

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE
MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

TESIS

LA BLANQUITUD EN EL DESARROLLO. LA
COOPERACIÓN PARA EL DESARROLLO
VASCA, ONGDs Y LAS ASOCIACIONES
CIVILES QUE TRABAJAN CON MUJERES
INDÍGENAS EN CHIAPAS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

**DOCTORA EN ESTUDIOS E
INTERVENCIÓN FEMINISTA**

PRESENTA

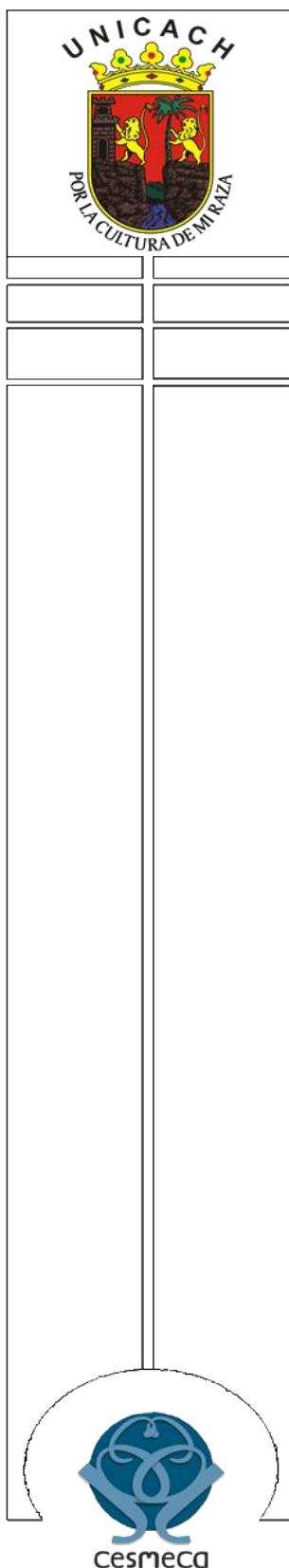
ARANTZAZU GINER ESPÍN

DIRECTORA

DRA. MARÍA TERESA GARZÓN MARTÍNEZ

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Mayo de 2024



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS

CENTRO DE ESTUDIOS SUPERIORES DE
MÉXICO Y CENTROAMÉRICA

TESIS

LA BLANQUITUD EN EL DESARROLLO. LA
COOPERACIÓN PARA EL DESARROLLO
VASCA, ONGDs Y LAS ASOCIACIONES
CIVILES QUE TRABAJAN CON MUJERES
INDÍGENAS EN CHIAPAS

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

**DOCTORA EN ESTUDIOS E
INTERVENCIÓN FEMINISTA**

PRESENTA

ARANTZAZU GINER ESPÍN

COMITÉ TUTORIAL

DRA. MÓNICA INÉS CEJAS

DRA. MARÍA FERNANDA VÁZQUEZ VELA

DRA. KARLA LIZBETH SOMOSA IBARRA

DRA. MÓNICA AGUILAR MENDIZÁBAL

San Cristóbal de Las Casas, Chiapas

Mayo de 2024



UNIVERSIDAD DE CIENCIAS Y ARTES DE CHIAPAS
SECRETARÍA ACADÉMICA
DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas a 26 de abril de 2024

Oficio No. SA/DIP/0259/2024

Asunto: Autorización de Impresión de Tesis

C. Arantzazu Giner Espín

CVU: 745263

Candidata al Grado de Doctora en Estudios e Intervención Feministas

Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica

UNICACH

Presente

Con fundamento en la **opinión favorable** emitida por escrito por la Comisión Revisora que analizó el trabajo terminal presentado por usted, denominado **La blanquitud en el desarrollo. La cooperación para el desarrollo vasca, ONGDs y las asociaciones civiles que trabajan con mujeres indígenas en Chiapas**, cuya Directora de tesis es la Dra. María Teresa Garzón Martínez (CVU 390784) quien avala el cumplimiento de los criterios metodológicos y de contenido; esta Dirección a mi cargo autoriza la impresión del documento en cita, para la defensa oral del mismo, en el examen que habrá de sustentar para obtener el **Grado de Doctora en Estudios e Intervención Feministas**.

Es imprescindible observar las características normativas que debe guardar el documento impreso, así como realizar la entrega en esta Dirección de un ejemplar empastado.

Atentamente

“Por la Cultura de mi Raza”

Dra. Carolina Orantes García

Directora



**DIRECCIÓN DE
INVESTIGACIÓN Y POSGRADO**

C.c.p. Dr. Amín Andrés Miceli Ruiz, Director del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH. Para su conocimiento.

Dra. Norma Guadalupe Pérez López, Coordinadora del Posgrado, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, UNICACH. Para su conocimiento.

Archivo/minutario.

RJAG/COG/igp/gtr

Dedicatoria

A mi padre, Paco y a mi abuela, Lola.

Quienes apoyaron el inicio de esta investigación, pero no supieron que la finalicé.

Y porque me recuerdan que el amor es algo infinito que perdurará más allá del tiempo y el espacio.

Siempre en mi espíritu.

Agradecimientos

La realización de esta tesis ha sido posible gracias al infinito esfuerzo, cuidado y apoyo que he recibido de instituciones y de muchas personas, a las cuales, les quiero agradecer. En primer lugar, a la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), al Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) y al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONACYT) por facilitarme la beca de investigación, sin la cual no hubiera sido posible este trabajo. En segundo lugar, a las profesoras del postgrado de Estudios e Intervención Feminista del CESMECA porque realizan una labor encomiable para fortalecer cada día este posgrado. En especial quiero agradecer a mi tutora, la Dra. Teresa Garzón Martínez por su apoyo incondicional, su sabiduría compartida y por su capacidad de alentarme en momentos difíciles siempre con la palabra precisa. Además de sus aportes intelectuales, los cuales han sido muchos, su compromiso y su empatía han hecho posible este trabajo. Agradezco también a la Dra. Mónica Inés Cejas y la Dra. María Fernanda Vázquez Vela por mejorar esta investigación enormemente con cada propuesta, reflexión y experiencia compartida. Gracias infinitas también por el afecto y la escucha atenta que me han brindado en cada reunión. A la Dra. Mónica Aguilar Mendizábal y Dra. Karla Lizbeth Somosa Ibarra por su lectura y comentarios enormemente valiosos. Este agradecimiento lo quiero dirigir también a mis compañeras del postgrado que hemos conformado la “generación Covid” con todos los retos y dificultades que eso ha supuesto. A las pocas semanas de comenzar tuvimos que seguir el trabajo cada una en su casa, sin embargo, no ha faltado el ánimo y la alegría en el grupo. A todas las personas que generosamente han compartido su tiempo conmigo para contar sus experiencias en la cooperación y las entidades locales. En especial, a Emanuel Bran, al Dr. Gerardo González y al Dr. José María Duarte por facilitarme el camino, junto a muchas otras quienes no aparecen sus nombres por una cuestión previamente acordada, pero en definitiva compartieron entrevistas y otros espacios conmigo generosamente. Quiero agradecer también a mis compañeras de vida, dado que han conformado la base en la cual he sostenido muchos momentos de esta investigación. A Erika Nayeli, a Magaly Ruiz y a Romina Martínez. A Carolina, Irene, Ibone, Rosa y Celia, entre muchas otras, quienes, además, me han cuidado el alma cuando más lo necesitaba. Para terminar, quiero agradecer desde lo más profundo de mi corazón a mi pareja Olimpia por tanto cariño y a mis tías junto con toda mi familia. A mis sobrinos Anabel, Alexis y Lionel que han sabido quererme en la distancia. En concreto, a mi madre, Rosario Espín Martínez porque simplemente sin su amor incondicional no hubiera podido escribir este trabajo.

ÍNDICE DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	8
Capítulo 1. EL DEBATE DEL DESARROLLO Y LA BLANQUITUD	16
1.1 La invención del desarrollo y del subdesarrollo por parte de Occidente.....	19
1.2 Las críticas desde las mujeres del Tercer Mundo	25
1.3 Referencias de blanquitud desde los <i>Whiteness Studies</i> a la crítica del proyecto civilizatorio desde 1492, la colonialidad y la <i>limpieza de sangre</i> en Abya Yala	35
1.3.1 La blanquitud desde la perspectiva descolonial en Latinoamérica.....	40
Capítulo 2. APROXIMACIÓN A LA BLANQUITUD EN EL DESARROLLO DESDE LOS ESTUDIOS CULTURALES Y LA CRÍTICA CULTURAL FEMINISTA	45
2.1 El enfoque de la investigación	47
2.2 Categorías de investigación	50
2.2.1 La blanquitud en el desarrollo	51
2.2.2 Propuestas teóricas-metodológicas.....	57
2.2.3 Categorías de discusión de la blanquitud en el desarrollo	59
2.3 Metodología.....	64
2.3.1 Los métodos de la investigación.....	65
Capítulo 3. HACIA UNA GENEALOGÍA DE LAS CONYUNTURAS Y LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD EN LA RELACIÓN ENTRE COOPERACIÓN VASCA Y ASOCIACIONES CIVILES EN CHIAPAS	69
3.1 Vascas y vascos en Chiapas y Chiapas en el País Vasco: primeras representaciones y acciones de la solidaridad internacional	71
3.2 Organizaciones locales de la sociedad civil	76
3.2.1 El panorama de las asociaciones civiles antes del zapatismo.....	77
3.2.2 Las organizaciones locales de mujeres	81
3.2.3 La llegada de financiamiento internacional después del levantamiento zapatista	84
3.3 Cooperación española e institucionalización de la cooperación para el desarrollo y la solidaridad vasca.....	87
3.3.1 De internacionalistas y voluntarias a personal expatriado de la cooperación vasca.....	94
Capítulo 4. LA BLANQUITUD EN EL DESARROLLO A TRAVÉS DE LAS REPRESENTACIONES MEDIÁTICAS DE LA SOLIDARIDAD EN LA COOPERACIÓN VASCA	97
4.1. La experiencia del Tercer Mundo en Occidente por parte de las representaciones mediáticas de la solidaridad	99
4.2. Las representaciones mediáticas de la solidaridad en la cooperación vasca	110
4.2.1 Las representaciones de las personas cooperantes	115

ÍNDICE DE IMÁGENES

Imagen 1. Directora de UNICEF inaugura centro en Tijuana, México.....	101
Imagen 2. Fotografía que acompaña la noticia “Ayuda humanitaria, la única forma de sobrevivir para millones de personas”.....	103
Imagen 3. Captura de pantalla de la página web donde puedes hacer una donación.....	104
Imagen 4. Campaña de Manos Unidas “Nuestra indiferencia los condena al olvido”	106
Imagen 5. Una de las fotos de la campaña publicitaria “People in Need?”	109
Imagen 6. “La solidaridad es la ternura de los pueblos”	110
Imagen 7. Esta fotografía acompaña el cuerpo de la noticia se destaca el espíritu solidario del Gobierno Vasco con “las poblaciones más vulnerables del mundo”, sin especificar la ubicación de la foto.....	112
Imagen 8. Gran inversión en género en el desarrollo por parte de la agencia vasca	113
Imagen 9. Voluntariado apoyando en una comunidad en Chiapas	115
Imagen 10. Médico en Guinea-Bisáu.....	116
Imagen 11. Formación en uno de los proyectos	116
Imagen 12. Imagen que acompaña la noticia de los avances desde el gobierno vasco en cooperación.....	117
Imagen 13. Voluntaria de un proyecto vasco en Latinoamérica.....	119
Imagen 14. Captura de pantalla de una web de las organizaciones vascas hace referencia a los países donde se trabaja.....	121
Imagen 15. Comunidad y cooperantes de una organización vasca	122
Imagen 16. Comunidad recibiendo a cooperantes de una organización vasca	122
Imagen 17. Las mujeres de X’oyep	124
Imagen 18. Mujeres realizando formaciones en Chiapas	125
Imagen 19. Portada utilizada sobre impacto social de las organizaciones en Chiapas.....	126
Imagen 20. Oportunidades de voluntariado en las entidades locales con tejedoras indígenas	127

INTRODUCCIÓN

Soy de un pueblo pequeño al sureste de España, en la provincia de Alicante, hija menor de una familia de clase media-baja, blanca, cuya tradición ha estado ligada al trabajo en el campo, aunque la generación que representaban mi madre y mi padre estaba menos vinculada a ese trabajo en comparación con la de mis abuelas y abuelos. Desde hace años mi madre ha sido limpiadora en una fábrica de comida preparada y mi padre, albañil. Llegué a Chiapas por primera vez en el 2013, con 21 años, con el objetivo de conocer el estado chiapaneco y participar en un voluntariado en una comunidad próxima a Oxhuc. Estaba por finalizar mi licenciatura de educadora social por la Universidad de Granada y pensé que aquella primera experiencia en el territorio me aportaría más herramientas para trabajar en un futuro en contextos de educación e interculturalidad. Mi forma en la que representaba en redes sociales esa primera experiencia en México y en Chiapas –como ejemplo, añado una imagen– evidencia la reproducción en primera persona de ciertas lógicas, propias del Norte global hacia Sur, que forman parte de la discusión crítica de este trabajo.



Después de esa primera experiencia volví a España, terminé mi licenciatura y regresé a Chiapas para estudiar una maestría en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural y, al terminarla, me quedé trabajando en ciertos proyectos de investigación y otros trabajos en espacios de educación no formal. Durante todos estos años he podido observar y sentir los efectos de lo blanco y lo blanqueado desde mi propio cuerpo y en el territorio. Sobre todo,

desde experiencias personales y otras compartidas con compañeras y compañeros de salones de clases, de trabajos y de vida en Chiapas. De forma similar, he podido comprender la complejidad de las relaciones sociales que, a veces, se marcan fuertemente en el territorio según clase, raza y género, así como en todas sus combinaciones posibles. Algunas de estas experiencias son constitutivas de esta investigación y, por lo mismo, las narraré a lo largo de los siguientes capítulos.

Desde las asociaciones civiles en las que he participado más activamente, desde el año 2016 al año 2020, me impresionaron en su momento las presiones de alguna financiadora europea, la cual quería tener los resultados en términos de eficacia y eficiencia a costa de la población local que necesitaba otro tipo de prácticas. En ese transcurrir de hechos, me pregunté por los mecanismos simbólicos, culturales y de poder que están detrás de todo esto —cómo se producen los imaginarios de unos y de otros, cómo el poder global se beneficia de la situación de la población indígena y cómo todas participamos en cierta medida en este entramado de poder que tiene legado en el antiguo colonialismo—. Inevitablemente me cuestioné también mis prácticas en las organizaciones locales en las que había participado, indagué bajo qué ideales del ser, del poder, del saber y del creer estaban sostenidas mis representaciones, discursos y acciones, qué expectativas eurocéntricas pretendía cumplir cuando trabajaba para “mejorar” la vida de otra persona, por qué mejorar, qué mejorar, cuál era mi posicionamiento político en todo esto y si me consideraba feminista: ¿en qué feminismo estaba pensando?

No obstante, no reconocí esto como blanquitud hasta que escuché y leí sobre el tema por parte de la feminista y académica María Teresa Garzón Martínez. Reflexionar desde la blanquitud fue un hecho realmente inspirador para emprender el Posgrado de Estudios e Intervención Feminista del Cesmeca, Unicach. Fruto de ello es esta investigación que, por cierto, no se hubiera podido finalizar sin recibir una beca, al igual que mis compañeras, la cual nos ha permitido a todas dedicarnos al proceso de investigación durante estos años.

Al comenzar, me pregunté acerca de los discursos y prácticas que llevaba a cabo el Estado español cuando financiaba estos espacios en Chiapas y desde cuando habían surgido. Al poco de indagar sobre este tema, descubrí que la cooperación española, en su versión centralizada, es decir la dependiente directamente del gobierno nacional español, había dejado de operar a inicios de los años dos mil, debido a la mejora aparente del conflicto que vivía el territorio desde 1994 y la mejora en algunos índices generales de México. Sin embargo, la cooperación vasca, una cooperación regional, descentralizada, más pequeña, con menos recursos que la centralizada, dependiente del gobierno autonómico, era la única dentro del Estado español

que mantenía con fuerza su trabajo en la zona, al menos, con gran cantidad de financiamiento, lo cual me despertó mucho interés y profundicé en su historia en el territorio y sus formas de operar. Hubiera podido emprender esta investigación con cualquiera de las muchas cooperaciones que tienen proyectos en la zona –estadounidense, canadiense, alemana, austríaca, etcétera–, pero la cuestión del idioma compartido y, sobre todo, el sentir cierta responsabilidad de atender procesos que se extendían desde el Estado español hacia Chiapas, me llevó a decidirme por dicha cooperación.

Así, nació en mí la inquietud de saber cómo lo blanco, blanqueado y, principalmente, la blanquitud influye en las relaciones de la cadena de la cooperación vasca en Chiapas, en proyectos dirigidos a mujeres indígenas. He de decir que me he acercado a ello con precaución y respeto porque no soy cooperante ni una experta en desarrollo, tampoco soy una trabajadora habitual de una entidad local y, además, porque he planteado aquí ciertas cuestiones incómodas que pueden herir algunas sensibilidades. Aludo a representaciones, discursos y prácticas que pueden evidenciarse contradictorias, incluso en una cooperación crítica como la cooperación vasca. Aun así, he ido más allá y dado que las cooperaciones las conforman personas, en su mayoría personas blancas, del Norte global, he visibilizado elementos de la blanquitud que considero que tenemos integrados las personas que pertenecemos a este grupo simbólico y me incluyo también. Por tanto, creo que nos urge seguir revisando cómo reproducimos, en espacios y relaciones cotidianas, esa blanquitud; es decir, las reflexiones que se presentan aquí ciertamente se extrapolan más allá de la cooperación vasca.

Si bien un tradicional abordaje del género en el mundo del desarrollo ha analizado diferencias entre hombres y mujeres del mal llamado Tercer Mundo, se considera para esta investigación que han sido más limitadas aquellas investigaciones que atienden otras relaciones de poder, incluidas aquellas que nos implican también a las mujeres blancas occidentales. Al respecto, puntualizaré que todas las personas que decidieron participar en esta investigación lo han hecho generosamente y convencidas de que compartir su experiencia para una investigación así, de un posgrado local, de una universidad pública de Chiapas, era un acto éticamente coherente, valiente, responsable y útil dado que podría contribuir a la investigación de estudiantes feministas y la mejora de la práctica en el territorio.

En definitiva, el territorio chiapaneco ha sido objeto de financiación por la cooperación internacional desde hace décadas; sin embargo, no hay tantas investigaciones que den cuenta de lo que sucede en las cadenas de cooperación formadas por las agencias de financiación,

organizaciones vascas, entidades locales y beneficiarias. Si bien encontramos trabajos de investigación sobre el tema del desarrollo en general en Chiapas hasta hace una década, en los últimos años no son muchos los trabajos que reflexionen la problemática de la cooperación para el desarrollo en el trabajo con mujeres indígenas y menos desde la blanquitud con enfoque en los estudios culturales y la crítica cultural feminista. Por ello, abordar a la blanquitud en la cadena de la cooperación vasca para el desarrollo en Chiapas que trabajan con mujeres indígenas es relevante y representa un avance en las reflexiones tanto de la blanquitud como del desarrollo.

En ese sentido, me pregunto: ¿Cómo opera la blanquitud a través de horizontes de sentido, representaciones, discursos y prácticas en la cadena de la cooperación para el desarrollo vasca en Chiapas? Por ello, el objetivo general que se busca con esta investigación es analizar la blanquitud en el desarrollo en la cadena de la cooperación vasca en el territorio, específicamente en aquellos proyectos que se llevan a cabo con mujeres indígenas como beneficiarias. Para abordarlo, me propongo de una forma más específica:

- A) Describir con fuentes académicas contemporáneas cómo se ha dado la discusión sobre el desarrollo con relación al llamado Tercer Mundo, sus mujeres y la presencia o ausencia de la blanquitud en los discursos del desarrollo.
- B) Construir una propuesta teórica-metodológica para el análisis de la blanquitud en el desarrollo con un enfoque de estudios culturales en América Latina y crítica cultural feminista.
- C) Sistematizar la genealogía de condiciones de posibilidad y coyunturas históricas en la relación entre la cooperación vasca para el desarrollo y asociaciones civiles que trabajan con comunidades en Chiapas y en específico, con mujeres indígenas.
- D) Identificar los horizontes de sentido y representaciones de blanquitud en el desarrollo en las imágenes y narrativas mediáticas de la solidaridad de la cooperación vasca.
- E) Indagar tanto en el lenguaje de género y el enfoque de empoderamiento, como en las relaciones de los proyectos de la cooperación vasca en Chiapas.

El primer capítulo se trata de una aproximación al campo de conocimiento que atañe al desarrollo y la blanquitud como tema de discusión en esta investigación. Muchas de estas tendencias en la cooperación vasca suceden como réplicas de lógicas que son globales en el mundo del desarrollo, viejas lógicas que ya han sido muy criticadas desde diferentes corrientes de pensamiento. Por ello, se recoge la evolución histórica del desarrollo

enfaticando en las críticas a la perspectiva de género y a los aportes desde mujeres del Tercer Mundo¹, especialmente, desde autoras próximas al postcolonialismo y los feminismos descoloniales que cuestionan discursos totalizadores del género. Se hace hincapié también en los trabajos que han discutido la representación de aquellos y aquellas simbolizadas culturalmente como necesitadas de ayuda por parte de otros países, dado que es uno de los puntos de la discusión que sigue esta investigación.

Este debate histórico configura un panorama en el que la persona lectora puede encontrar una gran diversidad de autores y autoras, quienes tienen trabajos previos que se vinculan a esta discusión de alguna manera. Asimismo, se aborda la blanquitud como sistema de poder y representación. Distingo los trabajos que han indagado los efectos sociales de la blancura, por ejemplo, desde los *whiteness studies* y estudios culturales, como los que abordan la blancura en el desarrollo desde el análisis crítico de prácticas y discursos internacionales. En América Latina, considero que la blancura se ha complejizado en blanquitud cuando ha tenido un especial análisis por parte del feminismo descolonial, aunque todavía no muy extendido.

El segundo capítulo tiene dos partes. En la primera, realizo una ruta entre los estudios culturales y la crítica cultural feminista para contextualizar las categorías metodológicas utilizadas para esta investigación: “coyunturas históricas y condiciones de posibilidad”, “horizontes de sentido y representación” y “acciones en el terreno”. La categoría central de esta investigación es la “blanquitud en el desarrollo”, un aporte original de este trabajo con el que me refiero al sistema racista que privilegia la blancura y sus interpretaciones en un ámbito globalizado, el cual se muestra daltónico a esta problemática, aunque se fundamenta, en configuraciones raciales heredadas del colonialismo que privilegian unas identidades y ponen en desventajas otras. Este trabajo entiende que la blanquitud en el desarrollo es una categoría que complejiza los encuentros entre las agencias de cooperación y los espacios locales, así como las relaciones dentro de estas instituciones donde autoridad, experiencia y conocimiento se representan jerárquica y sobre todo racialmente. A la blanquitud para el desarrollo le acompañan otras categorías en este trabajo que son las “representaciones mediáticas de solidaridad”, “los imaginarios coloniales”, “el racismo identitario civilizatorio”,

¹ A partir de aquí utilizaré el término Tercer Mundo, partiendo de la crítica y la cautela de considerarse una invención de Occidente en el siglo XX, que pretende homogeneizar a Latinoamérica, Asia y África como si vivieran las mismas realidades y problemas todos estos territorios. Por tanto, utilizo el concepto precisamente para evidenciar su esencia eurocéntrica en la discusión.

“las nuevas zonas de contacto”, “la incomodidad blanca” y el “status quo de la blanquitud”. Todas estas expuestas y desarrolladas en los últimos dos capítulos.

En la segunda parte del segundo capítulo, se detalla la metodología de investigación, de corte cualitativo, que integra métodos que permiten adentrarnos con profundidad y subjetividad en el contexto y la cotidianidad de los proyectos de cooperación en el territorio. Se han utilizado métodos etnográficos, como las entrevistas semiestructuradas y el diario de campo y, métodos genealógicos, como la consulta de archivo y las fuentes primarias. Se ha seguido un estudio de caso de la cadena de la cooperación vasca en Chiapas. En consecuencia, se ha trabajado con personas vinculadas a ellas en Chiapas, es decir, integrantes tanto de la financiadora vasca, como de alguna de las Organizaciones No Gubernamentales para el Desarrollo (ONGDs) del País Vasco, integrantes de las asociaciones civiles o entidades locales y se han recopilado testimonios de mujeres indígenas que participan en estos espacios como beneficiarias de los proyectos.

Asimismo, como se explica más adelante, se ha trabajado con diferentes archivos como leyes del País Vasco, materiales de divulgación, materiales audiovisuales, contenido de páginas webs e imágenes que aparecen en estas. Además, como después detallaré, se ha dispuesto de un archivo cedido por el Dr. Gerardo González² donde se agrupan diferentes entrevistas realizadas en los años noventa, a distintas personas de asociaciones civiles, que en aquellos tiempos compartieron sus experiencias cuando sucedía un momento clave como era la entrada de la financiación internacional en el territorio, después de que el movimiento zapatista pusiera a Chiapas en el foco de mira internacional.

Quiero comentar que dada la situación contextual de la pandemia que marcó el proceso de investigación de nuestra generación de estudiantes, desde un inicio, la metodología de investigación se tuvo que adaptar. El trabajo de campo, a diferencia de su planteamiento inicial, comenzó desde la etnografía virtual y se realizaron entrevistas online y telefónicas que evitaron “el cara a cara” para proteger la salud de las personas con las que me entrevistaba y la mía propia. A la misma vez, se ha revisado la información disponible en las páginas webs, los blogs y las redes de las organizaciones que participan en la cooperación para el desarrollo

² El Dr. Gerardo González es maestro actualmente en El Colegio de la Frontera Sur y tiene una amplia experiencia académica y personal en el ámbito de la sociedad civil en Chiapas. Tuve la oportunidad de tenerle como profesor y generosamente me ha compartido entrevistas que realizó en los noventa a lideresas y líderes de entidades locales para su investigación *Sociedad civil, organismos civiles y movimientos populares en los Altos y la Selva de Chiapas (2002)*, la cual recomiendo leer para el conocimiento detallado del tema.

y las organizaciones locales como fuentes de información, hecho que no estaba contemplado en un primer diseño, pero que ha sido muy útil en el trabajo de campo.

El tercer capítulo es una genealogía de la relación entre la cadena de la cooperación vasca y las entidades locales de Chiapas. Este capítulo, presenta detenidamente las peculiaridades de la relación y aborda cómo se ha fraguado la relación desde sus inicios. Por lo tanto, se especifica el contexto político y cultural vasco en el cual surge la cooperación vasca y la historia de la lucha de mujeres en Chiapas. Desde los años posteriores al levantamiento zapatista, en el año 1994, hasta los inicios del siglo XXI las organizaciones locales, muchas ubicadas en San Cristóbal de Las Casas, ampliaron redes tanto en el ámbito nacional como en el internacional y obtuvieron colaboraciones de personas de diferentes nacionalidades y financiaciones de otros países para desarrollar sus proyectos. Gran parte de las organizaciones locales que trabajan con mujeres, concretamente con mujeres indígenas, han ido encontrando fuentes de financiación en estas cooperaciones para el desarrollo, como la cooperación vasca. No obstante, en ocasiones, los financiamientos se otorgaron con ciertos condicionantes que implicaron la transformación de metodologías y el cambio de la naturaleza original de muchas de estas organizaciones locales de mujeres en Chiapas.

Parte de lo anterior se ha fraguado por medio de representaciones mediáticas de la solidaridad en la cooperación vasca, que se manifiestan como formas menos violentas que en la época colonial, pero que siguen operando desde la jerarquización e infravaloración de ciertas identidades y conocimientos. El cuarto capítulo es una reflexión en torno a estas representaciones mediáticas de la solidaridad que se dan en la promoción de la cooperación desde sus páginas webs. En este capítulo se abordan imágenes, narrativas y creencias de las cuales, se extienden ciertos imaginarios y un racismo identitario-civilizatorio. La solidaridad política, material y moral a la que se alude, no evita encontrar incongruencias en las formas de intervenir en los territorios. Por ejemplo, en esta clase de imágenes y narrativas suceden ciertos legados de imaginarios coloniales que continúa fomentando un “nosotros” y ellos”, a través de la propaganda publicitaria que alude a la transcendencia del viaje a Chiapas, sostenida en el viejo imaginario de lo “exótico-salvaje” que caracterizaba a Abya Yala desde la conquista española.

El quinto capítulo aborda más de estos legados coloniales que suceden en los discursos del género en el desarrollo y en las relaciones entre partes de la larga cadena de la cooperación vasca en Chiapas. En ese sentido, también ciertos modos históricos de la cooperación

impusieron líneas de trabajo a las entidades locales que no siempre respondían a las necesidades de la población con la que estas trabajaban. Además, la forma de planearse y evaluarse los proyectos en Chiapas sucede en ciertos momentos bajo un racismo identitario-civilizatorio donde simbólicamente existe un “nosotros” más civilizado que otros, capaz de doctrinar a través de conceptos del género en el desarrollo y, en concreto, del empoderamiento a territorios no occidentalizado. Por ejemplo, se compartirán extractos de testimonios que aluden a las tensiones de incorporar las nuevas agendas hegemónicas del género como la especialización formada y la competencia local, entre otras. Al final de este capítulo abordó cómo ciertas representaciones, relaciones de dependencia y, en definitiva, el conjunto de privilegios concentrados en una parte de la cadena, mantiene el *status quo* de la blanquitud en el desarrollo que permite que la blanquitud perdure en el tiempo, aun después de la época colonial y la independencia de los Estados de América Latina con respecto, al imperio español. Terminó el documento con algunas reflexiones finales, a modo de conclusiones.

Capítulo 1

EL DEBATE DEL DESARROLLO Y LA BLANQUITUD

Una investigación interpela o, por lo menos, aquella que podemos desarrollar en condiciones óptimas, es decir, eligiendo personalmente el tema, contando con tiempo suficiente y, en especial, teniendo garantizado un ingreso económico para dedicarte a ella. Por ello, no inicié esta investigación ajena a mi experiencia personal, de hecho, fue fruto de reflexiones compartidas y personales, la cuales iniciaron hace unos diez años al vivir, estudiar y trabajar en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Reconozco que llegué pensando en cierta manera que podía aprender de otras personas, lo cual no ha dejado de suceder, pero también reconozco que llegué pensando en ayudar a personas de comunidades indígenas a salir de la “pobreza” o de la “violencia”, lo cual no ha pasado, al menos, no de la forma en que se imaginaba mi ego porque previsiblemente algo así no dependía de mí misma y sí, más bien, de relaciones de poder que me exceden, al tiempo que me constituyen.

Durante los años vividos en Chiapas he experimentado parte del cambio de la ciudad, de los movimientos de personas de todo el mundo, del trabajo con comunidades indígenas, de las tendencias en las organizaciones sociales o de las reflexiones en los espacios feministas siendo yo del Estado español e identificando algunas inercias políticas, morales e incluso emocionales en las personas que no hemos nacido en el territorio y ahora lo habitábamos. Especialmente en el patrón de venir a Chiapas bajo un ideal de transformación social a partir de aprender de la lucha de algunos movimientos sin identificar, a veces, los riesgos de cierto nuevo patrón colonial y civilizatorio. Ese fue mi caso, vine de turista la primera vez y la segunda, becada por parte del gobierno mexicano, para participar en una maestría de dos años que prometía, cuanto menos, ayudarme a trabajar mejor con las poblaciones más vulnerables. En ese entonces no era consciente de mi blanquitud o no del todo. Ya de niña había aprendido que algunas personas debían ayudar a otras y que yo estaba en el grupo de las primeras, pero sólo es hasta que llego a este territorio que me doy cuenta de todo lo que ello implica.

En efecto, en Chiapas no solo aprendí eso, sino que la experiencia compartida con mis compañeras y compañeros mexicanos, así como el trabajo de campo en las comunidades y con entidades locales me permitió dimensionar las representaciones culturales, las configuraciones raciales y estereotipos que sostenían muchas de mis “buenas” intenciones

como española a la hora de pensar, hablar y hacer con las poblaciones indígenas y también entre población mestiza. En San Cristóbal de Las Casas los grupos indígenas constituyen la población mayoritariamente susceptible a ser destinataria de proyectos que tienen financiación a través de la cooperación para el desarrollo; sobre todo, como se verá en el capítulo tercero, después del levantamiento zapatista del 1994.

En ese sentido, muchas de las organizaciones locales que trabajan con mujeres, concretamente con mujeres indígenas, han encontrado fuentes de financiación en la cooperación vasca, la cual ha sufrido transformaciones en diferentes escalas según las políticas estatales y las tendencias internacionales en torno a la cooperación internacional, permitiendo o condicionando, en especial esto último, el trabajo de las organizaciones. Lo anterior no es gratuito, sino que hace parte de un universo intrincado de relaciones marcadas por la colonialidad que determina la división entre quién está desarrollado de quién no lo está, quién emite la ayuda de quien la recibe o de qué países y qué criterios simbolizan el progreso o el atraso, todo ello haciendo valer la cuestión de raza así sea de manera “invisible” (White, 2002; Kothari, 2006a, 2006b).

En lo que respecta a esta investigación, la raza se transforma en blanquitud, una categoría incómoda y poco nombrada –trabajada a profundidad en el segundo capítulo–, pero fundamental en el mundo del desarrollo y la cooperación para el desarrollo. Sin embargo, de qué hablamos cuándo hablamos de desarrollo y blanquitud. Es más: por qué y en cuáles contextos estas discusiones emergen y empiezan a tener sentido hasta transformarse en paradigmas para pensar y representar el mundo desde Occidente y con cuáles consecuencias. En este primer capítulo propongo una contextualización histórica y académica, a través de diferentes fuentes tanto del siglo XX como contemporáneas, de los debates de los cuales abrego para ir construyendo la categoría de blanquitud en el desarrollo. Así, este capítulo funge como cimiento de la investigación, es decir, un piso en donde convergen elementos teóricos e históricos que permitieron comprender el problema de investigación.

Las fuentes usadas se han seleccionado por la clarificación y contextualización que aportan al debate porque discuten el tema con una perspectiva integradora y permiten a quien los consulte construir un árbol con diferentes ramificaciones en torno a conceptos, geografías y teorías. Me he apoyado de repositorios académicos de instituciones de Chiapas a los que he asistido presencialmente y de otras latitudes que he conseguido consultar digitalmente. Algunos de los textos los he encontrado en revistas digitales consultadas, otros gracias al

envío de las y los propios autores que me los han compartido, dado que su acceso es limitado³ y otros escritos los he conseguido desde la búsqueda general que facilita *google*.

En primer lugar, se mostrarán las referencias académicas y los sucesos históricos que discuten el desarrollo como un discurso y una práctica extendida desde Occidente hacia los países mal llamados del Tercer Mundo que se inventa, a la vez que se configura, un paradigma que dictamina quiénes pertenecen al mundo del desarrollo y quiénes al subdesarrollo. Muchos trabajos académicos desde las primeras décadas del desarrollo justificaron esta lógica unidireccional de países occidentalizados hacia los países “subdesarrollados”, en contraposición de los trabajos críticos a esto ubicados en gran parte de América Latina, África o Asia. Parte de estas voces críticas defienden sus argumentos desde análisis poscoloniales que identifican legados coloniales en las propuestas del desarrollo que consiguen mantener dependientes a los territorios independizados de Occidente, antes colonizados por estos.

En segundo lugar, como parte de esos trabajos que criticaron al desarrollo por su carácter intervencionista y colonizador, se profundiza en esa sección del capítulo en los discursos críticos al desarrollo que se realizaron por las mujeres que cuestionaron el discurso internacional del género como una categoría única y universalmente válida a todas las mujeres del mundo. Entre estos trabajos se alude a que antiguos procesos de alterización y representación de las categorías raciales coloniales afectan a la visión de las mujeres del mal llamado Tercer Mundo que las homogeniza sin tener en cuenta en sus políticas nacionalidad, edad, clase o etnia. Además, se hace énfasis en los trabajos de autoras que de forma pionera pusieron encima de la mesa el poder de lo blanco en el ámbito del desarrollo y cómo estos cuerpos blanqueados se mantienen en una posición jerárquica de superioridad de conocimiento y de autoridad en el ámbito.

En tercer lugar, se concreta las referencias de la blanquitud que tienen gran influencia en los *Whiteness Studies* de los Estados Unidos, pero no necesariamente en América Latina pues aquí la blanquitud cobra una configuración compleja y particular por las influencias de los estudios

³ Quiero mencionar la dificultad de leer muchos de estos textos que cito en el apartado de manera gratuita. Publicados en revistas a las que solo se puede acceder previo pago individual o de una institución académica de una cuota bastante alta a las que muchas universidades como la de mi caso, el Cesmeca, no pueden acceder. Algo que invita a replantearnos las inequidades para leer sobre la raza en el desarrollo, según seas una estudiante de una prestigiosa universidad de Inglaterra la cual seguro está suscrita a la mayoría de revistas o estudios en otra con recursos más limitados ubicada desde el sur de México, aunque irónicamente muchas de estas investigaciones se hayan realizado a partir de las experiencias de las y los autores en los país del Sur global o cuanto menos, hablan de las injusticias de estas poblaciones por las inferencias coloniales entre el Norte y el Sur. A pesar de ello, diré, obtuve una respuesta amable por parte de Kothari y algunas otras que cuando le pedí si podía compartirme alguno de sus textos para poder trabajarlos para esta investigación.

de la colonialidad. Esto último invita a una aproximación más concreta al hablar de blanquitud en los legados de proyectos civilizatorios del capitalismo moderno y a los coloniales que emergen en Latinoamérica desde la Conquista de Abya Yala, en 1492, por parte del imperio español. A partir de la interpretación de los Estatus de Sangre en el siglo XVI, la configuración racial de lo blanco determinó relaciones sociales e imaginarios todavía vigentes. Por último, se trabaja la blanquitud desde el feminismo descolonial de América Latina, un trabajo aún en ciernes, aunque fundamental.

1.1 La invención del desarrollo y del subdesarrollo por parte de Occidente

Los orígenes del desarrollo como paradigma suceden al final de la Segunda Guerra Mundial y en las pretensiones de construir un modelo de sociedad por parte de países occidentalizados hacia otros. La post-guerra enfrentó al bloque Occidental, liderado por los Estados Unidos, y el bloque del Este, liderado por la Unión Soviética, en el clima de la “Guerra Fría”. En este contexto, se crearon el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI), en 1944, y se firmó el Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio, en 1948 (Bañuelos, 2015). Además, se emitió el discurso de Harry Truman, expresidente de los Estados Unidos, el 20 de enero de 1949, cuando inauguró las rutas del desarrollo y propagó el concepto de Tercer Mundo y el de los y las “subdesarrolladas” (Escobar, 1998).

Los discursos del desarrollo impulsaron las prácticas de unos países ya “desarrollados” –generalmente los Estados Unidos o los países de Europa –, sobre otros –mal llamados en “vías de desarrollo” o “subdesarrollados”– que corresponderían a aquellos países no occidentalizados o periféricos con respecto a Europa. En tales prácticas crecieron los intereses de fomentar la industrialización y la urbanización, la tecnificación de la agricultura, el crecimiento de la producción material y la adopción de la educación con valores culturales modernos en esos países menos “desarrollados” (Escobar, 1998). Un documento muy relevante en la época fue el de las Naciones Unidas, *Measures for the Economic Development of Underdeveloped Countries (Medidas para el desarrollo económico de los países subdesarrollados)* (1951), donde se explicitaba el sentido del progreso económico:

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos, Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida

cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (Naciones Unidas, 1951, p.15 en Escobar, 1998).

Desde los inicios de los años cincuenta, el desarrollo se abordó sobre líneas positivistas y ortodoxas en términos económicos y hacia un proceso análogo del crecimiento (ver Lewis, 1954; Baran, 1957). La obra que ejemplifica esta posición ortodoxa del desarrollo es *Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista* (1960), de Walt Whitman Rostow, donde el autor expresa que cualquier población independientemente de sus ubicaciones geográfica y su historia habría de transitar por una serie lineal de etapas que irían en un inicio desde características tradicionales en sus sociedades hasta pasar a una etapa identificada por el consumismo a gran escala. En consecuencia, hasta mitad de los años setenta, se aplicaron las políticas de “redistribución con crecimiento” que irían en sentido de conseguir lo anterior.

Un discurso crítico en esta época en contra del desarrollo se daría desde América Latina con la “teoría de la dependencia”⁴ surgida a mitad de los años sesenta con autores como André Gunder Frank (1967), quien argumentó que las relaciones de dependencia en el mercado global se manifestaban en las relaciones de dependencia estructural dentro de los Estados y entre comunidades. Es importante mencionar también perspectivas críticas del continente en distintos ámbitos como desde la teología de la liberación nacida durante la Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrada en Medellín, Colombia, en 1964; desde la educación popular con la “pedagogía del oprimido” de Paulo Freire (1970); desde la investigación participativa con las críticas al “colonialismo intelectual” (Fals Borda, 1970) o las críticas a las lógicas del capitalismo (Hopkins y Wallerstein, 1977).

Pasada la mitad de los años setenta, desde los discursos y políticas del desarrollo surge un énfasis en la lucha contra la pobreza y la satisfacción de necesidades básicas por medio de la inversión en programas para “el desarrollo rural integral” y solventar problemas ante la insuficiencia productiva de algunas poblaciones. En los ochenta, cuando surgen las políticas inspiradas en el neoliberalismo, el Banco Mundial impuso “programas de ajuste estructural y estabilización”, lo que produjo un retorno a lo económico y la aparición en escena de las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) (Bañuelos, 2015). En este contexto, Amartya Sen, en el “El concepto de desarrollo” (1988), aporta una crítica al concepto y realiza una propuesta basada en las capacidades. Otras autoras y autores también realizaron críticas al

⁴ Algunos de los autores desde la teoría de la dependencia abordan la producción de la pobreza (Cardoso y Faletto, 1969), la estructura de la dependencia (Santos, 1970) o las relaciones de producción dominantes en las sociedades no occidentales (Sunkel, Paz y Maia, 1975).

concepto específico de “desarrollo” desde diferentes latitudes Ivan Illich (1969), Majid Rahnema (1988), Ashis Nandy (1989), Wolfgang Sachs (1990), Vandana Shiva (1992), Gustavo Esteva (1999), entre otros.

Una de las críticas más fuertes en este periodo es la que sucede desde el poscolonialismo con aportes, por ejemplo, de Homi Bhabha (1966, 1984), de Edward Said (1978) y de Valentine-Yves Mudimbe (1988) que, si bien no se centraron en el desarrollo como un tema específico, pusieron encima de la mesa las nuevas formas de pensamiento que evidenciaban erróneas representaciones del Tercer Mundo en los discursos internacionales y las ciencias sociales. Los cuestionamientos que plantearon sirvieron de pauta para el análisis del desarrollo como régimen de representación. Esto es lo que realizaron después trabajos como el de Arturo Escobar (1984, 1988) o Daniel Mato (1996), Adelle Mueller (1987) o Pramod Parajuli (1991). Otros trabajos abordaron la relación entre el concepto de “el subdesarrollado” y la noción colonial histórica de “el salvaje” como representaciones que siguen vigentes en los discursos del desarrollo (Hirschman, 1981; Minh-Ha, 1989; Escobar, 1993; Slater, 1996).

Desde América Latina algunos trabajos de investigación profundizaron en el análisis histórico de la consolidación del desarrollo en el territorio. Es el caso del trabajo del chileno Pedro Morandé (1987) que analizó cómo la adopción y el predominio de la sociología norteamericana de los años cincuenta y sesenta en América Latina preparó la escena para una concepción puramente funcional del desarrollo, concebido como la transformación de una sociedad “tradicional” en una sociedad “moderna”, desprovista de consideraciones culturales. Por otro lado, Kathryn Sikkink (1988) estudió la aparición del desarrollismo en Brasil y Argentina durante las décadas del cincuenta y sesenta. Su principal interés fue el rol de las ideas en la adopción, implementación y consolidación del desarrollismo como modelo de desarrollo económico.

En 1946, la ONU invitó a un grupo de mujeres a crear la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer (CSW, en inglés) como un mecanismo para promover, informar y controlar problemas relacionados con los derechos políticos, económicos, civiles, sociales y educativos de las mujeres (Luchsinger, Hannan, y Iiyambo, 2019). En la primera asamblea, en 1946, se reunieron 15 mujeres⁵ y de ahí se promulgó el propósito que la comisión tenía con respecto a las mujeres en los procesos de nacionales e internacionales:

⁵ Las mujeres que se reunieron según el registro de la reunión fueron: Jessie M. Grey Street (Australia), Evdokia Uralova, (República Socialista Soviética de Bielorrusia) Zee Yuh-tsung (la República Popular de China),

To this end, we call on the Governments of the world to encourage women everywhere to take a more active part in national and international affairs, and on women who are conscious of their opportunities to come forward and share in the work of peace and reconstruction as they did in war and resistance. / Con este fin, pedimos a los gobiernos del mundo que alienten a las mujeres en todas partes para participar más activamente en los asuntos nacionales e internacionales, y sobre las mujeres que son conscientes de sus oportunidades de presentarse y compartir el trabajo de paz y reconstrucción como lo hicieron en la guerra y la resistencia (Eleanor Roosevelt, en Luchsinger, Hannan, y Iiyambo, 2019, p. 4).

Cabe mencionar que el feminismo de la época se extendía desde una tendencia liberal humanista con referente, por ejemplo, en Simone de Beauvoir (1908-1986) con un discurso igualitario donde los hombres y mujeres deberían de tener los mismos derechos básicos. Esta tendencia liberal se plasmaba en el discurso feminista y en las prácticas significaba la reivindicación hacia el sufragio universal, la lucha por el salario igualitario, el cuestionamiento de la relación del espacio público-privado o los derechos reproductivos. Se presenta así un sistema binario de pensamiento hombre-mujer y de ahí tuvo sentido que una de las primeras tareas de esta comisión fuera contribuir en la redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (Naciones Unidas, 1948) modificando el lenguaje machista hacia uno inclusivo.

Durante los años cincuenta y setenta, cuando la tendencia en el desarrollo perseguía exclusivamente el crecimiento económico como estrategia internacional, “se advirtió que mientras los hombres se integraban en las corrientes principales del desarrollo y aparecían como sector moderno, las mujeres quedaban excluidas [de esto]” (Massolo, 2006, p.1). En el año 1962, la Asamblea General de las Naciones Unidas, junto con Condición Jurídica y Social de la Mujer, construyeron los primeros instrumentos para medir la situación de la mujer en el desarrollo, en ese entonces en términos de derechos políticos de la mujer en el mundo. Los documentos de la época impulsados por la ONU y la Comisión evidenciaban, por

Graciela M. F. de Echeverría (Costa Rica), Bodil Begtrup (Dinamarca), Marie-Hélène Lefauchaux (Francia), Sara Basterrechea Ramírez (Guatemala), Shareefah Hamid Ali (India), Amalia González Caballero de Castillo Ledón, (México), Alice Kandalf Cosma (Siria), Mihri Pektas (Turquía), Elizavieta Alekseevna Popova (Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas), Mary Sutherland (Reino Unido), Dorothy Kenyon (Estados Unidos), Isabel de Urdaneta (Venezuela).

ejemplo, que en 1945 solo 25 de los 51 Estados miembros permitían que las mujeres tuvieran igualdad de derecho de voto respecto a los hombres⁶.

La tendencia de las instituciones de incluir a la mujer en el desarrollo fue avalada por trabajos académicos como el reconocido estudio de Ester Boserup: *Women's Role in Economic Development (El papel de la mujer en el desarrollo económico)* (1970) que sirvió de cimiento intelectual para dicha tarea. En su trabajo, la autora demuestra que los esquemas de desarrollo no mejoraron las vidas de las mujeres del Tercer Mundo (Asia, América Latina y África), sino que la modernización alejó a las mujeres de sus funciones productivas. En este trabajo, Boserup invitó a los planificadores y formuladores de políticas de desarrollo para que reconocieran y validaran los papeles de la mujer en el desarrollo económico. Sólo entonces, defendía la autora, podría llegar a darse el desarrollo en el Tercer Mundo (Parpart, 1991).

A partir del estudio de Boserup (1970), muchos trabajos analizaron la situación de la mujer en el desarrollo⁷ como *Employment of Women (Empleo de las mujeres)* (Guelaud, et al. 1970), *Family issues of Employed Women in Europe and America (Familia, trabajo y mujeres en Europa y América)* de Adrée Michel (1971) o *Women and top jobs: the next move (Las mujeres y los puestos de trabajo más importantes: el próximo paso)* (Fogarty, Rapoport y Rapoport, 1971), entre otros (Seear, 1971). En aquel momento, también otras mujeres que escribieron sus posicionamientos políticos reconocidas internacionalmente como Gloria Steinem (1963), Betty Friedan (1963), Kate Millett (1970) o Germaine Greer (1970) tendían a denunciar la situación de las mujeres como oprimidas con respecto a los hombres.

