

Falsas promesas “de la casa”. Contradicciones y conciencia de género entre mujeres nicaragüenses: una perspectiva etnográfica

Rosario Montoya

Introducción

LA MAYOR PARTE de los estudios feministas sobre el surgimiento de la conciencia de género entre las mujeres latinoamericanas durante los últimos veinte años la ha atribuido al paso de las mujeres del ámbito privado al público, consecuencia de participar más en el empleo y de su movilización política en contra de la escasez económica y los abusos de gobiernos autoritarios.¹ Esta explicación ha sido puesta en duda por otras especialistas feministas, cuyo trabajo de campo las ha llevado a observar que el empleo y el activismo político no siempre conducen a las mujeres latinoamericanas a objetar sus roles tradicionales —pasar de una conciencia “femenina” a una “feminista”—.² Algunos estudiosos han concluido por ende que la dicotomía público-privado que informa estos análisis, y que es tan esencial a la teoría feminista euro-estadounidense, no describe acertadamente la experiencia de las mujeres de América Latina.³ No obstante, pese a las críticas a este marco, la investigación reciente continúa llevándose a cabo en sus términos en la medida en que

¹ Los estudios son legión. Véase, por ejemplo, Alvarez (1990); Jaquette (1988:188) Bayard de Volo (2001); Safa (1990:356-357); Vargas (1991:7-50).

² Véase Craske (1999) y McClenaghan (1997). La distinción entre conciencia “femenina” *versus* “feminista” está basada en la formulación que planteó Molyneux entre los intereses “prácticos” *versus* “estratégicos” de las mujeres en su ya clásico artículo basado en investigación en Nicaragua, “Mobilization Without Emancipation?” (Molyneux, 1985).

³ Entre otras especialistas que han propuesto visiones críticas del uso de la dicotomía público-privado para arrojar luz sobre el desarrollo de la conciencia de género de las mujeres, están Cubitt y Greenslade (1997); Díaz-Barriga (1998; 2000) y Stephen (1997).

se empeña en ignorar el potencial del así llamado ámbito privado,⁴ y especialmente de las relaciones tradicionales de género, para generar una conciencia de género y una subjetividad críticas. Lamentablemente, el resultado, especialmente con respecto a mujeres ubicadas fuera del sistema laboral o la vida política, ha sido el reforzar los estereotipos de las mujeres latinoamericanas que las presentan como sumisas y hasta cómplices de su subordinación de género.

Mi resistencia frente a las explicaciones convencionales de la conciencia de género de las mujeres comenzó cuando realicé investigación etnográfica e histórica en el poblado de El Tule, en Nicaragua, acerca de la experiencia conyugal de las mujeres durante los pasados años ochenta y noventa. Durante mi investigación, que abarcó los años de 1992 a 2000, las mujeres declaraban a menudo su conformidad con las representaciones y prácticas de género locales que postulaban la sumisión de las mujeres ante los hombres. Al mismo tiempo, observé que las contradicciones entre las expectativas de las mujeres, tal y como estaban construidas por estas representaciones y prácticas, y su experiencia de las relaciones conyugales, de manera consistente las conducían a transgredir y desafiar el orden de género prescrito.

En este artículo, analizo las transgresiones de las tuleñas apoyándome en teorías culturales que se basan ampliamente en las obras de Michel Foucault y Antonio Gramsci. Estas teorías plantean que, así como las subjetividades de los actores subordinados están constituidas por las representaciones y prácticas que sustentan las relaciones de dominación —lo que llamo aquí ideología—, la conciencia crítica y la resistencia deben emerger de las contradicciones que allí se encuentran, producto de las condiciones político-ideológicas y económicas imperantes.⁵ Mi argumento es que las contradicciones en la experiencia conyugal de las mujeres tuleñas crearon un espacio en el que pudieron reclamar su propia agencia y dar nueva forma a su subjetividad de género mediante actos de resistencia abiertos y encubiertos. Dicho de otro modo, no fue la experiencia de la pobreza o de vivir en un patriarcado lo que generó su resistencia y conciencia crítica de género. Como lo advierte Mohanty (1987), los análisis que pasan por alto la tarea de ubicar a las mujeres dentro de su experiencia concreta sólo consiguen arrebatarles su capacidad de labrar su propia conciencia, puesto que las colocan fuera, y no dentro

⁴ Esta investigación trata las identidades “tradicionales” de las mujeres como madres, pero en cuanto a cómo esta identidad afecta su relación con el ámbito público.

⁵ Véase especialmente Foucault (1978) y Gramsci (1971). Para una declaración clásica de la posición de Foucault en la antropología, véase Abu-Lughod (1990). Hall (1981; 1995), Williams (1977) y Willis (1981) elaboran la posición gramsciana desde la perspectiva de los estudios culturales.

de la lucha política de sus vidas cotidianas. Al ubicar el surgimiento de la conciencia y resistencia de género de las mujeres al interior de las propias estructuras de poder que las constituyen como individuos específicos, las mujeres común y corrientes de Latinoamérica pueden ser vistas, como sus homólogas activistas, como agentes que hacen su propia historia. Al teorizar a partir de un caso específico —un acercamiento netamente etnográfico— este artículo contribuye a los esfuerzos feministas actuales para descentrar los marcos feministas euro-estadounidenses de los análisis de la conciencia y resistencia de género en contextos del Sur Global.

Comenzaré por delinear la ideología de género tradicional y todavía dominante en El Tule así como los cambios político-económicos que, sumados a la introducción de nuevas ideologías, perfilaron las contradicciones en la experiencia conyugal de las mujeres. Enseguida, pasaré a analizar en detalle cuatro ejemplos de las prácticas de resistencia de las mujeres mediante las cuales han dado nueva forma a su conciencia y subjetividad de género.

“La casa” en diferentes contextos históricos

El Tule es una comunidad agrícola ganadera que se extiende sobre diez kilómetros cuadrados en la municipalidad de Belén, ubicada en la región noroccidental de Rivas. Desde la década del ochenta hasta el año 2000, la población del lugar creció de menos de 360 habitantes a más de 400 distribuidos en familias nucleares y extendidas con un varón a la cabeza. Igual que en el pasado, durante estos años, la comunidad mantuvo un patrón endogámico y patrilocal, si bien en teoría tanto hombres como mujeres tenían el mismo derecho de heredar tierras o animales. Los hombres combinaban la labor en sus propias parcelas con trabajo asalariado, mientras las mujeres trabajaban en la casa en las labores domésticas. De acuerdo con las normas locales, según las cuales los hombres eran responsables del sostenimiento de la familia, las mujeres sólo trabajaban fuera del hogar cuando escaseaba el trabajo para los hombres.

Desde la fundación de El Tule a fines del siglo XIX, las relaciones de género fueron delineadas según esta división del trabajo. Aunque el funcionamiento de los arreglos de género de la comunidad variaban dependiendo de condiciones políticas y económicas específicas, en términos generales siempre se moldeaban dentro de los términos de una “transacción” (Kandiyoti, 1991) del patriarcado clásico: a cambio de protección, respetabilidad y seguridad económica, la esposa debía cuidar la respetabilidad del hogar cumpliendo con un conjunto de prácticas prescritas. Como dirían los tuleños, una esposa

debe trabajar duro y servir cariñosamente a su esposo; ser deferente para con su autoridad en la toma de decisiones, la cual le correspondía a él en última instancia; ser sexualmente accesible para él, y darle hijos, y sólo usar contraceptivos con su permiso. Lo más importante, sostenían, la esposa tenía que serle sexualmente fiel al marido y sólo preocuparse por los asuntos del hogar. Con esto los tuleños querían decir que las esposas tenían que estar en sus casas, y sólo salir cuando hubiera una justificación para hacerlo, y que no debían interferir en los asuntos del esposo fuera del hogar. Mediante la construcción ideológica de los hombres como proveedores, los tuleños sancionaban y naturalizaban una economía sexual y moral en la cual los hombres tenían el derecho de controlar la sexualidad y el trabajo de las mujeres, mientras les brindaba a ellos la libertad de ser infieles.

El significado y la importancia del control de los varones sobre la sexualidad y el trabajo de las mujeres se elaboraba en ideologías de género a través de las cuales los tuleños distinguían entre dos clases de mujeres, “buenas” y “malas”, que también correspondían a las designaciones espacializadas de “mujeres de la casa” y “mujeres de la calle”. Las mujeres buenas, dirían los tuleños, eran las que seguían un comportamiento sexual y de género apropiado y eran, en consecuencia, las que los hombres buscaban con intenciones maritales. Las malas, sostenían, eran las que se salían de las normas de género locales y en especial de las normas sexuales, y por ello nunca podrían aspirar a tener un esposo que les mostrara respetabilidad y proveyera para la pareja y sus hijos. Las transgresiones sexuales de estas mujeres las volvían no aptas para cumplir las obligaciones que tendrían como esposas. Asimismo, estas transgresiones las vinculaban simbólicamente a la calle —un espacio altamente sexualizado donde sólo los hombres y las mujeres “malas” podían aventurarse. La mayor parte de las mujeres con las que hablé me aseguraron que todas las mujeres aspiran a ser una “mujer de la casa”, y durante mi estancia en el poblado, pude ver por mí misma la importancia de alcanzar esta condición en la vida de las mujeres. La promesa que los hombres hacían a las mujeres es que una vez que se convirtieran en la mujer de la casa, lo único que tenían que hacer para asegurar la estabilidad económica y social de su posición era observar estrictamente sus obligaciones maritales.

Falta investigar hasta qué grado, en el pasado, las tuleñas habían experimentado contradicciones en los arreglos sexuales y morales que he descrito. Lo que sé de mi propio estudio, sin embargo, es que desde los años setenta, y especialmente durante los ochenta y noventa, varios procesos se conjuntaron para socavar importantes pilares de estos arreglos y crear contradicciones en la experiencia conyugal de las mujeres. En primer lugar, los hombres vieron que estrechas condiciones económicas provenientes de las presiones sobre

la tierra, la mayor necesidad de artículos de consumo y, con los regímenes neoliberales de los años noventa, la escasez de crédito agrícola, disminuyó su capacidad para mantener de manera apropiada una pareja y sus hijos, y más aún redujo la posibilidad de satisfacer las demandas económicas de una segunda mujer. En este contexto, las infidelidades de los hombres exacerbaban los conflictos maritales que hubieran podido ser controlados más fácilmente en condiciones económicas menos severas. En segundo lugar, el compromiso de los hombres con relaciones conyugales estables durante los primeros años de la unión parecía estarse debilitando. La prueba de esto era la casi completa desaparición tanto del cortejo formal (que implicaba tener el consentimiento del padre) como del matrimonio civil y religioso, y la generalización del cortejo secreto y la fuga clandestina con la pareja.

