

ISSN 1810-5491

N CUADERNOS S NACIONALES

No. 26, Enero-Junio, 2020, Revista del Instituto de Estudios Nacionales



Universidad de Panamá
Instituto de Estudios Nacionales



“No sirve migrar”: movilidades de género en las experiencias migratorias de las mujeres indígenas en Panamá¹

Eugenia Rodríguez Blanco²

Resumen

En este artículo se aborda el fenómeno de la migración femenina indígena en Panamá y, en particular, la feminización de las migraciones indígenas, desde la perspectiva de género. Para ello se realiza un análisis de las causas y consecuencias de la movilidad femenina indígena, procurando identificar en ellas las movilidades de género que tienen lugar en la vida de las migrantes. Recurrimos a una metodología etnográfica que realizamos en lugares de origen y destino de los principales flujos migratorios de las mujeres indígenas. Los relatos y testimonios de las mujeres indígenas migrantes revelan cambios y permanencias en sus situaciones y condiciones de vida, y permiten algunas conclusiones en relación a las movilidades de género que tienen que ver con la migración a la ciudad.

Palabras Clave: Migración; Género; Mujeres Indígenas; Feminización de la migración; Panamá

Abstract

This article seeks to address the phenomenon of indigenous female migration in Panama, in particular, the feminization of indigenous migration, from a gender perspective. To this end, an analysis of the causes and consequences of indigenous women's mobility was conducted, which sought to identify the gender mobility that occurs in the lives of migrant women. We used an ethnographic methodology that we carry out in places of origin and destination of the main migratory flows of indigenous women. The stories and testimonies of indigenous migrant women reveal changes and continuities in their

¹ . Recibido 10/24/2019 – Aprobado 11/25/2019.

² . Dra e Investigadora Asociada del Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades (UP) y del Centro Internacional de Estudios Políticos y Sociales (CIEPS). Miembro del Sistema Nacional de Investigación (SNI).

contexts and living conditions, that make it possible to draw a number of conclusions about gender mobility in relation to rural-urban migration.

Key words: Migration; Gender; Indigenous Women; Feminization of migrations; Panama

Introducción

El territorio de la República de Panamá se divide políticamente en diez provincias y cinco comarcas indígenas. Las comarcas indígenas son divisiones político-territoriales con regulaciones internas especiales, que suponen relativa autonomía en relación al gobierno central del estado del que no son independientes³ (Herrera, 2012). Dichas comarcas fueron creadas mediante leyes aprobadas en diferentes periodos⁴ y actualmente se reconocen tres a nivel de provincia: la comarca Ngäbe-Buglé, donde habita mayoritariamente población de las etnias ngäbe y buglé (69% del total de la población indígena en el país); la comarca Guna Yala, archipiélago de islas ubicadas en el caribe donde habitan los guna (19%); y finalmente la comarca Emberá-Wounaan, en la zona este del país, junto a la frontera con Colombia, en la selva del Darién, donde habitan indígenas de las etnias emberá y wounaan (9%); y dos más a nivel de corregimiento: las comarcas guna de Wargandí y Madugandí. Además de los cinco grupos indígenas mencionados en el contexto nacional se reconocen otros dos: los bri bri y naso-tjërdi, ambos son los menos numerosos (1,2%) y su población se encuentra muy localizada en la provincia de Bocas del Toro, cerca de la frontera con Costa Rica. Los siete pueblos indígenas del país representan un 12,3% de la población nacional (417,559 personas), según datos del último censo de población (2010)⁵, presentando una tendencia creciente en relación a censos anteriores⁶.

Según los datos censales disponibles, la población indígena que reside en las comarcas indígenas, así como en otros territorios indígenas (tierras colectivas)⁷, disminuye en relación a la población indígena que vive fuera de los mismos. Esta tendencia observada ya a nivel regional (CEPAL, 2014), tiene lugar debido a la migración de zonas rurales o indígenas a zonas urbanas del país. Panamá no es una excepción en el contexto regional, aunque este fenómeno no ha tenido tanta incidencia como en otros

³ La Constitución Política de Panamá de 1972, reformada en 2004, reconoce a los pueblos indígenas como “comunidades indígenas”.

⁴ Ley Núm. 16 del 19 de febrero de 1953, por la cual se organiza la Comarca Guna Yala; Ley 22 del 8 de noviembre de 1983, por la cual se crea la Comarca Emberá-Wounaan; Ley 10 del 7 de marzo de 1997, por la cual se crea la Comarca Ngäbe-Buglé.

⁵ *XI Censo Nacional de Población y VII de Vivienda*. Contraloría General de la República de Panamá.

⁶ En el Censo del año 2000, la población indígena representaba un 10,1% del total de la población nacional.

⁷ La ley 72 de 2008 establece el procedimiento especial para la adjudicación de la propiedad colectiva de tierras de los pueblos indígenas que no están dentro de las comarcas.

países. El principal destino de la migración urbana es la ciudad de Panamá, y en menor medida las ciudades de David y Colón. La población guna es la que presenta mayores índices de migración, con una distribución de la población en el país, según datos censales, que indica que, al menos, la mitad de su población reside en la ciudad de Panamá.

Según recoge el *Diagnóstico de situación de las mujeres indígenas en Panamá* (PNUD 2016) en base al Censo del 2010⁸, “en Panamá existe aproximadamente un 25% de población indígena que vive en un lugar diferente a aquel donde nació. Del total de esa población indígena migrante, un 53% son hombres y un 47% son mujeres”. En relación a los dos censos anteriores (1990 y 2000), la migración femenina indígena ha seguido una tendencia creciente en relación a la masculina, reduciendo progresivamente la brecha entre el porcentaje de hombres y mujeres migrantes. Lo que indica que, si bien para los tres últimos censos, el volumen de población indígena migrante masculina fue superior al de la femenina, la movilidad interprovincial femenina se incrementa a un ritmo mayor que la masculina, siendo el incremento porcentual masculino de 49% y el femenino de 62% en el último periodo intercensal. Este breve resumen estadístico constata que desde al menos los últimos quince años se produce un aumento de la migración indígena femenina, en las diversas formas en las que ésta suele darse, con destino a las principales áreas urbanas del país.

En publicaciones previas relativas a la misma investigación de donde surge este artículo (Rodríguez y Herrera, 2015 y Rodríguez, 2016), ya se caracteriza y analiza en la migración femenina indígena contemporánea en Panamá un fenómeno, previamente identificado en estudios teóricos sobre género y migración femenina, denominado *feminización de las migraciones* (Zlotnik 2003; Paiewonsky 2007). Dicho fenómeno hace referencia a la migración en solitario, independiente y autónoma de las mujeres. “Se caracteriza porque las mujeres, a diferencia de patrones migratorios anteriores, migran liderando el proyecto, no como acompañantes o dependientes de otros, normalmente para trabajar y generar ingresos que serán revertidos en los miembros de la familia que quedaron en origen” (Rodríguez 2016,18). Dicho fenómeno, de mucha relevancia y significado en el marco de la movilidad indígena contemporánea, no agota, sin embargo, las diversas formas de migrar de las mujeres indígenas a los principales centros urbanos (y en particular de las tres etnias indígenas mayoritarias en el país: ngäbe, guna y emberá). La migración también supone una opción, una respuesta o una condición para mujeres que se desplazan en familia a residir en la ciudad de una manera más o menos permanente, así como para mujeres jóvenes que desean continuar sus estudios una vez completados los niveles educativos existentes en sus lugares de origen, o para estudiar

⁸ Utilizamos los datos del Censo del 2010 pues en Panamá no existen otras fuentes de datos estadísticos de movimientos de población que recojan la identidad étnica de las personas migrantes.

especialidades que solo pueden ser cursadas en la ciudad de Panamá o, en menor medida, en otros centros urbanos.

Hasta ahora, la diversidad de formas en las que se expresa la migración femenina indígena contemporánea y la heterogeneidad de las mujeres migrantes (en relación a condiciones tales como la edad o etnia indígena), no ha sido abordada de una manera específica en estudios previos, marcando el generalizado desconocimiento que existe sobre estas realidades, así como el abandono de las mismas por parte de las políticas públicas⁹.

En este artículo proponemos un análisis de género sobre la migración femenina indígena que permita identificar los vínculos de una relación de doble vía: cómo el género (identidades, roles y relaciones entre hombres y mujeres) determina la migración, y en particular cómo, dónde y con quién se migra; pero a su vez, cómo la migración influye en el género, a través del impacto que produce en la vida de dichas mujeres. Estudios etnográficos previos sobre los mismos asuntos en otros países de la región¹⁰, así como literatura de corte más teórico sobre el vínculo entre género y migración, ya apuntan estas dinámicas de interacción entre género y migración¹¹. Nuestro interés parte de reconocer ese potencial en la migración como factor de cambio en roles y relaciones de género, pero también como una expresión de dicho cambio. Para ello identificamos y analizamos los cambios de género que han tenido lugar en sus lugares de origen y que explican la decisión migratoria, pero también que cambios de género son resultado de dicha migración a las ciudades a través del análisis subjetivo de las migrantes sobre sus condiciones de vida y trabajo, así como su valoración de la experiencia migratoria desde sus situaciones y posiciones de género, así como desde su condición étnica.

En un artículo titulado “Women’s roles and responses to globalization in ngäbe communities” (2014), el antropólogo Philip Young analiza el impacto de diversos procesos ligados a la globalización desde principios de la década de los 60, en el cambio de roles y relaciones de género en la comarca Ngäbe-Buglé. De manera particular, el autor destaca en dicho artículo los cambios de género en las mujeres ngäbe (incluso hace referencia a un aumento de su independencia), por el impacto que han tenido factores tales como la “educación” en la comarca. Pero también considera otros procesos que han tenido lugar en la comarca en las últimas décadas, destacando: la religión (en particular el movimiento religioso ngäbe que surgió en los 60 denominado *Mama Chi*), la monetarización de la economía local

⁹ En un artículo previo publicado en la revista Canto Rodado titulado “La feminización de la migración indígena en Panamá: patrones, narrativas e impactos” (2016) se presenta una caracterización de este fenómeno.

¹⁰ Algunas referencias relevantes son: Arizpe (1975); Velasco (1995); Thacker y Gómez (1997); Ariza (2000); Oehmichen (1999); Maier (2003 y 2006); Sánchez y Barceló (2007).

¹¹ Barrera y Oehmichen (2000); De Oliveira (1984); Ariza (2000); Szasz (1994).

y los proyectos de desarrollo (Guaymí y PAN). Young no aborda específicamente la migración a la ciudad como un fenómeno particular, que tiene lugar también en el contexto de la globalización, para explicar los cambios de género que se observan en la vida de las mujeres, sobre los que él mismo hace referencia. Sin embargo, sí apunta que la migración a las ciudades es un indicador del incremento de la libertad y autonomía de la mujer ngäbe (*migración como consecuencia*). Cabe preguntarse si dicha migración tiene a su vez algún impacto en los cambios de género (roles y relaciones). La migración, por tanto, como potencial generador de cambios en las situaciones y posiciones de las mujeres¹², lo que aquí denominamos “movilidades de género”.

Una reflexión teórica sobre el género y la migración despegada de las realidades específicas, tal vez permita realizar una ecuación sencilla en relación al vínculo causa-efecto al que hacemos referencia. Es decir, es sostenible defender que la movilidad de un contexto socio-cultural a otro potencialmente pueda generar cambios en elementos culturales que atraviesan y dan forma a las vidas y expectativas de las personas (como el género). Ahora bien, los contextos, condiciones y personas concretas nos devuelven una advertencia necesaria: primero, que los cambios de género pueden ser simplemente una resignificación de la misma dominación masculina, revestida de otra(s) expresión(es) cultural(es); y segundo, que el género no se encuentra aislado de otras condiciones sociales (como la edad o la etnia) con las que se encuentra en indisoluble relación y, por tanto, condicionando sus potencialidades de cambio o permanencia. En este sentido defendemos que conviene tener en cuenta las condiciones subjetivas en las que se desarrolla la experiencia migratoria de las mujeres indígenas en la ciudad, y analizar y evaluar en esas condiciones, los posibles cambios o movilidades de género de las mujeres indígenas migrantes.

El estudio en el que se basa este texto¹³, se ha desarrollado con una metodología etnográfica que ha permitido recoger testimonios de mujeres indígenas sobre su propia experiencia migratoria en una selección de lugares de origen y destino (comunidades o barrios) de los flujos migratorios femeninos¹⁴. En base a la evidencia estadística que arroja el último censo de población, seleccionamos seis lugares de origen y destino de los principales flujos migratorios femeninos para cada uno de los

¹² En la misma línea y para el caso guana, Verena Sandner en su artículo titulado “vidas translocales: espacios de género y migración rural-urbana indígena en Panamá” (2013) hace referencia a los impactos de género de la migración guana rural-urbana, identificando y analizando cambios y permanencias de género en dicho proceso.

¹³ El presente artículo se inserta dentro de una investigación mucho más amplia sobre la migración femenina indígena en Panamá que un equipo de investigadores del área de la antropología social venimos desarrollando desde hace más de cuatro años (CIFHU y SENACYT). Este texto recoge solo algunas de las cuestiones que forman parte del contexto problemático de dicho estudio.

¹⁴ Los lugares de origen y destino fueron identificados a través de los “índices de migración” que calculamos en base a los datos que arroja el Censo del 2010.

tres grupos étnicos que forman parte del estudio (ngäbe, emberá y guna)¹⁵. En todos esos lugares realizamos observación participante y consultas intensas y extensas con mujeres migrantes, pero también con mujeres y hombres no migrantes, líderes locales, autoridades tradicionales y familias de mujeres migrantes. Todo ello durante un periodo de un año y medio de trabajo de campo.

Nos interesaba muy especialmente la trayectoria y experiencia migratoria de las mujeres indígenas migrantes; por ello, recogimos los testimonios sobre sus propios relatos de vida, utilizando la técnica de las entrevistas biográficas. Consideramos los relatos de vida como elemento metodológico central pues permiten visibilizar las relaciones de género en la migración y en particular en relación sus causas e impactos. Adicional a ello se realizaron en los lugares de origen y destino seleccionados, diversos grupos de discusión con mujeres ngäbe, guna y emberá respectivamente, en los que analizamos colectivamente las dimensiones de género de la migración. En dichos grupos utilizamos, entre otras, una herramienta de especial interés para este artículo: la elaboración de *tablas de uso del tiempo*¹⁶ que indicaban las ocupaciones diarias de los hombres y de las mujeres en los lugares de origen y destino respectivamente.

Este estudio etnográfico sobre la movilidad femenina indígena en Panamá, se realizó guiado por al menos dos principios: por un lado, el reconocimiento de la heterogeneidad del colectivo “mujeres indígenas migrantes” en base a la identidad étnica y a la edad de las mujeres migrantes, entre otras condiciones sociales; y por otro lado, la constatación de que estas migrantes constituyen un colectivo de mujeres que comparten situaciones y condiciones de subalternidad, en un contexto donde conviven dominaciones de género y etnia. Ambos principios resultan ser compatibles y necesarios en nuestra investigación.

Migración femenina indígena y género en estudios previos

¹⁵ Ustupu y Ukupseni en Guna Yala; Piriati y Vigía en la Comarca Emberá; y Chichica y Cerro Algodón en la Comarca Ngäbe – Buglé; y tres lugares de destino de esos mismos flujos: Dagar Kun Yala en Vacamonte (Arraiján) para el grupo guna; Emberá Puru en Arnulfo Arias (San Miguelito), para el grupo emberá; y finalmente la barriada La Mireya en Las Garzas (Pacora), para el grupo ngäbe, todos ellos barrios o comunidades de la provincia de Panamá, y finalmente uno en Las Lomas de David, en la provincia de Chiriquí para el grupo ngäbe.

¹⁶ Esta técnica la realizamos en tres grupos de discusión celebrados en los tres barrios donde se desarrolló la investigación. En dichos grupos propusimos a las participantes identificar las tareas en las que se ocupan y la distribución del tiempo del hombre y la mujer en la ciudad comparado con el de la comarca. Para ello se les facilitó un papelógrafo dividido en filas que indicaban las diferentes horas del día, con dos columnas donde se señalaban las tareas realizadas respectivamente por hombres y mujeres en dichas horas.

Los estudios existentes sobre las migraciones indígenas en Panamá son muy reducidos¹⁷. En particular, las monografías etnográficas publicadas sobre los pueblos indígenas en el país ofrecen escasos aportes al tema de la movilidad rural-urbana de los pueblos indígenas. Entre ellas destacan los estudios etnográficos que recogen el flujo migratorio del pueblo guna a la ciudad de Panamá en la época de la gestión americana del canal, así como de los indígenas ngäbe para trabajar como obreros asalariados en la agroindustria del banano en la región de Bocas del Toro y Chiriquí o del café en Costa Rica (Young 1971; Young y Bort 1979; Bourgois 1994; Martinelli 1994; De Gerdes 1997; Idiaquez y Sarsaneda 2012; Martínez 2013; Herrera 2015). Aunque dichos estudios hagan referencia a la movilidad indígena, ésta no constituye su tema central y ninguno de ellos es abordado desde una perspectiva de género o visibiliza de modo particular las características de la migración femenina indígena. Normalmente cuando aparecen las mujeres, lo hacen siempre en una posición secundaria, de acompañantes o fundidas en la familia como sujeto migrante.

Sobre la migración femenina en los flujos nacionales destaca el trabajo de la antropóloga Gloria Rudolf, realizado en la década de los 70 en la comunidad de Loma Bonita, en las tierras altas de la provincia de Coclé (Rudolf 2000 y 2003). En sus estudios etnográficos la autora caracteriza y analiza dinámicas de movilidad femenina en el contexto nacional desde una perspectiva de género. Su propuesta resulta absolutamente novedosa en el contexto nacional, donde hasta el momento no existían estudios que abordaran ni la migración femenina (campesina o indígena), ni el enfoque de género en la movilidad a la ciudad.

La autora documenta un momento histórico en Loma Bonita en los años 40 y 50 cuando las familias, como estrategia de supervivencia, enviaban a sus hijas solteras a las áreas urbanas a trabajar temporalmente como domésticas: “para una familia pobre de las áreas rurales, el trabajo como empleada doméstica de sus hijas adolescentes proporcionaba, relativamente, un medio indoloro de obtener suficiente dinero para satisfacer las necesidades económicas para poder subsistir, y quizás, ahorrar un poquito para el futuro” (Rudolf 2000,146). Su análisis incluye el impacto de género que trajo consigo esta estrategia de migración temporal urbana de las mujeres “les dio cierto alivio económico a los grupos domésticos de Loma Bonita, pero no necesariamente a sus mujeres. Reforzó la desigualdad ascendente entre géneros que la agricultura comercial había iniciado en Loma Bonita” (Rudolf 2000,124). Además, la autora hace referencia a las condiciones de vida y trabajo de estas mujeres en la ciudad “la servidumbre expuso a las mujeres jóvenes de las montañas a nuevos niveles de indignidad y explotación (...) se enfrentaban con una opresión triple, contra su clase social, su

¹⁷ Entre ellos el estudio sobre la migración indígena realizado por Blas Quintero y William R. Hughes O. (2005); así como el estudio sobre el flujo migratorio transfronterizo de los ngäbes a Costa Rica, de José A. Idiáquez y Jorge Sarsaneda del Cid (2012).

género y su etnia como cholas” (Rudolf 2000, 148). En su análisis histórico reconoce cómo las trabajadoras migrantes, con el paso del tiempo, iban mejorando sus condiciones de vida y trabajo en la ciudad de Panamá, accediendo a nuevos trabajos (fuera ya del trabajo doméstico) donde se ubicaban en un nivel “un poco mejor o más arriba que el de una esclava” (2000, 232). Apuntamos aquí que el espacio que estas mujeres “interioranas” iban desocupando, fue el que precisamente empezaron a ocupar las mujeres indígenas migrantes.

Los fenómenos analizados por Rudolf se reproducen parcialmente en el caso específico de las migraciones indígenas femeninas; especialmente en lo que refiere a la inserción de las trabajadoras migrantes de zonas rurales al servicio doméstico en los principales centros urbanos del país, así como en las dinámicas de la migración a la ciudad que pasa de ser temporal en una etapa inicial a permanente con el paso del tiempo. Pero sobretodo en el carácter de “alivio temporal” que genera esta migración, sin ser capaz de generar cambios estructurales en las condiciones que generaron la migración.

Patrones de la migración urbana de las mujeres indígenas y la feminización de las migraciones indígenas

En el contexto nacional, la provincia de Panamá es la principal receptora de las migraciones indígenas femeninas contemporáneas. Las migrantes son mujeres que forman parte de los tres grupos etnolingüísticos mayoritarios en el país: gunas, ngäbes y emberás.

Del trabajo de campo realizado en lugares de origen y destino de las migraciones indígenas femeninas y de las consultas con mujeres indígenas migrantes identificamos al menos tres patrones migratorios: por un lado, las mujeres que migran en familia, con esposo e hijos, buscando trabajo y mejor acceso a servicios de educación y salud; y, por otro lado, las mujeres que migran solas. Entre estas últimas se distinguen a su vez dos patrones migratorios: las jóvenes, normalmente sin grandes cargas familiares, que migran principalmente con el objetivo de seguir estudiando; y, por otro lado, las que son madres y suelen ejercer como jefas de familia en sus hogares de origen; en muchas ocasiones por causa de abandono del marido y padre de los hijos. Estas últimas son mujeres proveedoras de sus familias que, ante la imposibilidad de generar ingresos suficientes en sus lugares de origen, optan por migrar a destinos con mayores oportunidades. Este último patrón migratorio corresponde con el fenómeno de la feminización de las migraciones.

No pretendemos cuantificar con exactitud estadística la prevalencia de unos patrones migratorios en relación a otros, pero constatamos ciertas tendencias que presentan diferencias por etnias: observamos cómo la feminización de las migraciones se da sobre todo entre las mujeres de la etnia ngäbe, en

menor medida entre las mujeres emberá y es muy poco probable en el caso de movilidad femenina.

En una publicación previa (Rodríguez, 2016), caracterizamos este fenómeno afirmando su reproducción, con particularidades étnicas, en el caso de la migración femenina indígena en Panamá. En este artículo nos interesa ir más allá, procurando identificar y analizar los cambios de género que subyacen o se generan con esta migración de las mujeres indígenas a las ciudades.

El relato de Delia, migrante ngäbe¹⁸, en relación a su experiencia migratoria expresa bien el patrón migratorio de “migrar solas para trabajar”, y apunta algunas características y condiciones en las que ésta suele producirse, considerando las experiencias objetivas y subjetivas de la migración:

“Después que nos dejamos mi esposo y yo, en el 2010, yo empecé a trabajar y cuidar a mis hijos, pero él nunca me dio nada... Tuve 5 hijos seguidos.... Yo tenía 27 años y mi hijo más pequeño tenía 3 añitos... Decidí venir a trabajar sola a Panamá. Vine así, sin nada, nada, solo traía en mi bolsa mis cosas, mis ropas, mis documentos y eso... y solamente mi mente era trabajar y ahorrar porque yo me vine para ahorrar plata para hacer mi casa, para vivir con mis hijos. Cuando dejé a mis hijos en la comarca, con mi mamá, me quedé muy triste porque me acordé de cuando me dejaban a mí sola también. Yo hablé con ellos y les dije *“no quiero dejarles a ustedes, pero yo les voy a dejar para ganar algo, voy a ver como hago para ayudarles a ustedes”*. Entonces me vine, el más chiquito se puso a llorar... Yo quería ganar mi propio dinero, pero todo me fue al revés. Llegué a un barrio en las Mañanitas donde vivía un amigo de mi familia y me dijo que conocía a una señora que le dijo que le hacía falta empleada en una casa... Empecé a trabajar allí, a las 4,30 salía de mi casa para estar antes de las 7 en el trabajo, y luego salía a las 5 de la tarde, pero llegaba a casa a las 7 y las 8 por el tranque... En esa casa, me pagaban 100 dólares la quincena, era una casa grande, arriba y abajo... y yo trabajaba de lunes a viernes y el sábado medio día. Todo el mundo me decía que era muy poco, pero yo aceptaba porque era la única oportunidad, decía yo, porque en otro trabajo no me iban a dar más y me van a decir otras cosas... Después empecé a trabajar en otra casa, en esa ya me quedaba a dormir allí para ahorrar plata y poder enviar más a mis hijos. Cada quincena yo enviaba 80 dólares a mi mamá... Yo no tenía gastos porque vivía ahí y cuando libraba, como yo no tenía donde ir, me quedaba en la casa... Yo me vine pensando, primero mi casa, segundo educar a mis hijos hasta donde pueda... traerlos aquí es muy costoso. Mi plan no es quedarme aquí toda la vida, tengo que hacer mi casa en la Comarca para vivir con mis hijos... Aquí algunas cosas son buenas, aunque a mí no me gusta vivir aquí... lo que me gusta es porque la ciudad es bonita y, bueno, me gusta conocer”.

Delia narra en su experiencia las condiciones de partida que explican su decisión migratoria, los arreglos realizados para migrar y las condiciones de vida y trabajo en la ciudad. Dichas condiciones,

¹⁸ Entrevista realizada en la ciudad de Panamá, el 7/05/2017.

arreglos y decisiones tienen mucho que ver con el hecho de ser mujer ngäbe jefa de familia en un contexto de origen marcado por el empobrecimiento; de su hogar y de la Comarca, pero también en un contexto de destino marcado por la explotación laboral en el servicio doméstico. Lo que viene a continuación procura un análisis más detallado de estas cuestiones.

Género en la movilidad femenina indígena

“Si usted tiene tranquilidad y felicidad, la plata es necesaria, pero lo sobrellevas, pero si encima tienes violencia o maltrato, qué va... te vas” (mujer líder ngäbe, Las Lomas)

“No solo es necesidad, también es aventura y también es fuga...” (familiar migrante ngäbe, Chichica)

Las mujeres migrantes consultadas en los principales destinos urbanos del país (Panamá y David) coinciden de una manera generalizada al contestar a nuestra pregunta, ¿por qué migraron a la ciudad? Recibimos consistentemente la misma respuesta: “para conseguir ingresos” y aún más, “para ayudar o apoyar a mis hijos y/o a mi madre”. De ahí que líderes, autoridades o familiares interpreten la migración femenina en los mismos términos que la migración masculina: se trata de una salida a la pobreza, una oportunidad de generar ingresos en contextos marcados por la necesidad de los mismos, pero sin los medios para conseguirlos localmente. Sin embargo, un análisis de género sobre las causas que explican la migración femenina e incluso, la feminización de las migraciones, permite una interpretación más compleja, más allá de la migración como estrategia meramente económica, propia de las teorías neoclásicas de migración.

Si atendemos específicamente a los dos patrones identificados sobre la migración de las mujeres “solas”¹⁹ (para continuar estudiando o para trabajar, o ambas cosas al mismo tiempo), en relación a las que migran en familia, observamos que tienen lugar en sus contextos de origen una serie de situaciones que se explican desde el género. Estas situaciones son las que finalmente condicionan que ellas (las mujeres migrantes consultadas) se conviertan en migrantes, en relación a otras vecinas que

¹⁹ Nos interesa especialmente la migración de las mujeres solas ya que la migración familiar no presenta a la mujer como sujeto protagonista de la decisión migratoria, se trata, en la mayoría de los casos de decisiones que se toman en el marco familiar, o incluso en muchos casos es el hombre el que toma la decisión como estrategia que le permita seguir desempeñando su rol productivo, sin separarse de su familia.

no migran y que, sin embargo, comparten el mismo contexto socio-económico: pobreza y exclusión social, y, por tanto, las mismas condiciones materiales y objetivas para migrar.