Al reconsiderarse que las mujeres habían sido ignoradas por las intervenciones del desarrollo (ver también Tinker, Bo Bramsen y Buvinić, 1976; Perdita Huston, 1979), en 1973 se impulsó la “Enmienda Percy” de la Ley de Ayuda Exterior de los Estados Unidos que estableció como principio que la ayuda para el desarrollo del país receptor debía intentar la mejora de la situación de las mujeres del Tercer Mundo mediante su integración al proceso de desarrollo. En consecuencia, desde finales de los años setenta, surge la aparición del enfoque “Mujer en el Desarrollo” (MED, WID en inglés), con un lenguaje propio desde el

⁶ Datos recogidos por la Plataforma de Acción de Beijing Nueva York, 5 a 9 de junio de 2000. Documento “LAS CUATRO CONFERENCIAS MUNDIALES SOBRE LA MUJER, 1975 A 1995: Una perspectiva histórica”, disponible en <https://www.mec.maestrias.unach.mx/images/tablas/2/onu%20conferencias.pdf>

⁷ Sirve ver colecciones como *Women and National Development: The Complexities of Change* (1977) de Wellesley College y “Development and the Sexual Division of Labor” (“Desarrollo y la División Sexual del Trabajo”), 7, n° 2 (invierno 1981) en *Signs*.

pensamiento feminista liberal de Occidente, desde el llamado de integrar a las mujeres a las estructuras masculinas de poder y buscar la igualdad de la mujer a través de un acceso igualitario a la educación, el empleo y beneficios materiales como la tierra y el crédito (Parpart, 1991).

Muchas de estas reivindicaciones se impulsaron desde la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer, en 1975, celebrada en Ciudad de México, que inauguró la Década de la Mujer (1975-1985). En concreto, desde entonces se ejecutaron planes y programas desde los gobiernos participantes destinados a las mujeres. Se crearon fondos especiales y las fundaciones privadas y públicas repartieron recursos económicos en la investigación, la promoción y el desarrollo de programas aplicables a diferentes sectores de la población femenina (ver De Barbieri y Oliveira, 1986). En esta primera etapa⁸ del MED destacó la importancia del papel de las mujeres en la productividad y se promulgaba la igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres (Massolo, 2006).

El cuestionado enfoque MED proponía que satisfacer las necesidades y mejorar la integración de las mujeres en la economía, sin embargo, no se cuestionaron las relaciones de género ni se expusieron las diferencias entre mujeres del “primer” y “tercer” mundo (Arias Guevara, 2013). Sirve de ejemplo, el trabajo de Nawal el Saadawi, Fatima Mernissi y Malica Vajarathon: “A Critical Look at the Wellesley Conference” (“Una mirada crítica a la conferencia de Wellesley”) (1978) en el que definieron dicha conferencia como “planeada y organizada por los Estados Unidos” y que colocó “a las participantes del Tercer Mundo como espectadoras pasivas”. Además, destacaron “la falta de conciencia de las mujeres occidentales sobre su propia implicación en los efectos del imperialismo y racismo en su suposición de una hermandad internacional” (Mohanty, 2008, p.124).

Existen trabajos que abordaron las fallas en la consideración de la mujer en el desarrollo y los problemas causados porque, por ejemplo, las capacitaciones solo lograron modernizar el patriarcado, con graves consecuencias para las mujeres del Tercer Mundo (ver Benería y Sen, 1981; Bourque y Warren, 1981; Sen y Grown, 1987). Además, Adele Mueller (1986, 1987, 1991) consideró al enfoque MED como un régimen de representación totalizadora de las Mujeres del Tercer Mundo, así como otras feministas pusieron encima de la mesa las diferencias raciales e identitarias (Joseph y Lewis 1981; Smith 1983; Moraga y Anzaldúa 1983;

⁸ Para clarificar las etapas del MED sirven los trabajos de Alejandra Massolo (2006) y Zebadúa y Pérez (2002).

Moraga 1984; Lorde, 1983; hooks, 1984; Collins, 1989; Anzaldúa, 1990; Anthias y Yuval-Davies, 1990).

1.2 Las críticas desde las mujeres del Tercer Mundo

El enfoque MED y los discursos emitidos desde ahí fueron criticados especialmente desde las feministas poscoloniales como Gayatri Spivak (1981, 1985), Aihwa Ong (1988), Trinh Minh-Ha (1989) y ampliamente por Chandra Talpade Mohanty (1984, 1991, 2008), la cual argumentó que las mujeres del Tercer Mundo eran representadas por las mujeres del primer mundo desde el racismo y la colonialidad aplicando conceptos totalizadores. Estas posturas críticas encontraron, no obstante, enemigas tanto en feministas liberales que ocupaban cargos de poder, como feministas marxistas también ubicadas desde Occidente que creían que se fragmentaba el movimiento⁹ como manifestó Sylvia Theresa Walby en su artículo “A critique of Postmodernist Accounts of Gender” (“Una crítica de los relatos posmodernistas de género”), de 1990.

Desde la Conferencia de Nairobi, en 1985, se comenzó a andar un camino de cambio cualitativo del enfoque MED hacia el enfoque “Género en el Desarrollo” (GED) que llegó a su apogeo en 1995, en la Conferencia de la Mujer celebrada Beijing, China. En esta conferencia, definitivamente el GED y la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing dieron los lineamientos sobre las políticas constitucionales y jurídicas para la creación de planes y programas que analizaran las cuestiones de género en todos los ámbitos institucionales, políticos, sociales, económicos y culturales en los países miembros (Massolo, 2006). Otros trabajos analizan el discurso de género como un movimiento global (Koczberski, 1998; Hafner-Burton y Pollack, 2002)

A partir de los años noventa, encontramos diversos trabajos influenciados por el poscolonialismo que critican el desarrollo por ser un discurso de representaciones coloniales, reorganizadas por individuos, instituciones, organizaciones e ideologías que continúan definiendo las relaciones contemporáneas entre Occidente y el resto (Havinden y Meredith, 1993; Blunt y McEwan, 2002). Otros trabajos revisan las representaciones la ayuda internacional difundidas en imágenes mediáticas del Tercer Mundo como lo negro, lo pobre

⁹ Para abonar más en esta discusión histórica y entender los diferentes argumentos sirve revisar el trabajo de, “¿Quién es la otra? Una crítica postmoderna de la teoría y la práctica de mujer y desarrollo. *Debate feminista*, núm. 13, pp. 327-356.” (1991).

y lo tribal y de recursos limitados (Rigby, 1996; Burman, 1996; Sartori, 2018). Y lo hacen desde supuestos racializados surgidos de imaginarios coloniales (Mercer *et al.*, 2003), desde instituciones y estructuras sociales que producen esos imaginarios (Winant, 2000), desde un discurso de conocimiento autorizado, por ejemplo, por el Banco Mundial hacia el resto del mundo (Goldman, 2001), o desde las propias dinámicas de las ONGDs donde persiste una distinción racializada entre aquellos que tienen la experiencia para aportar la ayuda y aquellas y aquellos a quienes debería impartirse (Crewe y Harrison 1998; Lewis *et al.*, 2003).

En la línea de repensar el desarrollo y los efectos de las configuraciones de la raza en las dinámicas organizacionales con tendencia poscolonial, me extenderé a continuación en las aportaciones de tres autoras en concreto: Sara C. White, Paulette Goudge y Uma Kothari. Cada una realiza reflexiones pertinentes para esta investigación sobre la jerarquía de los cuerpos blancos en el ámbito del desarrollo y en cómo la raza está disfrazada en el proyecto del desarrollo. En los tres trabajos, se enuncia una configuración histórica colonial del poder que es clave en una discusión sobre el desarrollo, que se convierte en un punto de partida fundamental para continuarlo en propuestas como la de este trabajo que aborda más concretamente la blanquitud desde Latinoamérica en el ámbito de la cooperación para el desarrollo vasca.

Después de su experiencia de investigación doctoral en Bangladesh, en los años ochenta, gracias a la cual escribió su tesis *In the teeth of the crocodile: class and gender in rural Bangladesh* (1988) (“Entre los dientes del cocodrilo: clase y género en el Bangladesh rural”), White relata unos años después en su texto “Thinking Race, Thinking Development” (“Pensando la raza, pensando el desarrollo”) (2002) parte de esa experiencia como estudiante en el territorio bengalí y consultora para el desarrollo que a continuación resumiré (White, 1991). Su propuesta es dar cuenta que el desarrollo es daltónico porque “silencia” y enmarca la raza, a pesar de que es central en sus acciones. La autora nombra también el carácter camaleónico del desarrollo porque parece que puede cubrir los deseos de cualquier población por una vida mejor. Además, su propuesta es identificar de forma análoga a la discusión de la raza, que el género en el desarrollo no tiene para esos años en cuenta ni clase, ni edad, ni etnia, ni nacionalidad, por lo que promueve con su discusión la defensa de una postura de interseccionalidad –aunque no nombre el concepto en ese documento como tal– (White, 2002).

Cabe recordar que a finales de los noventa Leslie G. Carr (“Colorblind” Racism, 1997) ya había publicado sobre daltonismo blanco, por lo que se puede deducir que al nombrar el

“daltonismo” (White, 2002), lo refiera en los mismos términos de superioridad y racismo como dicha autora, aunque no retome la idea conceptualmente. No obstante, sí describe anecdóticamente algunas situaciones cotidianas donde los significados aprendidos culturalmente, y para ella inconscientemente, de la raza en las personas británicas –en concreto las cooperantes con los que coincidió en su investigación y en ella misma–, se sostenían en prejuicios y conducían actos individuales de discriminación hacia la cultura bengalí. Por ejemplo, describe la persistencia de una crítica común en contra de los modos de vida de las y los bangladesíes que se emitían en los bares que frecuentaban casi exclusivamente la mayoría de las y los extranjeros cooperantes o las fiestas de pijama que celebraban los expatriados británicos con trajes utilizados por la cultura local.

Respecto a los efectos de las configuraciones de la raza en su experiencia propia, en Bangladesh, detalla que su privilegio devenía de un estilo de vida británica de clase media que a vez que le incomodaba en medio de la forma de vida de las y los bangladesíes, le beneficiaba en muchas situaciones sin que tuviera una intención consciente de ello, lo cual explicaba así: “mi blancura me abría puertas, me saltaba colas, me llenaba platos y me invitaba a hablar” (White, 2002, p.409). Para ella cualquier persona británica puede enriquecerse cuando al cruzar la frontera, la divisa esterlina se sobrevalora respecto a la moneda de Bangladesh pudiendo mejorar su valor adquisitivo; de la misma forma que ella sentía que al cruzar la frontera experimentaba el privilegio de convertirse en una persona más valorada socialmente que en su país.

Además de estas “ventajas raciales” como la autora nombra, se cuestiona así misma aquella ventaja que experimentó al poder estudiar en ese momento en un país como Bangladesh, colonizado por la Corona británica y volver a su universidad de Gran Bretaña para redactar y publicar la información en inglés sobre la vida de las personas de Bangladesh. Algo que, de darse a la inversa, es decir, que una estudiante bangladesí viajara a Gran Bretaña, a escribir una tesis de doctorado sobre los ingleses y volviera a su país a realizar una tesis en la lengua bengalí, podría parecer en esos años como cómico solo de imaginarlo, en tanto improbable. Un hecho además que cuestionó como nuevas formas de dominación también dentro de la academia que privilegia ciertas estudiantes sobre otras en función de su nacionalidad para construir conocimiento:

The texts on women in Bangladesh with which I was debating were mainly written by white expatriates and, even when written by Bangladeshis, took as their frame the questions and assumptions of the aid community. While in daily life I was acutely aware of my colour, and academically concerned with the politics of Western

representations of 'the other', my own work was nonetheless underwritten by that same privilege, and the authority of my class, nation, colour and education which made it 'natural' that I should be the analyst of other people's lives / Los textos sobre la mujer en Bangladesh con los que debatía estaban escritos principalmente por expatriados blancos e, incluso cuando estaban escritos por bangladesíes, tomaban como marco las preguntas y suposiciones de la comunidad de ayuda. Aunque en mi vida diaria era muy consciente de mi color y me preocupaba la política de las representaciones occidentales del "otro", mi propio trabajo estaba respaldado por ese mismo privilegio, y la autoridad de mi clase, nación, color y educación que hicieron "natural" que yo fuera la analista de las vidas de otras personas (White, 2002, p. 409).

Para White (2002) estas situaciones son parte de la expresión material de una estructura simbólica que identifica como "de la diferencia" donde las configuraciones históricas y geográficas de la raza condicionan la ventaja y la desventaja entre unas y otras en el ámbito concreto del desarrollo. De la estructura de la diferencia emanan significados en el desarrollo que para la autora tiene que ver con el colonialismo histórico británico extendido también a través de las misiones en África y en otros territorios bajo dominio de la Corona británica. No obstante, aunque sus aportaciones pioneras abonan el campo de la discusión del desarrollo y las relaciones con lo colonial, la autora como ella explica no tiene la intención de definir los significados de la raza en el desarrollo, por lo que no realiza una discusión más específica donde identifique los efectos de la supremacía blanca en la realidad bengalí, ni las conexiones de esta supremacía con configuraciones y significados históricos de la raza en el caso específicos de la colonización británica y Bangladesh.

No obstante, a través de del trabajo del congoleño V.Y. Mudimbe (1988) y de una manera más extendida de la que detallaré a continuación, la autora realiza una propuesta crítica basada en tres puntos a tener en cuenta que sirven de guía en el propósito de desvelar la raza en el desarrollo contemporáneo: a) la *materialidad* de los proyectos del desarrollo en términos de resultados, b) las *técnicas de transformación* que se utilizan a través de las formas de intervención, medición y evaluación y c) el *modo de conocer* o el conjunto de regímenes para la producción de conocimiento que emplea el aparato del desarrollo. La transformación de los proyectos del desarrollo es para la autora un ejemplo de dominio físico en el territorio que conlleva la construcción de carreteras, el levantamiento de proyectos hidroeléctrico, la obertura de minas y yacimientos petrolíferos o la creación de escuelas, hospitales y fábricas, así como los medios para conseguir aquellas construcciones: como las burocracias, y las corporaciones, empresas y ONGs (White, 2002).

La autora cree que el desarrollo tiene continuidades que son sorprendentes con el colonialismo, pero considera que el carácter último del desarrollo es poscolonial porque reinventa las formaciones coloniales en lo contemporáneo. Esto implica para ella que se trate un proceso transformador, en el que geografías imaginadas sufren mutaciones para establecerse en un nuevo orden mundial en el que el poder más real ya no reside en los Estados-nación, sino en el capital internacional. Su sentido de raza va en la línea de Omi y Winant (1994 en White, 2002, p. 408) como una construcción sociohistórica que opera como un aspecto de la identidad y como un principio organizador en la forja de la estructura social. De ahí que insiste en que dependerá de cada contexto su estudio, aunque en todo caso invita a no caer en esencialismos y no dejar de abordar críticamente los efectos relativos a la pobreza y la exclusión (White, 2002, p.428).

Por otro lado, Paulette Goudge es otra autora de origen británico que viajó, hizo voluntariado y trabajó en Nicaragua desde finales de los años ochenta. En su experiencia de voluntariado realizaba tareas de cuidado en una residencia para niñas y niños en Managua financiada por la agencia británica. Años después, conoció experiencias de personas víctimas y trabajadores británicos de las agencias financiadoras en los territorios dañados por los efectos del huracán Mitch el 30 de octubre de 1998. Esas experiencias y otras más familiares, como la de ser madre adoptiva de una niña nicaragüense en Reino Unido, le llevaron a publicar su libro en el año 2003: *The power of whiteness. Racism in third world development and aid* (“El poder de la blancura/ blanquitud. Racismo en el desarrollo y en la ayuda del tercer mundo”). Cabe decir, la dificultad de encontrar este texto dado que solamente se vende en Reino Unido, en inglés y excepcionalmente en versión digital pagando ciertas tasas, pero aún con la intención de conseguirlo físicamente, solo ha sido posible a finales de la investigación, después de varios intentos y con la suerte de que una librería londinense me lo envió a España.

El contenido del libro abarca infinidad de reflexiones que son interesantes para indagar acerca del desarrollo y el poder de lo blanco en el sector, aunque yo resaltaré a continuación aquellas que considero más significativas, en tanto son pertinentes para esta investigación también. La autora ahondó en las ideas de superioridad occidental, blanca, porque determinan los análisis y las prácticas que utiliza el ámbito del desarrollo, es decir, las agencias, los medios de comunicación y las y los trabajadores de organizaciones. Estas ideas están basadas, para la autora, en concepciones de la raza que, aunque no se hablan abiertamente, están presentes en los ideales de las y los británicos. Para ella, igual que la prensa de Gran Bretaña utiliza mensajes basados en concepciones raciales para crear estereotipos sobre personas migrantes

en el Reino Unido, también a escala mundial se repite en el ámbito del desarrollo, sobre el mal llamado Tercer Mundo. En ese sentido, el racismo viaja de un lado a otro, sobre todo en las mentes de los trabajadores del desarrollo durante los proyectos, reforzando estereotipos racistas globales.

Estas concepciones racistas son parte de las relaciones de dominación y subordinación que tienen eco, para la autora, desde las misiones coloniales, aunque en la forma contemporánea del desarrollo suceden con discursos menos evidentes y explícitos. Ejemplo de esto son los discursos de los y las trabajadoras de la agencia británica que evidencian que el “espacio” y el “tiempo” donde y como suceden los proyectos del desarrollo se dan bajo ideales occidentales. Respecto al espacio, este corresponde al estereotipado Tercer Mundo, un concepto retratado como un lugar subdesarrollado, afectado por catástrofes y desigualdades. Las desigualdades entre el supuesto Primer Mundo y Tercer Mundo se sostienen en prejuicios de superioridad empleados por el desarrollo, para justificar la ayuda hacia otros territorios retratados como inferiores tecnológica, económica y moralmente. Durante el proceso, se refuerza aún más la existencia de dichas desigualdades.

La autora invita a la persona lectora a imaginar dos habitaciones, en una donde están personas del mal llamado Tercer Mundo y otra donde hay personas de Occidente para pensar sobre los estereotipos que están latentes: “¿dónde es común pensar que habitan los mayores niveles de pobreza?”, “¿quién podrá tomar decisiones a nivel global y participar en foros relevantes para inversiones y comercio?”, “¿quiénes integrarán el FMI o el Banco Mundial?”, “¿en cuál habitación la mayoría de las personas será blanca?” o de cuáles habitaciones serían receptores o donadores de ayuda (Goudge, 2003, p.27). Estos estereotipos codificados por la mayoría de la población de Occidente son efecto de un ideal de superioridad. Algo que también opera en las relaciones, los discursos y prácticas del desarrollo en tanto son jerárquicas. Ejemplifica esto último con el discurso de un trabajador británico que emplea términos sobre los “Nica”, “mujeres discapacitadas” o el “avance rápido” de tal forma que se evidencia la jerarquía y los ideales de superioridad:

I mean you've got that combination of rural and women and disabled and Nica and you think you're going to advance quickly? You're off your head, /Quiero decir, tienes esa combinación de zonas rurales, mujeres discapacitadas y nicas [nicaragüenses], ¿y crees que vas a avanzar rápidamente? Estás loco (trabajador agencia británica en Goudge, 2003, p. 122).

Las nociones de “tiempo” también evidencian, para la autora, unas relaciones jerárquicas en cuanto son los profesionales del desarrollo quienes marcan el ritmo en los proyectos.

Además, esto tiene sustento en una idea en torno a lo “rápido”, propia de la cultura de Occidente, que entiende el “avance” simbólicamente “hacia adelante”. Por tanto, aquello que sucede “lento”, es parte de una idea asociada con lo atrasado y, por tanto, con culturas no occidentalizadas –cuestión que trabajaremos a lo largo de esta tesis–. De ahí que las palabras en la anterior cita, donde el trabajador aludía a la imposibilidad de “avanzar rápidamente” con mujeres Nicas y discapacitadas, habla tanto de la concepción del espacio donde se lleva a cabo el desarrollo –zonas rurales con mujeres discapacitadas Nicas–, como de quiénes tienen las posibilidades de dirigirse hacia el progreso o no –él puede avanzar rápidamente y el resto, no–. Es decir, en el desarrollo se concibe como un movimiento rápido, hacia una sola dirección y del Norte en el Sur (Goudge, 2003, p.124).

Con influencia del trabajo de Paulette Goudge (2003), Uma Kothari (2006a, 2006b) también discute la raza en el desarrollo desde la influencia poscolonial concretando que el desarrollo no sucede en un espacio neutral. Contrariamente a la neutralidad del desarrollo, defiende la continuidad del legado colonial en sus políticas donde la jerarquía de los cuerpos blancos mantiene el poder de estos que representan el conocimiento y la autoridad en el desarrollo. Además, especifica que la terminología que se usa en este ámbito, –como ya mencionaba de manera más general White (2002)–, tiene la capacidad de disfrazar a la raza entre sus conceptos filantrópicos de “cultura”, “etnia”, “caridad”, “solidaridad”, etc. Así como en términos de medición de la pobreza y la exclusión social.

La autora explora cómo se han reformulado imágenes y narrativas coloniales en estos discursos y prácticas (Kothari, 2006a) y cómo se interpretan y gestionan los diferentes tipos de cuerpos (Kothari, 2006b). A lo que responde que la dificultad radica en encontrar genealogías coloniales en las narrativas actuales que se enrolan en lo cultural o lo étnico, siendo este un ejercicio incómodo, perturbador y exigente (Kothari, 2006a). Como mujer de origen indio y consultora del desarrollo de agencias británicas en algunos momentos explora sus experiencias personales y de otras colegas.

Esas experiencias dan muestra de ciertas representaciones raciales que distinguen quién brinda la ayuda internacional y quién debe de estar agradecido (Kothari, 2006b) y que son muy similares, por no decir idénticas, a las que hemos encontrado en esta investigación (ver capítulo 4). Especifica que al contrario de la experiencia y los conocimientos de los receptores de la ayuda que se representan muy valorada, aquellos conocimientos de las personas participantes en los proyectos de desarrollo se devalúan al punto que, por ejemplo, quiénes están más cerca a sus propias comunidades no tienen acceso a una remuneración económica

equivalente como se observa en el caso aquí estudiado (ver capítulo 5). En consecuencia, la terminología empleada y las destrezas en este ámbito están determinadas por la fuente y el contexto donde emergen. En su relato, Kothari menciona cómo se la percibía en las entidades locales del terreno donde se realizaban los proyectos cuando la veían llegar y veían con decepción que su consultora expatriada no iba a ser una persona blanca (2006b). En efecto, la autora relata, por lo demás, cómo la relegaban a reuniones con las organizaciones más pequeñas y asignaban a su compañera blanca las reuniones en ministerios y sedes de organismos internacionales, confirmando que las diferencias raciales representaban distintos niveles de estatus y autoridad de conocimiento en el tema.

A propósito, añade también la experiencia de un director consultor negro en Zimbabue que explica que las personas blancas tienen más capacidad de acceder a contactos de poder en el ámbito del desarrollo que las personas negras, bien sea porque está familiarizados con personas de poder en sus experiencias en Gran Bretaña, bien porque las conocen en los territorios locales en los espacios donde conviven las comunidades de expatriados o simplemente porque a la hora agendarse ciertas reuniones se priorizan personas blancas que tienen unas representaciones diferentes a las que no lo son:

One NGO found that after they had appointed a very experienced and highly educated black director their funding sources started to dry up. They then appointed a recently graduated young white man from the US. Although he had very little experience and almost none in Africa, he was much more successful at securing funds. He was able to get appointments with important ministers which we had been trying to get for a long time. They trusted him more than the black faces. He could build up contacts with the white power holders. We don't have access to these group/ /Una ONG descubrió que, después de nombrar a un director negro con mucha experiencia y formación, sus fuentes de financiación empezaron a agotarse. Entonces nombraron a un joven blanco estadounidense recién licenciado. Aunque tenía muy poca experiencia y casi ninguna en África, tuvo mucho más éxito a la hora de conseguir fondos. Fue capaz de conseguir citas con ministros importantes que llevábamos mucho tiempo intentando conseguir. Confiaban más en él que en las caras negras. Podía establecer contactos con los blancos que detentaban el poder. Nosotros no tenemos acceso a esos grupos (consultor británico en Zimbabue en Kothari, 2006b, p.21).

Kothari (2006b) indaga en viejos procesos de alterización y de representación (Said, 1978; Bhabha, 1994) que el desarrollo desde Occidente reutiliza en los territorios –antes colonizados y ahora independizados de la Corona británica– donde los conquistadores se posicionaron superiores frente a los colonizados en procesos de esclavitud y la servidumbre, deviniendo en clasificaciones raciales que se ratificaron en el periodo de la Ilustración y con

el racismo científico (Benton XX y Mills XX)¹⁰. Ejemplo de ello son las dicotomías racializadas de “*backward*” (atrasado) vs “*progressive*” (adelantado), las caracterizaciones como descontroladas, irresponsables o infantilizadas de las y los colonizados (Kabbani, 1986; Nandy, 1989), la idea preconcebida de que son poblaciones incapaces de autogobernarse (Mohanty, 1984, 2008), la concepción del norte de África como lo exótico de Oriente (Driver, 1992; Godlewska y Smith, 1998) y la simultánea contradicción en la relación de deseo y repulsión hacia estos territorios (McClintock, 1995 y Young, 1995 en Kothari, 2006b).

Lo anterior se actualiza en imágenes de África contemporáneas como metáfora de desgracias por Estados fallidos, epidemias y enfermedades como el SIDA, la pobreza y la corrupción (Grovoqui, 2001 en Kothari 2006b). Asimismo, las renovadas representaciones que ahora distinguen a los que donan ayuda de aquellas y aquellos que la reciben las marcan los niveles de industrialización, el Producto Interior Bruto (PIB), la calidad de la democracia en sus sociedades o el tipo de tecnología y ciencia empleada en el país (Kothari, 2006b). Para la autora los procesos coloniales de cada territorio han dotado de significado propio a las formaciones raciales que pueden ser diferentes: “por ejemplo en Pakistán, Sudáfrica y México” (Kothari, 2006b, p. 17). Aunque hace referencia a veces a autoras o autores estadounidenses de los *Whiteness Studies*, también matiza que las nociones de lo blanco en proyectos del desarrollo en África se deben rastrear en los privilegios de los donantes respecto a los beneficiarios que suceden en el mismo terreno. En ningún caso, hay que limitarse a las nociones de representación que se emiten desde los países de origen de las agencias.

Kothari (2006b) ubica estas reflexiones no sólo como un problema en términos neocoloniales que relatan las experiencias por medio del binomio colonizadores-colonizados y la continuidad colonial en los territorios independizados, sino que estos territorios sufren procesos de migración, refugio y turismo donde se dinamizan las significaciones de la raza (Bhabha, 1994). Mencionándose a favor del multiculturalismo y el antirracismo, la autora considera que la acción individual puede mediar en la proyección de la raza si las relaciones suceden en un periodo lo suficientemente largo de tiempo como para superar suposiciones y estereotipos y adentrarse en la negociación y el diálogo.

¹⁰ A propósito del racismo en la ciencia desde un análisis feminista se puede consultar los textos de Crenshaw, 1990, de Davis, 2005 y de Collins, 2015.

Estas propuestas que se han recuperado de White, Goudge y Kothari son, de manera evidente, de gran pertinencia para consolidar la discusión que se plantea en este documento y han inspirado esta investigación que aquí se comparte. Sin embargo, dado que no realizan un ejercicio de análisis de la blanquitud desde una perspectiva descolonial latinoamericana porque su cometido es otro –cuestionar la invisibilidad de la raza, en el género, argumentar desde la experiencia de cooperantes británicos y que afectan a territorios, sobre todo, los independizados de la Corona británica, en los que opera su agencia de cooperación– quedan incompletas para realizar un ejercicio de blanquitud y desarrollo desde perspectivas descoloniales de y desde América Latina. Por eso, en el siguiente apartado, abordaré aquello que se entiende cuando se habla de blanquitud desde los feminismos descoloniales en Latinoamérica y cuáles son las referencias académicas que la anteceden.

Antes de cerrar este apartado, vale la pena citar algunos trabajos de investigación recientes sobre cooperación para el desarrollo que se han llevado a cabo bajo el análisis de género y con organizaciones de mujeres en Latinoamérica, aunque no aborden la discusión de la blanquitud. Entre ellos, destaco las tesis *Debates feministas latinoamericanos: Institucionalización, autonomía y posibilidades de acción política* (Toro, 2007). Esta aborda el papel que han desempeñado organismos no gubernamentales en el debate feminista de la región, las críticas que ha recibido muchas de las políticas que han afectado a mujeres del territorio y las transformaciones que se han dado por las actuaciones de la cooperación internacional durante los años noventa.

Otro trabajo destacable por la relación de su discusión con esta investigación es *Relaciones de poder y el proceso de financiamiento y cooperación internacional en proyectos de género en Chile después del retorno a la democracia* (Kelly, 2018). En este caso, la autora analiza las relaciones de poder en la comunicación que se han dado en los procesos de financiamiento procedente del extranjero. Esto a partir de las experiencias de mujeres que han participado en ONG's después del retorno de la democracia en el país chileno. La ocultación de información crucial muestra la comunicación o, mejor dicho, la falta de comunicación entre las partes y más específicamente, el ejercicio del poder de las agencias sobre las organizaciones del territorio. Explora, además, lo que la autora nombra como el poder del dinero que influye debido a la falta de financiamiento, a la competencia y a los temores de las organizaciones de entrar en el sector privado.

Por último, el trabajo de investigación *Lo llamamos empoderamiento pero es supervivencia, es explotación. Etnografía con mujeres teenek, titulares del programa de Desarrollo Humano Oportunidades en México* (Paredes, 2015), sirve para repensar el lenguaje del género en la cooperación para el desarrollo. Me refiero concretamente al uso de conceptos como el de empoderamiento, el cual, lejos de su original propuesta para paliar la desigualdad entre poblaciones indígenas y aquellas occidentales durante los años setenta y ochenta desafiando estructuras racistas se ha convertido, según la autora, en un discurso habitual usando por financieras sin conseguir cambios estructurales.

1.3 Referencias de blanquitud desde los *Whiteness Studies* a la crítica del proyecto civilizatorio desde 1492, la colonialidad y la *limpieza de sangre* en Abya Yala

Para abordar un horizonte histórico del debate de la blanquitud, un campo de estudio que no es nuevo pero que sí se encuentra en plena efervescencia en nuestras coordenadas (Garzón, 2023), es necesario precisar antes el panorama internacional de líneas argumentales en torno al cuerpo, a las identidades o los imaginarios y significados de lo blanco. Desde comienzos del siglo XX, en los Estados Unidos, ya se encuentran trabajos pioneros venidos desde perspectivas panafricanistas y anticoloniales como los de William E.B. Du Bois (1868-1963), quien formuló varias críticas al sentido nacionalista estadounidense y abordó la construcción de la raza y de la blancura (Du Bois, 1903, 1916). Otros trabajos también fueron relevantes como los de James Baldwin en *The Fire Next Time (El fuego la próxima vez)* (1963), en “White man’s guilt”, (La culpa del hombre blanco) (1965) y en “On being white... and other lies” (Sobre ser blanco y otras mentiras) (1984) y el de Winthrop D. Jordan con su estudio histórico *White Over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812 (Blanco sobre negro: actitudes estadounidenses hacia el negro, 1550-1812)* (1968). Asimismo es muy reconocido como referencia necesaria el trabajo de Theodoro Allen: *The Invention of the White Race (La invención de la raza blanca)* (1975), tesis que aborda la invención de la raza blanca en el país a finales del siglo XVII por la clase dominante en respuesta a la agitación de los trabajadores en la Rebelión de Bacon (1676-1677), lo que sirvió para dividir y controlar a la población y evitar que la mano de obra venida desde países del norte se aliara con las personas negras y afrodescendientes, al proveerles de un estatus racial distinto.

Con un enfoque de análisis crítico sobre la discriminación racial dentro de las lógicas de un país supremacista, a partir de los años noventa, también desde los Estados Unidos, se

desarrollan los reconocidos *Whiteness Studies* (“estudios de blanquitud”), los cuales toman distancia de argumentos biologicistas y llevan la discusión hacia las relaciones de poder dadas en términos de opresión y discriminación racial (Morrison, 1992; Allen, 1992; Frankenberg, 1993; Roediger, 1994; Keating, 1995). Buena parte de estos trabajos se inscriben en la crítica cultural y/o el análisis cultural sobre las representaciones sociales de lo blanco en el contexto estadounidense como los de bell hooks con “Representations of Whiteness in the Black Imagination” (“Representaciones de la blanquitud en la imaginación negra”) (1992), Shelley Fisher Fishkin con “Interrogating ‘whiteness’, complicating ‘blackness’: Remapping American culture” (“Interrogando la “blanquitud”, complicando la “negritud”: Remapeando la cultura estadounidense”) (1995) y Robert Young con *White mythologies: Writing history and the West* (*Mitologías blancas: escribiendo la historia y el Occidente*) (2004). Otros estudios impulsaron también un análisis cultural crítico sobre las identidades, las representaciones y la hegemonía en el discurso (Ganley, 2003; Hughey, 2010).

Desde el feminismo, el trabajo de Ruth Frankenberg: *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness* (*Mujeres blancas, la raza importa: la construcción social de la blancura*), publicado en 1993, es pionero porque aporta material para entender cómo la raza estructura radicalmente la vida de las mujeres blancas y de “color”. En otras palabras, la autora se refiere a que el sistema de diferenciación moldea tanto a aquellos a quienes otorga privilegios como a aquellos a quienes oprime. Es importante el trabajo de Frankenberg porque recoge entrevistas en profundidad que aportan detalles sobre la historia de la vida de mujeres blancas, lo cual no se había publicado hasta el momento y además integra metodologías, prácticas y supuestos que configuran el racismo y las relaciones de género en las relaciones sociales.

Además de pensar la blancura o la blanquitud – conceptos que serán discutidos a profundidad en el segundo capítulo –, como parte importante de la discusión sobre la raza y el antirracismo, los *Whiteness Studies* también proveen de un vocabulario novedoso construido desde el análisis de conceptos concretos como el “privilegio blanco”, donde es importante el trabajo Peggy McIntosh: “White privilege: Unpacking the invisible knapsack” (“Privilegio blanco: Desempacando la mochila invisible”) (1989). En éste se argumenta que a pesar de que personas blancas entienden que lo blanco se vincula con el privilegio, no lo reconocen en sí mismas porque se ven como “intermedios” y no-racistas. En sintonía con esto, Lawrence Blum (2008) analiza la estructura subyacente del privilegio blanco y nombra la “injusticia evitada” cuando una persona de color sufre un trato injusto mientras que una

persona blanca no lo padece; por ejemplo, una persona negra es detenida por la policía sin una causa justificada, lo que rara vez ocurre con una persona blanca.

Relacionado con el privilegio blanco, aparece el concepto de *White Guilt*, en castellano “culpa blanca”, en el trabajo de, entre otras, Shelby Estelle (1990) y en el trabajo cercano a la psicología social de Aarti Iyer, Wayne L. Colin y J. Crosby Faye (1999), donde abordan la culpa blanca en diferentes grupos de estudios. Cabe mencionar otro concepto dentro de los *White Studies* que es la “fragilidad blanca” que aparece en el trabajo de Robien DiAngelo: *White Fragility: Why it's so Hard for White People to Talk About Racism (Fragilidad blanca: por qué es tan difícil para la gente blanca hablar sobre racismo)* (2018), donde la explica como aquellas reacciones contraproducentes que tienen las y los blancos cuando se cuestionan sus suposiciones sobre la raza y cómo estas reacciones mantienen la desigualdad racial.

Cabe mencionar también el trabajo del crítico cultural David Gillborn (2006) que formula el concepto de *White World* o “mundo blanco” para describir mundos físicos y conceptuales de las y los blancos occidentales donde acontece el racismo. Se trata, para el autor, tanto de una ubicación física como una ubicación epistemológica en la que los privilegios y saqueos de los cuerpos blancos son seguros y se minimiza el posible trauma psicológico de reconocer el racismo (Cosgrove, 2008). Es decir, lo contrario a la “doble conciencia” que planteaba William E.B. Du Bois (1903) dado que, mientras las personas negras deben comprender y experimentar las complejidades del racismo, las racializadas como blancas viven en la “ignorancia”, “ceguera racial” o “daltonismo blanco” de los beneficios que acumulan activamente (Mills, 2007; Lavelle, 2017).

El “daltonismo blanco” (Carr, 1997), –en inglés *Colorblindness*– hace referencia a la incapacidad de personas blancas de encontrar causas racistas en las acciones de violencia o exclusión. Para Jennifer C. Muller en “Producing Colorblindness: Everyday Mechanisms of White Ignorance” (“Producir daltonismo: Mecanismos cotidianos de ignorancia blanca”) (2017), se consolida una epistemología de la ignorancia diseñada para generar desconocimiento alrededor del privilegio de las personas blancas y de la supremacía estructural que encuentra formas novedosas de ir resistiendo. La autora analizó a 105 familias ricas, a través de estudiantes universitarios blancos, e identificó maniobras epistémicas creativas que suceden entre los alumnos que refuerzan la dominación racial y la supremacía blanca.

Consecuentemente el “daltonismo blanco” ignora que los espacios cotidianos como los barrios o las escuelas sean problemáticos y moldeados desde el racismo (Bonilla-Silva, 2006; Steyn y Foster, 2008; Price, 2010). No obstante, para algunas, como Ashley Doane (2017), la explicación desde el “daltonismo blanco” puede ser insuficiente ante los nuevos discursos y prácticas donde permanece la supremacía blanca, pero no se aparenta una ceguera racial. En este sentido, sirve de ejemplo la reciente encuesta de Giovanni Russonello (2020) donde 3 de cada 4 personas blancas, después de la violencia racista policial en los Estados Unidos, reconocen el racismo como un gran problema. En consecuencia, no parece una cuestión simple de ceguera ante el problema del racismo, sino que, en todo caso, la supremacía blanca opera en términos más profundos.

Dentro de los *Whiteness Studies* destacan también los trabajos sobre la configuración histórica de la blancura en sus formas transnacionales, es decir, fuera de los límites nacionales de Estado-nación. Alastair Bonnett (1998), Ann Laura Stoler (2010) o Vron Ware (2015) señalan que lo blanco—y otras categorías racializadas— se forjaron en el tránsito colonial histórico. En esta línea, toma relevancia la “tesis del interaccionismo” que apunta a que la narrativa de las identidades se creó en los espacios de intercambio con la Colonia y la metrópoli británica, como en los viajes, en las embarcaciones y en otros espacios de contacto con el Otro (Bonnet, 1998; Rediker, 2007). También Ann Laura Stoler (*Along the archival grain: Epistemic anxieties and colonial common sense o A lo largo de la veta archivística: Ansiedades epistémicas y sentido común colonial*, 2010) revisó archivos coloniales y agregó que las colonias eran “laboratorios de la modernidad”, esenciales para dar forma a la idea de “raza” que se traslada a la metrópoli.

En estos términos de interaccionismo es interesante el trabajo reciente de Jacob Henry (“Whiteness in transit: the racialized geographies of international volunteering”, “Blancura en tránsito: las geografías racializadas del voluntariado Internacional”, 2022) que aborda contemporáneamente lo que sucede cuando la blanquitud transita hacia otros lugares fuera del espacio de un país supremacista. En este caso, el autor revisa las narrativas a través de blogs de jóvenes que viajaron desde los Estados Unidos a Namibia en un voluntariado internacional y sostiene la tesis de que las representaciones de lo blanco encuentran nuevas formas de resistir en otros lugares, pero que en últimas son diferentes a cómo se dan en el contexto estadounidense. El autor propone que las investigaciones futuras retomen los análisis transnacionales del discurso racial, incluidas las intersecciones con la clase y el género, para comprender cómo el racismo va más allá de las mediaciones locales y cómo la blancura y sus

interpretaciones viajan y finalmente regresan con nuevas y peligrosas flexibilidades en forma de solidaridad (ver también Schneider, 2018).

Otro trabajo es el de Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales* (2010), quien realiza toda una crítica anticolonial a partir de la exposición de ciertos textos de habla inglesa que pertenecen a la “literatura de viajes” que llegó a Europa desde el siglo XVIII. Dichas narraciones describieron los territorios de la Nueva España por parte de europeos, muchos de ellos británicos y franceses, concretamente en textos que sistematizan la naturaleza como un proyecto europeo de construcción del conocimiento, que consolidó una nueva conciencia planetaria eurocéntrica. Textos emitidos después de expediciones como la de Charles Marie La Condamine iniciada en 1735 y escritos como los del berlinés Alexander von Humboldt, muestran las relaciones rivales entre imperios y naciones europeas en la carrera del conocimiento y las extracciones de riquezas de todo tipo en ese periodo acumulación primitiva. A partir de la literatura de viajes, la autora reflexiona sobre transculturalidad y aporta conceptos como el de “zonas de contacto” que utilizaré más adelante (ver capítulo 2).

Los *Whiteness Studies* influyeron en otras geocoordenadas como en Sudáfrica, con trabajos como: “Repertoires for talking white: Resistant whiteness in post-apartheid South Africa” (“Repertorios para hablar en blanco: blancura resistente en la Sudáfrica posterior al apartheid”) (Steyn y Foster, 2008) o “The ignorance contract: Recollections of apartheid childhoods and the construction of epistemologies of ignorance” (“El contrato de ignorancia: recuerdos de la infancia del apartheid y la construcción de epistemologías de la ignorancia”) (Steyn, 2012). Asimismo, encontramos trabajos referentes a otras latitudes como Australia desde los estudios de lo blanco asociados a la migración (Burnley 1974; Dunn *et al.*, 2004), desde la crítica cultural a las representaciones sociales (Nayak, 2007) o desde el estudio histórico de las políticas coloniales que emergieron del imperio británico en la región (Metcalf, 2013).

Si nos centramos en los estudios de la cuestión de la blancura/blanquitud desde América Latina, encontramos trabajos desde el análisis crítico de las identidades sociales Argentina (Geler, 2016; Broguet, 2018) o sobre las representaciones estéticas en Colombia (Pisano, 2019) y, sobre todo, en Brasil donde se han construido un fuerte análisis crítico en relación de las identidades blancas con la esclavitud colonial (Bento, 2002). En efecto, en dicho país se ha desarrollado un grupo amplio y pionero en Latinoamérica de propuestas críticas a la reflexión de lo blanco y la blanquitud que la piensan en su relación con las políticas públicas (Bento, 2002b; Cardoso, 2010), con la identidad (Schucman 2012; Sovik, 2014; Muller y

Cardoso, 2018), con la psicología social del racismo (Carone y Bento, 2017) o con las representaciones sociales de la estética en los medios de comunicación (Araújo, 2006; de Faria y Fernández, 2007).

1.3.1 La blanquitud desde la perspectiva descolonial en Latinoamérica

Una parte de las discusiones que se encuentran actualmente en Latinoamérica sobre la blanquitud comienzan con referencias al trabajo de Bolívar Echeverría (2010), otras también se alimentan de las rutas de discusión que explora la red modernidad/colonialidad, específicamente con trabajo de Santiago Castro-Gómez (2005) y, en ellas, además, se dan grandes aportaciones que aparecen desde el feminismo descolonial por parte de Teresa Garzón Martínez (2014, 2017a, 2017b, 2018, 2019, 2021, 2023). Son pertinentes todas ellas para esta investigación –aunque mantienen diferencias entre sí, las detallaré a continuación–, porque configuran una discusión compleja de lo blanco, que se aterriza en un concepto propio de blanquitud en Latinoamérica, que surge cuando la misma se complejiza al articular las reflexiones de lo racial y sus configuraciones propias a raíz del hecho histórico concreto de la colonización de Abya Yala por el imperio español, en 1492.

En primer lugar, el trabajo de Bolívar Echeverría con “Imágenes de la blanquitud” (2010) mostró una noción de blanquitud importante en tanto sitúa la discusión en un racismo inherente a la modernidad capitalista y a un proyecto civilizatorio que impactó fuertemente en Latinoamérica. En este sentido, el autor no se refiere a un racismo simplemente étnico, sino un tipo de “racismo identitario-civilizatorio”, es decir, aquel que pertenece a una ideología de blanquitud como proyecto de conquista y civilización que encarnó el espíritu del capitalismo. Entender así la blanquitud como un proyecto civilizatorio, significa que, en los objetivos de dicho proyecto, no está el de excluir *per se* al que no sea “blanco”, sino a aquellos y aquellas que no se comporten como tal. En consecuencia, la blanquitud se sostiene más allá de características fisionómicas, pero siempre en conjunto con ellas, en un orden ético donde se estiman ciertos comportamientos y actitudes porque son afines a la vida productiva y moderna como el orden y la limpieza. No obstante, la forma en la que aborda la blanquitud Echeverría no se enfoca desde la colonialidad, sino desde una perspectiva eurocéntrica (Garzón, 2023). Asimismo, la obra de Echeverría quedó incompleta al fallecer antes de terminarla por lo que su ensayo constituye un primer acercamiento al tema por parte del autor y no una conclusión mucho más elaborada.

Este discurso de la blanquitud como proyecto civilizatorio se ha enraizado en México con la noción del mestizaje fuertemente marcada en propuestas como la del indigenismo oficial mexicano (ver Montemayor, 2016). El “indigenismo” como corriente cultural y política marcó la relación entre el Estado-nación, la academia y la población indígena, en donde lo indígena se convirtió en un problema político e intelectual que “resolver”. El mestizaje tuvo como horizonte de sentido a una nación homogénea en términos de civilización y desarrollo y su discurso intelectual se consolidó en obras como *Forjando Patria: pro-nacionalismos* (1916), *Hacia un México Nuevo. Problemas sociales* (1935) y *Consideraciones del problema indígena* (1948) de Manuel Gamio y sobre todo *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana* (1925) de José Vasconcelos.

En segundo lugar, encontramos el diálogo a propósito de la colonialidad en el continente en la red modernidad/colonialidad (Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Walter Dignolo, Eduardo Lander, Ramón Grosfoguel, María Lugones, entre otros), del cual se nutre la discusión de la blanquitud desde perspectivas descoloniales. Una de las aportaciones concretas de este grupo es ubicar la conquista del imperio español en nuestro territorio como punto de inicio de la configuración de un tipo de poder que actúa a nivel global y que se denomina colonialidad, pues se construye sobre la dominación de “colonias” por parte de lo que se va a representar por Occidente como el “centro”, cuyos efectos perduran hasta la actualidad (Quijano, 2000). Aún con el fin del colonialismo del imperio español y la independencia de todas sus colonias a finales del siglo XIX, se mantienen los imaginarios colonialistas en la sociedad latinoamericana y de ahí la colonialidad vigente (Cusicanqui, 2010).

Con los aportes de Aníbal Quijano “Colonialidad de poder, eurocentrismo y América Latina” (2000) se precisó que la idea de raza en la modernidad se construye después de la conquista de América y, subsecuentemente, se extendería para el resto del mundo bajo estos términos de diferenciación, jerarquización y clasificación de la población. Si bien en un inicio la raza surge para distinguir características fenotípicas entre conquistadores y conquistados, “con el tiempo, los colonizadores codificaron como color los rasgos fenotípicos de los colonizados y lo asumieron como la característica emblemática de la categoría racial” (Quijano, 2000, p. 203), desde una perspectiva de inferioridad. Así pronto se legitimó la idea inventada de supuestas estructuras biológicas inferiores para cada grupo –“mestizos”, “negros” e “indios”– que configuraron una jerarquía de poder de los conquistadores blancos sobre el

resto y, en consecuencia, las relaciones sociales y el control del trabajo en el capitalismo moderno, se basaron en esas nuevas identidades raciales para beneficios imperiales.

Los supuestos de la modernidad/colonialidad en el continente fueron consolidándose con la idea fundamentada en este dominio de los conquistadores sobre los colonos, la cual también influía en el mito de la modernidad occidental-colonial donde se estableció una nueva vinculación desde el centro a las periferias y de las semiperiferias hacia las y los colonizados: las Otras y Otros (ver Dussel, 1994) o asentó una discusión para la idea también de la “colonialidad del saber” (Lander y Castro-Gómez, 2000) y de “la colonialidad del ser” (Maldonado-Torres, 2007). En esta línea, se considera para este grupo de académicos un triángulo inseparable: el colonialismo, el capitalismo y la modernidad, que configuró desde la conquista, el poder desde esta posición “eurocentrista” hacia el reto del mundo.

