

ISSN: 1853-5682

OtroSur *Digital*

Año: 9 | N° 18 | Diciembre de 2021

*"La cuestión de género en Asia.
El rol de la mujer en India
y el Sudeste Asiático"
-Edición especial-*

> | Cátedra de Relaciones Internacionales
> | Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales
> | Universidad Nacional de Rosario

PRESENTACIÓN

En septiembre y octubre de 2021 se llevó a cabo el seminario extracurricular “La cuestión de género en Asia. El rol de la mujer en India y el Sudeste Asiático”, el cual fue aprobado por resolución de CD 3029/21 de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario y contó con el aval académico de la Embajada de la República de India en Argentina y el Área de Internacionalización de la UNR.

El seminario estuvo organizado en el marco del Grupo de Estudios sobre India y el Sudeste Asiático de Rosario, del Programa de Relaciones y Cooperación Sur-Sur (GEIRSA-PRECSUR) y se encontró coordinado por las docentes-investigadoras Dra. Gladys Lechini, Dra. María Noel Dussort y Dra. Clarisa Giaccaglia. Asimismo, es dable destacar que el mismo tuvo un abordaje multidisciplinar y fue dictado, en modalidad virtual (sincrónico), por docentes de la UNR, de la Universidad del Salvador (Buenos Aires), de la Universidad Nacional Autónoma de México (México) y de la Jamia Millia Islamia University (India).

El seminario contó con cinco módulos y en cada uno de ellos se desarrolló una temática distinta. El primero de ellos versó sobre el cine de India y el rol de la mujer delante y detrás de la cámara y estuvo a cargo de la Arq. Silvana B. Gizzi. En el segundo módulo, el Dr. Jacobo Silva expuso las particularidades de la situación de la mujer en India, tanto en el ámbito cultural como en el económico, así como las distintas formas en que ha evolucionado su participación en la economía formal, informal y de cuidados frente a las políticas públicas federales. En el tercero, la Mg. Sabrina Olivera buscó analizar las estrategias implementadas para lograr el empoderamiento de las mujeres rurales, haciendo especial énfasis en los programas de microfinanzas. En el siguiente módulo, a cargo de la Lic. Maricruz Scotta, se abordaron las particularidades del Sudeste Asiático en relación a los roles y estereotipos asignados al trayecto de vida de las mujeres. Por su parte, el último módulo estuvo dividido en dos partes: la primera, a cargo de la Dra. Sonya S. Gupta, trabajó la relación entre casta y género, vinculado al feminismo dalit y la segunda, la emancipación política y social de la mujer india, contando con la exposición de la Dra. Noorin Khan.

Este curso tuvo como horizonte estimular una reflexión crítica y desde el Sur Global acerca de los aspectos económicos, políticos, culturales y religiosos en la región de Asia, en particular en India y el Sudeste Asiático, que impactan en las realidades de mujeres y niñas. Es por ello, que esta edición especial de Otro Sur está dedicada a publicar las producciones destacadas que han realizado tres participantes del curso como trabajo final para el seminario extracurricular.

En este sentido, **Melisa Noemí Virginia Centurión** explora los movimientos feministas en el Hinduismo y el Islam tomando como marco el feminismo decolonial. Su investigación observa como en ambos casos las luchas de las mujeres se enfocan en factores religiosos, entendiendo que, a lo largo de la historia, las interpretaciones de los textos sagrados y la autoridad en el marco de las instituciones ha quedado en manos de los hombres.

Seguidamente, **Camila E. Hernández** analiza los principales desafíos que enfrentan las mujeres

timorenses en la actualidad, tomando la última década del siglo para dilucidar las situaciones socio-económicas y políticas que afectan a las mujeres en el país asiático. En este sentido, la autora afirma que los principales retos para las mujeres son la pobreza, los casos frecuentes de violencia doméstica y la falta de reconocimiento de la labor de las mujeres en las esferas social, política y económica.

Finalmente, **Ana María Navarrete Medina** se focaliza en el cine y estudia el rol de la mujer en el cine de Bollywood a partir del análisis de dos películas (*Lajja* y *Damini*). De este modo, la autora observa a las mujeres representadas a partir de estereotipos tanto positivos como negativos que ayudan a reforzar el ideal femenino o bien para censurar las conductas que se consideran inapropiadas para la sociedad.

La importancia de abordar la cuestión de género en India y el Sudeste Asiático se debe a que dicha temática forma parte de la Agenda 2030. En otras palabras, alcanzar la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres es una parte integral de cada uno de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). Asimismo, resulta importante analizar dicho tema en India, debido a la relevancia creciente que viene adquiriendo en la jerarquía internacional en el siglo XXI. Su crecimiento económico, su liderazgo internacional y su alto perfil en los foros de negociación internacional han conducido a clasificar a dicho actor internacional como una potencia emergente y un país protagónico en todas las áreas de interés de la agenda internacional. Así como también en el Sudeste Asiático, una de las regiones más dinámicas y complejas del globo en la actualidad, en la cual los países conjugan avances tecnológicos de alto nivel con problemáticas tales como la desigualdad social, el deterioro medioambiental, el terrorismo y la piratería y la desigualdad de género.

María Noel Dussort

María Victoria Ubeda

Editoras

ÍNDICE

El factor Dios y la cuestión de género: feminismo hindú e islámico

Melisa Noemí Virginia Centurión 5

Los desafíos actuales de las mujeres en Timor Leste

Camila Elizabeth Hernández 16

De *Damini* a *Vaydehi*: El papel de la mujer en el cine de Rajkumar Santoshi

Ana María Navarrete Medina 23

El factor Dios y la cuestión de género: feminismo hindú e islámico

God and the gender issue: Hindu and Islamic feminism

Melisa Noemí Virginia Centurión¹

Resumen

El presente trabajo explora los movimientos feministas en el hinduismo y el islam tomando como marco el feminismo decolonial. En ambos casos se muestra como las luchas de las mujeres se enfocan en factores religiosos, entendiendo que, a lo largo de la historia, las interpretaciones de los textos sagrados y la autoridad en el marco de las instituciones ha quedado en manos de los hombres.

Como crítica a los movimientos feministas occidentales, los feminismos hindú e islámico se afirman en la creencia religiosa, y en la necesidad de reinterpretarla en clave femenina, en lugar de disputar la secularización o renuncia a la fe.

Los feminismos religiosos son abordados en su especificidad y su contexto cultural, identificando factores comunes a los feminismos seculares y a los movimientos religiosos que sustentan la desigualdad de género.

Palabras clave: feminismo – hinduismo – islam – religión - género

Introducción

En los últimos meses la cuestión de género en el islam cobró renovada relevancia a raíz de la toma de poder de los talibanes en Afganistán. Los medios de comunicación y las organizaciones internacionales pusieron en el foco la situación de las mujeres afganas, la desigualdad y la falta de derechos, que inmediatamente asociaron al islam. Se vincula al Corán con la desigualdad de género y las vejaciones a las mujeres, y se invisibilizan los movimientos feministas, muy antiguos, que en el marco de la propia religión reclaman por la igualdad. Pero también se invisibiliza la cuestión de género en otras religiones, en otras sociedades, que por no ser musulmanas quedan fuera de la agenda internacional.

¹ Licenciada en Ciencia Política (Universidad CAECE) Magíster en Desarrollo Humano (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) Diplomada en Educación Híbrida (Universidad CAECE). Profesora Asociada en las cátedras Sociología, Teoría de las Relaciones Internacionales, Agenda Internacional y Gestión Intercultural (Universidad CAECE). melisanvcenturion@gmail.com

Hablar de desigualdad de género en las religiones es mucho más que hablar de mujeres o de género; se trata de recuperar personajes históricos, pero también cualidades llamadas “femeninas”. En las confesiones religiosas mayoritarias a nivel internacional, el estereotipo femenino aparece de dos formas: como virgen o como demonio.

Se construyeron imaginarios sociales alrededor de la virginidad de la mujer, asociándola a la pureza, el honor, la virtud. La mujer como virgen es también la mujer sumisa, sacrificada, que pierde la castidad para entregarse a la maternidad y el matrimonio. Aquellas que se oponen a dichos designios, quienes se muestran como mujeres libres y desprejuiciadas aparecen como malvadas, demoníacas e incluso brujas. Se culpa a las mujeres del pecado original, de manipulación, de engaño.

La religión ha sido el vehículo de imaginarios tan fuertes como para discriminar a las mujeres por miles de años. En la medida en que la perspectiva de género ha cobrado importancia en todos los ámbitos, se está comenzando a visibilizar el esfuerzo de muchas autoras por reconstruir una imagen más real de las mujeres en la historia de las religiones. El propósito de este trabajo es plantear la cuestión de género en términos religiosos, pero desde una óptica que no esencialice la justificación. José Saramago planteaba, con posterioridad al atentado a las Torres Gemelas del 11 de septiembre de 2001, que *“Y con todo, Dios es inocente. Inocente como algo que no existe, que no ha existido ni existirá nunca, inocente de haber creado un universo entero para colocar en él seres capaces de cometer los mayores crímenes para luego justificarlos diciendo que son celebraciones de su poder y de su gloria, mientras los muertos se van acumulando, estos de las Torres Gemelas de Nueva York, y todos los demás que, en nombre de un Dios convertido en asesino por la voluntad y por la acción de los hombres, han cubierto e insisten en cubrir de terror y sangre las páginas de la Historia. Los dioses, pienso yo, sólo existen en el cerebro humano, prosperan o se deterioran dentro del mismo universo que los ha inventado, pero el “factor Dios”, ese, está presente en la vida como si efectivamente fuese dueño y señor de ella”* (Saramago, 2002, p. 64).

No han sido las religiones, sino la interpretación en clave patriarcal que se ha hecho de las mismas, la que ha justificado la profunda desigualdad de género que observamos en muchas sociedades islámicas y en el hinduismo. Hay experiencias esperanzadoras. Las mujeres kurdas, luchando contra el Estado islámico, han logrado forjar una sociedad igualitaria, ecológica y a la vez profundamente religiosa. Los movimientos feministas occidentales se han forjado mayoritariamente en torno a la secularización, a la separación de la religión, a la negación de la fe. Reivindicar los espacios de espiritualidad y creencia, rechazar el etnocentrismo y valorizar el feminismo decolonial son también algunos de los aspectos que se abordarán en el presente trabajo.