Para las mujeres jóvenes que salen de las comarcas²⁰ con el objetivo de estudiar o continuar sus estudios, la ciudad (sobre todo la ciudad de Panamá para las tres etnias, pero para el caso ngäbe también David y Santiago), constituye el mejor destino para ello. Este tipo de patrón migratorio es relativamente reciente y tiene que ver con un fenómeno que le ha precedido, que se concreta en la década de los 70 y se intensifica en la década de los 80, y es la creciente incorporación de las niñas a las escuelas. Según los propios testimonios de mujeres y autoridades en las Comarcas, antes las niñas no eran enviadas a las escuelas porque existía la idea bastante generalizada en las familias de que “las niñas son para las casas” y que la educación y la escuela eran, por tanto, asuntos más apropiados para los niños; quienes debían invertir en su educación y formación para “ser alguien en la vida” y mantener a sus futuras familias. Esta idea prevalecía en muchas zonas indígenas y campesinas del país. Para el caso ngäbe, Young hace mención a esta situación en su estudio de la década de los 60, “Girls were simply not sent to school. Most fathers did not believe that their daughters needed any formal schooling. (Young 2014, 200).

Algunos testimonios recogidos de mujeres ngäbe migrantes hacen referencia a esta misma situación:

“Yo quería seguir estudiando, pero mi papa me dijo que no, porque no había plata, solo ayudaba a mis hermanos varones, entonces yo decía: donde pueda estudiar yo me voy” (migrante ngäbe, Chichica).

“Yo quería estudiar, pero mi papa me decía que la escuela no era para las niñas. Me buscó un marido, un señor mayor para que me juntara con él...” (migrante ngäbe, La Mireya-Las Garzas).

La superación de la exclusión de las niñas y mujeres de los espacios educativos generalizó el acceso de éstas a la educación primaria y, cada vez más, secundaria, en las comarcas. El avance de las niñas en la escuela y la motivación de las jóvenes escolarizadas por seguir estudiando una vez completados los niveles existentes en sus comunidades, llevaba a las jóvenes a migrar a las ciudades. De este modo, las jóvenes que salen de las comarcas indígenas (no solo) para seguir estudiando, representan o manifiestan un cambio cultural en términos de género, una apertura a las mujeres en la educación, así como una proyección de ellas mismas como sujetas de su propio futuro, con oportunidades para plantearse la vida de una manera más autónoma que la que tuvieron sus madres. Por tanto, la migración de las mujeres “por estudio” responde y da continuidad a un fenómeno que le precedió: la

²⁰ Cuando hacemos referencia a las comarcas como lugares de origen no lo hacemos desde un sentido literal porque a pesar de que la mayoría de las mujeres indígenas migrantes salen de comunidades que se encuentran dentro de los límites de las tres comarcas, sin embargo, no todas proceden de las mismas, sino de otras zonas rurales, como es el caso de muchas migrantes emberás que provienen de la provincia del Darién.

incorporación de las mujeres a las instituciones educativas, la escolarización de las niñas en las comarcas y la superación de la exclusión de las niñas a la educación.

En relación al otro patrón migratorio de mujeres que migran solas, y que ilustra bien el caso del relato de vida de Delia, observamos que se trata de jóvenes madres con hijos menores de edad y, en gran parte, sin apoyo de ningún tipo del padre de sus hijos. Sobre ellas recae la responsabilidad casi absoluta de mantener el hogar y las necesidades de su familia; responsabilidad que no consiguen desarrollar en un contexto de pobreza extrema (falta de recursos económicos en contextos crecientemente monetarizados) y sin apenas oportunidades locales de salir de ella. En relación a ello conviene apuntar que el último indicador de pobreza multidimensional en Panamá señala que en las comarcas indígenas la pobreza alcanza a más del 90% de la población²¹ (MEF, MIDES e INEC 2017). La migración se convierte así en una vía de escape a la pobreza para ellas y sus familias, e incluso en muchos casos, en una estrategia de supervivencia. Los hijos e hijas de estas migrantes suelen quedar en los lugares de origen al cuidado de familiares cercanos, normalmente la abuela de los niños, mientras ellas trabajan como internas en casas de familias en la ciudad. (Rodríguez y Herrera, 2015).

Las mujeres migrantes que representan este patrón migratorio contestan con rotundidad a la cuestión relativa a las causas y motivaciones de su decisión migratoria; se van a la ciudad para mantener la vida de los suyos en la comarca, porque se encuentran asumiendo al mismo tiempo roles reproductivos y productivos (como generadora de ingresos económicos) en sus hogares y, por tanto, como jefas de familia.

“Me vine porque mi situación económica en casa era difícil, buscaba la manera de apoyar a mi mama y ayudar a mis hijos, para comprarles los útiles y la ropa para la escuela” (migrante ngäbe, Las Garzas).

Como ya se ha apuntado, la situación de jefatura familiar que ejercen en sus hogares tiene mucho que ver con el abandono de sus maridos o la falta de responsabilidad paterna en el cuidado y mantenimiento de la familia. *“Las mujeres han salido por no tener ayuda con sus hijos, a veces los hombres no aceptan su responsabilidad, huyen de su familia y buscan otra, a la madre, ¿Qué le queda? bueno, pues buscar trabajo y sufrir”* (familiar de migrante ngäbe). Muchas de las mujeres afirman no recibir ningún tipo de ayuda por parte del padre de los niños/as (como indicaba Delia). En otros casos reconocen recibir sólo ayudas puntuales que no permiten el mantenimiento cotidiano de las necesidades de la familia y el hogar, lo que les obliga a asumir un desdoblamiento de roles; y en particular roles productivos entendidos de una manera limitada, como generadora única y exclusiva de ingresos económicos (ya hicimos referencia a la creciente monetarización de las economías en las

²¹ · 93,45% en la comarca Ngäbe-Buglé; 91,4% en la comarca Guna Yala y 70,8% en la comarca Emberá-Wounaan.

comarcas). Conviene igualmente indicar que es extremadamente raro encontrar una mujer en unión estable con el padre de sus hijos que decide migrar sola para trabajar en la ciudad.

Más allá de estas razones de tipo económico, otras razones para migrar, suelen quedar ocultas en las respuestas que recibimos relativas a las causas de la migración femenina.

“Hay situaciones muy personales que muchas veces no lo compartimos, ¿qué pasó? ¿por qué yo a los 16 tenía ya dos hijos, sin un real, con muchas limitaciones, ¿viviendo con papa y mama?, eso no lo comparto así no más y así hay muchas mujeres que de repente violentadas, abusadas, muchas veces hasta de los propios esposos o maridos...” (Migrante ngäbe)

Por dicha razón hicimos uso de técnicas cualitativas que permitieran una mayor y mejor aproximación a las experiencias y realidades de las mujeres indígenas migrantes, con consultas más intensas y biográficas, y visitas a sus hogares en origen y en destino. De este modo fueron apareciendo causas o condicionantes para migrar no comúnmente compartidas por ellas mismas, más personales, íntimas o subjetivas.

En los relatos de vida de estas migrantes aparecen recurrentemente experiencias de violencia de género; de cuando eran niñas o incluso en épocas más recientes, siendo adultas. Es precisamente esa violencia expresada de múltiples maneras en sus historias de vida la que explica que hayan sido mujeres madres a edades muy tempranas, e incluso que ahora ejerzan posiciones de jefatura familiar en sus hogares. En su decisión de migrar a la ciudad pesan igualmente estas experiencias y la migración aparece, de alguna manera, como una “fuga” o un “escape”.

En relación a ello, comprobamos como algunas mujeres migran como salida a diversas expresiones de la dominación masculina en sus hogares o comunidades. Entre ellas destacan quienes afirman migrar solas o con sus hijos para escapar de un esposo violento o para acceder a servicios de salud sexual y reproductiva que permitan mayor control sobre sus cuerpos, su sexualidad y su reproducción. “*Yo me fui para ayudar a mi mamá, y ganarme mi plata... acá las mujeres tienen hijos muy pronto y dependen de los hombres, yo no quería eso*” (migrante ngäbe, *Las Garzas*). Otras “causas de género” pueden ser identificadas en las historias de vida de las mujeres migrantes entrevistadas, que revelan la necesidad de entender los procesos migratorios como oportunidades para transformar o escapar de relaciones de género basadas en el poder de unos sobre otras. En este caso la migración viene motivada precisamente por el carácter potencial de la migración para generar cambios en los roles y relaciones de género, y muy en particular por ganar empoderamiento, autonomía o independencia en relación a las normas o expectativas sociales y culturales que recaen sobre la mujer.

“Yo emigré a Panamá huyendo de una situación mía personal muy fuerte, yo ya tenía 18 años y dos hijos y no quería seguir teniendo hijos... yo quería estudiar y trabajar, y me fui a Panamá” (migrante ngäbe, Las Lomas).

“Los maridos las maltratan y allí los dejan, como mi mama que se fue de allí para escapar de mi papa” (migrante emberá, Emberá Puru).

“Mi sobrina salió huyendo de la violación de su padre, ella salió de su casa porque estaba en riesgo, se vino a Panamá y ahora está muy bien, tiene un negocio...” (migrante ngäbe, Las Lomas).

“El marido que yo tenía me pegaba mucho, se buscó a otra mujer y yo no quería estar más ahí y me salí huyendo y él se quedó con los niños, me vine en el 2001, yo no conocía a nadie aquí” (migrante ngäbe, Las Garzas).

Como planteaba Rudolf en su etnografía sobre Loma Bonita, y en particular sobre las mujeres que salían de la comunidad para trabajar en la ciudad como empleadas domésticas, se puede reconocer “agencia” (del término en inglés *agency*) en dicha acción, pues al migrar las mujeres actúan como (agentes) sujetas activas de su historia. En este sentido entendemos la migración como una respuesta, que no todas dan o no todas están en condiciones de dar, y que supone cierto descarte entre unas y otras, en un contexto bastante compartido en relación a las oportunidades y condiciones de vida de las mujeres.

“Hoy en día las mujeres no se dejan, ahora quieren tener lo suyo, no quieren que las estén maltratando, antes los hombres eran quienes mandaban” (migrante ngäbe, Las Garzas)

“Yo le dije a mi papa, yo me voy con su permiso o sin su permiso, pero yo me voy a estudiar, yo tenía una meta” (educadora ngäbe, Chichica).

Muchas coinciden en afirmar que esto ocurre por dos razones: por el reconocimiento de derechos y la ley; ciertas cosas que antes ocurrían con frecuencia y normalidad entre hombres y mujeres ahora son criminalizadas social y penalmente; y por la educación, “*las mujeres estamos abriendo los ojos con la educación y no nos quedamos dependiendo de los hombres, esto es algo nuevo de verdad, eso está pasando con nosotras*” (migrante ngäbe, Las Lomas).

Recapitulando lo dicho hasta ahora en relación a las causas de género en la migración, y específicamente para el caso de la migración en solitario (para estudiar o para trabajar), que corresponde al fenómeno de la feminización de las migraciones, observamos cómo se dan diversas causas estrechamente vinculadas al género.

Para el caso de las estudiantes, porque se ha producido previamente un cambio de género, una superación de la exclusión tradicional de las mujeres a las escuelas. En el segundo caso, las jefas de familias de hogares empobrecidos, no es un cambio de género, pero sí una dinámica de género en un

contexto socio-económico que sí cambia: abandono de las responsabilidades paternas, jefatura familiar femenina y asunción de roles reproductivos y productivos (generadora de ingresos económicos), en un contexto de creciente dependencia económica y pobreza. De igual manera, la propia dominación masculina, expresada de diversos modos, constituye en sí una causa para la migración femenina, que plantea la migración como una vía de escape, una fuga o una huida. En ese sentido es de mucho interés comprobar cómo en el marco de todas estas situaciones vividas por las mujeres, planteadas como causas de la migración femenina, ellas hacen valer su voluntad (*agency*) de experimentar cambios en sus posiciones y situaciones de género. Con la expectativa de que con su acción se produzcan movilidades de género.

Condiciones de vida y trabajo de las migrantes indígenas

Varias autoras coinciden en reconocer la marginación y explotación laboral que se dan en las condiciones de vida y trabajo de las migrantes en los lugares de destino (Goldsmith 1989 y 1990; Howell 1999; Maier 2003 y 2006; Rodríguez y Herrera 2015). Estas condiciones se explican por lo que suele interpretarse como “triple discriminación”²², lo que las coloca como colectivos altamente vulnerables en el ejercicio de sus derechos. Nos preguntamos, en esos contextos donde se desarrolla la experiencia migratoria de las mujeres, ¿qué cambios o “movilidades”²³ de género tienen lugar para las sujetas migrantes?

Las mujeres ngäbe, emberá o guna que migran en familia a la ciudad de Panamá (en el caso ngäbe también a David y Santiago) normalmente atienden a intereses domésticos o familiares, más que particulares o personales. Son mujeres que valoran, junto a sus parejas o compañeros, que en las ciudades conseguirán mejores oportunidades para “un futuro mejor”, pues como ellas mismas repiten, van “buscando mejor vida” para el grupo familiar que se moviliza al contexto urbano. En este patrón migratorio la mujer no llega a la ciudad con el propósito de trabajar fuera de su nuevo hogar, sino más bien, a acompañar y apoyar a su esposo en dicho propósito y, por tanto, seguir desarrollando su rol reproductivo en un contexto socio-cultural nuevo. Estas mujeres y sus familias normalmente residen en barrios marginales de la ciudad de Panamá; en un primer momento en viviendas o cuartos alquilados, para después de un tiempo acceder a una vivienda propia. Este tránsito se produce normalmente a través de lo que denominan procesos de “toma de tierra”, conocidos también como

²² La triple discriminación u opresión hace referencia al resultado que tiene sobre las mujeres indígenas migrantes la combinación de sistemas de dominación por su identidad étnica, por su género y por su condición migratoria

²³ Utilizamos el término movilidad como cambio, por el potencial que contiene para referirse a dos cosas al mismo tiempo: el cambio de residencia (migración) y el cambio de género de las mujeres migrantes.

“invasión”²⁴, que han tenido lugar en diferentes lugares del extrarradio capitalino. Algunas de estas mujeres que sí trabajan, lo hacen, dicen, como complemento al salario o a los ingresos de sus esposos, cuando estos resultan ser insuficientes. Los trabajos remunerados que realizan estas mujeres tienen mucho que ver con la elaboración de artesanías (molas²⁵, cestas²⁶, chácaras²⁷ o naguas²⁸), trabajo que realizan en su propia casa, incluso en los tiempos en los que dicen “estar descansando”.

Las mujeres que trabajan fuera, suelen hacerlo en “casas de familia”, como empleadas externas. Es el caso de algunas mujeres guna entrevistadas que residen en el barrio Dagar Gun Yala, en Vacamonte (Arraiján), donde las unidades domésticas suelen estar formadas por una pareja y sus hijos e incluso nietos. En este barrio guna los hombres suelen ser quienes trabajan fuera del hogar, responsabilizándose del salario principal (trabajando sobre todo como cocineros o albañiles), y las mujeres normalmente se hacen cargo de todo el trabajo doméstico y de cuidados de las personas dependientes, al tiempo que confeccionan “molas” con las que obtienen ingresos reducidos, y en menor caso, trabajando en casas de familia de barrios vecinos como externas o por días.

Las que trabajan fuera de casa (en los tres barrios estudiados) constituyen una minoría que incluso abandonan sus trabajos cuando los cuidados en casa lo requieren. Esta situación se produce porque el trabajo reproductivo que ellas realizan en sus hogares urbanos requiere de mucha más atención, tiempo y preocupación que el que realizaban en sus lugares rurales de origen. Así reconocen que ocurre las mujeres ngäbe migrantes en Las Garzas;

“Si yo salgo a trabajar y no estoy con mi hijo, y no le hablo, como veo como está su conducta, yo sé que puede recibir consejo de otros que le hagan daño, que vaya a robar o algo, y con las niñas pueden ser abusadas, se pueden embarazar... eso puede pasar si la madre no está atendiendo a sus hijos adolescentes. Yo quisiera tener plata, trabajar, pero primero son mis hijos... yo a mi marido le he dicho que no quiero más hijos y que cuando sean más grandes yo vuelvo a trabajar” (migrante ngäbe, Las Garzas)

En este contexto se produce lo que denominamos una “domesticación” de la mujer al migrar a la ciudad, ya que ellas cuentan que en sus lugares de origen trabajan también en el campo o en el monte, sembrando y cosechando o criando animales de corral. Dicho rol productivo se abandona (o pierde)

²⁴ La socióloga panameña Juana Camargo resume así este fenómeno “las invasiones de tierra se hacen en terrenos baldíos, pueden ser privados o públicos. Generalmente lo hacen grupos de personas conocidas o con relaciones familiares, o pertenecientes a sectores comunitarios, desposeídos de vivienda propia. Se trata de trabajadores en la informalidad, desplazadas/os económicos, ambientales o migrantes del campo. Población en condición de pobreza extrema o abatidos por la desigualdad económica, social y política”.

²⁵ Tejido artesanal realizado por las mujeres guna.

²⁶ Elaboración artesanal de las mujeres emberás.

²⁷ Bolsos elaborados por mujeres ngäbe realizados a base de fibra natural.

²⁸ Vestido ngäbe confeccionado y vestido por mujeres.

cuando llegan a las ciudades y se recluyen más en sus hogares, donde, además, se encuentran en situación de mayor dependencia económica de sus esposos:

“La diferencia es que acá uno está en la casa, no tiene que ir al monte, a buscar agua... en la comarca sale más... el hombre en la ciudad está fuera todo el día, se va temprano y llega tarde en la noche” (migrante ngäbe, Las Garzas); “Muchas no trabajan aquí, sin embargo, en la comarca sí, porque iban al monte y producían, aunque no generaban ingresos, aquí la mayoría depende del marido” (migrante emberá, Emberá Puru).

En el caso de los colectivos que configuran los patrones migratorios relativos a las “mujeres que migran solas” (para estudiar o/y para trabajar), las dinámicas de género en las condiciones de vida y trabajo presentan diferencias significativas. Como ya apuntamos en el apartado anterior, unas y otras (las que se van a la ciudad a continuar sus estudios y las que lo hacen para a trabajar), salieron de sus lugares de origen con proyectos migratorios propios, aunque con ellos esperaran generar un impacto en sus familias, hogares o comunidades.

El caso particular de las jóvenes que migran solas para continuar sus estudios indica un patrón de residencia y estilo de vida generalizado: suelen residir en cuartos de conocidos o familiares que ya residen en la ciudad desde hace un tiempo y de manera más permanente, donde colaboran con las tareas domésticas e incluso contribuyen a cubrir los gastos que implica su acogida temporal (sobre todo de alimentación). Si bien su propósito explícito o principal al migrar a la ciudad era estudiar; en la práctica, sus condiciones de vida y, en particular, las cargas domésticas, los trabajos que desarrollan para conseguir ingresos que permitan pagarse los estudios y vivir en la ciudad, así como las largas jornadas que pasan en transporte público para movilizarse por la ciudad (casa, trabajo y estudio), impiden en muchos casos que se haga posible la meta que motivó su migración. Los escasos tiempos con los que cuentan para dedicar a los estudios después de trabajar y asistir a sus clases (normalmente en horario nocturno para compaginar estudios y trabajo), motiva que se sucedan los fracasos y aumenten las probabilidades de deserción.

Algunas de ellas incluso cuentan con apoyo económico de parejas o compañeros que conocen en las ciudades y con quienes inician una relación de noviazgo. Sin embargo, este apoyo económico puede implicar la contrapartida de iniciar relaciones que las aparten poco a poco de su proyecto personal de estudios, y construir un futuro como profesional con relativa autonomía e independencia. “*Mi pareja no quería que yo me preparara, me decía: o tu estudio o yo, porque él pensaba que yo le iba a dejar*” (migrante ngäbe, estudiante).

Rudolf ya lo planteaba para el caso de las muchachas estudiantes de Loma Bonita: “Estas muchachas estudiantes se encontraban con obstáculos en cada esquina. Las clases nocturnas requerían de recursos

económicos para sufragar los gastos de clases, transporte, libros y equipo, más el permiso del patrón dispuesto a privarse del trabajo nocturno de una empleada doméstica” (Rudolf 2000, 213). La motivación inicial de salir a la ciudad para estudiar y trabajar, se transforma en la práctica más bien en un trabajar “o” estudiar, y convierte esto último en un privilegio, que las condiciones permite solo a unas pocas.

“Mi intención era estudiar, por eso vine a Panamá, pero tenía que trabajar desde las 5 de la mañana hasta las 11 de la noche vigilando esas criaturas... no me permitían estudiar” (migrante ngäbe, Las Garzas).

“Yo me fui a Panamá con la idea de estudiar, pero fue un sueño que no se cumplió” (migrante ngäbe, Chichica).

“Yo me fui a Panamá para seguir estudiando, me consiguieron un trabajo allí y me fui, pero cuando llegué allí me lleve la sorpresa de que la señora me dijo que no podía estudiar, entonces se me truncó la idea de estudiar...” (migrante ngäbe, Chichica)

Por su lado, las madres migrantes que *migran solas para trabajar*, como ya mencionamos, suelen residir en un inicio en un cuarto alquilado o compartido con algún familiar o conocido en uno de los barrios urbanos con mayor presencia indígena. Sin embargo, con el tiempo, cuando consiguen trabajo, éste suele ser en casa de familia, como empleada doméstica interna. Para muchas de ellas ésta es la condición más conveniente en términos económicos porque de este modo “ahorran plata” en comida, habitación y transporte; aunque el costo de vivir y trabajar en el mismo lugar también es alto por las situaciones de aislamiento y abuso laboral (e incluso sexual) que enfrentan.

Las trabajadoras indígenas migrantes (las de primera generación, con bajo nivel académico y limitado conocimiento práctico del español), se encuentran con pocas oportunidades de empleo fuera del trabajo doméstico remunerado. La mayoría de las mujeres indígenas migrantes entrevistadas han trabajado en algún momento de su vida como empleadas domésticas: algunas por periodos muy cortos, de menos de un mes, y otras por periodos largos. Para muchas este tipo de trabajo constituye su primera experiencia laboral remunerada, y aunque esperan conseguir otro tipo de trabajos: en almacenes, supermercados, limpieza de oficinas o restaurantes, no todas cuentan con las condiciones requeridas para acceder a los mismos. En la práctica observamos que las que llevan más tiempo en la ciudad y las hijas de estas migrantes, son precisamente quienes consiguen salir del nicho laboral étnico y genérico del empleo doméstico (informal, como interna y en condiciones de explotación laboral).

El dinero que envían estas trabajadoras a sus lugares de origen en forma de remesas no les permite desarrollar mejores condiciones de vida en la ciudad, aunque ahora sí cuenten con un ingreso propio

y tomen decisiones autónomas en relación a cómo distribuirlos. En la práctica dicha distribución las deja con poco margen. Todo ello a pesar de que desde los lugares de origen estos envíos, relativamente bajos y discontinuos, son siempre vistos como insuficientes.

Las trabajadoras migrantes cuentan normalmente con tiempo libre muy reducido: las que son internas trabajan sin horario, disponibles prácticamente a demanda de sus patrones, y las que no son internas gastan su tiempo libre en el transporte para llegar a su trabajo y regresar a su casa todos los días. Para las que trabajan en casas de familia, el domingo es el día libre, que aprovechan para hacer compras, gestiones e incluso para pasear por plazas públicas o centros comerciales. Las noches en la ciudad también representan momentos de ocio y diversión para las mujeres indígenas migrantes, que se convierten al mismo tiempo en lugares de socialización y superación del aislamiento y desprotección en el que sienten que transcurren sus vidas. Estas prácticas de salidas nocturnas, lejos de ser generalizada entre las madres migrantes, constituyen la parte por el todo en las narrativas de familiares y vecinos, líderes y autoridades de los lugares de origen de las mujeres migrantes. *“Dejan a los hijos con la abuela mientras ellas están en Panamá con una amiga tomando cerveza y haciendo otras cosas” (líder ngäbe, Chichica).*

Las condiciones de vida y trabajo en la ciudad de Panamá muestran un balance ambivalente del impacto de la migración femenina indígena. Las experiencias de las mujeres migrantes, narradas en sus relatos de vida, permiten un análisis repleto de logros y costos, cambios y permanencias, que no solo tienen que ver con su identidad, roles y relaciones de género, sino también con su identidad indígena y relaciones interétnicas.

Algunos de los cambios experimentados y valorados de manera más positiva por las migrantes son: más oportunidades para generar ingresos económicos y mayor autonomía económica (muy especialmente para las que tienen un trabajo retribuido), mayor libertad para organizar su tiempo y distribuir sus ingresos, y más acceso a la información y los derechos, aunque no necesariamente puedan hacerse valer en la práctica, como ocurre con los derechos laborales a los que muchas renuncian para no poner en peligro su trabajo.

Uno de los cambios interpretados más negativamente es el impacto de las relaciones interétnicas, marcadas por el racismo, experimentado en el acceso a recursos y servicios públicos en la ciudad y en particular la explotación laboral vivida muy particularmente en el trabajo doméstico, así como la pérdida de referentes culturales propios (vestido, lengua, alimentación).

División sexual del trabajo en la Comarca versus la ciudad

Los resultados obtenidos en la realización de las *tablas de uso del tiempo* con mujeres ngäbe, guna y emberá en la ciudad, resultan ser reveladores para el análisis que proponemos sobre los cambios o movibilidades de género que tienen lugar con la migración. Esto es así pues permiten contrastar la distribución del tiempo y la realización de tareas o actividades de las mujeres de un mismo grupo indígena en origen y en destino, y por tanto, observar y analizar los cambios experimentados por las propias mujeres, pero también en relación a los hombres, en un lugar y en otro²⁹.

Específicamente para el caso ngäbe, resultado de la aplicación de la herramienta en un grupo de discusión celebrado con quince mujeres ngäbe migrantes en el barrio La Mireya (Las Garzas de Pacora), se observan diferencias en las actividades realizadas por hombres y mujeres en la Comarca y la ciudad. La diferente distribución de tareas de los hombres y las mujeres respectivamente en un lugar y en otro muestra un cambio con la migración que merece el análisis de género propuesto.

En la Comarca: ellas tejen chacara y ellos tejen sombrero, ellas pilan arroz y ellos cortan la leña, ellas barren y ellos afilan el machete. A pesar de que los hombres son los quienes van al monte y la mujer se queda normalmente en casa (a diferencia de lo que ocurría en tiempos pasados, según nos cuentan, cuando las mujeres eran también más activas en el trabajo en el monte), no se observa una diferencia de trabajos en la casa o fuera de ella tan pronunciada como sí se observa en los resultados obtenidos entre las gunas. En la ciudad, la desvinculación del hombre de las tareas relativas al hogar: la limpieza y la cocina entre otras, se pronuncia. En general se encuentran prácticamente ausentes en la casa donde residen con su familia, de donde salen muy temprano y regresan muy tarde, tras largas jornadas de trabajo, acompañadas del tiempo dedicado a ir al trabajo y regresar a casa en transporte público. Por su lado, las mujeres ngabe en la ciudad pasan mucho más tiempo en la casa del que pasaban en la Comarca, muy ocupadas en las tareas domésticas y de cuidados.