Algunos de los efectos de la colonialidad se pueden encontrar en trabajos de investigación como *Guatemala: linaje y racismo* (Arzú y Elena, 1992) o aquellos que abonan a entender las configuraciones raciales de lo indígena desde el sur de México, con relación a los conceptos propios de ladino y ladinización que corresponde al proceso donde personas indígenas incorporan y se identifican con rasgos no indígenas (Fabrega y Manning 1973; Adams, 1994; Alejos, 1995). Dentro de la región de los Altos de Chiapas, entre otros trabajos, señalo también el trabajo de Pedro Pitarch (1995) para entender la relación ladino-indígena en términos de estereotipos arraigados en el territorio; Gutiérrez (2014) que estudia el mestizaje como superioridad frente a lo indígena y el de Giner, *et.al* (2018) que aborda los efectos de las repercusiones de la estructural colonial-racista patriarcal en los espacios de educación no formal, como asociaciones civiles en San Cristóbal de Las Casas que trabajan con infancia y adolescencia, dentro del debate de la interculturalidad crítica y de la decolonialidad en estos espacios.

Cabe mencionar que pronto los aportes de los académicos de la red modernidad/colonialidad pasaron por críticas y reconfiguraciones especialmente con el trabajo de María Lugones en “Colonialidad de género” (2008) que inspirada en gran parte por el trabajo poscolonial de Oyèronké Oyèwùmí, *La invención de las Mujeres*, para el continente africano (1997, 2017), argumentó reivindicativamente acerca de la obra de Quijano que el “género” también fue una imposición de la colonia que visualizaba los cuerpos desde una noción occidental que distinguía entre raza, pero también género. Para la primera autora, en la conquista española; para la segunda, en la conquista británica, a los cuerpos de las indígenas se les dotó del género

“mujer” y, en consecuencia, afirman que el cuerpo de las no eurocéntricas, es decir, “las Otras”, han sido y son objeto de las intervenciones de Occidente desde la colonia hasta hoy.

La situación de las mujeres indígenas en Latinoamérica responde a una subordinación que ha perdurado durante siglos. Desde Guatemala, el trabajo de *La “india” como “sirvienta”: Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala* (2014), de autoría Aura Cumes, reflexiona el cuerpo y las representaciones de la identidad de las mujeres indígenas en las relaciones sociales de país. En el caso de Chiapas (México) la historia de colonialidad ha perpetuado el abuso y la violencia hacia las mujeres indígenas que experimentan la triple subordinación de ser mujeres, de ser pobres y de ser indígenas. Esto se aborda en el trabajo de Mercedes Olivera y María Dolores Palomo: “Discriminación Étnica y Genérica de las Indígenas en el Siglo XIX” (2005), de una manera más vinculada a los movimientos sociales en el trabajo de Aída Hernández: “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico” (2001) y en el trabajo de Sabine Masson y Pilar Castro: “Sexo/género, clase, raza: feminismo descolonial frente a la globalización. Reflexiones inspiradas a partir de la lucha de las mujeres indígenas en Chiapas” (2011).

No obstante, es el aporte concreto sobre blanquitud que se da con el trabajo de Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (2010) el que de manera pionera aborda la discusión y facilita entender la blanquitud en el continente latinoamericano como parte de la interpretación de los Estatutos de Limpieza de Sangre. Estos estatutos fueron instaurados desde el Consejo de Toledo, en 1449, y operaron como el sustento legal para dar fe, sobre todo en el caso de varones que querían ocupar puestos en el gobierno, la milicia o la Iglesia, de ser parte de una genealogía sin “mancha de sangre”, esto es, sin personas judías o conversas en las diferentes ramas familiares y de linaje. En efecto, en un contexto social donde convivían cristianos viejos, judíos conversos y judíos, la limpieza de sangre era la única garante para conservar al grupo “cristiano” en la elite del poder (Bottcher, Hausberger y Torres, 2011, en Garzón, 2020).

El discurso de limpieza de sangre, según Garzón (2020), se trasladó desde el imperio español a las colonias con la conquista, pero con cambios que involucraron menos el linaje y más el color de piel y los capitales económicos y morales. Aunque un linaje asociado a lo “hispano” siguió teniendo relevancia, en un contexto de altísimo mestizaje se precisó de elementos tangibles y visibles que dieran cuenta de quién “naturalmente” era blanco y estaba arriba en la pirámide social y quién no. Pero la piel tampoco es suficiente en esta operación y necesitó de recursos económicos, morales y de comportamiento para garantizar la blanquitud como

algo heredado de cuna y no construido. De esta manera se cimentó la colonialidad basada en la subalterización y la deshumanización de los colonos (Lugones, 2008; Mignolo, 1995), pero también emergieron grietas en ese poder como los procesos de blanqueamiento (Castro-Gómez, 2005; Viveros, 2009).

En tercer lugar, dentro de los feminismos descoloniales¹¹ que han profundizado en la genealogía de los discursos de inferiorización de la Otra –la indígena, la negra, la mestiza empobrecida– porque no aparecían en los debates anteriores, se encuentra el trabajo de Garzón sobre la blanquitud en textos como “Oxímoron: Blanquitud y feminismo descolonial en Abya Yala” (2018), “La chava bipolar. Un ensayo de genealogía de la experiencia de una feminista blanca” (2019) o *Blanquitud. Una lectura desde la literatura y el feminismo descolonial* (2020). Una de las principales características de la blanquitud en la que hace énfasis esta autora es que “no se refiere a un hecho biológico”, por lo que no se puede resumir blanquitud como una cuestión de piel. Por el contrario, implica los efectos del estado colonial infiltrados en experiencias individuales, relaciones e instituciones latinoamericanas. Instituciones como la propia colonia, la esclavitud, el mestizaje, la ciudadanía o el Estado-nación, integran un sistema de ideales y representaciones de blanquitud que han quedado en el inconsciente social (Garzón, 2020).

Las experiencias individuales también dan muestra de los efectos del estado colonial en el inconsciente y los encontramos en relatos en primera persona en textos literarios históricos dentro del continente (Garzón, 2014) y en testimonios de la propia autora. Por ejemplo, desde su texto “Oxímoron: Blanquitud y feminismo descolonial en Abya Yala” (2018) comparte su habitar la blanquitud en Colombia y las tensiones desde el cuerpo al respecto:

Yo era una niña blanca, que venía de una familia del interior de la república de Colombia, creciendo en una ciudad –Bogotá– siempre representada como blanca y estudiando en un lugar donde no había niñas negras o indígenas. Desde esa edad, ya tenía alguna noción de lo que significaba mi piel, pero no en términos de privilegio, sino de enfermedad. Mi sangre dulce hacía que los mosquitos me picaran y la alergia me obligaba abrir la piel a punta de rasguños, el sol me quemaba sin misericordia y la migraña era insoportable. Nunca tuve buena relación con mi cuerpo (2018, p.3).

El trabajo de Garzón recuerda que estudiar la blanquitud desde los feminismos descoloniales es una transformación en la perspectiva “que implica que las personas blancas o blanqueadas investigan los procesos, los aspectos culturales, históricos, sociológicos y las condiciones por

¹¹ Para entender el fundamento de los feminismos descoloniales en un contexto de construcción Sur-Sur sirve ver Curiel (2009), Espinosa (2009) y Espinosa, Gómez y Ochoa (2014), Ochoa (2019), entre otros.

las cuales son construidas como blancas, su identidad y los “privilegios” que ello supone” (Garzón, 2017b, p.77), lo cual es una de las perspectivas a que adhiere este trabajo y que guía la investigación. Como detallaré en el siguiente capítulo, la blanquitud en el desarrollo para este trabajo es una categoría que está en diálogo con lo colonial desde sus propias configuraciones históricas y geográficas en Latinoamérica. Es decir, considera las implicaciones del desarrollo en términos globales, pero también considera que éstas se complejizan con las significaciones que existen en estos territorios locales en cuanto a la blanquitud.

Capítulo 2

APROXIMACIÓN A LA BLANQUITUD EN EL DESARROLLO DESDE LOS ESTUDIOS CULTURALES Y LA CRÍTICA CULTURAL FEMINISTA

Antes de empezar esta investigación, el tipo de reflexiones que me llevaron a los estudios culturales y la crítica cultural feminista tuvieron lugar al formular preguntas complejas en la cotidianidad de las entidades locales donde trabajaba, fuera del mundo de la institucionalidad académica, cuyas respuestas inevitablemente interpelaban mis formas de hacer, pensar y, por qué no, sentir en los espacios académicos, políticos y afectivos que habitaba. En palabras de Richard (2017), empecé, sin ser consciente, una reflexión que ella nombra “desde” y “de” la cultura en torno a la blanquitud en el desarrollo. Entonces, me di cuenta que el asunto no era sencillo, que, además, y precisamente por eso, tenía que ver con formas de mirar e interpretar el mundo, mi mundo. No obstante, no era solamente algo producido en mi interior y encapsulado en mí misma, sino que tenía que ver con lo cultural.

Recuerdo una escena bastante simbólica, una tarde mientras trabajaba en una entidad local en San Cristóbal de Las Casas. Para que la persona que lea entienda el contexto, esa entidad local trabajaba con menores de edad de familias indígenas que se desplazaron a la ciudad en los años setenta, con escasos recursos económicos y por eso, el espacio daba soporte tanto a las familias para que tuvieran más apoyo en la crianza, como a las menores para que día a día tuvieran apoyo académico y becas de alimentación. Una vez cada cierto tiempo, se recibía la visita de un grupo de turistas europeos, lo cual era bastante peculiar: las menores sentadas en una mesa alargada, merendaban y esperaban la llegada del grupo de turistas. Cuando llegaba, el grupo visitante comenzaba a pasear alrededor de la mesa, saludando tímidamente a las menores y realizando algunas fotografías. La visita proseguía mientras conocían el

espacio. A la salida les esperábamos las y los educadores para despedirles, la coordinadora les esperaba con una alcancía, para que donaran la cantidad de dinero que quisieran.

¿Cuáles representaciones motivaban aquella escena? La verdad que la entidad local recibía financiación externa y no necesariamente, poca. Realmente no había problemas de dinero, pero está claro que el grupo de turista representaba una identidad de poder y había que movilizar ciertos imaginarios tercermundistas para que se materializara la donación. No obstante, a la mayoría de las personas que ahí estábamos a diario, mexicanas y extranjeras, nos parecía algo chocante ese tipo de visitas. De alguna manera se acababan convirtiendo en una parada, en el paquete del tour temático por Chiapas, del grupo europeo o norteamericano de turno que hoy conocería a “menores indígenas pobres”. Asimismo, se exponía a estas menores a ser vistas por extraños y su identidad racial, así como su situación, en lugar de dignificarse, se volvía exótica para ojos extranjeros. Hoy, las cosas no han cambiado mucho.

En este capítulo, se aborda el camino hacia la epistemología y metodología de la investigación desde su enfoque ubicado en los estudios culturales y la crítica cultural feminista en América Latina. Desde los estudios culturales y la crítica cultural feminista se consideran las prácticas culturales como aquellas que tienen lugar, se insertan y funcionan en la vida cotidiana de las personas y las formaciones sociales y aquellas que escenifican complicidades de poder colonial e imperial todavía vigentes en el continente. Como resultado, en esta investigación, desde un giro cultural y desde un análisis crítico de contenido, tiene como elemento clave la discusión de la blanquitud en el desarrollo. Esta categoría es un aporte original desde este trabajo y me refiero a ella como un sistema racista que mantiene a través del desarrollo, el poder de la blancura y sus interpretaciones.

Me sirvieron ciertas categorías teórico-metodológicas retomadas de los estudios culturales y la crítica cultural feminista como “coyunturas y condiciones de posibilidad”, “horizontes de sentido y las representaciones” y “acciones” para construir los métodos de la investigación y ordenar la información que se comparte en el resto de los capítulos. De la reflexión de la experiencia en campo, surgieron otras categorías de discusión que aparecen mayoritariamente en el capítulo cuarto y quinto de este trabajo y que acompañan a la manera de operar de la blanquitud en el desarrollo en el territorio: “representaciones mediáticas de solidaridad”, “imaginarios coloniales”, “racismo identitario-civilizatorio”, “zonas nuevas de contacto”, “relaciones de control-tutelaje”, “incomodidad blanca” y “*status quo* de la blanquitud”.

En ese capítulo organizaré mis argumentos de la siguiente manera. En un primer momento abordaré los estudios culturales desde América Latina y la crítica cultural feminista porque son el enfoque en este trabajo que guía la discusión en torno a la blanquitud en el desarrollo. En segundo lugar, describiré las categorías de la investigación: la blanquitud en el desarrollo que es la principal a nivel teórico, seguidamente abordaré las categorías teórico-metodológicas y el resto de las categorías de discusión. Por último, detallaré el tipo de metodología de esta investigación de corte cualitativa, con métodos algunos de tipo etnográficos y otros genealógicos y donde se ha realizado un análisis crítico de contenido de la información.

2.1 El enfoque de la investigación

El enfoque de este trabajo se enmarca dentro de los estudios culturales que, como describe Lawrence Grossberg (2009), son aquellos interesados en cómo las prácticas culturales tienen lugar, se insertan y funcionan en la vida cotidiana de las personas y las formaciones sociales. Tal definición que resume una tarea aparentemente sencilla, sin embargo, entraña la dificultad y el reto, por un lado, de crear conocimiento desde una realidad cultural que, lejos de ser un objeto de estudio ajeno a la persona que investiga, es precisamente desde donde se está inmersa. Por otro, no se limita, en ningún caso, a ser un ejercicio de estudio de textos ni de la textualidad, ni siquiera solo de la lectura del poder que se puede encontrar en estos, más bien implica reflexiones de elementos que por sí mismos son arduos como la cultura, las coyunturas o los horizontes de sentido que afectan a la vida de las personas en su cotidianidad:

Los estudios culturales describen cómo las vidas cotidianas de las personas están articuladas por la cultura y con ella. Investiga cómo las estructuras y fuerzas particulares que organizan sus vidas cotidianas de maneras contradictorias empoderan o desempoderan a las personas, y cómo se articulan sus vidas a las trayectorias del poder político y económico y a través de ellas. Los estudios culturales exploran las posibilidades históricas de transformación de las realidades vividas por las personas y las relaciones de poder en las que se construyen dichas realidades (Grossberg, 2009, p. 17).

En América Latina, para Catherine Walsh (2010), los estudios culturales tienen una marca propia en la discusión de la colonialidad/decolonialidad del continente, que supera la influencia de otras propuestas occidentalizadas de estudios culturales en escuelas europeas y norteamericanas. Desde aquí se discuten las relaciones de poder colonial-imperial todavía vigentes y se orienta una discusión que transgrede la hegemonía disciplinar hacia el repensar

la estructura colonial, capitalista y patriarcal que interpela asuntos epistémicos, políticos, económicos, luchas y reivindicaciones en varios puntos del continente, especialmente desde los años noventa (Walsh, 2010). La autora propone el campo de los estudios culturales como un espacio de encuentro entre disciplinas, de articulación y formación de proyectos intelectuales y políticos:

Un campo dirigido al pensamiento crítico plural, inter, trans e in-disciplinar, las relaciones íntimas entre cultura, saber, política y economía, las problemáticas a la vez locales y globales y a la búsqueda de formas de pensar, conocer, comprender, sentir y actuar que permiten incidir e intervenir; un campo que posibilita la convergencia y articulación, particularmente entre esfuerzos, prácticas, conocimientos y proyectos que se preocupan por mundos más justos, por las diferencias (epistémicas, ontológica-existenciales, de género, etnicidad, clase, raza, nación, entre otras) construidas como desigualdad dentro del marco de capitalismo neoliberal, y por la necesidad de levantar respuestas y propuestas (Walsh, 2010, p. 220).

Dentro de los estudios culturales, me enmarco en el ejercicio propio de la crítica cultural y, específicamente, de la crítica cultural feminista que, para Giulia Colaizzi (1992 en Garzón, 2017a, p.8), trata de abordar la realidad en la que vivimos como mujeres desde un “ejercicio histórico, político, genealógico y de carácter discursivo, que desnaturalice toda narrativa biológica”.

En los últimos años, parte del feminismo se ha dirigido hacia la crítica cultural y se ha atrevido a discutir el valor, el discurso, la imagen, la experiencia y la identidad que han sido el lenguaje mismo de la lucha política (Eagleton 2005, en Richard, 2017). Una consciencia tal, implica participar en lo epistemológico, desde posiciones cimentadas en la cultura, para determinar incidencias en las estructuras sociales, económicas y políticas de la sociedad (Colaizzi en Garzón, 2017a). Por ello, en la crítica cultural feminista la discusión de la realidad se centra en una dimensión “cultural”, en un giro cultural de una realidad que es compleja y se presenta simbólica e integrada por regímenes de significación que comunican e interpretan la realidad por vías indirectas (Richard, 2009). Este giro cultural también, y por extensión, se arriesga a encontrar sentidos, fuera de los límites de la academia e indagar en otras zonas de cultura y poder como movimientos sociales, grupos subalternos, etcétera.

Por ejemplo, en “Ninguna guerra en mi nombre” (Garzón, Cejas, Viera y Hernández, 2014), se presenta la metodología de la sospecha como una propuesta feminista desde la crítica cultural que examina la intersección entre feminismo y estudios culturales latinoamericanos. En su texto, las autoras argumentan que la responsabilidad de las mujeres desde el sur global

asumidas como feministas también recaen en la sospecha de la cultura y el poder para que la producción de conocimiento e intervención en países subalternos contribuya a la transformación social. En ese sentido, las autoras reflexionan acerca de la relación entre mujeres, cultura y poder, del tipo de conocimiento y prácticas que se desprenden de la intersección entre estudios culturales y feminismo, y de cómo es representada, estudiada y analizada la relación entre feminismo y estudios culturales.

En cuanto a las formas de investigación también los estudios culturales y la crítica cultural feminista invitan a lo transdisciplinar porque inevitablemente la reflexión de las formaciones culturales desde la propia cultura necesita ponerse en relación con algo más que la creación de conocimiento intelectual (Grossberg, 2009; Garzón, Cejas, Viera y Hernández, 2014). Esto es lo que convierte la práctica intelectual desde los estudios culturales en un ejercicio político y contextualizado porque emerge de la inquietud por la transformación social de la realidad cotidiana. El conocimiento del contexto se convierte en una herramienta para ello, pero sin ser la finalidad última. Suceden en relación a esto, una convicción antiesencialista y motivante en los estudios culturales, acerca de que la realidad influye en la vida de las personas, pero, a la vez, no es inevitable (Grossberg, 2009).

Para quien haya vivido y trabajado en Chiapas, un tiempo suficiente, seguramente habrá experimentado esto de tener que vincular la teoría con lo cotidiano y viceversa. Desde cualquier rama del conocimiento que sea en la que una haya sido formada, la puesta en práctica te invita a repensar y cuestionar la teoría y ponerla en diálogo con el contexto porque no abarca siempre toda la realidad que se vive en ciertas situaciones. Me ha pasado a mí, formada desde la educación social y les ha pasado a otras colegas desde sus formaciones en medicina, en ingeniería o en biología, más a nosotras, las europeas que enfrentamos la puesta en práctica de una teoría aprendida muy lejos del contexto de Chiapas, aunque también a aquellas que vienen de otros estados de México y a otras, en menor medida, de localidades más grandes dentro de Chiapas.

Por ejemplo, puedes pensar y programar como educadora un curso, póngase por caso sobre violencia hacia las mujeres en una comunidad de los Altos de Chiapas. Y llega el día que lo comienzas a impartir y resulta que algunas de las mujeres que han asistido se han quedado dormidas, mientras tú expones. Entonces, sientes mucha frustración porque tenías todo muy bien preparado y la teoría expuesta remetía a las referencias académicas más pertinentes de la actualidad, sin embargo, no ha sido suficiente. Entonces, te das cuenta que tu conocimiento sobre la violencia es insuficiente para identificar las necesidades de esas mujeres en ese

contexto en particular. Esas mujeres sintieron ese espacio como seguro para poder descansar junto con otras y esa cualidad pasada por alto del espacio pedagógico también abona tanto a la construcción del conocimiento pedagógico como a la de la violencia hacia las mujeres indígenas en Chiapas, muchas veces, tratadas como objeto pasivo en charlas como la mía.

Lo político como tendencia en los estudios culturales se inspira, especialmente, en los aportes de Stuart Hall (1984, 1992) que criticó la producción de teoría carente de una vocación política. En este sentido, el autor argumentó que la teoría puede alimentar a la política, y viceversa, para evitar que la teoría no sea solo una metanarrativa de conocimientos emitidos de las instituciones intelectuales, aunque este esfuerzo sea un ejercicio que inicie con incertidumbres y sin garantías. Hall (1992) aporta un sentido de teoría como el conjunto de conocimientos disputados, localizados y coyunturales que tienen que debatirse de forma dialógica. Es decir, una práctica teórica que se vincula con lo cotidiano, con los movimientos políticos y con las luchas, en donde la teoría es una práctica de intervención que a su vez produce más teoría. Esto implica abordar preguntas cuyas respuestas tienen sentido dentro, pero sobre todo fuera de la academia más tradicional¹².

2.2 Categorías de investigación

Al comenzar el trabajo de campo se dispusieron de categorías *a priori* fruto de la lectura teórica previa de bibliografía consultada, la experiencia personal en el tema y algunas entrevistas piloto realizadas al inicio del proceso de investigación. Esas categorías iniciales sirvieron de guía cuando se inició el trabajo de campo, aunque una vez comenzó este, fueron precisadas. Las categorías han quedado divididas en las que son teóricas, en este caso “blanquitud en el desarrollo”; las teóricas-metodológicas, como “condiciones de posibilidad y coyunturas históricas”, “horizontes de sentido y representación” y “acciones en el terreno” y, las que surgieron en el análisis que se abordan en los siguientes capítulos que fueron: “representaciones mediáticas de la solidaridad”, “imaginarios coloniales”, “racismo identitario-civilizatorio”, “zonas nuevas de contacto”, “relaciones de control-tutelaje”, “incomodidad blanca” y “*status quo* de la blanquitud”.

¹² Me refiero a la necesidad que plantea Lawrence Grosberg (2009) de transformar y muchas veces, transgredir las disciplinas en la academia.

2.2.1 La blanquitud en el desarrollo

En la tarea de establecer una definición compartida y unísona de blanquitud, existe una gran dificultad –aunque a la misma vez es una motivante particularidad– que se debe a una cuestión de traducción del inglés al castellano de la palabra *whiteness*. Muchas de las referencias que abordan el tema con anterioridad a esta investigación desarrollan las discusiones desde el habla inglesa donde utilizan dicho término. En consecuencia, si alguien lo traduce desde un diccionario oficial cualquiera, es probable que lo encuentre con dos acepciones juntas: la primera, “*White colour or appearance/* color blanco o de aspecto blanco” y la segunda, “*the quality or condition of being white in colour/* la cualidad o condición de ser de color blanco”. Sin embargo, a la hora de traducir al castellano *whiteness*, se realiza por el término “blancura”, que se define en lengua española como la “cualidad de lo blanco”¹³, definición cuanto menos incompleta para integrar todo lo que puede implicar lo blanco en Latinoamérica.

Como se puede apreciar, la ambigüedad de la traducción promueve la existencia de diferentes conceptos en torno a *whiteness* como blanco, blancura, blanqueamiento, blanquedad, blanquidad o blanquitud que se abordan en las discusiones desde Latinoamérica. Ni se diga si a esta diversidad le sumamos que en Brasil la plantean en portugués con términos como “brancura”, “branquitude” o “branquidade”, entre otros. De ahí que, no queda en vano prevenir de la confusión que puede sufrirse si se realiza un ejercicio literal de traducción del inglés (Sánchez Arismendi, 2023). En su lugar, lo que hará que *whiteness* en un momento dado signifique “blancura” o cualquier otro término como “blanquitud”, a mi juicio, tendrá que ver más con el contenido de la discusión, que con la traducción directa en sí.

Respecto a lo que se refiere por “blanco” es el tipo de color. A partir de ahí, se desprende “blancura” como cualidad de lo blanco, que, para esta investigación, hace referencia al fenotipo y al marcador corporal de ese color, es decir, un tono de piel clara, aunque también cabello y ojos claros. En este sentido, la blancura hace alusión a disponer el fenotipo y marcador corporal “blanco” en un sentido de apariencia física. Si las diferencias étnicas aluden a distinciones culturales de grupos nacionales, lingüísticos o geográficos (Saldívar, 2018), las diferencias raciales se basan en gran medida en las características fenotípicas –color de piel, tipo cabello o color de ojos– para establecer esas diferencias culturales (Sánchez Arismendi, 2023). En este sentido, la blancura en el continente se asocia, además, a una lectura positiva de los cuerpos en relación con otras características como “inteligencia” o

¹³ Traducción obtenida del diccionario de la Real Academia de la lengua Española (RAE).

“belleza” (Cardoso, 2010). De ahí que la blancura no es sinónimo de blanquitud, pero si la implica en el sentido de que la lectura positiva generalizada de dichos cuerpos en el territorio tiene que ver con la blanquitud.

Me explico. En Chiapas, la blancura en una persona puede denotar tradicionalmente privilegio sobre todo porque en el Sur del país hay más presencia indígena y hay una distancia sociocultural entre las comunidades indígenas (Gutiérrez, 2014), respecto con los núcleos urbanos que concentran poder económico como serían Tuxtla, San Cristóbal de Las Casas o Comitán, pero el fenotipo no es lo único que dota de privilegio. A la blancura en un sistema de blanquitud y dentro de un contexto de mestizaje, le acompañan, no obstante, un conjunto de características comportamentales históricas en el Estado como hablar y escribir la lengua castellana, procesar la religión católica, utilizar la ropa “americana”; también de parentesco, como tener un apellido de origen español o antecedentes de españoles en la familia; de estatus, como vivir en los núcleos urbanos o estar bien posicionado profesionalmente; económicas, como disponer de bienes territoriales, patrimoniales, etcétera.

Como una primera aproximación de blanquitud, se puede definir ésta como el lugar privilegiado que ocupa la blancura en la sociedad y lo que se interpreta de la blancura, es decir, su discusión “posibilita problematizar cuáles son los referentes aspiracionales que se construyen desde allí”, que ponen en desventaja a identidades indígenas, afros o negras no solo por una cuestión fenotípica, sino otras diferencias asociadas a las identidades raciales (Sánchez Arismendi, 2023, p.41). En la misma sintonía Mónica G. Moreno Figueroa (2016) llama a este sistema de privilegio “blanquedad” y Mara Viveros (2009,2022) en algunos momentos “blanquitud”, pero ambas hacen referencia a la posición de poder que ocupa la blancura socialmente y su interpretación social, lo que para esta investigación es blanquitud. Como discutí más arriba, para Echeverría (2010), la blanquitud fue la lógica del capitalismo moderno que se sostuvo en la blancura, pero no exclusivamente como un requisito fenotípico, sino también relacionada con la interiorización del *ethos* capitalista de rasgos culturales extranjeros, por ejemplo, comportamientos éticos y morales. En su propuesta de blanquitud, se privilegia a quien es blanco, pero también a quien se comporte como tal.

El blanqueamiento sería ascender a ese lugar de privilegio. Es fruto de una promesa implícita de que es posible llegar a esa posición de civilización y de belleza (Viveros y Hernández, 2010). En un contexto de mestizaje, la promesa de blanquearse se hace accesible a través de los posibles posicionamientos raciales (Sánchez Arismendi, 2023). Es decir, las características raciales dentro del mestizaje favorecen la promesa de ascenso en ese sistema de privilegio en

torno a la blancura, favorece la posibilidad remarcar, esconder o negar ciertas características asociadas a las identidades raciales, según convenga. Para Viveros (2009) tiene que ver con las acciones de desindianización y de desafricanización de su población por medio de dejar de reconocerse en ciertas prácticas. Para esta investigación que refiere a la blanquitud como un sistema de poder racista que privilegia la blancura, pero también sus formas de interpretarse regionalmente, los “cuerpos blanqueados” a lo que a veces referiré son una forma simbólica de referirse a las personas que, en contextos de mestizaje, reproducen esas prácticas de blanqueamiento.

Entonces, la blanquitud como sistema de poder y estratificación racial es el resultado del proceso de racialización de lo blanco en particular, donde las diferencias raciales se organizaron históricamente en una simbólica jerarquización humana, en la cual lo blanco ocupaba los lugares de poder. La colonialidad produjo desde la conquista de Abya Yala, en 1492, el imaginario social vigente en torno a la blancura (Castro-Gómez, 2005). Como mencioné en el capítulo uno, la configuración racial “blanco”, “negro” o “indio” se inventa en América Latina en el siglo XVI, durante el periodo colonialista y se extiende de manera global al resto del mundo con fines de control del trabajo en el capitalismo moderno, en una lógica eurocentrista hacia las periferias (Quijano, 2000). La blancura de los conquistadores españoles emerge como la referencia fenotípica del ser “blanco”, lo que privilegiaba a estos y a quienes compartieran esa blancura asociada también con valores morales, económicos y religiosos (Garzón, 2020).

Esto último se intensificó debido a la interpretación de los Estatutos de Limpieza de Sangre en el continente (Castro-Gómez, 2005), los cuales también nombré en el capítulo anterior. Dichos estatutos sirvieron en los reinos católicos de la península ibérica como el sustento legal para dar fe de una genealogía sin “mancha de sangre”, es decir, sin personas judías o conversas en las diferentes ramas familiares y de linaje, en casos mayormente de varones que querían ocupar cargos de poder (Bottcher, Hausberger y Torres, 2011, en Garzón, 2020). En un contexto de mestizaje latinoamericano, como en el territorio del ahora México, el traslado de esto en las colonias involucró menos la consideración del linaje, y más el color de piel y los capitales económicos y morales para acceder al poder. El fenotipo por sí solo ya no era suficiente y necesitó de recursos económicos, morales y de comportamiento para garantizar la blanquitud como algo heredado de cuna y no construido (Garzón, 2020).

En definitiva, la blanquitud para esta investigación no puede eludirse de su origen histórico en una estratificación simbólica humana fruto del proceso de racialización colonial de lo

blanco que, en beneficios imperiales, ocupaba lo deseable de la cúspide humana respecto a lo negro, lo afro y lo indio (Garzón, 2017b). Como resultado, la blanquitud también consolida la propiedad de Occidente de organizar el mundo desde el “ver”, como su principio diferenciador respecto al resto. Se trata de un sistema de poder de la blancura, pero también de lo interpretado de esta en torno a comportamientos y recursos económicos, morales o religiosos, que se extendió globalmente y aún tiene efectos específicos en lo local. Precisamente, debido a las posibilidades de sus efectos en el continente, conviene aludir a sus especificidades en cada región (Sánchez Arismendi, 2023).

De no aterrizar la discusión de la blanquitud en geografías y configuraciones de sentido locales podría vaciarse la discusión de ejemplos actuales que muestren su poder global en lo local y, además, podría derivarse a una cuestión de blancura, sin una mirada más compleja de la experiencia colonial histórica de cada territorio. En “Las múltiples caras del mestizaje. Etnicidad y raza en México” (Martínez, Saldívar, Flores y Sue, 2019) se argumenta que hay identidades raciales diferenciadas por el color de la piel en México, pero también una diferenciación de la interpretación de los tonos de piel distinguidas según zonas geográficas dentro del Estado, que le dotan configuraciones de sentido con matices regionales (Sánchez Arismendi, 2023).

Todo lo anterior muestra el gran potencial de análisis de la blanquitud para desarrollarse en un proceso de investigación. No se trata solo de atender las diferencias étnicas y distinguir diferencias culturales entre personas y prácticas; tampoco de realizar una lectura acerca de las diferencias en las configuraciones raciales locales entre identidades o grupos, ni de limitar las discusiones a prácticas racistas que suceden en situaciones cotidianas, sino que, aunque también deban integrarse dichos elementos mencionados, el análisis desde la blanquitud necesita de más complejidad. La reflexión requiere indagar desde la crítica colonial en un sistema de poder racista que privilegia unas y pone en desventaja otras identidades raciales. En el que juegan a nivel local representaciones imaginadas sobre el cuerpo y sobre comportamientos cuyo rastreo no lleva a dimensiones globales e históricas.

Me apoyaré de dos anécdotas para clarificar mejor este punto. La primera anécdota sucedió encontrándome hace unos años, en Tuxtla Gutiérrez, con la familia de la que entonces era mi pareja. Entre bromas, alguien de su familia verbalizó algo así como que “qué bueno que mi pareja estuviera con una española (o sea, conmigo)”, que les gustaba mucho España, que les agradaban las y los españoles, etcétera. Yo no le di más importancia en ese momento, pero en privado, mi pareja me comentó que el hecho de ser española favorecía el trato que

yo recibía por parte de su familia porque tal cosa no le había sucedido hasta el momento cuando había presentado otras parejas. Estoy segura que alguien más, con mi nacionalidad y una pareja mexicana, ha podido vivir algo muy parecido en el ámbito familiar, algo relacionado con el dicho coloquial de “mejorar la raza”.

La segunda anécdota tuvo lugar en una discusión entre esta misma pareja y otro familiar. Este familiar le refirió a modo de insulto: “pareces Chamula”. Yo, que estaba presente, para ese entonces, ya conocía esa expresión que significa algo así como “indecente en la conducta” y también la de no seas “indito”, que significa en la zona de Tuxtla Gutiérrez y San Cristóbal de Las Casas como “no te comportes de mala manera” o la de “le salió el indio”, cuando alguien se emborracha o dice despropósitos¹⁴. Cabe decir, además, que mi pareja ocupaba la representación en la familia de tener el tono de piel menos claro y eso también le otorgaba más posibilidades de ser objeto de ese tipo de insulto racista.

Una lectura desde la blanquitud como sistema de poder racista que privilegia unas y pone en desventaja otras identidades raciales, concluiría fácil que yo salía ileso. Desde luego, cierta representación imaginada sobre mi cuerpo, mis comportamientos y mis recursos económicos o morales, me favorecía. Mi privilegio me permitía situarme lejos del lugar donde crecí, pero en una situación cómoda. Parecido a lo que mencionaba White (2002), al cruzar a México, mi posición social cobraba más valor, al igual que lo hacían los euros de mi cartera. Al mismo tiempo, yo ignoraba las diferenciaciones raciales que se movían en el territorio local porque solo había aprendido a homogeneizar esas identidades como mexicanas. No obstante, la discusión de la blanquitud desde una crítica colonial necesita del rastreo de aquellas configuraciones de sentido, que se han construido localmente desde influencias globales. ¿Por qué yo representaba cierto poder? ¿Por qué puede ser un insulto en Chiapas, ser de San Juan Chamula? O, ¿qué tiene que ver todo eso con un sistema que privilegia desde la Colonia a la blancura?, entre otras preguntas.

Blanquitud en el desarrollo

Una vez explicado el sentido de blanquitud en general y sus implicaciones para esta investigación, pasaré a definir la categoría que propongo en esta investigación: blanquitud en el desarrollo. Esta categoría integra las definiciones de blanquitud anteriormente expuestas,

¹⁴ Sobre las formas idiosincráticas de racismo en San Cristóbal de Las Casas, vale la pena consultar el trabajo de Margarita Gutiérrez, *Identidad, racismo y familia en San Cristóbal de Las Casas* (2014), publicado por la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

pero con añadidura de que el desarrollo es un proyecto racializado implícitamente que silencia de manera explícita todo lo que tenga que ver con la raza en sus planteamientos, conceptos, argumentaciones, etcétera (White, 2002; Goudge, 2003; Kothari, 2006b). Consecuentemente, la blanquitud en el desarrollo entraña de primeras el gran reto de hacer visible el sistema de poder que privilegia la blancura y sus interpretaciones en un ámbito globalizado que se muestra daltónico a esta problemática.

Con blanquitud en el desarrollo me refiero a los procesos donde lo blanco sigue ocupando un lugar privilegiado dentro de la cooperación para el desarrollo, así como todas sus formas de interpretarse, no solamente desde lo fenotípico. Es decir, la blanquitud en el desarrollo tiene que ver con una dimensión corporal, que considera al cuerpo blanco o blanqueado como más valioso que el cuerpo que no lo es; pero también la dimensión racista, cuando se piensan formas de vida occidentalizadas más acertadas y válidas, sobre otras que no lo son, y que por tanto son excluidas, y una dimensión de estatus, donde la lógica del desarrollo mantiene el privilegio blanco en el poder social, económico o político internacional. Para esta investigación, las intervenciones locales desde el desarrollo activan configuraciones raciales que son históricas, globales y con efectos locales en los territorios donde se desarrollan los proyectos.

La blanquitud en el desarrollo ha de entenderse como una consecuencia del proceso de colonización y un proyecto identitario-civilizador que lleva a discutir no solo comportamientos individuales, sino también ideales de sociedad que se esconden en discursos solidarios dentro de la cooperación para el desarrollo. Para Kothari (2006a) aunque el desarrollo suceda entre discursos y prácticas que aluden a la solidaridad, ciertas representaciones que utilizan, las cuales son para esta investigación de blanquitud, entrañan procesos que fueron coloniales e influyen en la alterización contemporánea sobre el Tercer Mundo. Ocultándose todo esto bajo una de las suposiciones más extendidas sobre la solidaridad en el desarrollo: que la misma tiene lugar en espacios neutrales y no racializados (White, 2002; Kothari, 2006a).

En la blanquitud en el desarrollo de la cooperación vasca en proyectos de Chiapas, integrada por financiadoras, ONGDs¹⁵, las entidades locales y las mujeres indígenas, trae consigo otros elementos de discusión que complejizan su análisis y sus efectos en el territorio. Son otras categorías que abonan la blanquitud en el desarrollo y que especifico en el apartado 2.2.3 de

¹⁵ Organizaciones No Gubernamentales para Desarrollo.

este capítulo. Me refiero a otras categorías como representaciones mediáticas de solidaridad, imaginarios coloniales, racismo identitario-civilizatorio, zonas nuevas de contacto, relaciones de control-tutelaje, incomodidad blanca y *status quo* que hacen que la blanquitud en el desarrollo sea un sistema racista complejo.

2.2.2 Propuestas teóricas-metodológicas

Para desgranar la blanquitud en el desarrollo en la discusión de la cooperación vasca en Chiapas fue necesaria una selección de categorías teórico-metodológicas que facilitara la construcción de los métodos de investigación y la sistematización de la información. En consecuencia, se definieron tres categorías desde los estudios culturales y la crítica cultural feminista, con las que se operacionalizó blanquitud en el desarrollo —véase el anexo I—: en primer lugar, “coyunturas y condiciones de posibilidad”; en segundo lugar, “horizontes de sentido y representación” y, por último, “acciones en el territorio”. Aunque se planteen por separado, no quiere decir que no tengan relación entre sí. De hecho, en los capítulos tercero, cuarto y quinto, las personas que lean la discusión argumentativa pueden encontrar una relación clara entre todas.

Coyunturas y condiciones de posibilidad

Las coyunturas y las condiciones de posibilidad en la discusión de la blanquitud para el desarrollo implicaron repensar la cotidianidad de las formaciones sociales y de personas participantes, que dieron lugar a las articulaciones y fuerzas que de manera empoderante o desempoderante han organizado el devenir de los espacios que se tratan en esta investigación (Grossberg, 2009). Hablar en estos términos supuso también indagar sobre el contexto donde suceden las articulaciones entendiendo como contexto: “una unidad compleja, sobredeterminada y contingente” donde el poder ha configurado las relaciones, pero también la motivación para transformarlas (Grossberg, 2009, p. 30). Con estas categorías teórico-metodológicas se abordaron los determinantes económicos, culturales y políticos que en un momento histórico y político concreto han permitido la articulación entre la cooperación vasca y las entidades locales de Chiapas.

Se trata de una mirada global y local que aporta un mapeo de multiplicidades temporales, espaciales y también causales en un periodo de crisis, articulaciones y luchas (Grossberg, 2009). Un análisis contextual y coyuntural permitió identificar estructuras y recursos que ha ofrecido propuestas de transformaciones sociales en momentos de inestabilidad social. En el

capítulo tercero se plasma estas coyunturas y condiciones de posibilidad que se obtuvieron en gran parte de los recuerdos, sentires y opiniones sobre todo de personas involucradas en los años noventa en Chiapas y en el País Vasco a quienes entrevisté y cuyos datos relevantes constan en ese capítulo. Asimismo, se consultó información de fuentes bibliográficas, leyes o documentos oficiales. Esa década configuró una crisis en el Estado chiapaneco, que favoreció la articulación entre entidades locales y ONGDs vascas que se mantiene hoy en día para mejorar las condiciones de vida de las mujeres indígenas.

Horizontes de sentido y representación

La siguiente categoría teórico-metodológica, los horizontes de sentido y representación, trató de facilitar la reflexión, como plantea Richard (2009), de las construcciones discursivas del lenguaje y las creencias que no tienen un significado *per se*, sino que dotan a los cuerpos de cualidades mediante un discurso que es construido socialmente. Para Hall (1997) la representación radica en dos tipos de sistemas: uno de tipo conceptual y otro lingüístico. El primero, tiene que ver con la memoria. Se trata de conceptos, imágenes, ideas, incluso concepciones en nuestra mente que tenemos de otros cuerpos, de otros países, emociones ante momentos pasados, etcétera. El segundo, tiene que ver con el lenguaje, con lo conformado por signos como el sonido, la palabra o la letra que nos permiten traducir los mapas conceptuales a través de un código compartido, acordado por una convención sociocultural. Por todo lo anterior, la forma de indagar sobre lo cultural se da profundizando en las relaciones entre los mapas conceptuales, el lenguaje, los códigos compartidos o los conceptos que se ponen en juego y que provienen de convenciones sociales que se aprenden desde la niñez y que convierten a un individuo en un sujeto cultural de un determinado contexto (Hall, 1997).

Con horizontes de sentido y representación en torno a la blanquitud en el desarrollo, se trató de indagar en el universo de sentido del desarrollo, en las definiciones y conceptos utilizados como “liderazgo” o, incluso “cooperación” o “solidaridad”. También conllevó visibilizar representaciones del privilegio del cuerpo blanco o blanqueado respecto del que no lo es, la universalización de categorías o referentes occidentales –por ejemplo del género en el desarrollo– como más válidos respecto a otras formas de ser o estar en el mundo, y los limitantes percibidos de las personas participantes para estar en el espacio empleando elementos de su cultura u otros valores asociados a la práctica de la cooperación en el territorio que abonaran a la discusión de la blanquitud en el desarrollo.

A lo largo del capítulo cuarto, se abordan horizontes de sentido y representación en torno a las representaciones mediáticas de la solidaridad que reproducen blanquitud en comerciales y páginas webs. Estas utilizan representaciones del cuerpo ajeno que fomentan el aprendizaje sobre qué tipo de cuerpos están autorizados para dar la ayuda y quienes son las que la reciben. Asimismo, se configuran las narrativas en el mundo de la cooperación en torno a la solidaridad que dan muestra de la blanquitud en el desarrollo y que se promueven por medio de la ventana digital de las ONGDs vascas. También en el capítulo quinto, se abordan horizontes de sentido y representación que suceden en la cadena de la cooperación a través del lenguaje en torno al género del desarrollo y la puesta en marcha en el territorio de los proyectos. Por último, se hace hincapié en como muchos de los significados que están en juego no se comparten de igual manera entre las organizaciones vascas, las entidades locales y las mujeres indígenas.

Acciones en el terreno

En tercera instancia se distinguió en las “acciones en el terreno” para referir aquellas conductas y decisiones que marcan la forma de hacer la cooperación en el territorio, que pudieran dar muestra de la blanquitud en el desarrollo y que se comparte en el capítulo quinto. Engloba la forma en la que se lleva a cabo la cooperación vasca en Chiapas a través de los proyectos con las entidades locales y las mujeres indígenas. Es decir, el hacer cotidiano de la cooperación vasca para el desarrollo que conlleva retos, aprendizajes, desafíos y conflictos en las relaciones entre quienes participan. Por ejemplo, aquello que hacía referencia a las dificultades en la elaboración y puesta en marcha de la agenda del género en el desarrollo, a criterios de selección del personal y participación, requisitos de financiación, distribución del poder económico de manera privilegiada según nacionalidad, origen, color de piel o funciones o imposición de categorías ajenas al contexto, entre otros.

2.2.3 Categorías de discusión de la blanquitud en el desarrollo

A lo largo de los capítulos que siguen, especialmente en el cuarto y quinto, se comparten los elementos que evidenciaron blanquitud en el desarrollo, integrándose en la discusión otras categorías que surgieron al analizar toda la información el caso concreto de la cooperación vasca en Chiapas. Estas categorías tienen relación entre sí y conforman el gran anclaje con el que se mueve la blanquitud en el desarrollo, que no lo hace sola. Algunas de estas categorías son retomadas de otras autoras y autores, aunque con ciertas interpretaciones propias al trasladarse a la discusión de la blanquitud en el desarrollo. Otras categorías son

contribuciones de este trabajo como “relación control-tutelaje”, “incomodidad blanca” o “status quo de la blanquitud”.

Representaciones mediáticas de la solidaridad

Las representaciones mediáticas de la solidaridad son para esta investigación aquellas imágenes y narrativas actuales que se desplazan hacia un lenguaje y unas formas mucho menos violentas que en la época colonial, pero que producen significados del cuerpo blanco propias de la configuración racial colonial del Otro y la Otra. Es decir, las representaciones mediáticas de la solidaridad legitiman el sistema de poder basado en el fenotipo de blancura como marcador corporal y las interpretaciones de esta en torno a recursos económicos, morales o religiosos para crear identidades y alteridades sobre quiénes son las que están autorizadas para dar la ayuda y quiénes, por el contrario, son cuerpos e identidades carentes de bienestar o sufridores de enfermedades o catástrofes, que deben de recibirla.

Esto se legitima por la cualidad simbólica del cuerpo como lugar de la experiencia perceptiva del mundo, el cuerpo como lugar de producción de sentidos sobre las imágenes de otros cuerpos y de sí, frente a las imágenes de su propio cuerpo y del cuerpo como receptor de significados, en procesos donde se construye la identidad y alteridad a través de la visión de imágenes (D’Angelo, 2010). A la vez, también se sostiene en una propiedad colonial que sigue vigente en el tiempo y que se impulsó desde la conquista de Abya Yala, que es la de organizar el mundo desde una cualidad visual. Es decir, desde el ejercicio del “ver” diferencias entre lo de Occidente y el resto (Oyêwùmí, 1997,2017; Pratt, 2010; Castro-Gómez, 2005; Dussel, 2009).

Imaginarios coloniales

Los imaginarios coloniales surgieron desde el periodo colonial del imperio español en América Latina, pero siguen vigente en las relaciones sociales actuales de la cooperación conformando, en términos de Kothari (2006), un legado continuo en el ámbito del desarrollo actual. Para esta investigación son aquellas formas de interpretar la realidad, bajo interpretaciones racializadas del territorio y cuerpos ajenos. Los imaginarios coloniales se relacionan con los procesos de alterización y representación fundamentadas, entre otras características, en el pensamiento binario y de ahí, por ejemplo, un “ellas” diferente a un “nosotras”.

Como se expondrá en el capítulo cuarto, las representaciones mediáticas de la solidaridad reproducen y extienden a través del contenido de las páginas webs de las ONGDs,

imaginarios renovados que reflejan continuidades coloniales en el ámbito del desarrollo. En primer lugar, sobre el imaginario por excelencia del binomio “exótico-salvaje” del territorio y sus habitantes, que en Chiapas encuentra un aliciente turístico extra con el ideario de lucha de las y los zapatistas; en segundo lugar, sobre “la riqueza del descubrimiento” que tiene que ver con la promoción de la trascendencia del viaje como una oportunidad de conectar con la realidad en un mundo globalizado; en tercer lugar, sobre el imaginario de la “feminización de lo indígena” que contribuye al sentimiento de responsabilidad desde el estado español hacia las y los otros para que mejoren sus condiciones de vidas.

Racismo identitario- civilizatorio

El racismo identitario-civilizatorio es un concepto desarrollado por Echeverría (2010) que se reproduce cuando la exclusión o la discriminación sucede, no por una cuestión de piel, sino porque se considera que ciertas formas infravaloradas de ser y hacer necesitan transformarse. Por tanto, la blanquitud y su racismo no es por una cuestión de blancura por no ser blanco, aunque sí que tiene relación, pero es más importante el que no se comporte como tal en un sentido capitalista. En el caso del racismo identitario-civilizatorio de la blanquitud en el desarrollo, ésta pasa más bien por ideales de una sociedad que quieren implantarse en territorios ajenos y la jerarquización de un tipo de conocimiento occidental sobre otros que quedan en desventaja (Winant, 2000). Es decir, tiene que ver con la imposición directa o indirecta de unos ideales de sociedad a través del desarrollo, de la imposición de un tipo de conocimiento autorizado frente a otra infravalorado y, en concreto, sobre una imposición del género en el desarrollo no siempre consensuada y contextualizada en el territorio, los cuales vienen de tiempo atrás, desde la conquista y la colonia, y que constantemente se actualizan para mantenerse vigentes.