La mujer en el hinduismo

En el origen del hinduismo, en la épica de Rig Vedas – antiguos textos sagrados- las mujeres *“disfrutaban de un lugar alto en la sociedad, podían tener propiedad, elegir su marido,*

prepararse para batallas, estudiar los textos religiosos, etc. Aunque no había igualdad total pero su situación era mejor que en los siglos venideros. No existen memorias de que la mujer estaba aislada de los asuntos domésticos o sociales pero dependían de los hombres de su familia” (Noorin Khan, 2017).

De acuerdo con Noorin Khan (2017), el empeoramiento de las mujeres comienza en el período de Smriti, en el cual las mujeres estaban relegadas con los sudras o los intocables -en el sistema de castas- y les prohibieron aprender las mantras o realizar ritos védicos. En este período las mujeres comenzaron a ser consideradas como un tipo de propiedad y perdieron distintos derechos de acuerdo a las leyes brahmánicas, entre ellos la propiedad, la educación y la libertad política.

El texto sagrado Manusmriti, conocido como el “Código de Manú” es venerado por los brahmanes y dicta las reglas sociales, morales, educativas y religiosas que toda buena mujer debe adoptar. Eso le garantizaría ascender de casta en el próximo renacimiento, lo que dificulta que las mujeres se rebelen por el temor a reencarnar en una casta inferior o incluso en un animal. La jerarquía de castas se refuerza con la desigualdad de género.

En el Código de Manú se establece que *“Durante su infancia, una mujer debe depender de su padre; durante su juventud, de su marido y de sus hijos; si no tiene hijos, de sus parientes próximos al marido, y en su defecto, de los de su padre; (...) una mujer nunca debe gobernarse a su antojo”.*

7

Durante la colonia, los británicos no intervinieron para promover la igualdad de género, ya que consideraban que se trataba de cuestiones tradicionales y no querían enfrentarse a la población local. El movimiento de Mahatma Ghandi va a incluir a las mujeres en la lucha independentista, ya que no creía que existieran diferencias entre varones y mujeres, y a estas últimas las consideraba superiores en aspectos como la tolerancia, el sacrificio y la paciencia.

Dicha revolución de la no violencia unió a las mujeres políticamente y creó un ambiente proclive a la igualdad. Durante los años 70, explica Noorin Khan (2017, p. 97) *“se ve un gran movimiento muy organizado para y por las mujeres. Abundaban males como violación, violencia doméstica, suicidios y homicidios por dote. Fue en el año 1974 que vio la formación de POW: Organización Progresiva de Mujeres, y también la publicación del Informe del Comité de Mujeres, “Hacia la igualdad” sobre el estado de las mujeres en la India”.* La presión de los movimientos a favor de las mujeres y de la comunidad internacional ha llevado a que en la actualidad la Constitución Nacional reconozca la actualidad de hombres y mujeres, se haya establecido la Comisión Nacional de la Mujer y se elaboren planes quinquenales desde el año 1951. Existen leyes contra el infanticidio, el matrimonio infantil, el acoso, la dote, los delitos sexuales y el tráfico de mujeres. Sin embargo, el incumplimiento de las leyes y de la Constitución es permanente. India tiene una brecha de género del 66.8%, y con ese porcentaje se sitúa en el puesto 112, de los 153 del ranking de Brecha de Género.

La desigualdad de género es tan profunda en India que el Premio Nóbel de economía Amartya Sen desarrolló el concepto de “síndrome de mujeres faltantes” para referirse a la desproporción poblacional entre varones y mujeres. Sucede que la práctica del aborto selectivo y el infanticidio a niñas influye en la distribución demográfica, pero también lo hacen la falta de acceso a suficientes alimentos, educación y salud. En un artículo titulado “Desigualdad de género. La misoginia como problema de salud pública” Sen afirma que, en la mayor parte del subcontinente, las tasas de mortalidad femenina son mucho más altas de lo que podría esperarse. No sólo lo adjudica a los infanticidios -existentes en la región- sino que aclara que *“la desventaja de las mujeres en relación a la mortalidad se da, más bien, a través de la extendida negligencia respecto de la nutrición, la salud y otras necesidades que influyen en su supervivencia”* (Sen, 2002).

Las mujeres tienen una participación en el mercado laboral de apenas el 27%, realizando mayoritariamente tareas agrícolas y tareas de cuidado no remuneradas. De aquellas que participan en el mercado laboral, el 95% lo hace en el sector informal con muy bajos salarios.

La posición de vulnerabilidad de las mujeres en India, especialmente en el hinduismo, se ve atravesada por el sistema de estratificación social de castas y por la visión religiosa que vincula el honor familiar con la virtud femenina. En la cultura hindú, se considera a los hombres como los principales sostenes de la familia, y se les confía en gran medida proteger el honor familiar a través de su control sobre las mujeres dentro de la familia. Las mujeres son la reserva de virtud y de pureza, pero también el sector más vulnerable. Su contribución es menospreciada y no gozan de los mismos derechos dentro de la familia.

Los temas centrales para la mujer india de hoy pasan por el papel de pagos en bodas y la dote, hijas no deseadas, negación de herencia y derecho a terrenos, acoso y violación, entre otros. Pero también, y esto se ha observado sobre todo en los últimos años, la igualdad en el marco de la religión. Poder ser líderes religiosas, como sucedió en la antigüedad y tener el mismo acceso a los templos constituyen ejes fundamentales de los movimientos feministas hindúes. Es en este sentido que consideramos que las luchas de las mujeres en el marco de confesiones religiosas como el hinduismo o el islam son inseparables de dicho marco. El objetivo nunca es alejarse de la religión, sino ser sujetos de derecho en la misma.

De acuerdo a las leyes indias acerca de la participación política de las mujeres, solo se encuentra garantizado por las enmiendas 73 y 74 un 33% de escaños en los panchayats. Los panchayats son las asambleas de las aldeas, un espacio importante en un estado mayoritariamente rural, y en el cual la participación en la vida política de la aldea influye notablemente en la vida cotidiana.

Más allá de ello, no existen leyes que regulen cupos específicamente para las mujeres en el ámbito legislativo ni ejecutivo. India ha tenido una primera ministra como Indira Ghandi o más recientemente una presidenta como Pratibha Patil, pero el acceso sigue siendo muy limitado. En la actualidad, la participación de las mujeres en el parlamento es de apenas el 14%, y aquellas que llegan a ocupar escaños en el órgano deliberativo lo hacen mayoritariamente si

proviene de una familia política o cuentan con lo que se denomina un “padrino político”. Además, existen reglas implícitas para la participación de las mujeres en la política. Quienes ocupan un rol en el parlamento deben ser mujeres de mediana edad, ya que se presupone que si fueran más jóvenes tendrían deberes familiares que no estarían cumpliendo. A eso se suma la vestimenta, ya que se espera que las mujeres políticas utilicen vestimenta tradicional hindú, y en los casos en los que han sido fotografiadas con vestimenta catalogada como “occidental” han sido muy criticadas públicamente.

Feminismo hindú

El feminismo en India se identifica en líneas generales con mujeres que pertenecen a la clase media, con estudios, de castas superiores, ubicadas en zonas urbanas y en general, de tez blanca. En el contexto del hinduismo, estos grupos cuestionan la visión patriarcal que consideran a las mujeres inferiores a los hombres, y que determinan muchas de las prácticas sociales discriminatorias que sufren.

Sin embargo, han sido profundamente criticadas por tener una visión sesgada e invisibilizar las múltiples opresiones que viven las mujeres de casta baja y dalit, que viven en la precariedad económica y en la exclusión y marginación social. Estos grupos no se encuentran representados en estos movimientos, ya que las mujeres que los integran evitan interactuar directamente con ellas.

El denominado “Feminismo Hindutva” tiene su origen en la década del 70 y fue conformado por mujeres de castas superiores que simpatizaban con el movimiento fundamentalista hindú. Desde la asunción como presidente de Narendra Modi, el Baratiya Janata Party ha promovido el nacionalismo hindú como ideología de gobierno, y ha aplicado políticas en sintonía con ello. El feminismo hindutva adopta como estandarte a la diosa Durga, modelo de madre mítica, ícono de pureza, fértil, perfecta y sacrificada. De esta forma, defienden un rol tradicional de la mujer a partir de su energía femenina, la glorificación como diosa y su representación simbólica. Para estos grupos ultra-nacionalistas y conservadores del hinduismo, lo que consideran la ideología feminista es una nueva forma de colonialismo. De esa forma desacreditan los reclamos legítimos por mayor igualdad de género, considerándolos “ideas occidentales”. Cualquier grupo que tenga como pretensión la igualdad entre hombres y mujeres y la modificación de las normas que sostienen esa estructura político-religiosa, es automáticamente identificado como “anti-hindú” o “anti-nacional”, y los convierte en objetivo de los grupos extremistas violentos que, en nombre de la diosa Durga, cometen todo tipo de atrocidades.

La relación entre el hinduismo y la política, que se profundizó desde la llegada de Narendra Modi al poder, dificulta las posibilidades de un movimiento feminista en clave hindú que pueda generar una transformación en las condiciones de vida de las mujeres. El conservadurismo del nacionalismo hindutva condiciona a los movimientos feministas y cataloga los reclamos como coloniales, occidentales y antirreligiosos.

El feminismo hindú se enfrenta de esta forma a dos problemáticas distintas. Por un lado, poder representar a todas las mujeres independientemente de su casta y posición social, lo que hasta el momento no ha sucedido. Por otra parte, la reivindicación religiosa que ha propuesto el feminismo hindutva es la de una posición de la mujer sagrada, pura y simbólica, alejada de la realidad y de la búsqueda de igualdad en la educación o en la política. Sin embargo, estas problemáticas no deben llevarnos a desconocer la importancia de los movimientos de mujeres emergentes en el hinduismo y la valorización que hacen de los preceptos religiosos para leer en clave femenina la fe.

La mujer en el islam

El rol de la mujer en los países musulmanes encuentra una gran diversidad. Se calcula que existen entre 1300 y 1600 millones de musulmanes en el mundo, y no se reduce a los países árabes, sino que la religión se extendió ampliamente en África y el Sudeste Asiático. Si existe un rasgo común es que mayoritariamente son víctimas de discriminaciones y de desigualdades de hecho y de derecho.

“Arabia Saudí es el ejemplo más radical: allí, ni siquiera hay derechos civiles escritos para las mujeres; el hombre es su tutor; la ley prohíbe a las mujeres acceder a empleos en los que tendrían que mezclarse con hombres (a excepción de los comercios de “artículos femeninos”); no tienen ni derecho a conducir ni derecho a votar (...). Así pues, podemos hablar de un auténtico apartheid de género institucionalizado” (Naïr, 2013, p. 99).