La decadencia del cortejo formal en las relaciones conyugales es importante porque liberó a los hombres de tener que declararse responsables ante el padre de la mujer. Es decir, los tuleños afirmaban que, cuando una mujer participa en el cortejo a espaldas de su padre o se fuga, éste ya no puede pedirle cuentas a su pretendiente. Daniel explicó cómo esto disminuye los riesgos para el pretendiente de despertar la ira del padre: “Cuando un hombre vive [tiene relaciones sexuales] con una mujer, es la culpa de la mujer porque el hombre tiene derecho a preguntar. Como padre, me voy a enojar mucho y me va a dar vergüenza, pero no me voy a afrentar... ella es la que no se dió su lugar”. En cuanto a la decadencia del matrimonio, la mayor parte de los tuleños —en especial los hombres— afirmaban que era demasiado caro, aunque más importante para ellos era la creencia de que si uno se casa por la religión no es posible divorciarse porque esto constituiría una ofensa a Dios. Era mejor, decían, sencillamente cohabitar. La conciencia de los pueblerinos de la fragilidad de sus relaciones era consistente con la extendida inestabilidad conyugal que observé, mucha de la cual se debía al maltrato y abandono de la esposa provocados por las relaciones extramaritales del hombre. Si bien la mayor parte de uniones conyugales que habían durado diez o más años se estabilizaban, algunas mujeres seguían sintiendo que el abandono era una posibilidad real hasta bastante pasados los treinta años de edad.

Los cambios políticos y económicos que comenzaron con la revolución sandinista (1979-1990) también contribuyeron a la erosión de la economía sexual-moral. El gobierno sandinista era un gobierno de inclinación socialista que derrocó la dictadura de Anastacio Somoza (1934-1979) y que inició una amplia gama de reformas diseñada principalmente para beneficiar a las clases trabajadoras y campesinas. Estas reformas incluían atención a las mujeres como parte de estas clases. Este gobierno perdió las elecciones en 1990, luego de que una prolongada guerra patrocinada por Estados Unidos se com-

binó con un manejo deficiente de la economía que mermó muchas de las conquistas y apoyo popular alcanzados a principios de los años ochenta.

Como otros gobiernos socialistas, el gobierno sandinista proponía que la emancipación de las mujeres vendría principalmente de su integración a las organizaciones políticas y económicas. Sin embargo, en El Tule, estas políticas se contradecían con las prácticas de reforma de la tierra, las cuales otorgaban las tierras en régimen de cooperativa principalmente a los varones que eran cabeza de familia, pese al derecho legal de las mujeres de recibir tierra independientemente de sus esposos (Padilla, Murguialday y Criquillón, 1987: 128). Si bien las activistas feministas sandinistas organizaron dos colectivos de mujeres que lograron hacer que salieran de sus casas para trabajar —lo que potencialmente les proporcionaba una fuente de ingreso independiente—, los colectivos no estaban concebidos para trabajo asalariado y por ello no integraban a las tuleñas a la economía formal ni transformaban significativamente sus roles como amas de casa.

Otras leyes sandinistas que tenían como objetivo mejorar el estatus de las mujeres dentro de la familia y la sociedad —por ejemplo, la abolición de la patria potestad y el reconocimiento de uniones consensuales, donde se incluía la obligación económica del hombre para con los hijos habidos fuera del matrimonio— tuvieron poco efecto directo sobre el estatus de las mujeres tuleñas, en parte porque estas leyes se aplicaban de manera desigual (Fernández Poncela, 1997:39). La aprobación tácita del gobierno sandinista del statu quo en aspectos clave de las relaciones de género se vio reforzada todavía más durante los gobiernos de Violeta Chamorro (1990-1995) y de Arnoldo Alemán (1996-2001), pues echaron para atrás muchas de las políticas de género más progresistas del sandinismo y establecieron medidas neoliberales que afectaron adversamente la posición económica y política de las mujeres con respecto a los hombres (Babb, 2001). En pocas palabras, tanto el gobierno sandinista como los siguientes gobiernos neoliberales contribuyeron a la erosión de la economía sexual/moral de El Tule, ya que mantuvieron los arreglos de género tradicionales sin lograr aminorar las presiones económicas sobre los hombres (excepto durante un tiempo bajo el sandinismo).

Pese al hecho de que esas políticas gubernamentales no transformaron de manera significativa la condición de las mujeres con respecto a los hombres, algunos aspectos del movimiento sandinista de mujeres tuvieron un efecto de transformación en las tuleñas, ya que contribuyó a la experiencia de vivir contradicciones en sus relaciones conyugales. La política de género del movimiento sandinista de mujeres que influyó en las tuleñas en gran medida fue desarrollada de manera independiente del gobierno y, de hecho, a menudo iba en contra de sus planes o por lo menos de los procedimientos de los

programas e instituciones gubernamentales al ser aplicados en el terreno. Primero, hubo varias iniciativas diseñadas para atender las quejas de las mujeres y —hasta cierto punto— sus problemas económicos, en particular el establecimiento de servicios legales para mujeres y la formación de colectivos de mujeres. (Profundizo en estos casos más adelante.) En segundo lugar, las mujeres tuleñas quedaron expuestas a los nuevos discursos de género adoptados por feministas de varias organizaciones que trabajaban en el poblado, pero que no se habían convertido en ley: los derechos de las mujeres de vivir libres de violencia doméstica, de rechazar las relaciones sexuales con sus esposos y participar en las decisiones sobre el control de la natalidad.⁶ Como veremos, en conjunto estas iniciativas y discursos facilitaron la capacidad de las mujeres de vivir contradicciones en sus relaciones conyugales. De hecho, las agudizaron aun más, ya que ampliaron la visión que las mujeres tenían sobre sus derechos llegando, en algunos casos, más allá de las expectativas tradicionales.

Siendo una comunidad sandinista “modelo” que se había integrado al movimiento revolucionario desde los años setenta, la mayoría de los que no eran parte de la generación más antigua aceptaron —en principio— la legitimidad de los discursos, políticas e iniciativas de género que promovía el movimiento sandinista de mujeres. Pero mientras los discursos feministas del sandinismo inyectaron cierta ambivalencia en las actitudes de los tuleños frente a las normas de género tradicionales, tales discursos no lograron desacreditarlas ya que carecieron de apoyo institucional. Esto se debió principalmente a que el gobierno se mostró reacio a aplicar efectivamente sus políticas de género más progresistas.⁷

De hecho, a lo largo de todo mi trabajo de campo en la década de 1990, los tuleños, tanto hombres como mujeres, siguieron afirmando las normas dominantes para evaluar el comportamiento propio y el ajeno. El que esas normas fueran dominantes en El Tule no significa que sus habitantes ignoraran otras maneras de organizar la vida sexual. Por el contrario, los tuleños tenían una aguda conciencia de la especificidad cultural de sus prácticas de género y sexua-

⁶ Karen Kampwirth (en comunicación personal) señala que los derechos de las mujeres de vivir libres de violencia doméstica se codificaron de maneras significantes mediante el establecimiento de la Oficina Legal de La Mujer (véase más adelante la sección sobre violencia doméstica, pp. 569-572). Si bien estoy de acuerdo con ella, es también significativo que una ley específica contra la violencia doméstica no haya existido sino hasta 1997.

⁷ En Montoya (2003) hago un estudio de cómo las ambiguas ideologías de género del sandinismo permitieron a los hombres apropiarse de manera selectiva de los discursos revolucionarios que eran consistentes con un comportamiento patriarcal y construir identidades revolucionarias que, en su mayor parte, no llegaban a desafiar las masculinidades tradicionales.

les, pues habían tenido amplio contacto con gente urbana y de clase media durante y después de la revolución y tenían acceso a medios como el radio y la televisión. Más bien, el dominio de estas normas tenía que ver con la vigilancia constante que los hombres ejercían sobre los mecanismos con los cuales conservaban su dominio y control sobre las mujeres (Montoya, 2003). Como veremos, estas normas continuaron funcionando como tecnologías de poder que de maneras importantes delineaban las posibilidades y elecciones de las mujeres en su vida diaria.

Con todo, para las mujeres, la inestabilidad de las uniones conyugales, aunada a estrecheces económicas y relaciones conyugales que rara vez correspondían a sus esperanzas o expectativas, en ocasiones se volvía difícil de reconciliar con las prescripciones normativas de la casa que estipulaban su renuncia al control de sus propias vidas. Así, las mujeres a menudo tenían sentimientos encontrados acerca de las normas maritales. En particular, como veremos, con la ayuda de los discursos feministas del sandinismo, las mujeres pusieron en duda el grado al que debían estar obligadas a aceptar situaciones que sentían que iban en contra de sus intereses. Hasta cierto punto, el problema yacía en la diferencia entre las interpretaciones de hombres y mujeres del acuerdo marital. Casi siempre, en las conversaciones acerca de los deberes matrimoniales, los hombres hacían más énfasis que las mujeres en la obligación de estas últimas de ser sumisas, complacientes y tolerantes con sus aventuras fuera del hogar. Las posturas de las mujeres, sin embargo, variaban de acuerdo a si opinaban desde su posición de esposas o de madres (u otro familiar o conocida). Supe de varios casos en los que las mujeres eran las primeras en afirmar las normas sexuales y morales dominantes de El Tule cuando se trataba de defender las acciones de sus propios hijos ante las quejas de sus nueras. Aun así, en muchos momentos de sus vidas, las contradicciones en las expectativas de las mujeres según se construían en la ideología dominante, aunadas a los discursos feministas del sandinismo y la realidad de sus propias vidas, apelaban a cada paso a su resistencia.