Zonas nuevas de contacto

La categoría de zonas nuevas de contacto es una categoría retomada de “zona de contacto” de Pratt (2010) que ya cité en el primer capítulo y que se refiere para la autora “al espacio de los encuentros coloniales, al espacio en que pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones duraderas, relaciones que usualmente implican condiciones de coerción, radical desigualdad e intolerable conflicto” (p.33). La autora insiste que la zona de contacto desplaza al lugar y al momento en donde individuos que estuvieron separados, ahora coexisten en un mismo punto. Aunque el encuentro suceda en condiciones asimétricas, sus trayectorias se cruzan y se pone en el centro las dimensiones interactivas e

imprevistas de este encuentro colonial y una perspectiva de contacto que destaca que los individuos que están en esa situación, se constituyen en y a través de su relación mutua.

Zona nueva de contacto es para esta investigación el espacio y tiempo que se emplea para la elaboración de proyectos que da lugar a un contenido “literario” que reinterpreta el género en el desarrollo y simula la ayuda en el territorio a través del contenido elaborado por las entidades locales para que cumpla las exigencias de las financiadoras. Como aparece en el capítulo quinto, las y los cooperantes expatriados de ONGDs vascas en Chiapas, junto con las entidades locales, redactan las propuestas que exigen las financiadoras y, en esas ocasiones puntuales, la interacción da lugar a la construcción de una narrativa mutua, convenientemente para ambas partes. Esto sucede en relaciones de asimetría, que, para esta investigación es claramente de blanquitud, aunque no sea un elemento de discusión en el trabajo de Pratt (2010), pero que da muestra del sistema de poder jerarquizado en el desarrollo donde las agencias vascas concentran la toma de decisión en torno a los requisitos de participación en las convocatorias en desventaja para las ONGDs vascas, más aún para las entidades locales y aún más para las mujeres indígenas, quienes quedan ajenas a este proceso.

Relaciones de control-tutelaje

El sistema de control- tutelaje del desarrollo contemporáneo está basado en una relación que se asemeja al control del trabajo desde Europa hacia las periferias en la época colonial, es decir, al sistema de centro-periferias (Wallerstein, 1984; Quijano, 2000). De tal manera, que se muestra todavía hoy, una relación renovada de dependencia de los territorios con parte del estado español y una forma de organización de la cooperación para el desarrollo basada en un control del trabajo también renovado respecto a la época colonial, pero donde se concentra el beneficio en la parte de la cadena más alejada del territorio, es decir, en la parte de la cadena que reside en el País Vasco. Asimismo, dado que las representaciones de la cadena que ocupan ese lugar alejado del territorio pertenecen a identidades de blancura, en detrimento de las identidades más próximas al terreno que son racializadas como indígenas y reciben menos beneficio, se legitima la blanquitud en el desarrollo.

Como argumento en el capítulo cinco, en estas relaciones de control-tutelaje se evidencia una jerarquización en la representación del poder y el conocimiento que se plasma en situaciones cotidianas, por ejemplo, las visitas de ciertas personas vascas a los proyectos. En ese momento, se hace patente una distinción basada en “quién eres” y de “dónde vienes” que está latente en el proceso de desarrollo (Crewe y Harrison, 1998). Como también plantea

Kothari (2006b), en los modos de la cooperación para el desarrollo hay quienes representan autoridad, experiencia y el conocimiento y otros quienes deben de ser formados para adquirir estos conocimientos. Esto se plasma en la división de roles, por ejemplo, aquellas representaciones que se encargan de supervisar el trabajo y aquellas que se encargan de realizar las tareas más fatigosas y expuestas como ir a las comunidades de manera continuada.

Incomodidad blanca

La expresión en esta investigación de “incomodidad blanca” tiene relación con “privilegio blanco” (McIntosh, 1989) y el concepto de “culpa blanca” (Estelle, 1990). La incomodidad blanca demuestra que hay personal expatriado, incluso también desde las financiadoras vascas y entidades locales, que experimentan a nivel individual el desacuerdo y la frustración ante los términos en que la lógica del desarrollo les obliga a intervenir en el territorio o en la manera en la que opera toda la cadena. Se trata de un malestar que experimentan sobre todo cuando son interpeladas ciertas conductas por la población indígena, que cuestionan el privilegio o el poder que representan. Ante esto, las personas que lo hemos sentido nos moviliza la intención de actuar con una conciencia más crítica y responsable ante el privilegio y las representaciones que ocupamos los cuerpos blancos o mestizos.

Status quo de la blanquitud

El estatus se entiende en esta investigación como la posición social de personas o comunidades en poblaciones configuradas históricamente donde lo blanco y lo blanqueado, se presenta superior en una simbólica estratificación humana (Garzón, 2017b; Iturriaga, 2020). El *status quo* de la blanquitud se mantiene durante siglos y encuentra en el desarrollo una forma de renovarse, incluso de pasar desapercibida, dado que la cuestión de las configuraciones raciales en el desarrollo es una reflexión invisibilizada. Es decir, en las financiadoras y la mayoría de las entidades que participan en la cadena no se verbaliza. Sin embargo, por medio de la intervención solidaria de la cooperación vasca para el desarrollo en Chiapas se mantiene una simbólica estratificación humana donde la blancura y sus interpretaciones siguen ocupando la cúspide. Todo esto puede suceder sin una voluntad consciente y aun cuando la propuesta fundante de la cooperación y las entidades locales se fundamente en la buena intención de transformar las desigualdades del mal llamado Tercer Mundo.

2.3 Metodología

La metodología de investigación corresponde a una de tipo cualitativa y situada lo que facilita adentrarse en la profundidad y subjetividad de la realidad y de aquellas que participamos en ella (Taylor y Bogdan, 1987). En este sentido, el “conocimiento situado” en una investigación de corte cualitativo, según planteaba Donna Haraway (1997), ancla a la persona que investiga en su propio contexto y subjetividad con el cual “pienso, siento y escribo” el tema planteado en esta investigación. La intención metodológica ha sido profundizar en la blanquitud en el desarrollo por medio de la cooperación vasca que financia a las organizaciones locales que trabajan con mujeres en Chiapas porque es un tema que me intercepta personalmente por mi experiencia vivida como expliqué en la introducción.

La cooperación vasca a la que me refiero en esta investigación es un tipo de cooperación clasificada como “descentralizada” (Gil, 2008), lo cual quiere decir que, dentro del vasto mundo del desarrollo, es aquella que promueven los gobiernos regionales y locales, en concreto, de la comunidad autónoma vasca y sus ayuntamientos y en colaboración con las entidades sociales, es decir, en su mayoría ONGDs que trabajan en el ámbito del desarrollo dentro del País Vasco, específicamente conocidas como Organizaciones No Gubernamentales para el Desarrollo. La cooperación para desarrollo vasca está conformada en ideologías, instituciones y prácticas relacionadas con tendencias globales, pero también sucede entre encuentros y relaciones entre individuos en un territorio en concreto, en este caso en Chiapas.

El enfoque de la investigación teórico y metodológico, detallado en los primeros apartados de este capítulo, está basado en el análisis de la blanquitud y el desarrollo dentro del marco de los estudios culturales en América Latina. De tal manera que se trata de un análisis que contempla los posibles contextos culturales, las representaciones, los discursos, las prácticas, etcétera. Para sistematizar y analizar la información, me valgo de herramientas como la codificación de las categorías teóricas y la categorización de la experiencia (Coffey y Atkinson, 2003). Como comenté en el apartado 2.2., antes de empezar el trabajo de campo, determiné algunas categorías a priori, fruto de la lectura teórica y experiencias previas en el tema, seguidamente las operacionalicé en dialogo con la blanquitud en el desarrollo teniendo en cuenta el contexto donde se desarrollaba la investigación –este ejercicio se puede ver en el anexo I–, éstas se fueron modificando y algunas dieron lugar a otras como concreté en el apartado anterior.

El planteamiento metodológico de la investigación ha seguido el de un estudio de caso que tiene como característica básica el abordaje de forma intensiva de una unidad, que puede referirse a una persona, familia, grupo, organización o institución (Stake, 1994). Para esta investigación, el caso es el de la cooperación vasca en Chiapas, conformada por diferentes niveles organizativos como la agencia financiadora, las ONGDs vascas, las entidades locales de Chiapas y las mujeres indígenas de comunidades chiapanecas. Los estudios de casos permiten cierta flexibilidad para utilizarlos en una investigación, de hecho, existe una discusión amplia sobre el tema. Para Yin (2009) dentro de los diferentes tipos de estudios de caso, existe aquel compuesto por un solo caso, pero con subunidades de análisis contenidas dentro del propio, el cual sería el tipo de nuestro estudio. Los distintos niveles organizativos en la cooperación vasca para el desarrollo en Chiapas corresponderían a las diferentes unidades de análisis en este estudio de caso. Es decir, por un lado, en territorio vasco, la agencia vasca financiadora seguida de las organizaciones intermediarias que reciben parte de la financiación y, en Chiapas, las entidades locales que reciben otra parte más pequeña de esa financiación junto con las mujeres indígenas que participan en estos espacios y son las beneficiarias últimas de los proyectos.

El estudio de caso realizado desde un enfoque feminista y una postura antirracista ha sido una herramienta útil para examinar la blanquitud que emana de estructuras coloniales, patriarcales y racistas y que impactan en las mujeres indígenas de Chiapas. Es decir, me ha servido para indagar en las experiencias de personas involucradas en las entidades locales y en la cooperación vasca y para analizar las representaciones de la solidaridad, lo cual me ha permitido investigar esas estructuras históricas, que, de manera consciente o inconsciente, se reproducen en las entidades locales y la cooperación a través del empleo de ciertas imágenes, así como del empleo del lenguaje del género y del empoderamiento de mujeres indígenas en Chiapas.

2.3.1 Los métodos de la investigación

Los métodos utilizados en esta investigación buscaron profundizar en cómo opera la blanquitud en el desarrollo en la cadena de la cooperación vasca en Chiapas, a partir de contextos sociales, discursos, creencias y prácticas, entre otros elementos, que son propios de los estudios culturales y la crítica cultural feminista que enriquecieron la discusión del desarrollo en el territorio. La intención metodológica de esta investigación fue recoger experiencias variadas y aportaciones de distintas personas –también de mi propia experiencia–

, en pro de construir una genealogía de los discursos, las acciones y plasmar los horizontes de sentido y representación que son condición o efecto de la cooperación para el desarrollo en territorio chiapaneco.

El diseño de los métodos se ha producido a partir de la categorización de la teoría y la experiencia previa en el tema (Coffey y Atkinson, 2003). La experiencia previa corresponde tanto a la mía personal en entidades de San Cristóbal de Las Casas como a las conversaciones informales con personas vinculadas al tema que anteriormente al inicio del trabajo de campo, me ayudaron para entender la complejidad del tema. Diseñé una tabla por cada categoría donde plasmé la operacionalización de cada una de ellas que permitieron disponer de “observables en campo” y definir los métodos (anexo I). Según Viviana Elisabeth Jiménez y Cornelio Weiler (2016), en la mayoría de los estudios de casos, es conveniente emplear una combinación de técnicas para obtener la información, tales como la revisión de documentos, la observación, la colaboración de personas expertas en el sector estudiado, etcétera.

Los métodos de investigación elegidos son de tipo etnográfico y genealógico. Como métodos de investigación etnográficos, se realizó la escritura narrativa desde un diario de campo y la entrevista semiestructurada. El diario de campo, me permitió reflexionar mis vivencias en ciertos espacios y situaciones cotidianas experimentadas en torno al tema. Para profundizar en las relaciones que se dan en la cooperación, este método permitió reflexionar prácticas distendidas y discursos emitidos en formatos formales, enriqueciendo el trabajo de investigación al identificar coincidencias o incongruencias, por ejemplo. En esta investigación, se ha podido participar en conversaciones que se han dado en un formato más laxo y las personas involucradas se han relacionado entre ellas en un ambiente fuera del laboral, a partir de estas conversaciones también he ido elaborando el diario de campo.

El segundo método etnográfico que utilicé fue la entrevista semiestructurada (Vela, 2001) que, a diferencia de la estructurada, permite cierta flexibilidad para que la persona que entrevista pueda variar el guion durante esta (Díaz-Bravo *et.al*, 2013). Lo anterior puede ocurrir porque la persona entrevistada ha dado un dato importante que merece la pena profundizarse o porque seguir el orden de las preguntas no es tan relevante como sí lo es que la persona entrevistada se sienta cómoda y más motivada a emprender ella también el ritmo de la entrevista. Se realizaron guías de entrevistas distintas según la unidad de análisis o el nivel organizativo al cual perteneciera las personas entrevistadas y según las categorías de investigación (anexo II).

Las entrevistas que realicé durante los años 2021 y 2022 se dieron con personas que ocupan distintos niveles organizativos en la cadena de la cooperación vasca en Chiapas o que, en otro momento, lo ocuparon –funcionarias públicas, técnicas de desarrollo, personal expatriado, coordinadoras, facilitadoras y educadoras locales, etcétera–. También a personas que, aunque no han participado en la cooperación vasca, la conocen bastante por estar involucradas en entidades locales. Respecto a las entrevistas semiestructuradas realizadas fueron un total de 21 entrevistas, entre las cuales hubo una que posteriormente de ser realizada, la persona prefirió que no fuera incluida en esta investigación y así se le ha respetado; otra de las entrevistas, no pudo ser grabada porque sucedió en un contexto improvisado y, en ese momento, no se disponía de ningún medio para ello y una más de estas entrevistas, sí contó con el permiso de ser realizada e incluida, pero no de grabarse, por lo que estas dos últimas fueron registradas como anotaciones de campo.

Se realizó también una revisión a la producción mediática de la solidaridad de la cooperación en páginas webs y material audiovisual de donde se seleccionaron para este documento un total de 20 imágenes que se comparten en el capítulo cuarto porque su contenido da muestra de las reflexiones que esta investigación tienen lugar acerca de las representaciones mediáticas de la solidaridad. Como explicaré en ese apartado, en esas imágenes y narrativas se identificaron los horizontes de sentido y representaciones sobre las personas que cooperan, la propia acción de cooperar, la comunidad de acogida y el sentido de la cooperación. Otros videos publicados en las redes de las entidades locales también fueron revisados y, de ahí, se obtuvieron algunas de las experiencias compartidas por mujeres indígenas que asisten a estos espacios.

Como métodos genealógicos utilicé la técnica del trabajo en archivo con fuentes primarias y secundarias. Fuentes primarias fueron el relato de personas que vivieron momentos históricos importantes para esta investigación y obtenidas tanto de fruto de entrevistas que realicé como de un archivo de 9 entrevistas a profundidad cedido generosamente por el Dr. Gerardo González, realizadas durante los años noventa, que me permitieron entender parte del contexto de esta investigación, sobre todo por medio del testimonio de personas involucradas en los acontecimientos de aquellos años en Chiapas, que ya fallecieron. Se realizó también consulta de archivo de fuentes secundarias como bibliografía, leyes y documentos oficiales que he considerado relevantes para el tema. Las leyes y documentos oficiales se ordenaron en Office Excel según códigos como fecha de emisión, tipo de documento, organismo que lo publica, propósito del documento, resumen del contenido,

afectación del contenido a cada nivel organizativos de la relación y tipo de participación de los demás niveles organizativos en su redacción.

La información de esta investigación se sistematizó y se codificó con ayuda del programa Atlas.ti en su versión número 9, según las categorías de investigación que detallé en el apartado C. Se interpretó la información según el análisis crítico de contenido (Abela, 2002; Short, 2007; Utt y Short, 2018b) que, a diferencia del análisis de discurso, combina intrínsecamente la observación y la producción de los datos, con la interpretación y el análisis de cualquier texto escrito, grabado o pintado, entre otros. Se trata de una herramienta que permite formular, a partir de ciertos datos, inferencias reproducibles y válidas que tienen que ver con el contexto donde se produjo, no exclusivamente con el discurso (Krippendorff, 1990).

Para concretar el método de esta parte de la investigación me sirvió profundizar en el número especial de la revista “Understanding and Dismantling Privilege: Critical Content Analysis of Race, Racism, y Whiteness” (Comprensión y desmantelamiento de privilegios: Análisis de contenido crítico de raza, racismo y blanquitud)¹⁶ (2018a), editado por Jamie Utt y Khaty Short, dado que indaga en las posibilidades de discutir la centralidad de la raza en términos generales en diversos tipos de materiales visuales y narrativos. En los distintos estudios que recoge este número, igual que se propuso para esta investigación, se utilizó el análisis crítico de contenido, como un enfoque metodológico para investigar la raza, la opresión racial y el privilegio de forma crítica a través de libros, publicidad, manuales de capacitación o imágenes de la cotidianidad de la sociedad estadounidense. Para este caso, inspiró el análisis de la blanquitud como configuración racial concreta dentro de la discusión racial de la cooperación vasca en Chiapas.

¹⁶ Disponible el número completo en <https://www.wpcjournal.com/issue/view/1452>

Capítulo 3

HACIA UNA GENEALOGÍA DE LAS CONYUNTURAS Y LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD EN LA RELACIÓN ENTRE COOPERACIÓN VASCA Y ASOCIACIONES CIVILES EN CHIAPAS

Este capítulo cumple con el objetivo de realizar una genealogía de las coyunturas más importantes y condiciones de posibilidad en la cooperación vasca y las entidades locales de Chiapas, lo que permite visualizar los momentos que han experimentado ambas partes y en qué punto se mantiene hoy en día la relación de la gran cadena de la cooperación vasca en Chiapas conformada por las agencias vascas de financiación, las ONGDs vascas, las entidades locales y las mujeres indígenas beneficiarias de los proyectos. El método genealógico utilizado es una herramienta que permite mostrar las condiciones de posibilidad que han facilitado que se conforme la relación y entender mejor en qué términos ha sido y se mantiene. Es decir, con este método resaltan los hechos y algunos cambios en los discursos, creencias y formas de hacer que permiten la emergencia no sólo de la cooperación vasca, sino de su propuesta de cooperación que se da hoy con las entidades locales de Chiapas, especialmente con aquellas que trabajan con mujeres.

En la realización de esta genealogía se ha tenido en cuenta dos tipos de estrategias: la histórica, a través de la cual se trazan líneas de tiempo y la analítica, para identificar, en esas líneas de tiempo, condiciones. Para Garzón (2021), en el método genealógico lo que se pone en marcha es la posibilidad de historizar críticamente “las relaciones de poder que han habilitado o no este proceso de subjetividad, encarnamiento, experiencia, voluntad de verdad y acción feminista” (2021, p. 213). Es entonces cuando la genealogía se convierte en un ejercicio de indagación de “relaciones de poder y discursos de “verdad” que hacen viable que algo o alguien exista bien en el marco de las coordenadas de ese poder o bien en resistencia a ese mismo poder” (Garzón, 2021).

Conviene subrayar que esta genealogía es fruto de la revisión del archivo, es decir, de la bibliografía disponible, de documentos institucionales y entrevistas a personas clave y de entrevistas consultadas como ya mencioné en el segundo capítulo. La lectura de bibliografía y de documentos oficiales como la recogida de testimonios grabados bajo consentimiento informado, me han permitido ubicar fechas, organizaciones y personas referentes durante las últimas décadas. La bibliografía consultada aborda la temática de las organizaciones de la

sociedad civil en Chiapas y los documentos institucionales son los que están publicados por la cooperación vasca.

En cuanto a las coyunturas históricas más importantes que han influenciado la conformación de la cadena de la cooperación vasca en Chiapas, se ha identificado la desencadenada por el levantamiento zapatista de 1994; posteriormente, la llamada “crisis de la cooperación” en el 2013 y la pandemia y actual situación de postpandemia. En los tres momentos históricos las formas de relación, los espacios, incluso los discursos y creencias en torno a la solidaridad y el trabajo con mujeres se han ido adaptando. En esta investigación no se ahondará en las tres coyunturas de la misma forma, tampoco con el propósito de compararlas entre sí, pero sí las tendremos en cuenta para entender el espacio temporal y las condiciones de posibilidad en las que ha emergido la cadena de la cooperación vasca en Chiapas.

El capítulo se organiza de la siguiente manera. En primer lugar, se mostrará el abordaje de las representaciones entre el País Vasco y Chiapas desde mediados de los años noventa del siglo XX con el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En segundo lugar, se ahondará en el desarrollo de las asociaciones civiles en Chiapas, como un movimiento vinculado a la protesta social y el descontento debido a muchas de las políticas públicas nacionales y, en concreto, de las emitidas desde Chiapas. Las entidades locales que han pasado por cambios en tanto han disminuido las relaciones con el Estado a partir de mitad de los años noventa, se han vinculado con la cooperación internacional para mantener la viabilidad en sus proyectos. No obstante, esto también ha supuesto transformaciones en el interior de las asociaciones civiles, sobre todo para responder a las exigencias y condicionantes de estos organismos y obtener financiación.

En tercer lugar, se especificará la evolución de las entidades locales que han trabajado con mujeres, donde conviene destacar que estas organizaciones antes de los noventa no respondían necesariamente a una nomenclatura en la que se integrara el “género” o el “feminismo” en sus objetivos, ni recibían una financiación específica por integrar tal enfoque. Sin embargo, sí desarrollaron una tarea pedagógica y política para mejorar la situación de las mujeres en Chiapas y hasta hoy en día el trabajo de tales organizaciones sigue vinculado a la denuncia de las violaciones de los derechos humanos y la acción transformadora. Se concretará los cambios específicos de las organizaciones al vincularse con la cooperación internacional como la tecnificación del personal y la especialización de las organizaciones en el manejo de financiación.

Por último, se compartirá la construcción de la cooperación vasca teniendo en cuenta, por un lado, que el estado español en su conjunto ha pasado por las distintas fases dado que, a mitad del siglo XX, era un país en la lista de receptores de ayuda internacional y que, desde finales de siglo, se ha convertido a ser un país donante. Por otro, que la cooperación del País Vasco, en su particularidad, fue la pionera en el estado español en destinar un presupuesto público fijo para la cooperación internacional, debido a las presiones de la sociedad civil en los años noventa, hecho que ha dado lugar a un tipo de cooperación del tipo descentralizada¹⁷. Se aborda también la figura del personal expatriado de las ONGDs vascas en Chiapas.

3.1 Vascas y vascos en Chiapas y Chiapas en el País Vasco: primeras representaciones y acciones de la solidaridad internacional

En una plaza de Bilbao, cerca del Museo Guggenheim, a finales de diciembre del 2013 y en medio de la cotidianidad de la ciudad, un grupo de jóvenes extiende una pancarta con el texto “*Zorionak EZLN*” –“Felicidades EZLN” –, también en español hay una parte que dice: “20 años del alzamiento zapatista” y “*gora EZLN*”, – arriba EZLN–”. Encima de la pancarta se pueden ver globos que representan el rostro con pasamontañas mundialmente reconocido. Como se explica en el artículo que acompaña a la imagen¹⁸, dichos jóvenes pertenecen a una plataforma que se formó con el objetivo de realizar acciones en apoyo al movimiento zapatista. Durante la mañana, reparten panfletos explicando la importancia del levantamiento y recordando la solidaridad del País Vasco hacia las comunidades indígenas de Chiapas.

Dos jóvenes explican que otras plataformas similares de solidaridad en el resto del Estado español y en otras partes del mundo, un día como ese, se encuentran realizando acciones parecidas alarmando de la guerra de baja intensidad que sufren algunas zonas de Chiapas. Además, aseguran que el Estado mexicano silencia y niega un conflicto que desde el año 1994 sigue violentando a personas y recuerdan que los zapatistas ante el “mal gobierno” han construido formas propias de autogobernanza, salud y educación. Entre las acciones que realiza la plataforma, está la de formar y organizar “observadores de derechos humanos” que

¹⁷ Se le llama cooperación descentralizada, porque no depende exclusivamente de las instituciones públicas, sino que tiene mucho peso la sociedad civil y el financiamiento también proviene de donaciones privadas

¹⁸ Disponible el artículo de prensa en <https://www.elmundo.es/paisvasco/2013/12/30/52c1a6d9ca47415e168b4588.html>

se instalan en las comunidades amenazadas porque con esta presencia de personas internacionales, se “contribuye a calmar un poco la tensión” por parte del ejército.

Con esta escena en la plaza de Bilbao o con la de internacionalistas que con su presencia física representan calma en algunas zonas militarizadas en el territorio, de manera simbólica se caracteriza el inicio de la solidaridad internacional de parte del País Vasco en Chiapas que, todavía hoy, se nombra en los testimonios de las personas que han participado en esta investigación como recuerdo nostálgico del origen de la articulación y, para otras, como una esencia de la relación actual. He de puntualizar que las acciones de la cooperación vasca que se detallan en esta investigación se dirigen a comunidades no declaradas zapatistas, como lo he expresado antes, por lo tanto, aunque están inspiradas en una solidaridad internacional vasca que evoca la “autonomía” y la “defensa de los derechos humanos” de pueblos y mujeres indígenas, suceden en indistintos territorios del Sur Global, siendo el zapatismo una coyuntura que las ha influenciado en su hacer en Chiapas, pero dichas acciones se han extendido por distintas comunidades del estado chiapaneco, sin ser el zapatismo su único destino.

Para comenzar, es necesario conocer cómo comenzaron las articulaciones desde sus voces entre personas que habitaban en Chiapas y el País Vasco y qué incidencia tuvo para conformarse lo que hoy es una cadena de 8.782 km de cooperación para el desarrollo, distancia que separa un punto de otro. Para ello, fue preciso entender “la coyuntura de 1994”, punto de inflexión para casi todos los asuntos sociales en Chiapas (González, 2002). Ese contexto fue el escenario geográfico donde se dio el encuentro, por un lado, de los extranjeros de Europa que realizaron el viaje solidario y habitaron temporalmente San Cristóbal de Las Casas, de los chiapanecos habitantes de la ciudad, de personas de otros estados mexicanos involucradas en movimientos sociales en Chiapas desde años atrás o que llegaron en esa coyuntura y de personas de comunidades indígenas, de las cuales algunas se vincularon al zapatismo y otras no.

Para las organizaciones locales en Chiapas, el encuentro en esa coyuntura permitió futuras alianzas con las financiadoras extranjeras, aunque las primeras organizaciones locales en Chiapas ya estaban recibiendo apoyo internacional durante la década de los ochenta por el trabajo que realizaban con refugiados y refugiadas de Guatemala. Ese contexto, el de los ochenta, suponía un antecedente de las primeras alianzas de cooperación internacional y el movimiento de la sociedad civil, que comenzaba a denominarse como tal. Fueron los discursos de las personas con gran relevancia fuera de México, como el obispo Samuel Ruíz

“Tatik”, los que motivaron un llamamiento internacional de solidaridad en aquella época por la lucha contra la violencia, pobreza y discriminación que sufrían las personas indígenas y refugiadas¹⁹:

Yo llegué en el año 83, en ese año no había muchas organizaciones, pero empezaron a crecer, porque entre 1981 y 1982, llegaron a la frontera entre Guatemala y México, en territorio mexicano, miles de refugiados de origen guatemalteco, mayoritariamente indígenas, que huían de la violencia política en Guatemala [...]. Quizá lo que motivó el arribo de más cooperación fue que fueron creciendo organizaciones de derechos humanos a partir de mediados de esa década [...] el primer proyecto de salud, yo le envié a alguna organización de Holanda y «Paz para el mundo» que también me lo autorizó [...]. En aquel entonces si no mal recuerdo, fueron alrededor de 30 mil dólares los que conseguimos para 3 años (Ex-integrante de organización local en Chiapas).

El contexto político neoliberal de la entrada de México en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), a principios de 1994, simbolizaba para el movimiento zapatista, y para muchas organizaciones, que el país entraría en la “Modernidad del Primer Mundo”, pero sin tener en cuenta a una gran parte de la población con menos recursos, sobre todo población indígena, que tendrían unas condiciones de explotación aún más severas. Para la sociedad civil organizada del sur del país, suponía, además, una amenaza si México dejara de ser receptor de ayuda al integrarse en los países considerados “desarrollados” y, en consecuencia, se redujera la financiación para el trabajo con la población más vulnerable de Chiapas. Nada más lejos de la realidad, el alzamiento puso estrepitosamente en el foco de mira a la región y a las poblaciones indígenas y, al poco tiempo, también las organizaciones locales eran buscadas por la financiación extranjera para bajar sus recursos al terreno:

El 94 entonces trae a la cooperación de nuevo, unas buscando intermediarios, que fue el caso de nosotros, en aquel entonces que yo estaba en [nombre de una organización local], en ese caso pues sí hablaron conmigo algunas de ellas, «no queremos apostarle al EZLN porque no queremos sufrir la experiencia que sufrimos con la guerrilla centroamericana», se encontraron casos en donde apoyaron a la guerrilla nicaragüense o salvadoreña, y resultaba que proyectos que iban para una causa terminaban en compra de tierras que se apropiaban incluso dirigentes guerrilleros. Entonces, esa parte yo nunca la quise transmitir, pero si nos la comentaron, a mí me la comentaron. Entonces, eso, los que fuimos beneficiados, yo en aquel entonces, yo me enojaba de que nos vieran como beneficiados, pero pues viendo la realidad, claro que sí nos beneficiamos de la situación (Ex-integrante de organización local).

Desde ese entonces se originó un “beneficio” para muchos y muchas que realizaban acciones de base y apoyo a comunidades con una mejora en las condiciones para seguir desarrollando

¹⁹ Sobre la influencia de obispo Samuel Ruíz “Tatik” en la región y sus reivindicaciones ver (Ruiz, 1993). “En esta hora de gracia”. Carta Pastoral. Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas.

esas actividades. Porque hay que contextualizar que, en los setenta y ochenta, llegaron a Chiapas muchas personas del centro del país y otras regiones para integrarse en este tipo de actividades, pero la posibilidad de tener un trabajo remunerado por ello era algo no garantizado y difícil de conseguir en la región. Tal situación, sumada al conflicto en la región, afectó hondamente la situación de estas organizaciones hasta el momento en que apareció el financiamiento externo. Ciertamente, la posibilidad de recibir apoyo económico del Estado no sólo se limitó, sino que también se empezó a ver como “políticamente o moralmente incorrecto”, de ahí que el financiamiento internacional fue un mecanismo de supervivencia y de mejora de las condiciones:

Yo por ejemplo así en lo personal, a mí el 94 me agarró sin fondos hasta ni para comer tenía, las primeras semanas yo viví de la solidaridad de mi familia, de amigos que nos mandaban dinero, pero el conflicto a mí me agarró, como dirían metafóricamente: “con la mano prensada por la puerta”, porque sí, no teníamos ni para comer, en el conflicto empiezan a llegar recursos y empieza a llegar el dinero también para nosotros, salario, de hecho hasta mejoraron nuestras condiciones salariales, ganábamos muy poquito, teníamos mucho trabajo lo que tú quieras, pero también es real decirlo, que también hubo un beneficio pues podíamos contratar personas ¿no?, podíamos gestionar, podíamos hacer un sin fin de actividades, no solamente apoyo a las comunidades (Ex-integrante de organización local).

Desde entonces, las formas de conseguir el financiamiento en medio de una vorágine de internacionalistas y ayuda extranjera han ido cambiando respecto a los requisitos actuales. Las y los que lo recuerdan mencionan entre anécdotas la facilidad de conseguirlo antaño solo con contactos entre personas vinculadas al financiamiento, la redacción de una solo cuartilla donde se explicara el proyecto, a veces una recomendación del obispo Don Samuel “Tatik” y el envío por fax de unos pocos datos más. Con eso podía confirmar directamente el financiamiento que llegaba a la cuenta que se indicó, con cifras, en ocasiones, voluminosas y en una época en la que no se hablaba de eficiencia, eficacia o Marco Lógico²⁰, dado que no era necesario justificar el gasto:

Tengo una experiencia también ahí con la relación que teníamos con muchos solidarios de aquel entonces, había dos ingleses de ascendencia irlandesa uno de ellos que habían trabajado en Oxfam, tenían relación con la cooperación Internacional Inglesa, habían participado en los procesos de ayuda, en Centroamérica, tanto en Nicaragua como en El Salvador, particularmente en Nicaragua, Honduras, entonces, uno de ellos un día me dice: «mira conocemos una agencia x, ya no me acuerdo el nombre, que está en Inglaterra, y lo único que necesita es una cuartilla», y sin más, sin más, nos soltaron 100 mil dólares [...]. Lo que

²⁰ El Marco lógico es un instrumento de evaluación utilizado también en la cooperación para el desarrollo vasca desde finales de los noventa. Una de las críticas es que la temporalidad de su aplicación, así como los propios criterios de medición vienen establecidos por la financiadora y no por la población beneficiaria, algo que muestra la jerarquización de la relación también en la evaluación de los proyectos (Lombardero, 2018).

yo creo, que por la propia dinámica de que estabas en caravanas, en visitas, en campamento, que llevabas y hacías y coordinabas y venían los diálogos, o sea, fueron al menos, del 94 al 2000, voy a poner como un primer ciclo, era tal la actividad que evidentemente era muy difícil para las organizaciones financiadoras establecer mecanismos muy férreos de control ¿no? (Ex-integrante de organización local).

En el caso del trabajo con mujeres, éste ya había arrancado fuertemente después del 10 de mayo de 1989²¹ cuando se dio lugar a la creación de organizaciones de mujeres como el Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas o el Comité Promotor de la Mujer. Tales organizaciones locales surgidas en esta época fueron muy importantes para impulsar leyes, agendas políticas y también experiencias pedagógicas (Salazar, 2013). En este sentido, también en el financiamiento extranjero para el trabajo con mujeres, los contactos personales fueron clave para la articulación entre personas del País Vasco que ofrecieron financiamiento desde el enfoque de género y mujeres que ya estaban liderando alguna organización local:

Es que en los años ochenta fueron bastante gente de la población vasca a Centroamérica y a México un poco por los movimientos sociales que había ahí y un poco de intercambio y después de las guerras que hubo, que había habido mucha necesidad en esas comunidades de la gente retornada y vieron la necesidad de hacer proyectos de cooperación, pero es que a parte también establecieron contactos con mucha gente de allá. Entonces, en nuestros casos en Chiapas hicimos contacto, bueno la gente que fundó [nombre de la organización vasca], hizo contacto con varias mujeres feministas en Chiapas y entonces empezamos un poco la relación por ahí. Luego, ya empezamos a hacer proyectos con ellas directamente, pero un poco las relaciones surgen a nivel personal de gente vasca y mujeres chiapanecas feministas sobre todo y a partir de ahí, empezamos a hacer proyectos (Técnica organización vasca).

En “El impacto del conflicto de Chiapas en España: notas para una investigación” (1998), de Alejandro Negrín, se recoge, entre múltiples datos y referencias, la atracción que supuso para muchas personas extranjeras el momento del levantamiento y el conflicto, que les llevó a viajar a Chiapas en el 94 para acercarse la realidad local y participar. En el periódico *Diario 16*, se publicó en 1998, “Guerra en México contra los turistas del zapatismo”²², donde se menciona, según datos de Subsecretaría de Población y Servicios Migratorios de la Secretaría de Gobernación de la época, que entre 1996 y 1998 fueron identificadas 34.345 personas extranjeras que ingresaron a la zona de conflicto del EZLN, de las cuales 393 fueron citadas por participar en actividades políticas y 201 fueron expulsadas, entre ellas personas vascas y de otras regiones españolas (Negrín, 1998).

²¹ Manifestación multitudinaria en San Cristóbal de Las Casas en contra de la violencia hacia las mujeres, general y por el caso de violación y tortura a una compañera activista, en particular (Salazar, 2013).

²²La nota de prensa fue: “Guerra en México contra los turistas del zapatismo”, *Diario 16*, 14 de febrero de 1998 (en Negrín, 1998).

3.2 Organizaciones locales de la sociedad civil

En este apartado veremos cómo las relaciones entre las organizaciones de cooperación del País Vasco y las organizaciones locales de Chiapas son fruto tanto de esta historia en términos de ideales “solidarios” de la cooperación vasca que ha encontrado países hacia los que destinar su ayuda, como de la propia coyuntura chiapaneca que ha guiado los pasos de muchas organizaciones locales a buscar en la financiación internacional una forma de dar continuidad a sus proyectos, al margen del Estado mexicano.

Sirve también matizar que con “organizaciones locales de Chiapas” me refiero al conjunto de espacios que han ido surgiendo en defensa de derechos sociales de la población más vulnerable del Estado. Las organizaciones civiles se pueden agrupar bajo diferentes tipologías²³ según las posibilidades jurídicas de cada época disponibles para conformar estos tipos de espacios y en base a las actividades específicas que realicen. Por ejemplo, en los setenta y ochenta, podemos encontrar en la bibliografía más sobre el Organismo no Gubernamental de Promoción al Desarrollo (Lópezllera, 1987; Hernández, 1995; Reygadas, Gómezcesar y Kravzov 1998; entre otras), después se habla más de “asociación civil”, “sociedad civil” o “cooperativa” y la más nombrada, Organización No Gubernamental (ONG), aunque los debates teóricos en la bibliografía sobre organismos civiles, sus funciones y tipologías es muy abundante²⁴ (González y Bernabé, 1998; Gerardo, 2002) y las entidades locales de esta investigación se han registrado con “asociaciones civiles (A.C)”.

Para el caso de este ejercicio genealógico, se ha tenido en cuenta los eventos transversales que han afectado a las organizaciones locales de Chiapas. Especialmente, ha sido relevante el levantamiento del ejército zapatista, en 1994, hecho que supuso un antes y un después en la historia de Chiapas y, por ende, también en las organizaciones sociales como se explicó antes. No obstante, antes del levantamiento, ya existían organizaciones que denunciaban la violación de derechos fundamentales y, por ello, es importante recuperarlas y describir el panorama político y social que las envolvía. En consecuencia, se han agrupado distintas

²³Según leyes específicas como el Código Civil, se encuentran términos como asociaciones civiles o sociedades civiles; otras tienen como marco a la Ley Agraria, y algunas otras por la Ley General de Sociedades Mercantiles. De esta forma, en el estado de Chiapas, encontramos una amplia variedad de agrupaciones que incluyen desde Asociaciones Civiles, Sociedades Civiles, Uniones de Ejidos, Uniones de Crédito, Sociedades de Solidaridad Social, Sociedades Cooperativas o Sociedad de Producción Rural, entre otras (González, 2002).

²⁴ Diferentes perspectivas del debate teórico acerca de la sociedad civil lo encontramos en Alberto Olvera y Leonardo Avritzer (1992); Carlos Cortés (1994), BID/Ecosur (1995); Jorge Alonso (1996); Luis F. Aguilar (1997); Rubén Aguilar (1997); Laura Becerra (1998); María del Carmen García (1998); José L. Méndez (1997); Faranak Miraftab (1997) y Jean Cohen y Andrew Arato (2000), entre otros trabajos.

organizaciones que desarrollaban actividades diferentes que, para este caso, facilita una lectura general para comprender los hechos y las coyunturas en el territorio chiapaneco antes del conflicto zapatista.

3.2.1 El panorama de las asociaciones civiles antes del zapatismo

Para formular una línea de tiempo de las organizaciones locales de Chiapas antes del levantamiento zapatista, es necesario ubicar a Chiapas como objeto de las políticas indigenistas del Estado mexicano. Porque de ahí se entenderá que las políticas del Estado nacional hacia Chiapas han sido desde larga data motivo de encuentro y desencuentro con muchos de los movimientos de las organizaciones locales. Con el I Congreso Indigenista realizado en Pátzcuaro, en 1940, se institucionalizó la corriente del indigenismo oficial²⁵ y, en 1948, se creó el Instituto Nacional Indigenista (INI) en un ambiente de controversia política. Por un lado, aquellos a favor de solucionar problemas relativos a la población indígena de manera integracionista y, por otro, aquellos que promovían superar del todo la cultura indígena percibiéndola como algo negativo. Entre los segundos, José López Portillo el que luego fuera presidente de México, afirmaba lo siguiente:

La cultura india fue pues, coja desde su nacimiento; carecería precisamente de aquello que es lo más delicado de todas las culturas. El intelecto del indio no puede obrar sobre la masa apelando a la razón, y tuvo que actuar como sacerdote, como brujo [...] Mucho tiene el indio que olvidar, para poder aprender. Los indianistas irreflexivos que tratan ahora de resucitar el uso de lenguajes ya muertos, o condenados a morir por ser absolutamente inadecuados a la situación presente, solo logran retardar el momento en el que el indio liberado ya de la carga que los recuerdos inconscientes de una situación de dolor representan para él, asuma el conscientemente el papel activo de la nueva cultura a que se trata de incorporarlo (López, 1944, p. 159).

En 1953, en medio del auge el indigenismo oficial, se crea en Chiapas, específicamente en San Cristóbal de Las Casas, el primer Centro Coordinador Indigenista (CCI) con Aguirre Beltrán como director y con una fuerte visión integracionista. El enfoque integracionista que mantuvo el centro en sus inicios se propuso conseguir que lo indígena se incorporara en aquello que representaba ser mexicano (Beltrán, 1983). En sintonía con esto, años más tarde, otro presidente, Luís Echeverría (1970-1976), propagó el lema turístico “Chiapas es

²⁵ El indigenismo oficial como corriente cultural y política marcó la relación entre el Estado-nación, la academia y la población indígena, en donde lo indígena se convirtió en un problema político e intelectual que “resolver”. El mestizaje tuvo como horizonte de sentido a una nación homogénea en términos de civilización y desarrollo y su discurso intelectual se consolidó en obras como *Forjando Patria: pro-nacionalismos* (1916), *Hacia un México Nuevo. Problemas sociales* (1935) y *Consideraciones del problema indígena* (1948) de Manuel Gamio y, sobre todo, *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana* (1925) de José Vasconcelos.

México”²⁶ para atraer a turistas nacionales e internacionales, haciendo evidente la posición inferior de Chiapas en el imaginario social mexicano con respecto, pero el interés, a la vez, de integrarlo (González, 2002).

Por lo anterior es que, desde finales de los años sesenta, Chiapas ya era uno de los destinos privilegiados de una mezcla de antropólogos nacionales y extranjeros, misioneros católicos y evangélicos, educadores populares y militantes de la izquierda mexicana de todas procedencias (González, 2002). Para entender todo este panorama social y político y la relación que han tenido las políticas públicas en la conformación de los movimientos sociales del Chiapas, sirve leer el trabajo de “Sociedad civil, organismos civiles y movimientos populares en los Altos y la Selva de Chiapas” (González, 2002)²⁷, dado que es revelador en este sentido. Además, permite localizar, antes del levantamiento zapatista, las demandas sociales que ya estaban encima de la mesa por parte de las organizaciones como eran la lucha por la tenencia de la tierra o la denuncia de la vulneración de los derechos humanos.

Hubo eventos y actores claves en los setenta que fomentaron la conformación de organizaciones locales en Chiapas y la relación de estas con entidades internacionales. Desde antes de los setenta el trabajo de Samuel Ruiz “Tatik”²⁸ propició el tejido comunitario a través de la Iglesia y la promoción organizativa en muchas de las comunidades del estado (Aubry, 1994). En este sentido, la Iglesia católica vinculada a la teoría de la liberación –donde el obispo Samuel Ruíz tuvo un papel clave, como se nombró más arriba– fue clave en la intermediación entre financiadoras internacionales y grupos, así como en su papel en la formación de las primeras organizaciones locales de desarrollo comunitario, educación y derechos humanos (Benessaieh, 2004). En esa época, hubo también dos eventos que motivaron la creación de las organizaciones sociales con más fuerza desde finales de los setenta: el primero, el movimiento nacional del 68 con su espíritu de democratización y, el segundo, el I Congreso Indigenista de 1974, realizado en San Cristóbal de Las Casas, el cual ya se nombró en párrafos anteriores.

El movimiento popular del 68 fue la antesala de la apertura democrática en el país y el inicio sobre todo de la organización de una amalgama de tendencias ideológicas entre las y los

²⁶ Ver artículo de Armando Priego publicado en el “Suplemento La Cultura en México” de la revista *Siempre!*, número 755, el 3 de agosto 1979. “Todo en Chiapas es México. ¿Todo en México es Chiapas?”

²⁷ En esta tesis el autor explica el desarrollo los movimientos sociales de Chiapas, como el movimiento campesino o el movimiento magisterial, entre los movimientos más fuertes.

²⁸ Obispo que defendía los derechos humanos de la población indígena en Chiapas y ayudó a la organización de comunidades para mejorar su situación de vulnerabilidad y condiciones sociales.

jóvenes del país motivadas para propiciar cambios políticos (ver Zermeño, 1996 y González Casanova, 1995). Por otro lado, el I Congreso Indigenista que se dedicó a debatir la situación en torno a la educación y la tierra, entre otros temas, fue catalizador del movimiento campesino²⁹ en Chiapas (González, 2002). De este Congreso resultó un movimiento masivo con una amplia organización (ver Morales, 1992) y emergieron organizaciones con gran influencia entre la población como la CENPA, CNPA o la CIOAC, entre otras³⁰, y algunas que ya tenían cobertura nacional participaron en el proceso interno del Estado (ver Flores *et al.*, 1988).

Según Gerardo (2002), en los años de 1980 sucedieron otros dos eventos importantes para la historia de las asociaciones civiles en Chiapas: la llegada de migrantes guatemaltecos entre 1979 y 1981 huyendo de la situación de guerra³¹ y el sexenio del General Absalón Castellanos Domínguez (1982-1988), quien emprendió una fuerte represión y fomentó gran desigualdad en el estado (Burguete, 1989). En referencia a la llegada de los guatemaltecos, se formaron comunidades de desplazados que originó un llamado para las organizaciones locales y también para organizaciones internacionales conocidas como ACNUR, Cruz Roja o Itermón Oxfam que trabajaron en conjunto con organizaciones locales que empezaban a conformar el conjunto de sociedad civil en Chiapas (Benessaieh, 2004).

En añadidura, para finales de esta década, Chiapas entraba en una crisis debido en gran parte a la caída del precio internacional del café que empobreció a mucha la población (Villafructe y García, 1988). Todo esto ocasionó un clima de descontento social y de denuncia por la vulneración de los derechos humanos generalizada en gran parte de las organizaciones del momento. La crisis que acrecentó las demandas sociales por la lucha por la tierra, en la mejora económica y de servicios y en contra de la represión. Ésta, por lo demás, se vio alimentada por un clima organizativo fruto del fenómeno nacional del cardenismo³² y del terremoto de

²⁹ La década de 1970, es sin duda la primera etapa de emergencia del movimiento campesino- indígena en Chiapas, el cual se articula a partir de la recuperación de la tierra como su principal demanda (ver Esponda y Barrios, 1989; Singer y Odile, 1983; Benjamin y Herrera, 1995).

³⁰ Por ejemplo, la Unión de Uniones Ejidales y Grupos Campesinos Solidarios de Chiapas (UU), con trabajo en 158 comunidades (ver Márquez, 1988; Leyva, 1995; Pérez Arce, 1991) y la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), alrededor de la cual se aglutinaron comunidades de las zonas: Altos, Centro, Norte y Fronteriza (Harvey, 2000 en Gerardo, 2002).

³¹ Una situación de guerra civil no declarada, que, según un informe nacional de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (1999), desplazó a un millón de personas al exterior del país y gran parte de esa población hacia México (ONU, 1999)

³² Cardenismo se entiende por movimiento social emergido tras el liderazgo de Cuauhtémoc Cárdenas quien dejó las filas del Partido Revolucionario Institucional (PRI), junto con otros militantes y encabezó el Frente Democrático Nacional (FDN) de cara a las elecciones nacionales de 1988.

1985, que hizo florecer a las organizaciones no gubernamentales (González, 2002). Se está hablando hasta aquí de una época donde el rol de las organizaciones pareciera principalmente el de oposición y conflicto hacia las políticas de estado (González, 2002). Sin embargo, es importante contemplar que el rol de las organizaciones ha ido fluctuando.

De ahí que, por ejemplo, en el periodo de Carlos Salinas (1988-1994), la puesta en marcha del Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL), ocasionó un cambio de rol en muchas de las organizaciones locales (González, 2002). El PRONASOL sirvió de estrategia para paliar la denuncia social ante la crisis, en tanto consiguió crear grupos de base en las comunidades para que gestionaran y recibieran ayuda económica —como becas para la alimentación o para las y los jóvenes estudiaran—. No obstante, cuando se recortaron las ayudas a este programa, muchos grupos de base creados en el programa pidieron ayuda a organizaciones locales para mantener un respaldo económico en el ejercicio de sus actividades. En ese cambio de guion, algunas de las organizaciones locales pasaron a ejercer oposición al Estado y trabajar con los “pobres” (Villafuerte y García, 1998; González, 2002, 2003).

Para tener una idea de la situación en la década de los noventa y entender el panorama de las organizaciones antes de la influencia del movimiento zapatista, vale la pena revisar el estudio de SEDESOL (Reyes, 1993). En este estudio, se caracteriza a las organizaciones locales de la época en torno a su quehacer y las divide en organizaciones populares, es llamadas también organizaciones de base, del tipo vecinales o rurales; el sector no gubernamental privado en materia social, por ejemplo, damas voluntarias o grupos académicos, las organizaciones del sector religioso, las organizaciones políticas y, finalmente, las organizaciones filantrópicas privadas apoyan el bienestar y pueden ser fundaciones o agencias financieras.