10

Las reformas implementadas por el príncipe heredero Mohammed Bin Salman, que incluyen la posibilidad de tramitar un pasaporte, conducir vehículos o asistir a estadios de fútbol, fueron caracterizadas como reformas vacías, ya que ninguna mujer accede a estas posibilidades sin el permiso de su padre o su esposo.

La situación en Afganistán es la que más relevancia ha tomado en los últimos meses, a raíz de la toma de poder de los talibán luego del retiro de tropas estadounidenses. Tomaremos este caso por ser el de una desigualdad más extrema, pero tomando siempre en consideración que la situación es diversa en cada uno de los países musulmanes.

El ejercicio de los derechos políticos reconocidos a la mujer en los países islámicos varía según el peso de la tradición y de la cultura en la política de cada uno de esos países. Por tomar un caso, el 29 de septiembre de este año Najla Bouden Romdhane fue nombrada primer ministro de Túnez. Por otra parte, y como planteamos al inicio de este trabajo, las mujeres kurdas, mayormente musulmanas, han logrado comunidades en las que la igualdad de género es la regla, y se han unido como combatientes de las guerrillas kurdas en la lucha contra el Estado Islámico.

La historia de las mujeres en Afganistán y su lucha por la igualdad ha tenido avances y retrocesos. Los primeros avances se dieron en 1964 cuando fueron parte de la redacción de la constitución nacional. Es importante recordar que así como en India existen múltiples

dimensiones de opresión, en Afganistán, las mujeres que lograron más acceso a los derechos e igualdad fueron de las grandes ciudades, y no sucedió lo mismo con aquellas en regiones rurales.

En la década del 80, la invasión soviética y la conformación de las guerrillas en la resistencia contribuyeron a la expansión de la rama más conservadora del islam sunnita, la corriente wahabbí. Dicha corriente es la que impera en Arabia Saudita, con el agravante en Afganistán de que la interpretación del Corán, la Sunna y la Sharía que se promovió fue absolutamente fundamentalista.

En las madrasas, la alfabetización con el Corán fue el punto de partida para la conformación del grupo talibán. Aquellos estudiantes, que lideraron la resistencia a la invasión soviética, se convertirían años más tarde en gobernantes, instaurando un régimen autoritario en lo político y extremadamente desigual respecto a la cuestión de género. Su llegada al poder en 1996 implicó el confinamiento de las mujeres al ámbito privado, la prohibición de educarse, trabajar y participar en política. Las mujeres sólo podían verse en público en compañía de un hombre de su familia y cubiertas por el burka.

Si bien a partir de 2004 se sancionó una nueva constitución que reconocía derechos para las mujeres, ellas siguieron teniendo prohibido conducir o circular por las calles solas. El gobierno de Hamid Karzai, apoyado por Estados Unidos, apenas logró avances en la igualdad real de las mujeres. De acuerdo al Georgetown Institute for Women, Peace and Security, Afganistán era entre 2019 y 2020 uno de los países más inseguros para las mujeres del mundo.

En el ámbito laboral, apenas el 21,76% de la fuerza laboral eran mujeres, participando en actividades agrícolas y de cuidado mayoritariamente. Respecto de su participación política, de acuerdo a un informe de Amnistía Internacional, *“Aunque la situación de las mujeres había experimentado ciertos avances clave desde el año 2000, la participación de éstas en el gobierno seguía siendo limitada. Continuaba restringiéndose, en general, su participación en los gobiernos provinciales y locales, sobre todo en las áreas de protección social y educación. Las pocas mujeres que ocupaban cargos gubernamentales eran víctimas de intimidación, acoso y discriminación. (...) Tampoco tenían oportunidades adecuadas para ocupar puestos que conllevaran la toma de decisiones y rara vez se investigaban los ataques que sufrían mientras trabajaban en puestos gubernamentales, de manera que los responsables seguían quedando impunes”* (Amnistía Internacional, 2021)².

Como puede observarse, la desigualdad de género en Afganistán siguió siendo muy profunda durante los 20 años de ocupación de las fuerzas armadas estadounidenses. El reciente gobierno talibán lo ha endurecido, prohibiendo la educación a las niñas y mujeres, cerrando establecimientos educativos para ellas y estableciendo la obligatoriedad del uso del burka. También ha sido clave la persecución de mujeres que luchan por sus derechos y visibilizan la desigualdad.

² Información extraída de la página web de Amnistía Internacional (2021), disponible en <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/paises/pais/show/afghanistan/>

Feminismo islámico

En el imaginario occidental, el uso del velo en las sociedades islámicas es un elemento de opresión a las mujeres. Sin embargo, millones de ellas reivindican -y lo han hecho históricamente- su vestimenta tradicional.

Los primeros movimientos feministas islámicos reivindicaron el uso del velo y afirmaron la identidad islámica frente al colonialismo europeo. A inicios del siglo XX, las mujeres en oriente medio y en el norte de África enarbolaron la lucha por la igualdad, desde una postura anticolonial y nacionalista. Ya en ese entonces, las feministas nacionalistas defendían la idea de que el islam no es una religión patriarcal, sino que, por el contrario, promueve la igualdad de género.

Las luchas de las mujeres en las sociedades islámicas pueden tener en algún caso el eje en la vestimenta como instrumento de opresión, como es el caso en la actualidad de Afganistán, cuyas mujeres dentro y fuera del país lanzaron la campaña #Notoquesmiropa y #EstonoesAfganistán, demostrando que las vestimentas tradicionales de dicho país no se asemejan en absoluto al burka que impone el régimen talibán. Sin embargo, la visión occidental acerca del uso del velo sigue siendo considerada neocolonial, y alejada de la visión de las mujeres islámicas. Sus luchas se dan dentro de la religión, a la que no quieren renunciar y en la cual quieren ser oídas.

Según las feministas musulmanas, las protestas y los cuestionamientos respecto de su rol y lugar en la naciente sociedad musulmana se remontan a la época de la revelación coránica. Plantean que el ejemplo más elocuente fue la pregunta de Umm Salama, la esposa del profeta Mahoma, de por qué el Corán se dirigía a los hombres. Es así que la sura 33 versículo 35 afirma *“Para los musulmanes y las musulmanas, los obedientes y las obedientes a las órdenes de Dios, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes ante Dios, los caritativos y las caritativas, los que ayunan y las que ayunan, los que protegen y las que protegen su sexo y los que recuerdan y las que recuerdan mucho a Dios, Dios ha preparado un perdón y una recompensa enormes”*.

En ese sentido, reivindican el rol que el Corán otorgó a las mujeres en sociedades en las que eran percibidas como una propiedad y no tenían ningún derecho. En una entrevista realizada por Adriana Budasoff, la Dra. Nancy Falcón, politóloga y doctora en filosofía, explica que

“Antes del advenimiento del islam la mujer no era considerada persona, era un bien heredable: vos podías heredar un camello, una casa o una mujer. Como no era considerada persona no tenía derechos ni libertades. El islam vino a poner en igualdad al hombre y la mujer. En el texto sagrado se habla de las mujeres que creen, de los hombres que creen, de la recompensa que van a tener ambos en esta vida y en la otra por creer y actuar en consecuencia a la creencia. Da un estatus de igualdad. La mujer se puede divorciar, puede heredar. Todos esos derechos se los dio la letra coránica, el islam, en esa época. En ese sentido digo que fue una revolución

feminista. No sólo para Arabia. En occidente, para poner en contexto, en la misma época se cuestionaba si la mujer tenía alma o no. Mientras Occidente cuestionaba si la virgen María tenía alma, en Arabia, en medio de una tribu totalmente incivilizada, aparece una persona que dice: “la mujer es igual al hombre” (Falcón en Budasoff, 2021)³.

A medida que las mujeres tuvieron mayor acceso a la educación y se apropiaron del saber religioso, los feminismos islámicos se desarrollaron como un movimiento transnacional de intelectuales, investigadoras y militantes. Este movimiento considera que hay que librar al pensamiento religioso musulmán de las lecturas e interpretaciones sexistas de los ulemas. Proponen distanciarse de las lecturas que han hecho los hombres a lo largo de la historia a partir de lecturas machistas y patriarcales (Ali, 2019).

El principal argumento del feminismo islámico es que el Corán afirma la igualdad entre todos los seres humanos, y que han sido las ideas y la práctica (la jurisprudencia) las que subvirtieron la puesta en práctica de dicha igualdad entre hombres y mujeres. La búsqueda es por la igualdad en el ámbito privado y público, y en el ámbito religioso.

Las huellas de las mujeres fueron borradas de la historia del islam. Hacia el siglo III de la Hégira existían 300 docentes mujeres en ciencias islámicas. Las musulmanas feministas hoy reclaman poder tener el lugar de líderes religiosas en sus comunidades, y realizar una relectura del Corán en clave femenina.

En el cruce del campo feminista y campo islámico, se introducen cuestionamientos de ambos campos: del feminista se cuestiona la dominación del modelo occidental neoliberal y neocolonial que se habría impuesto como única vía de liberación y emancipación, así como la idea de que el feminismo sería contradictorio con la religión. Del campo islámico, cuestionan la jurisprudencia islámica elaborada desde una perspectiva masculina y sexista, denuncian la marginalización del rol de las mujeres y la apropiación del saber y la autoridad religiosa por parte de los hombres en detrimento de las mujeres a lo largo de la historia.

Consideraciones finales

Como se ha planteado a lo largo del trabajo, las religiones hindú e islámica tienen estereotipos de la mujer asociados a la pureza, a la virtud, a la virginidad y al sacrificio. El rol de madre y de pilar de la familia se rescata en ambas, pero ha sido una construcción social que no necesariamente proviene de las propias escrituras religiosas.

Así lo plantea el feminismo islámico, que promueve una interpretación del Corán en clave femenina, y afirma que Mahoma fue un líder religioso y político que manifestó la igualdad entre varones y mujeres.

³ Información extraída de la siguiente página web: <https://www.redaccion.com.ar/el-lugar-de-las-mujeres-en-el-islam-y-el-coran/>

Los feminismos en clave religiosa desafían las creencias establecidas en los feminismos occidentales. La libertad, la lucha por la igualdad de derechos y el empoderamiento de las mujeres no debe excluir la fe, no debe exigirse, en un plano de pretendida superioridad, que el feminismo deje de ser hindú o islámico.