Enseguida, hago una presentación de casos etnográficos que ilustran cómo las mujeres definieron formas contra-dominantes de subjetividad femenina mediante prácticas que los hombres tildaban de —y en las ideologías locales se consideraban— “fuera de lugar”. Estas prácticas, que abarcaban varios ámbitos clave de la vida conyugal, no eran transgresoras de igual manera —negarse a preparar la comida para un esposo mujeriego no era lo mismo que cometer adulterio. No obstante, aunque las formas cotidianas de resistencia sean sutiles, constituyen la base de desafíos más radicales (Scott, 1985). De ahí que las prácticas de resistencia de las mujeres se conectaran entre sí y fueran mutuamente capacitantes.

El reclamo del derecho a sus voces, cuerpos y trabajo en el hogar

En el contexto de la inestabilidad económica y marital prevaleciente en los años ochenta y noventa, las mujeres tuleñas se enojaban mucho y se sentían muy amenazadas por las aventuras amorosas y sexuales de sus maridos. En esta sección, examino cómo esta situación creó contradicciones para las mujeres, y las condujo a posiciones acerca de sus obligaciones maritales que entraban en conflicto con las de sus esposos. Aquí empezamos a ver la influencia de los discursos feministas del sandinismo en las visiones que tenían las mujeres sobre sus derechos, en este caso, en relación a la infidelidad de sus esposos.

Las mujeres tuleñas aceptaban que los hombres salieran y no cuestionaban su prerrogativa para participar en actividades callejeras como beber y socializar con otros hombres y mujeres. Si bien las mujeres tenían la esperanza de que los hombres marcaran un límite entre estas actividades y establecer una relación extramarital, la mayor parte de las mujeres con las que hablé no se hacían ilusiones sobre la realidad de esta esperanza. En una encuesta sobre relaciones de género que llevé a cabo entre mujeres de catorce años de edad y mayores, pregunté qué debía hacer una mujer si supiera que su esposo tiene una amante. Reiteradamente, la mayor parte de las mujeres expresaba la sabiduría establecida proveniente de las ideologías de género locales que postulan el rol sumiso de la mujer. Como dijo Elia, “Lo mejor que uno puede hacer es hablarle con calma”. Si eso no funcionaba, “Uno tiene que tratar de no ponerle mente, de seguir siendo atenta con él... Tal vez así cuando se aburra de ella la deja”.

Es difícil determinar hasta qué grado las mujeres asumían esta postura, aunque las mujeres que alcanzaron la mayoría de edad antes de los años ochenta, rara vez expresaban sentirse amenazadas, especialmente en lo económico, por las amantes de sus esposos. Doña Marisa, por ejemplo, afirmó que su madre “nunca molestó a [su] papá” acerca de su segundo hogar, porque la “otra” nunca molestó a su madre. Doña Miranda afirmó prácticamente lo mismo acerca de dos amantes anteriores con quienes su esposo procreó dos hijos. No queda claro si estos casos y otros similares indican una tendencia más generalizada; sin embargo, parece razonable asumir por lo menos que había menos conflictos conyugales en torno a este problema, dado que los recursos económicos eran mucho más abundantes hace dos generaciones. Esto no sólo habría permitido a los hombres destinar algunos recursos a sus amantes sin perturbar la economía del primer hogar, sino también habría permitido a las amantes pedir ayuda a sus propias familias con relativa facilidad.

De cualquier modo, si antes las mujeres toleraban complacientemente o no las infidelidades de los hombres, está claro que para los años ochenta muy pocas podían hacerlo, en particular durante los primeros años de la unión conyugal. En parte, las reacciones de las mujeres provenían de la amenaza económica que representaba la amante del marido, pero también del miedo a que la mujer de la calle llegara a usurpar su lugar en “la casa”. De hecho, su miedo señalaba claramente la mistificación ante el dilema de la ideología dominante que afirmaba que la casa y la calle eran esferas discretas. Como dijo una mujer, haciendo eco de afirmaciones que oí a menudo, “cuando un hombre tiene una mujer, no pueden ni mirar a [la mujer de la casa], siempre andan enojados, piensan que [la mujer de la casa] es la enemiga entre ellos y la mujer”. Es decir, desde la perspectiva de la casa, la calle siempre amenazaba con invadirla.

Lo mínimo era que las mujeres reaccionaran ante esta amenaza quejándose a viva voz, con lo que desobedecían la prescripción de que no debían decir nada sobre los asuntos de sus maridos en la calle. Doña Teresa estaba casada con José, un militante sandinista de larga trayectoria en la política regional. A través de los años, las infidelidades de José —una actividad que antes ocultaba de su esposa y la comunidad— se habían vuelto cada vez más visibles. Peor todavía, durante los años ochenta había establecido una relación extramarital estable con una mujer que, para principios de los noventa, acostumbraba (a propósito) dejar huellas de su presencia en el cuerpo y pertenencias de José. Agobiada, en varias ocasiones doña Teresa se quejó con José apelando a una imagen del varón de comportamiento ideal que la formación de los militantes sandinistas promovía ampliamente. Este hombre ideal sandinista era un patriarca benévolo que deploraba a los mujeriegos, el exceso en la bebida y el maltrato a las esposas. “Yo le digo que es un hipócrita, porque él se cree el gran sandinista, pero no dá un [buen] ejemplo.”

Cada vez que doña Teresa se quejaba, José se ponía fúrico. Una vez incluso la azotó con la rama de un árbol. Lo que es más significativo en términos de los mecanismos disciplinarios con los que los hombres mantenían a las mujeres “en su lugar” es la manera en que él (y muchos otros hombres en situaciones similares) interpretaba incluso la más mínima y sutil queja, tal como una pregunta sobre dónde había estado, o una actitud fría (de parte de la esposa): “Me dice odiosa y repugnante y me dice que yo lo que quiero es mandar”. Haciendo uso de significados diametralmente opuestos a los que describen a las mujeres buenas (“dulces” y “cariñosas”) los insultos de José y sus acusaciones a doña Teresa tenían la intención de hacerla ver como una esposa que no lo apoyaba y que era castrante, ya que, al quejarse, doña Teresa transgredía su papel “en la casa” al apropiarse la autoridad del varón. De

hecho, la enfurecida reacción de éste sugiere que una transgresión aparentemente tan pequeña efectivamente tenía el efecto radical de disolver, aunque sólo fuera momentáneamente, la tajante diferenciación entre hombres y mujeres sobre la cual se basaban las jerarquías de género locales.

Además de reclamar el derecho de usar su voz quejándose, las mujeres que se sentían amenazadas por las infidelidades de sus esposos intentaban establecer el control sobre sus cuerpos, con lo que desafiaban las normas dominantes que estipulaban los derechos de los esposos sobre la sexualidad de las mujeres y las decisiones reproductivas. Algunas mujeres, por ejemplo, afirmaron que ellas debían estar siempre sexualmente disponibles para sus esposos “porque uno debe estar agradecida que él lo busque a uno y no a la querida” como lo expresó doña Guillermina. Sin embargo, no todas podían cumplir la prescripción de la ideología dominante. Aquí también los discursos sandinistas sobre los derechos de las mujeres que las tulleñas habían oído de una teatrera feminista que pasó una temporada en el poblado a principios de los años ochenta, reforzaron la resolución de algunas mujeres de negarse a satisfacer las demandas de sus esposos. El de doña Teodora, por ejemplo, más de una vez exigió tener sexo al llegar a su casa después de haber estado con su amante. Doña Teodora se negó, y dijo que “Él no tiene derecho a obligarme a estar con él, y peor que viene de donde la otra, que hasta que huele a que anduvo revolcándose con ella”. Mariana lo expresó de esta manera: “Creen que uno no tiene sentimientos, que uno sabe lo que han estado haciendo y uno va a recibirlos gustosa”.

Los hombres cuyas esposas se negaban a tener relaciones sexuales respondían con un argumento que ellos usaban comúnmente en estos casos. Doña María lo explica: “me dijo que si yo no quería estar con él sólo podía ser porque tenía un querido”. Como se supone que sólo las mujeres malas tienen amantes, su esposo le dijo que era una “zorra” y una “bandida”. Este argumento también lo usaban hombres que descubrían que sus esposas usaban métodos anticonceptivos sin su permiso, como lo hacían algunas mujeres ante la pobreza o las infidelidades de su marido. Y es que, durante el sandinismo, las activistas feministas de una gran variedad de organizaciones animaban a las mujeres a participar en las decisiones reproductivas; y aunque, durante las décadas de 1980 y 1990, la clínica de salud local proporcionaba métodos anticonceptivos a las mujeres, la mayor parte de los hombres insistía en el derecho de tener la última palabra. En todo caso, la representación que los hombres hacían de la resistencia de sus mujeres estaba estratégicamente diseñada para colocarlas simbólicamente fuera de la casa, en la calle. A diferencia de las mujeres, cuyas visiones de sus obligaciones maritales se anclaban en los términos recíprocos de una economía sexual-moral entre ma-

rido y mujer, las expectativas de los hombres eran absolutas. Así, insistían en presentar los intentos de defensa propia de las mujeres como antifemeninos e incluso inmorales.

Otra manera en que las mujeres luchaban para redefinir sus obligaciones ante las amenazas que planteaban las infidelidades de los hombres era controlar su trabajo en el hogar. Como en algunos casos que involucraban disponibilidad sexual, Roberto, el esposo de Gilma, a menudo le exigía que le preparara y sirviera comida después de haber estado con su amante. “Es tan descarado que hasta me saca de la cama para que le cocine, y dos veces que le dije que me deje en paz, que habían frijoles en la cocina, él me pegó y me dejó el brazo lleno de azules”. A todas luces, la insistencia por parte de Roberto de que Gilma le sirviera ante las evidencias de su adulterio era un intento por obligar a su esposa a consentir tácitamente sus acciones. La negativa de Gilma a cumplir con esta obligación marital nos dice que sus visiones acerca del acuerdo marital diferían de las de Roberto. Aunque Gilma, como otras mujeres, afirmó cuando se le preguntó que los hombres tenían derecho a estar en la calle,⁸ y las mujeres la obligación de servir a sus esposos, y hacerlo de manera complaciente, sus acciones nos dicen que no consideraba estas obligaciones como vinculantes en todas las condiciones. Para ella, la manutención económica no bastaba; también exigía respeto y la estabilidad que venía de saber que su esposo estaba dedicado a la relación conyugal. Sin embargo, Roberto vivía los intentos de Gilma de proteger su estatus de mujer de la casa como interferencias con su derecho y libertad de ser infiel. Por implicación, Gilma desafiaba su total control y autoridad en la familia, componentes clave del estatus del varón. La violencia de Roberto, así, era su manera de presentar a su esposa como reacia a asumir su lugar “debido” en el hogar.