En este estudio de SEDESOL, Reyes (1993) afirmó que las diversas organizaciones de la época, que se nombran Organizaciones Sociales Alternativas (OSA) tenían como beneficiarios a la población rural e indígena, principalmente. Los porcentajes de entonces ya daba una idea de la importancia de esos organismos en el Estado y en concreto, en los Altos y zona Centro, dado que el más de la mitad se encontraba en la región de los Altos y la zona Centro y, en específico, el 43% en San Cristóbal de Las Casas. Con relación a la actividad que desarrollaban, casi la mitad se llevaba a cabo con mujeres, aunque aquellas que tenían que ver con la ecología y el llamado desarrollo comunitario tenían más posibilidades de financiamiento.

3.2.2 Las organizaciones locales de mujeres

El trabajo con mujeres desde organizaciones locales se ha impulsado a partir de eventos, manifestaciones y crisis socioeconómicas como catalizadores de las demandas sociales que urgían para el interior del estado chiapaneco. Las organizaciones locales que destinaban su trabajo hacia grupos de mujeres también experimentaron encuentros y roturas con Estado mexicano y con los gobiernos locales, y de ahí que grupos de mujeres organizados, condicionaron parte de la agenda política y consiguieron presionar para poner demandas sociales encima de la mesa. Es el caso de los feminicidios que se ha conseguido denunciar a partir de informes, cifras y gráficas recogidos por grupos de mujeres y de la realización de manifestaciones públicas (ver Castro, 2018).

Eventos a principios de los setenta como el I Congreso Indigenista celebrado en 1974 en Chiapas o, a nivel nacional, la I Conferencia de la Mujer celebrado en México en 1975, motivaron la agrupación de mujeres en el Estado. De hecho, del Congreso Indigenista que situó la desigualdad de la población indígena en el centro del debate, surgieron organizaciones campesinas como la Unión de Mujeres indígenas y Campesinas del Estado de Chiapas (UNAIM), integrada por y para mujeres campesinas (Hernández, 2001; Gerardo, 2002) y, después, la creación paralela de la Asociación de Mujeres Mexicanas A.C. (AMMAC) o la Organización Independiente de Mujeres Indígenas (OIMI). De la I Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer también se impulsó reivindicaciones y prácticas educativas para el trabajo con mujeres.

Esta conferencia con representaciones de mujeres de muchos países inauguró la Década de la Mujer (1975-1985). En concreto, desde ahí se ejecutaron planes y programas desde los gobiernos participantes destinados a las mujeres. Aunque haya que ser cautelosas al hablar de un bloque único en las demandas feministas de dicho congreso, debido a las diferencias en las condiciones económicas y sociales entre las representantes en dicho evento (De Barbieri, 1986). A pesar de todo, esta conferencia internacional dinamizó el problema de las mujeres en general y se llevaron a cabo planes y programas desde los gobiernos participantes. Asimismo, se crearon fondos especiales, y las fundaciones privadas y públicas repartieron recursos económicos en la investigación, la promoción y el desarrollo de programas aplicables a diferentes sectores de la población femenina (De Barbieri, 1986).

Al inicio de una etapa nacional indigenista fue importante para el trabajo con mujeres el Instituto Nacional Indigenista (INI) con sede en San Cristóbal de Las Casas; especialmente,

en la década de los años ochenta, cuando renovó su equipo con Salomón Nahmad, Aguirre Beltrán y Mercedes Olivera, esta última encargada de la Escuela de Desarrollo (Mora, 2009). En 1988, se impulsaron cooperativas pioneras de mujeres indígenas y talleres de economía familiar donde las mujeres indígenas se organizaron para emprender proyectos productivos y debatir reflexiones conjuntas sobre su condición de mujeres. De este contexto, emergieron organizaciones como *Sna Jolobil*, creada en 1976, y *J'Pas Joloviletik*, creada en 1984, que facilitaron paso a las mujeres indígenas hacia el mercado laboral como trabajadoras remuneradas (Salazar, 2013).

En la misma época, organizaciones relacionadas con la religión católica también desarrollaron prácticas a través de proyectos de evangelización que denunciaban la desigualdad de clase y raza. Indirectamente motivaron cierto cuestionamiento de género en muchas mujeres y dieron pie a futuros espacios como la Coordinación Diocesana de Mujeres (CODIMUJ). Una de las integrantes explica que: “en la Teología de la Liberación, que guía el trabajo de pastoral de esas Diócesis, no se promovía una reflexión de género”, sino que fueron en los momentos de análisis en sus cursos y talleres donde se debatía las desigualdades sociales y el racismo de la sociedad mestiza, cuando “las mujeres indígenas empezaron a cuestionar también las desigualdades de género que vivían al interior de sus propias comunidades” (Entrevista en Salazar, 2013).

Es importante mencionar que los grupos de cooperativas, movimientos campesinos, grupos de evangelización y trabajo académico sembraron las semillas del movimiento feminista en San Cristóbal de Las Casas muchas veces desde la educación popular³³ (González, 2002,2003; Freyermuth, 2004; Gil, 1999). Aquí es importante recordar que la educación popular se remonta desde los años setenta como postura pedagógica en el continente latinoamericano³⁴ para la transformación social en contra de los gobiernos autoritarios de la

³³ Algunas de las organizaciones sociales chiapanecas que he podido recopilar como espacios que han utilizado la educación popular para el trabajo con mujeres han sido: Sna Jolobil en 1976, Taller Antzetic en 1983, J'Pas Joloviletik en 1984, la CODIMUJ, el Comité Promotor de la Mujer, el Primer Seminario Sobre la Cuestión de las Mujeres en 1986, el Grupo de Mujeres de San Cristóbal, el CAM, el Centro de Apoyo a la Mujer, el COMAL, el Colectivo de Mujeres Autónomas en Lucha 1991, y el CDMCH, la Asesoría y Capacitación en Salud (ACAS), la Unidad Agrícola Integral de la Mujer (UAIM), Mamá Maquín, Chiltak, Musas, HOGAR COMUNITARIO, Sindicato de Trabajadoras del Hogar o Domésticas, el actual CDMCH (antes CIAM), K'inál Antzetik, Foca, DESMI las Compañeras del Pueblo Creyente o las Organizaciones católicas por el derecho a decidir.

³⁴ Esta corriente fue impulsada en gran medida por Paulo Freire (1921-1997) pedagogo brasileño de gran relevancia en el siglo XX por sus aportaciones en la educación popular de los sesenta y setenta y su contribución

época y en pro de la emancipación de los sectores más empobrecidos para que participaran en los cambios políticos de cada país (Gómez y Puiggrós, 1986). Sus acciones se posicionaban en contra de la exclusión a los grupos más vulnerables y de ahí surgieron espacios y metodologías relacionadas con la pedagogía crítica³⁵ (Nassif, 1981; Gómez y Puiggrós, 1986).

Por el clima de tensión y represión política que aumentó la violencia sexual ejercida hacia las mujeres y hacia homosexuales en Chiapas, parte del enfoque de la educación popular, que hacía hincapié en la concientización social ante problemáticas como la violencia o la represión, se utilizó como metodologías en los espacios de mujeres. Es el caso del taller *Antzetik*, que surgió en 1983, donde muchas mujeres tuvieron la oportunidad de politizarse y adquirir herramientas y conceptos teóricos que nombraban la situación que experimentaban (Aguilar, 2002; Salazar, 2013). A raíz de este taller se conformó también el Comité Promotor de la Mujer, integrado por exalumnas de la UNACH y, en 1986, se realizó el “Primer Seminario Sobre la Cuestión de las Mujeres” en la misma sintonía que lo anterior.

En referencia a eventos importantes, la manifestación del 10 de mayo en 1989 fue el gran catalizador para la conformación de organizaciones de mujeres, de donde surgieron organizaciones que desarrollaron trabajo con mujeres como el Grupo de Mujeres de San Cristóbal de Las Casas o el Comité Promotor de la Mujer. Estas organizaciones locales surgidas en esta época fueron muy importantes para impulsar leyes, agendas políticas y también experiencias pedagógicas (Salazar, 2013). En ese sentido, realizaron talleres para capacitar a las mujeres en procesos de denuncia y acción respecto a las conductas de violencia, en específico las referentes al abuso sexual. Estos espacios significaron encuentros de reflexión entre mujeres llegadas de distintas coordenadas, tanto mujeres de comunidades próximas, como de mujeres llegadas del centro del país:

Fueron esos espacios de lucha los que permitieron a las mujeres ingresar en procesos de concientización sobre su situación de género, al tener contacto con algunas teóricas y militantes mestizas, en su mayoría provenientes del centro del país con una trayectoria de lucha popular, y unas con un trabajo previo de cuestionamiento a la identidad femenina (Salazar, 2013, p. 56).

Sin embargo, en algunas experiencias publicadas, se comparte que hubo cierta imposición de una agenda feminista nacional con demandas como la de maternidad voluntaria o los derechos LGTBI que en aquel momento se conflictuaba con las demandas compartidas por

desde la educación liberadora en obras como “La educación como práctica de la libertad” (1967) o “Pedagogía del oprimido” (1968), entre otras.

³⁵ Las acciones más comunes con los grupos, la mayoría de las veces en el ámbito rural, eran las campañas de alfabetización y post-alfabetización (Gómez y Puiggrós, 1986).

mujeres indígenas, concretadas en la lucha del racismo o la explotación económica que experimentaban en su vida cotidiana (ver Tuñón, 1987; Hernández, 2001). Mujeres educadoras mestizas, reconocieron con el tiempo que, por momentos, el trabajo que desarrollaron hacia mujeres indígenas respondía a una agenda feminista importada que no respondía necesariamente a la experiencia de las mujeres con las que trabajaban. En algunos discursos, se promovía un “despertar” de la conciencia de las mujeres para enfrentar su condición de oprimidas, pero que se basaba en una representación cultural que las limitaba como sujetos pasivos, víctimas del patriarcado o de las fuerzas del capital:

Incluso quienes desde la década de los ochenta veníamos trabajando con mujeres indígenas en zonas rurales, lo habíamos hecho desde nuestra propia agenda feminista y desde definiciones de género y de autoestima que partían de nuestra propia experiencia. Las propuestas de educación popular e investigación coparticipativa popularizadas en el Cono Sur bajo la influencia de Pablo Freire, influyeron en nuestras metodologías de trabajo con mujeres rurales [...]. A pesar de que este modelo de investigación y educación se proponía “democratizar” [...] la premisa teórico-política heredada del marxismo de que el intelectual podía despertar la conciencia de los “oprimidos”, [...] subsumía una visión paternalista de los sectores populares, cuyo conocimiento estaba distorsionado por una “falsa conciencia” [...]. Los procesos de autocrítica y replanteamiento de las metodologías de trabajo se han empezado a desarrollar a partir de la década de los noventa, y en este proceso ha sido fundamental el diálogo constructivo con las mujeres indígenas organizadas (Hernández, 2001, p. 214).

Con el movimiento zapatista, las tensiones anteriores se profundizaron porque se evidenció las desigualdades de la población indígena frente a la que no lo era, aunque dicha confrontación permitió a muchas educadoras repensar las metodologías en el trabajo con mujeres indígenas llevadas hasta el momento (Salazar, 2013). En Chiapas, para el 2008, se registraron 34 organizaciones figuradas como ONG, asociaciones civiles o colectivos organizados que trabajan a favor de las mujeres chiapanecas. Las cuales trabajan líneas de salud, educación, derechos humanos, otorgamiento de microcréditos, asesoramiento para producción orgánica, venta de artesanías y asesoramiento para la investigación o el desarrollo de las comunidades (Salazar, 2013).

3.2.3 La llegada de financiamiento internacional después del levantamiento zapatista

Como se ha mencionado ya la financiación internacional en las organizaciones sociales, es importante contextualizar que llegó en un contexto histórico particular, dado que para los años ochenta del siglo XX, se estaba viviendo una crisis que abonó el terreno para que en los años noventa la financiación internacional fuera más necesaria que nunca. La crisis de ese momento desencadenó un desajuste social y económico que afectó a muchos chiapanecos con la apertura comercial y la desregularización económica al hundirse el modelo de

agricultura y de ganadería extensiva. La consecuencia inmediata de esto, entre otras, fue la eliminación de subsidios y apoyos por parte del Estado a la producción y comercialización de los pequeños y medianos agricultores (Jáuregui y Ávila, 2007). De ahí que la gran mayoría de la población de Chiapas que trabajaba en el café y otras producciones se empobreciera con la pérdida del valor adquisitivo y acrecentara el descontento social.

Al mismo tiempo, lo que supuso esta etapa de crisis fue la agonía del indigenismo mexicano, del que se habló en párrafos anteriores, al instaurarse un modelo neoliberal con la llegada de Miguel de la Madrid a la presidencia (1982-1988). Este presidente, desarrolló entre sus políticas públicas la venta de proyectos económicos, políticos y sociales al FMI y al Banco Mundial, bajo la imagen de hacer un México más moderno, transnacional, donde la etapa nacionalista del país dejaba de ser realizable (Korsbaek y Rentería, 2007). De ahí que el Sur mexicano fuera objeto de una ideología del expresidente que englobaba a la población indígena como parte del atraso que vivía el sureste, en pro del mestizaje y el desarrollo como avance necesario para esa parte de del país:

El atraso crónico del sureste se debe a causas muy complejas. Muy probablemente la composición racial del área sea determinante. Ahí, la gran cantidad de población indígena dispersa y heterogénea ha hecho que el proceso del mestizaje avanece con mayor lentitud que en otras regiones del país (De la Madrid, 2004, p. 173).

Con la implantación de un modelo neoliberal, el Estado mexicano poco a poco delegó su preocupación por la población más vulnerable en términos de políticas públicas y abrió la puerta para que las organizaciones sociales tuvieran que buscar financiación fuera del Estado, más allá de las fronteras mexicanas (González, 2002, 2003). De esto se desprende que, y aunque suene paradójico, las organizaciones locales se volvieron un componente necesario de una agenda neoliberal y con orientación de mercado donde, por un lado, el Estado podía desentenderse de los problemas sociales causados por sus políticas y, por otro, el Banco Mundial, entre otros, financiaba actividades de las organizaciones, aunque su filosofía respaldaba el ajuste estructural y la retirada del Estado de la asistencia pública (González, 2002, 2003; Gutiérrez, 2005).

Todo este reajuste de la agenda neoliberal en el horizonte político y social que especialmente repercutió en Chiapas —porque la población era más dependiente de la producción agraria y ganadera—, incentivó el levantamiento zapatista el primero de enero de 1994. El levantamiento zapatista fue un punto de inflexión para la dinámica de las organizaciones sociales, ya que cambiaron su lógica rápidamente, aunque no sin pasar por algunas contradicciones (ver Gutiérrez, 2006). En pocas palabras, al visibilizarse internacionalmente

la situación de desigualdad de la población en Chiapas, organismos internacionales encontraron en este territorio el destino de su trabajo en colaboración con organizaciones locales, lo cual supuso cambios tanto entre organizaciones como en el interior de ellas.

En particular, a partir de la llegada del financiamiento internacional aparece la cooperación internacional en el territorio como un actor importante como se describió más arriba. En consecuencia, se apertura Chiapas a la llegada de personas de diferentes nacionalidades, como era el caso de profesionales de diferentes nacionalidades y, sobre todo, de muchos voluntarios y voluntarias que aterrizaron para colaborar en distintas organizaciones sociales (Benessaieh, 2004). Igualmente, uno de los cambios más importantes fue dentro de organizaciones que ante la necesidad de conseguir disponer de fondos internacionales tuvieron que responder a las exigencias de la financiación con, por ejemplo, la profesionalización del personal o la tecnificación de los espacios y actividades:

Hasta los años de 1980, el objetivo central de los activistas era la educación popular o no formal y la sensibilización y movilización de los pobres. Sin embargo, la profesionalización del personal y de la organización de las ONGs les ha llevado hacia un corporativismo en el que operan más como empresas contratistas o consultoras, que organizaciones sociales, lo que fue su punto de partida (González 2002, p. 35).

En su trabajo “Coqueteando con el enemigo. Desafíos de las ONGs para el desarrollo y el empoderamiento” (1997), Faranak Miraftab argumenta cómo la ayuda financiera internacional que han recibido las organizaciones locales ha afectado drásticamente su carácter organizacional y la naturaleza de sus actividades. Dicho de otra manera, ha modificado parte de sus roles, de sus objetivos y de la metodología con la que trabajaban hasta el momento. Esto debido que el financiamiento internacional llegó con ciertos condicionantes y, en algunos casos, supuso también la incorporación en las agendas de nuevos conceptos o de nuevas estrategias que abordar, que en algunos momentos llegaban a ser más un asunto de interés para los que financiaban, que una realidad compartida por las organizaciones locales. Una cuestión que se analiza más detalladamente en el capítulo quinto para el caso particular de la cooperación vasca y las asociaciones civiles en Chiapas que trabajan con mujeres indígenas:

1. Hubo un cambio profundo de la ideología de basismo hacia una ideología empresarial y corporativista [...]
2. Las ONGs oscilan entre ser grupos dedicados a proporcionar asistencia técnica o “instrumentos” que meramente transfieren los intereses de los pobres y facilitan el incremento de la conciencia de las masas.
3. Las ONGs se las han arreglado para ser políticamente independientes del Estado mexicano, pero han pasado a depender de las finanzas internacionales (Miraftab, 1997, en González, 2002, p. 35).

En relación con el Estado español y Chiapas, antes de los años 2000, el tipo de financiación que recibían las organizaciones locales desde organizaciones del estado español, entre estos el País Vasco, se emitía muchas veces desde asociaciones civiles que recaudaban dinero de donantes particulares conmovidos por la situación social de Chiapas. Y esto porque antes aún no existían convocatorias oficiales enfocadas al “género” o al “feminismo” como tal, para recibir financiación como se explicaba al inicio de este documento. Sucedían campañas puntuales para reunir dinero en apoyo a los proyectos que se realizaban en Chiapas como lo fue la financiación que recibieron proyectos para el trabajo con mujeres en el territorio, entre otros, la “Brigada de Dones de Terrasa” en Cataluña que recaudaba dinero para enviar al CIAM, la antesala del Centro de Derechos de la Mujer en Chiapas (CDMCH):

La Brigada de Mujeres en Chiapas de Terrasa nace ligada a un proyecto que desarrolló la Fundación Paz y Solidaridad de Comisiones Obreras, con la contraparte chiapaneca, Centro de Investigación y Acción de la Mujer (CIAM), dirigida por Mercedes Olivera, que gestionaba un proyecto en la zona de Chilón y Simojovel. Se constituyó una brigada relacionada con el Casal de les Dones para viajar a Chiapas en verano de 1996 para participar en la formación de promotoras de Derechos Humanos (web de la organización)³⁶.

Ya entrados los años dos mil, la financiación se profesionaliza y va adquiriendo poco a poco un proceso más burocrático modificándose así las condiciones de posibilidad para ser financiadas las entidades locales. El financiamiento internacional en cierta medida infirió en las agendas locales con conceptos y estrategias que no siempre respondían a los problemas locales de Chiapas como se detallará en el capítulo quinto para el caso particular de las organizaciones de esta investigación. El texto de Benessaieh, “¿Civilizando la sociedad civil? La cooperación internacional en Chiapas durante los años noventa” (2004), aborda esta problemática y explica que las nuevas líneas de financiamiento imponían enfoques en las acciones que ocasionaron recelo en las propias organizaciones locales por estar bajo visiones políticas diferentes, incluso enfrentadas por ejemplo en el enfoque de “género” o “proyectos productivos”.

3.3 Cooperación española e institucionalización de la cooperación para el desarrollo y la solidaridad vasca

Todo el estado español y, por ende, la región vasca a pesar de que ahora es España un país donante de ayuda internacional hacia otros países, entre los años cincuenta y los años ochenta

³⁶ Información disponible en <http://solidaritat-catalana-a-chiapas.blogspot.com/2015/11/brigada-de-terrassa-chiapas.html>

del siglo XX, era un país receptor de la ayuda de la cooperación. Es decir, formaba parte de la lista de los mal llamados países en vías de desarrollo y no fue hasta principios de los años ochenta que salió de esta lista hasta llegar a ser un país donante. Este cambio de rol le ha permitido al Estado español y sus regiones incorporarse al sistema de cooperación internacional paulatinamente, pasando por los dos distintos extremos del proceso. De ahí que, para términos de esta investigación, se pueda intuir que al haber pasado de ser receptor de ayuda a emitirla, *a priori*, podría enriquecer la variedad de discursos que podemos encontrar según el momento histórico, aunque no se profundice en este trabajo.

En 1955, el estado español recibió ayuda por primera vez por parte de los Estados Unidos de América teniendo en cuenta que para este tiempo compartía la misma renta *per cápita* que otros países como Nicaragua o Costa Rica. Poco después, para el año 1960, se integró a formar parte del Banco Mundial como país receptor de ayuda recibiendo en ese año su primer crédito, hasta recibir once préstamos más entre el año 1963 y el año 1977 (Larrú, 2009). No obstante, Estado español salió del grupo de países receptores de ayuda del Banco Mundial en 1981 y en 1983 y, posteriormente, solicitó salir también de la lista de países receptores de Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) elaborada por el Comité de Ayuda al Desarrollo (CAD) de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE) (Llanos y Monzó, 2010).

Es en esas décadas cuando se fueron creando instituciones encargadas de gestionar los fondos provenientes de la cooperación internacional para el desarrollo dentro del estado español como la Secretaría de Estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica (SECIPI) dependiente del Ministerio de Asuntos Exteriores. Asimismo, España pasó a formar parte de organismos internacionales como el Fondo Africano de Desarrollo, en 1974, de la cual es miembro y fundador y, desde 1976, es miembro del Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Aunque fue su entrada en el Comité de Ayuda al Desarrollo de la OCDE (CAD), en 1991, la que le convirtió en un país oficialmente reconocido como donante de ayuda de cooperación para otros países (Cisneros, 2019).

En este proceso de institucionalización de la cooperación en el estado español habría que tener como referencia tres textos importantes: el primero, la Constitución española; el segundo, el Real Decreto 825/1988 y, el tercero, la Ley 23/1998. La *Constitución* de 1978 porque hace mención de lo siguiente: “la Nación española proclama su voluntad de colaborar en el fortalecimiento de unas relaciones pacíficas y de eficaz cooperación entre todos los pueblos de la Tierra” (Preámbulo, Constitución, 1978). El art.2 del Real Decreto 825/1988,

porque regula los presupuestos del estado a la cooperación internacional y la Ley 23/1998, porque establece el origen de la cooperación en la cita de la *Constitución* anterior, pero además explicita que la cooperación es una herramienta fundamental de la “acción exterior” del país sostenida en la “solidaridad”. Es decir, “solidaridad” y “acción exterior” son las bases del sentido de la cooperación española.

Cabe subrayar que desde los años ochenta el movimiento de la sociedad civil, canalizado a través de las organizaciones no gubernamentales, impulsó proyectos de cooperación en otros países. Esto no es un dato menor porque, en 1994, se comenzaron a registrar en el seno de la sociedad civil movilizaciones importantes en torno a la preocupación de la calidad y cuantía de la ayuda española (Llanos y Monzó, 2010). Las consecuencias directas de dichas movilizaciones y presiones fueron, por un lado, la firma de un “pacto por la solidaridad” por el que los partidos parlamentarios se comprometieron a incrementar la AOD y, por otro, la creación en 1995 del Consejo de Cooperación para el Desarrollo³⁷, con el objetivo de facilitar el diálogo entre la administración pública, las ONGDs y otros agentes sociales.

En lo que concierne a la cooperación vasca, cabe revisar el artículo “25 años de Cooperación al Desarrollo en Euskadi” (Unceta *et.al*, 2012) para entender cómo inició esta cooperación y por cuáles problemáticas ha ido transitando. A mitad de los ochenta, por ejemplo, se hace visible que el Gobierno Vasco había iniciado a emitir durante los años 1985 a 1987 ayudas dirigidas a “resolver problemas de familias necesitadas del Tercer Mundo”. Estas ayudas se concedían fundamentalmente a personas o instituciones misioneras que, provenientes del País Vasco, desarrollaban su labor en otros países. Por estas fechas municipios vascos se incorporan en proyectos internacionales y algunos de los vínculos internacionales, por ejemplo, fomentaron la llegada de los niños saharauis a la ciudad de Donostia o el hermanamiento de Abanto y Zierbena con el municipio nicaragüense de San José de Bocay.

En 1988 se produjeron, asimismo, dos hechos relevantes en el ámbito de la cooperación al desarrollo de carácter municipal. Por un lado, el Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz decidió dedicar el 0,7% del presupuesto municipal a la cooperación al desarrollo, lo que constituyó un hecho pionero dentro y fuera del País Vasco. Por otro, se creó *Ertameriketarekin Lankidetzarako Euskal Fonda* (Fondo Vasco de Cooperación con Centroamérica), con el apoyo de los ayuntamientos de Lasarte-Oria, Hernani, y Laudio, en lo que sería el antecedente

³⁷ Se trata de instancia consultiva participada por los principales agentes involucrados en la cooperación (administración pública, ONGDs, universidades, empresas, fuerzas sociales y expertos/as).

de lo que actualmente es la Asociación de Entidades Locales Vascas Cooperantes -*Euskal Fonda*- que es una de las asociaciones con más peso en la cooperación del territorio vasco (Unceta *et.al*, 2012).

En cuanto al impacto del conflicto en Chiapas en el País Vasco, en otoño de 1994, se intensificaron los discursos y las prácticas movilizadoras para reivindicar al gobierno que oficializara la ayuda del 0,7% del presupuesto destinado a cooperación. En esas reivindicaciones las organizaciones vascas con la ayuda de los medios de comunicación, mejoraron su imagen pública recopilando apoyo social para formalizar estas reivindicaciones que algunos ayuntamientos fueron cumpliendo (Jérez, Sampedro y López, 2008). Durante el periodo 1994 a 1995 se registraron 29 proyectos en México, de los cuales, mínimo 15 de esos proyectos correspondieron a Chiapas y, el País Vasco fue la primera comunidad, por delante de Madrid y Barcelona, que más volumen de dinero aportó en ellos (Negrín, 1998). Se estableció así la cooperación oficial descentralizada basada en la solidaridad e impulsada por Organizaciones No Gubernamentales para el Desarrollo (ONGD):

Nos parece que esta cooperación descentralizada en general, es una cooperación más fresca y natural, menos hipotecada que la protagonizada por los Estados y desde luego, absolutamente complementaria a esa. Los gobiernos como el nuestro no realizan alta política internacional, ni son tributarios de geopolíticas y estrategias de bloques, ni tenemos responsabilidades históricas en temas siempre tan polémicos como las colonizaciones ni contamos con poder económico que pudiera poder en riesgo economías del pueblo del sur [...] no podemos olvidar que los actuales programas desarrollados por las ONGDs vascas tienen sus antecedentes, evidentemente en la labor social realizada en cualquier latitud de la tierra por los misioneros y cooperantes seculares de ascendencia vasca, que tan frecuentemente se caracterizaron por sus tesis indigenistas ; sirva solo como ejemplo citar a Fray Juan de Zumárraga y el Padre Victoria [...] La propia historia pasada de Euskadi pueblo emigrante durante varios siglos, nos ha proporcionado una buena lección, una completa vivencia en carne propia, decisiva para entender a quienes padecen situaciones extremas. Han sido muchísimos los vascos/vascas que, por diversas razones, económicas o políticas, se han visto advocates a la emigración y el exilio, viviendo experiencias históricas dignas de recuerdo desde sus aspectos negativos, hasta los más estimulantes. (Andoni Ortuzar Arruabarrena³⁸, conferencia el 2 de diciembre de 1996).

A finales de 1996, la cooperación descentralizada vasca y su discurso de solidaridad se iba institucionalizando y como resultado, ya tenía en marcha unos 500 proyectos por repartidos por todo el Sur Global. No consta por el momento, para esta investigación, cuantos estos se destinaban al trabajo con mujeres en Chiapas, lo que sí consta es la que “la promoción de la

³⁸ En aquel momento ocupaba el cargo de secretario general de Acción Exterior del País Vasco.

igualdad de oportunidades entre hombre y mujeres” se enunciaba desde entonces como uno de los diez retos a futuro de la cooperación para el desarrollo vasca (Cooperación Pública Vasca, 1997).

Con estas acciones se fue perfilando la cooperación “descentralizada” que opera hoy en día, donde la sociedad civil y las instituciones públicas colaboran para financiar proyectos. Este tipo de cooperación internacional se refiere a la que impulsan los gobiernos regionales y locales, no aquella que es llevada a cabo por el gobierno central de un país (Hourcade, 2011). En ese sentido, en 1996, se dio a conocer también el “Manifiesto de Alcaldes” a favor de la Cooperación al Desarrollo en el que se señalaba que los ayuntamientos debían comprometerse en la “transformación de esta sociedad en otra más justa e igualitaria, tanto a nivel local como mundial”, haciéndose eco del “sentimiento colectivo de solidaridad de nuestra ciudadanía” y dotando a las entidades locales el “papel de agentes activos” de la cooperación descentralizada con aportaciones presupuestarias y establecimiento de relaciones solidarias (Manifiesto de Alcaldes en Unceta *et. al*, 2012).

Por estas fechas, algunos documentos se crearon para con el fin de orientar y regular actividades de cooperación al desarrollo como el decreto del Boletín Oficial del País Vasco, del 27 de octubre de 1989, por el que se convocaban “Ayudas para proyectos de cooperación al desarrollo en el Tercer Mundo”, en lo que venía a ser el primer documento expresamente concebido desde una institución pública. En la década de los años noventa, también los ayuntamientos de varias localidades vascas comenzaron a elaborar documentos para formalizar su participación en la cooperación, estableciendo los objetivos y las bases reguladoras de las partidas presupuestarias con tal fin. Vitoria-Gasteiz publicó las primeras bases en 1992, mientras que otros ayuntamientos lo hicieron en los siguientes años³⁹.

En cuanto a los acuerdos políticos, hubo diferentes pactos entre partidos durante la década de los noventa y pocos años después que sembraron la disposición de la cooperación en territorio. Tanto el Pacto de gobierno 1995-1998 suscrito por el Partido Nacionalista Vasco y Partido Socialista PSE-EE, como los de 1999-2001 y 2001- 2005, firmados entre el Partido Nacionalista Vasco y *Eusko Alkartasuna* (“Solidaridad Vasca”), incluyeron diferentes objetivos relacionados con la cooperación al desarrollo. De manera similar, el documento de adhesión de Izquierda Unida al acuerdo de coalición entre el Partido Nacionalista Vasco y el

³⁹ Los ayuntamientos de Irún en 1993, Bilbao en 1994, y Donostia en 1995 (Unceta *et. al*, 2012).

partido Solidaridad Vasca suscrito en 2002, contenía diversas referencias a la cooperación al desarrollo y a la manera de enfocar la misma.

Más adelante, en el 2007 se legisló una ley para el País Vasco sobre cooperación que guio el discurso y la práctica en la cooperación para el desarrollo vasca, “Ley 1/2007, de 22 de febrero, de Cooperación para el Desarrollo”. En esta se define que las iniciativas en la cooperación responderán “al principio de solidaridad desinteresada”, la cual se hace referencia como el “compromiso de colaboración que no espera retornos en forma de beneficios financieros o comerciales, tomas de posición de carácter empresarial o proselitismo ideológico o religioso, ni la consecución de redes clientelares del tipo que fueren” (art. 3.1. Ley 1/2007, de 22 de febrero, de Cooperación para el Desarrollo). En la misma ley, se menciona la propuesta de la cooperación en cuanto al “acompañamiento” y no imposición de modelos culturales, lo que hace a la cooperación del País Vasco, una cooperación crítica, al menos, aparentemente consciente de ciertos patrones tradicionales de desarrollo.

La ley 1/2007 también menciona el enfoque de género, sin definirlo detalladamente, como uno de los valores transversales en las actuales de la cooperación, junto con la erradicación de la pobreza, el cumplimiento efectivo de los derechos humanos, el fomento de la organización y la participación comunitaria y la ciudadana protección medioambiental. Asimismo, se especificaba dentro de los “principios orientadores de la política de cooperación para el desarrollo”, la consecución de la igualdad de mujeres y hombres “como necesidad estratégica para la profundización de la democracia y para la construcción de un mundo más justo, cohesionado y desarrollado social y económicamente”. Y especifica que “en todas las políticas y acciones se deben considerar sistemáticamente las diferentes situaciones, condiciones y necesidades de las mujeres y hombres, a todos los niveles y en todas las fases de planificación, ejecución y evaluación, e implementar acciones positivas” (art.3.7). Dentro de esto, “el empoderamiento de las mujeres” se recoge como una prioridad sectorial (art.5.1.)

Es importante mencionar uno de los documentos que rige la cooperación para el desarrollo vasca actualmente que se llama Plan Director acorde a la ley 1/2007. El Plan Director ha ido sufriendo modificaciones hasta el último número que se publicó en el 2018 prorrogado hasta hoy. En este último Plan Director que fue el número IV, se menciona una crítica a la Cumbre del Milenio de Naciones Unidas, en el año 2000, como un hito importante en la cooperación, porque abordaron en profundidad las implicaciones de la globalización y se concibieron los

objetivos desde una visión Norte-Sur. En consecuencia, el Plan Director IV se posiciona a favor de la Agenda 2030⁴⁰ y los 17 Objetivos del Desarrollo Sostenible⁴¹, aprobados en la Asamblea General de Naciones Unidas en 2015, al ser, literalmente, según el documento, una invitación para romper con dicho binomio Norte-Sur. La Agenda 2020-2030 se compromete con “no dejar a nadie atrás” y también la cooperación vasca se promueve “esfuerzos en la lucha por la justicia, la igualdad y la erradicación de la pobreza, para contribuir a transformar las asimetrías globales” (Plan Director IV, 2018, p. 3).

En resumen, en este documento se explica diferentes puntos para conseguir un Desarrollo Humano Sostenible por medio de la cooperación: en primer lugar, “el poner las vidas en el centro”, desde una concepción multidimensional de la sostenibilidad (ecológica, económica, social y humana); en segundo, “apostar decididamente por los derechos humanos”; en tercer lugar, “abogar por los feminismos y la equidad de género”, donde la lucha por la justicia de género significa transformar las relaciones de poder entre mujeres y hombres, “sin olvidar que el género se vive de forma diferente según lugares, cuerpos y contextos”; en cuarto lugar, “ser protagonistas de las decisiones que afectan nuestras vidas” donde es clave fomentar la participación; y, por último, “fomentar la construcción de paz y la convivencia” (Plan Director IV 2018-2021, p. 4).

Al repasar la historia de la cooperación del Estado español y el País Vasco, se puede destacar la importancia que ha tenido el hecho de que España pasara de ser un país receptor a ser un país emisor de ayuda a otros. En ese proceso, han ido creando instituciones y un marco legislativo que ampara el ejercicio de la cooperación, lo define y le dota de sentido. No sería posible llegar al punto que hoy existe de cooperación en el estado español para el desarrollo, sino hubiera toda una red institucional que justifica y facilita la emisión de ayuda. Al mismo tiempo, el papel que ha jugado la sociedad civil en el territorio vasco ha sido fundamental para destinar financiamiento a proyectos sociales en muchos países bajo el ideal de la defensa de los derechos humanos y el desarrollo sostenible.

⁴⁰ La Agenda 2020-2030 es un plan de acción aprobado en la Asamblea General de las Naciones Unidas con el propósito de contribuir a la paz, la prosperidad y la igualdad a favor de las personas y el planeta.

⁴¹ Los 17 objetivos de la Agenda 2020-2030 son el fin de la pobreza, la erradicación del hambre, garantizar la salud y el bienestar, promover la educación de calidad, contribuir a la igualdad de género, facilitar el acceso al agua potable y saneamiento, el acceso a energía asequible y no contaminante, el fomento del crecimiento económico inclusivo, lograr el empleo pleno y productivo, promover una industrialización sostenible, la reducción de la desigualdad, reducir el impacto ambiental de las ciudades, conseguir un consumo responsable, la gestión forestal sostenible, la protección de la infancia y fomentar alianzas eficaces para que se cumplan estos objetivos.

3.3.1 De internacionalistas y voluntarias a personal expatriado de la cooperación vasca

Durante los años ochenta y los noventa del siglo XX, las personas extranjeras voluntarias que se implicaron en los procesos sociales en Chiapas, eran llamadas muchas veces “internacionalistas”. Es decir, “internacionalista” era el nombre con el que se identificaba a la compañera o compañero que había decidido implicarse con las y los “compas” del territorio chiapaneco y, en ese sentido, se había integrado como uno o una más en los procesos organizativos. Estos “internacionalistas” ayudaron a crearse las relaciones, los contactos y los vínculos para que las organizaciones locales de Chiapas encontraran financiación en el País Vasco. Sin embargo, como he narrado y como profundizaré más adelante, cuando los requisitos de la cooperación internacional cambian y se vuelven más complejos, los “internacionalistas” empiezan a dar paso a otro tipo de personal con formación especializada académica.

Por ejemplo, para el caso del País Vasco se creó, en el 2007 un máster en “Desarrollo y Cooperación Internacional”, en la Universidad del País Vasco (UPV) y el Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional (Hegoa), que actualmente tiene un precio de 1800€. En la presentación de este máster en su página web se define como una formación dirigida a las personas que estén interesadas en obtener formación profesional en el campo de la cooperación internacional “entendida esta en relación a la equidad, la lucha contra la pobreza”⁴² y garantiza prácticas con las ONGDs vascas y con entidades locales en muchas partes del mundo. Se ofrece en su metodología herramientas relativas al trabajo con indicadores de desarrollo, con aquellos programas habitualmente utilizados en el cálculo estadístico y la construcción de indicadores. No obstante, lo verdaderamente atrayente es que esta formación, igual que otras similares en otras universidades, es un requisito obligatorio para dedicarte profesionalmente a la cooperación para el desarrollo. Es decir, las personas que luego conformarán el conjunto de profesionales con cierta “experticia” en el mundo del desarrollo, deben de tener formaciones específicas como estas que les acredite como tal (Goudge, 2003).

⁴² Página web disponible en <https://www.hegoa.ehu.eus/es/masters/2>

Este tipo de requisito no se dio solamente en el País Vasco, sino que formó parte de una regulación a nivel internacional, especialmente, para los países occidentalizados, emisores de ayuda, donde la cooperación se ha ido formalizando. De esta manera, las relaciones de contacto entre entidades locales chiapanecas con ONGDs vascas se desplazaron desde el trabajo casi siempre voluntario de los “internacionalistas” con el zapatismo y el activismo, desde el 94, al trabajo con un nuevo perfil de cooperante, reconocido como personal “expatriado”, mucho más profesionalizado, con una formación más técnica y oficial dentro del sector de la cooperación para el desarrollo, que debe de tener una cualificación universitaria específica, la cual le habilita para trabajar en cooperación. Ante todos estos cambios, muchos y muchas “internacionalistas” decidieron alejarse del mundo de la cooperación o, al volver a hacer vida al País Vasco, muchos conformaron su propia organización y mantuvieron la relación en la distancia con las organizaciones locales o bien conocieron a personas en las agencias vascas para mediar la relación y la posterior financiación entre la organización local y los ayuntamientos, independientemente de si participaban o no directamente en esta nueva forma de cooperación.

El este capítulo, se ha abordado la genealogía obtenida de la relación entre la cooperación para el desarrollo y las organizaciones locales, en Chiapas. En la cual aparecen las peculiaridades de la relación y los inicios destacando las coyunturas históricas, las condiciones de posibilidad y algunos de los horizontes de sentido. Por lo tanto, se especifica el contexto político y cultural vasco en el cual surge la cooperación vasca y la historia de la lucha de mujeres en Chiapas, junto con la conformación de organizaciones sociales en el territorio que después han trabajado con financiamientos vascos. A partir de las entrevistas a personas clave y la consulta de información secundaria se han detectado diferentes coyunturas.

El Estado español, a pesar de que ahora es un país donante de ayuda internacional hacia otros países, entre los años cincuenta y los años ochenta del siglo XX, era un país receptor de la ayuda de la cooperación. Eso ha provocado su inmersión en el mundo de la cooperación de forma paulatina y relativamente reciente. Además, lo ha logrado de la mano de cambios políticos y creación de leyes oficiales e instituciones que han definido y amparado el mundo de la cooperación española. Asimismo, la presión de organizaciones civiles ha sido muy importante para que se haya incrementado el presupuesto destinado a tal fin. En este contexto, nacen las relaciones entre algunas localidades del País Vasco y Chiapas, cuando en las primeras se financiaban ciertos proyectos para llevarse a cabo en tierra chiapaneca.

Paralelamente en Chiapas, los eventos violentos que afectaban a las mujeres incentivaron las luchas y las manifestaciones de grupos por todo el Estado para defender los derechos de estas impulsándose las organizaciones locales de mujeres. Eso facilitó la emergencia de organizaciones que denunciaban el abuso constante hacia las mujeres y que encontraron financiamiento, a finales de la década de los noventa, cuando la cooperación para el desarrollo empezó a destinar dinero para el trabajo con tales fines. Gran parte de las relaciones entre cooperación vasca y organizaciones de mujeres fue posible porque ya existía una conexión previa desde el año 1994.

Antes del levantamiento zapatista, ya existían relaciones entre organizaciones vascas y organizaciones locales, pero después del alzamiento zapatista la cooperación internacional emergió con fuerza. Especialmente, de la ruptura de las organizaciones locales con el Estado mexicano. La necesidad de nuevo financiamiento supuso la mejora para las condiciones laborales de muchas de las y los trabajadores de las organizaciones locales, pero también supuso un cambio en la lógica de base de muchas de ellas. Algunas tuvieron que incorporar nuevos formatos de rendición de cuentas, contratar a personal cualificado, cambiar el contenido, etcétera. Así comenzó un proceso de transformación en la acción social en Chiapas, cada vez más profesionalizado y enmarcado en nuevos discursos y prácticas.

Capítulo 4

LA BLANQUITUD EN EL DESARROLLO A TRAVÉS DE LAS REPRESENTACIONES MEDIÁTICAS DE LA SOLIDARIDAD EN LA COOPERACIÓN VASCA

Pensar el problema de la blanquitud empieza por una misma. Como expliqué en los capítulos anteriores, hablar desde la experiencia en una investigación de blanquitud es una tarea ineludible. Durante la década de los noventa, cuando yo era pequeña, era muy habitual ver comerciales televisivos de ONGDs que se dedicaban al desarrollo en los que se pedía colaborar en un llamado a la solidaridad. A estas imágenes que parecían neutrales, las acompañaban mensajes como: “apadrina a una niña o niño”, “por muy poco dinero al mes cubra su alimentación, su ropa o su escolarización”, “dona dinero para ayudar a una familia...”, “¡Ayude a (nombre de niña o niño) a salir de la pobreza...!” Hablo de muchos y muchos comerciales de este tipo. Recuerdo que en las imágenes y narrativas aparecían además cuerpos de personas que sufrían enfermedades, catástrofes, a veces, con heridas, suciedad, casi desnudos, famélicos en situaciones de guerra o en comunidades en las cuales vivían sin acceso al agua o a la comida. Como expongo después, visualizar este tipo de comerciales materializó en mí el privilegio conmigo misma, con mi entorno y con respecto a la solidaridad con aquellos cuerpos ajenos, en medio de un mundo global de configuraciones raciales.

Invito a que se haga *clic* en estos enlaces⁴³ que facilito en los pies de página y se vea de primera mano cómo algunas ONGDs de aquella época, representaban a cuerpos racializados negros, indígenas o mestizos, algunos menores y familias africanas, asiáticas o latinoamericanas. Las imágenes eran “duras”, causaban conmoción. Se buscaba la movilización de esa emoción en una acción solidaria por parte de quien las visualizaba, entre otras, una donación para que los proyectos se financiaran. Sin embargo, el análisis sobre este tipo de comerciales no se reduce a una cuestión de la eficacia del marketing, sino que engloba como expongo en este capítulo el complejo mundo simbólico de configuraciones raciales en el que se sustenta el desarrollo.

⁴³ Comercial Ayudemos a un niño ONG <https://www.youtube.com/watch?v=p6UIIG-mi8k&t=20s>

Comercial Remar ONG: <https://www.youtube.com/watch?v=BVxTo9rvmQM&t=10s>

Comercial Campaña Acción contra el Hambre España: <https://www.youtube.com/watch?v=dm5aSmtl40Q&t=7s>

Comercial Manos Unidas : <https://www.youtube.com/watch?v=wA-UIVbtesY>

En este capítulo se indaga en la blanquitud en el desarrollo a través de los horizontes de sentido y las representaciones mediáticas de la solidaridad en la cooperación vasca en Chiapas. Hay que recordar que las imágenes y los discursos que analizo en la presente investigación suceden en un marco de acciones humanitarias, lo cual hace más perturbadora la tarea de poner encima de la mesa una discusión que desafía cualquier narrativa que se produce desde lo filantrópico y solidario, y aún más con el empleo de palabras que no explicitan directamente a la “biología”, “naturaleza” o “tipos de cuerpos”, sino que se emiten desde la defensa de la “cultura” o “derechos humanos (Kothari, 2006), desafiando en apariencia discursos de dominación y, al mismo tiempo, perpetuando la colonialidad, por lo que en principio no se evidencia allí un conjunto de prácticas racistas.

Para ello, desde un enfoque de los estudios culturales y apelando al análisis de contenido, se indaga en imágenes y textos donde se encuentran algo más que narrativas irrelevantes. Se trata de un ejercicio que repasa una de las capas más visibles de la cooperación que es la publicidad mediática de la solidaridad. Si bien en la relación de la cooperación vasca con organizaciones de Chiapas existen idiosincrasias complejas, existe una dimensión globalizada del tema. Con tal fin, se revisaron imágenes junto con sus textos de las páginas webs de ONGs intermediarias del País Vasco que realizan cooperación en territorios de América Latina y África, entre ellos en Chiapas, México.

Se han seleccionado un total de 20 imágenes para este capítulo, publicadas entre los años 2017 y 2022, a excepción de una que se publicó en el 2007, en una campaña publicitaria. Estas son en su mayoría tanto de la financiadora vasca, como de las organizaciones intermediarias que tienen actividad en el mismo territorio y en muchos otros lugares del mundo. Dado los límites de extensión de este trabajo, se han elegido solo aquellas imágenes que evidencian lo que aquí se plantea, con la finalidad de que ellas conformen, en su conjunto, una ventana desde la cual no sólo conocer la actividad que las financiadoras y las organizaciones involucradas realizan, sino también adentrarnos a los discursos que sustentan ese hacer. El proceso seguido de selección de las imágenes y posterior análisis crítico de contenido (Utt y Short, 2018b), tuvo en cuenta quiénes participaba en la representación y qué discursos se empleaban, lo cual se detallará.

Asimismo, se han compartido partes de las entrevistas semiestructuradas –cuyos guiones se pueden leer en el anexo II– realizadas a personas que participan o han participado en este tipo de organizaciones vasca en calidad de cooperantes, así como a personas que han participado o son integrantes actuales de organizaciones locales de Chiapas. Se comparte aquí

ciertas partes de algunas de las 19 entrevistas que realicé. Al mismo tiempo, muchas de estas reflexiones críticas son fruto de los diálogos compartidos con otras personas mexicanas que concuerdan en la complejidad de las representaciones de la blanquitud en las formas de hacer de las cooperaciones internacionales en México.

A continuación, organizo mis argumentos de la siguiente manera. En un primer momento compartiré argumentos que permiten profundizar en los procesos de identidad y alteridad durante la experiencia que puede vivir una persona que visualiza las imágenes mediáticas de la solidaridad. Estas son imágenes de cooperaciones y ONGs de todo el mundo, por eso, recurriré primero a algunas de las más conocidas y después iré especificando en aquellas que utiliza la cooperación vasca en diferentes partes del mundo y después, en concreto, dentro de estas, aquellas que representan a Chiapas. Será este un segundo momento en el capítulo, donde por medio de dichas imágenes exploraré estas representaciones y la discusión en clave de blanquitud en el desarrollo en torno a diferentes ítems: la representación de las personas que cooperan, la representación de las comunidades y las mujeres indígenas y, por último, la representación de la acción de cooperar y su sentido.

4.1. La experiencia del Tercer Mundo en Occidente por parte de las representaciones mediáticas de la solidaridad

Muchos de los comerciales del desarrollo que vi de niña y que circulan en la actualidad emiten estereotipos sobre el Tercer Mundo para ser visualizados por la población de Occidente, en los cuales se homogenizan al resto de territorios no occidentalizados, en una especie de “fetichismo” del desarrollo sobre aquellos territorios (Shrestha, 1995, p.227 en Goudge, 2003). Las imágenes y narrativas que utilizan pertenecen a un discurso humanitario, moralmente correcto, que sucede bajo el paraguas de la solidaridad y, en consecuencia, invisibiliza la cuestión de la raza y las relaciones asimétricas que se dan entre países y continentes (White, 2002, Goudge, 2003 y Kothari, 2006). No obstante, si se profundiza en las representaciones utilizadas en estos comerciales como se realizará a continuación, se evidencia implícitamente dichas relaciones. Además, esos comerciales promovían un proceso racista de identidad y alteridad, por lo que desde niña al visualizarlos yo asumía simbólicamente la representación de dar a la Otra, en lugar de recibir, es decir, mi cuerpo y mi identidad era quien podía salvar a alguien del Tercer Mundo de su catástrofe. Con una anécdota personal profundizaré más este argumento.

