioridad al refuerzo de la sensibilización de la opinión pública nacional acerca de la DP y la centralidad de la igualdad de género.

2.2. Los donantes y los gobiernos deben promover mecanismos para una participación efectiva de la ciudadanía y de las OSC, incluyendo a las organizaciones de mujeres, en la planificación, seguimiento y evaluación de los procesos de desarrollo. Estos mecanismos deben incluir mejoras mediante la transparencia, el intercambio de información y la formación sobre el impacto de las políticas macroeconómicas. Debe disponerse de la financiación necesaria para apoyar la participación de la sociedad civil.

2.3. Promover una mejor comunicación y participación entre organizaciones de la sociedad civil (OSC), asociaciones de defensa de los derechos de las mujeres, y los gobiernos locales y parlamentos como forma de promover la apropiación de las decisiones de desarrollo. Con el fin de garantizar la mutua rendición de cuentas por medio de los parlamentos, las OSC deben ser capaces de influir en el Parlamento para que éste solicite cuentas a los donantes de los compromisos adquiridos.

2.4. Promover un apoyo autónomo y receptivo al desarrollo de los agentes sociales, incluyendo a organizaciones de mujeres, con nuevos e inclusivos mecanismos de ayuda. Estos mecanismos de financiación deben garantizar el acceso a una amplia gama de OSC, no sólo a las más grandes y políticamente influyentes.

3) Incluir la igualdad de género en el seguimiento y la evaluación de la Declaración de París

Todas las partes que participan en el diseño de las reformas y las nuevas modalidades de ayuda deben incluir adecuadas directrices y medidas para garantizar el cumplimiento de los compromisos relativos a la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres¹¹. En particular:

3.1. Utilizar instrumentos de género, tales como los presupuestos de género, auditorías de género, etc., para la supervisión. Estos instrumentos ofrecerían pistas acerca del grado en que la asignación de recursos y el gasto público abordan las desigualdades de género y la situación de las mujeres.

11. Recomendación general presentada por el Grupo de Expertos sobre la Financiación de la Igualdad de Género de la Comisión de la Condición de la Mujer de NNUU, de septiembre 2007. Las recomendaciones específicas sobre esta cuestión que se presentan a continuación han sido desarrollados por I@s autores de este documento.

3.2. Los donantes y los gobiernos deben elaborar estadísticas desagregadas por sexo, ya que esta información es fundamental para realizar el seguimiento de las brechas de género. Los donantes deben invertir en la construcción de capacitación nacional para reunir, analizar y difundir estratégicamente los datos.

3.3. Apoyar la elaboración de indicadores cualitativos, así como el análisis cualitativo de los resultados de los informes de seguimiento.

4) Elaborar directrices y herramientas sobre la contribución de las nuevas modalidades de ayuda a las obligaciones nacionales para la igualdad de género

4.1. Apoyar la elaboración de directrices, instrumentos e indicadores sobre las contribuciones de las nuevas modalidades de ayuda a las obligaciones nacionales para la igualdad de género. Por ejemplo:

- Los procesos de evaluación conjunta (entre gobiernos donantes y receptores) podrían proporcionar una ventana de oportunidad para que donantes y gobiernos rindieran cuentas mutuamente sobre los objetivos de igualdad de género. Esa rendición de cuentas podría determinar el alcance y el impacto de la planificación de género, la presupuestación de género, indicadores de género, el expertise de género y apoyo del seguimiento a la igualdad de género.
- El apoyo a los indicadores de género en los marcos y mecanismos de los enfoques sectoriales (SWAPs) permite realizar un seguimiento de los gastos, evaluar el desempeño y muestra los impactos.
- Promover la inclusión de presupuestos de género como herramienta para combinar con el Apoyo Presupuestario General. En este sentido, los donantes y las OSC deben fortalecer las capacidades dentro de los gobiernos del Sur sobre presupuestos sensibles al género y empoderar la participación de las mujeres en el proceso presupuestario. Esta capacitación tiene que ser fundamental en iniciativas de reforma de la gestión de las finanzas públicas y en los programas de capacitación sobre desarrollo.
- Incluir explícitamente la igualdad de género como un principio en los memorandos de entendimiento en el Apoyo Presupuestario General y los acuerdos de contratación de los ODM entre donantes y gobiernos del Sur.