Sospecho que las interpretaciones encontradas de hombres y mujeres de las obligaciones maritales de las esposas en el contexto de las infidelidades de los hombres, era menos una diferencia transhistórica de opinión que una que había sido dibujada por las inestabilidades económicas y conyugales de los años ochenta y noventa. También es probable que los discursos feministas del sandinismo contribuyeran a agudizar las contradicciones que experimentaban las mujeres como resultado de las aventuras de los hombres y apoyaban su resolución de derribar, aunque fuera en cosas pequeñas, las afirmaciones

⁸ Cuando se les preguntaba si los hombres tenían derecho a “estar en la calle”, las tulleñas invariablemente decían que sí. Sin embargo, cuando se les preguntaba si tenían derecho a tener amantes, las respuestas de las mujeres variaban. Algunas veces podía atribuirse la variación a diferencias generacionales de opinión. Lo más común era que las mujeres se mostraran ambivalentes acerca del derecho de los hombres a ser infieles, llegando a declarar en ocasiones que sí tenían tal derecho, y en otras que no.

ideológicas según las cuales las mujeres no debían interferir con lo que hicieran los hombres en la calle. Al hacer esto, las mujeres también estaban refundiendo sus subjetividades de maneras que desafiaban las construcciones prevalecientes según las cuales los hombres tenían derecho a los servicios de las mujeres, y las esposas estaban obligadas a servir a sus esposos.

El reclamo del derecho de desafiar la violencia física del esposo

La estipulación ideológica según la cual los esposos tienen el derecho de “mandar” en la casa fue afirmada prácticamente por todas las personas que entrevisté. Tanto hombres como mujeres estaban de acuerdo en que esto significaba que ellos son quienes tienen la última palabra en la toma de decisiones y la autoridad de la familia. Sin embargo, estaban en desacuerdo en que si esto también significaba que podían hacer lo que quisieran en la casa —incluyendo ser violentos con sus esposas. En esta sección muestro de qué maneras surgieron las contradicciones para las mujeres cuando los hombres insistían en que ellas se apegaran a la interpretación de los esposos, así como las maneras en que las iniciativas y discursos feministas del sandinismo hacían resaltar estas contradicciones y facilitaban a las mujeres enfrentar este problema.

Durante los años ochenta y noventa, como antaño, la violencia física y verbal de los tuleños hacia las tuleñas era un aspecto común de las relaciones conyugales. Mi investigación indica que durante esos años, la mayor parte de los esposos golpeaba a sus esposas principalmente por cuatro causas. Ya he examinado dos contextos que incitaban a los hombres a la violencia: las quejas por parte de las mujeres por sus infidelidades, por un lado, y el negarse a tener relaciones sexuales, a cumplir las funciones reproductivas y a servirles, por el otro. Las otras dos razones eran la idea de los hombres de que sus esposas estaban traspasando los límites “de la casa”, tanto en el sentido de espacio físico como en el de prácticas (vuelvo a esto más adelante); y las supuestas faltas de las mujeres en cuanto al cuidado del hogar, que de manera implícita los hombres decían estar corrigiendo. Muchas mujeres que entrevisté afirmaron que la segunda justificación se hacía particularmente común y la violencia especialmente aguda cuando los hombres se involucraban en situaciones extramaritales. Así, sugiero que la violencia de los hombres en estos casos tenía que ver menos con las faltas de las mujeres que, como en los casos ya mencionados, con el obligar a las mujeres a cumplir con las prescripciones dominantes, independientemente del comportamiento de los maridos.

Una encuesta entre adultos de la población, así como entrevistas a profundidad de historia oral con hombres y mujeres, sugiere que, históricamen-

te, la violencia de los hombres se entendía dentro del marco de su papel patriarcal en la familia como una manera de disciplinar a esposas e hijos. Así, la mayor parte de la gente afirmaba que, antes, una violencia “moderada” se consideraba justificada si la mujer se “portaba mal”. Incluso cuando había violencia “excesiva”, empero, no se consideraba apropiado abordar este problema fuera del círculo cerrado de la familia o, cuando más, el padre de la parroquia. Si estas intervenciones fracasaban, y excepto cuando la violencia ponía en peligro la vida de la mujer, en general se les decía a las mujeres que aguantaran su sufrimiento por sus hijos. Mientras algunas de las mujeres de mayor edad afirmaron conocer mujeres que habían ido ante el juez, consideraban que esta opción era problemática para las que querían seguir viviendo con sus esposos. Estas mujeres no sólo se ganarían el desprecio de sus familiares políticos y otras personas de sus comunidades, sino que corrían el riesgo de enfrentar reacciones aún más violentas de parte de sus maridos. De esta manera, si bien las normas dominantes con frecuencia lograban hacer que las mujeres se sometieran a los hombres, las afirmaciones de estas mujeres mayores demuestran que, históricamente, las ideologías del ejercicio legítimo de la violencia masculina en contra de las esposas estaban envueltas en ambigüedades y contestaciones.

Como podemos ver de las historias de estas mujeres mayores, durante el siglo XX, las autoridades religiosas y estatales con frecuencia otorgaban más importancia al mantenimiento de la integridad de la familia patriarcal que a los intereses y problemas de las mujeres. Durante la década sandinista, las activistas feministas comenzaron sus intentos por cambiar esta situación. En 1983, la organización de mujeres sandinistas AMNLAE abrió una oficina jurídica para mujeres en Rivas, la capital del departamento. Esta oficina proporcionaba servicios jurídicos a bajo costo a mujeres que querían levantar demandas por cuestiones como divorcio, pensión alimenticia para los hijos y violencia física y sexual. Aunque no se decretó ninguna ley específicamente contra la violencia doméstica sino hasta 1997, estos casos se defendían sobre la base de una ley anterior que protegía la integridad física de las personas.⁹ Como lo hicieron con los discursos sobre la sexualidad, al impulsar a las mujeres a desafiar esta violencia, las activistas feministas introdujeron un contradiscurso acerca de los derechos de la mujer en el discurso del poblado acerca de la violencia doméstica. Doña Anita recuerda las palabras de una activista de AMNLAE que con frecuencia iba al campo a principios de los años ochenta. “Esperancita nos decía que los hombres no tenían derecho a pegar-

⁹ Entrevista con Esperanza Núñez, directora de Casa de la Mujer-AMNLAE, Rivas, 15 de marzo de 1995.

nos, que no fuéramos tontas, que no dejáramos que nos pegaran, que los fuéramos a denunciar a las autoridades.”

A juzgar por las opiniones recogidas, los discursos feministas como los mencionados por doña Anita dieron peso a las normas existentes que condenaban la violencia doméstica “excesiva” e “injustificable”.¹⁰ Para las mujeres, probablemente esto resaltaba las contradicciones que surgían a medida que se sentían maltratadas por sus esposos. Sin embargo, nada sugiere que la aceptación social de estos discursos en El Tule afectara las incidencias de violencia doméstica. De hecho, es posible que las hayan incrementado, pues los tuleños con frecuencia me decían que la revolución (con la cual se identificaban de muchas otras maneras) había “arruinado” a las mujeres, “que ahora pensaban que tenían los mismos derechos [de salir, sexuales] que el hombre”. Aunque nunca conocí a una mujer que pensara que tuviera “los mismos derechos que el hombre”, es verdad que, en un principio, las mujeres se sintieron empoderadas por el apoyo del Estado. Así pues, tanto en El Tule como en las comunidades a su alrededor, algunas mujeres víctimas de violencia doméstica levantaron denuncias ante el juez. Desafortunadamente, después de haber obtenido ayuda inicial para sus casos en la Oficina Legal de la Mujer, las mujeres tenían que acudir a agencias estatales. Por lo común, éstas estaban a cargo de hombres, quienes no tardaban en demostrar su insensibilidad ante su problema. La mayor parte de las mujeres que entrevisté afirmaron, basadas en las experiencias de varias de ellas, que no podían contar con el apoyo del gobierno para atender este problema de manera jurídica.

Una excepción fue el caso de doña Juanita. A mediados de los años ochenta, doña Juanita había una vez intentado hacer que su esposo don Andrés respondiera ante la ley. Sin embargo, un hermano de don Andrés que era un líder político intervino para que el caso se sobreesayera antes de que se pudiera llegar a una sentencia jurídica. Años después, aprovechándose de una apertura política a consecuencia de la llegada al poder de Violeta Chamorro, doña Juanita pudo lograr que las autoridades acusaran a su esposo de violencia doméstica. En plena aguda crisis económica, se le sentenció a pagar altas multas si reincidía.

Resulta significativo que incluso los hombres que censuraban el comportamiento de don Andrés criticaron mucho las acciones de doña Juanita.

¹⁰ En las entrevistas la mayor parte de la gente afirmó categóricamente que la violencia doméstica es mala. Sospecho que esto tiene que ver con los cambios que los discursos feministas del sandinismo operaron en la percepción de la legitimidad de la violencia doméstica. Karen Kampwirth halló un cambio ideológico similar en Managua cuando, a principios de los noventa, realizó una encuesta entre habitantes de un barrio pobre donde se había llevado a cabo una encuesta similar en 1975 (Kampwirth, 1993:273-274).