Un día me llegó una idea a mi cabeza. Mis zapatos favoritos, aquellos que más utilizaba, los regalaría a una niña “pobre” que aparecía en los comerciales televisivos y así podría evitar que fuera descalza como se veía en el anuncio. Una idea que pensaba como genuina y que tal cual se la compartí una tarde a mi madre. Yo apenas tenía seis años y le dije: “Mamá, toma mis zapatillas, se las quiero dar a una niña de la televisión”. Entonces, imaginé que empezaría a ver mis zapatillas en los comerciales puestos en los pies de una niña pobre, que sufre una guerra y hambruna: “Ahora veré mis zapatos en la televisión, pero no me importa” le dije, y mi madre se reía de la ocurrencia y me intentaba explicar que no era tan fácil que llegaran mis zapatos a los pies de las niñas de los comerciales de las ONGs. Cabe contextualizar que mi familia de clase trabajadora y de entorno rural, asumía cierta moralidad cristiana sobre hacer el bien y el mal que yo inevitablemente integraba acerca, por ejemplo, de lo relativo a “ser generosa” con el prójimo.

Obviamente había mucha inocencia en mí al pensar que dejaría unas zapatillas en algún lugar y viajarían hasta llegar a alguna niña descalza, de mi edad y de África, Asia o Latinoamérica, pero yo no entendía la situación y seguía conmovida porque aquella niña los necesitaba y yo podía hacer algo para arreglar la situación. Cuando eres una niña española de corta edad, como yo lo era en ese entonces y ves entre la cotidianidad de tu día a día tantas representaciones con estos estereotipos y escuchas de la solidaridad en esos términos, no sabes cómo viven estas personas, ni puedes hacerte una idea de la distancia geográfica que hay entre tú y esas niñas y niños, ni siquiera entiendes el problema que están explicando en el comercial, ni mucho menos cuál es la complejidad política de la situación, pero te quedan en claro tres cosas: a) las personas no blancas de países lejanos están sufriendo, b) yo, blanca, vivo en un lugar con orden y seguridad donde no hay ese sufrimiento y c) yo puedo y debo hacer algo por estas personas.

Todavía hoy los comerciales, aunque son menos dramáticos que en los años noventa, parecen neutrales, pero siguen fomentando procesos de identidad y alteridad sobre quiénes deben de impartir ayuda y quiénes recibirla. Sirve de ejemplo, la campaña publicitaria de UNICEF: “Por mí y por todos mis compañeros”⁴⁴. A través de imágenes y narrativas conmovedoras se retrata en forma de comparativa la vida de un niño blanco, del Estado español, con otros menores racializados de África, Latinoamérica y Asia, quienes padecen diferentes situaciones de conflicto. Con efectos audiovisuales muy bien logrados, el niño protagonista aparece

⁴⁴ Anuncio publicitario de UNICEF disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=7alRdCOyPf4>

jugando a un juego llamado coloquialmente “pollito inglés” y va “salvando” a sus iguales que están en otra parte del mundo sufriendo. El niño literalmente es el encargado de salvar al resto.

Imagen 1. Directora de UNICEF inaugura centro en Tijuana, México



Fuente: www.unicef.org

Si buscamos más allá de comerciales televisivos e indagamos hoy en día en el contenido concreto de las páginas webs de las ONGs de cooperación para el desarrollo y miramos su contenido, encontraremos imágenes y narrativas que se parecen a lo anterior descrito. En estas existen las típicas fotografías de personas blancas o blanqueadas, mejor posicionadas en el mundo, generalmente desde el Norte global, ayudando a otras racializadas negras, asiáticas, mestizas o indígenas, ubicadas en el Sur global, que no lo están mientras se invisibiliza la cuestión de la raza y las relaciones asimétricas que lo provocan. En el caso de la imagen 1, la foto se realizó en Tijuana, México, durante la visita de la Directora Ejecutiva de UNICEF, Henrietta Fore. La nota online que la acompaña se publicó el día 21 de junio del 2019 con el título: “Declaración de la Directora Ejecutiva de UNICEF, Henrietta Fore, tras su visita de tres días a México”.

La nota es un comunicado en nombre de la ONG escrito por la propia directora en un contexto histórico que, para quien no lo recuerde, se produce un año después de las controvertidas imágenes de las “jaulas” en los centros de detección estadounidenses, que separaban a madres y padres migrantes de sus hijas e hijos durante el mandato del presidente Donald Trump en los Estados Unidos. Desde refugios en México, que es país de origen,

tránsito, destino y deportación de migrantes muchos procedentes de El Salvador, Honduras, Guatemala, aunque también del propio México, la directora comenta su experiencia de tres días. Dice que habló con Nadia ⁴⁵ y su hija de un año -previsiblemente las que aparecen en la imagen- ambas de Guerrero, México, quienes tuvieron que abandonar su casa por extorsiones y, ahora, quieren llegar a los Estados Unidos donde sentirse más seguras.

En la imagen, se aprecia que la protagonista es la directora Henrietta Fore, quien está ubicada en el primer plano del costado derecho, desde donde se puede ver parte de su cuerpo y rostro. Además, es posible observar las insignias que la identifican como poseedora de un cargo representativo de la organización por el chaleco con el logo que lleva puesto y por la posición de “saludo” que realiza hacia la mujer y la niña. La iluminación de la fotografía, su paleta de colores y composición difumina ligeramente aquello que está detrás de las personas que participan, por tanto, invita a dirigir la mirada de hacia un primer plano de la foto, es decir, hacia la madre, su hija y la directora. Sin embargo, al verse únicamente el rostro de la directora, se focaliza el protagonismo en aquello que realiza ella, quien no hace uso del anonimato como las otras dos, sino que, en la imagen se resalta todo lo contrario: el reconocimiento de su labor y su posición en la organización. Se intuye, por tanto, una cierta jerarquía en la organización frente a una homogenización de las y los beneficiarios. Hecho, que queda en sintonía con el contenido de la nota.

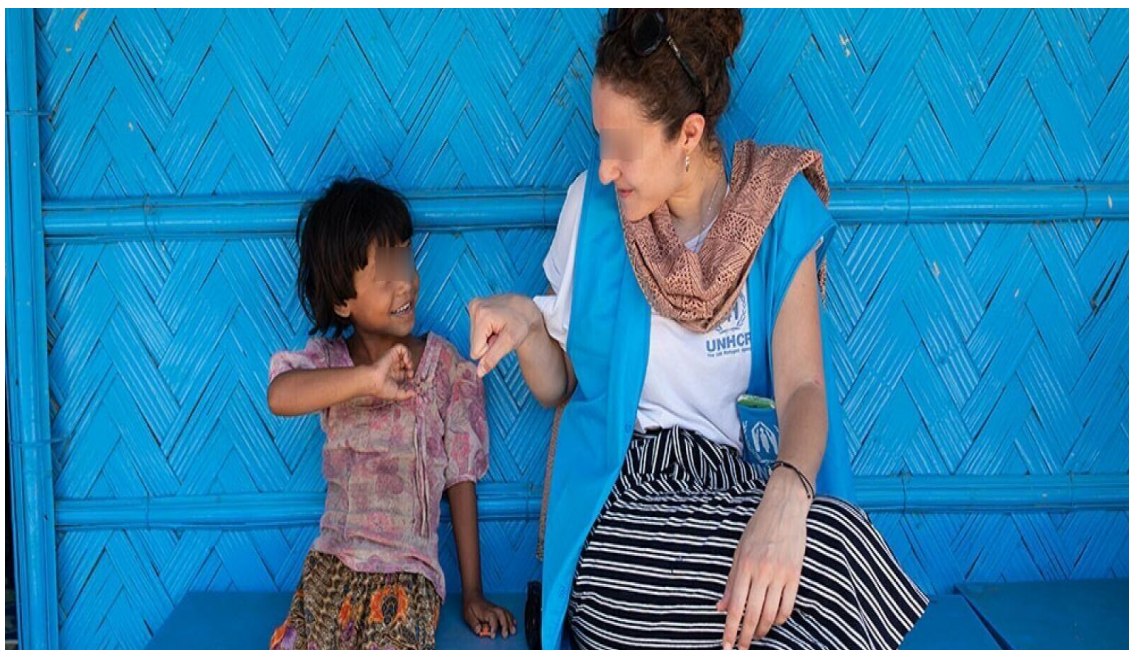
Al estar en el primer plano y de frente, es posible interpretar que Henrietta Fore es una mujer blanca, bien posicionada por su lugar de jerarquía como también por su blancura: piel blanca, cabello rubio, ojos azules. Elementos que se vuelven sobresalientes por el color de ropa que usa, la pared blanca del fondo y el contraste necesario con la piel, el cabello y la ropa de madre e hija. En ese sentido, se puede decir que Henrietta habita un espacio blanco que es el resultado de la paleta de colores de la foto. Y esto es fundamental puesto que, si se siguen los argumentos de Garzón (2022), en la literatura latinoamericana de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, era usual representar a las mujeres blancas en escenarios blancos, adornados con flores y objetos propios de su lugar de domesticidad, como agujas e hilos. Este tipo de representación evidencia, dado el lugar atribuido a las mujeres blancas, desde la Colonia, como madres y cuidadoras sobre todo del orden moral.

La imagen de Henrietta bien puede ser idéntica a la de María, por ejemplo, de la novela homónima de Jorge Isaacs (1867), cuando hace sus recorridos por la hacienda “El Paraíso”

⁴⁵ Este un nombre ficticio que se utiliza en la nota.

para ir a visitar a sus contemporáneas negras o mestizas que trabajaban en los cultivos de algodón y a quienes ella aconsejaba. Mucho tiempo después será la Directora Ejecutiva de la UNICEF quien tome ese lugar y haga recorridos ya no por los campos algodoneros, sino por los refugios donde ahora se ubican las mujeres no blancas. En efecto, según sus propias palabras, la historia de Nadia se repetía en otros testimonios que escuchó en los refugios, los cuales menciona que estaban a rebosar de madres y menores que podrían ser como Nadia y su hija. En su declaración insta a los países a dar protección a las familias y sus hijas e hijos y menciona que Unicef colaborará con la CEPAL para realizar un plan de protección. Se cierra la nota con el compromiso de la UNICEF de ayudar a menores de la región a adquirir las

Imagen 2. Fotografía que acompaña la noticia “Ayuda humanitaria, la única forma de sobrevivir para millones de personas”



Fuente: www.eacnur.org

habilidades y educación de calidad para crearse un futuro mejor y más seguro en sus países de origen. Queda evidente quienes realizan las acciones del desarrollo y quienes la reciben.

Profundicemos un poco más en esta idea implícita del desarrollo acerca de estereotipos sobre quién realiza la ayuda y quién la recibe. En la imagen 2⁴⁶, con un tono más desenfadado aparece una persona aparentemente voluntaria de Acnur y una menor beneficiaria. Es una imagen publicada junto con una nota online dentro de la página web de la organización, el

⁴⁶ A partir de aquí, a los rostros que aparecen en calidad de personas anónimas en el contenido de webs, les he difuminado personalmente parte del rostro, dado que desconozco el consentimiento que tienen las organizaciones para visibilizarlos.

día 5 de agosto del 2019 con el título: “Ayuda humanitaria, la única forma de sobrevivir para millones de personas”. En el texto, se explica qué es la ayuda humanitaria y cómo lleva actuando dicha organización ante emergencias humanitarias desde 1951. Se trata de una publicidad dirigida a recaudar fondos y a la captación de nuevos donantes, muy seguramente

Imagen 3. Captura de pantalla de la página web donde puedes hacer una donación

UNHCR ACNUR
La Agencia de la ONU para los Refugiados
comité español

TE LLAMAMOS GRATIS

¿Qué cantidad quieres donar?

12 €	15 €	20 €	24 €	Otra cantidad
Refugio de emergencia para una familia.	Escolarización anual para 9 niños.	Acceso médico anual para 12 personas.	Refugio de emergencia para 2 familias.	Escribe la cantidad que deseas donar

CONTINUAR

Verificar número

O hacer un ingreso en este número de cuenta: ES29 2100 2262 1602 0041 4950.

Fuente: www.eacnur.org

personas que no están familiarizadas con los proyectos del desarrollo, por lo que todo está explicado de forma sencilla y con afán de atraer a quien lea a conocer más de la organización, incluso a donar dinero si lo desea. Por ello, entre párrafo y párrafo hay un enlace directo, en un cuadro con el texto “envía ayuda”, para que puedas realizar una donación en cualquier momento y fácilmente.

La imagen retrata la interacción entre la niña que, por su aspecto socialmente racializado, interpretándose su identidad posiblemente como originaria de la zona de Asia y una mujer voluntaria blanca, posiblemente europea, las cuales aparecen encuadradas en el centro de la foto. La voluntaria tiene unas gafas de sol en la cabeza, está recostada en una pared, transmitiendo una sensación de descanso y comodidad. La niña participa alegre en el gesto de saludo al que le invita la voluntaria. Un gesto que parece denotar complicidad y cercanía o, incluso, hasta una relación de “amigas” o de “hermanas”. A propósito, el tono de color de la playera de la niña es muy similar al color del pañuelo que utiliza la voluntaria, de tal manera, se crea una línea visual que liga a ambas en la imagen de manera horizontal. A primera vista, lo que vemos en la imagen es eso: una niña y una mujer adulta cómplices y ubicadas ambas en una relación de horizontalidad. Lo cual se resalta mucho más a través de la paleta de color

de la imagen donde prevalece el color azul, el cual también utiliza la organización para su logo y en toda la página web. Pero, además, es un color que, junto con el blanco del fondo y del texto de la página, invita a fijar la mirada y transmite calidez. Por lo demás, la imagen da la sensación de estar ubicada en un lugar costero, mediterráneo.

Aunque el contenido trate de ayuda humanitaria y contextos de guerra, se representa toda la composición de la imagen con una sensación de cercanía, juego, calidez y comodidad. Por tanto, conforma una invitación sutil a la persona espectadora a participar o, al menos, reconocer a esta organización positivamente. Si una persona ve la imagen, y lee el texto, fácilmente descifrará de qué se trata la ayuda humanitaria que se explica en términos generales: la ayuda humanitaria va de la solidaridad que mueve a una chica blanca a ayudar a una niña pobre, que se representa no blanca y que agradece esa ayuda, dado todo ello en condiciones agradables y de horizontalidad, insisto. Si como espectadora se reconoce en ese grupo de quién aporta la ayuda solidaria, en especial de una mujer que podría cumplir las funciones de “amiga” o “hermana mayor”, cualquier joven blanca de un país occidental posiblemente desee acceder o acceda de hecho al enlace para realizar una donación. Incluso podría querer ir más allá y participar como voluntaria.

Cabe hacer un inciso acerca de la cuestión de donar dinero a la ONGs y el planteamiento que utilizan algunas en sus páginas webs. Destaco la imagen 3 para profundizar en esto. De entrada, hay que decir que es muy fácil acceder para realizar una donación económicamente o inscribirte como persona socia de la organización. En pocos minutos, puedes poner tus datos y asociarte, es más puedes decidir la cuantía y se utiliza metafóricamente la equivalencia de ese dinero con otros gastos cotidianos que mucha gente puede tener. Se trata, entonces, de que lo económico ocupa un lugar muy esencial en esto. Por ejemplo, donar unos 15 euros o unos 300 pesos mexicanos –aunque no aparece la opción de pagar en pesos mexicano-, equivaldrían a la escolarización de nueve niños en un país del Tercer Mundo, o 24 euros, 450 pesos aproximadamente, el refugio urgente de dos familias. Definitivamente algo accesible para muchas de las personas del Norte global, por lo que se vuelve a utilizar la representación simbólica sobre quienes pueden ocupar el rol en el desarrollo de mejorar la vida ajena y quienes recibir esa ayuda o, en otras palabras, de manera sutil, quien está desarrollado y quien lo necesita.

Como estamos viendo, el desarrollo utiliza estereotipos del Tercer Mundo emitidos en sus comerciales para la población de Occidente y, a la vez, utiliza representaciones de la blanquitud que son las que acaban protagonizando el acto de ayudar. Estas imágenes y

narrativas son reproducidas con habilidad para provocar conmoción al mismo tiempo que impulsan una acción, muchas veces la de donar dinero, por ejemplo. En esta línea, Ana D'Angelo (2010) analiza la producción cultural de los cuerpos teniendo en cuenta tres elementos de análisis pertinentes también para la reflexión aquí planteada: el cuerpo como lugar de la experiencia perceptiva del mundo, el cuerpo como receptor de significados y el cuerpo como productor de significados.

Apoyándose del trabajo de Le Breton (2007), la autora estudia las imágenes temáticas del cuerpo dentro de un entramado social y global desde donde, y de manera simbólica, la

Imagen 4. Campaña de Manos Unidas “Nuestra indiferencia los condena al olvido”



Fuente: Manosunidas.org

experiencia cotidiana de una persona con estas imágenes la remite a su propio cuerpo y, de manera simultánea, al otro cuerpo como si fuera un gesto de espejarse en lo ajeno. En este sentido, las imágenes y narrativas del cuerpo en los comerciales aquí referidos pueden provocar diversidad de emociones, tanto la de alejarse -si los cuerpos son “temidos del dolor”, es decir, representados en las imágenes de catástrofes, atentados, guerras, etc.–, o bien acercarse -si son imágenes de “cuerpos ideales del bienestar” referidas al cuidado de la salud, la belleza o la espiritualidad (D'Angelo, 2010, p. 237).

A propósito, sirve de ejemplo la imagen 4, publicada el 24 de enero del 2022, en la campaña contra el hambre, número 63, de Manos Unidas, cuyo lema era: “Nuestra indiferencia los condena al olvido”. La composición de la fotografía está organizada en un primer plano que,

a su vez, se reparte en dos partes: primero, en la izquierda, aparece el texto del lema y el logo de la organización, así como otros datos que hacen referencia al sentido de la campaña y las posibilidades de colaborar; en la parte de la derecha aparece la imagen de una mujer, racializada negra, africana, cuyo rostro no aparece completo porque la mitad de éste está borrada progresivamente. Se crea la sensación de que podría ir desapareciendo aún más. De ahí la metáfora con “el olvido” que utiliza el lema y que de nuevo recae responsabilidad y conmoción en la persona a espectadora. En segundo plano, aparece una gran extensión de terreno donde se da la ausencia de vegetación y se intuye una problemática: la sequía.

La interpretación de la imagen reproduce el estereotipo de la África desértica, vacía y que padece catástrofes. Estereotipo de vieja data que habla de un territorio inhóspito, oscuro y misterioso que, en especial, la literatura de viajes desde el siglo XVII empieza a construir y cuyas referencias obligadas son las novelas canónicas: *El corazón de las tinieblas* (1899), de Joseph Conrad, y *Out of Africa* (1937), en castellano, *Memorias de África*, de la baronesa danesa Karen Blixen. Una cuenta el viaje desde Inglaterra hasta el Congo del marinerero Charles Marlow, a través de un territorio marcado por la violencia de colonizadores y colonizados, y la otra narra las memorias de Isak Dinesen, viviendo en Kenia y luchando sola, en medio de una vida salvaje y el régimen colonial británico, por sostener la hacienda cafetera propiedad de su familia. En ambas novelas, África de forma homogénea representa una promesa de libertad y misterio que se materializa en un territorio ingobernable por su extensión y la complejidad de una realidad marcada por la violencia de la colonización que termina por vaciar el territorio –Marlow no puede restaurar la ruta de comercio del marfil por río y Blixen no puede sostener la venta del café, por lo que en ese territorio ya no hay “nada”–, solo queda expulsar a aquellos que desearon conquistarlo y construir un imaginario de “lástima” frente a quienes no pueden salir de allí.

Regresando a la imagen de Manos Unidas, casi como extensión de esa literatura, se representa a quien recibe la ayuda, en este caso, a un cuerpo de mujer sin rostro completo, sin identidad o, mejor dicho, con una identidad intercambiable con otras que sufren estereotipadamente en el continente africano. Como mencionaba en el inicio de este apartado, se ha promovido con gran facilidad en los comerciales emitidos para Occidente los cuerpos que son objeto del desarrollo, los cuales representan lo que D’Angelo (2010) nombra como temidos por el dolor. Esto es parte de la blanquitud en el desarrollo como lugar privilegiado que ocupa la blancura en la sociedad y lo que se interpreta de esta, ubicando en un lugar de desventaja a identidades indígenas, afros o negras. El efecto perdura y convive en nuestra cotidianidad

como lo narra Chiamanda Adichie, en “El peligro de una sola historia” (2009), cuando se refiere a esa lástima que despierta su cuerpo en el encuentro con una compañera norteamericana y que puede ser idéntica a la que sienten Marlow y Blixen por los que se quedan en África, en las novelas citadas arriba, pero ahora actualizada en los tiempos contemporáneos:

Me impresionó que ella sintiera lástima por mí incluso antes de conocerme. Su posición por omisión ante mí, como africana, se reducía a una lástima condescendiente. Mi compañera conocía una sola historia de África, una única historia de catástrofe; en esta única historia, no era posible que los africanos se parecieran a ella de ninguna forma, no había posibilidad de sentimientos más complejos que la lástima, no había posibilidad de una conexión como iguales (Adichie, 2009: 2).

El hecho de reaccionar con desagrado y conmoción es posible si tenemos en cuenta la reflexión de Ulrich Beck (1994) respecto a “la preeminencia de lo visual”, lo cual es una característica que provoca acercamiento o lejanía en las y los espectadoras. Como resultado, se produce, por ejemplo, el aumento del contenido doloroso en las imágenes temáticas como una estrategia utilizada para evitar que las personas caigamos “anestesiadas” de tanto ver algo similar sin que nos provoque alguna emoción y acción consecuente, se utilizan también elementos que generen sorpresa y, por tanto, robe la atención a quien las visualiza.

Pongamos, por caso, la controvertida campaña lanzada en el 2007, con el título: *People in Need?* (imagen 5), donde sorprende que mujeres masáis lleven encima bolsos y complementos caros. La campaña busca el despertar de un sentimiento de malestar de quien se reconozca en el uso de esos complementos y la comparación con el hecho de colaborar económicamente que puede ser más barato. Buscan provocar la conmoción y la acción de quien especta en medio de estereotipos y representaciones sobre mujeres racializadas masái, sus ciertos entornos y sus necesidades, aunque representando escenas que no les corresponderían como, justamente, las propias de la alta costura y la moda de élite, rompiendo de este modo con un continuum de imágenes de blanquitud que Echeverría ubica en la pintura europea del siglo XV:

Es la compostura de los personajes, una compostura que denota blanquitud, y no blancura de raza, lo que impresiona en la representación de la nueva dignidad humana que hay en los numerosos retratos de burgueses u hombres modernos de la pintura flamenca en los siglos XV y XVI. La blancura está allí, pero precisamente sólo como un sobrentendido (Holbein, Van Eyck, Ter Borch, etc.). Esta observación vale también para la representación que se hace en esa época del cuerpo humano desnudo. En la pintura de Lucas Cranach,

Adán y Eva son sin duda de raza blanca, pero no es su blancura sino la inocencia de su sensualidad lo que el pintor circunscribe y enfatiza (Echeverría, 2007, p.19).

En este trabajo las imágenes y las narrativas del desarrollo se difunden por medio de lo que yo llamo representaciones mediáticas de la solidaridad. Estas representaciones que parecen

Imagen 5. Una de las fotos de la campaña publicitaria “*People in Need?*”



Fuente: www.actitudfem.com

neutrales están determinadas precisamente por configuraciones raciales que, por medio de procesos de creación de identidades y alteridades, legitiman el sistema de poder basado en el privilegio del fenotipo de blancura como marcador corporal y de sus interpretaciones en torno a recursos económicos, morales o religiosos, que construye un mundo simbólico de sentidos en el desarrollo sobre quiénes son las personas que están legitimados para dar la ayuda y quiénes, por el contrario, son cuerpos e identidades carentes de bienestar o sufridores de enfermedades y catástrofes que deben de recibirla.

Al avanzar el trabajo de campo me di cuenta que las representaciones mediáticas de la solidaridad también eran utilizadas por la cooperación vasca, aunque con elementos propios que necesitan detallarse a continuación. Como veremos, el fenotipo de la blancura y sus interpretaciones en torno a lo económico, lo moral o lo religioso prevalece un sistema de poder que lo privilegia en detrimento de otras identidades, perpetuando la blanquitud. Todo esto en medio de un lenguaje solidario, que invisibiliza la raza y donde pasan desapercibidas las relaciones asimétricas entre países y continentes (White, 2002; Goudge, 2003; Kothari, 2006). Se puede decir que, en consecuencia, las representaciones mediáticas de la solidaridad difícilmente se escapan de ser manifestaciones contemporáneas de la blanquitud en el

desarrollo porque utilizan, entre otros elementos, estereotipos del Norte global hacia el Sur global y tienen origen en ciertos imaginarios coloniales y un tipo de racismo identitario-civilizatorio.

Imagen 6. “La solidaridad es la ternura de los pueblos”



Fuente: web organización intermediaria vasca

4.2. Las representaciones mediáticas de la solidaridad en la cooperación vasca

La alusión a la solidaridad está presente en las narrativas de la cooperación vasca porque, como ya mencioné en el capítulo tres, es parte de su marca de identidad. Recordemos que en la Ley 1/2007, de 22 de febrero, de Cooperación para el Desarrollo donde se explicita como principio de solidaridad en la cooperación el “compromiso de colaboración que no espera retornos en forma de beneficios financieros o comerciales”, tampoco “tomos de posición de carácter empresarial o proselitismo ideológico o religioso, ni la consecución de redes clientelares del tipo que fueren” (art. 1, Ley 1/2007, de 22 de febrero, de Cooperación para el Desarrollo).

Resalta la forma en que la imagen 6 representa la solidaridad publicada por una ONGD vasca que trabaja en Chiapas. En ella aparece en primer plano una mujer, junto con quienes pueden ser sus hijas o hijos, escribiendo en un pupitre de madera. Detrás de ella, otras mujeres realizan la misma tarea y el resto del espacio que aparece –las paredes y el techo– también son de madera. Llamamos la atención dos aspectos. El primero, el hecho que hayan elegido la

tonalidad de grises y el segundo, que puede relacionarse con lo anterior es el título que acompaña “La solidaridad es la ternura de los pueblos”, con el que aluden al poema con el mismo título de la nicaragüense Gioconda Belli. Le sigue una descripción de aquello que realiza la ONGD a favor de los pueblos en Latinoamérica:

[Nombre de la organización] es una asociación para la cooperación con los países empobrecidos que busca la transformación social también de nuestras sociedades [...] Creemos que la solidaridad no debe quedar en buenas intenciones, ni posponerla a supuestos cambios de estructuras. Que hay que actuar. Por ello impulsamos proyectos de cooperación con los países empobrecidos [...] Guatemala, El Salvador, Cuba, Chiapas, Nicaragua, Bolivia y Perú, y que tienen ciertas señas de identidad [...] acompaña los procesos y trata de ser portavoz de su situación, como intermediaria de los esfuerzos que se hacen en nuestra sociedad por cooperar con otros pueblos, con aportes económicos, de sensibilización y personales, con la firme voluntad de lograr que nuestra sociedad comprenda su realidad y coopere más si se quieren corregir esas desigualdades (Web organización vasca intermediaria).

La cooperación para el desarrollo vasca actual muestra parte de su contenido en las representaciones mediáticas de la solidaridad por medio de lo digital. La manera que utiliza la cooperación vasca para presentarse al mundo es parte de una tendencia en el desarrollo que ha ido de la mano con las nuevas formas de comunicación que, con la explosión de internet, permiten que su contenido pueda juzgarse y evaluarse desde la distancia (Goudge, 2003). Una vez institucionalizada la cooperación para el desarrollo vasca desde los noventa, como una cooperación del tipo descentralizada, hay un esfuerzo por atraer simpatía, rendir cuentas a la sociedad y destacar que funciona eficientemente. Encontramos imágenes y narrativas en webs acerca de avances, reportes de actividades realizadas, informes de proyectos, novedades o sobre el voluntariado en la cooperación. Se puede decir que existe figuradamente una gran “ventana digital” en la que una misma se puede “asomar” para conocer todo lo relativo a esta.

Parte de lo anterior pertenece, además, al ambiente en el sector de cierta competitividad con respecto a la cooperación central para hacer valer las posibilidades de la cooperación descentralizada vasca. Recordemos las palabras que aparecen al final del capítulo tres, en las cuales el entonces presidente vasco la describía como “una cooperación más fresca y natural, menos hipotecada que la protagonizada por los Estados”. Asimismo, se aprecia una especie de competición en el sector también con respecto a otras cooperaciones de este tipo en el país. Es decir, las de otras comunidades autónomas como puede Cataluña, Extremadura, Andalucía o la Comunidad Valencia. Al respecto traigo a colación las palabras de una persona de la agencia vasca que hablaba de una especie de ranquin:

Bueno yo a nivel europeo desconozco en que ranquin estamos, o sea la cooperación descentralizada. A nivel estatal hemos estado [se refería en una posición alta], aunque vamos a cambiar de puesto, porque justo el otro día nos dijo el director que había algunos que habían subido. Valencia y Extremadura van a aumentar mucho sus fondos y parece ser que el año que viene, vamos a ser los quintos (personal técnico de la agencia financiadora vasca).

Si hablamos de mostrar avances en la de la cooperación vasca en general, gran parte de las imágenes hacen promoción en términos económicos de las inversiones llevadas a cabo, es decir, reflejan la materialidad del desarrollo que es parte de su esencia fundamental (White, 2002). Solo para contextualizar, según se hacía público en la web de transparencia de la agencia vasca, para el año 2021, la agencia de cooperación vasca tenía en activos 1.121 proyectos y financiaba a más de 200 ONGDs intermediarias, la mayoría erradicadas dentro del País Vasco que desarrollaban proyectos en más de 66 países y colaboraban con más de 300 entidades locales en terreno. Asimismo, había desembolsado solo en ese año un total de 74 millones de euros⁴⁷, más de 1.300 millones de pesos mexicanos. Destaco en este sentido, la imagen 7 que acompaña una noticia publicada en abril del año 2023 precisamente acerca del aumento del gasto en un millón de euros más, unos 18 mil millones de pesos.

Imagen 7. Esta fotografía acompaña el cuerpo de la noticia se destaca el espíritu solidario del Gobierno Vasco con “las poblaciones más vulnerables del mundo”, sin especificar la ubicación de la foto



Fuente: www.deia.es

⁴⁷ Disponible todos los datos relativos a la Agencia Vasca de Cooperación en https://www.elankidetza.euskadi.eus/informacion/transparencia_avcd/webela01-eduki/es/

En la nota que acompaña dicha imagen se especifica la labor de la cooperación vasca en el mundo, donde se nombra a las “poblaciones vulnerables” que recibirán este incremento en la ayuda económica. En la imagen 7 se puede apreciar un grupo de mujeres negras de espaldas, algunas ya sentadas y otras sentándose, frente a dos hombres negros que están alzados, entre pizarrones, que parecen estar en alguna formación. El espacio es amplio, las paredes están obradas con cemento, no están pintadas y el techo es de lámina. Esta imagen

Imagen 8. Gran inversión en género en el desarrollo por parte de la agencia vasca



Fuente: www.deia.eus

no es novedosa en términos de que sigue mostrando lo que ya se sabe: entornos empobrecidos que bien pueden corresponder a países africanos como a países del Caribe si nos guiamos por el color de la piel de sus protagonistas. Por la vestimenta de las mujeres podría suponerse que es un territorio de África, pero no se explicita realmente en qué lugar se ha tomado la imagen. En el conjunto de esta representación puede interpretarse a qué cuerpos y en qué espacios se destinará la inversión solidaria vasca a la que hace referencia la noticia.

Entre las representaciones algunas aluden a la mejora también de las propuestas en género como parte de un enfoque importante en el sector. Por ejemplo, la imagen 8 acompaña una noticia publicada el 5 de agosto del 2021, donde enuncia que la agencia vasca apoya la igualdad y pronto destinará en una iniciativa más de 218.000 euros, unos 4 millones de pesos, para financiar a unas ONGs vascas en la realización de un protocolo contra las desigualdades de género en los proyectos. En la imagen encontramos a dos mujeres blancas que se ven un

tanto ladeadas, de la que se sobreentiende son cooperantes vascas. En la representación están sosteniendo a un bebé negro cada una ante un tercero que aparece sentado en frente de espaldas. Las chicas están sentadas en el suelo, en la parte que está cubierto por un tapete en un espacio amplio y dedicado al juego porque se pueden encontrar esparcidos juguetes, tanto en el centro como por detrás.

Aquí existe un contraste con la imagen 2, donde vemos a una niña y a una mujer blanca en un plano de horizontalidad y de la cual hemos dicho que puede representar cierta familiaridad o relación “cariñosa” como la de hermanas. Ahora vemos una representación de mujeres blancas que parecen cuidar bebés desfavorecidos en una situación más de maternidad. Una maternidad social y temporal similar a la Henrietta Fore en la imagen 1, pero diferente en términos de edad y estatus. En efecto, mientras la imagen de Henrietta Fore está bien identificada y ocupa un primer plano completo, que hace indudable quién es la protagonista de la imagen, en esta nueva imagen las mujeres blancas se encuentran sentadas en el suelo y sus rostros no son del todo visibles. Entonces, tenemos dos mujeres que no son las hermanas de las infancias que ayudan –como en la imagen 2–, pero tampoco las madres con completo estatus –como en la imagen de Henrietta–.

Estos contrastes nos permiten ver el abanico de representaciones mediáticas de la solidaridad con relación a las mujeres blancas, el cual puede ser medianamente amplio. Sin embargo, siempre se moverá en el ámbito de la idea acerca de quien cuida el orden de la blanquitud son esas mujeres (Garzón, 2022). Lo cual resulta paradójico si se tiene en cuenta que el enfoque de los proyectos de la cooperación vasca apuesta por romper con la división tradicional del trabajo y los roles de género más canónicos, sobre todo cuando estos puedan perjudicar a las mujeres en los territorios. Lo cierto es que, en algunas de las representaciones, puede interpretarse la reproducción de dichos roles dentro del ámbito de la cooperación y a veces, con consecuencias negativas para las mujeres que la integran. Sobre esto también se profundizará después.

Durante parte del trabajo de campo consulté páginas de ONGDs vascas y rescaté más representaciones mediáticas que seguidamente compartiré. Como parte del proceder desde el análisis crítico de contenido (Short, 2017), me apoyé de tres ejes reflexivos en torno a la representación para indagar en la blanquitud en el desarrollo en dichas representaciones: a) La representación que se hacía de las personas que realizan la acción de cooperar, b) la representación de la comunidad local que recibe la acción en tanto espacio y personas, y c) la representación de la propia acción de cooperar y el sentido que se transmite en la imagen.

4.2.1 Las representaciones de las personas cooperantes

Imagen 9. Voluntariado apoyando en una comunidad en Chiapas



Fuente: web de unas de las organizaciones intermediarias

Las personas que realizan la acción de cooperar son representadas generalmente como personas jóvenes y entre la población beneficiaria fácilmente se les diferencia por sus características fenotípicas, la ropa o sus gestos. Parte importante de las representaciones que integran a cooperantes y voluntariado abordan la dimensión material de los proyectos como la construcción de una escuela, de un centro de salud, de una carretera, de pozos, etcétera. La imagen 9 acompaña una nota que se publicó a finales del 2017, con el título “El deseo de colaborar”. En esta se habla de jóvenes del País Vasco que participan con entidades locales y comunidades en Chiapas para construir precisamente un sistema de aprovechamiento de recursos hídricos. En la composición de la imagen aparecen en el centro hombres y mujeres indígenas trabajando en lo que pudiera ser un futuro depósito de agua. Van al unísono, excepto por algunas de las mujeres que están agachadas. En la parte de atrás, se puede intuir al voluntario participando en esta tarea, quien presenta otra ropa y fisionomía que el resto. El entorno se representa con edificaciones de cemento sin pintar, suelo de césped y con tierra y techos de láminas. De nuevo, es fácil interpretar quien realiza la acción de cooperar, quienes la reciben y, en este caso, a qué se destina la ayuda.

Cooperantes y voluntariado aportan “algo” a la comunidad como sus conocimientos específicos, el desarrollo de la parte material de un proyecto, llevar a cabo una formación o dinamizar a la población, esto muchas veces dirigido a niñas y niños. La función que ejercen

Imagen 10. Médico en Guinea-Bisáu

Fuente: web de una de las organizaciones intermediarias

les coloca en una posición simbólica de “experticia”. En algunas de las imágenes esto se evidencia con facilidad. Es el caso de la imagen 10, donde aparece un hombre blanco, posiblemente cirujano, posicionado en el centro de un quirófano realizando una operación. La imagen encuadra su postura activa entre otras personas negras que aparecen en un segundo plano observando, solo una de estas, que parece una mujer, está limpiando los instrumentos proporcionando apoyo al experto. Hay personas que incluso aparecen tapadas por otras, por lo que no se les ve completamente.

Imagen 11. Formación en uno de los proyectos

Fuente: web de unas de las organizaciones intermediarias

Igual que en la anterior, en la imagen 11, otro hombre, blanco, aparece en calidad de ser experto o cuanto menos, una persona validada para realizar protagónicamente una acción en el terreno local que parece una formación. En la foto se ve todo el cuerpo del joven, quien con un micrófono en la mano habla dirigiéndose a quienes parecen, en su mayoría, mujeres indígenas. Los rostros de estas no se pueden apreciar porque aparecen de espaldas. La imagen fue publicada por una de las ONGDs vascas y el espacio es un entorno donde prevalece el verde y el suelo es césped, se trata de una comunidad de Bolivia, según la nota que acompaña. Al situarse el chico delante de una placa, se puede interpretar que aquello que explica tiene que ver con el edificio de atrás, como si se hubiera inaugurado recientemente gracias a la cooperación.

Existen otras representaciones de cooperantes que parecen ser quienes planean y evalúan y que, por tanto, ocupan otra posición jerárquica en la cadena de la cooperación vasca en Chiapas. Se trata de personas con ciertos cargos, con cierta autorización para decidir aspectos de la cooperación desde el País Vasco. En la imagen 12, se puede observar a dos hombres y tres mujeres blancas reunidas en una mesa que realizan otro tipo de actividades a las hasta aquí representadas. Observan concentradamente documentos y escriben también en una computadora, quienes las tienen enfrente. Si nos fijamos en el entorno, las tareas, el mobiliario o la ropa, no se trata de una representación de personas cooperantes en el terreno,

Imagen 12. Imagen que acompaña la noticia de los avances desde el gobierno vasco en cooperación



Fuente: www.deia.eus.com

sino en despachos que integran elementos muy ordenados, por ejemplo, un cartel de la agencia al fondo bien colocado en la esquina o una planta que decora la mesa de la reunión.

Se trata por tanto de la institucionalidad física de la cooperación vasca. Esto último lo confirma la nota que le sigue, publicada en agosto del 2023 y con el título “La Agencia Vasca de Cooperación destinará este año 45 millones en ayudas”. Se explica que la ayuda atenderá crisis humanitarias, a organizaciones feministas del sur y protegerá a personas defensoras de derechos humanos. De ahí que pueda darse a entender que la división del trabajo dentro de la cooperación para el desarrollo está muy presente y coincide con espacios, cuerpos y tareas diferentes según sean personas de las financiadoras, el personal cooperante y voluntario del terreno local y las y los beneficiarios de los proyectos. Estas diferencias en las representaciones entre los cuerpos e identidades de la cooperación, nos remiten al conocimiento autorizado en el desarrollo que tienen otras implicaciones como se abordará en el capítulo cinco.

El conocimiento dentro del mundo simbólico del desarrollo se presenta jerarquizado, es decir, se valora un determinado tipo de conocimiento y dentro de este, un grado de experticia (Goudge, 2003; Khotari, 2006). Se trata de un tipo de conocimiento formulado desde Occidente y de ahí, que, otros conocimientos queden en desventaja (Winant, 2000). En la mayoría de casos, se trata de personas que deben ser formadas en universidades occidentales donde se imparte, por ejemplo, los másteres o posgrados que capacitan y otorgan el requisito académico necesario para trabajar en la cooperación. Estas formaciones se imparten, entre otras partes de España y Europa, en el País Vasco, como se mencionó en el capítulo tres. El conocimiento autorizado en la cooperación vasca, de forma consciente o inconsciente, se fomenta a través de las representaciones mediáticas de la solidaridad, especialmente cuando la protagonizan muchas veces mujeres y hombres del Norte Global posicionadas como expertas en la cooperación.

Sin embargo, también es pertinente matizar la cuestión del género en esto. Las figuras expertas que llegan a las comunidades son muchas veces “hombres”, a diferencia del papel de las mujeres que figuran realizando tareas de cuidado en esa especie de feminización de la cooperación, como ya se mencionaba acerca de la imagen 7. La imagen 13 también lo ejemplifica así. En ella aparece una joven blanca, abrazada de tres menores racializadas indígenas, mientras otros niñas y niños juegan en el resto del espacio que parece una escuela infantil. La ONGD vasca confirma en la nota que integra, que se trata de un proyecto en Latinoamérica. Se puede percibir en el rostro de la joven, motivación y satisfacción por estar

allá. Se repite cierta representación de la feminidad en la cooperación como aquella figura “cuidadora en el Tercer Mundo” frente a lo que representan los hombres en el desarrollo asociado más a la experticia, a lo formativo, a lo tecnológico, en definitiva, a aquello más material.

Imagen 13. Voluntaria de un proyecto vasco en Latinoamérica



Fuente: web de unas de las organizaciones intermediarias

La feminización en el desarrollo es, sin embargo, un elemento que merece más reflexión en términos de blanquitud. Al respecto, se puede pensar, por ejemplo, en el paralelo colonial de esto con las mujeres europeas que viajaban a las colonias para educar y civilizar a otras mujeres (Goudge, 2003). Otro punto más allá sería el de Karina Ochoa que incide que la feminización que ha sufrido lo indígena se debe a una tradición en el imaginario colonial. La autora en su texto “El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización” (2014) reagrupa las ideas de, entre otros, Tzvetan Todorov (1987) quien sitúa en el centro de esta cuestión la superioridad que adoptaron los conquistadores blancos para emprender un proyecto civilizatorio donde la feminización del indígena facilitaba su infravaloración en la conquista española. La autora, argumenta que, en el proyecto de Conquista, la misoginia fue un elemento constitutivo de la colonialidad, de su ethos universalizante (ver también Mendoza, 2006, 2014; Segato, 2010, Lugones, 2008 y Bidaseca, 2011). Ante esto, podría considerarse más allá que casual, que cuando se representa en el desarrollo “la ayuda” en las comunidades racializadas del Tercer Mundo como, por ejemplo, aquellas indígenas, se activen muchos elementos simbólicos en torno a la feminidad y colonialidad, como el cuidado de mujeres blancas a población indígena.

Al respecto de la experiencia del voluntariado vasco hay que decir que es habitual que haya sido parte de la experiencia previa de personas que ahora se dedican profesionalmente a la cooperación vasca. Expatriadas y expatriados con quienes me entrevisté, que tenían una edad de entre 35 y 45 años de edad, personas blancas y del País Vasco, me hicieron referencias a esos viajes “mochileros” en la juventud, como voluntariado que realizaron entre los 2008 o 2010 con la cooperación vasca. Remitieron también a la relevancia posterior que tuvo en sus preparaciones el Máster Oficial en Desarrollo y Cooperación Internacional del Instituto Hegoa que ya comenté en el capítulo tres. Este les habilitó como personal cualificado para trabajar profesionalmente en la cooperación.

Si nos remitimos a los requisitos de algunas ofertas de empleo como personal expatriado de las agencias y ONGDs vascas, es requisito necesario conocer previamente el contexto del territorio que será lugar de destino. Por tanto, la experiencia del voluntariado posiblemente tenga un beneficio futuro y, en extensión, un valor añadido en sus *currículums vitae* para gran parte de quienes después se dediquen a esto profesionalmente. Esto indica también una especie de promoción jerárquica dentro de la cooperación y que ayuda también a que la cadena se mantenga:

Entonces antes de eso yo ya viajé por primera vez a Senegal con una organización, es mi primer contacto con esto [...] sigo estudiando bellas artes, me interesa el mundo de la cooperación, pero eventualmente nada, terminé la carrera de bellas artes y me presento al máster de Hegoa y ya en el máster, ya empiezo a trabajar, ya me formo y todo eso y decido dedicarme a eso. Terminé sobre todo la carrera de bellas artes porque me gustaba y porque necesitaba una carrera universitaria para acceder al máster y ya a partir de ahí, pues hice las prácticas en Colombia y después, tuve un intermedio que estuve viviendo y trabajando en Asia. Luego ya empecé con [la organización actual], en Bolivia, luego Guatemala y ahora estoy aquí. Chiapas lo conocí por primera vez en el 2009 estuve, pero nada de chaval, de mochilero. Entonces San Cristóbal ya lo conocía” (Persona cooperante vasca en Chiapas).

A ver yo hice una beca de jóvenes voluntarios del gobierno vasco que entra todo el mundo, o sea que alguien puede venir de un sector diferente y es como una experiencia de años de voluntariado. Lo que pasa que yo ya había hecho un máster en cooperación entonces, mi perfil ya iba muy enfocado a la investigación sobre temas de tierras y derechos humanos. Entonces, estuve en varios lugares de México, entre ellos uno era Chiapas con una organización local que también tenía su contraparte en el País Vasco [...]. Entonces trabajé un poco el tema de cómo se constituye la tierra aquí, cómo se entendía la propiedad o no propiedad de la tierra, la propiedad colectiva, los ejidos. Pues bueno, así es como llegué a Chiapas en el 2010 o 2011 (Persona ex-cooperante en Chiapas).

4.2.2 Las representaciones de la comunidad y las mujeres indígenas

Imagen 14. Captura de pantalla de una web de las organizaciones vascas hace referencia a los países donde se trabaja



Fuente: web de una de las organizaciones

Sobre la *representación de la comunidad y mujeres indígenas* que simbolizan el grupo que recibe las acciones de cooperar, llama la atención la gran cantidad de lugares y personas en el mundo que son beneficiarias de la cooperación vasca. En las diversas páginas webs, existe la posibilidad de identificar rápidamente proyectos y países como una especie de “catálogo del Tercer Mundo” que, a la vez, es cómodo e intuitivo para quien interactúe en este, aunque puede pensarse que provoca una homogeneización de los contextos locales. Así lo muestra la web de ONGD vasca (imagen 14) de la que hice una captura de pantalla que, por el diseño de su contenido deja a golpe de imagen y de dar *click*, la posibilidad de conocer la experiencia de la cooperación vasca en diferentes territorios. La mayoría de las representaciones de estas comunidades permiten intuir que no son de Europa⁴⁸ y son territorios con algún tipo de problemática que el proyecto está supliendo.

La idea de carencia en la que se representa muchas veces a las comunidades es algo que justifica la intervención del desarrollo, como se mencionó al inicio del capítulo, aunque al mismo tiempo, muchas de las representaciones actuales transmiten cada vez más “alegría”, por ejemplo, entre cooperantes y personas beneficiarias. Es decir, como se ve en la imagen 15, se representa una armonía entre quienes parecen que realizan la acción de cooperar por

⁴⁸ Sucede también que, en las webs de las organizaciones vascas, a diferencia de otras, también puedes encontrar algunos proyectos que se desarrollan dentro del propio País Vasco, generalmente orientado al comercio justo o la agroecología, entre otras.

Imagen 15. Comunidad y cooperantes de una organización vasca

Fuente: web de una de las organizaciones intermediarias

sus características fenotípicas o la vestimenta y quienes habitan el territorio local que reciben la visita. Asimismo, la situación parece tranquila y pacífica. Sólo detrás del grupo que posa para la imagen, destaca un mural pintado donde se aprecian representaciones que tienen que ver con la defensa y la lucha de los pueblos indígenas del territorio, con una paleta de colores

Imagen 16. Comunidad recibiendo a cooperantes de una organización vasca

Fuente: web de una de las organizaciones

suave, trazos gruesos y donde los cuerpos y rostros de las representaciones en el mural

quedan como animaciones y no tanto, como realistas. En su conjunto refleja algunos de los elementos del mundo simbólico que es creado en torno a la lucha de los pueblos indígenas, pero por cómo está pintado, se representa como decía en términos figurados y sobre todo armoniosos.