Los resultados obtenidos en la aplicación de esta herramienta en los tres barrios con grupos de mujeres migrantes, guna, ngäbe y emberá respectivamente, permiten algunas conclusiones más generales. En primer lugar, se evidencia que la división sexual del trabajo existe en la Comarca y en la ciudad, pero es precisamente en la ciudad donde se agudiza, presentando actividades y responsabilidades vinculadas a la casa o al trabajo fuera de esta, desarrolladas y asumidas por hombres y mujeres respectivamente. También se observa, de modo generalizado en los tres grupos, que ellas cuentan con menos tiempo que ellos para el descanso, tanto en la Comarca como en la ciudad, aunque reconocen que unos y otras descansan menos en la ciudad.

²⁹ En una publicación más profunda y extensa serán presentados los resultados obtenidos en la aplicación de esta técnica. Aquí presentamos los resultados específicos de uno de los grupos y algunos resultados generales de los tres.

Es una constante en los resultados que los hombres tienen más tiempo para dedicarse a ellos mismos que ellas, quienes se encuentran normalmente al servicio del resto de miembros de la familia y sus horarios: escuela de los hijos y trabajo de los esposos. En relación a los cambios o movilizaciones, mostrados en la diferencia señalada por las propias mujeres en las actividades realizadas en un lugar y en otro, comprobamos como ellas sienten que en la ciudad, y muy especialmente para las que no trabajan fuera de casa, su vida se reduce mucho a responsabilidades vinculadas al mantenimiento de la casa y la atención a los hijos y el esposo. El día inicia más tarde para las mujeres en la ciudad que en la Comarca, aunque en ambos casos está muy ligado al inicio de la actividad del esposo y los hijos, y por tanto, depende de los horarios que marca el trabajo y la escuela.

En los resultados obtenidos de las tablas del uso del tiempo se observan diferencias por patrones migratorios. Quienes migran en familia no ven cambios significativos en sus identidades y relaciones de género, más bien reconocen que existe cierta continuidad. Por su parte, las que migran solas para trabajar, sin embargo, dedican la mayor parte del tiempo al trabajo, lo que supone una diferencia importante en relación al origen. Además, las tareas domésticas y de cuidados no las ocupan prácticamente el tiempo en la ciudad, por no tener en gran parte de los casos a sus esposos e hijos con ellas. El descanso aparece concentrado en las últimas horas de la tarde, aunque también parte de los fines de semana, que usan para pasear, hacer compras para sus hijos/as o salir con amigos/as. En ellas sí observamos, por tanto, que las tareas desarrolladas difieren significativamente a las que las ocupaban en sus lugares de origen; reduciendo el tiempo dedicado al trabajo doméstico no remunerado y ampliando su dedicación al trabajo productivo, y en particular en el trabajo doméstico remunerado.

Conclusiones

En este artículo procuramos ofrecer un análisis de género sobre la migración femenina indígena con el fin de extraer conclusiones en relación a las “movilidades de género” que preceden o que son consecuencia de la migración de las mujeres de las comarcas a la ciudad de Panamá.

Los resultados presentados muestran que la migración forma parte de las estrategias utilizadas por algunas mujeres indígenas para luchar contra la pobreza (y en particular contra la feminización de la pobreza), la exclusión y la opresión; y, por tanto, supone un indicador de la agencia (*agency*) de las migrantes. Esto se observa muy especialmente en las mujeres que migran solas: por un lado, para las que salen para estudiar se observan movilizaciones de género que han tenido lugar en sus comunidades, particularmente en relación al mayor acceso de las mujeres a la educación y; por otro lado, para las

que salen a trabajar, se observan dinámicas de género en un contexto de pobreza y dominación masculina que, más que una movilidad de género, supone una manifestación de las relaciones de género ante las que las migrantes toman la decisión de migrar.

Las experiencias migratorias de las mujeres indígenas migrantes que migran en familia o que migran solas para estudiar o trabajar, muestran que, con su desplazamiento a las ciudades, “alivian” en parte las circunstancias de vida propias y de la familia, (que se queda en origen o que la acompaña en destino), pero no se dan apenas oportunidades para que se generen cambios vitales más estructurales. Dichas experiencias narradas en primera persona muestran el impacto *cortoplacista* de la migración y sus limitaciones para generar un impacto mayor, a largo plazo, sobre la pobreza y la opresión.

Muy en particular, las condiciones en las que transcurre la vida de las mujeres migrantes en la ciudad, y específicamente la de aquellas que migran solas, marcadas por la discriminación étnica y de género, no permiten mayores movibilidades en términos socio-económicos y de género, que tener un ingreso propio e incrementar relativamente niveles de autonomía en la toma de decisiones sobre temas vinculados a sus derechos. La manifestación de las relaciones interétnicas de explotación, de matriz colonial³⁰, entre la población indígena y no indígena, muy especialmente a través del trabajo doméstico; así como la manifestación intercultural de la dominación masculina, en los lugares de destino condicionan o limitan la posibilidad de movibilidades de género significativas.

“Una piensa que aquí va a resolver, por eso venimos a Panamá, pero se resuelve solo lo económico, pasando mucho páramo, porque nos tratan como si no valiéramos nada, se aprovechan y nos pagan poco... otros problemas que tenemos las mujeres no se resuelven, el machismo también está aquí... ganamos por un lado y perdemos por otro, por eso muchas se devuelven para la Comarca, yo creo que también lo haré, prefiero estar allí con mis hijos”. (Migrante ngäbe, Ciudad de Panamá)

Defendemos que no se identifican relevantes impactos estructurales en la modificación de roles o en la superación de la dominación masculina, sino que más bien esta parece resignificarse, al tiempo que se manifiesta con intensidad la desigualdad en las relaciones interétnicas. Es precisamente el contexto de discriminación y marginación étnica y genérica vivido en los lugares de destino, el que condiciona que tengan lugar movibilidades más estructurales en las vidas de las migrantes.

Referencias

³⁰ Tesis planteada desde la teoría de la colonialidad del poder en América Latina planteada por autores como Aníbal Quijano (1988) o Rita Segato (2007).

Ariza, Mariana. (2000). “Género y migración femenina: Dimensiones analíticas y desafíos metodológicos”, in *Migración y relaciones de género en México*, edited by Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen. Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México.

Arizpe, Lourdes. (1975). *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las “marías”*. *Sepentas* 182. Sep. 1ª Edición.

Barrera, Dalia y Cristina Oehmichen (Coords.). (2000). *Migración y relaciones de género en México* Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Universidad Nacional Autónoma de México, México. UNAM.

Bourgois, Philippe. (1994). *Banano, etnia y lucha social en Centro América*. Editorial Departamento Ecuonómico de Investigaciones.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe CEPAL. (2014). *Pueblos indígenas de América Latina en síntesis*.

De Oliveira, Orlandina. (1984). “Migración femenina, organización familiar y mercados laborales en México”, Centro de Estudios Sociológicos, Seminario Mujer y Empleo. México: El Colegio de México.

De Gerdes, María Lucía. (1997). “Kuna Migration into Urban Areas” in *The Art of Being Kuna: Layers of Meaning Among the Kuna of Panama*, edited by Mari Lyn Salvador, 311-321. Los Ángeles: Fowler Museum of Cultural History.

Goldsmith, Mary. (1989). “Uniformes, escobas y lavaderos: el proceso productivo del servicio doméstico”. In *Trabajo, poder y sexualidad*, coordinated by Orlandina de Oliveira. México: El Colegio de México-Programa de Investigaciones y Estudios sobre la Mujer.

Goldsmith, Mary. (1990). “El servicio doméstico y la migración femenina”. In *Trabajo femenino y crisis en México: tendencias y transformaciones actuales*, edited by Elia Ramírez. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

Herrera, Francisco. (2012). “La evolución de las demandas indígenas sobre la tierra y las respuestas del Estado en Panamá” *Quaderns de Antropologia*, 17 (1): 44-59. Barcelona: Institut Catalá de Antropología.

Herrera, Francisco. (2015). “Migración indígena en Panamá. Antecedentes y procesos actuales: mujeres en la ruta urbana” *Societas*, 17 (2): 33-54. Panamá: Universidad de Panamá.

Howell, Jayne. (1999). “Las sirvientas domésticas de Oaxaca: vínculos conflictivos, vínculos afectuosos”. México: *Alteridades* 9, Núm. 17: 23-28.

Idiáquez José A. y Jorge Sarsaneda del Cid. (2012). *En búsqueda de la esperanza: migración ngäbe a Costa Rica y su impacto en la juventud*. Panamá: Servicio Jesuita de Refugiados en Panamá y el Servicio Jesuita de Migrantes en Costa Rica.

Maier, Elizabeth. (2003). “Migración y ciudadanía indígena femenina: cuerpos desplazados y la renegociación diaria del sujeto femenino”, in *Diagnóstico de la discriminación hacia las mujeres indígenas* edited by Paloma Bonfil y Elvia Rosa Martínez. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Maier, Elizabeth. (2006). “Tránsitos territoriales e identidad de las mujeres indígenas migrantes”. México: *Papeles de Población*: 12. Núm. 47: 201-225. Universidad Autónoma del Estado de México.

Martinelli, Marianella. (1994). *La Mujer Ngöbe: Camino Hacia la Libertad*. Proyecto Agroforestal Ngöbe, Documento Ngöbe Tomo VII. Instituto Nacional de Recursos Naturales Renovables y Agencia Alemana de Cooperación Técnica GTZ. San Félix, Chiriquí, Panamá.

Martínez, Mónica. (2013). “La movilidad guna (Panamá): habitando bosques, islas y ciudades” Barcelona: *Perifèria, Revista de recerca i formació en antropologia*, 18(2), diciembre.

MEF, MIDES e INEC. (2017). *Índice de pobreza multidimensional de Panamá*.

Oehmichen, Cristina. (2000). “Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial”. *Migración y relaciones de género en México*, edited by Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Basán. México: GIMTRAP, A.C. IIA, UNAM.

Oehmichen, Cristina. (1999). “La relación etnia-género en la migración femenina rural-urbana: mazahuas en la Ciudad de México”. México: *Iztapalapa* 19, Núm. 45 (enero-junio):107-132.

Paiewonsky, Denise. (2007). “Feminización de la migración” UN-INSTRAW (ahora UN WOMEN) Serie Genero, Remesas y Desarrollo. Documento de Trabajo #1.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD. (2015). *Diagnóstico de situación de las mujeres indígenas en Panamá*.

Quijano, Aníbal. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Ediciones Sociedad y Política.

Quintero, S., Blas y William O. Hughes. (2005). *Migración indígena en Panamá*. Panamá: CONAPI.

Rodríguez, Eugenia y Francisco Herrera. (2015). “Trabajar en casa de familia: mujeres indígenas migrantes en el empleo doméstico en Panamá”. Barcelona: *Revista Quaderns de Antropología*, 31:141-160.

Rodríguez, Eugenia. (2016). “La feminización de la migración indígena en Panamá: patrones, narrativas e impactos”. *Canto Rodado*, 11:1-26.

Rudolf, Gloria. (2003). “Migraciones rurales-urbanas en Panamá: Vínculos socioeconómicos y el factor de género” *Revista Mesoamérica*, 45 (enero-diciembre 2003)

Rudolf, Gloria. (2000). *La gente pobre de Panamá*. Panamá: Editorial Universitaria, Universidad de Panamá.

Sandner, Verena. (2013). “Vidas translocales. Espacios de género y migración rural-urbana indígena en Panamá” in *Espacios de Género*, edited by Juliana Ströbele-Gregor y Dörte Wollrad. ADLAF Congreso Anual 2012.

Sánchez, Martha Judith y Raquel Barceló. (2007). *Mujeres indígenas migrantes: cambios y redefiniciones genéricas y étnicas en diferentes contextos de migración*. Amerique Latine Histoire et Mémoire: Les Cahiers ALHIM, 14.

Segato, Rita Laura. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Szasz, Ivonne. (1994). "Migración y relaciones sociales de género: aportes de la perspectiva antropológica". *Estudios demográficos y urbanos*. Vol. 9 (1). México: El Colegio de México.

Thacker Moll, Marjorie e Iliana B. Gómez Rivas. (1997). *La mujer indígena en la ciudad de México*. México: GIMTRAP, Serie Cuadernos de Trabajo.

Velasco, Laura. (1995). "Migración femenina y estrategias de sobrevivencia de la unidad doméstica: un caso de estudio de mujeres mixtecas en Tijuana", in *Mujeres, migración y maquila en la frontera norte*, coordinated by Soledad González *et al.* México: El Colegio de México, El Colegio de la Frontera Norte.

Young, Philip. (1971). *Ngawbe: Tradition and change among the western guaymi of Panama*. Urbana: University of Illinois Press.

Young, Philip and John Bort. (1979). The politicization of the Guaymi. *Journal of the Steward Anthropological Society* 11:73-109.

Young, Philip. (2014). "Women's Roles and Responses to Globalization in Ngäbe Communities", in *Mestizaje and Globalization: transformations of Identity and Power in the Americas* edited by S. Wickstrom, y P. Young, 193-211. University of Arizona Press.

Zlotnik, Hania. (2003). *The Global Dimensions of Female Migration*. Migration Policy Institute. Accessed December 30, 2017 <https://www.migrationpolicy.org/article/global-dimensions-female-migration>

Una Mariposa Transnacional: Memorias desde el Sexilio¹

Juan A. Ríos Vega²

Resumen

A pesar de que Panamá por su posición geográfica ha representado el paso obligado para mucho inmigrantes de todas las latitudes del hemisferio, de los cuales muchos han adoptado este pequeño país centroamericano como su nuevo hogar. En los últimos años frases como “el país donde se vive más feliz” o “una de las economías más prósperas de Latinoamérica” llenan a los panameños y panameñas de mucho orgullo patrio; sin embargo, su distribución de la riqueza, la falta de un sistema de salud y educación de calidad hacen que la brecha entre los más pobres y los más ricos sea aún más notoria. Entre las poblaciones que más vulnerabilidad sobresalen están los grupos de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales o transgéneros y queers (LGBTIQ+), ya que los mismos tienen una larga historia de invisibilidad. Los colectivos LGBTIQ+ han sido víctimas de opresión tanto verbal como física por las autoridades gubernamentales y grupos religiosos. Por ende la homofobia siempre ha sido aceptada como algo normal e institucionalizado. En este ensayo, el autor utiliza la epistemología de la mariposa transnacional desde su sexilio para documentar de forma cronológica la historia de la homosexualidad en Panamá, desde una perspectiva histórico-social, empezando por la colonización europea, pasando por la presencia estadounidense hasta el presente.

Abstract

¹ . Recibido 11/4/2019 – Aprobado 11/29/2019.

² . Dr. y profesor de inglés, educación y lingüística comparada en Bradley University, Estados Unidos. Email: jrivosvega@gmail.com

Although Panama, due to its geographical position, has represented the obligatory step for many immigrants from all latitudes of the hemisphere, of which many have adopted this small Central American country as their new home. In recent years, phrases such as “the country where you live happier” or “one of the most prosperous economies in Latin America” fill Panamanians with great national pride. However, its distribution of wealth, the lack of a quality health and education system make the gap between the poorest and the richest even more noticeable. Among the most vulnerable populations are lesbians, gays, bisexuals and transgenders, intersexuals, and queers (LGBTIQ +), as they have a long history of invisibility. LGBTIQ + groups have been victims of both verbal and physical oppression by government authorities and religious groups. Therefore homophobia has always been accepted as normal and institutionalized. In this essay, the author uses the epistemology of the transnational butterfly from his sexilio to chronologically document the history of homosexuality in Panama, from a historical-social perspective, starting with European colonization, passing through the American presence to the present.

Introducción

Hace aproximadamente diez años decidí buscar libros sobre estudios de género y masculinidades en Panamá. Después de visitar varias librerías, me di cuenta de que estos lugares carecían de información sobre el tema. Cuando le pregunté a una empleada de una popular tienda por departamentos por libros sobre el tema, la mujer en cuestión me miró como si fuera un extraterrestre. Todavía interesado en el tema, al día siguiente decidí visitar otra librería. Esta vez recorrí Vía Argentina hasta encontrar una librería bastante conocida por escritores, profesores y estudiantes universitarios, de la cual mi sobrino me había hablado muy bien; pensé que allí podría encontrar obras de algunos escritores locales o profesores de la universidad que hubiesen publicado algo sobre el tema de mi interés. Cuando entré en la librería, había dos hombres de mediana edad charlando sobre cosas que podrían hacer para atraer más clientes a la librería. De inmediato, decidí acercarme a los dos caballeros (uno, con acento extranjero) y hacerles saber de mi búsqueda de temas de género y masculinidades en Panamá desde el punto de vista académico. Me dio la impresión de que mi presencia y el carácter de la búsqueda les intimidó un tanto. Nuestra conversación resultó ser muy interesante, ya que el dueño de la librería me dio algunos nombres de escritores, revistas y sitios web donde probablemente podría encontrar alguna información sobre mis temas. Sin

embargo, lo más interesante de la charla con estos dos señores fue descubrir cómo ellos entienden la orientación sexual en Panamá, traté de explicarles que la palabra masculinidad no se refería a un concepto sencillo y homogéneo, además de que algunos hombres heterosexuales tienen sexo con otros hombres y a pesar de ello continúan afirmando que son hombres heterosexuales. En su lugar, la sociedad panameña entiende ser gay como hombres que se ven y actúan muy afeminados, que son penetrados, y se sienten y visten como las mujeres. Como era de esperar, estos dos caballeros mencionaron algunos ejemplos de lo que es ser gay en Panamá, mientras sostienen que los gays suelen ser considerados aquellos que se dedican a ganarse el sustento como estilistas de cabello, diseñadores de trajes de carnaval y atuendos para concursos de belleza, o bailarines de ballet. Más tarde, compartí con ellos que en Panamá hay un criterio doble cuando las personas se refieren a la orientación sexual; por lo general la asocian con el VIH/sida. Por otro lado, cuando los gays manifiestan su inclinación sexual abiertamente, las corporaciones y los canales de televisión locales los utilizan como una atracción en sus programas para burlarse de ellos y / o para aumentar sus audiencias. Durante este intercambio, supe que el otro caballero era profesor de derecho en una universidad local. Él compartió conmigo que aunque su hijo es un bailarín de ballet, él sabía que su hijo no era gay. Después de mi visita a esta reconocida librería, me sentí frustrado en mi búsqueda y decidí regresar a Vía España y tomar el camino a casa.

A través de la literatura panameña varios han sido los escritores que han incluido el tema de la homosexualidad y el lesbianismo en sus personajes. No fue hasta principios de los 70's cuando autores como como Agustín del Rosario, poeta, ensayista y teatrista, quien ganó el Premio Nacional de Literatura Ricardo Miró en la categoría de poesía con su libro "De Parte Interesada". Desafortunadamente, por la profundidad del tema homoerótico y la época, su obra causó mucha controversia entre algunos jurados del concurso y la misma tuvo que ser publicada en México.

En 1996 Javier Stanziola gana el Premio Ricardo Miró con su obra de teatro *De Mangos y Albaricoques*, en la que Fabricio, un joven homosexual panameño vive en un exilio sexual en Miami desde donde relata cómo la opresión y el rechazo por su orientación sexual marcaron su infancia y adolescencia en Panamá. Para Fabricio, el vivir su exilio es sinónimo de libertad en comparación a insilio que viven sus pasieros (amigos) en Panamá. Sin

embargo, en sus viajes a Panamá, sus pasieros les recuerdan como es vivir en el insilio y como resistir los espacios de opresión. Stanziola (2013) comenta que en su obra el pasiero “se libera, aunque sea temporalmente, de esa opresión sistemática” (p. 18). En 2009, Stanziola gana el premio Ricardo Miró en categoría teatro con la obra *Hablemos de lo que no hemos vivido*. En esta obra, se desarrolla el tema de la identidad personal y el reinventarse desde el *insilio*. Stanziola una vez más gana el Premio Ricardo Miró en novela con *Hombres Enlodados en 2013*. Dicha novela transcurre durante la dictadura de Manuel Antonio Noriega y es contada por Jota Jota, un joven adicto a las telenovelas y concursos de belleza. Jota Jota no cumple los estándares sociales para considerarse totalmente masculino, llevándolo así a ser víctima de la opresión y acoso.

La Conciencia de la Mariposa Transnacional desde el Sexilio

Stavans (1996) sostiene que los homosexuales representan el otro lado de la sexualidad hispana, una sombra que se rehúsa a reconocer – que “ellos” en realidad es “nosotros”. Ellos son el alabado, adelito, afeminado, ahembrado, amaricado, amujerado, barbilindo, carininfo, cazolero, cocinilla, enerve, gay, homosexual, invertido, lindo, maría, marica, mariposa, ninfo, pisaverde, puto, repipí, sodomita, volteado, zape (p.155).

A partir de las epistemologías de los queers de color y la conciencia mariposa de Daniel Enriquez Pérez (2014), expando mi conciencia de la mariposa transnacional. Como un hombre latinoamericano que se identifica como un queer de color en Estados Unidos, pero al viajar constantemente a mi patria, Panamá, mi cambio de identidad me empuja a adoptar una identidad gay. Basado en estos cambios geográficos de transnacional, comparto mis experiencias personales como inmigrante y hombre haciendo de lo político (homosexualidad) algo personal (maricón, cuco, loca, pato). Es importante entender que para desarrollar mi propia conciencia de mariposa transnacional necesito conocer mi propia historia y abrazar todos los elementos de mis identidades mutantes. Entiendo que no puedo sentir vergüenza de quién soy o de lo que hago naturalmente. Uso el término mariposa como un símbolo de viajero, de cruce de fronteras, lente crítico, y de defensa. Pérez (2014) afirma que muchos

artistas y escritores chicanos y latinos han usado imágenes de mariposas para desarrollar una conciencia mariposa como teoría descolonizadora y como "símbolo de transformación, vida, muerte, resistencia, migración y alma" (p. 99). Como mariposa transnacional, sigo cruzando fronteras territoriales y sociales que a veces me dejan exhausto y desesperado. Este cruce de fronteras que me hace pensar acerca de mi propio ser en términos de una persona que se define como queer de color en los Estados Unidos y gay en Panamá. Este cambio de identidad transnacional es el que siempre me recuerda que vivo lo que Anzaldúa (2007) definía como "fronteras, un lugar vago e indeterminado creado por el residuo emocional de un límite no natural" (p.25), haciéndome comprender que pertenezco a "los atravesados". Esta conciencia transnacional me permite desarrollar mi propia conciencia de la mariposa. Aprendo a ser queer de color en un espacio, pero también adquiero conciencia de mi carne y mi alma como gay en otro espacio.

Como mariposa transnacional, me siento oprimido y discriminado por ser un latino en los Estados Unidos, el cual representa el estereotipo de un inmigrante indocumentado por mi aspecto mestizo, mientras que en Panamá, vivo bajo los conceptos de homofobia, sexismo, racismo, clasismo y otras capas de discriminación que cultiva la sociedad como algo normal. Entiendo que tengo que enfrentar la homofobia y una sociedad de doble moral en Panamá y un espacio racista y xenófobo en los Estados Unidos. Como la mestiza de Anzaldúa (2007), tengo una "lucha de fronteras, una guerra interior" (p. 25). Mientras vivo en dos culturas y países diferentes, recibo mensajes diferentes de la gente. En los Estados Unidos, puedo ser oprimido por hablar inglés con acento latino, mientras que en Panamá, me siento oprimido debido a mis manierismos o por ser etiquetado maricón, cueco, o loca. Una sociedad que juzga mi soltería y mi edad como indicativo de que no soy totalmente hombre porque nunca me casé y no tengo hijos. Es ese constante recordatorio de que no soy "completo". ¿Sigues soltero? ¿Cuándo se va a casar?, o escuchar amigos y familiares usar insultos homofóbicos contra hombres cuyo perfil se ajusta a una conducta gay o, juicios similares a "tú eres gay pero no actúas como aquellos que se comportan como las locas".

Como la *mestiza* de Anzaldúa (2007), mi conciencia de mariposa transnacional me hace más reflexivo sobre mí mismo y mi cambiante identidad. Considero este cambio de identidad como una constante transformación hacia conciencia mariposa. Es durante esta

transformación cuando abro mis alas y encuentro la liberación; son mis escritos, mis testimonios, los que me permiten experimentar mi fortaleza. Pérez (2014) agrega:

Tener conciencia mariposa es reconocer "nuestra belleza y fortaleza interior y exterior; se trata de ser tú mismo en tu verdadera naturaleza, en tus propias palabras, en toda tu mariposada, todo el esplendor de tu belleza, tu fortaleza, tu propia expresión de género y sexualidad. Se trata de conocer tu historia y a ti mismo plenamente, y abarcar todos los aspectos de tu identidad. Se trata de mantener un equilibrio físico y mental para que puedas volar en toda su gloria (p. 102).

Como resultado de mis investigaciones y reflexiones como hombre queer/gay/marica decidí escribir acerca de la homosexualidad en Panamá, utilizando la conciencia de la mariposa transnacional para documentar la realidad de las poblaciones LGBTIQ+ desde mi sexilio. Autores y autoras caribeños como Adela Vásquez, Manuel Guzmán y Lawrence La Fountain-Stokes se han referido al sexilio como la migración forzada como mecanismo de resistencia entre las minorías sexuales, especialmente las comunidades LGBTIQ+. Este sexilio permite a las minorías sexuales a buscar espacios de aceptación que le permitan existir y resistir la homofobia y la falta de leyes que protejan específicamente a las poblaciones LGBTIQ+. Ha sido mi propio sexilio el que me ha permitido publicar *La conciencia de la mariposa transnacional: para entender la homosexualidad en Panamá* (Convivencia, 2017), *An unhealed wound: Growing up gay in Panama* (Bilingual Review/La Revista Bilingüe (2017) y también presentar mis escritos y testimonios en conferencias internacionales. A finales del 2018, publiqué el libro *Historias desde el Sexilio* (Ríos Vega, 2018). En su reseña del libro, Luis Pulido Ritter (2018) opina lo siguiente:

El libro ha sido producto de mis investigaciones a lo largo de estos últimos años. Los temas son relevantes y actuales, pero enfocados desde un punto de vista de justicia social. El libro hace eco de los testimonios dentro de las comunidades LGBTIQ+, pero que muchas veces son satanizadas por una falta de conocimiento del tema, por temor a hablar debido al rechazo familiar y por la doble moral que predomina en el país debido a creencias religiosas. Hablar de estos temas a través de mi libro es una

forma de mostrar a una población algo que es desconocido, pero también es una forma de encontrar comunidad dentro de las personas LGBTIQ+ en Panamá”.

Durante mi reciente visita a Panamá con motivos de la presentación de mi libro, pude aprender de que existe una nueva corriente de escritores y escritoras interesados en publicar sus escritos con temas homoeróticos. Pude conocer a escritores emergentes, tanto nacionales como extranjeros, interesados en escribir y publicar literatura homoerótica en Panamá. También pude conversar con escritores ya consagrados que aún tienen el temor a ser rechazados o a no conservar sus trabajos si publican sus escritos homoeróticos. Otro obstáculo que predomina en Panamá es la falta de fondos para publicaciones ya que el publicar es muy costoso. A continuación hago un recuento cronológico de la homosexualidad en Panamá para entender que tanto hemos logrado hasta el presente siglo. Stavans (1996) comenta que en las sociedades latinoamericanas son muy pocos los que se atreven a tocar el tema de la homosexualidad, lo que conlleva a que muchos gays y lesbianas siguen siendo objeto de mofa y burla, forzandolos a vivir en las franjas marginales de la sociedad. Ser gay es ser un monstruo o es estar mentalmente enfermo...y es la homosexualidad, un tema que pocos están dispuestos a analizar en público, el contrapunto que define nuestra identidad colectiva.