Para la intelectual de origen hindú Chandra Talpade Mohanty, citada por Alejandra Val Cubero *“el feminismo “occidental” trató en sus inicios de homogeneizar a todas las mujeres de los llamados países en desarrollo; cayendo en el etnocentrismo y creando una imagen estereotipada de la mujer de estos países; una mujer ignorante, pobre, vinculada a las tradiciones, oprimida por la religión y víctima de la violencia masculina, sin voz ni voto y necesitada de la ayuda del exterior”* (Mohanty en Val Cubero, 2021, p. 199).

El feminismo decolonial plantea la necesidad de deconstruir nuestras preconcepciones, comprender las diferencias culturales, y ante todo, no pretender imponer la misma cosmovisión, las mismas disputas y luchas para todas las mujeres del mundo. Tal como afirmó la escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie *“La concepción hegemónica del feminismo es occidental, la mayoría de libros sobre el tema son occidentales, pero el concepto de feminismo es universal. En todas partes es necesario para alcanzar la equidad, pero la manera de alcanzarlo debe ser culturalmente específica”* (en Murias, 2017)⁴.

Las religiones han funcionado como una forma de legitimar o justificar sistemas de opresión sobre las mujeres. Eso no las invalida ni exige su supresión, sino más bien, como plantean hindúes y musulmanas, una relectura en clave femenina. Porque retomando a Saramago, *“No han sido ellos, pobres dioses sin culpa, ha sido el “factor Dios”, ese que es terriblemente igual en todos los seres humanos donde quiera que estén y sea cual sea la religión que profesen, ese que ha intoxicado el pensamiento y abierto las puertas a las intolerancias más sórdidas, ese que no respeta sino aquello en lo que manda creer, el que después de presumir de haber hecho de la bestia un hombre acabó por hacer del hombre una bestia”* (Saramago, 2002, p. 65).

Referencias bibliográficas

ALI, Zahra, 2019, *Feminismo e islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*, Capital Intelectual, Buenos Aires.

AMNISTÍA INTERNACIONAL, 2021, “Informe situación de las mujeres en Afganistán”, Disponible en <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/paises/pais/show/afganistan/>

BUDASOFF, Adriana, 2021, “Las mujeres en el islam: qué dice el Corán sobre sus derechos y cuál es la lucha de las feministas musulmanas” en <https://www.redaccion.com.ar/el-lugar-de-las-mujeres-en-el-islam-y-el-coran/>

⁴ Información extraída de la siguiente página web <https://www.pikaramagazine.com/2017/10/chimamanda-adichie/>

ECO, Umberto; SARAMAGO, José y otros, 2002, *El Mundo después del 11 de septiembre de 2001*, Ediciones Península, Barcelona.

EL DIARIO, 2021, “#NoToquesMiRopa, la protesta en redes de las mujeres afganas contra los talibanes”, Disponible en https://www.eldiario.es/internacional/theguardian/notoquesmiropa-protesta-redes-mujeres-afganas-talibanes_1_8305995.html

EL PAÍS, 2018, “India, el país más peligroso del mundo para ser mujer”, Disponible en https://elpais.com/internacional/2018/06/26/actualidad/1530028225_836118.html

KHAN, Noorin, 2017, “Mujeres indias en los tiempos contemporáneos: conceptos y verdades” en *Revista Humania del Sur*, Año 12, N°23, pp 93-110.

LA REPÚBLICA, 2021, “Mujeres en Afganistán, mujeres en India”, Disponible en <https://www.larepublica.net/noticia/mujeres-en-afghanistan-mujeres-en-india>

LUJÁN MARTÍNEZ, Eugenio, 2015, “Hinduismo: tradición y modernidad” en *Revista La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, N°4, pp 29-42.

MENON, Nivedita, 1999, *Gender and politics in India*, Oxford University, Nueva York.

MURIAS, Celia, 2017 “El feminismo es universal, pero su aplicación debe ser culturalmente específica”. Entrevista a Chimamanda Ngozi Adichie para Pikara Magazine. Disponible en <https://www.pikaramagazine.com/2017/10/chimamanda-adichie/>

NAÏR, Sami, 2013, *¿Por qué se rebelan? Revoluciones y contrarrevoluciones en el mundo árabe*, Editorial Clave Intelectual, Madrid.

PERFIL, 2021, “Vuelve la opresión. Preocupa la situación de las mujeres bajo los talibanes en Afganistán”, Disponible en <https://www.perfil.com/noticias/internacional/vuelve-la-opresion-preocupa-la-situacion-de-las-mujeres-bajo-los-talibanes-en-afghanistan.phtml>

SEN, Amartya, 2002, “Desigualdad de género. La misoginia como problema de salud pública” en *Revista Letras Libres*, N°12, pp 42 a 48.

SEN, Amartya, 2018, *India en construcción. Economía, sociedad y cultura*, Capital Intelectual, Buenos Aires.

VAL CUBERO, Alejandra, 2012, “Movimientos de mujeres en la India: género, igualdad y desarrollo” en *Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género*, N°10, pp 189-201.

Los desafíos actuales de las mujeres en Timor Leste

The current challenges of women in Timor Leste

Camila Elizabeth Hernández⁵

Resumen

Pese a que las mujeres de Timor Leste jugaron un rol clave en la independencia de este país en 2002, alcanzando una gran participación política en comparación de sus pares de países vecinos en el siglo XXI, todavía persisten dificultades sumamente importantes que les impiden constituirse como sujetos de pleno derecho. En este sentido, el presente trabajo abordará los principales desafíos que enfrentan las mujeres timorenses en la actualidad, tomando la última década del siglo para dilucidar las situaciones socio-económicas y políticas que afectan a las mujeres en el país asiático. Así encontramos que los principales retos para las mujeres son la pobreza, los casos frecuentes de violencia doméstica y la falta de reconocimiento de la labor de las mujeres en las esferas social, política y económica. Este trabajo abordará el módulo IV del Seminario titulado “Igualdad de género en el Sudeste Asiático”, haciendo referencia al caso de Timor Oriental.

Palabras clave: Timor-Leste, género, mujeres, política, discriminación de género.

Introducción

En su constitución, Timor-Leste establece que los hombres y las mujeres deben ser tratados en pie de igualdad en todos los aspectos de la vida, y se compromete a seguir priorizando medidas para poner fin a la discriminación de género y erradicar la violencia de género. Las mujeres participaron activamente en la lucha por la independencia de este país, y, con una representación del 38,46 por ciento, el país tiene una de las mayores proporciones de mujeres parlamentarias del mundo y la más alta de la región de Asia y el Pacífico (Inganzo, 2016). Esto último se debe al establecimiento de la cuota de género de un 30% en las listas partidarias. De hecho, en las elecciones presidenciales realizadas en marzo que dieron la victoria a José Ramos-Horta, de 16 candidatos al puesto, 4 fueron mujeres.

Pese a esto, de acuerdo con datos de International Women’s Development Agency⁶ y de Asian Development Bank (2016, en Niner y Loney, 2019), solamente 21% de la fuerza laboral está constituida por mujeres, a la vez que la fuerte cultura patriarcal del país y las leyes consuetudinarias refuerzan los estrictos roles de género, silenciando las voces de las mujeres en los procesos decisorios y volviéndolas sumamente vulnerables a la violencia machista. Siguiendo a Grenfell (2018): “Mientras que la participación de la mujer es regulada en los consejos locales (konsellu suku), y Timor Leste está a la cabeza en términos de la participación

⁵ Estudiante avanzada de Relaciones Internacionales en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Staff/Assistant en la empresa EY. Miembro del Grupo de Estudios de Rosario sobre India y el Sudeste Asiático (GEIRSA) y del Grupo de Estudios sobre Rusia de Rosario (GERR). Miembro del Observatorio Internacional de la Fundación Igualar Rosario y encargada de la comunicación institucional de la misma. Analista de la Fundación para la Integración Regional (FUNIF), redactora en Fundamentar.

⁶ Consultado el 26/11/2021. Disponible en <https://iwda.org.au/timor-leste/>

de mujeres en el parlamento, esto no ha sido trasladado en un cambio en las desigualdades de poder de manera más general”⁷. Plan International da cuenta de que, a pesar de la gran representación a nivel nacional, no sucede lo mismo en los gobiernos locales: solamente 10 de los 532 jefes de aldea son mujeres⁸.

A su vez, hay que tener en cuenta los factores socio-económicos, ya que hablamos de un país que es esencialmente rural. “Incluso a día de hoy, del 64% de los agricultores de subsistencia timorenses, más de la mitad son mujeres. La conexión de estas mujeres con la madre tierra es inseparable. Sus historias están escritas en el maíz y la mandioca que plantan y almacenan para la estación seca. Sus memorias están plantadas entre las semillas de las plantas locales y las hierbas. El conocimiento y la historia de sus vidas se pasan a través de generaciones”⁹ (Tilman Pereira, 2020, 2). Durante la ocupación de Indonesia, las mujeres proveyeron de suministros al movimiento clandestino de independencia, a un gran riesgo personal. Mientras que se estableció una imagen de la mujer como luchadora por la independencia nacional, actos sin los cuales la revolución probablemente hubiera tardado más en ocurrir, hoy en día las mujeres deben continuar luchando por su propia liberación política y económica frente a las fuerzas patriarcales, coloniales y tradicionales.

El rol de las mujeres en la independencia de Indonesia y resabios de colonialismo

Una figura femenina que nos ayuda a entender la importancia que jugaron las mujeres en la independencia de este pueblo es Rosa “Muki” Bonaparte Soares. Bonaparte fue una de las únicas tres mujeres¹⁰ que formaron parte del comité inicial del FRETILIN, que contó con 50 miembros, y fue secretaria general de la Organizasaun Popular da Mulher de Timor (OPMT). En su manifiesto titulado “Análisis de la situación de las mujeres timorenses” escribe: “El principal objetivo de la participación de las mujeres en la revolución no es, estrictamente hablando, la emancipación de la mujer como mujer, pero el triunfo de la revolución, y consecuentemente, la liberación de la mujer como un ser social que es objetivo de una doble explotación: la de las concepciones tradicionales y la de las concepciones coloniales”¹¹ (East Timor’s “Red Rosa”, David Hutt, New Mandala, 18 August, 2017).

Durante la época de la ocupación colonial indonesia, las mujeres sufrieron múltiples abusos como aprisionamiento y torturas, así como también fueron usadas las violaciones como arma de guerra para denigrarlas y humillarlas. La vigilancia y el control social, a la vez que la imposición de los estándares “femeninos” a las vidas y los cuerpos de las mujeres, impactaron

⁷ While the participation of women is regulated on local governing councils, and Timor-Leste leads the way in terms of participation of women in parliament, this has not translated into shifting power imbalances more generally.