En la imagen 16, vemos a una pareja hombre y mujer blancos, rodeadas de mujeres indígenas que aparecen de espaldas, algunas no se les visualiza el rostro, pero, en general están sonriendo. La escena representa una iniciativa de un proyecto de una ONGD vasca, en una comunidad de Latinoamérica. Aunque puede ser intuitivo identificar quiénes son los cooperantes y quiénes aquellas que reciben la acción de cooperar, se interpreta además que las mujeres indígenas están contentas y cómodas con la presencia de quienes representan la cooperación. Es más, el gesto que realiza una de las mujeres que está agachada como enseñándole algo a la pareja, podría interpretarse como un papel más activo en la interacción por parte de las mujeres, a diferencia de otras representaciones que se mostraron más arriba, donde el acto de cuidar, de enseñar y hasta de proteger está por completo en manos de quienes dan la ayuda. Esta imagen reta, de alguna manera, la idea de que quien llega al territorio o es agente de cooperación es, por lo mismo, agente exclusivo de conocimiento.

Ahora bien, el dolor de las imágenes de los noventa se ha reemplazado en el desarrollo muchas veces por imágenes de mujeres y, en ocasiones, menores sonrientes con vestidos de colores vivos que transmiten alegría. Para Goudge (2003) estas tendencias son de alguna manera también representaciones esencialistas y se cuestiona si las sonrisas son genuinas o buscan a través de quienes las utilizan recrear una imagen positiva de la intervención del desarrollo. En Centroamérica y en Chiapas, en particular, ya no se muestra tanto un contexto de guerra y situaciones de violencia alarmantes que décadas atrás fueron el motivo del foco internacional. Esta realidad se veía a través del fotoperiodismo local que mostraba, por ejemplo, “a los mineros en huelga de la compañía de Real del Monte, en 1978, o sobre todo de aquellas que conformaron la cobertura periodística de la guerrilla sandinista en Nicaragua y los diferentes acercamientos periodísticos a las fuerzas guerrilleras de Guatemala. O bien, el éxodo de refugiados de aquel país precisamente en el estado de Chiapas, a principios de los años ochenta del siglo pasado” (Del Castillo, 2022, p.169).

Las actuales representaciones de la cooperación distan de, por ejemplo, la icónica imagen de Pedro Valtierra que publicó *La Jornada*, el 4 de enero de 1998, después de la masacre de Acteal, Chiapas, (imagen 17), la cual:

se convirtió en la referencia más importante de la lucha indígena y el movimiento zapatista, y adquirió prestigio y reconocimiento global cuando, unos meses después de su publicación, obtuvo diversos premios y reconocimientos importantes, entre ellos la Tercera Bial de Fotoperiodismo en 1998 a nivel nacional y el Premio Internacional de Periodismo Rey de España, otorgado por la Agencia EFE y la Agencia Española de Cooperación Internacional, a la mejor imagen periodística (Del Castillo, 2022, p.167).

Imagen 17. Las mujeres de X'oyep



Autor: Pedro Valtierra

En esta imagen reconocida como “Las mujeres de X'oyep”, se veía en el centro a un soldado con un gesto incómodo de sorpresa y haciendo un gran esfuerzo por no caerse hacia atrás mientras era empujado fuertemente por dos mujeres jóvenes indígenas. Detrás de esta primera escena, también se puede observar muchísimas mujeres en primera línea, frente a frente de otros soldados, en lo que representaba una gran tensión entre la comunidad y los militares. En suma, la foto es un símbolo también muy antiguo en Occidente, pero esta vez deconstruida y vuelta a construir: David contra Goliat. Más allá del valor histórico y estético de esta imagen o de las polémicas a su alrededor, lo que importa subrayar aquí es que la misma debió ser vista por miles de personas que representaron a Chiapas como eso: un territorio terriblemente golpeado por la violencia incluso estatal, donde la resistencia indígena existe y que, por lo mismo, la ayuda no sólo urge, sino que es un acto legítimo de cooperación humana en su sentido más amplio.

La forma en la que se representa a las mujeres en Chiapas por la cooperación vasca ahora tiene que ver más con el empoderamiento y la reivindicación de los derechos en tonos alegres, más que con la rabia, el sufrimiento y el dolor de los cuerpos. En la imagen 18, se hace

evidente la gran alegría de dos mujeres chiapanecas que aparecen en el centro de la escena. La publica la ONGD vasca intermediaria en su web y por el contenido al que hace referencia

Imagen 18. Mujeres realizando formaciones en Chiapas



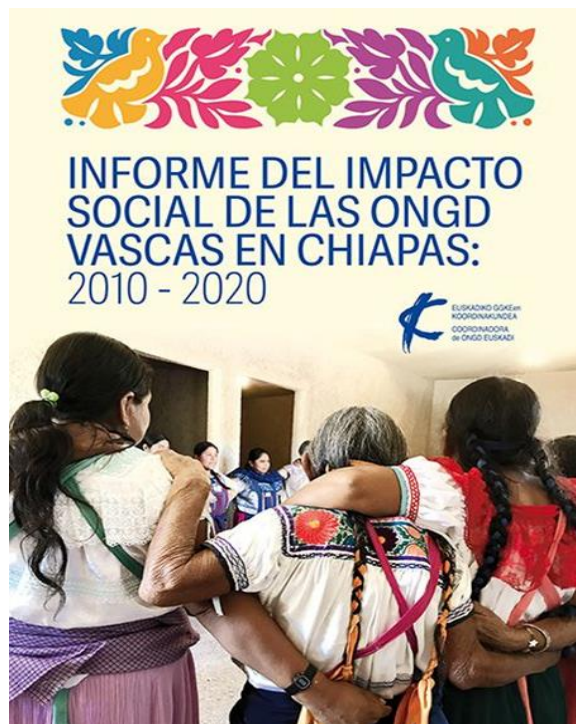
Fuente: web de una de las organizaciones

al darle *click*, las mujeres parecen participar en un taller acerca de la toma de consciencia y reivindicación de sus derechos. En la descripción se alude a una crisis global que afecta de forma particular en Chiapas a las mujeres porque “históricamente se han hecho cargo del cuidado de sus familias, de alimentarlas, sin reconocimiento de sus derechos a la tenencia, uso y usufructo de la tierra”, lo que ha provocado una violación de sus derechos humanos. Insisto, la narrativa que justifica la intervención sigue siendo aquella tradicional en el desarrollo que hace referencia a la carencia en el Tercer Mundo y a la problemática dolorosa de los cuerpos ajenos, pero la forma actual de representarse, como vemos en esta imagen, se utilizan rasgos que dan lugar a interpretar la situación en términos mucho más alegres.

Esto último quizá tenga que ver con lo que apuntaba Goudge (2003), es decir, dado que la cooperación vasca lleva más de veinte años en el terreno, probablemente se quiera transmitir en las imágenes el impacto que podría haber tenido su intervención con mujeres indígenas de Chiapas en todo este tiempo. Como se mencionó, si bien las representaciones mediáticas de la solidaridad evidencian cierta unidireccionalidad entre el Norte y Sur global y la jerarquía entre los tipos de conocimiento y entre las personas que integran la cooperación, vemos que, en las imágenes y narrativas más alegres, lo anterior pasa desapercibido porque parece no afectar a las comunidades que la reciben –aunque como se abordará en el capítulo siguiente sí existen tensiones y desacuerdos–. De todas formas, la idea de la carencia tampoco es que

desaparezca del todo, sigue siendo algo que justifica la ejecución de los proyectos, ya sea porque necesitan, por ejemplo, “empoderamiento” o porque si ya lo están, necesitan más acompañamiento, aunque haya un cambio de en forma de representación.

Imagen 19. Portada utilizada sobre impacto social de las organizaciones en Chiapas



Fuente: publicación del gobierno vasco

Aunque no aparecen sonriendo en la imagen 19 también es representativa en lo que aquí se está planteando. Se trata de la imagen que ha elegido la cooperación vasca para la portada del informe que aborda el impacto de la cooperación vasca en la década más reciente. En esta imagen aparece un grupo de mujeres con vestimentas tradicionales en comunidades indígenas de Chiapas. Todas aparecen en círculo abrazadas fuertemente y la mujer que aparece centrada en la imagen es, quizás, la mujer más mayor en edad del grupo. No es casual que se represente así a las mujeres indígenas en la portada de un informe de esas características porque fácilmente se puede interpretar, por ejemplo, unidad, fuerza e inclusión en un proyecto de larga duración en términos de cooperación.

En este tipo de representaciones, la conmoción se da en términos positivos que, alejado del dolor, provoca agrado a la persona que observa la imagen. Por ejemplo, acompañada de la imagen 20, una entidad local financiada por la cooperación vasca motiva la llegada del voluntario de la siguiente manera: “las y los participantes tienen la oportunidad de convivir con mujeres indígenas jóvenes” que se forman en el [nombre de la entidad local]” y “se ofrece apoyo a productoras de tejidos y bordados con las técnicas y diseños ancestrales mayas”. En

la imagen aparecen jóvenes indígenas chiapanecas junto con una chica joven, blanca, de quien se interpreta es la voluntaria en este proyecto. Las jóvenes están tejiendo y lucen los telares de madera que, además, son máquinas obtenidas en su mayoría de la financiación con la cooperación vasca.

Los sentires de mundo (Oyêwùmí, 1997) indígenas de Chiapas y movimientos genuinos

Imagen 20. Oportunidades de voluntariado en las entidades locales con tejedoras indígenas



Fuente: web organización intermediaria vasca

como el zapatismo, acentúan la parte exótica de las comunidades que reciben cooperación vasca. Las representaciones que alegan la necesidad de intervención hacia lo indígena se han reutilizado en la cooperación donde el “binomio exótico-salvaje” juega un papel relevante. Este binomio es un legado de los imaginarios coloniales que emergieron desde la conquista española. La figura de “el salvaje” ha conformado imaginarios en torno a las y los habitantes originarios de territorios conquistados que en consecuencia también eran territorios “salvajes”. La tradición en el desarrollo alberga como legado este tipo de continuidades en ciertas representaciones (Hirschman, 1981; Trinh, 1989; Escobar, 1993; Slater, 1993).

En Latinoamérica, los imaginarios coloniales, en parte, surgen de los relatos que se extendieron desde aquellos que describieron el “Nuevo Mundo” (Villoro, 1950; Todorov 1987; Castro-Gómez, 2005; Pratt, 20210). Por ejemplo, en los relatos de la conquista de México, como en las *Cartas de Relación* (1519) de Hernán Cortés donde se empezaba a definir al territorio con binomios, se le nombraba a la tierra conquistada como un lugar a la vez que “exótico” y sugerente de explotarse, también como “atrasada” y “salvaje”:

La cual ciudad es tan grande y de tanta admiración, que aunque mucho de lo que *della* podría decir, lo poco que diré creo que es casi increíble, porque es muy mayor que granada y muy más fuerte, y de tan buenos edificios y de muy mucha más gente que granada tenía al tiempo que se ganó, y muy mejor abastecida de las cosas de la tierra, que es de pan y de aves y caza y pescados de los ríos, y de otras legumbres y cosas que ellos comen muy buenas. Hay en esta ciudad un mercado (Cortés, Carta Primera, 1519).

Continúa el autor:

Y tienen otra cosa horrible y digna de ser punida, que hasta hoy visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos, para que más aceptación tenga su petición, toman muchas niñas y niños y aún hombres y mujeres de más mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos [...] Esto hemos visto algunos de nosotros, y los que lo han visto dicen que es la cosa más terrible y cosa de ver que jamás han visto” (Cortés, Carta Primera, 1519).

En el “binomio exótico-salvaje” a la vez que se resaltan cualidades poderosas, se extiende la idea de carencia, peligrosidad o necesidad. Al respecto, la continuidad del imaginario “exótico-salvaje” puede estar detrás de las bases políticas, ideológicas y morales acerca del cuerpo ajeno y las comunidades indígenas como aquellas que necesitan intervención y se construye, por tanto, un horizonte de sentidos en torno a la responsabilidad hacia la Otra y el Otro. Se encuentran en las narrativas durante la discusión en la Junta de Valladolid en 1550, donde la discusión sobre la continuidad de la conquista y el genocidio, enfrentó proyectos distintos en torno a la intervención violenta como la defendida por Ginés de Sepúlveda y la intervención “espiritual” de la postura del fray Bartolomé de las Casas⁴⁹ (ver Hanke, 1958; Todorov, 1987; Mendoza, 2006) y Dussel, 2007) Pero para este trabajo se encuentran también en algunas narrativas anteriores de las cartas de Hernán Cortés precisamente la petición a Carlos V de intervención hacia quienes habitan el territorio conquistado:

Veán vuestras reales majestades si deben evitar tan gran mal y daño, y si cierto Dios Nuestro Señor será servido si por mano de vuestra reales altezas estas gentes fuera introducidas y instruidas en nutra muy santa fe divina potencia de Dios; porque es cierto que si con tanta fe y servor y diligencia a Dios sirviesen, ellos harían muchos milagros (Cortés, Carta Primera).

Para concluir con esta idea, compartiré lo que una persona expatriada en Chiapas de la cooperación vasca amablemente me explicó acerca de la trayectoria de la cooperación vasca en Chiapas. Durante la crisis del 2013, decía, gran parte de los proyectos corrían el peligro

⁴⁹ Al respecto de la discusión sobre el fin del genocidio, según (Mendoza, 2006) algunos historiadores también consideran el fin del genocidio, más que por una identificación de los españoles hacia el sufrimiento de población indígena, con una forma de conservar la mano de obra que representaba la población indígena y como medio de reducir la riqueza de los españoles que se quedaron en aquellos territorios.

de no financiarse porque, además de que México ya no estaba en la lista de países beneficiarios de ayuda por la mejora de su nivel de vida, la cooperación vasca había tenido que reducir sus presupuestos en cooperación por la crisis económica que se vivía en el Estado español. Ante esto, me explicaba como tenían que “convencer” muchas de las ONGs vascas a las agencias financiadoras del gobierno vasco para que hicieran una excepción con el estado de Chiapas porque seguía, según estas, siendo “el estado más pobre” por tanto necesitaba de la intervención del desarrollo.

Continuaba explicándome que, durante esas negociaciones con la agencia vasca, donde no necesariamente conocen tanto los territorios ni sus peculiaridades, era importante hacer énfasis en que en los movimientos y en las comunidades indígenas de Chiapas resaltaba una genuina fuerza –como la representada mucho años antes en la fotografía de las “Mujeres de X’oyep” y la atracción especial de sus luchas y en esa parte textual de “ancestral”, citada en el discurso anterior–. Tuvo un resultado exitoso, desde luego, esa petición de intervención contemporánea –mucho más antigua era la de Hernán Cortés a Carlos V–, dado que se consiguió que la agencia vasca continuara financiando proyectos en el territorio como lo hace hasta hoy en día.

4.2.3 La representación de la acción de cooperar y su sentido

La *representación de la acción de cooperar* tiene relación con un sentido de trascendencia del viaje. Si bien, todo viaje a un país distinto al propio tiene un toque de turismo y por eso que algunas de las agencias de viajes preparen la experiencia con historias locales, comodidades y seguridad para que quien viaje no se aburra en el mal llamado Tercer Mundo (Cejas, 2006 y 2007). La cooperación vasca en Chiapas también promueve un toque de “turismo zapatista” que se promociona dentro de una especie de “tour del cooperante y el voluntariado” –visitas a los caracoles, conocer los cafetales, comprar café y artesanía, etcétera–. Y es que desde el alzamiento en 1994 del EZLN hay quien, como personal cooperante o voluntariado y muchas personas que llegamos a Chiapas, nos mostramos atraídas por una ideología de izquierdas revolucionaria y se pone en valor lo que se puede aprender en el viaje sobre eso:

En San Cristóbal de Las Casas visitamos una fundación de mujeres que hacían artesanía llamada Tejedoras y Bordadoras de Sueños. Fuimos a cenar a un restaurante, escuchamos cuentos con el grupo Juglares en un foro cultural independiente llamado Kinoki, y, finalmente nos llevaron a un local llamado Madre Tierra donde tocaba un grupo de música llamado Soy otro tú. Dormimos en una puesta llamada La Casa de Gladys. También subimos hasta el templo de San Cristóbal Mártir, pasamos por delante del Templo de la Merced y pudimos caminar por el Zócalo, plaza mayor donde se encuentra la Catedral de San Cristóbal. También visitamos el Café Museo

dedicado a la agricultura y el centro Na Bolom dedicado a la conservación y preservación natural y cultural de la zona. (Voluntaria de organización vasca en Chiapas).

El descubrimiento de lo nuevo es algo que alimenta el propósito del viaje para cooperantes y voluntariado vasco porque entonces la acción tendrá un “beneficio” en términos casi trascendentales. De hecho, es en esos términos como se promueven las imágenes y las narrativas cuando se intenta atraer a la persona que visualiza las representaciones. Por ejemplo, existen unas convocatorias anuales, “campos de solidaridad” en algunas ONGs vascas que son estancias de un mes o dos para la juventud del País Vasco, mayores de 21 años, que quieran “conocer la realidad” de muchas personas por un costo que incluye el traslado y toda la estancia que invitan a vivir el viaje transcendental. Este es un tipo de actividad cuyo origen se remite a las brigadas internacionales de los años noventa, cuando voluntariado del Estado español viajaba a Chiapas en calidad de “vigilantes de los derechos humanos” debido a la situación de violencia. Aunque ahora en estos programas hay un grado más de turismo y menos de violencia en el contexto, porque, aunque la hay, sucede de manera diferente como para que inevitablemente el personal voluntario la experimente en el viaje:

Los campos de solidaridad son una propuesta formativa y vivencial desde la que acercarte a las inquietudes que se viven en diferentes rincones del planeta. Allí convivimos con organizaciones locales, compartimos experiencias, aprendemos de cosmovisiones diversas y desarrollamos el espíritu crítico para denunciar situaciones de vulneraciones de Derechos Humanos y poner en práctica la solidaridad internacional. Una experiencia que transformará tu manera de ver y de estar en el mundo (persona voluntaria participante en los campos de solidaridad de la organización vasca).

En las imágenes y las narraciones breves en las webs encontramos el sentido de la cooperación representado desde lo visceral: “conéctate con la realidad”. Es recurrente los mensajes como: “Nuestro programa de voluntariado internacional te conecta con la realidad de organizaciones locales de América Latina, África y Asia” o “Somos un grupo de personas que nos movemos para cambiar el mundo. ¡Muévete con nosotros por la justicia global!”, que aparecen en las páginas webs de las ONGs intermediarias del País Vasco. De la experiencia de cooperar se obtiene figuradamente un “aprendizaje vital” y un acercamiento a los movimientos sociales genuinos. En efecto,

Los campos de solidaridad me permitieron conocer y convivir con personas humanas tan iguales como diferentes a mí, descubrir vidas e historias con nombres y apellidos más allá de cifras, estadísticas, o noticias. No solo conocer otra cultura, si no poder vivirla y fundirte en ella lo que hizo que mi viaje fuera una experiencia clave e inolvidable. Poder conocer y compartir su día a día, conocer sus realidades, empatizar (persona voluntaria participante en los campos de solidaridad de ONGD vasca).

De nuevo el binomio exótico-salvaje juega un papel importante también en la configuración de la trascendencia del viaje, para que quien participe pueda sentir que se adentra en una “realidad desconocida” y con potencial de ser “descubierta”, como en efecto lo relata la novela de la cual ya se ha hablado: *En el corazón de la tinieblas*, pero esta vez situada en el Congo y como lo hacía Cortés en 1519 para el caso de México. Cuando se explicita el “conéctate con la realidad” también se reutiliza el viejo llamado a las “conciencias anestesiadas” de los comerciales televisivos del desarrollo de antaño, pero, además, sucede en una paradoja: a pesar de que las representaciones de la cooperación utilizan imaginarios sobre lo ajeno que pertenecen a lo ilusorio, consiguen crear horizontes de sentido que lo definen como lo único verdadero. Esto, a través de mensajes como los anteriores que insisten que el sufrimiento ajeno en el simbólico Tercer Mundo es una realidad “real” frente aquella realidad de la persona que observa la imagen que es “irreal” porque oculta este sufrimiento. Se utiliza, así, una narrativa similar a la de un “nuestro mundo” *vs* “otro mundo” también propia de imaginarios coloniales que el desarrollo ha conseguido reutilizar contemporáneamente.

A diferencia de lo anterior, las expectativas en torno a la trascendencia que se recrean por parte de la cooperación, no son compartidas por el territorio local en los mismos términos. El sentido de trascendencia más bien oculta las tensiones en la cotidianidad local de los proyectos. En las entrevistas que realicé, la trascendencia⁵⁰ radicaba en algunas de las personas de organizaciones locales solamente en un “sentido económico”, en una “relación conveniente” en tanto necesitaban del financiamiento. Es decir, en la práctica tiene un sentido más económico que el de trascendencia que se “publicita” en la producción mediática de la solidaridad:

Al menos cómo nos llega aquí es más desde un sentido económico ¿no? y para mí yo creo que tendría que replantearse más como una cuestión de colaboración conjunta, [...] me solidarizo en la medida en que también hay una reciprocidad de la situación que está pasando en tu lugar, porque también está pasando en mi lugar ¿no? porque si no ahí viene la crítica al tema del desarrollo, o sea, te ayudo para que tengas una vida como yo quiero que la tengas [...] (persona trabajadora de organización local en Chiapas).

No obstante, profundizaré un poco más en las narrativas en primera persona del voluntariado vasco, que simulan la literatura de viajes del periodo colonial (ver Pratt, 2010). Éstas apoyan que las acciones de cooperación pueden ser transcendentales y buscan conmover a quien las

⁵⁰ Para indagar en la trascendencia, en las entrevistas preguntaba a todas las personas que ocupaban diferentes posiciones en la “cadena” de la cooperación (directivos, técnicas, voluntarios, coordinadores locales, trabajadores locales, etc) preguntaba, por ejemplo: ¿qué significa para ti cooperación para el desarrollo? O, ¿por qué crees que es importante la cooperación para las personas que la reciben?

lee incidiendo en la riqueza simbólica que se obtiene al conocerse nuevas realidades. Por todo ello, las ONGDs las utilizan. Sirve de ejemplo, una de estas narrativas escritas por una joven que ha realizado el voluntariado y que ahora se publica en la web de una organización de la cooperación vasca. La joven presume de conocer por primera vez un territorio con referencias al “sentido” o la “grandeza” del viaje. En su narración construye una distancia figurada sobre un supuesto “nuestro mundo” y “otro mundo” donde utiliza términos simbólicos como “tan lejano” o si lo visto pareciera “una película” -semejante a como lo hace Blixen en *Memorias de África*-. La joven afirma que:

Después de viajar la palabra cooperación tiene un sentido mucho más amplio [...] Desde que cerré la maleta y subí al metro en dirección al aeropuerto, desde que vi Latinoamérica por primera vez desde el avión, hasta los niños con los que compartí mi mes allí... todas las emociones siguen intactas. [...] si cierro los ojos puedo sentirlo otra vez. Sin embargo, al mismo tiempo lo noto tan lejano, como si lo hubiese visto en una película, como si la experiencia fuese tan grande que no puede ser cierto que la viviera yo (voluntaria en Latinoamérica).

Esta forma de conocer el mundo por medio del “ver” es, sin embargo, propiamente inherente a la cultura Occidental y ha sido determinante en la conquista de otros territorios (Oyéwùmí, 1997 y 2017; Pratt, 2010). Las representaciones de Chiapas y de la cooperación vasca en las redes integran una tendencia que no es nueva, sino es propia de la práctica colonial de describir relatos que, luego, configuraron los imaginarios de los cuerpos y territorios ajenos. En términos de Dussel (2009), el conquistador desarrolló su ego conocedor –conozco, luego existo-, que se empieza a configurar en el siglo XVIII desplazando el ego conquistador: conquisto y existo. Dussel (2001), además, ahonda en la configuración discursiva y subjetiva de una Europa que se va constituyendo a sí misma frente a esa América “descubierta”, en un juego de identidades que estructura el poder de la primacía blanca y de lo racional-europeo (Quijano, 2000).

Otro joven relata después de su experiencia en Chiapas como voluntario en la cooperación vasca, lo siguiente:

El día 7 de agosto fuimos a San Juan de Chamula, un pueblo en el que vive un grupo indígena muy numeroso. Fue cómo retroceder muchos años con una máquina del tiempo [...]. Sin ningún orden establecido había creyentes de pie, sentados y arrodillados que rezaban en unas lenguas imposibles de entender. El suelo estaba cubierto de hierbas e iluminado todo el sitio con velas. El calor, el sudor y la tensión del lugar era atávico, ancestral, animal [...] Al final del viaje a México escribí: He estado en las pirámides mexicanas, allí vi y encontré lo que estaba buscando. Ahora ya me siento rico y estoy preparado para volver a casa (voluntario en México, Chiapas).

Las palabras del apartado anterior de un joven voluntario sobre San Juan Chamula como “retroceder muchos años con una máquina del tiempo” o el adjetivo “atávico” reafirma,

probablemente sin una intención consiente, la colonial supremacía blanca marcando una línea figurada de tiempo en la que ubica a las identidades indígenas “hacia atrás”, es decir, lo atrasado y donde se sobreentiende que sus formas de hacer están “delante”, en lo “moderno”. Esto es evidente también cuando utiliza otros términos en referencia al conocimiento autóctono, “lenguas imposibles de entender”; al orden, “sin ningún orden establecido”; o, a la seguridad, “tensión”. El joven voluntario finaliza afirmando que “ya me siento rico”, lo que alude de nuevo a la transcendencia como representación del sentido en la acción de cooperar.

Se pone de manifiesto en el testimonio del joven un tipo de descripciones que son propias del discurso colonial, como lo muestra Castro-Gómez en su libro: *La hybris del punto cero* (2005). El autor explica que la modernidad crea un relato lineal del tiempo que va desde un “antes” a un “después” en la línea del progreso y que, aunque Occidente se encuentra en el punto del “después”, existen pueblos que se quedaron “atrás” teniendo como consecuencia que en el mismo tiempo histórico hay pueblos que viven en el pasado y no se han “desarrollado”. Por lo tanto, en el mundo moderno conviven gentes sin orden, sin lenguaje, sin gobierno a quienes, claro, se deben ayudar. Aquí, resalto también el papel importante que juega el orden y la seguridad en estos discursos de modernización y progreso del desarrollo que tiene que ver para Goudge (2003) con la necesidad de control. Añado, además, el posible legado colonial que existe en estos discursos de control y necesidad de orden y seguridad, si nos remontamos al prevalente control de los territorios “indómitos” y “salvajes” desde la época colonial por parte de la supremacía blanca.

Para finalizar, las representaciones mediáticas de la solidaridad que se han utilizado en este capítulo utilizan elementos que forman parte, para esta investigación, de lo que Echeverría (2010) nombraba como “racismo identitario-civilizatorio”. En este sentido, el contenido de ciertas imágenes y narrativas que, también están presente en la cooperación para el desarrollo vasca en Chiapas, aun siendo esta una de las más críticas y aunque suceden dichas imágenes y narrativas en términos humanitarios y solidarios, es decir, mucho menos agresivos y violentos que en la época colonial, conlleva ciertos imaginarios coloniales y también una exclusión y discriminación a identidades como la indígena. Esto sucede en representaciones que no solamente están aludiendo a una cuestión de piel blanca, sino a la creencia de que ciertas formas de ser y hacer ajenas necesitan intervenirse bajo ideales políticos, materiales y morales, porque, de alguna manera, son infravaloradas.

Por tanto, el racismo de la blanquitud en el desarrollo no se produce por una cuestión de blancura únicamente, aunque sí que tiene relación con ella, sino que también tiene que ver con comportamientos figurados y otras características asociadas a las identidades en las imágenes de la acción de cooperar y en sus contenidos. Lo anterior, viene a cuestionar la solidaridad bajo ideales políticos, materiales y morales que muchas veces se imponen o, cuanto menos, se comparan en los territorios ajenos y también, la infravaloración de prácticas no occidentalizadas que ya parten con desventaja, como se mostró, por cómo opera la blanquitud en el desarrollo desde el inicio. Es decir, hay una imposición directa o indirecta, consciente o inconsciente, de ciertos ideales de sociedad a través del desarrollo y un tipo de conocimiento autorizado frente a otro que es infravalorado. Como se mostrará en el siguiente capítulo, lo anterior también sucede con la imposición del género en el desarrollo a través de ciertos requisitos, formas de hacer y exigencias basadas en necesidades de Occidente y no siempre consensuadas con los territorios locales.

Capítulo 5

LA BLANQUITUD EN EL DESARROLLO A TRAVÉS DEL LENGUAJE DE GÉNERO Y EN RELACIONES EN LA CADENA DE LA COOPERACIÓN VASCA EN CHIAPAS

Estando una vez con una compañera que me compartió su experiencia en la cooperación, me contó algo que me parece anecdótico y creo que es una antesala perfecta para dar pie al contenido que abordaré en este capítulo. Esta amiga me narraba acerca de los primeros años de la transversalización de género, cuando colaboraba en un proyecto de cooperación con el que se habían implantado estufas ahorradoras de leña, en una comunidad de los Altos de Chiapas. Como literalmente me explicó, durante una jornada, al ser integrante de la entidad local, se dedicó “a pasear a gente súper importante de España que había venido”. Evidentemente esa gente representaba la financiación y, por tanto, cierto poder. Es decir, encarnaban esas identidades configuradas racialmente como blancas, del Norte global que ya se exploraron en el capítulo anterior.

Siguiendo con la historia, durante la visita, las familias de la comunidad tenían que hablar sobre el éxito del proyecto y es ahí cuando se evidenció una problemática que considero es el elemento de discusión central en el tema de las mujeres y el desarrollo: la experiencia de las estufas la empezaron a contar los hombres de la comunidad según lo quería escuchar la agencia financiadora y se producía una ausencia de las experiencias de esas mujeres. Según el relato de mi compañera: “Resulta que hablando ellos [los hombres de las comunidades] yo veía cómo mostraban lo de las estufas, ¡estaban súper contentos! Pero entonces nos dimos cuenta que las mujeres no hablaban”. En consecuencia, ella misma les preguntó directamente a las mujeres de la comunidad si también estaban contentas con la implantación de las estufas ahorradoras en sus hogares, a lo que contestaron que no. Al respecto, ellas explicaron que para desempeñar las tareas que realizaban en la mañana, tenían que levantarse ahora mucho antes para cocinar porque esas estufas, aunque les ahorraban leña y, por tanto, mejoraba la economía familiar, prendían mucho más lento. Por tanto, a ellas, a las mujeres, esa visión impuesta de la economía del proyecto, les había perjudicado.

La cuestión aquí era que los hombres estaban muy satisfechos de estas leñas y disponía de más tiempo ahora porque, ellos, los encargados de ir a por leña al bosque, empezaron a ahorrarse varios viajes. Sin embargo, las mujeres, representaban toda una parte invisible en ese proyecto. Nadie había pensado hasta ese momento que las que cocinaban eran ellas y, en

consecuencia, ahora le tenía que dedicar a disgusto más tiempo. A partir de esa experiencia, tanto la agencia como la entidad local se abrieron a elaborar los proyectos desde la nueva transversalidad del género en el desarrollo y enfoque de empoderamiento. Lo que quiero mostrar con esto es el proceso genuino que entraña el lenguaje y la puesta en marcha del género en los proyectos de Chiapas, que coincide con la reivindicación de muchas mujeres del mal llamado Tercer Mundo, cuando criticaron el enfoque MED y demandaban un análisis de la realidad más concreto, profundo y desde el género y otras relaciones asimétricas.

Haciendo balance de unas dos décadas, las personas que aquí comparten sus experiencias abordan las tensiones, incomodidades, riesgos, límites, marcos occidentales y discursos de ideales con los que el género y el empoderamiento se ha impuesto y se impone, a veces, en Chiapas, ya que este proceso de transversalización del género y empoderamiento en los proyectos no ha sido neutral. Y es que el género en el desarrollo puede desafiar lógicas machistas, pero centra en su discurso solo ciertos elementos de la opresión de las mujeres indígenas, en cambio están ausentes otras estructuras asimétricas del legado colonial como la blanquitud.

En este quinto capítulo enfatiza en el lenguaje de género en el desarrollo y el enfoque de empoderamiento, así como se aborda las relaciones que suceden en la cadena de cooperación vasca en Chiapas cuando se llevan a cabo los proyectos de una forma no neutral. Es decir, engloba parte del análisis crítico de contenido que refiere a los proyectos y relaciones de la cooperación vasca, financiadoras y ONGDs, con las entidades locales y las mujeres indígenas. Ese hacer cotidiano en el territorio que entraña retos, aprendizajes, desafíos y conflictos entre quienes participan y que muestran más aristas de la blanquitud en el desarrollo.

Como vimos en el capítulo anterior, las imágenes mediáticas de solidaridad que se mostraron representan una solidaridad “hermana” ausente de tensiones aparentes porque invisibilizan, en tanto están internalizadas en el imaginario, entre otros elementos, que la blancura y sus interpretaciones como blanquitud marcan la dirección en torno a quien ejerce la ayuda y quien la recibe y la jerarquía en los tipos de conocimiento entre el Norte y el Sur. De manera parecida, la transversalización del lenguaje de género y el empoderamiento en Chiapas, así como el funcionamiento de una gran cadena de cooperación siguen reafirmando elementos de blanquitud ya nombrados, pero además legitimados dentro del *status quo* de la blanquitud en el desarrollo.

Organizo este capítulo de tal manera que en la primera parte exploro la ausencia histórica en el análisis de género y empoderamiento de configuraciones raciales y la herencia colonial que identificaban, desde los ochenta, las mujeres de Tercer Mundo como el origen de su opresión. Aquí también analizo cómo el desarrollo ha esquivado dicho análisis para reinterpretar la demanda del género e imponer, en muchos momentos, marcos de pensamiento y necesidades de Occidente, no siempre consensuadas en los territorios. Algo replicado en el caso de la cooperación vasca en Chiapas que provoca la especialización forzada, la intervención con tiznes ideológicos, la dependencia económica, la competencia y nuevas zonas de contacto. En una segunda parte indago en los resultados y la transformación social en estos años, a la vez que comparto el análisis de las relaciones en la cadena de la cooperación. Esto tratando de argumentar cómo la blanquitud en el desarrollo durante la ruta del dinero causa un reparto desigual de los beneficios, privilegios, la división racializada del trabajo y el *status quo* de la blanquitud.

Me apoyo en este capítulo en los diversos testimonios de personas de la cooperación vasca, algunas de ellas técnicas y funcionarias públicas de la agencia del País Vasco y otras personas integrantes de organizaciones vascas, incluido en estas el personal expatriado en Chiapas que entrevisté. También incluyo los testimonios de personas trabajadoras de algunas de las entidades locales financiadas por la cooperación vasca y, otras, quienes han tenido un vínculo con estas o bien, su experiencia en el ámbito y en el territorio hacen que las conozcan en detalle. Asimismo, he integrado también testimonios de mujeres indígenas, beneficiarias en los proyectos en las comunidades de Chiapas y publicados por la entidad local. Esto debido a que no se pudo realizar las entrevistas como inicialmente estaba planteado debido, en gran parte, a las limitaciones de movimiento en la pandemia.

El contacto con algunas de estas personas ubicadas algunas en el País Vasco y otras en el territorio chiapaneco, se remonta a mi experiencia personal en San Cristóbal de Las Casas donde he podido conocerlas antes de esta investigación y en otros espacios. Otras, han aceptado participar después de que les contactara por teléfono o email por primera vez. En este sentido, había quien participó y después, me facilitó el contacto de otra participante. Las entrevistas se realizaron durante los años comprendidos entre el 2021 y 2022, aunque algunas de las experiencias a las que aluden, las han vivido años atrás, a partir del 2002, cuando comenzó de manera más oficial la transversalización de género y el empoderamiento en la cooperación vasca.

Hago hincapié que las reflexiones que a continuación expongo, se han dado gracias a las críticas, definiciones y anhelos compartidas generosamente por estas personas vinculadas directamente con las organizaciones. No obstante, todas posibilitan el desarrollo de estos proyectos desde su condición en la ya nombrada “cadena” larga que conforma la cooperación. Una cadena que simboliza de manera figurada la ligadura entre las personas que son participes: técnicas de las financiadoras (País Vasco), técnicas de las Organizaciones No Gubernamentales para el Desarrollo (ONGDs) del País Vasco, personal cooperante expatriado⁵¹ en el territorio local, las entidades locales de Chiapas y las mujeres indígenas, beneficiarias de los proyectos en las comunidades.

5.1 El lenguaje del género en el desarrollo: el empoderamiento en los proyectos de la cooperación vasca en Chiapas

La perspectiva de género con enfoque en el empoderamiento se utiliza en los proyectos de la cooperación vasca con el fin de fomentar la autonomía de mujeres indígenas en Chiapas. Desde finales de los noventa, después de que la perspectiva de género y el empoderamiento para las mujeres del Tercer Mundo se integraran en los discursos internacionales del desarrollo. En ese marco, cooperaciones pequeñas, como la cooperación vasca, también definieron “empoderamiento” como un “proceso por el cual las mujeres fortalecen sus capacidades y protagonismo [...] accediendo al control de los recursos materiales y simbólicos”⁵². Todavía hoy las financiadoras de la cooperación vasca centran sus ejes en el empoderamiento de las mujeres en los países donde desarrollan sus proyectos como en Chiapas:

Concebimos el desarrollo humano sostenible desde una perspectiva universal, lo que implica un compromiso con la defensa activa de la centralidad de las vidas, de todas y cada una de las personas y del planeta. Esto enlaza con el compromiso de la Agenda 2030 de «No dejar a nadie atrás». Y nos urge a poner nuestros esfuerzos en la lucha por la justicia, la igualdad y la erradicación de la pobreza, para contribuir a transformar las asimetrías globales. [...] La propuesta es mantenernos en el enfoque de género y desarrollo —que pone en el centro del análisis las relaciones de poder asimétricas entre mujeres y hombres y apuesta por la transformación de las estructuras y sistemas que generan y reproducen esas desigualdades—,

⁵¹ El término personal “expatriado” es un concepto habitual en la cooperación internacional para a las personas trabajadoras de ONGDs intermediarias que están habitualmente en territorio local donde se desarrollan los proyectos.

⁵² Primer Plan Director del gobierno vasco (2005-2008), p.66.

a través de su estrategia dual y complementaria de transversalidad de género y empoderamiento de mujeres como acción positiva (Plan director vigente 2023-2024).

Se hace explícita que la perspectiva de género va unida a una estrategia de empoderamiento en la cooperación vasca, desde una perspectiva “universal”, en un compromiso con “todas y cada de las personas y el planeta”. Esto, además, como parte de una tendencia dado que se adscriben a la Agenda 2020-2030, la cual, en su lema “No dejar a nadie atrás”, ya evidencia lo mencionado en el capítulo anterior al respecto de la línea temporal figurada que, muchas veces, representa un “mundo nuestro”, adelantado, desarrollado y otro mundo, atrasado, con necesidad de avanzar, de desarrollarse. No obstante, llama más la atención la voluntad explícita de analizar relaciones de poder asimétricas y transformar estructuras y sistemas de opresión que afectan a las mujeres. Algo que, de entrada, coincidiría con un ideal antirracista que desmontara sistemas como, por ejemplo, el de la blanquitud en el desarrollo, pero que después no sucede en los análisis utilizados por la cooperación vasca. Es decir, no se llegan a nombrar las configuraciones raciales, menos la particularidad de los efectos de la blanquitud en estas asimetrías, como tampoco ha ido sucediendo en los discursos globales del desarrollo como argumentaré a continuación.

Resulta relevante al historizar el concepto de empoderamiento en el desarrollo, hallar que originalmente fue una propuesta construida desde muchas mujeres del mal llamado Tercer Mundo, en la década de los ochenta, para transformar estructuras y sistemas patriarcales que las oprimía como mujeres, pero también aquellos sistemas racistas que seguían vigentes, a pesar de la entonces reciente independencia de muchos de sus Estado- nación con los centros imperiales (Sen y Grown, 1987, 1988). El empoderamiento como propuesta emerge en el contexto de la discusión de la categoría “única y universal mujer”, después de la Conferencia Internacional de la Mujer en Ciudad de México (1975), donde se cuestionó al entonces enfoque MED porque, si bien incluía a las mujeres en la economía, no analizaba su subordinación social ni sus problemas diversos (Paredes, 2015). Basta con recordar algunas de las intervenciones al respecto, por ejemplo, de Domitila Barrios de Chungara, quien explicó ser lo que conlleva ser esposa de un minero en Bolivia para cuestionar algunos de los planteamientos de dicha conferencia mundial:

Entonces nos unimos un grupo de latinoamericanas y volcamos todo aquello [...] También dijimos que, para nosotras, el trabajo primero y principal no consiste en pelearnos con nuestros compañeros sino con ellos cambiar el sistema en que vivimos por un otro, donde hombres y mujeres tengamos derecho a la vida, al trabajo, a la organización [...]. Señora, hace una semana que yo la conozco a usted. Cada mañana usted llega con un traje diferente; y, sin embargo, yo no. Cada día llega usted pintada y peinada como quien tiene tiempo de

pasar en una peluquería bien elegante y puede gastar buena plata en eso; y, sin embargo, yo no [...]. Entonces, ¿de qué igualdad vamos a hablar entre nosotras? ¿Si usted y yo no nos parecemos, si usted y yo somos tan diferentes? [...] Todas esas cosas ellas no veían. No veían cómo nuestros compañeros están arrojando sus pulmones trozo más trozo, en charcos de sangre. No veían el sufrimiento de mi pueblo [...] Y entonces, para ustedes, la solución está con que hay que pelearle al hombre. Y ya, listo. Pero para nosotras no, no está en eso la principal solución (de Chungara De Barrios, 1977, 165.).

Las críticas continuaron en las sesiones estratégicas en el Decenio de las Mujeres como la sesión de Bangkok, en 1979, y en Stony Point, Nueva York, en 1980, pero se acentuaron en la III Conferencia Mundial de la Mujer, en 1988, en Nairobi, Kenia. Fue allí donde se leyeron los argumentos de la reciente, en aquel momento, Red DAWN (*Development Alternatives with Women for a New Era*/Alternativas de desarrollo con mujeres para la nueva era) conformada por mujeres activistas, académicas, consultoras y políticas⁵³, desde 1984, en Bagalore, India. Entre los argumentos de este grupo recogidos en el libro *Development Crises and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives* (*Crisis de desarrollo y visiones alternativas: Perspectivas de las mujeres del Tercer Mundo*) publicado por en 1988 por Rita Sen y Karen Grown, se expuso por primera vez el “empoderamiento” como demanda de las mujeres de los países “tercermundistas” para los planes y proyectos, desde un análisis urgente en términos de “clase, raza y etnia”:

Ha llegado el momento de articular la posición de que el feminismo no puede ser monolítico en sus temas, objetivos y estrategias. Ya que es la expresión política de las preocupaciones e intereses de las mujeres de diferentes regiones, clases, nacionalidades y orígenes étnico (Sen y Grown, 1988, p.15).

El grupo hizo énfasis en las estructuras de producción dominantes, en las políticas macro económicas del desarrollo, en la propiedad privada, inaccesible para las mujeres del Tercer Mundo, y en la comercialización a gran escala que reducía el acercamiento de estas mujeres a los bienes y recursos materiales, culturales y económicos de sus territorios (Sen y Grown, 1997, 1988). Cuestionaron el “interés” del desarrollo por la satisfacción de las necesidades básicas de la población del Tercer Mundo, cuando a la misma vez degradaban el papel de las mujeres. De ahí que exigían la transformación de la estructura socioeconómica y la elaboración de un modelo de desarrollo alternativo para conseguir la autonomía de los

⁵³ Neuma Aguiar (Brasil), Zubeida, Ahmad (Pakistan), Peggy Antrobus (Barbados), Lourdes Arizpe (México), Nirmala Banerjee (India), Carmen Barroso (Brasil), Ela Bhatt, (India), Tone Bleic (Noruega), Noleen Heyzer (Malaysia), Hameeda Hossain (Bangladesh), Devaki Jain (India), Kumari Jayawardene (Sri Lanka), Isabel Largaia (Cuba), Ragnhild Lund (Noruega), Geertje Lycklama (Países Bajos), Lucille Mair, (Jamaica), Katharine McKee (Estados Unidos), Fatima Mernissi, (Marruecos), Achola Pala Okeyo (Kenia), Marie-Angelique Savane (Senegal), Gita Sen (India) y Claire Slatter (Fiji).

pueblos y las mujeres empobrecidas. Esto reivindicando, como decía, un análisis más profundo de la mujer en el desarrollo, que contemplara las relaciones de género en los proyectos que, en ningún caso, eran relaciones universales y válidas para todas las mujeres (Sen y Grown, 1988).

Llama la atención que los argumentos de la red DAWN aludieron genuinamente, en la defensa de un enfoque de empoderamiento en el desarrollo, a la herencia colonial que aún afectaba a sus países ya independizados y a la tarea pendiente de transformación de pasadas estructuras coloniales para entender la pobreza en las mujeres del Tercer Mundo. Señalaron que la organización colonial “introdujo la propiedad privada, la producción comercial y la orientación hacia la exportación”, basada en “condiciones altamente explotadoras, la degradación de los bosques y los suelos, la presión resultante sobre los recursos”. En consecuencia, argumentaron, que “grandes porciones de la población quedaron enajenadas de unos recursos, ingresos o empleos adecuado o estables”, especialmente las mujeres (Sen y Grown, 1988, p. 27 y 28).

Para el caso específico de Latinoamérica, ya en ese entonces, denunciaron que la población indígena se vio totalmente condicionada por “la absorción de la tierra en grandes latifundios, servidos por mano de obra esclavista barata o por pequeños terratenientes sometidos a menudo a peonaje por deudas” en la época colonial del imperio español. Además, del abuso en las “plantaciones enclavadas que producían cosechas de exportación tales como café, azúcar, tabaco, algodón, té y yute” que brotaron junto con “las minas de cobre, bauxita y otras materias primas” repartidas por todo el continente (Sen y Grown, 1988, p.26). Denunciaban, también, que “el racismo colonial sobre la jerarquía genérica había sido estudiado muy poco fuera de las regiones donde prevalecía la esclavitud” y “las conexiones entre subordinación genérica, racismo y opresión étnica y racial en el Tercer Mundo necesitan estudiarse más cuidadosamente” dado que persistía una gran laguna sobre este tema en el desarrollo.

Unos años más tarde, la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing 1995 integró la demanda del análisis del género y el enfoque de empoderamiento señalando que la construcción social de las relaciones entre “hombres y mujeres juegan roles diferentes en la sociedad, siendo sus diferencias de género construidas por determinantes ideológicos, históricos, religiosos, étnicos, económicos y culturales” (Moser, 1991 en Paredes, 2015, p.63). Se especificó que una perspectiva de género y empoderamiento necesitaba de las organizaciones de mujeres de los territorios donde se llevaran a cabo los planes y proyectos,

para que activaran e impulsara la agenda de la transformación (Sen y Mukherjee, 2014). Asimismo, los ODM en el año 2000 determinaron “la igualdad de género y al empoderamiento de la mujer como un fin específico y también como un instrumento para alcanzar los demás objetivos” como la superación de la pobreza (Zapata, 2007, pg. 9).

En consecuencia, la transversalización de género y el enfoque de empoderamiento se replicó a todas las formas de desarrollo, incluidas las cooperaciones más pequeñas como la cooperación vasca, como mencioné al inicio del apartado. De esta manera se construyó toda una narrativa que consolidaba la “nueva intervención” hacia las mujeres, ahora más “protagonistas” que antes en el papel del desarrollo. Sin embargo, y en esto reside parte de la crítica de este trabajo respecto a la perspectiva de género y el empoderamiento en los proyectos, se evadió en el discurso del desarrollo la referencia a la herencia colonial en la transformación de estructuras socioeconómicas, durante las décadas consiguientes, en el camino que iniciaron aquellas mujeres no se dio continuidad al análisis sobre los efectos coloniales, lo cual cayó diluido en la nueva transversalización de género y enfoque de empoderamiento (Paredes, 2015).

Esta breve historización del concepto de empoderamiento, no solo me sirve para rescatar un documento que creo ejemplifica los primeros intentos de discutir el racismo y la colonialidad dentro del desarrollo, no tanto los efectos concretos de la blanquitud, pero más bien es útil para abordar una de las ausencias que está presente en la perspectiva de género y el empoderamiento actual en la cooperación vascas y que, como mostré, no es casual ni nueva. Es decir, el silencio en torno a las configuraciones raciales en los análisis del desarrollo y la invisibilización en sus proyectos al que se referían White (2002) y Kothati (2006a) ha sido desde entonces una constante. La cooperación vasca que no es una excepción a la tendencia global, sirve de ejemplo. El testimonio de una de las personas técnicas con las que me entrevisté quien, generosamente y de manera extensa, me compartió su experiencia y el análisis del contexto latinoamericano desde un punto de vista crítico, no menciona configuraciones raciales ni legados coloniales en los análisis que justifican los proyectos de género y empoderamiento que desarrollan en Chiapas:

El contexto de las últimas décadas de Latinoamérica de los noventas es un contexto de implementación de políticas neoliberal, lo que se traduce, a grosso modo, por decirlo de una manera rápida, por una parte, de la destrucción de la vertiente social [...] y esto incide, por ejemplo, en el aumento de la carga del trabajo de las mujeres. El rol reproductivo tiene que hacer frente a retirada del Estado. Por otro lado, las políticas neoliberales también implican una nueva división internacional del trabajo y que al final eso, en el caso de muchos países del sur y entre ellos, la mayoría de países latinoamericanos, implica una especialización

productiva. Está, por un lado, el extractivismo que se realiza al final en gran medida por la extracción de bienes minerales, etc. [...]. Todas ellas empiezan a generar problemas medioambientales, sanitarios, todas ellas implican un ataque a las formas culturales, ancestrales en gran medida y todas ellas, tienen efectos también en las relaciones de género importantes [...]. Lo que sí está claro es que todos los análisis ahora de que en ese nuevo contexto se produce una alianza entre patriarcado y el sistema liberal. Eso implica, digamos, el extractivismo va más allá de un modelo de producción porque implica también un control y una extracción tanto del territorio, pero se da también, digamos, una correlación porque también se da en el cuerpo de las mujeres (Técnico financiadora vasca).