El comentario de don Julio es típico: “Esa mujer es ingrata porque don Andrés siempre ha sido un buen marido. A ella nunca le ha faltado nada”. Lo que implica este comentario es que siendo una mujer de la casa que ha sido mantenida, doña Juanita no tenía derecho a desafiar a su esposo al grado de echarle un pleito legal, incluso si él era violento. ¿Cómo interpretar esta reacción por parte de hombres que abiertamente censuraban la manera en que don Andrés maltrataba a su mujer? Una respuesta completa a esta pregunta tendría que tomar en cuenta la desconfianza histórica de los campesinos hacia el Estado y la regla no escrita de que los problemas de la comunidad deben ser tratados fuera del ámbito del gobierno. Aun así, resulta aparente que los hombres estaban reaccionando, en parte, ante la amenaza planteada por las mujeres que se salían de su lugar en “la casa” y desafiaban el poder de los hombres de hacer lo que quisieran en la esfera conyugal.

Esta amenaza operaba en varios niveles al mismo tiempo, al vincular simultáneamente cuestiones de estatus, prestigio y poder social. En primer lugar, si las mujeres podían hacer a los hombres responsables ante la ley de sus actos violentos, efectivamente estarían bloqueando una de las vías principales de los hombres para coercionar a las mujeres a hacer lo ellos quisieran. Además, estas acciones amenazaban el estatus y papel de los hombres en cuanto a ser la única autoridad del hogar. Por último, en un sentido muy real, el poder de los hombres se veía cuestionado, ya que una manera de reafirmar su poder con respecto a las mujeres era precisamente su capacidad de abusar de él. De manera irónica, los hombres tuleños, en sus reacciones a estas amenazas, dejaban ver la fragilidad de los arreglos de género vigentes y dejaban claro que mantener a las mujeres dentro de los términos de “la casa” requería no sólo del consentimiento de la mujer, sino también exigía coercionarlas.

En suma, aunque la violencia doméstica había existido históricamente en las relaciones conyugales de las tuleñas, el movimiento de mujeres del sandinismo les dio los medios para atender este problema, aunque no siempre de maneras efectivas. Específicamente, los discursos feministas del sandinismo junto con el proyecto de la Oficina Legal de la Mujer, apoyaban y probablemente hasta exacerbaban, las contradicciones que surgían de la experiencia de maltrato de las tuleñas. Al mismo tiempo, les daba a las mujeres una vía para que buscaran justicia. Al rechazar el abuso de los hombres, y por extensión, su posición como única autoridad y sujeto de poder del hogar, las mujeres en efecto estaban transformando sus subjetividades de maneras que desafiaban las construcciones dominantes de los esposos como patriarcas que deben dominar a las esposas, y de las esposas como “buenas” mujeres que deben someterse a esta dominación.

El reclamo del derecho de trabajar fuera del hogar

El mandato normativo según el cual las mujeres y su trabajo tienen que confinarse dentro de la casa en las épocas de abundancia de trabajo para los varones era un importante pilar de la ideología de género local que fue cuestionado en los años ochenta y noventa. Esto comenzó bajo el gobierno sandinista cuando se establecieron en el poblado dos colectivos de mujeres, con todo y los discursos feministas que los arropaban. En esta sección demostraré cómo estas organizaciones permitieron a las mujeres atender las contradicciones económicas que plagaban sus relaciones conyugales.

Los colectivos de mujeres eran parte del movimiento de organización popular que vino con el advenimiento del gobierno sandinista en 1979. Particularmente, los tuleños se involucraron en el movimiento de organizaciones de producción, al establecer, en 1979, la primera cooperativa agrícola (formada sólo por hombres) de la municipalidad. En 1982, las mujeres tuleñas organizaron el primer colectivo hortícola con la ayuda de activistas feministas de la Asociación de Trabajadores Rurales (ATC) y de AMNLAE. Este colectivo funcionó durante cinco años con una membresía de entre once y quince mujeres. En 1987, el colectivo fue deshecho para formar un colectivo más grande, con fines comerciales, para la porcicultura, con la ayuda de varias organizaciones no gubernamentales. Este colectivo operó hasta 1999, aunque para 1992 el número de miembros se había reducido de 22 a seis.¹¹

Las cooperativas, a diferencia de los colectivos, estaban diseñadas no sólo para fomentar la construcción de la nación, sino también para tener un importante papel económico en el país al suministrar alimentos baratos a la población urbana. Por ello, contaban con todo el apoyo del gobierno tanto para la asistencia técnica como para el crédito. Pero los colectivos no gozaban de estos privilegios. Y es que, pese a que el gobierno apoyaba en teoría el movimiento de los colectivos de mujeres, no se ocupó por sí mismo de este proyecto sino que más bien delegó su diseño y administración a AMNLAE y a las secciones de mujeres de otras organizaciones. El resultado de esta visión gubernamental fue segregar a hombres y mujeres en cooperativas y colectivos, respectivamente, a pesar del derecho legítimo que tenían las mujeres de ser miembros de las cooperativas. (En otras partes del país, las mujeres de hecho sí llegaron a ser miembros de cooperativas, aunque con dificultad [Deere, 1983:1046; Padilla, Murguialday y Criquillón, 1987].)

Lo que subyacía en este proceso era una distinción de género en los papeles que estas organizaciones tendrían a nivel local y a nivel nacional: mien-

¹¹ Un examen completo del caso de este colectivo de mujeres puede verse en Montoya (2003).

tras las cooperativas se concebían como el principal recurso de la familia y la principal fuente de alimentos para la población en general y por lo tanto estaban dedicadas a la producción de granos básicos, los colectivos estaban dedicados, por lo menos en teoría, a la horticultura, animales de patio y otras actividades productivas “de las mujeres”, que se consideraban en un rango secundario en el sostenimiento de la familia. Esto quería decir que los colectivos tenían mucho menos recursos a su disposición que las cooperativas y, como ya se dijo, no transformaron el papel de las mujeres como amas de casa. Esto no cambió durante la era post-sandinista, cuando el colectivo siguió apoyándose en la ayuda de las organizaciones no gubernamentales.

No obstante, las mujeres de El Tule veían a los colectivos, especialmente el dedicado a la actividad porcícola comercial, como un recurso importante para conquistar cierto grado de independencia económica. En las entrevistas, las mujeres miembros del colectivo señalaron varias razones para unirse a la organización. Para algunas, el colectivo ofrecía la posibilidad de aliviar la inestabilidad causada por las actividades callejeras de los hombres y la fuga de preciados recursos del hogar que esto implicaba. Como comentó Concepción: “Voy porque es una ayuda para la casa, y más porque a mi marido le gusta beber y andar con mujeres”. Además, muchas sentían que los medios de sus esposos no siempre alcanzaban para el mantenimiento del hogar como hubieran querido. Apoyándose en los discursos feministas del sandinismo que defendían el derecho de las mujeres de trabajar fuera del hogar, estas mujeres afirmaron que tenían el derecho de contribuir al hogar si las ganancias del esposo no eran suficientes. Por último, algunas mujeres declaraban su orgullo revolucionario por ser organizadas y apoyar la revolución.

Sin embargo, no bien se habían integrado las mujeres a estas organizaciones cuando sus esposos empezaron a acosarlas por ello. Siendo que se llamaban a sí mismos sandinistas, los hombres de El Tule habían apoyado el proyecto durante su fase de formación. De hecho, aunque sentían que las mujeres no debían trabajar fuera de la casa dado que ellos tuvieron trabajo durante esos años, queda claro que su estatus político como sandinistas no les permitía quejarse abiertamente, por lo menos no en público. En cambio, encontraron otra manera de sabotear la participación de las mujeres y mantenerlas en “la casa”. Como dijo Carlos, “Esas mujeres son vagas”, usando una palabra que al mismo tiempo connota la aversión por el trabajo y la permisibilidad sexual, “sólo iban al colectivo a buscar hombres”. Semejante chismorreo impedía la consolidación de los colectivos en parte porque las mujeres sentían la presión de “rescatar” su reputación, pero con mayor razón porque animaba a sus esposos a defender su honor asegurándose de que sus esposas no fueran al colectivo. El acoso y los insultos por parte de los hombres, junto

con otros problemas de la organización, orillaron a muchas mujeres a salirse. Otras se mantuvieron firmes y pusieron en claro que no se dejarían vencer ante los deseos de sus esposos, pese a los golpes y amenazas de abandonar la relación.

La batalla por el derecho de las mujeres de trabajar fuera del hogar durante las épocas de abundante trabajo para los hombres se libró centrada en la interpretación de lo que significaba ser miembro del colectivo. El desacuerdo entre hombres y mujeres giraba alrededor de las nociones de casa y calle. El concepto de “la calle”, como ya se dijo, se refiere a actividades relacionadas a la sexualidad ilícita. Así, puede usarse para referirse a lugares ubicados más allá de las paredes de la casa donde tales actividades pueden ocurrir. Era predecible que, en la batalla por los significados de los colectivos, los hombres se aferraran a la posible asociación del exterior con “la calle” y acusaran a las mujeres de que “les gusta andar en la calle”. Las mujeres, en cambio, afirmaban que no estaban en la calle sino trabajando. “Para buscar un hombre no necesito ir al colectivo” afirmó Licha, reiterando un argumento que oí con frecuencia en El Tule. Motivadas por la perenne inestabilidad de sus situaciones, las mujeres trataban de que se interpretara su trabajo en el colectivo como una prolongación de su papel en la crianza del hogar, al mismo tiempo que intentaban tener una fuente de recursos independiente.

Para los hombres, el aceptar que las mujeres tuvieran derecho a trabajar fuera del hogar cuando ellos tenían empleo era una amenaza en cuanto a que —como en los casos examinados arriba— socavaba las premisas clave sobre las que basaban su estatus dentro de la economía sexual-moral. En primer lugar, al trabajar mientras sus maridos tenían trabajo, las mujeres se salían de su papel como mujeres que eran “carga” de un hombre. De hecho, en el caso del segundo colectivo de mujeres, el potencial económico de la organización realmente colocaba a las mujeres en una posición de posible independencia económica. Esto no sólo minaba el reclamo de los hombres de ser la única autoridad del hogar, sino que amenazaba su estatus como proveedores, y de manera muy importante —dado el vínculo establecido culturalmente entre el sostenimiento económico y la independencia sexual— por lo menos en teoría socavaba su derecho a controlar la sexualidad de sus esposas. Por último, el trabajo de las mujeres en el colectivo constituía una afrenta a los hombres en cuanto a que, además de sugerir una independencia económica y sexual, exponía a las mujeres a las acusaciones de que les gustaba estar en la calle.