⁸ Disponible en <https://plan-international.org/timor-leste/women-and-girls-participation-local-governance-timor-leste>

⁹ “Even today, 64 % of East Timorese are subsistence farmers, more than half of them are women. The connection of these women to mother earth is inseparable. Their stories are written in the corn and the cassava that they plant and store for the dry season. Their memories are planted within the seeds of local plants and herbs. The knowledge and history of their lives is passed down through the generations.”

¹⁰ Junto con Maria do Céu Pereira y Guilhermina Araújo.

¹¹ “The principal objective of women participating in the revolution is not, strictly speaking, the emancipation of women as women, but the triumph of the revolution, and consequently, the liberation of women as a social being who is the target of a double exploitation: that under the traditional conceptions and that under the colonialist conceptions.”

profundamente en la esfera doméstica (Loney, 2018, en Harris Rimmer, 2019). En la actualidad, estos temas siguen siendo vistos como tabú, a la vez que las mujeres no son reconocidas como heroínas en sus esfuerzos en pos de la independencia como sí lo son los héroes de guerra varones.

Grenfell (2018) analiza el caso de Timor Leste a través del concepto de hibridez, la cual le permite identificar en la sociedad timorense las fuentes de poder e identidad que son distintas de la sociedad y la política modernas. Esto es así ya que, si bien hubo un intento claro por parte de los gobiernos occidentales y de Naciones Unidas de establecer una estructura política moderna, luego de un período de violencia a gran escala, el Estado timorense en este sentido fue constituido de forma dispareja. Así, los esfuerzos modernizantes no resultaron en la extinción de las costumbres sociales presentes anteriormente. “Es difícil sostener que la costumbre o lo moderno tienen un dominio particular en Timor-Leste. Mientras que hablar de “Timor-Leste” es una referencia inmediata a la formación política moderna, otras formas de organizar la vida social permanecen vitales a lo largo del territorio. La costumbre -presentada discursivamente como tradicional, indígena, local o incluso “cultural”- por un lado, y lo moderno por el otro, dan un total de momentos importantes en la textura y el contorno de la vida social” ¹² (p. 240). Estos factores tienen un gran impacto en las relaciones de género, ya que persisten las prácticas culturales patriarcales, mientras que valores modernos como la igualdad de género pierden su importancia debido a la enorme brecha entre estos conceptos y la realidad en el territorio. Sin embargo, el autor critica la idea de Timor-Leste como patriarcal ya que esa concepción ha justificado la trasgresión del “espacio moderno” hacia el “espacio de la costumbre”.

A su vez, otro concepto interesante que propone el autor es el de soberanía, tomada como el control del espacio, el cual manifiesta las relaciones de poder presente en las sociedades y en el caso de Timor Leste manifiesta la dinámica entre hombres y mujeres. En este sentido, los hombres ejercen el control de la movilidad de las mujeres a través de la dependencia económica, la división del trabajo, los patrones de procreación y formas de coerción varias. “Sin embargo, soberanía significa también resistencia a la intervención externa porque los “outsiders” -si son otros timorenses o extranjeros- no tienen legitimidad para alcanzar las particularidades del espacio de la costumbre. El mundo de afuera tiene acceso restringido, y, cuando entra, lo hace frecuentemente negociando con hombres (...)”¹³ (p. 248). Tomando en consideración la distinción moderna entre el espacio público y el privado, el autor argumenta que, en adición al espacio privado donde las mujeres se encuentran subordinadas por diferentes razones, el espacio público es la segunda espacialidad moderna donde las normas patriarcales son consolidadas.

¹² “It is difficult to claim that either the customary or the modern has a particular dominance in Timor-Leste. While speaking of ‘Timor-Leste’ is an immediate reference to a modern political formation, other ways of organising social life remain vitally important across the territory. The customary—often cast discursively as traditional, indigenous, local or even ‘culture’—on one hand, and the modern on the other, give an account of important moments in the texture and contours of social life.”

¹³ “However, sovereignty also means a resistance to external intervention because ‘outsiders’—whether other East Timorese or foreigners—have no legitimacy to reach into the particularities of customary space. The outside world has restricted access, and, when it does enter, it does so frequently as negotiated by males.”

En la misma línea, Niner y Loney sostienen (2019) que en Timor Leste los grupos indígenas varían en el espectro de formas sociales y políticas de organización matriarcales o patriarcales. De acuerdo con la cosmología timorese, el elemento femenino representa el dominio del mundo sagrado, mientras que el masculino representa el dominio del mundo secular. Por lo tanto, si bien las mujeres son vistas como receptoras del poder sagrado, no tienen una presencia pública y política tan fuerte, siendo asociadas con la esfera privada o doméstica.

Las prácticas tradicionales y la lucha del movimiento feminista timorese

Tilman Pereira (2020) menciona como las prácticas tradicionales moldean a las comunidades, mencionando algunas que pueden considerarse positivas para las mujeres, si bien su involucramiento es indirecto o pasivo, tales como *nahe biti*, *fó sala* o *tara bandu*¹⁴. Sin embargo, en las prácticas como *barlaki*¹⁵, las mujeres resultan claramente desfavorecidas y su autodeterminación se ve severamente limitada: “Esta práctica excluye a las mujeres de los procesos de toma de decisión en dos sentidos: por siglos ellas no pudieron decidir ni qué clase de matrimonio querían, ni qué condiciones aplicar a la familia del esposo. Esto llevó a que la práctica se reinterpretara como un dote, con los hombres ganando posesión sobre las mujeres, las cuales se convirtieron en mercancía, haciendo que algunos hombres justificaran regular, controlar o abusar domésticamente de sus esposas”¹⁶ (p. 3).

El movimiento feminista de Timor Oriental, compuesto por una coalición de ONGs locales, líderes mujeres y parlamentaristas, ha introducido de manera exitosa leyes y políticas igualitarias, pero continúa encontrando trabas en las prácticas sociales necesarias para un cambio sistemático. La dominación de los hombres en la historia y la política del país asiático, así como el legado de la militarización y el conflicto colonial, son cuestiones significativas en la sociedad contemporánea y en la capacidad del movimiento de mujeres para efectuar cambios a gran escala. Las élites masculinas que lucharon por la independencia ahora dirigen el gobierno nacional, las fuerzas armadas y la policía, el establecimiento de una elite masculina militarizada dificulta la constitución de un status más equitativo para las mujeres en la sociedad timorese (Niner y Loney, 2019).

En 2010 la Ley contra la Violencia Doméstica (Lei Contra Violencia Domestica) y, más recientemente, el National Action Plan (NAP) on Gender-Based Violence¹⁷ y su presupuesto asociado, significaron grandes logros para el movimiento feminista. Pese a que la primera ley

¹⁴ *Tara bandu* refiere a las leyes tradicionales que gobiernan la administración y el manejo de los recursos naturales, las cuales fueron prohibidas durante la ocupación de Indonesia y son nuevamente implementadas con la independencia como una forma de la población local de evitar la explotación de los recursos de este país.

¹⁵ *Barlaki* refiere actualmente a lo que en otros países se conoce como dote, es decir el patrimonio que la futura esposa o su familia entregan al novio y que es administrada por él durante la duración del matrimonio.

¹⁶ “This practice excludes women from the decision making process in two ways: for centuries they could neither decide what kind of marriage they wanted, nor what conditions should apply to the husband’s family. This led to the practice being reinterpreted as a dowry, with the men gaining ownership of the women, who are in turn commodified, making some men feel justified in regulating, controlling or domestically abusing their wives.”

¹⁷ El NAP-GBV 2017-2021 extiende el compromiso del gobierno de acabar con la violencia de género en Timor Leste, basado en una implementación multisectorial y ha sido desarrollado en concordancia con las leyes nacionales y los compromisos internacionales de la Convención para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), la Convención Internacional de Derechos Civiles y Políticos (ICCPR, por sus siglas en inglés), el Pacto Internacional de Derechos Económicos y Sociales (ICESR, por sus siglas en inglés) y la Convención sobre los Derechos del Niño (CRC, por sus siglas en inglés).

define a la violencia doméstica como un delito público que exige que el estado responda independientemente de si la víctima presenta o no una denuncia penal, de acuerdo con datos de PNUD¹⁸ entre un 30 y un 50 por ciento de las mujeres timorenses sufren abusos por parte de sus parejas en algún momento de su relación. Para las mujeres víctimas de la violencia doméstica, la decisión de si deben recurrir a la justicia y de qué modo hacerlo se ve afectada por las preocupaciones relacionadas con la preservación de su red familiar ampliada. Además, a menudo son económicamente dependientes del autor y dudan del resultado de una denuncia. Las presiones sociales, culturales y económicas para que recurran a la justicia tradicional pueden ser muy fuertes.

La primera organización de mujeres timorense, la Organização Popular da Mulher Timorense (OPMT) fue fundada junto con el Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente (FRETILIN). La ya mencionada “Muki” Bonaparte sostenía que el objetivo del OPMT era participar en la lucha contra el colonialismo y contra todas las formas de discriminación que sufrieron las mujeres timorenses durante la sociedad colonial. La retórica de la igualdad de género surge así dentro del movimiento nacionalista de liberación. Asimismo, debido al conflicto con Indonesia, algunas mujeres recibieron entrenamiento militar y participaron en combates, mientras que otras actuaron como asistentes de sus esposos o hermanos pertenecientes a la guerrilla. “Durante la ocupación indonesia, las mujeres timorenses estuvieron al lado de los hombres para combatir al enemigo. Muchas cayeron en la línea de fuego, algunas fueron presas y otras torturadas hasta la muerte”¹⁹ (Da Silva Almeida, 2017, p. 82). El autor sostiene que, a pesar de que en la constitución de la República Democrática de Timor-Leste se encuentran los artículos 16 y 17, los cuales aseguran la participación política de la mujer, las mujeres timorenses continúan siendo marginalizadas. Esto debido a que hay un gran desequilibrio entre la presencia de mujeres en los poderes locales y su presencia en el gobierno central, debido a la cultura patriarcal enraizada en la sociedad. Sin embargo, vemos los esfuerzos gubernamentales que, junto con el apoyo de Naciones Unidas y diversas ONGs, apostaron por la igualdad de género como una forma de fortalecer la democracia, los derechos humanos, el crecimiento económico y el desarrollo nacional.