Época Colonial

Debido a que no estábamos destinados a sobrevivir, la mayoría de los jotas/os hemos forjado una madurez espiritual única, ubicada al margen de las instituciones tradicionales. Esta madurez nos ha permitido concentrar nuestras energías en combatir el colonialismo y la opresión y reunir un archivo de espacios y prácticas curativas que satisfacen nuestras necesidades espirituales (Calvo-Quiros, 2014, p.192).

Antes de 1492, no existía ningún mapa que representara el continente americano pues este no había sido descubierto aún para los habitantes de Europa y Asia. Los grupos humanos que habitaban estos territorios, los designaban con diferentes nombres: Tawantinsuyu, en los Andes; Anáhuac en lo que hoy es el valle de México, y Abya Yala lo nombraron los indígenas Gunas que habitaban territorios de lo que hoy es Panamá y Colombia. Mignolo (2005) afirma que: "Los pueblos de Europa, Asia, y África no tenían idea de la existencia de este bloque de tierra masivo que más tarde llamarían Indias Occidentales y luego América"

(p. 2). A lo largo de la historia, los estudios tradicionales muestran a los grupos indígenas y su forma de vida a través de un enfoque que los presenta como seres primitivos, inferiores, y poco inteligentes. Muchos académicos poscoloniales (Bañales, 2014; Coloma, 2013; Cruz, 2012; González, 1996, 2006; Hames-García, 2014; Hames-García y Martínez, 2011; Ocampo, 2012; Pérez, 2014; Rodríguez, 2003; Tuhiwai Smith, 2002; Tijerina Revilla y Santillana, 2014; Urrieta, 2003) interpretan a los indígenas y a otros grupos marginados desde una perspectiva no tradicional. Tuhiwai Smith (2002) afirma que "bajo el colonialismo, los pueblos indígenas han luchado contra una visión occidental de la historia y, sin embargo, han sido cómplices con ese punto de vista. A menudo, hemos permitido que cuenten nuestras "historias" y luego, nos convertimos en espectadores del proceso"(p. 33). Este pensamiento ha llevado a diferentes grupos y catedráticos que representan o abogan por los más vulnerables a elevar sus voces y contar las realidades de los que siempre han estado invisibles, desafiando así aquellos que utilizaron su poder, posición social, e interpretación para documentar en forma errónea las vivencias de otros.

A pesar de que en América Central y el Caribe se han realizado muy pocos estudios sobre las prácticas sexuales durante el periodo precolombino, algunos han revelado una definición diferente de la sexualidad de aquella que se le da hoy día. Las crónicas escritas en los siglos XV, XVI, y XVII se refieren a diferentes formas de homosexualidad como prácticas comunes a las que los europeos llamaron sodomía. (Diversidad sexual en AbyaYala). Sigal (2003) citó:

Cuando los españoles y los portugueses escribieron sobre la Conquista de América Latina, describían a los pueblos indígenas en términos denigrantes. Probablemente las imágenes más extraordinarias a los ojos de los europeos presentadas en estas crónicas de la conquista eran el sacrificio humano, el canibalismo y la sodomía (p. 1).

No hay duda de que los europeos utilizaron sus creencias homofóbicas y racistas para convencer a los indígenas de que sufrían enfermedades e inundaciones como castigo de Dios por tener relaciones sexuales entre personas del mismo género. Trexler (1995) sostiene que la sodomía u homosexualidad masculina les facilitó a los europeos la conquista, proclamando ante la gente indígena que la sodomía era su perdición. Por esta razón, "el vengativo dios cristiano había decidido enviar a los íberos para tomar a América ya que ellos se habían entregado a prácticas homosexuales" (p. 84). El ejemplo más atroz de la conquista europea,

especialmente lo que ellos llamaron un castigo por actos de sodomía y, el primer relato de la homosexualidad en el continente americano, ocurrió durante el tránsito de Balboa a través del istmo de Panamá.

Aparte de una mera insinuación de Álvarez Chanca sobre un “berdache” militar en su carta de 1494, el doméstico “berdache” americano aparece claramente, por primera vez, en los relatos del descubrimiento del Pacífico por Balboa en 1513. En la tercera década de la obra del italiano Pedro Mártir de Anglería, *De orbe novo*, publicado en 1516, cuenta cómo, en su viaje por Panamá, Balboa encontró a un hermano del cacique Quaracú y algunos de sus hombres vestidos de mujeres y practicando la sodomía; el conquistador aplicó una especie de Ley Scantinia de Nefanda Venere, arrojando inmediatamente a los perros a unos cuarenta de estos travestis, aunque no a sus compañeros activos. Este es el primer registro de castigo español de la sodomía en el continente americano. Según Pedro Mártir, todo sucedió mientras los nativos aplaudían, "porque el contagio estaba confinado a los cortesanos y no se había extendido todavía al pueblo" (Trexler, 1995, p. 82).

Los estudios de Trexler antes y durante el periodo español y portugués nos permiten comprender el ejercicio y aplicación de los roles de los géneros en un contexto histórico. Sin embargo, su definición occidentalizada, al referirse a los hombres de género no tradicionales como "berdache," perpetúa la idea de una conducta de género incorrecto o negativo, que fue aceptado completamente por los indígenas antes de la colonización. Sin embargo, los más recientes escritos indican que varios Indios Americanos gays, lesbianas, transgéneros, y otros de “two-spirit” (doble espíritu) consideran el término “berdache” como peyorativo y hasta un insulto (Jacobs, Thomas, & Lang, 1997; Driskill, Finley, Gilley, & Morgenesen, 2011). Es claro que Balboa y su gente utilizaron el cristianismo para convencer a aquellos pueblos que estaban viviendo en pecado y que su dios les había enviado a salvarles; sin embargo, ellos a su vez crearon una actitud hacia el comportamiento del género y convencieron a los indígenas de que la sodomía u homosexualidad era contagiosa. Balboa y los demás españoles dejaron sentado que no tolerarían ningún tipo de acto sexual no tradicional (hombre y mujer), incluidos los de hombres que se vestían como mujeres o que llevaran a cabo actividades propias de mujeres (Sigal, 2003). Este ejemplo deja plasmado como a través de la

colonización, los europeos implantaron el binario hombre/mujer, eliminando y castigando todo tipo de manifestación de género que estuviera fuera de lo que ellos consideraban normal.

Sorprendentemente, los hombres afeminados o vestidos de mujeres resultan una visión negativa y pecadora la cual predomina en las sociedades latinoamericanas, a pesar del paso de los siglos. En Panamá, por ejemplo, la iglesia católica y el gobierno han influido en la sociedad común, en la que promueven la idea de que la homosexualidad constituye una amenaza para la humanidad. Esta perspectiva ha obligado a que las muchas personas que no se acogen al binario hombre/mujer abandonen a sus familias para ocultar su orientación sexual y llevar una doble vida (en algunos casos los hombres hasta se casan con una mujer para complacer a sus familias y a la sociedad, mientras mantienen relaciones sexuales con otros hombres). Otros deciden internalizar patrones de conducta implantados por la sociedad asociados a los gays y lesbianas.

Javier Stanziola (2003) expone que en Panamá como en la mayoría de los países de América Latina, las parejas del mismo sexo no se pueden casar ni adoptar niños. Por lo tanto, los gays no tienen otra alternativa que la de abandonar su país para encontrar la libre determinación sobre ambos temas. Stanziola dice: “La única alternativa es emigrar y reinventarnos en aquellos lugares donde nuestra identidad panameña no es estereotipada o sea incluida en un grupo único y estático, ya sea en Europa o en un área rural en los Estados Unidos” (p. 16). Desafortunadamente, cuando en una familia hay un miembro de la misma que es gay, los padres o parientes evitan hablar de esa persona y actúan como si no existiera, lo cual muestra que continúan considerando esta conducta sexual como pecadora y hasta vergonzosa. Otros creen que los jóvenes que eventualmente participan de esta conducta sexual diferente a la de su género, cambian al alcanzar la madurez, por razones religiosas o de familia.

Presencia Militar Estadounidense

A través de nuestra historia, pero sobre todo durante la presencia militar estadounidense en el istmo, muy poco se ha tocado el tema de la homosexualidad. Joaquín Beleño (1991) en su obra literaria *Gamboa Road Gang/Los Forzados de Gamboa*, explica cómo eran definidos y tratados los homosexuales dentro de las cárceles en la base militar en Gamboa.

Los homosexuales, personajes pintorescos, le dan colorido a cualquier institución. Son despreciados la mayoría de las veces por los hombres; pero esto no es óbice para que sirvan de motivo de distracción a toda la tropa de reclusos. Alrededor de sus gestos y contoneos se teje todo un mundo festivo de intrigas picarescas. El homosexual tiene la doble ventaja de aproximarse como hombre y tener la mentalidad femenina. La naturaleza lo ha traicionado biológicamente. Sin embargo, es alegre y se deja entusiasmar con cualquier lisonja pasajera (p. 116).

A pesar de que Beleño narra la existencia de presos homosexuales tanto panameños como estadounidenses dentro de las antiguas bases militares, esto no establece el concepto de un homosexual amanerado o con gestos femeninos, sino la idea de un hombre con ansias de ser y sentirse mujer. La presencia de bases militares estadounidenses en territorio panameño (1903-1999), muestran también la existencia de la mencionada subcultura gay en Panamá como parte del capitalismo. Era muy común presenciar como mujeres y, también hombres, esperaban en las entradas de algunas bases militares para que algún soldado les permitiera entrar a la base. Estas áreas se convirtieron en los espacios perfectos para la prostitución y los encuentros entre personas del mismo sexo. Donoghue (2014) sostiene:

Los esfuerzos de Estados Unidos por imponer control sobre la actividad sexual en las fronteras “proporcionaron un sitio clave para la producción y reproducción de categorías, identidades y normas sexuales” entre las desiguales relaciones atípicas que pululaban a todo lo largo de la frontera imperialista. Por ejemplo, la policía de la zona del canal y los policías militares (MP) con frecuencia arrestaban a “los transgresores sexuales” a lo largo de las fronteras del enclave, les asignaban categorías, les clasificaban y les adscribían conductas e identidades las cuales muchas veces eran falsas, erróneas o hechas a la medida de la misión que ejercía el control estadounidense en la zona fronteriza. Así, las amantes panameñas eran prostitutas, los afeminados eran colombianos homosexuales y los panameños que se disfrazaban durante el carnaval, eran travestis (p.131).

Era del dominio público y se oía con frecuencia a la gente hablar sobre los soldados de los Estados Unidos que tenían relaciones sexuales con hombres vestidos de mujer y con prostitutas quienes acostumbraban esperarlos a las salidas de las bases militares de la Zona del Canal durante la noche. La salida de la Avenida 4 de julio (July 4th) era un sitio popular donde muchos gays y prostitutas esperaban a sus clientes para sus escauceos

sexuales. Donahue (2014) cita que “en ocasiones, algunos soldados estadounidenses informaron que habían sido violados en territorio panameño por hombres panameños” (p. 158). Sin embargo, las autoridades dudaron siempre de estas excusas de los soldados cuando presentaban sangrados o enfermedades venéreas anales ya que, incidentes previos demostraban que también este tipo de prácticas sexuales entre personas del mismo sexo se daban dentro de las bases militares de los Estados Unidos. Hoy día esta popular avenida conocida como La Avenida de los Mártires, guarda en silencio los tantos encuentros carnales entre soldados norteamericanos y gays y/o travestis locales.

Militarismo Criollo

Durante el periodo en el que Noriega ostentaba el poder, el lado bisexual de su personalidad surgió en forma más evidente pero encubierta por su imagen de macho cuidadosamente elaborada. El oficial machista, que dominaba el judo y el paracaidismo, se perfumaba profusamente en sus horas libres, se ponía monos y zapatillas amarillos, atravesaba el mundo con su novio piloto, con quien se rumoraba llevaba un tórrida relación y se rodeaba de gays declarados que fungían de embajadores y consejeros (Kempe, 1990, p.83).

Otro periodo oscuro de la historia moderna panameña es la de los regímenes militares (1968-1989), quienes se ensañaron contra los que se oponían a la opresión y la persecución. Políticos y civiles que se resistían contra Noriega, incluso los homosexuales, fueron víctimas de persecución, opresión, encarcelamiento, abusos verbales y físicos, y hasta de violación sexual. Koster y Sánchez (1990) narran como el Dr. Ricardo Arias Calderón, destacado filósofo y político panameño, fue arrestado el 9 de junio de 1987 después de haber participado en una protesta contra la dictadura de Noriega.

Más tarde, en el patio del G-2, Ricardo y otros que estaban con él fueron obligados a acostarse boca abajo en el piso y se les amenazaba con violarlos, mientras se les ponían condones frente al rostro y se les amenazaba con colocarlos en celdas donde serían violados por otros prisioneros, muchos de los cuales padecían de sida (Koster & Sánchez, 1990, p. 334).

Todavía recuerdo cuando era un adolescente, solía escuchar comentarios sobre políticos que se oponían al régimen de Noriega y eran violados en la cárcel. Otros, en broma, advertían a los ciudadanos que esto es lo que les podía suceder si quebrantaban las leyes. Un ejemplo

más de hombres teniendo sexo con otros en forma abusiva, se daba en la infame cárcel de Panamá llamada “La Preventiva”. Este era un destartado, reducido y caluroso recinto donde se llevaba a la mayoría de los hombres después de ser arrestados. En este lugar, los gays eran violados por otros prisioneros, generalmente criminales y por los mismos oficiales de policía.

Algunas veces después de la medianoche, el sargento vistiendo pantalones jeans traía cigarrillos de marihuana para los criminales que habían servido de acosadores. Esto les calmaba, pero entonces lanzaban a una mujer dentro de la celda. Solo lucía como mujer pero, en realidad, era un hombre travesti en tacones altos, ajustados pantalones a la pantorrilla y una blusa rosada. Y, claramente era un visitante frecuente de la Modelo pues los criminales le llamaban por el apodo de “Carolina”. Con gran entusiasmo, (siguiendo lo que parecía un orden jerárquico establecido) comenzaron a hacer uso sexual de él. Con su consentimiento primero, o al menos su resignación, y luego, a pesar de sus ruegos y protestas, sus sollozos y sus lágrimas - se llevaron a cabo veinte o más actos de relaciones sexuales orales y anales, mientras eran aupados por los que ya habían acoplado o estaban esperando y le propinaban puñetazos, le torcían las orejas y vociferaban para alentar a “Carolina” (Koster & Sánchez, 1990, p. 346).

Esta constante actitud abusiva se organizaba a veces ante los políticos arrestados como una amenaza de lo que les podía suceder a ellos más tarde. El hecho de que los homosexuales fueran objeto de abuso sexual y violación mientras estaban en prisión, se consideraba un castigo justo por ser gays declarados. Un buen ejemplo de cómo se señalaba a los hombres gays en Panamá es el tema central de la obra de teatro “La Madrid”, creada por Salas Fonseca (2005):

Ezequiel: Por la hijueputa salazón que cargo, me pillaron escribiendo con pintura de spray,

“Noriega Maricón”. . . Coño, me puse del mismo color de la pintura. . . ¡blanco!

Anel: ¿Y entonces?

Ezequiel: Lo bueno fue que el tongo que me agarro era como medio gay. Tú sabes que lo

primero es dar de toletazos y luego preguntan. Este me trato como una princesa. Me mandaron para el cuartel de Tinajitas y me encerraron con unos chombones de alta peligrosidad, dizque para que mi noche fuera tortuosa.

“La Madrid” era un tugurio marginal cuya clientela estaba compuesta por individuos de diferentes extractos sociales y experiencias. Es un sórdido, estrecho y maloliente bar, situado en el Casco Viejo de Panamá donde homosexuales, lesbianas, intelectuales, prostitutas y hasta drogadictos compartían sus historias; donde a nadie se le preguntaba o exigía una identidad. La Madrid era un espacio libre de riesgos para aquellos que buscaban un espacio neutral para confrontar las normas sociales y creencias religiosas. La historia de Ezequiel no es ajena a muchos gays que frecuentaban La Madrid para reunirse con amigos nuevos y antiguos.

La Homosexualidad en el Panamá de Hoy

Debido a que las conversaciones sobre orientación sexual y las relaciones entre personas del mismo sexo han sido siempre tabú, esto ha movido a los grupos LGBTIQ+ a formar su propia subcultura. Ser gay o lesbiana declarados es todavía tema de castigo y la sociedad lo considera un acto inmoral. Por ejemplo, los gays y las lesbianas no son protegidos por ciertos derechos humanos: no tienen acceso a muchos campos laborales decentes y son muchas veces marginados por sus familias y por la sociedad en general. El Departamento Nacional de Policía, no admite lesbianas ni gays. Por el contrario, son considerados peligrosos para los demás, agresivos, poco inteligentes, adictos al alcohol, y violadores de niños. Por otro lado, hay informes de oficiales de policía que cometen abuso verbal y sexual contra los transexuales y los transgéneros. Los gays son víctimas de abuso sexual, de trato violento y abusivo y a algunos se les pide dinero en forma ilegal por parte de oficiales de la policía. (R. Beteta Bond, comunicación personal, 2 de Julio de 2016).

Los medios de comunicación locales también discriminan a los gays y lesbianas en términos despectivos y discriminatorios, perpetuando una sociedad de doble moral. Por ejemplo, el individuo homosexual es rechazado por la sociedad y la religión cuando demuestra abiertamente su naturaleza, pero por otro lado, al mismo individuo se le acepta si al definirse se amolda al patrón que la mayoría considera que debe ser su sitio en la sociedad cuando se declara gay o lesbiana: un hombre que es afeminado, puede ser sólo estilista, diseñador de moda o alguien que ama los concursos de belleza y las reinas de carnaval. Esta sociedad de doble moral empuja a muchos que se reconocen como homosexuales y lesbianas a mantener su orientación sexual como algo privado. Por desgracia, este tipo de opresión hacia el grupo LGBTIQ+ y la internalización de esta homofobia por la mayoría de gays y lesbianas no declaradas, se suele interpretar como normal.

Marlin Estela González, en su artículo “Derechos sexuales en Panamá y su invisibilización en el Estado” (2018), nos comparte que en Panamá aún persiste la discriminación estereotipada hacia la población LGBTIQ+. González explica como el artículo 133, numerales 11 y 12, del Decreto Ejecutivo 204, del Reglamento Interno de la Policía Nacional, se considera como falta gravísima la homosexualidad y el lesbianismo, y ambos son castigados con arresto de hasta sesenta días o la destitución del cargo (90). González manifiesta que Panamá tiene leyes que permiten que exista la violencia y la exclusión hacia las comunidades LGBTIQ+, prohibiéndoles su desarrollo para que estas personas puedan alcanzar una justicia social. Siendo ésta la Primera Asesora Jurídica del Comité de Derechos Humanos en Panamá, manifiesta que durante su cargo hubo denuncias hasta de tortura contra

personas trans, detenidas por la policía, colocadas en condiciones inhumanas y privadas de alimentos (González, 2018).

Por su parte, Ricardo Mejía Miller, quien es fundador de Independientes Pro-Derechos Humanos (IPDH) en Panamá, nos comenta que por falta de una ley que garantice la protección de los derechos humanos de las personas LGBTIQ+, éstas solo se limitan a denunciar a instituciones gubernamentales, medios de comunicación y redes sociales, con resultados poco prometedores o cambios en beneficios de la población en mención.

Personalmente, considero que aunque se han generado espacios desde los organismos internacionales principalmente, los resultados de estas reuniones no han trascendido a las normas nacionales y regionales. El proceso se mantiene en la misma fase y no se ha dado un salto adicional que promueva la incidencia política en la toma de decisiones a todos los niveles (R. Mejía Miller, entrevista personal, 19 de diciembre de 2018).

Su intervención demuestra que a pesar de que el Estado panameño asegura igualdad de derechos para todos sus ciudadanos, aún persiste una discriminación institucionalizada y a su vez perpetuada por estamentos del Estado, donde en muchas ocasiones personas con poder social, como la policía nacional, hace uso de sus creencias religiosas personales para discriminar y oprimir a la población LGBTIQ+. A pesar de que la Ley Ejecutiva N° 332 de 29 de julio de 2008 eliminó el artículo 12 de la Ley 149 de 20 de mayo de 1949, que penalizaba la sodomía (palabra usada para nombrar a la homosexualidad antes de 1973), las cosas no parecen mejorar en la sociedad panameña en cuanto a su visión de un grupo LGBTIQ+ más inclusivo. Todavía existen algunas normas y regulaciones institucionalizadas basadas en creencias religiosas, una sociedad de doble moral y agendas políticas que obstaculizan la creación de una ley estatal que proteja y garantice derechos legales a los grupos LGBTIQ+.

El poco avance contra el VIH/sida no está acorde con lo planteado de erradicar la enfermedad en 2030. Para el año 2010 existían 0.8% del total de personas entre 15 y 49 años infectadas con VIH, y para el 2017 la cifra subió al 1%. Según datos compartidos por el Ministerio de Salud (Minsa), Panamá reportó su primer caso de sida en 1984 y hasta octubre de 2018, se han documentado 16 mil 723 casos y 11 mil 336 muertes. Lo más alarmante de estas

estadísticas es que según las autoridades los casos de VIH/sida son más comunes en jóvenes entre 15 y 24 años, e indígenas (Samaniego, 2018). La falta de insumos por parte del Estado, la pobreza y una educación sexual tanto en las escuelas públicas, hace que esta parte de la población sea más vulnerable a las enfermedades de transmisión sexual como el VIH/sida.

A pesar de que en Panamá existe el Artículo 70 de la Ley 100 de 30 de diciembre de 1974 y Artículo 75 del Decreto 121 del 6 de noviembre de 1995 que permite cambiar el nombre de la persona en su cédula debido al cambio de sexo, no existe una ley de identidad de género, lo que provoca una discriminación institucionalizada hacia la población transgénero. Panamá permite cambiarse el nombre si la persona demuestra tres pruebas de que ha usado ese nombre en los últimos cinco años. Sin embargo activistas trans opinan que estos trámites burocráticos violan los derechos humanos de las personas trans ya que los mismos requieren una serie de exámenes médicos, los cuales pueden durar mucho tiempo y a la vez pueden ser bastante costosos. Al no poseer un documento legal como lo es la cédula de identidad personal que corresponda a su identidad de género expone a la población trans a ser víctimas de burla y acoso, especialmente en las instituciones públicas. Muchas mujeres trans son llamadas por sus nombres masculinos en los centros de salud o en varias ocasiones en algunos bancos les piden que regresen sin maquillaje y peluca cuando la mujer trans no concuerda con la de la foto en el documento legal. Panamá tampoco cuenta con una ley que penalice la discriminación por orientación sexual. Esto deja al colectivo en la desprotección absoluta. Los arrestos por crímenes de odio quedan impune ya que no existen cifras oficiales sobre arrestos físicos porque los fiscales no clasifican los crímenes basados en identidad de género. A su vez, las víctimas no acusan por miedo o desconfianza en las autoridades.

Dos grandes acontecimientos han sacudido a la sociedad panameña al momento de escribir este ensayo. Primero, el padre David Cosca, popular párroco de la iglesia católica en Panamá,

aparece involucrado en el caso del asesinato de Eduardo Calderón en El Hotel El Panamá. Según declaraciones de personas allegadas a Hidadi Saavedra, quien es amigo del padre Cosca y a quien se le acusa de haber asesinado a Eduardo Calderón, sostenía una relación más allá de una amistad con Cosca. Lo curioso de este hecho es que la habitación del hotel fue arrendada por Cosca, a quien se le acusa de encubrir la verdad de los hechos. Hidadi Saavedra fue encontrado culpable de este crimen y hasta esta fecha el padre Cosca está a la espera de su juicio. El segundo hecho que sacudió a la iglesia católica fue la grabación por parte de un inmigrante venezolano quien realizaba trabajos sexuales a algunos párrocos en la capital. Esto provocó la publicación de más líderes religiosos involucrados en actos de homosexualidad. Según la prensa local, los curas Rogelio Topin, Orlando Rivera y Karl Madrid fueron separados por conductas inapropiadas y escandalosas (Mi Diario, 21 de septiembre del 2019). Ambos casos han dejado en evidencia una vez más la doble moral y el encubrimiento que ha tenido la iglesia católica hacia la homosexualidad dentro de sus propios líderes religiosos en Panamá. Desafortunadamente esta no es la primera vez que esto sucede.

Al momento de redactar este ensayo, el gobierno del actual Presidente, Laurentino (Nito) Cortizo, ha encontrado su primer tropiezo con la Asamblea Nacional de Diputados, la cual se ha catalogado como más conservadora que la anterior. Recientemente, el pleno de la Asamblea aprobó modificar el Artículo 56 de la Constitución de la República para que el Estado solamente reconozca el matrimonio entre un hombre y una mujer, cerrando así la posibilidad de una unión civil entre personas del mismo sexo. Esto ha provocado que activistas pro-derechos de las poblaciones LGBTIQ+, estudiantes universitarios y demás agrupaciones hayan realizado una serie de protestas en los predios de la Asamblea. Uno de los miembros fundadores de IPDH, que prefirió mantenerse en el anonimato por temor a represalias, manifestó:

IPDH impulsó los acercamientos con otros sectores para ir contra estas reformas, pues consideramos que atenta contra los Derechos Humanos en particular y en especial contra

la comunidad LGBTQ+ en Panamá. Consideramos que los cambios propuestos desde la Asamblea son el resultado de la posición fundamentalista religiosa de algunos diputados que legislan a partir de sus prejuicios personales y sus ideas religiosas. Esto va en contra de una Asamblea Nacional que debería tener la capacidad de garantizar los derechos de toda la ciudadanía sin distinciones

Durante una de las últimas manifestaciones, el diputado Jairo (Bolota) Salazar manifestó que en reunión con pastores evangélicos estos agradecieron a la Asamblea Nacional la prohibición del matrimonio igualitario y que por tal razón, “los gais no podían entrar en la Asamblea porque ellos son gais”. Tal declaración homofóbica por parte de Salazar levantó la insatisfacción de los líderes LGBTQ+ y sus aliados a continuar con una serie de protestas en los predios de la Asamblea, los cuales han sido víctimas de atropellos, arrestos y hasta torturas por parte de la policía nacional.

En total se hicieron 98 aprehensiones. Se estima que un 20% de miembros de la comunidad LGBTQ+ fueron arrestados. “Cuando los policías identificaban que eran de la comunidad por sus distintivos o expresión de género los niveles de agresión y violencia se incrementaban. Les decían: "locas", "mariconas", "cuequitos". Los chicos trans fueron manoseados y humillados, principalmente por el personal femenino de la Policía Nacional” (testigo anónimo).

Se nos informó que estas agresiones y atropellos van a ser llevados ante instancias de derechos humanos a nivel internacional. Desafortunadamente, lo que ha acontecido en Panamá en las últimas semanas ha dejado al descubierto ante el mundo lo que sufren las poblaciones LGBTQ+ por falta de leyes que protejan la vulnerabilidad de estas minorías.