Además de la amenaza que representaba para el estatus de los hombres, el colectivo también amenazaba su control sobre las definiciones de lo que significaba ser mujer. Esto era de suma importancia para los hombres, ya que

estas definiciones moldeaban las relaciones entre mujeres de maneras que apuntalaban la forma de patriarcado de El Tule. En efecto, al converger en un propósito común, y hacerlo en un espacio fuera de la casa que los hombres se empeñaban en interpretar como “la calle”, las mujeres del colectivo volvían borrosas las fronteras clave que las mantenían divididas entre sí. Es decir, al quedar formalmente organizadas, trabajar juntas y tomar sus propias decisiones en pro de sus propios intereses como mujeres, sin saberlo o sabiéndolo ellas, estaban desafiando los arreglos de género que eran sostenidos, en buena medida, manteniendo a las mujeres física y socialmente aisladas unas de las otras y divididas en las categorías de mujeres “buenas” y “malas”. Por último, al juntar a las mujeres en un espacio fuera del hogar, el colectivo era una amenaza para el privilegio de los hombres de ser los únicos propietarios legítimos del “afuera” y echar por tierra su control sobre todos los espacios —y la gente— de este poblado.

La lucha de las mujeres con los hombres por participar en el colectivo también arroja luz sobre lo difícil que para ellas era mantenerse dentro de las fronteras de su lugar asignado en “la casa”, por lo menos dadas las condiciones prevalecientes en los años ochenta y noventa. En este caso, el desafío de las mujeres a quedar restringidas a la casa en las épocas de abundancia de empleo para los hombres tomó forma según la contradicción entre las expectativas de las mujeres de alcanzar bienestar económico y la pobreza del marido, o la amenaza económica que las aventuras amorosas de este último representaban en un contexto de inestabilidad marital. Su capacidad de desafiar su encierro en la casa se vio facilitada tanto por la existencia del colectivo de mujeres como por los discursos feministas del sandinismo que animaban a las mujeres a ejercer su derecho a trabajar fuera del hogar. Así, mediante los colectivos de mujeres y los efectos de los discursos feministas del sandinismo, las mujeres pudieron promover que se ampliaran los límites de su esfera de acción legítima. Al hacerlo, estaban volviendo a definir sus subjetividades de maneras que volvían ambigua la diferencia entre las mujeres “buenas”, que se quedaban en el hogar, y las mujeres “malas” quienes (sin haber necesidad) salían a la calle.

El reclamo del derecho de controlar su sexualidad

Aunque la ideología de género dominante en El Tule castigaba severamente a las mujeres que transgredían sexualmente, de hecho, a lo largo de los años ochenta y noventa, las transgresiones sexuales de las mujeres eran cosa común. Aquí demostraré que las transgresiones sexuales de las mujeres en oca-

siones respondían a las contradicciones en la experiencia conyugal de la mujer, y como tales, se pueden ver como formas de resistencia, mientras en otros casos respondían a cambios en la dinámica sexual independientes de las faltas de los hombres o de las expectativas tradicionales de las mujeres. También mostraré que, en la mayor parte de los casos, las transgresiones de las tuleñas iban más allá de sencillamente satisfacer objetivos estrictamente instrumentales, para darles placer lúdico y erótico.

El caso de Gloria ejemplifica hasta dónde las mujeres estaban abiertas a situaciones alternativas cuando estaban insatisfechas con su suerte en el hogar. Aunque el esposo de Gloria trabajaba mucho cuando estaba en el campo, era inconsistente por un severo problema de alcoholismo. Cada vez que se ponía a tomar, Gloria sabía que podía ausentarse por días y, desde su punto de vista, desentenderse de lo que pudiera pasarles a ella y a su hija. En parte por la irresponsabilidad que se derivó de la enfermedad de su marido, decidió unirse al colectivo de mujeres. Al poco tiempo, un hombre del poblado vecino empezó a cortejarla durante sus viajes al colectivo, y ella no lo rechazó. Los chismes empezaron, y es revelador que en ellos no se mencionara su situación en el hogar. A diferencia de la mayor parte de las mujeres, que desistían de participar en aventuras amorosas por la presión de los chismes, Gloria siguió con su amante durante algunos meses. Al final, dejó a su esposo y se fue a vivir con el otro hombre.

Las historias de Maira y Luz Marina ilustran de qué maneras las mujeres que no podían, o no querían, abandonar a sus maridos, usaban su sexualidad para enfrentar las contradicciones generadas por la discrepancia entre sus expectativas económicas y la estrechez económica de sus relaciones conyugales. Maira estaba en una relación conyugal con uno de los hombres más pobres del poblado, y era evidente que sentía muchas privaciones materiales. En cada una de mis visitas al poblado, por ejemplo, me pedía ayuda monetaria. Y tengo una certeza casi absoluta de que usaba su sexualidad al menos en parte como una vía para manejar sus privaciones. En una ocasión, José, un hombre del pueblo vecino, empezó a enviarle mensajes a través de una cercana amiga mía. Después de decirle a mi amiga que “[José] no era tan feo”, lo que quería decir que le parecía atractivo, hizo arreglos para encontrarse con él en un hotel de Rivas. Cuando Maira regresó de su encuentro con José, se quejó con mi amiga de que no le había dado nada, “ni siquiera unos cuantos reales para comprarse unos zapatos”. Además de José, se involucró con varios hombres durante la década de 1990, uno de los cuales era un hombre de edad avanzada a quien ella y su familia habían maltratado por años, pero cuya situación económica había mejorado repentina y radicalmente cuando su esposa obtuvo un empleo con una familia acomodada nicaragüense que vivía en Miami.

En el caso de Luz Marina, lo que es interesante es la manera en que manipuló su aventura —o supuesta aventura— para obtener mercancías apreciadas. Luz Marina era una mujer de un poblado a varias horas de El Tule que se juntó con un tuleño. Poco después de nacer su segundo hijo, empezó a ganarse el desprecio de la gente por dejar su hogar por muchos días, cada vez diciendo que se iba a visitar a su familia en su poblado natal. Para empeorar las cosas, y echarle leña al fuego de la sospecha, pocas veces se llevaba a sus hijos consigo, sino que los dejaba con su esposo y familiares políticos para que los cuidaran. Muchos en el pueblo decían que, además de tener amantes fuera de El Tule, durante un tiempo había estado viendo a Roberto, un joven soltero de un hogar a sólo unos pasos del suyo. Mi relación con ellos no era tan cercana como para saber si estos dichos eran verdad. No obstante, la madre de Roberto, Teodora, me dijo una vez que Luz Marina le había asegurado que su segundo hijo era de Roberto, y no de su esposo. Si bien Teodora no estaba segura de si ésta era la verdad, sentía que era bastante posible y por ello, cada vez que podía, le enviaba leche al hijo de Luz Marina.

El caso de Luisa, que conozco con mucha más profundidad, sugiere una relación más compleja entre la aceptación de artículos materiales de pretendientes y las maneras en que las mujeres manejaban las contradicciones en sus relaciones conyugales. Luisa era una mujer bella y vivaz que tenía muchos admiradores en El Tule. Para cuando yo llegué al poblado, Luisa estaba en muy malos términos con su esposo Juan, quien le parecía flojo e irresponsable. A menudo, cuando todavía estaba con Juan, a Luisa se le acercaban hombres con varios ofrecimientos, desde regalos hasta promesas de matrimonio. Como hacían las mujeres con frecuencia en los primeros años de sus relaciones conyugales, Luisa bromeaba y coqueteaba con estos hombres sin involucrarse románticamente con ellos. No obstante, su manera de coquetear era lo suficientemente invitante como para que le llegaran a ofrecer dinero a cambio de sexo. En una ocasión le pregunté si aceptar el regalo de un primo no la pondría en una posición comprometida. Luisa se rió y alzó los hombros ante mi pregunta: “Yo no le he prometido nada”, dijo con una sonrisa maliciosa, “Si él quiere darme un regalo, yo no le voy a decir que no”.

Me queda claro que, para Luisa, de igual importancia que los regalos mismos era la atención de los hombres que tales regalos simbolizaban. Y es que esto no sólo le daba un placer lúdico, sino también una medida de control sobre sus posibilidades conyugales. Así, me atrevo a decir que las prácticas de Luisa de coqueteo sexual en parte eran una manera de mantener abiertas sus opciones dada su insatisfacción con su relación conyugal. Creo que el intentar controlar sus posibilidades conyugales era también un factor en la práctica común de las mujeres en los primeros años de matrimonio de

alimentar relaciones de coqueteo con otros hombres además del esposo. No estoy afirmando aquí que las contradicciones en las relaciones conyugales *causaran* el coqueteo de las mujeres. Más bien, afirmo que estas contradicciones daban lugar a condiciones que podían llevar a tales prácticas pues intencionada o inintencionadamente, tales prácticas funcionaban para asegurar a las mujeres una posición en el hogar en caso de que sus esposos las abandonaran o no lograran satisfacer sus expectativas económicas.

En muchos casos, las transgresiones sexuales de las mujeres no eran una respuesta a las contradicciones en sus relaciones conyugales, sino más bien a su deseo sexual, tal y como quedaba delineado por los cambios en las subjetividades sexuales de las mujeres. Que esto, más que los defectos de los maridos, condicionaba las transgresiones de las mujeres es particularmente claro en los frecuentes casos en los que las mujeres con maridos ejemplares tenían amantes, e incluso dejaban buenos partidos por hombres menos deseables o económicamente estables. Dos factores en particular parecen haber contribuido a las prácticas ilícitas de las mujeres, al poner su sexualidad en primer plano como un aspecto central de cómo se constituían como mujeres. En primer lugar, está una creciente sexualización y mercantilización de los cuerpos de las mujeres que vino con el aumento de su exhibición en los medios de comunicación masivos. Los cambios en la moda de la ropa femenina trazan en parte esta trayectoria: se pasa de vestidos caseros de algodón, sencillos y largos, usados hasta los años cincuenta, a ropa que se adquiere ya confeccionada más afín a la moda (inter)nacional. Un segundo factor fueron los cambios en las ideologías de género introducidos por las activistas feministas sandinistas que ya examiné anteriormente. Si bien estas feministas no hablaban de una libertad sexual para las mujeres y mucho menos la promovían, parece razonable deducir que su defensa del control de las mujeres de sus propios cuerpos y vidas expandía las posibilidades de las tulleñas de reconfigurar sus relaciones con sus cuerpos y sexualidades. Mi interpretación es que estos factores generaron condiciones dentro de las subjetividades sexuales de las mujeres “buenas” de tal manera que las mujeres de la casa a menudo consentían a sus deseos sexuales si se enamoraban de un hombre. Aquí es importante notar que las mujeres que todavía seguían enamoradas de sus maridos les eran sexualmente fieles —y esto a pesar del maltrato que les pudieran dar o de lo malo de su situación económica.