Conclusión

El movimiento de mujeres en Timor-Leste continúa enfrentándose con múltiples desafíos a su programa en el período post-conflicto. Los cambios culturales necesarios para la transformación de los roles de género y las jerarquías hombre-mujer deben tenerse en consideración para lograr objetivos a largo plazo. En definitiva, los retos son varios, debido a que estamos hablando de un país que se considera actualmente la nación más pobre del mundo, y también una de las más jóvenes en términos de independencia política, por lo cual la construcción de la democracia todavía está en proceso. Frente a esto, las mujeres timorenses

¹⁸ Consultado el 29/11/21. Disponible en <https://www1.undp.org/content/undp/es/home/ourwork/ourstories/timor-leste--breaks-down-barriers-to-justice-for-victims-of-dome.html>

¹⁹ “Durante a ocupação indonésia, as mulheres timorenses estiveram ao lado dos homens a combater contra o inimigo. Muitas tombaram na linha de fogo; algumas foram presas e outras torturadas até a morte.”

han mantenido y mantienen en la actualidad una gran voluntad de accionar político en pos de sus derechos y también en pos de construir un país mejor para sus habitantes.

La oportunidad que abrió la independencia para establecer una agenda feminista en el país, que se diferencie de la lucha nacionalista, puede ser aprovechada con éxito por el movimiento de mujeres, a pesar de la gran resistencia de una elite política que es dominada por los hombres y que debilita la posibilidad de generar un futuro más equitativo y democrático. En definitiva, pese a la pandemia por Covid-19 y su impacto en el país, Timor Oriental fue uno de los cinco países que más mejoraron en el Global Gender Gap Index²⁰ en marzo de 2021, encontrándose actualmente en el puesto 64 (de 156).

Referencias bibliográficas

DA SILVA ALMEIDA, V., 2017, A participação das mulheres timorenses na vida política depois da independência (2002-2015). Tesis de Maestría, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras. Disponible en: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/29695>

GLOBAL GENDER GAP REPORT, 2021, World Economic Forum. Disponible en: <https://www.weforum.org/reports/global-gender-gap-report-2021>

GRENFELL, D., 2018, Inside and Out: Violence against Women and Spatiality in Timor-Leste, en Wallis, J. et al, "Hybridity: on the ground in peacebuilding and development". Australian National University Press. Australia, ANU Press. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/j.ctvgd1g9#:~:text=Hybridity%20on%20the%20Ground%20in%20Peacebuilding%20and%20Development%20engages%20with,of%20peacebuilding%20and%20development%20practice>

HARRIS RIMMER, S., 2019, Viva Timor-Leste: a feminist review of 20 years of independence. International Feminist Journal of Politics, 21(5), pp. 838-844. <https://doi.org/10.1080/14616742.2019.1669477>

HUTT, D., 18 de agosto de 2017, East Timor's "Red Rosa". New Mandala. Disponible en: <https://www.newmandala.org/rosa-bonaparte-east-timors-red-rosa/>

INGUANZO, I., 2016, Las mujeres en las esferas políticas asiáticas. Análisis político nº 86, pp. 74-94. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/58043>

International Women's Development Agency, consultado el 26/11/21. Disponible en: <https://iwda.org.au/timor-leste/>

NINER, S. L. y LONEY, H., 2019, The Women's Movement in Timor-Leste and Potential for Social Change. Politics and Gender. pp 1-29. <https://doi.org/10.1017/S1743923X19000230>

²⁰ Disponible en https://www3.weforum.org/docs/WEF_GGGR_2021.pdf

Plan International, consultado el 26/11/21, Women and girls' participation in local governance in Timor-Leste. Disponible en: <https://plan-international.org/timor-leste/women-and-girls-participation-local-governance-timor-leste>

PNUD, consultado el 29/11/21, Timor-Leste elimina obstáculos al acceso a la justicia de las víctimas de la violencia doméstica. Disponible en: <https://www1.undp.org/content/undp/es/home/ourwork/ourstories/timor-leste--breaks-down-barriers-to-justice-for-victims-of-dome.html>

TILMAN PEREIRA, B. A., 2020, Women of Timor-Leste: Unyielding in the fight against oppression and violence. Stiftung Asienhaus. Disponible en: <http://crossasia-repository.ub.uni-heidelberg.de/4386/>

De *Damini* a *Vaydehi*: El papel de la mujer en el cine de Rajkumar Santoshi

From Damini to Vaydehi: The role of women in Rajkumar Santoshi's cinema

Ana María Navarrete Medina²¹

Resumen

El cine es un gran difusor de la cultura de un país, a través de sus imágenes, escenas, sonidos, diálogos y secuencias va desvelando poco a poco la cultura a la que pertenece y a la cual va dirigida. En este ensayo se estudia el rol de la mujer en el cine de bollywood al analizar dos películas (*Lajja* y *Damini*) del director Rajkumar Santoshi. Se observa a las mujeres representadas a partir de estereotipos tanto positivos como negativos que ayudan a reforzar el ideal femenino o bien para censurar las conductas que se consideran inapropiadas para la sociedad; estos estereotipos tienen su influencia en la mitología y arquetipos femeninos que observamos en diosas y mujeres excepcionales como Sita.

La investigación se centra sólo en dos películas de este director por tres razones fundamentales: en primer lugar, porque el cine de bollywood es sumamente amplio por lo que resulta casi imposible poder analizar todas las películas y en las seleccionadas aparecen varios estereotipos. En segundo lugar, porque este director es el guionista de ambas cintas y porque en apariencia sus películas muestran una perspectiva de género que es transgresora al cine de Bollywood.

Palabras clave: cine, género, mujer, estereotipos, India

²¹ Licencia en Historia (Universidad Autónoma Metropolitana, México). Magíster en Desarrollo educativo (Universidad de Puebla, México). ana.navarretem@aefcm.gob.mx o laila.ladamadelalba@gmail.com

Introducción

“Lo más revolucionario que una persona puede hacer es decir siempre en voz alta lo que realmente está ocurriendo”.

Rosa Luxemburgo

El cine es un gran difusor de la cultura de un país; a través de sus representaciones visuales se pueden analizar distintos aspectos del contexto al que pertenece. El cine indio, en especial el cine de Bollywood es variado en cuanto a su producción, aunque no se puede olvidar que existen cines emergentes como el de Bangladesh y el de Tamil Nadu que se abren paso entre los espectadores. En este ensayo se analizará la representación de la mujer en dos películas del director Rajkumar Santoshi ya que sus producciones aparentemente presentan un cine con perspectiva de género.

Desarrollo

El cine es conocido como “la fábrica de sueños” ya que en él se ven reflejados los deseos, los anhelos y hasta los temores de la sociedad; funge, así como catarsis y entretenimiento al mismo tiempo. La India tiene su propia fábrica de sueños que ha logrado trascender la barrera del espacio y tiempo a través del cine de Bollywood del cual se obtienen innumerables ganancias y que es visto en Asia, Reino Unido, Estados Unidos (Munshi, 2017) pero también en Latinoamérica. Se ha convertido en una gran industria exitosa en su lugar de origen llegando a trascender prácticamente a todo el mundo.

La industria cinematográfica no es solamente exitosa en India o en Hollywood sino en todo el mundo por ciertas razones; la primera de ellas surge de “inventarse un mundo diferente; la segunda es escoger de este mundo aquello que sea excepcionalmente interesante o que resulta interesante por el modo que tengamos de presentarlo” (García, 1971, p. 79). En este sentido los géneros más solicitados son los de acción, los dramas, las comedias, los de corte histórico y la mayor parte de sus producciones incluyen en una misma película todos los géneros dándole un espacio importante a los bailables y canciones entre cada acto. Es decir, aunque las películas estén clasificadas como un género cinematográfico específico más bien son musicales, sobre todo los que fueron filmados antes del año 2000 mientras que las cintas actuales están dejando de lado la parte musical para centrarse en la historia y en cuestiones de crítica social y política.

Según Lapov (2017) el cine de Bollywood ha tenido una trayectoria que puede dividirse por lo menos en cinco etapas; la primera que va de 1913 marcando el comienzo de

esta gran industria hasta 1930. La segunda etapa de 1930 a 1950 y donde la mayor parte de las producciones cinematográficas muestran las inquietudes independentistas y nacionalistas. Existe una tercera etapa considerada de oro que va de 1950 a 1980, la cuarta etapa abarca las décadas de 1980 a 1990 y la quinta a partir del 2000. Este estudio se centrará en la cuarta y quinta etapa ya que las dos cintas que se analizarán fueron estrenadas en 1993 y 2001.

El análisis se centra en estudiar el papel de las mujeres que se representan en dos películas del director Rajkumar Santoshi porque las mujeres en muchas películas del cine indio son las principales protagonistas observadas desde el punto de vista occidental. También han sido protagonistas en la literatura, el teatro y las telenovelas porque sus roles son importantes como medios de reproducción de la cultura, de lo que se considera positivo o un buen modelo a seguir. En este sentido, es importante analizar la presencia femenina en el cine.

El cine toma una radiografía o un retrato de la realidad que muchas veces adorna o recrudece según sea la finalidad del director. Generalmente pensamos en el cine como un creador de escenas ficticias que sumen al espectador en una fantasía para su regocijo y esparcimiento, pero otras veces el cine actúa como un catalizador de los problemas de la sociedad y trata de mostrar la cruda realidad. Muchas de las obras cinematográficas están basadas en la cotidianidad del lugar donde son producidas porque la realidad supera a la ficción.

El cine nos permite recrear y plasmar la realidad en movimiento, nos puede mostrar una visión del mundo, aunque no sea su intención, pero cuando sí la es, entonces se convierte en un elemento de estudio y reflexión. Cabe destacar que, aunque el cine en general se trata de una producción irreal, ficticia al igual que la televisión “tiende a actuar como espejo de los valores y estereotipos que la clase hegemónica considera óptimos en la vida cotidiana” (Páramo, 1999, p. 262).

Al ser un medio de difusión que llega a grandes audiencias, refuerza por un lado los estereotipos de género, los roles tradicionales y los valores ideales de la clase dominante, así como las aspiraciones de la sociedad. Es aquí cuando la figura femenina cobra gran importancia al ser un vehículo para promover, como señala Lapov (1970), las expectativas, normas y convenciones sociales que la sociedad considera correctos. En general, se puede encontrar que muchas de las producciones cinematográficas refuerzan los estereotipos de género al representar a sus mujeres en roles tradicionales, pero de tiempo en tiempo se pueden encontrar ciertas producciones que se pueden llegar a considerar transgresoras en el sentido de que lo que se muestra

en pantalla puede ser censurado por la autoridad y por la misma sociedad al cuestionar los valores de su cultura.