Conclusión

Desde que vine a vivir en los Estados Unidos, hace ya 20 años, la economía de Panamá ha crecido más que en cualquier otro país de la región, con una gran afluencia de inmigrantes, especialmente de América Central y del Sur, y otras partes del mundo debido a la construcción de las nuevas esclusas en el Canal de Panamá y su creciente economía. Estos cambios también han dado lugar a la creación de organizaciones de base que con el apoyo de organizaciones internacionales, abogan por grupos históricamente oprimidos. Hace más de 20 años, un grupo de panameños liderados por Ricardo Beteta Bond, fundó la Asociación de Hombres y Mujeres Nuevos de Panamá (AHMNP). La misión de AHMNP es mejorar la

calidad de vida de las poblaciones LGBTIQ+, de hombres que tienen sexo con hombres (HSH), y mujeres que tienen sexo con mujeres (MSM). Estas organizaciones de base ofrecen capacitación sobre temas de salud, y derechos humanos de los individuos y de la diversa población de Panamá. A través de los años, AHMNP y Ricardo Beteta Bond se han convertido en la cara del grupo LGBTIQ_+ en Panamá. Lamentablemente, a causa de la homofobia, la ignorancia, la doble moral y la falta de apoyo gubernamental a esta comunidad marginada, la Asociación AHMNP sigue luchando por un mejor trato al grupo LGBTIQ+ y la creación de una ley estatal contra la discriminación en Panamá. Beteta Bond expresa:

Aunque muchas personas dicen que no existe discriminación hacia las personas LGBTIQ+ y que Panamá tiene mucha tolerancia a este respecto, la verdad es que la discriminación y la homofobia siguen presentes en nuestra vida cotidiana; ambos están arraigados y gozan de gran aceptación. Como resultado, algunas personas ni siquiera se dan cuenta de que han experimentado discriminación y homofobia, sentimientos que se dan incluso en las oficinas gubernamentales (Comunicación personal, 2 de julio de 2016)

A través de los años, la AHMNP ha aprendido a superar múltiples obstáculos sociales y gubernamentales; ha desarrollado una imagen internacional, lo cual constituye la razón por la que decidí incluirla en mi artículo. Algunos de los logros y eventos más relevantes de la AHMNP incluyen la eliminación de la ley que penalizaba la homosexualidad en 2008; el Festival de Cine Gay / Lésbico en julio; el Día Internacional contra la Homofobia en mayo; el Gran Huevo Rosa, un premio anual otorgado a una personalidad local (políticos y personas de los medios de comunicación) que haya manifestado posiciones homofóbicas; el Desfile del Orgullo Gay por más de 12 años; dos estudios diagnósticos sobre el VIH en hombres homosexuales y HSH; y un premio anual a las empresas que apoyan a la organización. AHMNP también se ha convertido en el trampolín para apoyar la creación de otros grupos de base que proporcionan servicios de salud y asesoramiento al grupo LGBTIQ+. Alguno de estos grupos son: Nuevos Horizontes, Asociación Panameña de Personas Trans y Mujeres de Panamá con Dignidad y Derechos, (R. Beteta, comunicación personal, 27 de Mayo, 2016).

A pesar de que ha habido cambios significativos en cuanto a la defensa de la comunidad LGBTIQ+ en Panamá, todavía queda mucho por hacer. Por ejemplo, no existe una ley estatal que proteja a los individuos LGBTIQ+ contra prácticas homófobas por parte de la policía,

los hospitales, empleadores y otras instituciones gubernamentales. Es importante destacar que aun cuando las autoridades representativas de Panamá asisten y firman compromisos internacionales para proteger a las personas contra cualquier tipo de discriminación, incluida la orientación sexual, en la práctica esos derechos no se ponen en práctica. Quiroja (2000) expone:

Gays y lesbianas no son simplemente seres que participan en una serie de prácticas sexuales. Esta visión es una construcción cultural del capitalismo y, al mismo tiempo, pueden representar modos de desafío que utilizan las herramientas del capitalismo para socavar sus paradigmas represivos (p.12).

Panamá, al igual que la mayoría de los países latinoamericanos, moldea la vida de las personas a través de dos estándares: la orientación sexual abierta no es socialmente aceptada, a menos que se tenga un “buen apellido” o se posea un buen estado financiero. Sin embargo, aquellos hombres (usualmente de bajos estratos sociales) que declaren abiertamente su orientación sexual son comúnmente utilizados por los medios de comunicación como comodines para aumentar sus ganancias durante los carnavales y los concursos de belleza, perpetuando la idea del gay como un hombre que actúa y quiere sentirse como una mujer.

Los medios de comunicación locales por lo general aumentan su índice de audiencia utilizando estereotipos y el acoso contra los panameños homosexuales. Es muy común ver a hombres, unos abiertamente homosexuales y otros definiéndose como heterosexuales, vestidos de mujer en la televisión, con amaneramientos exagerados y hasta grotescos. Por otro lado, autores panameños como Beleño (1991), Britton (1999, 2002) y Pulido Ritter (1998 [2005]) se han referido a la homosexualidad; sin embargo al igual que los medios televisivos, sus interpretaciones de la orientación sexual perpetúan la asunción tradicional de un hombre afeminado o una mujer parecida a un hombre. Por ejemplo, en su obra *Miss Panamá, Inc.*, Britton (1999) define a Ricardo como “homosexual y se le nota” (p. 147). Esto perpetúa la norma de que a los homosexuales les llama la atención los concursos de belleza y que todos son exageradamente amanerados. Por su parte, Pulido Ritter (2005) en su obra *Recuerdo Panamá* hace referencia a los hombres gays como mariposas,

--Es una mariposa—dijo levantándose de la silla.

La palabra mariposa me parecía muy bonita. Ernesto, sin saberlo, tenía un amigo que era una mariposa. Entre mis cinco y nueve años, iba a buscarme en la escuela con este amigo que era muy simpático por su risa y por sus chistes. Entre sus chistes le escuche decir que la ciudad estaba llena de mariposas y que cada verano eran muchas más (p. 59).

Durante la obra el narrador cuenta cómo termina asistiendo a la fiesta de las mariposas. Pulido Ritter define a Brigitte como una mariposa de peluca rizada y roja, guantes blancos, vestido negro con la espalda abierta y zapatos de plataforma. Algo que llama mi atención acerca de la fiesta de Brigitte es cuando Pulido Ritter relata que los “globos de diferentes colores colgaban del techo, mucha serpentina había sobre el piso, y muchos hombres bailaban desnudos en la sala” (p. 59). Esta interpretación de una fiesta gay hace más alusión a actos de sodomía y promiscuidad entre hombres. Por otro lado, Marimacha (con mayúscula), es una mujer que tiene aspecto masculino y se esfuerza por llevar a cabo todo como si fuese un hombre. Esto sorprende mucho a todos en el momento en que por primera vez rechaza que la llamen Marimacha:

En el bus de Orejón dijo que me dejara de ahuevazones con Marimacha y ella dijo que no quería que la siguiéramos llamando así. Sorprendidos la miramos.

--¿Qué? ¿No quieres que te llamemos Marimacha?

--No me gusta ese nombre.

--¿Por qué no? One Way te conoce así.

--No entiendo, Marimacha. Entonces, ¿Cómo te vamos a llamar?

--Con mi verdadero nombre.

--¿Alguien sabe cuál es el nombre verdadero de Marimacha?

--¡Nadie!

--No quiero que me llamen así. Ustedes saben que me llamo Edith (p. 103).

Desafortunadamente, es triste ver cómo los gays y lesbianas compran esta idea de conseguir lo que yo llamo aceptación espacial, haciendo que la gente se ría de ellos mientras usan sus cuerpos (gestos amanerados) y un determinado lenguaje exagerado para mostrar su homosexualidad, internalizando así expectativas socialmente construidas. También es común oír a personas que previenen a los hombres solteros que si se emborrachan durante los

carnavales en Las Tablas (pequeña ciudad en el interior del país, famosa por ser el punto de encuentro los gays durante el carnaval) terminarán en la cama y teniendo sexo con otro hombre.

La ciudadanía panameña, especialmente la de los medios de comunicación y aquellos en posiciones de liderazgo, necesitan educarse sobre la población LGBTIQ+. Los funcionarios del gobierno deben abogar y aprobar una legislación estatal contra cualquier acto de discriminación hacia este grupo vulnerable, además de luchar para que se proteja y acepte a las personas que no se ajustan a las definiciones hetero normativas y a la eliminación de las prácticas homofóbicas tomadas como normales por la sociedad en general. Mi objetivo es que este informe se una a los de Stanziola, Beteta y muchos otros escritores panameños y extranjeros que abogan por mayor justicia social y respeto hacia los grupos vulnerables. Es de suma urgencia el documentar nuestras experiencias desde un punto de vista histórico-social y analizar las formas en que estas marcan y definen nuestras conductas en diferentes situaciones, espacios, y tiempos. Panamá, por su posición geográfica, ha tenido un auge increíble de inmigrantes de varios países de nuestro continente, al igual que desde Europa. Estas nuevas migraciones también traen consigo diferentes formas de pensamiento e interpretación. Exhorto a investigadores, académicos, líderes y demás personas interesadas, a documentar y analizar las historias colectivas del grupo LGBTIQ+ en Panamá, respetando sus propias definiciones e interpretaciones de sus preferencias sexuales. Es importante recalcar que Panamá como punto de tránsito siempre está en permanente cambio social y económico, lo que lleva a diferentes grupos a reinventarse, adaptarse y reclamar justicia social. Es importante crear espacios donde diversos grupos vulnerables como el LGBTIQ+ puedan narrar y expresar sus testimonios para así, romper con ideas y formas estereotipadas y homofóbicas construidas en nuestra sociedad desde la colonización hasta el presente.

Referencias

Anzaldúa, Gloria. (2007). *Borderlands/La Frontera: The new mestiza* (3rd ed.). San Francisco, CA: Aunt Lute Books.

- Bañales, Xamuel. (2014). Joteria: A decolonizing political project. *Aztlan: A Journal of Chicano Studies*, 39(2), 155–165.
- Beleño C., Joaquin. (1991). *Gamboa road gang: Los forzados de Gamboa*. Panama, Rep. of Panamá: Manfer, S.A.
- Beteta Bond, Ricardo. Entrevista personal. 2 de julio de 2016.
- Britton, Rosa María. (1999). *Teatro*. Panama, Panama: Litho Editorial.
- Calvo-Quiroz, William. (2014). The aesthetics of healing and love: An epistemic genealogy of jota/o aesthetic traditions. *Aztlan: A Journal of Chicano Studies*, 39(1), 181–194.
- Coloma, Roland Sixto. (2013). Ladlad and parrhesiastic pedagogy: Unfurling LGBT politics and education in the global South. *Curriculum Inquiry*, 43(4), 483–511.
- Cruz, Cindy. (2012). Making curriculum from scratch: Testimonio in an urban classroom. *Equity And Excellence in Education*, 45(3), 460-471.
- Donoghue, Michael E. (2014). *Borderland on the isthmus: Race, culture, and the struggle for the canal zone*. Durham, NC: Duke University Press.
- Driskill, Qwo-Li, Finley, Chris, Gilley, Brian Joseph, & Morgensen, Scott Lauria. (2011). *Queer indigenous studies: Critical interventions in theory, politics, and literature*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press.
- Escándalo en la iglesia católica: Hombre dice que era solicitado por múltiples miembros del clero panameño. *Mi Diario*. 21 de septiembre del 2019.
- González, Marlin. (2018). “Derechos sexuales en Panamá y su invisibilización en el Estado.” *Revista Sexología y Sociedad* 24.2: 89-93.
- González, Ray. (1996). *My macho: Latino men confront their manhood*. First Anchor Books.
- González, Rigoberto. (2006). *Butterfly boy: Memories of a Chicano mariposa*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press.
- Hames-García, M. R. (2014). Joteria studies, or the political is personal. *Aztlan: A Journal of Chicano Studies*, 39(2), 135–141.
- Hames-García, Michael & Martínez, Ernesto Javier. (2011). *Gay Latino studies: A critical reader*. Durham, NC: Duke University Press.

Jacobs, Sue-Ellen, Thomas, Wesley, & Lang, Sabine. (1997). *Two-Spirit people: Native American gender identity, sexuality, and spirituality*. Chicago, IL: University of Illinois Press.

Kempe, Frederick. (1990). *Divorcing the dictator: America's bungled affair with Noriega*. New York, NY: G. P. Putnam's Sons.

Koster, Richard M., & Sanchez, Guillermo. (1990). *In the time of the tyrants: Panama: 1968–1990*. New York, NY: W.W. Norton & Company, Inc.

Mignolo, Walter D. (2005). *The idea of Latin America*. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Mejia Miller, Ricardo. Entrevista personal. Miércoles 19 de diciembre de 2018.

Ocampo, Antony C. (2012). *Making masculinity: Negotiations of gender presentation among Latino gay men*. *Latino Studies*, 10(4), 448-472.

Pérez, Daniel Enrique. (2014). Toward a mariposa consciousness: Reimagining queer Chicano and Latino identities. *Aztlán: A Journal of Chicano Studies*, 39(2), 95–127.

Pulido Ritter, Luis. (2005). *Recuerdo Panama*. Panama, Panama: Articsa.

Pulido Ritter, Luis. (2018). Escribir desde el sexilio. *La Estrella de Panamá*, domingo 9 de diciembre de 2018.

Quiroja, José. (2000). *Tropics of desire: Interventions from queer Latino America*. New York, NY: New York University Press.

Ríos Vega, Juan. (2018). *Historias desde el sexilio*. Ciudad: Impresora Pacífico.

Ríos Vega, Juan. (2017). La conciencia de la mariposa transnacional para entender la homosexualidad en Panamá. *Convivencia* 3.3 (2017): 81-108.

Ríos Vega, Juan. (2017). An unhealed wound: Growing up gay in Panama. *The Bilingual Review/La Revista Bilingüe*, 33(4), 76-79.

Rodríguez, Juana María. (2003). *Queer latinidad: Identity practices, discursive spaces*. New York, NY: New York University Press.

Salas Fonseca, Pablo Ernesto. (2005). *La Madrid*. Obra de teatro sin publicar.

- Samaniego, Aleida. (2018). Poco avance contra el VIH/sida en Panamá. *La Prensa*. (diciembre 01, 2018).
- Sigal, Peter. (2003). *Infamous desire: Male homosexuality in colonial Latin America*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Stanziola, Javier. (2013). Casco Viejo walks: Performing Panama's 'other' sexual space(s). *Intervention: International Journal of Post-Colonial Studies*, 17(6), 866–878. doi:10.1080/1369801X.2014.998261
- Stanziola, Javier. (2013). *Hombres enlodados*. Editorial Mariano Arosemena: Panamá,.
- Stanziola, Javier. (2009). *Hablemos de lo que no hemos vivido*. INAC: Panamá.
- Stavans, Ilán. (1996). The Latin phallus. In R. González (Ed.), *Muy Macho: Latino men confront their manhood* (pp. 143–164). New York, NY: Anchor Books.
- Tijerina Revilla, Anita, & Santillana, José Manuel. (2014). Joteria identity and consciousness. *Aztlan: A Journal of Chicano Studies*, 39(2), 167–179.
- Trexler, Richard C. (1995). *Sex and conquest: Gendered violence, political order and the European conquest of the Americas*. New York, NY: Cornell University Press.
- Tuhiwai Smith, Linda. (2002). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. New York, NY: Palgrave.
- Urrieta, Luis. (2003). Las identidades también lloran, identities also cry: Exploring the human side of indigenous Latino/a identities. *Educational Studies*, 34(2), 147–212.

Derecho al juego, educación y cuidado infantil en familias indígenas migrantes del municipio de Ascensión, estado de Chihuahua¹

Dr. Pavel Roel Gutiérrez Sandoval²
Dra. Evangelina Cervantes Holguín³
Dr. Carlos Sandino Gutiérrez Sandoval⁴
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

Resumen

Se emplea el método fenomenológico, la (micro)etnografía y el método biográfico bajo el paradigma comprensivo para dar sustento metodológico al análisis cualitativo del derecho al juego, el acceso a la educación y las condiciones del cuidado infantil de las niñas, niños y adolescentes (NNA) indígenas migrantes en la sierra limítrofe entre el estado de Chihuahua y el estado de Sonora, Norte de México. Así, se triangulan los resultados de la entrevista personal, las crónicas de experiencias laborales y la observación de las interacciones entre las NNA como fuente metodológica para aportar conocimiento sobre la irrupción que provocan la explotación laboral infantil, la falta de estimulación temprana o la exclusión de los procesos educativos sobre las tareas del desarrollo y formación integral de las NNA. Se pone mayor énfasis en la ausencia de una política migratoria integral desde el paradigma de justicia y no solo desde el discurso de los derechos humanos. Se coincide en la necesidad de una ley de migración indígena que garantice que las familias indígenas migrantes renuncien al nomadismo, evite la victimización bajo el estereotipo de grupo vulnerable y garantice la protección, la difusión de las tradiciones culturales indígenas y la inclusión social para que las NNA puedan tener una vida libre de violencia y una participación ciudadana completa

¹ Recibido 9/16/2019 – Aprobado 11/15/2019.

² Doctor en Educación. Profesor-investigador con reconocimiento por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt, SNI nivel I) adscrito al Programa de Maestría en Estudios Interdisciplinarios de Género y Programa de Licenciatura en Educación de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ), pavel.gutierrez@uacj.mx

³ Doctora en Educación. Profesora-Investigadora adscrita al Programa de Maestría en Investigación Educativa Aplicada de la UACJ. Coordinadora del Centro Chihuahuense de Estudios de Posgrado (CCHPEP), Unidad Juárez, evangelina.cervantes@uacj.mx

⁴ Doctor en Educación. Colaborador en proyectos de investigación de miembros del Cuerpo Académico 54: Estudios de Educación y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ), carlos.gutierrez@uacj.mx

(informada, consciente, acciones iniciadas por ellas/os y con decisiones tomadas con el apoyo de las autoridades). Es importante reconocer la importancia de que las políticas públicas para las NNA migrantes indígenas necesitan enfocarse la atención psicoconductual, el desarrollo emocional, la re-territorialización, los derechos humanos y, en específico, el derecho al esparcimiento y el juego.

Palabras clave: NNA indígenas migrantes; Derecho al juego; Trabajo infantil; Dificultades de aprendizaje; Exclusión social

Abstract

The phenomenological, the ethnography and the biographical method are used under the comprehensive paradigm to give methodological support to the qualitative analysis of the right to play, access to education and the conditions of child care of indigenous migrant children and adolescents (NNAs) in the bordering between the state of Chihuahua and the state of Sonora, Northern Mexico. Thus, the results of the personal interview, the chronicles of work experiences and the participant observation of the interactions between the children as a methodological source are triangulated to provide knowledge about the irruption caused by child labor exploitation, lack of early stimulation or exclusion of the educational processes on the tasks of the development and integral formation of the children. Greater emphasis is placed on the absence of a comprehensive immigration policy from the justice paradigm and not only from the discourse of human rights. The need for an indigenous migration law is agreed to ensure that migrant indigenous families renounce nomadism, avoid victimization under the stereotype of a vulnerable group and guarantee protection, dissemination of indigenous cultural traditions and social inclusion so that Children can have a life free of violence and full citizen participation (informed, aware, actions initiated by them and with decisions taken with the support of the authorities). It is important to recognize the importance of public policies for indigenous migrant children being directed to psycho-behavioral attention, emotional development, re-territorialization, human rights and, specifically, the right to recreation and play.

Keywords: Indigenous migrant children; Right to play; Child labor; Learning difficulties; Social exclusion

Introducción

Este artículo presenta solo una parte de los resultados de un proyecto de investigación más amplio que tiene como propósito de visibilizar las injusticias que marcan la vida de las niñas, niños y adolescentes (NNA) indígenas migrantes y conocer desde sus propias voces las situaciones respecto al derecho al juego, el acceso a la educación y los cuidados. Se considera un desplazamiento nómada, es decir, en tránsito dentro de una migración cíclica relacionada con el trabajo infantil en huertas de cultivo que, entre otras entidades federativas, atraviesa a la región limítrofe entre el estado de Chihuahua y el estado de Sonora, incluyendo las colonias de reciente creación Ejidos o Secciones localizadas en los municipios de: Bacerac, Bavispe y Agua Prieta, Son. y Casas Grandes, Janos y Ascensión, Chih.

Velasco y Rentería (2019) sostienen que la complejidad de la migración no oculta la diferenciación étnica colonial, la discriminación racial y los prejuicios contra los pueblos indígenas. En 1982, la presencia de inmigrantes indígenas en Baja California llevó a la transferencia de maestros del sistema educativo indígena de Oaxaca que se unieron al magisterio local para expandir el sistema educativo del estado. Por lo tanto, entre 1982 y 1999, el número de estudiantes aumentó once veces su tamaño, de 692 a 7,754, mientras que el número de maestros aumentó a nueve veces, de 33 a 294 (Lestage y Pérez, 2000, citado en Velasco y Rentería, p. 7). Primero, se hace un llamado a reconsiderar la creencia de que la educación indígena solo está dirigida para personas indígenas. Ahora se aboga la participación de todas/os en la apreciación, aprendizaje y difusión cultural del patrimonio de los pueblos, grupos y comunidades indígenas. Segundo, asumir que las lenguas indígenas son el primer idioma de los estudiantes no reconoce una heterogeneidad de orígenes histórico-regionales con más de 20 años de asentamiento de las familias indígenas migrantes en el estado de Baja California, quienes tienen un predominio del español como lengua materna. Hay una discriminación etnoracial en las aulas, no hay un diálogo intercultural y sigue pensándose una inferioridad entre las NNA indígenas migrantes en razón de comunicarse en lenguas indígenas (un sentimiento de vergüenza), por el color de piel, las características físicas y el lugar de origen. Estos elementos encuentran una síntesis de la discriminación en el término "oaxaco", "sureño" o "negrito" en la socialización escolar.

Bajo una demanda de justicia e inclusión social en la política migratoria, Garduño, et. al (2010) documentan las prácticas culturales de alrededor de 2 mil familias indígenas migrantes procedentes del estado de Oaxaca que llegan a trabajar al valle de San Quintín, Baja California. Estas prácticas pueden diferenciarse a partir de la pertenencia a la misma etnia, por ejemplo: el grupo cultural zapoteco, el grupo de carnaval mixteco, el grupo cultural náhuatl o el grupo cultural purépecha. O bien, por la pertenencia al mismo pueblo de origen, entre estos: San Juan Mixtepec, San Juan Copala, San Miguel El Grande, San Martín Itunyoso, Chalcatongo o San Agustín Tlacotepec. Estos festivales que se acompañan de música, comida, baile y discursos son un vivo ejemplo de recreación y re-territorialización cultural de las familias indígenas migrantes en Baja California. La presencia de músicos entre las comunidades indígenas migrantes, así como sus condiciones de migración circular a partir de los ciclos de cultivos relacionados con su participación laboral en las huertas privadas y en el comercio de artesanía permiten que la creciente movilización y organización de las familias indígenas en comunidad puedan asumir una ciudadanía, visibilizar las injusticias y conquistar el espacio público. La transformación de la representación social de las familias indígenas migrantes al interior de la sociedad de Baja California, de ser vistos como fuerza de trabajo explotable (y un grupo vulnerable) a ser considerados como agentes sociales portadores de una determinada cultura está en proceso.

Prado (2017) señala que el Programa Nacional de Derechos Humanos (PNDH) para el periodo 2014 a 2018 considera prioritaria la creación de planes y programas para favorecer la protección de los migrantes al reconocerles entre los grupos vulnerables. A la par se ejecutó el Programa Especial de Migración (PEM) debido al rápido crecimiento de la migración en razón a un aumento de 3.2 veces, ya que México representa el principal corredor migratorio del planeta en la búsqueda de ingresar a los Estados Unidos de América (EUA). En este sentido, el PEM se propuso como una política migratoria integral basada en la coordinación interinstitucional desde el discurso de los derechos humanos para la población migrante. La protección de los menores migrantes se ha convertido en una prioridad tanto para el PEM como para la Comisión Nacional de Derechos Humanos. Se pondrá énfasis en los argumentos

que Prado hace para considerar como no cumplido el derecho a la recreación y el derecho a vivir en una familia que le brinda la seguridad y la protección necesaria para un sano equilibrio en su desarrollo para algunas NNA indígenas migrantes. La condición de la niñez indígena migrante mencionada es muy compleja, la NNA se enfrenta a condiciones de explotación laboral, matrimonio infantil, esclavitud sexual, abuso sexual, reclutamiento por el crimen organizado e incluso tráfico de menores. Pese a que el PNDH de 2014-2018 estipula que los Sistemas Nacional, Estatal y Municipales para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), tienen que habilitar espacios de alojamiento o albergues que cumplan con los estándares mínimos que este señalará para que les sea brindada la atención adecuada a las NNA. Tampoco se ha creado la prometida Procuraduría Federal de Protección de los Derechos de las NNA irregulares, acompañadas o no acompañadas.

Morales (2019) hace mención a "los niños perdidos" tal como Luiselli (1983) llama al desplazamiento forzado de niños centroamericanos y mexicanos indocumentados que cruzan la frontera entre México y E.U.A. para escapar de la pobreza, el abuso sexual y la inseguridad en sus países. Solo entre 2013 y 2014, la *Border Patrol* (patrulla fronteriza) detuvo a 80 mil menores en territorio estadounidense y esto provocó que se declarará la situación de crisis migratoria infantil de la llamada migración del Triángulo del Norte (Guatemala, El Salvador y Honduras). Los niños perdidos se desplazan por necesidad, por instinto de supervivencia, porque necesitan huir de la realidad que enfrentan en su país. No es una migración cómoda ni segura, es un proceso difícil y doloroso porque ya no se concibe tener que regresar. Estos niños que dialogan con Luiselli dan cuenta de un mosaico de historias de violencia, soledad y desigualdad. Sus voces se escuchan de manera clara y aterradora sobre todo porque se trata de infantes que no buscan trabajo sino protección. En este contexto, la migración aparece como un evento traumático, en los que las NNA migrantes tiene una vida quebrada e incluso durante su tránsito por México algunas/os viven historias de abuso, pornografía, violencia y pobreza iguales o peores que las que presentaban en sus comunidades de origen. Estos desplazamientos tienen un carácter nómada y ocurren en una época donde la globalización y el neoliberalismo asume que las personas migrantes tienen vidas desechables.

Morales (2019) sostiene que el libro de Luiselli tiene un final abierto, sin certeza sobre el futuro de los niños perdidos. El enfoque narrativo-biográfico da importancia a la necesidad de contar estas historias desde las voces, dibujos y representaciones de las NNA migrantes no para arreglar vidas rotas, sino para entender lo que sucede. La migración no es un fenómeno sociológico, sino un evento doloroso, violento y traumático. Bajo este argumento, el lenguaje no puede expresar completamente la dimensión real y subjetiva de la experiencia migratoria de las NNA indígenas en el estado de Chihuahua y en el estado de Sonora. Es común además que quienes cuentan un hecho violento y doloroso se enfrenten al problema de hacer inteligible lo vivido. Se concluye que la única manera de empezar a entender estos años tan oscuros para las NNA será registrar la mayor cantidad de historias individuales posibles, escucharlas una y otra vez, escribirlas una y otra vez para que no sean olvidadas, para que queden en hondo de nuestra conciencia, y regresen, siempre, a perseguirnos en las noches, a llenarnos de espanto y vergüenza (Luiselli, 1983: p. 32, citada en Morales, p. 68). Actualmente, la migración de NNA no acompañados es un problema urgente de atender por las políticas migratorias del país. Al respecto, Gómez (2018) menciona que los artículos 6-15 de la Ley de Migración de México establecen los siguientes derechos para las y los migrantes extranjeros o nacionales: libertad de tránsito; acceso a los servicios educativos; recibir atención médica urgente para salvar su vida de manera gratuita; autorización de actos de estado civil y expedición de determinadas actas; procuración e impartición de justicia;

presentación de quejas en derechos humanos; reconocimiento de personalidad jurídica; proporción de información de derechos y obligaciones; derecho a un traductor o intérprete si es necesario; y consideración de discapacidad. En 2016, el gobierno federal capacitó en un nuevo protocolo de actuación a 2,807 funcionarios de 32 delegaciones federales del Instituto Nacional de Migración (INM) y, actualmente, hay más de 15 normas jurídicas, reglamentos y protocolos que protegen los derechos de las NNA migrantes no acompañados en México. Se considera un trato especial en el acceso a servicios que deben brindar los Oficiales de Protección a la Infancia (OPI) del INM.