De cualquier manera, sea lo que fuera la motivación de las mujeres en cada caso, normalmente estas relaciones duraban poco. En gran medida, esto se debía a los efectos disciplinantes de los chismes. En verdad, las mujeres que se involucraban en relaciones sexuales ilícitas siempre corrían grandes riesgos, pues el desviarse de las normas prevalecientes afectaba su reputación

hasta el grado de nunca estar seguras de terminar en una relación socialmente valorada. Con todo, como lo examino en otro artículo (Montoya, 2002), las mujeres en general podían usar su conocimiento acerca del funcionamiento de las ideologías dominantes para alcanzar —o retener— posiciones respetables en la casa a pesar de sus “dudosas” prácticas sexuales.

A este respecto, es significativo que en bastantes casos, si no es que en la mayor parte, los maridos se daban cuenta de las relaciones extramaritales de sus esposas en algún momento. Sin embargo, excepto cuando la aventura amorosa de la mujer se volvía demasiado pública, la mayor parte de los hombres, aparentemente, prefería mantener las apariencias y se hacía de la vista gorda. Cómo se concilia esto con la construcción de las masculinidades en El Tule es un tema que, por cuestiones de espacio, no puedo tratar en este artículo. Para lo que aquí interesa, baste decir que la sorprendente condescendencia de los hombres para con las aventuras extramaritales de sus esposas, por una parte, y sus violentas reacciones ante ésta y otras transgresiones menos graves, por la otra, indican cambios en la naturaleza del orden de género. Específicamente, mientras las normas tradicionales todavía enmarcan las vidas de hombres y mujeres, parecen no estar apuntaladas por sanciones lo bastante severas para obligar a los hombres (o las mujeres) a marginar a las mujeres “malas” que no cuidan el honor de sus hombres. Así, las mujeres de la casa aprendían a desplegar las tácticas de las mujeres malas porque funcionaban, y con ello le pegaban a los hombres donde más les dolía: su debilidad ante mujeres culturalmente construidas como sexualmente deseables. Es una ironía que la vulnerabilidad de los hombres significaba que podían quedar atrapados por una categoría (a saber, la “mala mujer”) que estaba hecha para avergonzar a las mujeres y producir valor masculino.

Para las mujeres buenas, el éxito de estas prácticas sólo reforzaba el saber que, en algunas situaciones, para volverse (o seguir siendo) mujeres buenas, tenían que ser malas; es decir, hábiles para manejar las prácticas de la calle. Y aunque nunca se hacía explícito, este conocimiento táctico se transmitía a las generaciones jóvenes de mujeres quienes, ya desde los catorce años, rutinariamente practicaban sus poderes sexuales con los hombres. De hecho, la internalización de estas subjetividades femeninas era tal durante el tiempo que estuve en El Tule, que ni siquiera una vez vi a una mujer expresar el más mínimo arrepentimiento (o vergüenza) por portarse “mal”, aunque podían arrepentirse de sus actos si estos no funcionaban. De cualquier modo, las prácticas sexuales transgresoras de las mujeres desestabilizaban sin cesar las subjetividades femeninas que las ideologías de género dominantes construían como categóricamente distintivas y opuestas.

Las subjetividades de las mujeres en transformación

Si las mujeres despreciaban de manera tan flagrante las prescripciones normativas para las mujeres de la casa hasta el punto de involucrarse en aventuras extramaritales, ¿cuál era la relevancia de esas normas? En primer lugar, como ya mostré, estas normas seguían operando en El Tule, tanto en su función como referencia para evaluar el comportamiento, como en cuanto a que funcionaban como tecnologías de poder que daban forma a los riesgos y decisiones que tomaban las mujeres. De hecho, como hemos visto, incluso la forma de la resistencia de las mujeres y la violencia que los hombres infligían a las mujeres que transgredían, llevaban la marca de las normas de la casa. En segundo lugar, y relacionado con lo anterior, cuando se consideran en una escala de tiempo más larga, los discursos de género normativos eran mecanismos ideológicos efectivos en cuanto a que exitosamente construían los objetivos de estatus y motivaciones de las mujeres. Como ya se dijo, casi sin excepción las tuleñas se empeñaban en ocupar la posición de la mujer de la casa. El hecho de que la mayor parte de ellas se orientara de esta manera respondía tanto al prestigio como a la (precaria) estabilidad de tal posición, y la reproducía, con lo que también se reproducían los arreglos de género dominantes.

Pero si los arreglos de género de hecho se reproducían en este proceso, no era una reproducción pura y simple. En realidad, las historias que acabo de contar complican la noción de reproducción al señalar un hecho nunca reconocido por las ideologías dominantes: a saber, que las condiciones de posibilidad de ser una “buena mujer” —una “mujer de la casa” — se daban cada vez menos en la comunidad. Las nociones de la casa y de la mujer de la casa, así, eran ilusiones, aunque muy poderosas, en la sociedad local. Y es que la casa no era un espacio de incontestable autoridad masculina ni un espacio al abrigo de la calle. Por lo mismo, no podía domeñar a la mujer buena y pura de la imaginación engenerada de los tuleños. Como enseñan las historias de las tuleñas, las mujeres, a través de sus experiencias en la casa, llegaban a darse cuenta de esto.

“La casa”, como lugar del deseo de las tuleñas, estaba plagado de contradicciones entre las expectativas de la vida de esposa y la realidad de las relaciones conyugales. He argumentado aquí que estas contradicciones animaban a las mujeres a realizar actos de resistencia que formaban un crisol para nuevas formas de conciencia y subjetividad de género. En efecto, al realizar actos “fuera de lugar”, las tuleñas “desataban” o “desarreglaban” la relación entre sus subjetividades y las ideologías dominantes de la buena mujer (Gupta y Ferguson, 1997:20). Si este proceso no generaba una crítica explícita del estatus que podían alcanzar en la sociedad local, sí produjo una postura crí-

tica hacia las ideologías de la casa que mantenían la posibilidad de esta crítica al alcance de la mano.

¿Cuál era exactamente la naturaleza de la postura crítica de las mujeres? Quiero abordar esta pregunta trayendo a colación la etnografía que presenté arriba y teniendo en cuenta la sugerencia de Ortner según la cual “las intencionalidades de los actores evolucionan con la praxis...” (Ortner, 1995:175). Las mujeres buenas de El Tule no se proponían desafiar al orden patriarcal que las oprimía. Incluso cuando se oponían con toda intención, las historias que conté son relatos de sobrevivencia y afirmación de derechos que no se ajustan fácilmente a las formulaciones acerca de la conciencia femenina frente a la feminista.¹² Y es que aunque los actos de las tuleñas no siempre parezcan

¹² Entre las críticas a la distinción femenino-feminista están Lind (1992); Schirmer (1993); Stephen (1997); y Wieringa (1994). Molyneux (1998) defiende la distinción (en su versión de intereses prácticos [“femeninos”] opuestos a estratégicos [“feministas”]). Afirma ella que tal distinción diferencia entre formas de razonar acerca de las relaciones de género que asumen cumplir con el orden de género existente, y las formas de razonar que lo cuestionan (Molyneux, 1998:235). Si bien este argumento me parece convincente hasta cierto punto, al mismo tiempo desde un punto de vista analítico es limitante —al menos en la manera en que la investigadora lo formula— en cuanto a que no logra captar la *ambigüedad* hacia el orden de género que a menudo empapa la conciencia de género de las mujeres, especialmente cuando no se identifican a sí mismas como feministas. Como demuestra el caso de El Tule, estas mujeres a veces pueden hacer señalamientos muy perspicaces acerca de su subordinación de género y levantar desafíos muy conscientes en su contra, sin tener un discurso desarrollado y sin ambigüedades acerca de la opresión de género que las estudiosas occidentales identifican como “feminista”. Tengo la misma objeción hacia el argumento de Kampwirth (2004:10) según el cual la distinción no indica una propiedad de la gente, pues las mismas mujeres pueden utilizar estrategias tanto femeninas como feministas, sino más bien una propiedad de “su posición con relación a la desigualdad de poder basada en el género: ya sea por un desafío directo o, en el mejor de los casos, de manera indirecta”. Si bien puede ser posible describir las estrategias como si fueran formuladas desde una postura femenina opuesta a una feminista, encuentro que la distinción es limitante en esta forma ya que, una vez más, no puede captar los muchos casos de formas ambiguas de conciencia de género como los de las tuleñas, quienes desafiaban directa o indirectamente su subordinación de género sin identificarse a sí mismas como feministas. Parecería que las perspectivas de Molyneux y Kampwirth descansan implícitamente en una definición de la conciencia feminista como una crítica explícita y desarrollada de la desigualdad de género aparejada a un compromiso por lograr su destrucción. Si bien esto puede facilitar la clasificación de quienes se definen a sí mismas como feministas, relega a mujeres como las de El Tule a un estatus “no feminista”, al mismo tiempo que tampoco logra distinguir entre las “no feministas” que apoyan consciente y activamente las jerarquías de género existentes, en oposición a las que luchan en contra de ellas, pero que no tienen un discurso de oposición sin ambigüedades acerca de tales jerarquías. Así, estas formulaciones de nuevo reinscriben la jerarquía entre femenino y feminista, jerarquía que en la práctica tiende a trazar una línea entre las mujeres de clase media que despliegan alguna forma de feminismo euro-estadounidense y las que perteneciendo a la clase trabajadora o al sector rural no lo hacen.

subversivos desde una mirada feminista euro-estadounidense, iban más allá de la satisfacción de las necesidades culturalmente prescritas. Así, cuando las mujeres se negaban a someterse a esposos mujeriegos o violentos, hacían más que reclamar los derechos de las mujeres buenas de desafiar la autoridad de los maridos cuando éstos cometían faltas; cuando las mujeres luchaban por su derecho a estar en el colectivo, no sólo afirmaban su derecho a trabajar fuera del hogar independientemente de si sus maridos tenían trabajo o no; y cuando las mujeres mantenían abiertas sus opciones conyugales y se daban el gusto de satisfacer su deseo sexual mediante el establecimiento de relaciones con otros hombres, iban más allá de afirmar su derecho a controlar su sexualidad: en todos estos casos, las tuleñas también estaban redefiniendo lo que significaba ser una buena mujer. Además, lo hacían cuestionando o emborronando las fronteras en las que las jerarquías de género de El Tule se basaban: las que marcaban la diferencia entre esposos (dominantes) y esposas (sumisas), y entre mujeres buenas y malas.