Esto tiene que ver de manera directa con la realidad a la que pertenece, el tipo de público a quien se dirige la propuesta fílmica, pero sobre todo al consumidor. Precisamente el cine de Rajkumar Santoshi (bastante amplio) presenta dos producciones que pueden considerarse transgresoras ya que muestran a la mujer como un sujeto que piensa, decide y actúa, pero sobre todo que habla. El discurso en estas dos cintas es muy interesante ya que se puede estudiar la imagen femenina que se transmite y que va dirigido al público femenino ya que adquiere una función rectora y educativa del “ser” mujer.

La primera película seleccionada para su estudio es *Damini*, del género dramático y estrenada en 1993; el guion fue escrito por Rajkumar Santoshi (quien también es el director) y Sutanu Gupta. Fue basada en un caso de violación real en Estados Unidos de América. Contó con la participación de grandes personalidades de Bollywood como Sunny Deol, Rishi Kapoor y Meenakshi Seshadri; quienes tienen un capítulo dedicado a cada uno de ellos en la Enciclopedia de Bollywood de Saran (2010). La trama gira en torno a Damini una joven bella que ayuda a una fundación apoyando en espectáculos teatrales donde es descubierta por Shekar Gupta el primogénito de una gran familia que no se había casado y cuyos padres insistían en que se casara pronto puesto que Rakesh el hijo menor ya estaba casado. La familia Gupta accede al matrimonio, aunque Damini es pobre y su hermana se haya fugado con su novio, algo muy mal visto en la sociedad. Pero es hasta que ocurre la violación de Urmi (la sirvienta joven de la casa) cuando la familia comienza a ver a Damini como un obstáculo peligroso para el prestigio de la familia porque pide decir la verdad sobre el caso.

La segunda película es *Lajja* y fue estrenada en 2001, también es dirigida, producida y escrita por Rajkumar Santoshi. Pertenece al género dramático y cuenta con la participación de los actores Maduri Dixit, Manisha Koirala (Vaydehi), Jackie Shroff y Ajay Devgn entre otros. A diferencia de la anterior hay cuatro historias femeninas que se entrelazan en la de Vaydehi que es el hilo rector de la película. Vaydehi es una mujer joven casada engañada por su esposo Rahul, el motivo del engaño es que ella es una mujer tradicional, conservadora y que no le gusta salir a diferencia de Anita (la amante) quien también es joven, pero de mente abierta lo cual se nota en su vestimenta occidental y muy destapada destacando sus atributos. De esta forma Vaydehi, al darse cuenta del engaño de su esposo decide regresar a la India con su familia ya que estaban viviendo en Norteamérica y se siente sola.

Al llegar recibe una llamada del doctor donde le indica que está embarazada y se cuida ya que Rahul ha decidido buscarla por su hijo y se lo quitará. Ahí comienza el desarrollo de la historia puesto que al ir escapando conoce a las otras tres mujeres. Conoce a Rajú quien era un asaltante y ambos llegan a la boda de Mahitili, una doncella joven que sufre porque su padre no completa la dote que exige la familia del novio para casarse. Posteriormente, por recomendación de Rajú, que es descubierto y será llevado a prisión, Vaydehi viaja rumbo al pueblo de éste donde conoce a Janki una hermosa mujer, artista de teatro, excelente bailarina y con ideas de independencia que es calumniada por el director del teatro. Janki está embarazada del protagonista de la obra, pero al considerar éste que el hijo puede no ser de él le solicita que aborte. Ella muestra su enojo en la representación y el público la golpea hasta provocar que pierda a su hijo. Vaydehi, que no pudo ayudarla tiene que salir huyendo pues su marido está cerca y conoce a Bhulwa una especie de Robin Hood indio que la ayuda a escapar y la lleva con Ramdulari la partera del lugar quien además ayuda a las mujeres a salir adelante por medio de la educación y el acceso a internet. Pero es acosada por los jefes del lugar y al final es violada y asesinada.

En estas dos cintas vemos un primer elemento a destacar: el título. Un título que hace referencia a lo femenino; el primero es el nombre de la protagonista y el segundo una diosa antigua. El segundo elemento es la música: cada vez que hay un giro en la trama o una emoción que embarga a la protagonista o a las mujeres la canción habla de ello para dar un mensaje al espectador buscando que empatice con la heroína. El tercer es que, en una sola película, sobre todo en *Lajja* se tratan de abordar temas que afectan directamente a las mujeres como el nacimiento de mujeres, el asesinato de niñas por considerarlas cargas familiares, la dote, el matrimonio, la educación femenina, la violación y el feminicidio como acciones cotidianas y cuestionables en una sociedad que ensalza a sus diosas, pero discrimina a sus mujeres.

En ambas películas los diálogos son sumamente importantes, quizá más valiosos que las acciones de los personajes puesto que a veces son grandes monólogos que envían un mensaje a la audiencia y que se ven reforzados a través de la imagen. Por ejemplo, en el caso de *Lajja* al inicio de la película aparece un saree flotando (vestido tradicional de la mujer del sur de la India) que cae al suelo, es pisoteado, rasgado, quemado y vuelto cenizas lo que habla de que será una película cruda donde la mujer sufrirá el mismo destino que su prenda. Mientras que en *Damini* se puede observar una botella que cae derramando leche y se entre pone esta escena con la música de tambores frenética hasta que ésta cesa y se ha consumado la violación. Todo este mosaico de imágenes en movimiento en el que confluyen los diálogos, la música y la fotografía tiene un gran impacto en la sociedad que la observa pues no se necesita ser muy culto para entender con una imagen el mensaje que quiere dar el director y guionista de la

obra. Es más, con este lenguaje visual se puede llegar a impactar a la sociedad, más que los libros o algún otro medio de comunicación incluidas las noticias pues la selección de “anécdotas y su organización en imágenes se ponen en juego los supuestos culturales, y de esta manera cada película se convierte en un indicio para entender algún aspecto de la sociedad de la que emergen” (Tuñón, 1998, p. 35).

Otro punto importante, es que la protagonista y las mujeres no son personajes de adorno, sino que hablan y es a través de su discurso cuando se pone en entredicho el orden cotidiano y patriarcal en que viven. En estas películas podemos ver representaciones culturales de las mujeres, producto de la unión de fantasía y realidad y que pueden servir de modelos sociales. Erreguerena (2002) señala que el cine al ser una industria social tiende a ofrecer historias con personajes estereotipados en la mayoría de los casos y son usados para narrar situaciones, pero especialmente para mostrar relaciones humanas. Estas imágenes son productos de los arquetipos que no son más que un modelo primordial u original situados en el inconsciente colectivo. Pasan de generación en generación y se pueden encontrar en la religión, la mitología, las costumbres y las creencias. Para Manuela Dunn Masceti (1992) los arquetipos femeninos se encuentran en la mitología de las Diosas; señala que hay seis figuras arquetípicas femeninas que se relacionan con una “Diosa” en específico o con alguna otra mujer mitológica. Estos arquetipos son: la virgen representada en Artemisa y Atenea; la creadora y destructora visualizada en Kali, Circe y Medea; la amante y seductora en Afrodita, Eva y Salomé; la madre en Isis, Deméter y la Virgen María; la sacerdotisa y hechicera en Vesta y la musa e inspiradora personificada en las ninfas y musas.

En ambas películas vemos representados los arquetipos de virgen o doncella en Urmi y Mahitili, de madre en Vaydehi y Ramdulari y de seductora e inspiradora en Janki. El arquetipo de la madre está asociado a la imagen de la esposa, una imagen que se encuentra sumamente arraigado en la tradición sociocultural no sólo occidental sino también de la India y en estas dos películas es la figura principal en la que gira la historia. El discurso se encuentra centrado en la “domesticidad” ya que se presenta a la protagonista como una mujer perfecta, un prototipo de perfección a la que se le considera “pura, angelical, inocente, asexual y abnegada. En calidad de esposa, madre y ama de casa, [pero sobre todo] encargada de la familia y del hogar” (Nash, 2004, p. 39). La esposa es la figura que une familia y tradición.

Como señala Munshi (2017) en las películas de bollywood es muy común observar que la protagonista mientras está soltera muestra una indumentaria que puede considerarse sensual pero cuando sabe que es amada y se ha casado su forma de vestir es recatada y conservadora. En ambas películas se cumple este señalamiento sobre

todo en *Damini* puesto que al ser observada sin darse cuenta por el que pronto será su marido usa vestimentas llamativas, canta y baila, pero al casarse su vestimenta es sumamente tradicional y en el caso de Vaydehi al ya estar casada la muestran como una mujer conservadora. Sin embargo, a pesar de que ambas tratan de mantener esa tradición hay situaciones con las que no están de acuerdo y luchan por cambiar ese orden establecido. En este sentido se trata de un estereotipo que se considera positivo puesto que refuerza las características de uno de los géneros.

El estereotipo es un recurso fílmico que sirve para representar los roles que desempeñan tanto hombres como mujeres: en particular las mujeres y que al repetirse constantemente se consolidan en el imaginario colectivo. Como dice Lauretis (1984) en el cine la mujer es construida a partir del lenguaje y la representación gráfica y visual. Como esposa se le representa como una figura ligada estrictamente a la maternidad como su único fin social, donde su vida gira entorno del marido, de sus funciones domésticas y donde su único ideal debe ser tener hijos y cuyas cualidades son “fidelidad” y “lealtad”.

Cuando la mujer esposa o prometida no brinda esta fidelidad es castigada por la sociedad, en *Lajja* vemos dos casos: en Mahitili que es vista en compañía primero del mejor amigo de su futuro esposo y después de Rajú y basta precisamente esa mirada para que se ponga en entredicho su reputación lo que causará el desprestigio de su familia y el rechazo social. Y en Janki será el comentario lascivo del director del teatro para que su futuro esposo dude de ella y a pesar de que la ama le solicite abortar argumentando que podrán tener más hijos pero que no puede quererlo porque no sabe si es de él. Y entonces esta mujer transgresora debe recibir un castigo, en el caso de Mahitili no se lleva a cabo la boda lo cual deja a su familia desprestigiada y a ella misma pues nadie más la va a querer mientras que el destino de Janki es peor pues sus vecinos y audiencia la golpean hasta que pierde al bebé y la llevan presa. Es decir, aquí observamos un estereotipo negativo pues se refuerza la desigualdad entre hombres y mujeres.