Desde una visión crítica y anticapitalista, Moctezuma (2018) señala que la política de cero tolerancia a la inmigración de E.U.A., la cual consiste en criminalizar la migración irregular para crear terror como política de Estado del presidente Donald Trump para desalentar la inmigración con base en restricciones en el acceso a los derechos humanos básicos: educación, servicios sanitarios, adquisición de permisos y licencias, permiso de trabajo, etc.; además, la ausencia en la suscripción de las Convenciones Internacionales sobre derechos humanos respecto de los menores migrantes irregulares, acompañados o no acompañados. A esto se añade, la omisión del gobierno federal mexicano del presidente Enrique Peña Nieto con diferentes obstáculos para la creación de una fiscalía a favor de los derechos de las NNA, que entre otras cosas indague, atienda y evite que los menores se vuelvan a convertir en víctimas de abusos psicológicos, sexuales, laborales y sociales. Ambas políticas atentaron contra la dignidad humana de las NNA migrantes desde 2013 y hasta la fecha actual. De octubre 2017 a julio 2018 había un total de 36,390 menores migrantes no acompañados detenidos por la *Border Patrol* y la mayoría tenía entre 13 a 17 años (p. 138).

Habría que reconocer que alrededor de la mitad de las NNA migrantes no acompañados se desplazan solos debido al abuso sexual, la violencia doméstica, la orfandad o un contexto social violento en el que la repatriación humanitaria, la reunificación familiar y el regreso al hogar es imposible y no deseado. Esta situación es omitida en los centros de detención de la *Border Patrol*, en los albergues estadounidenses *Shelter for Minors* y en los albergues mexicanos del DIF donde las NNA migrantes en tránsito reciben algunos apoyos y pocas veces son escuchadas/os. Los albergues más grandes se encuentran en Nogales, Son.; Tijuana, B.C. y Ciudad Juárez, Chih. Además, en años de alta demanda, las juventudes migrantes con condiciones óptimas de salud y con rasgos de personalidad específicos (funcionales) son seleccionados como fuerza de trabajo para el capital estadounidense (Moctezuma, 2018).

Con el cambio en la gestión presidencial de 2018, el gobierno federal dirigido por el presidente Andrés Manuel López Obrador ha mantenido una posición humanitaria y no restrictiva hacia la migración. Lo cual ha traído una modificación en las prácticas y políticas migratorias, por mencionar algunas: garantizar los derechos humanos de migrantes; concebir la deportación como el último recurso; combatir discurso discriminatorio y xenofóbico contra los inmigrantes; abordar el fenómeno de migración como la consecuencia de un modelo económico global que ha agravado la desigualdad entre los países subdesarrollados y las potencias mundiales; crear un fideicomiso de alerta humanitaria destinado a los municipios fronterizos a los que ha llegado la caravana migrante. Apoyar en particular a las NNA, se estima una presencia en el territorio mexicano de más de 2,300 NNA provenientes de las caravanas migrantes que salieron el sábado 12 de octubre de 2018 de San Pedro de Sula, Honduras. Quienes se han unido para huir de la violencia de sus países y tratar de llegar a EUA para pedir refugio, y así, buscar una mejor calidad de vida (Gómez, 2018).

Planteamiento epistemológico y metodológico

La pregunta de investigación que se planteó con la realización del trabajo fue: ¿cuál es la situación de vida en relación con el derecho al juego, el acceso a la educación y los cuidados de las niñas, niños y adolescentes (NNA) indígenas migrantes en las colonias emergentes de la región noroeste del estado de Chihuahua y la región noreste del estado de Sonora? En consecuencia, se recurrió al método biográfico descrito por Sautú (1999) para presentar experiencias de las NNA indígenas migrantes y sus familias bajo el paradigma interpretativo-comprensivo con una perspectiva de género. Para efectos de esta exposición, se recuperan únicamente los resultados de los relatos temáticos de vida realizados entre 2013 a 2016 en la región serrana limítrofe entre Chihuahua y Sonora. Los resultados se presentan hasta ahora en 2019 luego de que el autor tiene la posibilidad y la seguridad de difundir el proyecto de investigación que se realizó con múltiples obstáculos debido a una metodología de alto riesgo iniciada en el contexto de la Guerra contra el Narcotráfico de 2007-2012 por el presidente de los Estados Unidos Mexicanos, Lic. Felipe Calderón Hinojosa. El temor principal del grupo surge de amenazas recibidas por dueños de Huertas Privadas por denunciar maltratos y explotación laboral infantil, así como por un llamado hecho por colegas criminólogos a no trabajar el tema por el descubrimiento de fosas con menores desaparecidos (asesinados) y que han sido ocultadas por los tres niveles de gobierno.

De la O y Flores (2012) estudian a través de entrevistas las condiciones de violencia que viven las juventudes en la frontera norte de México. Señalan que el reclutamiento forzado de adolescentes y jóvenes por las organizaciones criminales se apoya en una política de miedo en la sociedad de Matamoros, Tamaulipas. En medio de esta guerra, destaca el problema de la imprecisión de las fuentes oficiales, que no permiten conocer con certeza el número de niños y niñas detenidos, heridos, asesinados o desaparecidos en los últimos años.

Los medios de comunicación y las organizaciones sociales ofrecen números aproximados de sus propios conteos sobre la niñez, pero, estos y las fuentes oficiales no coinciden. La Secretaría de la Defensa Nacional reportó 232 niños y niñas retenidos en operativos militares contra la delincuencia organizada entre 2007 y mayo de 2010 en varios estados del país, entre los que sobresalen Baja California, Veracruz y Guerrero. La Secretaría de Marina (Semar) reportó sólo 26 apresados en el mismo periodo, y la Policía Federal registró 363 niños y niñas detenidos durante operativos contra el crimen organizado, de los que 148 fueron aprehendidos en Chihuahua, entre 2008 y mayo de 2010. La Procuraduría General de la República ubica en 3,664 la cifra de niños y niñas detenidos vinculados con la delincuencia organizada entre diciembre de 2006 y abril de 2010. El año con más detenciones fue 2009 (REDIM, 2011, Pp. 38-39, citado en De la O y Flores, 2012). Los homicidios y las lesiones relacionadas con el crimen organizado, sobre la infancia y adolescencia y por la infancia y la adolescencia, son un hecho cotidiano en el país: niños y jóvenes empleados o que participan de cualquier manera en la violencia armada organizada donde hay elementos de una estructura de mando y dominación sobre un territorio, su población local o sus recursos (Downey, 2005: 9, citado por REDIM, 2011, p. 36, citado en De la O y Flores, 2012).

Se propone la aplicación de la fenomenología, la etnografía y el método narrativo-biográfico como diseño metodológico combinado para obtener la información necesaria desde la entrevista, la observación, la narrativa y el análisis descriptivo de la situación de vida de las NNA indígenas migrantes en las colonias de reciente creación Ejidos o Secciones localizadas en los municipios de: Bacerac, Bavispe y Agua Prieta, Son. y Casas Grandes, Janos y Ascensión, Chih. Fue necesaria una triangulación en el uso del dibujo infantil como

instrumento para recolectar información de forma (no)verbal y la participación del grupo de investigación en juegos de las NNA indígenas migrantes para contextualizar las opiniones, recuerdos, metáforas o incluso creencias que tienen sobre el juego infantil, las experiencias educativas, las tareas o labores femeniles y masculinas. Al respecto, Ander-Egg (1995) y Arias (1981) considera que es necesaria la combinación de métodos para poder reconstruir las condiciones de vida de los sujetos de estudio en contextos al límite como es el caso de las NNA indígenas migrantes.

Aguirre y Jaramillo (2012) consideran que la fenomenología y su método contribuyen, de modo privilegiado, al conocimiento de las realidades escolares desde la descripción y las vivencias de los sujetos estudios. La fenomenología requiere arduo estudio y dedicación, ya que la rigurosidad exige considerar que el método fenomenológico consistirá en partir de la actitud natural con mayor interés por el análisis reflexivo sobre la relación sobre las experiencias de vida y la condición de vida marcada por el contexto sociohistórico y cultural. Ante esto, se parte de la epojé de la reducción eidética y de la epojé de la reducción trascendental para llegar a la constitución de la esencia del fenómeno de estudio (eidos). Esta reconducción se realizará mediante las unidades de sentido de las vivencias referidas durante las entrevistas entre el investigador y los sujetos de estudio con apoyo de preguntas o temas con relación a la problemática abordada. La fenomenología permite ser más conscientes de que con las narraciones es posible dar sentido y significado de una realidad marcada por el mundo de la vida, es decir, el valor de las personas, sus experiencias subjetivas frente a los sedimentos históricos que determinan a la vez su condición de vida.

Martínez (1999) define las investigaciones etnográficas, es decir, aquellas que tratan de describir e interpretar las modalidades de vida de los grupos de personas habituadas a vivir juntas. El enfoque etnográfico se apoya en la convicción de que las tradiciones, roles, valores y normas del ambiente en que se vive se van internalizando poco a poco y generan regularidades que pueden explicar la conducta individual y de grupo en forma adecuada. En efecto, los miembros de un grupo étnico, cultural o situacional comparten una estructura lógica o de razonamiento que, por lo general, no es explícito, pero que se manifiesta en diferentes aspectos de su vida. En este sentido, el investigador etnográfico, al desear acercarse a la verdadera naturaleza de las realidades humanas, se centra en la descripción y la comprensión.

Se recurre a la mirada infantil sobre las relaciones laborales y la condición del cuidado desde las voces de las NNA indígenas migrantes en ambas regiones en la región limítrofe entre Chihuahua y Sonora. Sin duda, los estudios sobre el mercado de trabajo se realizan comúnmente desde el enfoque de género, la cohorte generacional, las categorías ocupacionales y el tipo de centro de trabajo. Se delimitan los sujetos de estudio, por ejemplo: grupos de hombres y mujeres; grupos identificados ideológicamente con algún cambio político o movimiento social; grupos diferenciados por el puesto de trabajo; grupos afiliados al sector público o sector privado; entre otros más. Sin embargo, la condición de vida de las NNA indígenas migrantes como sujetos de estudio está marcada por la violación a los derechos humanos (restricciones a la población migrante para trabajar en empleos formales), injusticias (políticas migratorias represivas con interés en la repatriación), una interseccionalidad de género (discriminación con base en la diferencia sexual, el grupo etario, la pertenencia indígena, el estatus socio-económico, la situación migratoria, la ciudadanía de n' número de orden, la historia de inferioridad y los factores de riesgo asociados con la vulnerabilidad).

El documento analiza los posicionamientos de las NNA indígenas migrantes en Chihuahua y en Sonora, su relación con las políticas migratorias existentes y el proceso de construcción de su identidad con respecto a la ausencia de derechos, la victimización vía su sujeción a los grupos vulnerables y la no actuación pública frente a la explotación laboral infantil en huertas privadas, el reclutamiento de las organizaciones del crimen organizado y la violencia doméstica (incluido el abuso sexual por parte de algún familiar). Hablar de las políticas de cuidado de las NNA indígenas migrantes implica reconocer que su condición de vida es determinada por el modelo económico capitalista, así como las creencias que se aceptan socialmente sobre la población indígena (como grupo vulnerable, la victimización y la vida al amparo de la sociedad anfitriona), que fundamentan la discriminación etnoracial e incluso que tienen su origen en las decisiones del padre y la madre del menor, entre estas: asociadas a la colecta de propinas o ayudas, el trabajo infantil como complementación del gasto familiar, la trata de niñas/os con grupos delincuenciales y entrega de niñas a hombres con fines matrimoniales o de pornografía infantil. Bajo estas condiciones, las NNA indígenas migrantes tiene pocas oportunidades para ejercer su derecho al juego y el derecho a la vida libre de violencias, la dignidad, la recreación, la educación y el trabajo digno.

Cabe señalar que cuando se delimitó el objeto de estudio se pudieron identificar que hay dos tipos de grupos indígenas migrantes o de tránsito entre Chihuahua y Sonora. El primer grupo corresponde con los comerciantes –en su mayoría hombres– de artículos para el hogar que viajan en camiones de carga y trabajan bajo condiciones laborales al límite –reciben violencia (intento de homicidio), hostigamiento, secuestro, extorción, robo o discriminación por grupos criminales y por las propias autoridades municipales en toda la región analizada– y vulnerabilidad social –no cuentan con acceso a los sistemas públicos de salud y duermen en los camiones estacionados en las gasolineras, e incluso durante el invierno entierran sus cuerpos en la tierra para protegerse del frío–. El segundo grupo se conforma por las familias indígenas migrantes procedentes de otras entidades federativas: Chiapas, Oaxaca, Guerrero y Veracruz, que vienen exclusivamente a trabajar en las huertas privadas de la región Chihuahua-Sonora-Sinaloa-Baja California. Para la mayoría de las familias en ambos grupos no existen derechos laborales, civiles, de salud, recreativos, culturales ni educativos.

Contexto de las familias indígenas migrantes en el estado de Chihuahua

Para 2014, el país contaba con 120 millones de habitantes, 11.9 por ciento de estos pertenecen a algún grupo indígena y 7.1 por ciento son hablantes de lengua indígena (HLI), por lo que uno de cada diez mexicanas/os son indígenas. Cabe mencionar que 73.2 por ciento de ellas/os viven en condición de pobreza –alta y muy alta marginación– frente a 43.2 por ciento de la población no indígena. Respecto al derecho a la educación, las niñas/os indígenas tienen menor asistencia escolar que se agrava durante el tránsito del nivel de educación preescolar hasta el nivel de educación superior –1/4 de las/os HLI son analfabetas–, 31.4 por ciento reprobaron uno o más grados escolares, 9.5 por ciento tienen una situación de extra-edad, alrededor del 50 por ciento tuvieron un desempeño por debajo del nivel básico aceptable en las pruebas estandarizadas de español y matemáticas en primaria, 77.1 por ciento cuentan son becarios de programas de asistencia social federales, 24.4 por ciento de las madres cuentan con estudios de secundaria, 31.9 por ciento reciben apoyo familiar para la realización de las tareas escolares, 11.2 por ciento cuenta con acceso a Internet en el hogar, 58.5 por ciento realizan labores domésticas y 18.1 por ciento trabaja fuera de casa. Respecto al personal docente, sólo se sabe que 60 por ciento de los docentes noveles del programa de

licenciatura en educación intercultural bilingüe son mujeres, 67 por ciento agradece la oportunidad de acceso a la educación superior y 68 por ciento de ellas tuvieron un logro insuficiente en los exámenes generales de conocimiento al egresar de la educación superior (INEE, 2015).

En el estado de Chihuahua, la Coordinación Estatal de la Tarahumara (denominado como CET, 2010) estima que la población indígena en la entidad es aproximadamente de 120 000 personas, de las cuales 90 por ciento son tarahumaras o rarámuris, ocho por ciento son tepehuanos u ódamis, uno por ciento son guarojíos o makurawe y uno por ciento restantes pertenecen al pueblo pima u o'oba. Además, por sus características geográficas y productivas, la región serrana se divide en dos zonas; alta tarahumara, que se integra por 14 municipios, ubicados en área de bosque y que concentran 76 por ciento de la población de la zona; y la baja tarahumara, conformada por nueve municipios en los cuales predominan las barrancas y ahí se ubica el 24 por ciento restante de la población.

Por otro lado, los asentamientos de indígenas migrantes se dan en las diferentes ciudades del estado de Chihuahua, donde las familias han construido colonias emergentes en las últimas tres décadas. Asimismo, las familias indígenas migrantes pertenecen a diversas comunidades de los pueblos rarámuri, ódame, guarojía y o'oba, así como a comunidades procedentes de otras entidades federativas que se reconocen por su lengua: náhuatl, mixteco, mazahua, zapoteco, tlapaneco, otomí, triquis, huicholes, entre otros. Las comunidades más numerosas de familias indígenas migrantes que han llegado de otras entidades del país, son: mazahuas, mixtecos, zapotecos, triquis y huicholes. Se estima que existen aproximadamente 16,000 indígenas migrantes en Ciudad Juárez y 15,000 más en las ciudades de Chihuahua, Cuauhtémoc y Delicias (CET, 2010).

La pobreza es un concepto complejo de entender cuando se habla de la comunidad indígena, ya que hay que considerar diversos aspectos históricos y estructurales que han situado al indígena en condiciones de desigualdad, desventaja y estigmatización con respecto a otros sectores de la población (CET, 2010). Desde la perspectiva del desarrollo humano la pobreza queda relacionada a la desprotección respecto al derecho de salud, educación, vivienda, empleo y vida libre de violencias, en sus contextos de equidad, justicia y dignidad. Hay que reconocer que se han realizado esfuerzos institucionales para mejorar las condiciones de vida de las familias indígenas, empero, es necesario redoblar el trabajo público y de las organizaciones civiles para responder con mayor fortaleza a las necesidades desde las instituciones de educación y salud, el espacio comunitario y la procuración de justicia.

Cabe mencionar que las principales causas de mortalidad en la población indígena en el estado de Chihuahua, son: La tuberculosis, las infecciones gastrointestinales en verano e infecciones en vías respiratorias en el invierno; otra causa de mortalidad es la desnutrición, principalmente, en niños menores de cinco años y mujeres en gestación (CET, 2010).

Además, el estado de Chihuahua es una entidad con una gran diversidad cultural, empero, gobernada por políticos que conciben a la sociedad chihuahuense como un grupo social homogéneo, incluso, los silencios generados por el régimen despótico y autoritario del gobierno estatal sobre las violencias contra las minorías se mantienen ocultas desde el siglo XVIII. Chihuahua es el estado más grande del país y también es el más vacío de derechos humanos –constantemente se refuerza el discurso de inexistencia de raíces africanas-indígenas, feminicidio, crimen organizado, segregación, despojo de tierras y corrupción pública–. La situación de vida de la niñez indígena migrante lleva consigo una vulnerabilidad frente a la cultura patriarcal, la perversión masculina y la exclusión del indígena del sistema educativo y de salud pública.

La educación pública en Chihuahua no puede inscribirse como un proceso para la construcción de una educación intercultural bilingüe o una coeducación en la que participen todos sin distinción de origen, raza, sexo, ideología, religión, edad o condición social. La sierra limítrofe entre Chihuahua y Sonora ha sido la región menos beneficiada por los recursos públicos. Por otro lado, el estado de Chihuahua, tiene un panorama estadístico pesimista de la población indígena sin ningún grado escolar: 54.4 por ciento para las mujeres y 39.4 por ciento para los hombres nunca culminaron los primeros años de escolaridad. Mientras que para la población en general son inferiores a seis por ciento (CET, 2010).

Cabe señalar que los jóvenes que provienen de grupos marginados se enfrentan a serios obstáculos para tener acceso a las Instituciones de Educación Superior (IES), permanecer en éstas y graduarse oportunamente. Mientras que 45 por ciento de jóvenes en el grupo de edad entre 19 y 23 años, que viven en Chihuahua capital pertenece a familias con ingresos medios altos. La capital del estado recibe educación con mayor calidad. Habrá que añadir que la tendencia ha sido llevar a las comunidades más pobres del estado Universidades Tecnológicas y Universidades Privadas con una calidad educativa igualmente pobre, por lo cual, la población en la región noroeste de Chihuahua y en la región noreste de Sonora realiza sus estudios en IES donde se asiste para obtener el título de licenciatura, los jóvenes carecen de aulas con discusiones académicas relevantes y con asesorías de calidad –los encargados de las IES son priistas y trabajan para el partido, no para el desarrollo científico, tecnológico y cultural de las comunidades–.

Por otro lado, el asunto de la vivienda desde el concepto de los pueblos y comunidades indígenas, significa algo más que tener una casa, es el entorno, las rocas, el arroyo, los pinos y el patio. Esto forma una parte del contorno en el que se constituye el carácter de las familias indígenas. En el año 2000, según la información censal existían en el estado de Chihuahua 755.379 viviendas particulares, de las cuales 27,967 familias eran representadas por una jefatura de hogar con pertenencia indígena, cifra que representa 3.7 por ciento del total. El porcentaje de viviendas indígenas con un cuarto es de 43 por ciento, por lo que existe un alto índice de hacinamiento, sobre todo si se considera que el promedio de ocupantes de estas viviendas es de cinco personas o más.

En lo que se refiere a los materiales de construcción, en las viviendas indígenas, el que predomina en las paredes es el adobe, el cartón negro y la madera; los materiales sólidos se encuentran en un 30 por ciento de las viviendas. Con referencia a los pisos de las viviendas, de cada 100 viviendas 58 tienen piso de tierra, entre los materiales de recubrimiento utilizados están el cemento y la madera. Los techos de las viviendas son construidos con lámina de asbesto o metálica en un 39.3 por ciento, los de palma tejamanil o madera alcanzan 34.1 por ciento y el resto con otros materiales –cartón y forro de plástico–. En lo referente a los servicios de la vivienda, 95 por ciento de las viviendas indígenas de la Sierra Tarahumara no cuentan con energía eléctrica, 92 por ciento carece de agua entubada y 99 por ciento no dispone de drenaje y alcantarillado (CET, 2010). En este mismo contexto están las escuelas de la región.

En cuanto a la Ley de la Coordinación Estatal de la Tarahumara, creada en 1987, establece artículos centrados en: 1. Bienestar de los grupos indígenas. 2. Desarrollo socio-económico de la región tarahumara. 3. Otros relacionados al sistema de organización de la comunidad tarahumara. Por lo cual existe una ausencia jurídica en el trato de las necesidades culturales, laborales y de seguridad humana de la población indígena tarahumara. Al respecto, la ONU pone a los tarahumaras como los más desprotegidos de México. Desde 2008 hace una alerta de abandono. En el año 2012 se menciona que la comunidad tarahumara es la etnia más

desprotegida y marginada del país en el Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México.

El Diario Norte de Ciudad Juárez reporta que el municipio con menor avance es Batopilas, ubicado en el corazón del estado de Chihuahua, de acuerdo con el Índice de Desarrollo Humano de la Población Indígena (IDH-PI). Esta región de Chihuahua reportó un indicador de 0.3010, cifra mucho más baja que el país con menor desarrollo humano en el mundo, que es Nigeria, con un índice de 0.33. Además, 40 por ciento de los niños indígenas padecen desnutrición infantil y en enfermedades respiratorias de carácter crónico, cifra tres veces mayor a la registrada en niños no indígenas o mestizos. Dicha situación es preocupante no sólo por los efectos que tiene sobre el bienestar de una generación, sino porque se transmite de padres a hijos, provocando un círculo de pobreza y desigualdad de oportunidades que condena a la población en desventaja y a sus descendientes a permanecer en las mismas circunstancias.

Resultados

El municipio de Ascensión está situado al norte del estado de Chihuahua, en la frontera con Estados Unidos, en particular con el estado de Nuevo México, donde limita con el Condado de Luna, el Condado de Doña Ana y el Condado de Hidalgo. Dentro del territorio mexicano, el municipio de Ascensión limita al oeste con el municipio de Janos, al este con el municipio de Juárez, al sureste con el municipio de Ahumada, además, al sur con los municipios de Buenaventura y Nuevo Casas Grandes; tiene una extensión territorial de 11,000.10 km² que constituye el 4.45 por ciento de la superficie del estado, es el cuarto municipio más grande del estado y el 17 más grande del país.

La localidad de Ascensión está situada en el municipio de Ascensión, cuenta con 10,961 habitantes y está a 1 300 metros de altitud, por lo que hay un clima propicio para huertas de cultivo. Dentro de este municipio se encuentran diversas familias indígenas migrantes procedentes del sur del país, los cuales emigran de las entidades de Oaxaca y Guerrero, la mayoría de las familias vienen a trabajar a este municipio en las huertas privadas como jornaleros. En esta labor participan todos los miembros de las familias y es de esta manera como reúnen el sueldo de la semana para solventar sus gastos.

El trabajo en las huertas privadas es de tipo informal, de contratación inestable, sin prestaciones públicas, con ingresos irregulares y de jornadas extensas. Esta situación se ha naturalizado entre las familias indígenas migrantes en el estado de Chihuahua, quienes descuidan elementos necesarios para el mejor desempeño laboral y relaciones familiares humanas, como: la apariencia, la nutrición, la higiene personal, la salud física, la cooperación, la solidaridad, el amor y el afecto. Por ejemplo, la exposición directa y prolongada a los rayos del sol, la alimentación basada en tortilla, chile y frijoles, la conducta sexual de riesgo, el trabajo con animales de granja sin requerimientos sanitarios, la violencia familiar, el abandono del cuidado infantil, entre otros.

Fotografía 1. Trayecto de las familias indígenas migrantes desde las huertas privadas



Fuente: Fotografía tomada durante la etnografía en Ascensión, Chih.

La lengua nativa de las familias indígenas migrantes es el mixteco, el náhuatl y el tlapaneco, aunque tienen en promedio nueve años residiendo en el estado de Chihuahua algunos de los miembros tienen dificultades para leer, escribir, hablar y entender el idioma español. Todas las familias entienden la lengua mixteca ya que saber este dialecto es parte de una táctica para sobrevivir en el mercado laboral de la región. Al respecto, la contratación de las familias indígenas migrantes en las huertas privadas de la región noroeste del estado de Chihuahua se realiza de manera informal y el trabajo se considera inestable o temporal, la población indígena activa no tiene prestaciones médicas pese al cumplimiento de jornadas de trabajo mayores a ocho horas diarias, así como a los problemas que derivan de trabajar bajo los rayos del sol o en climas extremos. La situación laboral se dificulta en la medida en que la mayoría de la población indígena no aprende a leer, escribir y hablar en español.

Los problemas más fuertes en que incurren las familias indígenas migrantes es la trata de mujeres menores de edad a cambio de la dote de bienes muebles e inmuebles. La recurrente muerte del producto durante el embarazo, incluso, la muerte infantil por accidente o descuido. También se presenta el regalo o la venta de niñas/os y bebés a otras familias, muchas veces este es el motivo por el cual deciden no registrar a sus hijas/os.

Se pone el caso de O. G. quien viene de Guerrero y tiene más de dos años viviendo en Ascensión, él vive de su trabajo como jornalero, habita en casa de su prima I. R. de 22 años de edad quien tiene ya tres años en este municipio. En casa de I. R. también vive su hermana L. R. de 17 años de edad, las dos trabajan como jornaleras, I. R. se quedó esta temporada aquí, ya que su mamá y su hermana mayor A. R. de 25 años de edad están en Hermosillo, estado de Sonora trabajando.

O. G. llegó al municipio a trabajar, en este último año trajo a su esposa J. L. y a su hijo D. O., el matrimonio ya tiene dos hijos, uno de siete años llamado D. O. y un bebé que recién nació que se llama R. G., D. O. no acude a la escuela primaria porque cuida a su hermano mientras ambos padres están todo el día en la huerta. No cuentan con ningún servicio médico, los niños andan descalzos por la casa cuentan con dos cuartos donde viven todos –incluyendo a I. R. y L. R.–, el terreno es pequeño. Este año, pese a que trabajaron todos los días durante ocho horas, el pago fue poco y no alcanzaron a ahorrar para pasar la temporada desocupada entre diciembre-febrero. La familia se vio obligada a irse a Agua Prieta, Son., luego a Hermosillo, Son., y después a Culiacán, Sin., para sobrevivir junto a otros indígenas migrantes que radican allá. En este hogar son cuatro personas adultas las que trabajan, en ocasiones D. O. trabaja en la huerta para ayudar con los gastos de la casa. Ambos niños muestran baja estatura, manchas en la cara y falta de higiene. Estas cuatro personas cuentan con un sueldo aproximado de 600 pesos por semana, es así como logran solventar los gastos.