Al sugerir que los actos de resistencia de las mujeres han dado forma a subjetividades femeninas contra-dominantes, debe quedar claro que no planteo un movimiento unidireccional hacia una lucha en contra de la opresión de género en la vida de ninguna mujer en particular. Pero los actos fuera de lugar de las mujeres se han vuelto prácticas colectivas que organizan una formación social femenina emergente marcada por una tensión entre invertir en las ideologías dominantes y tener una actitud profundamente ambivalente hacia ellas. Esta estructura de ser y sentir actualmente está demasiado implícita y es demasiado ambigua como para que las mujeres la nombren, pero aun así tiene un patrón y está claramente definida. Así, aunque las mujeres mencionaran que les gustaba ser una mujer de la casa “porque así la gente te respeta” y porque “no tienes que trabajarle [de doméstica] a otros”, también a menudo hacían comentarios que expresaban empatía con las transgresiones de las mujeres, en particular las sexuales. En las irónicas palabras de Mayela: “Yo no puedo criticarla porque si ella es una puta, yo también soy una puta, porque yo también he estado en esa situación”. Interpreto estas declaraciones en el sentido de que una posición en el hogar puede ser deseable por el ideal de apoyo económico y de respeto que trae consigo, pero no porque defina a la buena mujer, o porque pueda legítimamente prescribir cómo deben vivir sus vidas.

Presenté este estudio de caso como una contribución a los esfuerzos por abrir un espacio para examinar a las mujeres comunes latinoamericanas como agentes históricos en una literatura especializada que ha reservado la agencia femenina para las mujeres en cuanto activistas políticas o trabajadoras. Como demuestran las historias de las tuleñas, la resistencia y las transforma-

ciones en la conciencia de género de las mujeres no han de tener lugar —de hecho, afirmarí yo, no lo tienen por eso— porque las mujeres pierdan el camino de la casa como una localidad física, todavía menos porque pasen de un espacio privado a uno público. Más bien, emergen a medida que las mujeres confrontan las contradicciones dentro de su experiencia de relaciones de género, ya sea que esta experiencia esté en el hogar, ya sea que esté en el mundo del trabajo asalariado y la política formal. Al interpretar las prácticas de las mujeres con relación a las ideologías que construyen sus subjetividades de género, y no a través de perspectivas públicas-privadas, podemos empezar a descentrar los marcos feministas euro-estadounidenses de los análisis de las vidas de mujeres del Sur Global.

Traducción del inglés de Germán Franco

Recibido: enero, 2008

Revisado: junio, 2008

Correspondencia: 466 S. Downing/Denver Co/80209/U.S.A./Tel. (303)744-3568/correo electrónico: charo@umich.edu

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila (1990), "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women", *American Ethnologist*, vol. 17, núm. 1, pp. 41-55.
- Alvarez, Sonia E. (1990), *Engendering Democracy in Brazil*, Princeton, Princeton University Press.
- Babb, Florence (2001), *After the Revolution: Mapping Gender and Cultural Politics in Neoliberal Nicaragua*, Austin, University of Texas Press.
- Bayard de Volo, Lorraine (2001), *Mothers of Heroes and Martyrs: Gender Identity Politics in Nicaragua, 1979-1999*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Craske, Nikki (1999), *Women and Politics in Latin America*, New Brunswick, Rutgers University Press.
- Cubitt, Tessa y Helen Greenslade (1997), "Public and Private Spheres: The End of Dichotomy", en E. Dore (ed.), *Gender Politics in Latin America: Debates in Theory and Practice*, Nueva York, Monthly Review Press, pp. 52-64.
- Deere, Carmen Diana (1983), "Cooperative Development and Women's Participation in the Nicaraguan Agrarian Reform", *American Journal of Agricultural Economics*, vol. 65, núm. 5, diciembre, pp. 1043-1048.
- Díaz-Barriga, Miguel (2000), "The Domestic/Public in Mexico City: Notes on Theory, Social Movements, and the Essentializations of Everyday Life", en Alejandro

- Lugo y Bill Maurer (eds.), *Gender Matters: Rereading Michelle Rosaldo*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- (1998), “Beyond the Domestic and the Public: *Colonas* Participation in Urban Movements in Mexico City”, en Sonia Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, Boulder, Westview Press, pp. 252-277. [Existe traducción al español: “Más allá de lo doméstico y lo público: La participación de las colonas en los movimientos urbanos en Ciudad de México”, *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, traducción de Claudia Montilla V., Bogotá, Taurus/Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001, pp. 297-326.]
- Fernández Poncela, Anna M. (1997), “Nicaraguan Women: Legal, Political and Social Spaces”, en E. Dore (ed.), *Gender Politics in Latin America: Debates in Theory and Practice*, Nueva York, Monthly Review Press, pp. 36-51.
- Foucault, Michel (1978), *The History of Sexuality, vol. 1: An Introduction*, Nueva York, Random House.
- Gramsci, Antonio (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, Londres, Lawrence and Wishart.
- Gupta, Akhil y James Ferguson (1997), “Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era”, en *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham y Londres, Duke University Press.
- Hall, Stuart (1995), *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Britain*, Londres, Routledge.
- (1981), “Notes on the difficulty of defining ‘the popular’”, en Raphael Samuel (ed.), *People’s History and Socialist Theory*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Jaquette, Jane (ed.) (1988), *The Women’s Movement in Latin America: Feminism and the Transition to Democracy*, Londres, Verso.
- Kampwirth, Karen (2004), *Feminism and the Legacy of Revolution: Nicaragua, El Salvador, Chiapas*, Athens, Ohio University Press.
- (1993), *Democratizing the Nicaraguan Family: Struggles over the State, Households, and Civil Society*, Berkeley, University of California-Berkeley, tesis de doctorado.
- Kandiyoti, Deniz (1991), “Bargaining with Patriarchy”, en J. Lorbel y S. Farrell (eds.), *The Social Construction of Gender*, Newbury Park, Sage, pp. 104-118.
- Lind, Amy (1992), “Power, Gender and Development: Popular Women’s Organizations and the Politics of Needs in Ecuador”, en Arturo Escobar y Sonia Alvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America*, Boulder, Westview Press, pp. 134-149.
- McClenaghan, Sharon (1997), “Women, Work, and Empowerment: Romanticizing the Reality”, en E. Dore (ed.), *Gender Politics in Latin America: Debates in Theory and Practice*, Nueva York, Monthly Review Press, pp. 19-35.
- Mohanty, Chandra Talpade (1987), “Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience”, *Copyright 1*, número especial “Fin de Siècle”, otoño, pp. 30-44.

- Molyneux, Maxine (1998), "Analysing Women's Movements", *Development and Change*, vol. 29, núm. 2, pp. 219-245.
- (1985), "Mobilization Without Emancipation?", *Feminist Studies*, vol. 11, núm. 2, pp. 227-254.
- Montoya, Rosario (2003), "House, Street, Collective: Revolutionary Geographies and Gender Transformation in Nicaragua, 1979-1999", *Latin American Research Review*, vol. 38, núm. 2, pp. 61-93.
- (2002), "Women's Sexuality, Knowledge, and Agency in Rural Nicaragua", en Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier y Janise Hurtig (eds.), *Gender's Place: Feminist Anthropologies of Latin America*, Nueva York, Palgrave, pp. 65-88.
- Ortner, Sherry (1995), "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 37, núm. 1, pp. 173-193.
- Padilla, Martha Luz, Clara Murguialday y Ana Criquillón (1987), "Impact of the Sandinista Agrarian Reform on Rural Women's Subordination", en Carmen Diana Deere y Magdalena León (eds.), *Rural Women and State Policy: Feminist Perspectives on Latin American Agricultural Development*, Boulder, Westview Press, pp. 124-141.
- Safa, Helen Icken (1990), "Women's Social Movements in Latin America", *Gender & Society*, número especial sobre "Women and Development in the Third World", vol. 4, núm. 3, septiembre, pp. 354-369.
- Schirmer, Jennifer (1993), "The Seeking of Truth and the Gendering of Consciousness: The Comadres of El Salvador and the Conavigua Widows of Guatemala", en Sarah Radcliffe y Sallie Westood (eds.), *Viva: Women and Popular Protest in Latin America*, Nueva York, Routledge, pp. 30-64.
- Scott, James (1985), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press.
- Stephen, Lynn (1997), *Women and Social Movements in Latin America: Power from Below*, Austin, University of Texas Press.
- Vargas, Virginia (1991), "The Women's Movement in Peru: Streams, Spaces, Knots", *European Journal of Latin American and Caribbean Studies*, vol. 50, junio, pp. 7-50.
- Wieringa, Saskia (1994), "Women's Interests and Empowerment: Gender Planning Reconsidered", *Development and Change*, vol. 25, núm. 4, pp. 829-848.
- Williams, Raymond (1977), *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press.
- Willis, Paul (1981), *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Nueva York, Columbia University Press.