Ellas al mismo tiempo de ser esposas y futuras madres también son hijas. En este estereotipo se observa como la hija aprende a ser incondicional, obediente, servicial y respetuosa de las tradiciones. Toma como ejemplo a su propia madre, pero siente especial apego por el padre y por lo que éste piense. Sin embargo, en la desigualdad que existe en “los textos clásicos indios: si una mujer sigue las normas tradicionales encuentra la felicidad. Las mujeres que no la siguen serán víctimas de la desgracia.” (Soto, 2020, p. 336). Mientras están casadas o próximas a casarse las protagonistas de ambas películas son felices, pero al decir lo que piensan caen en desgracia y los padres las rechazan.

Las dos protagonistas buscan refugio en sus padres, pero éstos no se los dan; a Vaydehi su padre le dice que no importa que su esposo le haya sido infiel, debe regresar a su lado porque “una vez casada, la casa de una mujer es la de su marido” (Santoshi, 2001) y su madre le dice “la casa en la que entra una mujer al casarse, sólo debe dejarla al morir” (Santoshi, 2001). Es decir, debe aceptar todo puesto que en ella reside el honor de la familia. Damini tampoco recibe ayuda de sus padres al querer decir la verdad sobre la violación de Urmí; de hecho, su testimonio es lo que la condena y debe ser castigada porque “Se supone que una mujer es subordinada de un hombre y esta mujer está desafiando a los hombres. [El abogado de la familia Gupta dice] Nunca dejaré que Damini sea un ejemplo para otras mujeres.” (Santoshi, 1993). Su castigo será el manicomio y después la muerte.

Ambas son repudiadas por ir en contra de lo que se espera de ellas, por sus acciones, pero sobre todo por su discurso. Janki en plena escena muestra su enojo (por el aborto) y dice que si “Sita” la protagonista del Ramayana se hubiera negado a probar su virtud una vez que fue raptada contra su voluntad y rescatada “ahora ninguna mujer lo haría” (Santoshi, 2001). Como se mencionó muchas de las representaciones femeninas en el cine tienen su origen en las diosas mitológicas; de hecho “la fascinación de los creadores por la figuración femenina fue tan exacerbada que directores, diseñadores y guionistas acabaron superponiendo distintos arquetipos en la creación de un mismo personaje femenino” (Bou, 2000, p. 15).

Y será el mismo discurso el que las salve, nuestras dos protagonistas fundamentales expondrán sus pensamientos a la audiencia, un discurso lleno de razonamiento, de asociaciones a la realidad de la mujer en India, un cuestionamiento de la tradición que no permite el desarrollo ni la equidad de la mujer un discurso que cuestiona la elevación de la figura femenina como una Diosa pero que condena a la supeditación femenina de la mujer en una situación de desigualdad con respecto al hombre. Vaydehi dirá:

Me da vergüenza una tierra donde a la mujer se le da una posición de diosa, una tierra donde la gente escala montañas para glorificar a la Diosa Madre y una mujer, una madre fue atacada y quemada viva. [...] Tal es la hipocresía del país en el que he nacido. Eso me da vergüenza. Ver a mi gente callando atrocidades perpetradas en su presencia. Me da vergüenza ver su impotencia. Me da vergüenza cuando veo a la mujer rendirse. [...] Les pregunto ¿cuántos sacrificios necesitan? ¿A cuántas de nosotras mataran? Incluso hoy, en muchos pueblos las niñas son asesinadas al nacer. Muchas chicas solteras se suicidan por miedo a no conseguir una dote suficiente para su familia política. Y algunas son quemadas vivas tras el matrimonio. Hasta niñas que

no tienen uso de razón las casan por considerarlas una carga para la familia [...] Éste es el país donde Sita que regresó a salvo de las garras de Ravana fue obligada a pasar una prueba de fuego, por su marido Rama. Desde Sita a Mahitili, de Janki a Ramdulari, tantas mujeres están siendo carbonizadas en hogueras atroces. Y seguirán ardiendo en el futuro (Santoshi, 2001).

Este discurso tiene una fuerza arrasadora que hace cambiar de opinión a la audiencia propia de su escena, sino que busca cambiar la mentalidad del espectador, o al menos así parece.

Conclusiones

El cine es una producción grandiosa que incide en la población que la ve pues muestra un mensaje; tiene una función educadora, pero también tiene una función de crítica a la sociedad de la cual es producto. En este ensayo se trató de visualizar el papel de la mujer en dos películas y el análisis quedó corto porque no sólo se puede analizar la representación gráfica-visual, sino también sonora y aún mejor el discurso. Se observó la representación femenina a partir de estereotipos positivos que refuerzan el ideal femenino (esposa-madre) y estereotipos negativos donde se castiga a la mujer por no preservar el honor de la familia en franca desventaja al sexo masculino. Estos estereotipos que parten de la mitología han sido estudiados a partir de la cultura griega, pero valdría la pena realizar un análisis profundo sobre la figura de Sita y su importancia en la sociedad india y en el cine de Bollywood ya que es un personaje literario que constantemente se cita en el discurso de estas películas.

Por otra parte, estas dos películas del director Rajkumar Santoshi a primera vista parecen transgresoras del orden tradicional. Siguen unas mismas pautas como la importancia que se le da a los mensajes a partir de lo visual y de la música, pero sobre todo al privilegio que se le da al discurso, un discurso que es crítico. Muestra una imagen femenina ideal pero también como un argumento o acción la convierten en algo negativo y sólo a partir del lenguaje puede redimirse y hacer notar tanto a la familia y a la sociedad su valor, valentía, pero por encima de todo su razón.

Sin embargo, aunque a primera vista podría decirse que son películas transgresoras de este orden social resultan no serlo tanto, ya que en *Damini* la protagonista al saber que su marido ha sufrido un atentado de muerte decide retractarse y no exigir la verdad, ante eso su marido se siente conmovido y decide dar su testimonio ante lo cual el juez decide creer en el testimonio de Damini. Es decir, no fue suficiente que Urmi, la víctima de violación acusara a sus agresores, a que Damini se presentara como testigo

para que se les creyera pues eran simples mujeres, sino que se necesitaba el discurso del hombre para legitimar lo que ellas decían. En *Lajja* se observa en el discurso de Vaydehi esa recriminación a la sociedad, al denunciar todos esos casos donde la mujer es vista como un objeto, una carga y algo sin valor hasta que su marido reconoce que es valiosa y al final todo termina en un final feliz en el que ella perdona a su esposo sin importar que haya querido quitarle al hijo que todavía no nace e intentar matarla. Y la historia cierra perfecto pues todas las protagonistas tienen un final feliz: Mahitili se casó con Rajú el ladrón y ahora se ha redimido y es taxista; Janki se ha convertido en una actriz exitosa en Norteamérica y Ramdulari la mujer violada y quemada viva ha renacido en la hija de Vaydehi. Aquí el director nos da un final rosa donde todos son felices.

El análisis de estas películas pudiera extenderse más y sería interesante también analizar el papel de las mujeres en otras películas de Bollywood, sin embargo, este ensayo es apenas un esbozo de un análisis que puede ser más extenso y que nos lleve a reflexionar la imagen femenina de este cine y quizá poder analizarlo sin la visión occidental a la que se nos ha acostumbrado.

Referencias bibliográficas

BOU, N., 2000, *Diosas y tumbas. Mitos femeninos en el cine de Hollywood*, Madrid, Ed. Icaria (Mujeres y Cultura).

DUNN, M., 1992, *Diosas. La canción de Eva. El renacimiento del culto a lo femenino*, Barcelona Robinbook, Círculo de Lectores.

ERREGUERENA, M., 2002, *Los medios masivos de comunicación como actualizadores de los mitos*, México, Cuadernos del TICOM (Taller de Investigación en Comunicación Masiva). Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

GARCÍA, E., 1971, *Vamos a hablar de cine*, España, Salvat Editores.

LAURETIS, T, 1984, *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine*, Madrid, Trad. Silvia Iglesias Recuero, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia e Instituto de la Mujer.

LAPOV, Z., 2017, "Ser actriz en el cine indio: papeles, representaciones, compromisos", en *MILLCAYAC, Revista Digital de Ciencias Sociales*. Vol. IV, no. 6. Centro de publicaciones FCPyS. Mendoza. Recuperado el 5 de mayo de 2021. Disponible en

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/878/547>

NASH, Mary, 2004, *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*, Madrid, Alianza Editorial.

MUNSHI, S., 2017, "Chica -no siempre- interrumpida: las mujeres en el cine de Bollywood y las series de televisión en India", en *Musas*, vol. 2 no. 2. Recuperado el 3 de mayo de 2021. Disponible en

<https://revistes.ub.edu/index.php/MUSAS/article/view/vol2.num2.2/21981>

PÁRAMO, R., 1999, "Mirada de género en el aroma de las telenovelas", en *Iztapalapa*, Año 9, Núm. 45, enero-junio, p. 261-278.

SARAN, R., 2010, *Encyclopedia of Bollywood. Film Actors*, New Delhi, India. Publisher Diamond Pocket Book.

SOTO, M., 2020, "La mujer a través del cine indio: cultura de la violación y feminismo" en ACTIO NOVA: Revista de Teoría de Literatura y Literatura Comparada, no. 4. Recuperado el 1 de mayo de 2021. Disponible en <https://doi.org/10.15366/actionova2020.m4.015>

TUÑÓN, J., 1998, *Mujeres de luz y sombra en el cine mexicano. La construcción de una imagen, 1939-1952*, México, El Colegio de México, Instituto Mexicano de Cinematografía-Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer.

Filmografía

SANTOSHI, R. (Director). Morani Aly, Karim Morani y Bunty Soorma (Productores). (1993). *Damini*. DVD. Bombay, India. Sunny Super Sound.

SANTOSHI, R. (Director y Productor). (2001). *Lajja*. DVD. India. Santoshi Productions.

Otro Sur Digital

Contacto: precsur@gmail.com

www.precsur.com

U

El contenido de este documento es de responsabilidad exclusiva de sus autores y no necesariamente refleja el punto de vista de la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario o de sus miembros.



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

OtroSur *Digital*



Diseño de Tapa: Joaquín Paronzini

>| Cátedra de Relaciones Internacionales
>| Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales
>| Universidad Nacional de Rosario
>| Riobamba 250 - Monoblock I - Ciudad Universitaria
2000 - Rosario - Argentina