Otra familia es la familia Campos, ellos son originarios de Tlalpa, Guerrero, todos hablan tlapaneco, uno de los integrantes es el señor R. C. quien está casado con la señora C. S. El matrimonio tiene dos hijos, M. C. de 21 años de edad casado y con dos hijos de cuatro y tres años. El otro hijo del matrimonio es J. C. de 19 años, ambos hermanos, padres y esposa de M. C. trabajan en la pisca del chile. También, en esta casa vive la mamá del señor R. C. con 62 años de edad, se llama E. M. La casa la comparten con el señor M. A. de 33 años de edad casado con la señora A. C., los cuales tienen cuatro hijos: A. A. de ocho años de edad, D. A. de seis años de edad, M. A. de cuatro años de edad y M. A. de dos años, de los cuales sólo A. A. va a la escuela por la tarde y en las mañanas todos trabajan en las huertas. En la casa también viven S. C. 18 años de edad y F. E. de 22 años, los cuales tienen un hijo llamado N. E. de dos años de edad.

Otra de las familias que viven en este municipio está conformada por el señor F. G. y la señora C. S., quienes tienen ocho años radicando en esta localidad, los cuales tienen cinco hijos: la mayor M. G. de 20 años de edad quien trabaja en el campo como jornalera y tiene una hija M. R. de dos años que está aprendiendo el trabajo en la huerta, I. R. de 15 años de edad que por las tardes estudia tercero de primaria, P. R. de 12 años de edad que está en segundo grado, A. R. de nueve años de edad que no va a la escuela, S. R. de cinco años que aún no está registrada. Todos hablan español y tlapaneco, cuentan con seguro popular porque el señor F. G. es capataz, tienen casa propia con tres cuartos, con todos los servicios: agua, luz, gas de tanque y piso de cemento. La familia está establecida ya en el municipio, ahorran para la época en la que no pueden trabajar para sobrevivir de sus ahorros y no tener que migrar. No tienen planes de regresarse a su tierra, quizá un día solo quieren ir de visita.

Otro caso es la familia de P. C., quien llega en mayo y se va a Sinaloa en diciembre. Ella viaja con su esposo e hijos, así como dos nueras. Sus hijos son G. N. de 22 años de edad quien está casado con L. S. de 17 años y tienen un bebe de un año. Su otro hijo es E. N. de 17 años, casado con E. L. de 16 años. En la casa también viven algunas niñas, niños y adolescentes indígenas migrantes no acompañados que se quedaron solos en México porque sus padres emigraron hacia Estados Unidos de América (E.U.A.), entre estos: B. R. de 13 años que trabaja en la huerta, R. R. de 10 años de edad quien va a la escuela por las tardes, igual que J. F. de ocho años de edad y, por último, I. A. de seis años de edad quien aún no va a la escuela. Ellos se van junto con la familia de P.C. de diciembre a marzo a Culiacán, Sin., y después regresan a Ascensión para trabajar. En Sinaloa, el salario es mejor, por lo cual, las niñas/os no trabajan y pueden dedicarse a la escuela. En Sinaloa, se disfruta mejor que en Chihuahua porque allá pueden participar con sus tradiciones en el Carnaval, algunos de ellos tocan la guitarra y las niñas cantan en los eventos.

Desde la etnografía de la infancia, se reconoce que la visión emic de las NNA indígenas migrantes se asume desde tres diferencias: 1. La niñez menor a tres años se considera improductiva, demanda cuidados y aunque no tienen juguetes realizan algunos juegos necesarios para su desarrollo; 2. La niñez mayor de tres años y menor a seis años participa en las labores agrícolas junto a los hermanos mayores y sus padres cumpliendo la jornada completa; 3. Las NNA entre siete y 17 años participan en las labores y sus pláticas implican relación con el crimen organizado y juegos sexuales en los que sus padres no se meten, quizá porque implica una prostitución o explotación infantil evidente por los contenidos de sus pláticas.

Respecto al primer grupo se platicó y observó desde afuera de las casas a diferentes niñas y niños solos que esperaban a que sus padres regresaran de la jornada laboral, quienes sintieron

confianza con el grupo de investigación. Del registro de observación e impresión podemos citar lo siguiente:

“(…) afuera de la casa había un niño de dos años cuidando a un recién nacido, quizá con cuatro meses, el niño tenía al bebé en el suelo, él parecía haber sido obligado a no separarse del bebé o bien a saber que debía permanecer atento al mismo. El niño no supo decir su nombre y, pese a que no estaba en la etapa locutiva del lenguaje, pudimos apreciar que él mostraba con frecuencia objetos al bebé y le explicaba qué eran o para qué eran (piedras, tierra, un pedazo de madera, tortillas y frijoles que estaba limpiando para quitarles las piedras). Tenía al lado un sartén con agua y frijoles batidos, vimos como compartió el agua con el bebé para calmarlo cuando este lloraba, tomaba el agua con un vaso y le daba pequeños sorbos al bebé”. El niño tenía bajo peso, pero, no tenía retraso madurativo, pues, como ya se dijo cumplía con tareas de cuidado de un bebé y demostraba interés por enseñarle a conocer los objetos de su contexto”.

Entre los juegos del segundo grupo, se describen los siguientes comportamientos:

“(…) dos niñas de seis y ocho años se encontraban jugando con un hermano más grande (12 años), ellas corrían detrás de él hasta alcanzarlo, parecía que luego él iba a correr detrás de ellas, pero, no era un juego. Platicaban con él mientras trataban de alcanzarlo, lo hacían y, entonces, él seguía la plática mientras nuevamente las niñas volvían a correr tras él. Después, el hermano mayor salió de la casa para irse con su padre y las niñas se quedaron sentadas. Comenzaron a jugar a decir cómo sería para ellas ser madres y cuántos hijos querían tener. Luego, les pedimos que nos enseñaran algunas palabras náhuatl y dijeron que si podían porque les gustaban cómo sonaban, nos enseñaron a decir: nantli (mamá), tahtli (papá) y icniuhli (hermano), luego, aprovecharon un hormiguero para llevarnos hasta él y decirnos que las hormigas eran azcatl y yo les pregunté por un perro y me dijeron que itzcuintli. Después, volvimos a la casa y nos enseñaron una canción infantil, todos juntos cantamos mientras simulábamos cargar con nuestros brazos un bebé y también ellas nos enseñaron gestos de amor y cariño hacia el supuesto bebé: manocoxteca noxocoyotzin, manocoxteca nopitelontzin, macochi cochi pitentzin, macochi pitentzin, manocoxteca pitelontzin, macochi cochi noxocoyotl”.

Respecto a las pláticas del tercer grupo, se recuperan las siguientes conversaciones:

“(…) bien que viste como el hombre la trajo tarde, dime si te dio más dinero, no te vayas a preñar pendeja” (una adolescente de 13 años que ejerce la prostitución con hombres).

“(…) ya ves que él quiere que otra vez lleve las armas para cuidarlo” (nos permitió tomarle una fotografía que aparece al final del artículo).

“(…) voy a espiar a los morros que trabajan allá en W” (nos dio información de la casa y lugar que se omite por seguridad).

“(…) la vez pasada yo (un niño de 14 años) y mi primo de 16 años llegamos de quebrarnos –asesinar– unos putos en Bacerac y estuvimos varios días moviéndonos en taxi y comiendo chido –sabroso o rico–”.

“(…) no soy sicario, pero, si he tenido que disparar, son cosas de las que no puedes decir que no y no puedes hablar porque he visto como le dan madrazos a los que ya no quieren ir” (un niño de 10 años nos comentaba sobre el reclutamiento forzado por los narcos).

“(...) no me gusta, pero, está bien, si me porto bien con ellos me dan más dinero” (una adolescente de 13 años nos comenta sobre cómo se deja tocar y tener relaciones con varios hombres).

“(...) nosotras ya no somos indígenas, nosotras ya vivimos en una casa y vamos a la escuela, tenemos otra vida” (el conflicto de identidad visible en una estudiante de preparatoria que pertenece a una familia indígena migrante procedente de Guerrero que se asentó en la ciudad desde hace ocho años).

La educación es un proceso cultural, por lo que las NNA aprenden a actuar según las exigencias del contexto social. En Ascensión, Chih., las NNA indígenas migrantes no cuentan con tiempo para el juego ni tampoco para ir a la escuela, ya que tiene que insertarse en el trabajo en huertas privadas. La intención del autor es reconocer las actividades recreativas y valorar los juegos de las niñas/os indígenas migrantes en el municipio de Ascensión, Chih. Destaca por un lado el jugar a los carritos y a las muñecas. Para la observación se consideró el comportamiento de las NNA, las edades, el nivel de solidaridad e incorporación a la vida social, las dinámicas de juego, el tiempo empleado en cada juego y las características del lugar en que se realizó el juego.

La mayoría de las niñas/os que juegan durante más tiempo son menores de siete años, ellas/os, la mayoría habla español. Es difícil que las niñas/os asistan a las escuelas puesto que el trabajo en huertas es inestable y tienen que migrar a otras ciudades para sobrevivir. Para los responsables de familia, el cuidado y la infancia que han tenido sus hijas/os no ha sido buena, no como la que ellas/os tuvieron cuando eran niñas/os y jugaban en sus comunidades en Oaxaca, por ejemplo: las niñas/os indígenas migrantes en Ascensión, Chih., por lo general realizan juegos que terminan en peleas e incluyen agresiones verbales. Las niñas juegan a perseguirse y a las muñecas. Mientras que los niños juegan a explorar el barrio, hablar de cosas de adultos y pelear de mentiras para probar su fuerza. Las madres de las niñas/os frecuentemente tiene pocas palabras para expresarse –sus respuestas a preguntas realizadas por los autores eran pos´sí o pos´no (pues sí o pues no)–, la mayoría de ellas tienen que trabajar y dejan a la hija mayor al cuidado de las y los pequeños.

La mayoría de las familias indígenas migrantes se dedican a la agricultura y fruticultura. La mayoría de las huertas privadas contratan mano de obra indígena porque es más barato y porque la población migrante tiene pocas posibilidades de demandar prestaciones sociales o expresar sus demandas, además, porque son protegidos por las autoridades locales. La mayoría de las NNA realizan actividades vinculadas con la cosecha del chile, la papa, la cebolla, la sandía y el frijol. El autor considera que el DIF en los municipios de la sierra limítrofe entre Chihuahua y Sonora atiende a menos de 230 NNA indígenas migrantes, menos de una sexta parte del total de familias indígenas que transitan por los municipios considerados. De estos, en Ascensión solo 13 NNA reciben apoyos para continuar sus estudios de secundaria o preparatoria. La mayoría de las NNA indígenas migrantes no acuden a la escuela y pueden verse trabajando en las huertas o pidiendo ayuda económica en el centro de los pueblos. El DIF apoya con algunas despensas, cobijas y vestimenta.

Las familias indígenas migrantes en el estado de Chihuahua se enfrentan a condiciones de marginación, pobreza y desigualdad. Existe evidencia en los relatos y análisis descriptivo de que el tamaño del núcleo familiar es determinante de dichas condiciones. Las familias con más miembros presentan una mayor marginación y pobreza, además, permiten el trabajo de niños menores de 14 años de edad y mayores de siete. Además, el ambiente de trabajo en las huertas privadas y en el mercado informal se caracteriza por ser para hombres, dónde las mujeres enfrentan situaciones de hostigamiento e incluso abuso sexual, por lo que casarse es

una táctica para intentar ser respetada. La sumisión femenina y el silencio sobre las injusticias y el irrespeto hacia la mujer caracterizan los relatos de las propias mujeres, quienes aceptan como parte de su identidad, la victimización de la violencia contra ellas.

Así, la situación de las mujeres indígenas queda sujeta a las desigualdades lingüísticas, educativas, políticas y económicas entre los sexos. Además de diversas representaciones y construcciones mentales sobre las mujeres que terminan por generar desigualdad, abuso y violencia.

Conclusión

Las NNA indígenas migrantes tienen pocas posibilidades para vivir su infancia con seguridad, dignidad y libertad, pues, inician a una edad temprana labores complejas de trabajo doméstico y vida sexual, responsabilidad en la alimentación de cerdos, chivos y gallinas, así como atención a bebés que disminuyen el tiempo de juego y, por ende, las oportunidades para ser alegres, tener un pensamiento imaginativo-creativo, adquirir condiciones socio-culturales básicas, introducirse a las reglas sociales de la vida y contar con diversas experiencias educativas necesarias para asumir el complejo rol de la ciudadanía femenina. Mientras que los niños aprenden labores relacionadas con el campo y asumen conductas violentas, ilegales o deshonestas sin importar la responsabilidad penal, legal y social de estos actos. El trabajo infantil, aunado con la marginación, pobreza, mala alimentación y falta de higiene ocasionan problemas de tartamudez, perceptivo-foniátricos, comunicativo-lingüísticos, cognitivo-matemáticos y de asociación de palabras-contexto según pruebas realizadas por el grupo de investigación en la Unidad Técnico-Experimental en Fonoaudiología, Semántica-Léxica y Didáctica Musical de Conacyt en 2016. Además, la infancia masculina dura pocos años, pues, los adolescentes son reclutados por las organizaciones criminales en estos municipios para participar en el narcotráfico, el sicariato, la trata de mujeres, la prostitución de mujeres y la pornografía infantil.

Fotografía 2. Niño con arma de fuego



Fuente: Fotografía tomada en uno de los municipios

Referencias

- Aguirre, J. y Jaramillo, L. (2012). Aportes del Método Fenomenológico a la Investigación Educativa. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, vol. 8, núm. 2, Pp. 51-74. Colombia: Universidad de Caldas, Manizales. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/1341/134129257004.pdf>
- Ander-Egg, E. (1995). *Técnicas de Investigación Social*. Argentina: Lumen.
- Arias, F. (1981). *Introducción a la Técnica de Investigación en Ciencias de la Administración y del Comportamiento*. México; Trillas, S.A.
- Coordinación Estatal de la Tarahumara (CET, 2010). *Pueblos indígenas de la sierra tarahumara*. Recuperado de: <http://www.chihuahua.gob.mx/atach2/tarahumara/uploads/Rese%F1a%20Ind%EDgena.pdf>
- De la O, M. y Flores, A. (2012). Violencia, jóvenes y vulnerabilidad en la frontera noreste de México. *Desacatos, Revista de Antropología Social*, núm. 38, Pp. 11-28. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Recuperado de: <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/issue/view/15>
- Garduño, E., Mata, C. y Navarro, A. (2010). Música y visibilidad de los mixtecos en San Quintín, Baja California. *Revista Chilena de Antropología Visual*, núm. 16, Pp. 133-163. Chile: Subdirección de Investigación del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, perteneciente al Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio. Recuperada de: http://www.antropologiavisual.cl/garduno_mata_&_navarro.htm
- Gómez, C. (2018). Los derechos de las niñas, niños y adolescentes (NNA) no acompañados en Caravanas Migrantes en su paso por México. *Senado de la República en la LXIV Legislatura/ Serie Mirada Legislativa*. Núm. 164, Pp. 1-39. México: Dirección General de Análisis Legislativo/ Instituto Belisario Domínguez. Recuperado de: <http://bibliodigitalibd.senado.gob.mx/handle/123456789/4299>
- Instituto Nacional para la Evaluación de la Educación (INEE, 2015). *La Población Indígena en México*. México: Estadísticas continuas del formato 911 (inicio del ciclo escolar 2013-2014), SEP-DGPEE y en el Censo de Escuelas, Maestros y Alumnos de Educación Básica y Especial 2013 (CEMABE), INEGI-SEP. Recuperado de: <http://publicaciones.inee.edu.mx/buscadorPub/P2/A/310/P2A310.pdf>
- Ley de la Coordinación Estatal de la Tarahumara (1987). Recuperado de: <http://www.redindigena.net/leyes/mex/esta/doc/TARAHUCHIH.htm>
- Martínez, M. (1999). *La Investigación Cualitativa Etnográfica en Educación: Manual Teórico-Práctico*. México: Editorial Trillas.
- Moctezuma, M. (2018). Menores inmigrantes vulnerados por el gobierno estadounidense. Atrocidades y omisiones de las políticas públicas. *Revista Papeles de Población*, vol. 24, núm. 98, Pp. 133-156. Recuperado de: <https://rppoblacion.uaemex.mx/article/view/11335>
- Morales, B. (2019). Reflexiones sobre la migración a partir de Los niños perdidos de Valeria Luiselli. *Diseminaciones, Revista de Investigación y Crítica en Humanidades y Ciencias Sociales*, vol. 2, núm. 3, Pp. 53-70. México: Universidad Autónoma de Queretaro. Recuperado de: <http://diseminaciones.uaq.mx/index.php/ojs/article/view/29>
- ONU (2012). *Informe de ONU pone a Tarahumaras como los más desprotegidos de México; desde 2008 alerta abandono*. Recuperado de: <http://www.sinembargo.mx/20-01-2012/125857>

- Prado, G. (2017). Los derechos humanos de los migrantes. *Revista Perfiles de las Ciencias Sociales*, núm. 8, Pp. 1-31. México: Universidad Juárez Autónoma de Tabasco. Recuperado de: <http://www.revistas.ujat.mx/index.php/perfiles/article/view/3142/2358>
- Sautú, R. (Comp., 1999). *El método biográfico. La reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*. Argentina: Editorial de Belgrano
- Velasco, L. y Rentería, D. (2019). Diversity and interculturality: The indigenous school in the context of migration. *Revista Estudios Fronterizos*, vol. 20, Pp. 1-28. México: Universidad Autónoma de Baja California. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0187-69612019000100101&script=sci_arttext&tlng=en

Ciudad de Panamá, 500 años entre ferias y miserias¹

Olmedo Beluche²

Resumen

Este artículo realiza un repaso breve de la historia de la ciudad de Panamá, a 500 años de su fundación, partiendo de la aldea indígena primigenia, a la ciudad colonial transitista (función asignada por el mercado mundial al país) fundada por Pedrarias Dávila, pasando por su crisis de los siglos XVIII al XIX, y su restitución de la función transitista con el ferrocarril y el canal, hasta llegar al presente. El artículo acompaña cada etapa de la ciudad con su respectiva fase del desarrollo literario, cada uno con un estilo y una temática propia.

Palabras clave: transitismo, sistema mundo, barroco colonial, romanticismo, modernidad

Summary

This article briefly reviews the history of Panama City, 500 years after its foundation. It starts from the early indigenous village, to the *transitista* (function in the global market as a transit country) colonial city founded by Pedrarias Dávila, going through its crisis from the eighteenth to the nineteenth centuries, and its return to the transitista function with the railway and the canal, until the present. The article accompanies each stage of the city with its respective phase of literary development, each with its own style and theme.

Keywords: Transit country, World system, Colonial Baroque, Romanticism, Modernism

¹ . Recibido 10/27/2019 - Aprobado 11/28/2019. Conferencia dictada en el V Congreso de Docentes de Español a nivel superior: “500 años de Lengua y Literatura en Panamá”, en la Universidad de Panamá, el 18 de octubre de 2019.

² . Profesor titular de Sociología de la Universidad de Panamá. Email: olmedobeluche@hotmail.com

*Te miro a veces, Patria,
como un túnel
de cruces y burdeles,
como un golpeado muro de cantina.
Espectros insaciables,
cual brujas mitológicas,
chupan tu sangre pura,
cortan tu sangre humilde,
tus manos temblorosas como pétalos*
José Franco

La ciudad de Panamá cumple 500 años de fundación, que bien pueden ser más, porque este aniversario pasa por alto que, mucho antes que llegara Pedrarias Dávila, ya existía allí una protociudad o aldea indígena, de cuyos habitantes no sabemos casi nada por esa “colonialidad del ser”, como diría Aníbal Quijano, por la cual se pretende borrar todo aquello que no sea la cultura que impusieron los colonialistas europeos.

Como si antes de Pedrarias, y del 15 de agosto de 1519, no hubiera nada allí. La verdad histórica es que pocas veces se fundan ciudades o se hacen caminos que las experiencias de generaciones pretéritas no hayan probado como buenos. Las ciudades que se fundan y perduran nunca son completamente nuevas, sino que ya antes ha habido gente ahí.

En la **Historia General de Panamá**, el propio Alfredo Castillero C. ha dicho: *“Los orígenes de la ciudad de Panamá están oscurecidos por una nube de incertidumbres, ambigüedades e imprecisiones. Suele aceptarse como fecha de la fundación de Panamá el 15 de agosto de 1519. Sin embargo, de todas las crónicas y textos de la conquista, la única fuente que respalda esta fecha es la de Pascual de Andagoya”*.

Hasta el nombre está oscurecido por el mito ¿“abundancia de peces y mariposas”? O, como probablemente nos diría el filólogo kuna, Aristeides Turpana, en realidad cuando los españoles preguntaban dónde estaba el oro, los indígenas les decían “banamá o panamá”, que en realidad quería decir: “más allá”.

¿Por qué los españoles eligieron este lugar? La versión que ha prevalecido, dada por nuestro principal historiador del período colonial, Alfredo Castillero Calvo, es que era una pequeña aldea de pescadores, y que fue el hambre la que impuso el lugar, ya que aquí se “cosechaban” abundantes almejas.

Pese a lo dicho por Castillero, intriga una cita del cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, aparentemente refiriendo palabras del propio Pedrarias: *“el cacique que agora es de Panamá se dice Cori. Este e todos sus antepasados son grandes fundidores de oro e maestros en labrarlo e hacen allí muy gentiles piezas; y como todos cuantos caciques hay en su contorno y de lejos de su provincia cuando quieren labrar algunas piezas de oro e facer algunas cosas sutiles van allí, tienen ya por costumbre de gran tiempo decir que el oro que tienen lo traen de Panamá; y así preguntando a cualquier cacique que el oro que tiene de*

donde lo trae, responde que de Panamá. Toda la fama es de Panamá, aunque cójenlo ellos en sus mismas tierras, porque en Panamá no se coje ningún oro ni lo hay".

Si creemos esta versión, no se trataría de una simple aldea de pescadores, sino un pueblo de orfebres, que trabajaban artísticamente el oro de otras regiones porque aquí no había minas. Por ende, el “hambre” que atrajo a los españoles no sería simplemente fisiológica, sino el ansia de riquezas. Voracidad por el oro que nació desde que Cristóbal Colón y sus huestes, durante su cuarto viaje, en la costa caribeña del Istmo de Panamá, se percataron de la abundancia de oro con que se adornaban sus habitantes originarios.

El rey Fernando, “el católico”, al ordenar el viaje de Pedrarias y la construcción de una ciudad a orillas del Mar del Sur, lo hizo motivado por dos objetivos que dan cuenta del carácter del sistema mundo capitalista (Wallerstein) que estaba naciendo: la búsqueda de un paso de un mar a otro, para sostener la expansión comercial hacia el oriente; y la búsqueda del oro, agente primordial de la acumulación originaria capitalista europea (Marx), del que el Rey recibiría su “quinto”.

La “conquista” del Istmo de Panamá constituyó un paso definitivo en el proceso de concreción de esa primera globalización, de ese sistema mundo capitalista que, con algunas transformaciones persiste hasta el día de hoy. El asentamiento de Santa María La Antigua del Darién, el “descubrimiento” para los europeos del Mar del Sur, y luego la fundación de la ciudad de Panamá, constituyeron el puente necesario del comercio mundial y de las relaciones de dominación imperialistas, que perduran hasta hoy.

Ese año de 1519 fue decisivo en el parto del nuevo “sistema mundo capitalista” (Wallerstein): comenzó la conquista del imperio azteca por parte del sanguinario Hernán Cortes; Magallanes inició su vuelta al mundo, en la que murió ajusticiado por indígenas del Pacífico Sur, pero que concluyó Elcano; un año antes el Rey Carlos I autorizó la “importación” masiva de esclavos africanos al “Nuevo Mundo”; y se fundó a orillas del Pacífico la ciudad de Panamá, como punta de lanza para la conquista del imperio incaico y las tierras de Centroamérica. El mundo se hizo redondo y más chico desde entonces.

Pero no fue una unidad global basada en la equidad, la fraternidad y la concordia, sino todo lo contrario, nació un mundo partido en dos, entre conquistadores y conquistados; entre colonizadores y colonizados; entre dominadores y dominados; entre explotadores y explotados.

El drama que padecieron los habitantes de aquella aldea, de orfebres o pescadores, los habitantes primigenios de Panamá, que fueron primero esclavizados, saqueados, anulados demográficamente y conducidos a la “zona del no-ser”, fue el mismo destino que tocó a decenas de millones en todo el mundo, gracias a ese “gigante de barro y sangre” (Marx) cuyo parto pasó por aquí, el sistema capitalista mundial.

Así tenemos que la ciudad colonial fundada por Pedrarias fue la ciudad “transitista”, no solo porque por aquí pasaron mercaderías, personas, oro y plata, sino porque da cuenta de un modelo social que se impuso, por el cual los múltiples caminos que unían el Caribe y el Pacífico fueron sustituidos por un solo eje, Panamá – Nombre de Dios, o Panamá – Portobelo, o Panamá – Colón, controlado y al servicio de una potencia extranjera, al cual se supeditó la vida y la economía de todos sus habitantes (Guillermo Castro).

Los primeros 150 años de la ciudad, llamada La Vieja, hasta que muriera calcinada a consecuencia de una mala decisión tomada por el pavor ante la inminente llegada del pirata Henry Morgan, no fueron como lo cuenta la leyenda oficial, todo lleno de oro refulgente, ferias y prosperidad. No. También la ciudad padeció hambrunas reiteradas producto de ese determinismo “transitista” por el cual aquí no se producía casi nada y todo lo que se comía se importaba.

Desabastecimiento que se elevaba a verdaderas crisis y “hambrunas” cuando la amenaza de la piratería forzaba a los barcos a quedarse en sus puertos. Castellero marca los siguientes años como críticos en la provisión de alimentos: 1570-71, 1615, 1625 y esporádicamente en las décadas de 1640, 1650 y 1660.

Pese a las miserias, hubo cultura aquí. Hubo una literatura que hoy podríamos llamar “panameña”, aunque no por entonces porque caeríamos en el anacronismo. Dejando de lado, los cantos épicos y sacros de nuestros ancestros precolombinos, podemos preguntarnos, ¿Cuándo empezó la literatura en Panamá? Podría ser con el propio Bartolomé de las Casas, que dicen que nunca estuvo en Panamá, pero que su “Brevísima relación de la destrucción de las Indias” (1552) refiere los trágicos hechos acaecidos aquí.

Tal vez podría ser antes, cuando Gonzalo Fernández de Oviedo, que sí estuvo en Panamá en la época de Pedrarias, publicó su “Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano” (1535), que tampoco escribió aquí, pero que también aborda muchos de los sucesos fundacionales.

Un siglo más tarde, ya florecían los poetas en Panamá. En 1638, catorce bardos de entonces dedican sus versos a un gran poema elegíaco *post mortem* al gobernador Enrique Enríquez de Sotomayor, publicado bajo el título de “El llanto de Panamá”. Una colección de 42 poemas y sus autores a los que Antonio Serrano de Haro calificó como “la generación barroca panameña de 1638”. Su principal autor, Mateo Ribera, y probablemente la mayoría o todos los otros, había nacido en Panamá, como nos lo revela Rommel Escarreola.