4.2. Documentar las experiencias de incidencia y promoción de género en los procesos de los DERP, y proporcionar un análisis de la pobreza de las mujeres en relación directa con las políticas macroeconómicas nacionales

4. CONCLUSIÓN

Actualmente, la crisis del sistema muestra el fracaso del modelo de desarrollo capitalista y sus políticas impuestas por el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio. Es un hecho que sus estrategias solo han servido para generar crisis y empobrecimiento favoreciendo al sistema financiero, las empresas privadas y las grandes multinacionales en detrimento de las personas y los pueblos.

En esta situación de maldesarrollo producido por el sistema surgen nuevos paradigmas como son el Sumak Kawsay o Buen Vivir y el Decrecimiento. Alternativas que proponen cambios radicales desde una cosmovisión anti-sistémica y pretenden acabar con la hegemonía de algunos países. Todo ello con el fin de cambiar las relaciones de poder y los privilegios. La crisis también ha afectado a la cooperación y es evidente que los objetivos de reducir la pobreza y las desigualdades no se están cumpliendo.

A pesar de los retrocesos, la privatización de una parte de la ayuda y los obstáculos para lograr la erradicación de las causas estructurales de la desigualdad, es fundamental seguir trabajando por la cooperación y la solidaridad y por la autodeterminación y soberanía de los pueblos. Un ejemplo en el marco de una cooperación transformadora es el trabajo de organizaciones de la sociedad civil involucradas y comprometidas con sus propuestas y peticiones en los Foros de Alto Nivel sobre la Eficacia de la Ayuda y otras instituciones.¹²

12. Ver peticiones de las OSC para el IV Foro de Alto Nivel sobre la Eficacia de la Ayuda, Busán (Corea del Sur), 29 noviembre-1 diciembre 2011: <http://www.betteraid.org/es.html> y <http://www.wide-network.org/>

La India con cara de mujer es el fruto del segundo ciclo de cursos de acercamiento a la “La India del S.XXI: una mirada a los derechos humanos, el género y el desarrollo” organizado por Calcuta Ondoan ONGD en colaboración la Universidad del País Vasco y la Diputación Foral de Gipuzkoa.

Tanto el curso desarrollado entre marzo y abril de 2011 en las dependencias del Campus de Gipuzkoa de la EHU/UPV como los artículos que se recogen en el presente libro persiguen el objetivo de profundizar en la reflexión y sensibilización sobre la situación de inequidad, discriminación y violencia en la que viven millones de mujeres y niñas en India a causa de las desiguales relaciones de poder entre hombres y mujeres derivadas, entre otros factores, del sistema patriarcal y androcéntrico que impera en el país.

Las relaciones de género desiguales continúan siendo en la actualidad una de las principales causas de las realidades de pobreza y discriminación en las que vive el mundo globalizado. Más aún en India, donde la discriminación de las mujeres y niñas comienza en el vientre y en la cuna. La falta de medidas de salud sexual y reproductiva, las consecuencias de las muertes “accidentales” derivadas de la institución de la dote, o la discriminación de casta, hacen que mujeres y niñas sufran una especial discriminación en todos los ámbitos de su vida.

Esta situación no es ajena a otros lugares del mundo y muestra de ello es que todavía, a nivel global, la pobreza continúe teniendo cara de mujer. De las personas más pobres del mundo, cuya cantidad llega a unos 1000 millones, unos 600 millones están constituidos por mujeres y niñas.

Creemos que las mujeres en India, son el motor invisible que está detrás de la historia de la India luminosa, la India que brilla, la que económicamente despegue tan velozmente. Sin embargo, detrás de los altos edificios, carreteras, caminos ostentosos de la ciudad y programas de gobierno, está el sudor de tantas y tantas mujeres anónimas, que luchan por otro mundo más justo y solidario tanto para hombres como para mujeres por igual.