Poco después se escribiría un gran poema épico que describe las luchas de los conquistadores y las resistencias de los kunas en el istmo, escrito por un manchego, Juan Francisco de Páramo y Cepeda, en el más puro y oscuro estilo barroco “Alteraciones del Dariel” (1697). Poema recién descubierto por Carlos Gastezoro en 1956, al que Gloria Guardia atribuye el

mérito de que “inaugura una realidad: la del Istmo de Panamá” al que Héctor Horjuela eleva y compara con “La Araucana”.

Destruída Panamá “La Vieja”, con el incendio y la toma de Morgan en 1671, su hija, Panamá “La Nueva”, fundada el 21 de enero de 1673, tuvo mejor suerte con los abastecimientos y no pudo nunca ser tomada nuevamente por los piratas. Sin embargo, fue una ciudad que nació dividida por las murallas, separando a sus clases sociales: los criollos y gachupines, con sus esclavos domésticos dentro de ella; las llamadas castas, libertos, indígenas, negros, fueron excluidos de la ciudad y condenados a vivir en su entorno extramuros.

Además del “apartheid” social, la nueva ciudad tuvo un inicio difícil. Durante cien años languideció agotada por los nuevos incendios y por la desaparición de las Ferias de Portobelo, la crisis del “transitismo”, y el cambio de la ruta del oro y la plata hacia Buenos Aires, hoy capital de la Argentina.

La ciudad se vació hasta tener menos de 4,000 habitantes. Los que no se fueron a otras partes más prósperas del imperio español emigraron al “interior” del Istmo. Las clases altas fundaron haciendas autárquicas, porque no había mercados a los cuales vender. Muchos de sus habitantes fundaron los pueblos que hoy constituyen nuestras provincias, y se mudaron a ellos. La crisis de la ciudad de Panamá y del transitismo duró un siglo, entre 1740 y 1850 aproximadamente.

Durante todo el período colonial, y buena parte del período colombiano, los habitantes del resto del Istmo no siempre se sintieron identificados con la ciudad de Panamá. Tal es el caso que, durante este tiempo, “panameños” solo lo eran los habitantes de la ciudad. El resto eran, en todo caso “istmeños” y otros “veragüenses”.

A pesar de las miserias, también en este período hubo literatura panameña, por no mencionar otras manifestaciones culturales. Rodrigo Miró nos habla de Víctor de la Guardia y Ayala y su obra teatral “La política del mundo”. Además, los poetas romanticismo panameño Manuel María Ayala, Tomás Miró Rubini, José María Alemán, de las novelas históricas de Gil Colunje, Martín Feuillet, Jerónimo de la Ossa y Amelia Denis de Icaza, aunque los tres últimos pertenecen a la Panamá reinserta en el transitismo de la segunda mitad del siglo XIX.

La ciudad nueva viene a recuperarse a mediados del siglo XIX, cuando el proceso de surgimiento de Estados Unidos como potencia capitalista nos colocó en su mapa, gracias a la necesidad que tenía de colonizar rápidamente la California que le había arrebatado por la fuerza a México en 1847. De manera que resurgió el transitismo, esta vez controlado por los norteamericanos, colocando la ciudad en el eje del “Gold Rush”.

Pero el renacimiento del Camino de Cruces, las recuas de mulas y los bongos duró poco, pues fue prontamente suplantado por la Panama RailRoad Company, la cual construyó sus propios rieles, estaciones y una nueva ciudad en el caribe que sustituyó a Portobelo, la ciudad de

Colón, que pasó a ser el otro polo del tránsito. La ciudad se reanimó, pero sus habitantes perdieron el control sobre el negocio transitista, pasando a ser espectadores al borde del camino por el que pasaba un comercio del que se beneficiaban poco. El Incidente de la Tajada de Sandía expresó en cierta forma ese descontento.

La construcción del Canal Francés (1880-88) y del Canal Norteamericano (1904-1914) mantuvo la importancia transitista de la ciudad, pero con la pérdida del control de la ruta y del comercio. Sólo beneficios a cuenta gotas se derramaban del vaso de la riqueza del capitalismo financiero naciente. Aunque uno de los principales beneficios que se obtuvo no fue muy apreciado al principio: el aporte cultural y humano de la masa de trabajadores migrantes que llegaron, que hicieron de la ciudad una metrópoli cosmopolita.

Panamá se convirtió de nuevo en una ciudad escindida. Esta vez estaba dividida por una cerca de ciclón, y no por un muro, que separó a los habitantes de la Zona del Canal, que vivían la prosperidad que el imperialismo yanqui les podía garantizar, lejos del resto de los panameños que habitaban “este lado de la cerca”. Pero a su vez, dentro de la propia “zona” se aplicaba un “apartheid” que separaba a los “zonians” blancos, de los “coloreds”, no solo salarialmente (gold roll y silver roll), sino también en barrios segregados (Pedro Miguel, Paraíso).

Es en este periodo traumático, marcado por la forma cuestionable de la separación de Colombia y la pérdida del territorio canalero a mano de los yanquis, de inicios del siglo XX, cuando el debate intelectual, la producción cultural y literaria se concentra en el dilema de: ¿quiénes somos? ¿Somos una nación?

Aquí es donde Luis Pulido Ritter (en “Filosofía de la nación romántica”) señala que nace un nacionalismo que es una “crítica antimoderna de la modernidad”, que busca fijar la identidad pero anclada en el pasado, en el “interior” de trazos coloniales, por oposición a la ciudad de Panamá cosmopolita pero degradada.

Luis Pulido Ritter establece que hay en la tradición intelectual panameña, de diferentes orígenes sociales y políticos, un enfoque “romántico” sobre la nación, que nace desde Belisario Porras (*Carta a un amigo*, 1904); sigue con Ricardo J. Alfaro (al fundar la Academia Panameña de la Lengua, 1926); pasa por los poetas republicanos (Ricardo Miró, Gaspar O. Hernández) criticados por Roque J. Laurenza en su célebre ensayo (*Los poetas de la generación republicana*, 1933); sigue por los novelistas de mitad de siglo (Ramón H. Jurado, Joaquín Beleño, Octavio Méndez Pereira y José I. Fábrega); y ensayistas como Diógenes De La Rosa y Eusebio A. Morales; adquiere su dimensión filosófica con Ricaurte Soler, Isafas Gracia y Diego Domínguez Caballero; para convertirse en filosofía de la historia con Carlos Gasteazoro.

Por ejemplo, la novela *Crisol* (1936) de José I. Fábrega, “*en la que los personajes negros que llevan la fatalidad de ser ladrones y, además, eran estéticamente feos y torcidos moralmente*”.

Los intelectuales panameños verían con “*desconfianza*”, con “*sentimiento de inferioridad*”, esa modernidad de la que se había excluido al país al quedar en manos extranjeras. Los que habían abrazado la esperanza de un futuro mejor en la modernidad, como el pragmático Méndez Pereira, ya estaban decepcionados en la tercera década y no esperaban nada positivo de ella. Según Pulido, esto los llevó a caer en una especie de “*introspección nacional*” pesimista que asocia a la novela *El Desván*, de Ramón H. Jurado, de la que toma la frase con la que cierra el libro: “*yo nací en el miedo (...) Es curioso: la gente tiene miedo de pensar y está viva, viva como yo*”.

Frente a un presente, entre oprobioso e incierto, la intelectualidad panameña se dispuso a construir el mito fundacional de la nación. La novela se funde con el mito en Octavio Méndez Pereira, con su *Núñez de Balboa. El Tesoro del Dabaibe*. Esta es la parte más jocosa y a la vez más aguda del libro de Pulido Ritter: “*La nación necesitaba un héroe. Un guerrero. Un héroe que encontrara como Jesucristo su realización en la muerte. Si Jesucristo fue crucificado, Vasco Núñez fue decapitado... Pero a diferencia de Jesucristo que era un asceta, nuestro héroe necesitaba una mujer en el trópico: Anayansi*”.

Fueron los descendientes de ese coctel genético producido por los migrantes afroantillanos, mezclados con las “*castas*” heredadas del colonialismo español, a los que las clases oligárquicas no querían al inicio de la república, y querían expulsar como “*razas indeseables*” (Constitución Política de 1941), quienes que lucharían incansable y generacionalmente contra el sistema excluyente de la Zona y por la soberanía en todo el territorio, bajo el grito de “*Una sola bandera, un solo territorio*”, cuyo clímax fue la gesta Heroica del 9 de Enero de 1964 (Patricia Pizzurno).

Ese acontecimiento marcó la historia de la ciudad y del país en dos épocas, iniciando el proceso que llevaría a la desaparición de la Zona del Canal y la recuperación de la soberanía, por intermedio de los Tratados Torrijos Carter de 1977. El último día del siglo XX marcaría ese final.

El siglo XX cuajó la identidad de la ciudad junto con la identidad nacional en un proceso complejo de lucha contra la aniquilación política, económica y cultural a que nos quería someter el colonialismo norteamericano. Una ciudad construida por migrantes, tanto del interior como del exterior. Miles de campesinos pauperizados y sin tierra migraron de las provincias. Los trabajadores provenientes de otros países de la región, aunque en menor medida que durante la construcción canalera, no pararon de llegar.

Decenas de miles harían aquí su morada viviendo sus vicisitudes, sus momentos de prosperidad y los de crisis; sus fiestas y sus duelos; sus traumas políticos y los dramas sangrientos, como la invasión del 20 de Diciembre de 1989, con sus centenares y miles de muertos y heridos.

Panamá La Vieja fue una de las víctimas de la invasión, ya que en el entorno de su plaza mayor se hallaba enclavado un cuartel de las Fuerzas de Defensa, lo que dice mucho de la indiferencia de nuestros gobiernos hacia el patrimonio histórico; así que el área fue bombardeada y abaleada por los helicópteros norteamericanos, antes de dejar caer allí un grupo de paracaidistas. Así que podemos afirmar que nuestra ciudad fundacional ha recibido la agresión militar de los piratas ingleses y de los piratas norteamericanos.

Así como la separación de Colombia y el Tratado Hay-Bunau Varilla constituyeron el trauma que marcó la reflexión de la intelectualidad de principios del siglo XX, la invasión de 189 es el trauma que obliga a pensar sobre nuestro presente y futuro a los literatos de este inicio del siglo XXI.

La invasión ha sido abordada por autores como: Manuel Orestes Nieto, Roberto Luzcando, Ramón Oviero, Pablo Menacho, Arístides Martínez Ortega, Arysteides Turpana, Xavier Collado, Consuelo Tomás, Bertalicia Peralta, Moisés Pascual, Indira Moreno, Eyra Harbar, Leoncio Obando, Lucy Chau, Alex Mariscal, Gilma Noriega de Jurado, Enrique Chuez, Moravia Ochoa, Bertalicia Peralta, Mario Augusto Rodríguez, Pedro Luis Prados, Porfirio Salazar, Héctor Collado, Dayra Miranda, David Robinson, Mario García Hudson, José Carr, Juan Gómez, Raúl Leis, Dimas Lidio Pitty, Tristán Solarte, Martín Testa, Chuchú Martínez, Víctor Manuel Rodríguez, Pedro Rivera, Carlos Changmarín, Juan David Morgan, Itzel Velázquez, Víctor Manuel Rodríguez, Rey Barría, Félix Armando Quirós, Carlos Jiménez, José Franco, Octavio Tapia, Javier Stanziola, Giovanna Benedetti, Claudio de Castro, Julio Yau, Carlos Fong, entre tantos.

Quinientos años después, la ciudad ha cambiado, pero sigue siendo la misma. La reconocemos por sus marcas de nacimiento, como la torre de Panamá La Vieja, la bahía, el casco antiguo; pero ella también ha cambiado, ya no hay almejas en su entorno, por ejemplo. Su fisonomía cambió bastante, especialmente en el lapso de esta última generación.

Una parte de ella son sus enormes y vistosas edificaciones plantadas a lo largo de la Cinta Costera y su Skyline (¡Ups, perdón por el anglicismo!) que es lo que solo quieren ver algunos. Pero también son sus profundas arrugas en barrios populares que se extienden de este a oeste y hacia el norte, con sus calles sucias, sus ineficientes servicios de agua potable, alcantarillado y recolección de basura, con sus escuelas y hospitales en mal estado.

La ciudad, en últimas, no son sus edificios y sus calles, sino sus habitantes. Algunos de ellos pillos de temer, políticos corruptos y comerciantes ávidos; pero la mayoría aplastante de ese pueblo panameño se caracteriza por ser trabajador, abnegado, solidario, amistoso y feliz, a pesar de los pesares.

Referencias

Araúz, Celestino; Pizzurno, Patricia. (1997). El Panamá Hispano (1501-1821)". Tercera Edición. Panamá: Diario La Prensa.

Beluche, Olmedo. (2017). *Historia agraria y luchas sociales en el campo panameño*. Panamá: Colección de Estudios Interdisciplinarios. CIFHU, Universidad de Panamá.

Castillero, Alfredo. (1995). *Conquista, Evangelización y Resistencia*. Instituto Nacional de Cultura. Panamá: Colección Ricardo Miró.

Castillero, Alfredo. (2004). *Historia General de Panamá*. Panamá: Comité Nacional del centenario.

Castro H., Guillermo. (2007). *El agua entre los mares. La historia ambiental en la gestión del desarrollo sostenible*. Panamá: Editorial Ciudad del Saber.

Cooke, Richard y Sánchez Herrera, Luis Alberto. (2004). “El Panamá prehispánico”. En: *Historia General de Panamá*. Volumen I, Tomo I. Panamá: Comité Nacional del centenario.

Escarreola Palacios, Rommel. (2019). “Una mirada histórica a la literatura panameña: el caso de El Llanto de Panamá”. *El Siglo*. Panamá, 19 de agosto.

Oviedo, Gonzalo Fernández de. (1995). Sumario de la Natural historia de las Indias. Colección “Fabio Lozano y Lozano”. Santafé de Bogotá. (recuperado el 10 de octubre de 1 2019 en <http://www.worldcat.org/title/sumario-de-la-natural-historia-de-las-indias/oclc/465694670>).

Pizzurno, Patricia. (2016) **El miedo a la modernidad en Panamá 1904 – 1930**. Panamá: Editorial Cultural Portobelo.

Pulido R., Luis. (2007). *Filosofía de la nación romántica (Seis ensayos críticos sobre el pensamiento intelectual y filosófico en Panamá, 1930-1960)*. Colección Ricardo Miró. Premio Ensayo.

Sibaja, Luis Fernando. (2006). *El cuarto viaje de Cristóbal Colón y los orígenes de la provincia de Costa Rica*. Costa Rica: EUNED. San José,.

Wallerstein, Inmanuel. (2010). *El Moderno Sistema Mundial I*. México: Editorial Siglo XXI.

Michel Foucault: Discursos y Verdad en la Antigua Grecia¹

Bárbara Carrera²

Resumen

Foucault construye una genealogía de la actividad crítica de la filosofía occidental a partir de la palabra parresía o franqueza, siendo el parresíastés un crítico, que conoce el riesgo de decir la verdad pero tiene el valor de hablar para decirla para ayudar a otras personas a mejorar y a sí mismo. Hace de la praxis política un tema moral, problematiza el límite de la verdad en la democracia, haciendo de la verdad un problema de la relación con los demás y consigo mismo, sino además, toda una problematización de la praxis, de la clase política, como problema ético o doble moral. La parresía está conectada con la libertad, el deber, la verdad, el conocimiento, la subjetividad y la praxis social y política. Distingue dos clases de parresía producto de la praxis en la institución democrática o pública y la practicada por los ciudadanos a nivel privado. Da particular importancia a el cuidado de sí, un cambio de vida a partir de la evaluación de sí mismo, se da en la relación entre dos seres humanos; se trata de convencer a alguien de cambiar su estilo de vida. Esta es la base de la subjetividad moral, por ello, quien cuida de sí mismo es un insurrecto. Foucault ve en la parresía un mecanismo para el análisis de la praxis política en la sociedad democrática, resalta la importancia de la moral como punto de partida para la libertad de expresión y la justicia.

Palabras Claves: parresía política, parresía filosófica, parresía positiva, parresía negativa, verdad, libertad de expresión, democracia, doble moral.

Abstract

Michel Foucault builds a genealogy of critical activity of western philosophies from the word parrhesia or openness, the parresíastes being a critic, who knows the risk of telling the

1. Recibido 10/17/2019 - Aprobado 11/24/2019.

2. Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Panamá. Email: bcarrera27@hotmail.com

true but he has the courage to speak to said it to help other people to improve himself. It makes political praxis a moral issue, problematizes the limit of truth in democracy, making the truth a problem of the relationship with others and with itself, but also, a whole problematization of the praxis, of the political class, as an ethical problem or double moral. The parrhesia is connected with freedom and or duty, the true, the knowledge, the subjectivity and the social and political praxis. It distinguishes two kinds of parrhesia as a result of praxis in the democratic or public institution and that practiced by citizens on a private level. He gives particular importance to the care of himself, is an insurgent. Foucault sees in parrhesia a mechanism for the analysis of political praxis in democratic society, emphasize the importance of morality as a starting point for freedom of expression and justice.

Key words: political parrhesia, philosophical parrhesia, positive parrhesia, negative parrhesia, truth, frankness, freedom of expression, democracy, double standard.

Michel Foucault, filósofo, historiador y psicólogo francés se le conoció como el “**filósofo insurrecto**” debido a su lucha porque se le diera la palabra a los excluidos, que por tanto tiempo habían sido callados. **Discursos y Verdad en la Antigua Grecia**, no fue publicada, ni corregida por Foucault. Este texto fue editado en 1985 por Joseph Pearson, estudiante que participó en las conferencias de Foucault. Esta transcripción se hizo a partir de las grabaciones de las conferencias ofrecidas en la Universidad de California en Berkeley (1983). Esta no es considerada una edición científica, aunque sigue fielmente la exposición realizada por Foucault en las conferencias.

Foucault se ve a sí mismo como un arqueólogo, aquello que da cuenta de una forma más profunda de la cultura. No es un “historiador de las ideas”, sino “un historiador del Pensamiento”, “la historia del pensamiento es el análisis del modo en que un campo problemático de experiencia, o un conjunto de prácticas que eran aceptadas sin cuestionarlas, que eran aceptadas sin discusión y debate, incita nuevas reacciones, y produce una crisis en el comportamiento, en los hábitos, las prácticas y las instituciones previamente silenciosos” (2004, p. 109). Su preocupación no es por el origen de las palabras sino por los hábitos y costumbres que hacen funcionar las instituciones, la forma como estos hábitos y costumbres “problematizan” llevando a la crisis a estas instituciones de poder existente. La “**problematización**” implica que es posible dar una respuesta a una

cierta situación concreta y específica del mundo. Es la **respuesta** a la relación entre la **cosa** problematizada y el **proceso** de problematización.

En este sentido enfoca Foucault la problematización de la verdad en la tradición filosófica occidental. Distingue entre una tradición “**analítica de la verdad**” y una tradición “**crítica**”.

La tradición “**analítica de la verdad**” consiste en:

- Asegurar el proceso de razonamiento para determinar si una afirmación es verdadera sea correcta.
- Importancia para el individuo y para la sociedad de decir la verdad, de reconocer la verdad, de tener gente que diga la verdad.
- Saber reconocer esas personas que decían la verdad.
- Determinar cómo asegurar que una afirmación es verdadera.

La tradición “**crítica**” de la verdad consiste en:

- La importancia de la verdad
- Quién es capaz de decir la verdad.
- Saber por qué debemos decir la verdad.

Su objetivo es construir una genealogía de la actividad crítica en la filosofía occidental.

La palabra **parresía** significa franqueza, **parresiázomai** es hacer uso de la parresía y la **parresiastés** es alguien que utiliza la parresía o dice la verdad.

El parresiastés es alguien que dice todo cuanto tiene en mente, de forma que quien escucha sea capaz de comprender exactamente lo que piensa el hablante. Muestra lo que cree realmente “yo soy quien piensa esto o aquello”. Para los griegos quien conoce y comunica la verdad a los otros debe poseer ciertas cualidades morales que garantizan la posesión de

esta verdad. Lo que dice el parresiastés es un **riesgo**, es peligroso para él mismo. El valor del parresiastés está en atreverse a decir algo distinto de lo que se cree, cuyo peligro extremo es la vida o la muerte. El parresiastés es un crítico. La parresía está conectada con la **libertad** y el **deber**. Nadie te obliga a hablar y decir la verdad, puede permanecer en silencio, pero se considera un deber hablar y decir la verdad. Foucault ve la **Parresía** como una de estas prácticas y la define como “una actividad verbal en la que el hablante expresa su relación personal con la verdad y arriesga su propia vida porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas y a sí mismo” (2004, p. 44)

El parresiastés hace uso de su libertad y escoge entre: **la franqueza** o la persuasión; **la verdad** o la falsedad, o el silencio; **el riesgo de muerte** o la vida, la seguridad; **la crítica** o la apatía moral.

La función de la **parresía** no es mostrar la verdad, sino **hacer críticas al interlocutor o hacia uno mismo**, pero el que habla está en condición de inferioridad y puede ser castigado.

Se distinguen dos clases de Parresía: una política y otra filosófica (o socrática).

La **parresía política**, es producto de la institución democrática, se da en el Ágora. Para hacer uso de ella hay que ser **ciudadano varón**, debe estar entre los mejores ciudadanos y tener ciertas cualidades personales, morales y sociales que garantizan el **privilegio de hablar**. Las mujeres en su condición de ser oprimidas, los esclavos, los niños y los enajenados no formaban parte de la vida política de la ciudad, por lo tanto, no tenían derechos a practicar la parresía. Si el parresiastés proponía algo que era combatido por la mayoría o revelaba una verdad que amenazaba a la mayoría, arriesgaba su privilegio de hablar libremente y podía ser **exiliado** para proteger a la asamblea contra la verdad. Con la crisis de las instituciones democráticas griegas se da la “problematización” de la parresía: ¿quién tiene **derecho** a utilizar la parresía?, ¿es un **derecho civil** de todos los ciudadanos?, ¿sólo se les garantiza a **algunos ciudadanos** según su status social o virtudes personales?

Se manifiesta una discrepancia entre un **sistema igualitario** y la **necesidad de escoger** a los que **beneficien verdaderamente a la ciudad**. La igualdad de todos los ciudadanos ante la ley (isonomía) y el derecho legal dado a todo el mundo de decir su propia opinión

(isegoría) ya no son tales. Tampoco la parresía estaba definida claramente en términos institucionales: no había **ley** para proteger el parresiastés de represalias o castigos, ni **leyes sociales, políticas o institucionales** que determinen quién es capaz de decir la verdad. La parresía no es considerada suficiente en sí misma y por sí misma para revelar la verdad. La **verdad** no puede establecerse a partir de la pura franqueza o coraje absoluto, se requiere de **educación** o algún tipo de formación profesional. Otro problema sería el tipo de formación personal o educación requerida. “La crisis de la parresía surge en la relación democracia y una interrogación sobre la verdad” (2004, p. 107) de donde se originan una problematización de relaciones entre libertad, poder, democracia, educación y verdad en Atenas a finales del siglo V.

La crisis la origina la forma como es entendida la **libertad de palabra**. La **parresia en sentido negativo** es una evidente consecuencia de esta problematización, el partido aristocrático, aprovechando la crisis democrática será el protagonista de las más duras críticas a sus oponentes las demócratas durante la revolución antidemocrática del 411 A.C., durante la guerra del Peloponeso. La **parresía negativa** puede ser un resultado de la franqueza al hablar, en lugar de la verdad, podría resultar el **atrevimiento ignorante** que es peligroso para la democracia. Pero como en la democracia todos tienen libertad de palabra, los más corrientes, los peores ciudadanos, no pueden expresar lo mejor para la ciudad. No importa si hablen bueno o malos ciudadanos, cualquiera que hable lo hará a favor de su grupo y no del pueblo.

Basándose Foucault en el Libelo anónimo del Pseudo Jenofonte o el Viejo Oligarca y en el Areopagítico de Isócrates de mediados del siglo IV, sustenta el conflicto de la parresía con la **libertad de palabra** y la **democracia**. Isócrates dice que la parresia en su sentido positivo, crítico, no existe donde existe la democracia, porque sólo se escucha a los oradores depravados o aduladores, que son aceptados por el pueblo, sólo dicen lo que el pueblo desea oír. Pero la voluntad del pueblo y los mejores intereses para la ciudad no coinciden en la democracia, ya que no es posible que se escuche al orador honesto, “que tiene la capacidad de enfrentarse al demo y es bastante valiente como para hacerlo” (2004, p. 116), que además tiene un papel crítico y pedagógico para transformar la voluntad de los ciudadanos para que sirva a los intereses de la verdad.

La **parresia filosófica** o **parresia socrática**, la sustenta Foucault en el Laques de Platón. El **cuidado de sí socrático** es promover un cambio vida (conversión) a partir de la evaluación de sí mismo (cómo se está viviendo y cómo se ha vivido). Sócrates pide el relato racional de la vida de una persona, para establecer la relación entre el logos y el bios de aquellos que entran en contacto con él. El cambio de vida debe vincular el **decir**, con el **ser** y el **hacer**. **“Uno es lo que dice y hace lo que es”**. Del examen de uno mismo debe surgir el cambio de vida. El discurso racional (logos) debe dar forma al modo de vida (bios).

Mientras que la parresía política es una relación del ciudadano con el demos, la asamblea o la monarquía, es decir en el ámbito de las instituciones políticas en donde se relacionan logos, verdad, valor y nomos, la parresía socrática se da en la relación personal entre dos seres humanos en oposición a la propia ignorancia o a la falsa enseñanza de los sofistas, en donde se interrelacionan logos, verdad, valor y bios, en donde se trata de convencer a alguien a cambiar de modo o estilo de vida.

La parresía socrática se caracteriza por realizar las siguientes actividades:

- **Epistémica** ^z descubrir y enseñar ciertas verdades sobre el mundo, la naturaleza.
- **Político** ^w actitud hacia la ciudad, las leyes y las instituciones políticas.
- **Estética de sí mismos** ^w explica la naturaleza de las relaciones entre la verdad y el estado de vida.

La parresia filosófica es una práctica (como logos) que intenta dar forma a las relaciones específicas que los individuos tienen consigo mismo (bios).

Para Foucault, esta es la base de nuestra **subjectividad moral**. La parresía es un modo de vida o estilo de vida que lucha por la verdad, no se somete al discurso ni a su poder, por ello **quien cuida de sí mismo es un insurrecto**. Este modelo de conducta busca crear nuevos espacios de diálogo frente a las relaciones de poder establecidas.

Foucault ve en la parresía un mecanismo político de gran interés desde una perspectiva ética necesaria para llevar a cabo la praxis política. La parresía que alcanza la praxis política y la cualidad moral, el ethos, al autodomínio, no es una vuelta a los griegos, sino un

punto de partida para una **nueva moral**, en donde se conjugan la **libertad de expresión** y la **justicia** en la **sociedad democrática**.

Referencias

Foucault, Michel (2004). *Discursos y Verdad en la Antigua Grecia*. Barcelona, España: Edición Paidós Ibérica.

_____ (1976). *Las palabras y las cosas (una arqueología de las ciencias humanas)*. México: Siglo Veintiuno Editores.

_____ (1979). *Microfísica del Poder*. Madrid: La Piqueta.

_____ (1978). *Nacimiento de la Biopolítica*. En Archipiélago, 30, 119-124.

_____ (1991). *¿Qué es la ilustración?* Madrid: La Piqueta.