“Destrucción de la vertiente social”, “división internacional del trabajo”, “especialización productiva”, “extractivismo”, “problemas ambientales”, “relaciones de género afectadas” o “control en el territorio” son efectos en el continente –dentro de una cierta representación homogénea y totalizadora– que para la cooperación vasca surgen de políticas neoliberales. Problemas que para las mujeres de la Red DAWN sucedían por efecto de las estructuras socioeconómicas de la etapa colonial y que ahora tienen otra lectura y otros vacíos. Resalto esta ausencia en el discurso acerca de las configuraciones raciales, la colonialidad y, por supuesto, de la blanquitud, no porque esté convencida de que un análisis sobre las políticas neoliberales sea del todo falso o inoportuno, sino porque quiero dirigir la atención al hecho de que un análisis de este tipo evade cualquier legado de la época colonial española que puede perdurar en los territorios y evita, así cualquier interpelación con respecto al problema. En consecuencia, se invisibiliza, consciente o inconscientemente, el problema del racismo en la cooperación para el desarrollo y se crea en el discurso del género y el empoderamiento una distancia simbólica respecto a la relación de la opresión de las mujeres indígenas beneficiarias de los proyectos y el sistema colonial histórico que, entre otros elementos, concentraba el poder en identidades blancas e interpretadas como blancas en los territorios de la ahora Latinoamérica (Quijano, 2000; Castro-Gómez, 2005; Garzón, 2017b, 2023). En cambio, dentro de lo que es una tendencia en el discurso del desarrollo en general, la esencia del problema se dirige con su lenguaje hacia otros marcos analíticos (Gougde, 2003). Como explicaba la persona técnica que cité, la representación del problema de la desigualdad, el extractivismo o la división internacional del trabajo se enmarca en fronteras nacionales o, como mucho, se reduce a causas en un contexto continental.

Durante mi trabajo de campo esto se repitió con personas que trabajaban en el sector de la cooperación. No encontré ninguna mención a la herencia colonial, menos a las configuraciones raciales como la blancura, en los análisis de los documentos oficiales e incluso tampoco se nombraba en los espacios compartidos con personas que han trabajado y trabajan en la cooperación. Es más, es un elemento de discusión que poquísimas veces lo

reconocen como primordial al hablar de los contextos de las opresiones y la desigualdad de las mujeres en Chiapas. En cambio, es más recurrente concentrar la discusión en ciertas políticas socioeconómicas nacionales y chiapanecas. Quizás, esto se puede relacionar dentro de una tendencia histórica en una ideología feminista de izquierdas, pero occidental, que no relaciona con el racismo, al menos no de manera protagonista, los problemas estructurales a los que alude (Spivak, 1981; Parpart, 1996) algo que menciona Mohanty (1984, 2008) cuando alude a la solidaridad de la hermandad internacional que no se cuestiona lo racial.

No obstante, con la elección de este lenguaje empleado, ausente de configuraciones raciales en las definiciones y, sobre todo, remoto ante la posibilidad de identificar blanquitud en el desarrollo en sus análisis, es evidente que se vuelve fácil sentir un “nosotras”, como personas ciudadanas del Estado español, que estamos lejanas al problema, es decir, nos representamos como “neutrales” ante el problema que experimentan las mujeres en Chiapas y en base a esto intervenimos en los proyectos. Y aludo también a mi experiencia personal para nutrir este argumento. En los primeros años en el estado chiapaneco, antes de poder visibilizar con otras compañeras efectos actuales de la colonialidad, aludía a los problemas compartidos. Es lo que Paul Gilroy en Goudge (2003, p.55) refiere como “pseudosolidaridad” cuando se ignoran diferencias en pro de establecer conexiones como en el tema de la inseguridad pública, por ejemplo. Es decir, yo argumentaba a la universalidad de la violencia que creía afectaba tanto a las mujeres indígenas como a mí solo por ser mujeres. Y nos es que no se den algunas coincidencias y, por tanto, sea inútil plantearlo, pero desde luego está incompleto y vacío de un contenido fundamental. No sucede de la misma manera, incluso en una situación de inseguridad, donde mi identidad como española y la representación de mi cuerpo blanco me puede evitar un peligro en un sistema que es patriarcal, pero también clasista y racista.

La usencia de las configuraciones raciales y de la relación con el legado colonial en los análisis de género no es, en ningún caso, algo neutral para Kothari (2006a, 2006b). Más bien, lo que implica dicha ausencia para la autora es la centralidad que ocupa la raza, o sea, las configuraciones raciales, en el proyecto del desarrollo y, de ahí, el interés histórico y del poder por enmascarar cualquier análisis de ese aspecto. Para el caso de la cooperación vasca que, como detallé en el capítulo tres, es una cooperación descentralizada y, por tanto, regional, con muchos menos recursos económicos, humanos y materiales que limitan su influencia internacional, no tengo tal certeza acerca de si es consciente de la centralidad de las configuraciones raciales que están detrás de sus discursos y proyectos, en tanto están

replicando discursos del desarrollo mucho más influyentes como de la Agenda 2020-2030, pero lo que sí he identificado y que desarrollaré seguidamente es que, al copiar ciertas herramientas del desarrollo en sus proyectos en Chiapas, como el lenguaje de la perspectiva de género y el empoderamiento, desde ausencias y vacíos, se han reproducido desde el año 2002 hasta hoy tensiones, imposiciones, dependencias, jerarquías y en definitiva, elementos que abonan a la discusión de la blanquitud en el desarrollo.

5.1.1. “¡Quien paga el mariachi, pide las canciones!”. Efectos de la especialización forzada, la competencia y la simulación de la ayuda en Chiapas

La puesta en marcha de la perspectiva de género y el empoderamiento en Chiapas se fue materializando en los proyectos poco a poco en los primeros años del dos mil. En un balance general, a las organizaciones locales se les fue exigiendo de tal manera que pasó de ser de una reflexión surgida desde el seno de las entidades locales, a la práctica obligatoria para aquellas de estas que quisieran ser financiadas por la cooperación vasca. Esto también entre ciertas presiones de temporalidades requeridas. Al hacer el balance con algunas de las personas participantes en aquella época, tanto con integrantes de entidades locales como de la cooperación, reconocen las dificultades y retos que supuso la integración de la perspectiva de género y empoderamiento en las entidades locales y comunidades, sobre todo en tiempo y espacio, con quienes no trabajaban hasta el momento las opresiones de las mujeres como prioridad o se trataban de formas de organización donde no era habitual los grupos mixtos. Así:

Quando yo entré era muy nuevo el tema de género, o sea tenías que incluir a las mujeres para los proyectos, que más bien eran hombres los representantes, era difícil decir “tenemos que incluir a las mujeres”, luego teníamos que buscar proyectos de mujeres cuando había que equilibrar la cuestión de género en los proyectos porque presionaban [las entidades financiadoras]: “¿Dónde está la visibilización de la mujer?”. Entonces, era algo que no podían entender desde el otro lado, que allá es como hombres y mujeres da igual y todos, y no, la cultura, sobre todo la cultura indígena no es así que “todos”, equilibrio, la equidad, no. O sea, aquí o son de hombres o son de mujeres, pero no, es muy difícil que sean mixtos. Pienso que se ha avanzado [...], pero me imagino que se ha abierto quizá por esta exigencia de los donantes (técnica en entidad local en Chiapas).

Una de lo formas de insertar el género en el desarrollo en Chiapas ha sido desde la exigencia paulatina de cuotas en la participación de mujeres en los proyectos o en la paridad obligatoria para las plantillas de las entidades locales financiadas por la cooperación vasca, cuando, por entonces, pocas mujeres participaban en las actividades o se iniciaba las

reflexiones sobre las relaciones entre hombres en espacios donde antes no se habían dado. En el caso de las organizaciones de mujeres, la práctica de las cuotas o la paridad no suponía un gran reto, dada la experiencia previa en la reflexión contra la violencia y la opresión hacia la mujer. Asimismo, la plantilla de estas entidades locales ya estaba compuesta por mujeres para principios de los años dos mil –muchas, de otros estados de México como mencioné en el capítulo tres– que desarrollaban sus proyectos con mujeres indígenas del territorio (Salazar, 2013).

No obstante, como se explica Mercedes Olivera⁵⁴ en una entrevista en “¿Civilizando la sociedad civil? La cooperación internacional en Chiapas durante los años noventa” (Benessaieh, 2004), estas organizaciones asumieron la perspectiva del género de la financiación, en cuanto que tuvieron, por ejemplo, que aceptar incorporar en sus discursos el “género” dentro de los marcos conceptuales que lo pedía las financiadoras. De esta manera, entre otras, se veían en la obligación de diseñar los proyectos en clave de análisis productiva –un eje requerido en los proyectos del desarrollo en aquellos años–. Entre las personas que experimentaron los comienzos del enfoque de género, me llamó la atención el de una persona técnica que ahora trabaja en proyectos en otras partes de Latinoamérica, pero que definía los cambios de la siguiente manera:

Lo que yo he visto en todos estos años es que en términos de agenda de género ha ido mutando [...] yo me acuerdo que en esos tiempos era “Bueno, ¡participan cuatro mujeres!” Entonces, esa era la perspectiva de género que se tenía antes, que digo está bien, sigue siendo parte de eso, cuántas mujeres participan en los proyectos, pero parece que cuando un habla de perspectiva de género y no soy una especialista, pero bueno tiene que ver con otra cosa (Técnica en proyectos de cooperación para América Latina).

Me resulta especialmente significativo la caracterización de la técnica sobre la “agenda de género” en términos de “mutación” dado que induce a la complejidad que ha ido adquiriendo dicha “agenda” en el territorio. Si una transformación paulatina hubiera atendido las necesidades de las entidades y sobre todo de las mujeres indígenas, se podría valorar como un efecto positivo en relación a la discusión que plateé más arriba. Sin embargo, la institucionalización de la agenda de género, reproducida también en las crecientes entidades locales que han emergido con fuerza en el continente desde los años noventa, algo

⁵⁴ Mercedes Olivera (1934-2022) fue activista, académica y defensora de los derechos de las mujeres, nacida en el estado de México, pero que ejerció gran parte de su labor activista y académica en el Cesmeca, Chiapas. Tiene muchos trabajos que son referentes en la discusión de la violencia hacia las mujeres en Chiapas como “Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socioeconómico” (1979), entre otros.

cuestionado, por ejemplo, desde el feminismo autónomo (Curiel, 2014) y otras desde los feminismos descoloniales en el continente ha reproducido una agenda planteada desde marcos analíticos y conceptos reinterpretados desde Occidente. En consecuencia, se da un proceso que vacía de ciertos cuestionamientos sobre, como mencioné, análisis coloniales e históricos en los territorios locales. En su lugar, muchas veces se sigue reinterpretando el género y el empoderamiento desde posiciones occidentalizadas:

Las comunidades en los territorios quieren cosas, no sé cómo decirlo, menos sofisticadas técnicamente y políticamente y raras veces nosotros, nosotras, desde la cooperación somos las que exigimos ese nivel de tecnificación mayor, ahí vimos que ponemos un criterio más, diversidad sexual y de género y claro, igual en terreno dicen, ¿diversidad sexual y de género? es que esto no me suena y no es que sea legítimo pero igual no es tan el proceso político, en un contexto determinado, igual no es una de sus prioridades, pero nosotros la ponemos como prioridad (Técnica de financiadora vasca).

Entonces, como que a veces que si no trabajas esas áreas no puedes obtener recursos. Y como las tendencias de los donantes incluyen a las ONGDs y otras organizaciones, al final influyen también a las contrapartes o en los socios locales y a las comunidades de base. Porque si les estás diciendo “no puedo presentar esto” o “esto no va a entrar” o ves que lo presentas y no se aprueba, siempre se puede, pero bueno es un trabajo más difícil. Entonces, se lo estamos haciéndoselo más difícil... (Cooperante expatriada en Chiapas desde organización vasca).

De manera general, se puede decir que la puesta en marcha del género en los proyectos en Chiapas ha contribuido a la especialización y a la tecnificación de las entidades locales en el territorio respecto al género y empoderamiento en el ámbito del desarrollo. Sin embargo, desde una lectura crítica de blanquitud en el desarrollo, dicha especialización y tecnificación ha sido en cierta manera impuesta y forzada si a cambio se quiere recibir financiación. Algo que también se ha cuestionado desde la colonialidad en ámbitos de la educación no formal en infancia y adolescencia en Chiapas (Giner, et. al 2018).

Para todas las personas que hemos estado familiarizadas, en menor o mayor medida, con proyectos en Chiapas financiadas por cooperación internacional y, no es la excepción tampoco la cooperación vasca sabemos que, muchas veces, las formaciones para aprender a conseguir ese financiamiento se imparten en cursos por estas personas que representan algún tipo de experticia en el tema. En este sentido, el personal de las agencias financiadoras vascas e incluso de las ONGDs intermediarias han representado parte de este conocimiento autorizado para formar en el tema de género en el territorio, para extender esa simbólica “visión de género” a las entidades y las comunidades:

La agencia va a ser muy rigurosa con estas cuestiones, tiene que ir un enfoque de derechos humanos, un enfoque de cultura, un enfoque de género, y pues por ahí en la organización estaban como muy sin visión de género [...]. Entonces qué pasa, que hay muchas organizaciones que se han aprendido lo del género como si fuera el Ave María, pero no tienen claro, no tienen dentro la perspectiva crítica, no tienen dentro el compromiso, no tiene que ver con su misión, de hecho a lo mejor va en contra, pero se van a cursos para saber hacer análisis de género, y a ver “los hombre esto, las mujeres esto, los índices de pobreza de las mujeres esto y lo de los hombres esto y las mujeres no sé qué” y es todo un discurso, y vienen y hacen los talleres con las organizaciones locales, para ver cómo chingada madre incluyen a mujeres en sus esquemas de representación (Personal expatriado de organización vasca).

En esta cita vemos que la transversalización del género y el empoderamiento en el terreno, en ningún caso, ha sido neutral. Sirve de ejemplo la metáfora de esta persona cuando alude al aprendizaje del género como el “Ave María” contemporáneo en las entidades locales y las comunidades. En un territorio con una historia colonial, como Abya Yala y, en concreto, Chiapas, donde la colonización ha utilizado simbologías propias para civilizar como el cristianismo, representado en ese citado “Ave María”, la relación de esto con el género en estos términos no es causal. Más bien implica que el aprendizaje impositivo del lenguaje y puesta en marcha del género en el desarrollo, de una manera figurada, una cierta relación con la civilización.

La cualidad de civilización en cierta parte de la cadena se refuerza cuando las personas técnicas de la cooperación vasca, blancas y del Norte Global, quienes tienen un conocimiento autorizado en el mundo del desarrollo para impartir dichas formaciones a personas chiapanecas, son las encargadas de formar a personas del Sur. Me refiero con esto a que encarnan el atributo simbólico de civilización y progreso y quizá de manera inconsciente, como en las palabras que citamos arriba del personal expatriado, se sigue haciendo presente. En efecto, que un agente del conocimiento autorizado use la representación del “Ave María” no es casual, sino que da cuenta del operar contemporáneo de la colonialidad del poder ahora en un contexto laico. Ciertamente, arribadas a este punto es posible afirmar que tampoco estamos aquí frente a una situación nueva cuando atendemos a las palabras de Oyèwùmí al referirse, en el caso Oyo-Yorùbá, a las estrategias coloniales inglesas que operaron desde la educación hermanada con la Iglesia:

¿Cómo sucedieron las cosas? En los primeros cincuenta años de colonización británica en la tierra Yorùbá, el cristianismo y la educación occidental fueron inseparables porque constituían el monopolio de los misioneros cristianos. La escuela era la Iglesia y la Iglesia era la escuela. Desde el punto de vista de los misioneros, el proceso de cristianización e instrucción de los infieles africanos tenía que ser un proceso de europeización. La meta de los misioneros era transformar, no conservar, las sociedades africanas [...] Aquí sobresalen dos importantes afirmaciones. La primera, que las misiones europeas necesitaban

misioneros africanos con el propósito de cristianizar a los de su clase. Lo anterior no resulta sorprendente porque durante esta etapa, el África Occidental seguía siendo conocida como la tumba del hombre blanco, ya que pocos europeos podían sobrevivir a las condiciones ambientales del entorno [...] Por lo anterior, no sorprende que los machos fueran el objetivo de la educación misionera. Fueron vistos como potenciales empleados, catequistas, pastores y misioneros al servicio de la Iglesia. En estas profesiones no había lugar para las hembras salvo como esposas, como ayudantes de sus esposos, que ciertamente fue el papel de las pocas mujeres misioneras (Oyéwùmí, 1997, p.218).

Lo nuevo, en este contexto, frente a lo narrado por Oyéwùmí es el concepto de “igualdad” que está latente en la idea del género en el desarrollo en tanto pretende transformar relaciones asimétricas; por lo tanto, se espera que las mujeres cumplan un papel fundamental y se ubiquen en un lugar equivalente al de los hombres. De esta manera, se puede sustentar y ampliar la misma cadena de cooperación a través del género y la raza pero, de nuevo, ocultando su matriz colonial. Sin embargo, en términos concretos acabar con la opresión de mujeres indígenas como vimos al inicio del apartado es problemático porque, como afirma Serge Latouche (1996 en Goudge, 2003), el impulso civilizador se enfrentaba a la contradicción de que no se puede ser al mismo tiempo amo e igual. Esto se puede apreciar en otras representaciones de la transversalización del género y el empoderamiento en el desarrollo donde sutilmente aparece dicha asimetría:

La estructura de cooperación internacional, ya incluso a nivel estatal o incluso nivel europeo, pero definitivamente en el País Vasco, está basado en el empoderamiento de la población local, en fomentar la participación y la organización local [...] Es decir, nos complementamos como organizaciones, pero la idea principal es la ejecución de esos proyectos aquí por la gente de aquí. Entonces, nosotras tenemos ese nexo por esa reciprocidad y porque nos ayuda a todos como sociedad, la defensa de derechos humanos, pero al fin y al cabo lo que se intenta fomentar, digamos, es la lucha que se genera aquí, con objetivos al fin y al cabo [...] los objetivos se invitan a que sean realistas, pero eso también, a veces son difíciles de alcanzar y tal, tienen que ver con alcanzar esas metas. Al fin y al cabo, mejorar la calidad de vida de la gente (Personal expatriado de organización vasca).

Es interesante como plantea el enfoque de empoderamiento esta persona de cooperación insistiendo en términos que aluden a ese discurso de solidaridad “hermana” desde una narrativa neutra, imparcial y horizontal que suaviza fácilmente cualquier tensión, como también discutí en el capítulo cuatro. Esto se manifiesta cuando utiliza expresiones como “nos complementamos”, “nexo” o “reciprocidad”. En cambio, hay otras expresiones que muestran la asimetría entre partes que suceden en el mundo del desarrollo, como cuando dice “fomentar”, o “se invitan a” y en la imposición de un discurso que es también ideológico cuando habla de: “nos ayuda a todos como sociedad”, objetivos “realistas”, “alcanzar esas metas” o “al fin y al cabo mejorar la vida de la gente”. Como resultado, estamos ante un

proceso de transversalización del género y empoderamiento en el terreno, que cuestionablemente ha sido del todo neutral.

Pero aún hay más elementos para argumentar lo anterior. En el proceso de trasladar el lenguaje de género y empoderamiento en Chiapas, las funcionarias públicas y algunas personas técnicas de las ONGDs han definido a lo largo de estos años un sistema de “puntuaje” en las convocatorias, llamado tablas de baremación. Estas representan cómo los proyectos deben de ejecutar acciones del género en el trabajo con comunidades y mujeres de América Latina, Asia o África para obtener la financiación. Pongamos por caso, la reciente tabla de baremación de la convocatoria del año 2023 donde: “si el proyecto se enmarca en el empoderamiento de mujeres y protección a personas defensoras de derechos humanos”, sumará 4 puntos; si la “entidad local cuenta con una política de género vigente”, otro punto o, si la entidad local e intermediaria es una organización feminista, obtendrá 1 punto más. Todo ello bajo una necesidad de legalidad en el gasto público requerida políticamente en el sector en todo el Estado español, pero también moralmente por unos principios de transparencia en el gasto del dinero público de la sociedad vasca:

Es decir, la política pública, se hace carne, dicho de alguna manera a través de los criterios de baremación, que es cuando tú dices, que el enfoque de género es transversal. Pues esa transversalidad tú la reflejas de alguna manera dentro de los criterios de baremación (Persona de agencia financiadora de la cooperación vasca).

A principios de los 2000 hay muchas ONGDs con lo cual surge la necesidad de ofrecer un instrumento que permita participar a, no a todas ellas, pero sí a buena parte de ellas y que el proceso de selección de propuestas se haga en términos de transparencia y bueno sin generar tensiones entre ONGDs (Persona de agencia financiadora de la cooperación vasca).

La transparencia y la legalidad del gasto público en esta materia ha aumentado el control del País Vasco sobre sus propios recursos económicos. Ahora es más estricto derivar recursos a terceros a como lo era, por ejemplo, en sus orígenes apoyando el movimiento en Chiapas de los noventa, cuando los financiamientos se derivaban directamente a contactos relacionados con el trabajo local en el terreno, como mencioné en el capítulo tres. Pero aún vale más la pena señalar que los criterios valorados unos más que otros representan en cierta medida los ideales de la cooperación vasca en torno al género para el Tercer Mundo. En consecuencia, la agenda exigida se ha ido imponiendo desde una parte de la cadena hacia otra mostrando quien ejerce el poder para delimitar qué conocimientos y acciones son las más puntuadas:

Se supone que la agencia vasca respalda un poquito los pensamientos de la sociedad vasca, los anhelos de cooperación de la sociedad vasca, entonces alguien ha tenido que meter *[sobre*

criterios sobre diversidad sexual y de género] dentro de la agenda esos derechos humanos (Integrante organización local en Chiapas).

Parte de esto también es un tipo de racismo identitario-civilizatorio de la blanquitud en el desarrollo, el cual ya nombré en cuatro acerca de las representaciones mediáticas de solidaridad. Este racismo inspirado en la propuesta de Echeverría (2007), pasa más bien por imponer ciertos ideales de una sociedad que en territorios ajenos jerarquizando un tipo de conocimiento occidental, sobre otros que quedan en desventaja (Winant, 2000). Es decir, tiene que ver con la imposición directa o indirecta de unos ideales de sociedad a través del desarrollo, de la imposición de un tipo de conocimiento autorizado frente a otra infravalorado y, en concreto, sobre una imposición del género en el desarrollo no siempre consensuada y contextualizada en el territorio, una tendencia de tiempo atrás, de la conquista y la colonia, y que constantemente se renueva y se mantiene vigente.

Bajo estos términos, cada vez se ha otorgado una mayor imperiosidad de responder a las necesidades que anhela la sociedad vasca por “el bienestar del Tercer Mundo”, representado en Chiapas, más que a aquellas necesidades locales que nacen de la sociedad chiapaneca. En consecuencia, en esta modalidad de financiamiento y convocatoria, las entidades locales junto con el personal expatriado, destinan mucho esfuerzo en la redacción de los proyectos para obtener el financiamiento según los criterios técnicos exigidos y no tanto por las necesidades surgidas en el terreno. Esta presión por obtener fondos de financiación muchas veces descontextualizados es efecto no solamente la “especialización forzada” y parte de un racismo identitario-civilizatorio que ya nombré, sino también de una dependencia económica que presiona a las entidades para encajar el proyecto con esa “visión” del género y empoderamiento establecida en un simbólico “concurso literario”:

Hablando con gente que estuvo desde los inicios, dicen “si a nosotros al principio de los 90 nos iban a decir que en 20 o 30 años después la selección de los proyectos iban a ser a través de estas tablas de baremación tan largas y complejas no lo creeríamos, pero no lo creeríamos no solo por lo difícil que puede resultar, no lo creeríamos porque al final valorar un proyecto a través de este concurso, parece un concurso de literatura, te obligan a expresar lo que quieren escuchar en el proyecto, entonces tienes que hacer hincapié en todo lo que te permite puntos, tienes que olvidarte de aquello que no te da puntos, implica también una manera de entender la cooperación, pues quizá alejada de esos inicios, en los cuales había una, no voy a decir una relación más honesta, pero sí, más intensa con el territorio, con las necesidades del territorio y con lo que el territorio necesita más allá de criterios o no criterios, o sea con la propia realidad del proyecto, con toda su complejidad, con todos sus detalles, más allá de lo que tú valoras y lo que no valoras. Esto parece un concurso de belleza, no sé como decirlo, se ha convertido en una cosa la cual, claro, para nosotros no hay otra opción, o sea no digo que no haya otra opción, claro que hay otras opciones pero también todo está constituido en

parte también pues para en el nombre de esa transparencia e igualdad de criterios para todas y todos (Técnica financiadora vasca).

No obstante, llegadas hasta aquí, cabe hacer un inciso: ¿de qué otra manera iban a sobrevivir ciertas entidades locales si no fuera por la financiación de la cooperación internacional y entre ellas, la cooperación vasca? Hay que recordar del capítulo tres que la relación de la sociedad civil y el estado chiapaneco, se ha presentado limitada históricamente, por unas políticas que no ha apoyado muchas de las demandas de los movimientos civiles (Gerardo, 2002). De ahí que, todavía hoy, los proyectos de las entidades locales no reciben apoyo estatal fácilmente. Como describe en “Las organizaciones no gubernamentales en Chiapas: algunas reflexiones en torno a su actuación política” (García, 1998), ante un gobierno ausente y represor, fue recurrente, desde los años noventa para las entidades locales, articularse con los nuevos “aliados” económicos externos y en el proceso se han tenido que “adaptar” a las exigencias de la financiación:

Entonces, como que a veces que si no trabajas esas áreas no puedes obtener recursos. Y como las tendencias de los donantes incluyen a las ONGDs y otras organizaciones, al final influyen también a las contrapartes o a los socios locales y a las comunidades de base. Porque si les estás diciendo «no puedo presentar esto» o «esto no va a entrar» o ves que lo presentas y no se aprueba, siempre se puede, pero bueno es un trabajo más difícil. Entonces, se lo estamos haciéndoselo más difícil a los que no están trabajando solo eso (Cooperante expatriada en Chiapas desde organización vasca).

Es decir, precisamente por lo que te decía, porque es un baremo donde tú sigues unas líneas, y para poder acceder a esa financiación, a ver, no vas a romper con tus líneas estratégicas, pero los procesos sí que se construyen según ese baremo. Es decir, porque si no puntúas no... Eso es una visión crítica eh, pero eso sí que es una putada, pero es que eso no se provee aquí, es que ocurre en todos lados, en todos temas, en todos los países, en todos los Estados [...] pero yo lo he visto y se da, se da siempre el tener que adaptarse, es decir “Bueno vamos a intentar meter un poquito esto y vamos a empezar a trabajar esto porque es que sino no...” (Cooperante personal expatriado organización vasca).

Este “concurso de literatura” en la cooperación vasca en Chiapas provoca otro efecto detectado: la “competencia local” tanto entre las ONGDs, como entre las entidades locales del territorio. Es decir, se recrea un escenario de competición que, mientras la entidad local se articula con fuerza con su organización vasca intermediaria, para que juntas presenten un buen proyecto, se aísla de otras entidades locales que se convierten en una especie de “adversarias”. Cada entidad local trabaja con su contacto vasco exclusivamente y, viceversa. De hecho, se valora con 2 puntos si la organización vasca y la entidad local han tenido una relación previa en la que ya han tenido alguna financiación (ver Convocatoria 2022-2023 de la Agencia Vasca). Por ende, se mantiene cierta jerarquía de trabajo en la cadena de

cooperación y una unidireccionalidad en las alianzas y contactos entre la ONGD vasca y la entidad local, sin que se fomente lo mismo, respecto al vínculo entre organizaciones locales en Chiapas o entre las mismas organizaciones vascas:

Mira, al final es como un examen, hay criterios, y en base a esos criterios, te van puntuando. Entonces, ¿qué pasa? que es muy competitivo y todo el mundo anda, o sea las organizaciones, así como más punterillas se pelean los financiamientos por uno o dos puntos (Integrante organización local).

En términos generales, digamos en términos de sistema, sí creo que todavía hay un peso muy grande, que no sé si lo ven y no lo atienden o no saben cómo atenderlo, o no lo quieren ver, de que obviamente su posición de financistas les da una cierta cuota de poder, como se dice aquí: “quien paga el mariachi es el que pide las canciones (Ex-integrante organización local).

Paralelamente las entidades locales han ido estableciendo en sus líneas con las exigencias de la cooperación. Por ejemplo, de los 17 proyectos que encontramos en Chiapas financiados por la cooperación vasca, encontramos “Mujeres indígenas y campesinas organizadas y articuladas, impulsan el cumplimiento de los Derechos de las Mujeres de Chiapas a través del fortalecimiento de sus capacidades políticas, sociales y jurídicas para una vida digna y libre de violencia”, también “Mujeres tsotsiles y tseltales fortalecen capacidades de gestión y sostenibilidad de recursos hídricos y energéticos” o, “Comunidades indígenas tsotsiles organizadas promueven el ejercicio de sus derechos, fortaleciendo el liderazgo comunitario de las mujeres”. Las organizaciones locales han ido definiendo la misión y la visión de sus espacios en concordancia con las líneas de la financiadora:

Como [nombre de la asociación civil] trabajamos con mujeres de Chiapas para transformar las condiciones de violencia directa y estructural que afrontamos en los espacios urbano y rural; pero también apostamos por construir espacios de vida digna impulsando un movimiento en defensa de la tierra y el territorio, para luchar por la participación verdadera y el reconocimiento de las mujeres en la toma de decisiones colectivas, (económicas, políticas y sociales), comunitarias y familiares” (Visión organización local en Chiapas).

Cabe desatacar que en los análisis de las entidades locales son replicados de la cooperación vasca. Sí está presente la crítica al “Estado” como nexo de protesta entre ambas partes. Entendido el Estado, como un ente simbólico de los gobiernos de América Latina, representantes de las malas políticas neoliberales, considero significantes estas narrativas críticas contra el “Estado” de ahí su posible interés con determinados movimientos insurgentes en el continente (Ibarra, Zubiaga y Bárcena, 1996). En este sentido, el discurso en contra del gobierno está muy presente en las organizaciones vascas y locales, que así lo transmiten en las formaciones que realizan en las comunidades de Chiapas. Se dan reflexiones críticas sobre los programas estatales, por ejemplo, el de Progres- Oportunidades-Prospera

(ver Flores, 2023; Espinoza, 2021; Ordóñez y Silva, 2019; Dapuez, 2016) representados estos como recursos asistenciales que desmotiva a la organización social de las comunidades que lo aceptan:

Que cuando hablo de violencia hacia las mujeres, esto se da por los programas de gobiernos, se da por toda esa situación que hemos estado comentando en cada una de nuestras mesas. Y también lo que analizábamos nosotras y nosotros, era de que esto viene de las políticas que está creando el gobierno, ¿verdad? Y de cómo cuando uno se quiere organizar, él es muy hábil y viene y crea los programas de gobierno para de esa manera controlarnos y decir «un momento ¿cómo me vas a venir a reclamar si yo te estoy dando algo?» Con esto no quiero decir, que recibir un programa de gobiernos sea malo, no es malo recibirlo, lo malo es que nos dejemos engañar por unos pesos que nos dan, que además son de nuestros propios impuestos, les dejemos que nos vengan a vender toda esta serie de cosas que nos están diciendo (Integrante organización local en Chiapas durante en una formación).

Pistolas, metralletas, pero lo que está usando Calderón es la pobreza, el hambre, ¿verdad? Así es como está haciendo su guerra, por eso una de las formas de guerra es que quiere desorganizarnos y que ya no pensemos en comunidad, eso se llama individualismo y también es una forma de función. Por eso nos da programas, porque nos los da a cada una y a cada uno, para que yo me pelé si le dieron una dispensa a la compañera y a mí no (Integrante de una organización local durante una formación en una comunidad).

A la misma vez, resulta paradójico que se reivindica tanto por parte de las ONGDs vascas como por las entidades locales la independencia respecto a los recursos del Estado mexicano e incluso, se promueve a veces que las comunidades cuestionen ciertos programas de gobierno, en cambio no se hable de la dependencia económica y también ideológica que ha provocado el financiamiento público de otros Estados y regiones como el del gobierno del País Vasco, aunque sepan que condiciona los modos de hacer de las entidades locales y puede llegar a condicionar a las propias comunidades.

Ahora bien, antes de acabar en este apartado quisiera profundizar en algo relevante. La necesidad del recurso económico que ofrece la financiación de la cooperación ha favorecido que las entidades locales no se mantengan pasivas y hayan aprendido a desarrollar destrezas en un ejercicio de “simulación”, cuando es necesario. Es decir, han sabido sobrevivir para conseguir fondos desarrollando su propias “mañas”, para adaptarse a la exigencia del lenguaje de género y empoderamiento. Esto es, parte de los esfuerzos de las organizaciones se centran precisamente en aprender como encuadrar la narrativa requerida. Con el riesgo, probablemente, de que se vea menguado el trabajo que realizan con las comunidades y las mujeres que, en últimas, son o deberían de ser, según el planteamiento inicial de la cooperación, las “beneficiarias” de las propuestas:

Creo que las organizaciones en este caso, los puentes, llamémosle puente a estas ONGs [*entidades locales*], no parten de las necesidades de las comunidades a menos, eso fue lo que yo pude ver ¿no?, porque ya hay ahí una falla fundante que es la estructura organizativa, o sea la estructura organizativa, si uno de sus fines es conseguir dinero, entonces no le van a importar los medio para conseguir ese dinero, entonces a qué te lleva eso, a que no vas a consultar a las comunidades sino que tú vas tener la habilidad y la estrategia para elaborar un proyecto sabiendo lo que quieren escuchar los donantes y las agencias financiadoras ¿no? Entonces esas mañas, digamos ¿no?, que después se vuelven en estrategias, también es parte de esta simulación que para mí son cómplices tanto las agencias como las ONGDs, hay una simulación primero de la ayuda, de querer ayudar, cuando sabemos que no estas ayudando, o sea una lo puede plantear como "estoy acompañando" no ayudando, pero es discurso, ¿viste?" (Coordinadora organización local).

Este momento de simulación en el que las entidades locales deciden redactar los proyectos a sabiendas que lo que narran de su trabajo con mujeres indígenas de Chiapas es fruto más de una “maña” que de una descripción de la experiencia real y cotidiana es una “zona nueva de contacto” para esta investigación. Con esto me refiero a un concepto inspirado en el planteamiento de la autora canadiense Pratt (2010) y que refiere al espacio y tiempo que se emplea para la elaboración de proyectos que da lugar a un contenido “literario”, como explicaba la persona técnica anteriormente, el cual es resultado de la utilización del lenguaje del género en el desarrollo por parte del personal de las entidades locales. Estas personas, expertas en las “herramientas del amo” como diría, Audre Lorde (1979) simulan conscientemente la ayuda en el territorio, a través de un contenido que responde más a una expectativa de las agencias financiadoras y, por ende, cierta ficción, más que al análisis de las experiencias vividas con las comunidades y las mujeres indígenas en los territorios de Chiapas. Para argumentar mejor esto, me apoyaré de otro comentario:

Muchos lo hemos hecho, que hemos estado en organizaciones, yo trabajo en temas de juventud y este organismo trabaja en temas de género, pero nosotros no trabajamos género, entonces lo que vamos a hacer es dibujarle un proyecto, ofrecerle que sí vamos a meter género y hacemos cuenta que metemos tu línea para bajar fondos” (Integrante organización local).

Cuando explicita “temas de género”, se puede identificar que en el proceso también operan problemas de “traducción” en la comunicación. En este caso, sobre los significados del género, como sucedía en la zona de contacto con el lenguaje *pidgin* al que refería Pratt (2010). En otras palabras, hay una percepción sobre el género que, a veces, en las entidades locales se define entre confusiones. Lo mismo, para las agencias financiadoras que reciben los proyectos y se figuran una imagen sobre estos que no corresponde con la realidad. De tal manera que en muchas ocasiones se nombra la descontextualización que tiene sobre los proyectos. Tal descontextualización coincide con mi experiencia en campo cuando personas funcionarias vascas me mencionaban la imposibilidad de hablarme específicamente de ese

territorio chiapaneco porque desconocían el contexto particular. Algo que me explicaban se debe a la configuración de esta larga cadena,

La relación con los territorios con los que actuamos no es muy intensa, por decirlo de algún modo. No es muy intensa porque claro, está la ONGD que nos presenta a nosotros los proyectos que tienen que estar erradicadas en [nombre de la ciudad vasca] y a su vez, tiene una contraparte que, a su vez, se relaciona con las personas beneficiarias. Hay una cadena un poco larga [...]. Entonces, en cierto modo, tenemos un control no alto sobre los proyectos que se desarrollan lo que implica que la información con la que contamos es de carácter genérico, en gran medida (Técnica financiadora vasca).

En consecuencia, en las ocasiones puntuales de redacción del proyecto, emerge una narrativa que se considera “mutua”, en esa zona nueva de contacto, y conveniente para ambas partes. Las zonas nuevas de contacto suceden entre relaciones de asimetría, que, para esta investigación es claramente de blanquitud, aunque no sea un elemento de discusión en el trabajo de Pratt (2010), pero que da muestra del sistema de poder jerarquizado en el desarrollo donde las agencias financiadoras vascas concentran la toma de decisión en torno a los requisitos de participación en las convocatorias en desventaja para las ONGDs vascas, más aún para las entidades locales y aún más para las mujeres indígenas, quienes quedan ajenas a este proceso. Se podría entonces discutir entre todos los elementos atrás explicitados si se trata de una “alianza y complicidad”⁵⁵ que sucede entre agencia financiadora, ONGs vascas y entidades locales en detrimento, involuntariamente, de las comunidades indígenas o si sencilla e irremediamente la cooperación vasca para el desarrollo se trata de aquellos “males necesarios” que son las cooperaciones, en palabras de Aura Cumes⁵⁶ que se han convertido en la única forma de obtener financiación por imperfecta que sea.

5.2. Materialidad en la ruta del dinero y algunos beneficios repartidos

Después de abordar la puesta en marcha del discurso del género en el desarrollo y el enfoque de empoderamiento que ocasionan efectos negativos en Chiapas, aún queda la pregunta final que adentra a la complejidad de la discusión de la blanquitud en el desarrollo: en estas casi

⁵⁵ Sobre “alianzas” y “complicidades” en el mundo de las ONGs, vale la pena revisar *Cómplices. Reflexiones desde las luchas indígenas y antirracistas para terminar con la industria blanca de las alianzas y las Onegés* (Indigenous Action Media, 2018).

⁵⁶ Entrevista de la activista y académica guatemalteca Aura Cumes Simón disponible en <https://latinta.com.ar/2017/04/27/aura-cumes-tenemos-que-sacudirnos-las-telaranas-del-pensamiento-unico-que-encubren-el-despojo/>

dos décadas, ¿cuáles han sido los resultados, específicamente, la transformación social en el territorio chiapaneco, por la que surge y se mantiene la cooperación vasca? Como argumenta White (2002), el interrogatorio en torno a estos “resultados” y a la “transformación social” de la intervención política, económica, material y moral del desarrollo, en este caso de la de la cooperación vasca en concreto, permite el destape de aristas que comúnmente pasan desapercibidos en el discurso y puesta en práctica de la solidaridad. Esto puede ser interesante, si tenemos en cuenta la reflexión de que la presencia de inversión material y tecnológica en el desarrollo frecuentemente acompaña ideas de progreso y mejora moral del Tercer Mundo (Goudge, 2003), algo que ya vimos en el apartado anterior acerca del discurso del género, pero que también condiciona las relaciones en la cadena de cooperación.

Al repensar la transformación social en clave de materialidad en la cooperación vasca en Chiapas, lo primero que llama la atención es el dinero invertido, que no ha sido poco. Solo, en los últimos cuatro años, del 2018 al 2022, se ha invertido la cantidad de unos 6 millones y medio de euros en diferentes proyectos en Chiapas, es decir, más de 125 millones de pesos. Por ejemplo, un solo proyecto con título “Mujeres indígenas y campesinas organizadas y articuladas, impulsan el cumplimiento de los Derechos de las Mujeres de Chiapas, a través del fortalecimiento de sus capacidades políticas, sociales y jurídicas para una vida digna y libre de violencia” obtuvo el presupuesto de unos 300 mil euros o unos casi 6 millones de pesos para realizar en los años 2020 y 2021. Entonces, con más insistencia una misma se puede preguntar: ¿cuáles resultados y transformaciones se han dado?

Si realizamos el viaje de este dinero a lo largo de la larga cadena, lo que llamo como “la ruta del dinero”, preguntándonos por los resultados y la transformación social con respecto al problema inicial, la reflexión se vuelve compleja. En primer lugar, el dinero se recoge de la ciudadanía vasca, la cual aporta mediante impuestos públicos casi el 0,7% de presupuesto destinado para labores del desarrollo; este dinero lo recoge la agencia financiadora vasca y, a través de convocatoria pública, lo deriva a la gestión de las ONGDs intermediarias que, a su vez, lo emplean en el territorio por medio de la entidad local socia y ésta lo utiliza para el trabajo con las mujeres beneficiarias en sus espacios. Sin embargo, en esta ruta del dinero se van filtrando las cantidades, hasta llegar a las beneficiarias que reciben el apoyo en calidad de formaciones, acompañamientos legales o gastos de traslado para encuentros con otras mujeres.

En este proceso las ONGDs vascas, en cambio, se han consolidados como el tejido social de la cadena que maneja el grueso del dinero, aproximadamente casi la totalidad del

presupuesto vasco que se destina al desarrollo. Estas organizaciones representan la parte de la cadena que más ha experimentado la profesionalización del sector y las mejoras de sus condiciones laborales. Además, se han convertido en las impulsoras del trabajo de la transversalización de género que están en los discursos oficiales de las financiadoras. Se han consolidado como espacios expertos en el manejo de grandes fondos y tienen un gran abanico de proyectos en diversas partes del mundo. Citando el contenido de la memoria económica de sólo una de ellas que trabaja en diversos territorios, entre ellos, Chiapas, en el periodo del 2021-2022 ingresó más de 1 millón de euros o unos 30 millones de pesos mexicanos por subvenciones del sector público vasco:

Sí, porque la cooperación vasca sobre todo la agencia vasca, también las diputaciones, se ha especializado mucho en todo el tema de empoderamiento de la mujer, entonces por suerte o no, pero también las ONGDs de aquí creo que he hemos impulsado eso. Hemos impulsado que las instituciones vascas, porque al final gestionamos casi el 90% de los presupuestos de las insituciones vascas, entonces creo que hemos impulsado que en las prioridades también y los criterios estén estas cuestiones y eso nos ha hecho más facil todo” (Persona técnica de organización vasca).

El hecho de que sean ONGDs, sin ánimo de lucro, no les permite almacenar beneficio en términos económicos, pero sí reinvertir esos “ahorros” cuando los tienen en mejoras en la calidad de la actividad y más acciones de sensibilización social. Por ejemplo, la subida de salarios de las y los técnicas, la compra de inmuebles que serán espacios para el desarrollo de actividades, el mobiliario de oficinas, equipos tecnológicos, viajes para ampliar los contactos, etcétera. Esta expansión, a su vez, les permite el reconocimiento en la sociedad civil vasca y acumular méritos para futuras convocatorias ante las financiadoras públicas. Y, ¿qué pasa con el dinero que les llega a las entidades locales en cada proyecto? Pues la cantidad recibida inicial, se mengua debido a los gastos o rubros iniciales que han tenido las organizaciones vascas, algo no siempre advertido, ni explicitado ni negociado con las socias locales, menos con las comunidades:

Obviamente teníamos que decir que hay una serie de reglas, hay unos porcentajes, esto es muy complicado porque tratábamos, al menos yo trataba de ser lo más transparente, de que, por ejemplo, el expatriado o el cooperante tenía que ganar, como la ley indica en Europa. Entonces, acá era mucho dinero, ganaban mucho y era un poco lidiar esas cosas y ellos, a veces sentían como una especie de que “sacas mucho provecho y a las comunidades poco llega”, y no es que llegara poco, sino que en el camino se iba repartiendo un montón de conceptos y rubros para otras cosas ¿no? [...] Por ejemplo, les decía son 500,000 euros [la financiación del proyecto], ellos se imaginaban 500,000 euros, así, en la bolsa de ellos, pero, no. De esos 500,000 euros había que pagar, no sé 75,000 euros al expatriado y a la, ya no me acuerdo como se llaman los rubros, pero estos que hacen sensibilización en Europa, gastos de administración era una parte, una parte era a nosotros, otra parte era a la organización al País Vasco. Por ejemplo, “¿por qué eso no nos está

llegando? Les decíamos, “es que todos tenemos gastos” [...]. Entonces eran muchos cuestionamientos ¿no?, que de su proyecto, ellos nada más venían adquiriendo no sé 250,000 euros, la mitad o un poquito más. Entonces, como que ahí pues, les costaba entender y no lo comprendían, pero finalmente pues les hacíamos ver eso. Y con toda la libertad pueden aceptar o pueden rechazar también, ...terminaban aceptándolo (Técnica expatriada de organización vasca en Chiapas).

Si pensamos ahora la situación de las entidades locales, con el paso del tiempo, estas han replicado ciertos modos de las ONGDs, también. Si analizamos más el testimonio anterior, –“con toda libertad pueden aceptar o pueden rechazar... terminaban aceptándolo” –, como parte de la dependencia económica que ya nombré arriba, representa fácil la decisión de las entidades locales de aceptar los condicionamientos. En el viaje del dinero, las entidades locales han podido contratar personal especializado en calidad de abogadas, formadoras, contables, administradoras o promotoras; también en términos materiales, se han fortalecido con la adquisición de terrenos e inmuebles, grandes aulas, oficinas equipadas, maquinaria cuando el tema de la producción lo requiere –por ejemplo, en el tejido o la agroecología–, autos para realizar los desplazamientos a las comunidades, etcétera. En definitiva, renovar sus espacios donde las mujeres chiapanecas que quieran apoyo ante situaciones injustas, por ejemplo, lo puedan tener como después se especificará.

No obstante, para el bien funcionamiento del viaje del dinero en esta cadena, las entidades locales han tenido que disciplinarse en la gestión del financiamiento y concretamente, han adquirido los modos de la cooperación en cuanto al aprendizaje de la burocratización. Por ejemplo, justificar gastos como lo quiere la financiadora. En consecuencia, el dinero para dedicar al trabajo con las mujeres se ha visto menguado, paralelamente. Para algunas personas entrevistadas, ha aumentado el trabajo de oficina porque se ha vuelto imprescindible, en detrimento, de realizar talleres o, en muchos casos, de las salidas a las comunidades que suceden en menos ocasiones. Esto ha modificado algunas relaciones con las comunidades que han visto también cómo el hecho de necesitar facturas, ha reemplazado la compra de materiales u otros servicios con personas de la comunidad, a favor de locales grandes donde sí pueden emitir una factura:

Allá [País Vasco] todo lo manejan con este rollo de la facturación y eso y aquí no, no le puedes decir a un campesino dame una factura porque vas a hacer un jornal de 8 horas en el campo ¿no? [...]. Entonces ese era una parte media problemática, incómoda, teníamos que lidiar un poco, porque hasta eso nos daban un porcentaje que puedes no facturar, pero aun así ... y bueno también, algunas cosas era mucho más fácil y mucho más económico poder mandar a hacer, alguna maquinaria con un obrero que no genera factura, que ir a la gran tienda que sí factura, pero que era muy caro ¿no? (Cooperante expatriada organización vasca).

Eso a mí es de lo que más me da también, una es la cuestión de la burocratización ¿no?, de muchas de las organizaciones que se empiezan a burocratizar y dejan de hacer el trabajo, llamémosle de defensoras, activistas, militantes, por una cuestión real de transformación. En realidad, la mayoría se acomodan en un puesto, a un tipo de vida, a una oficina, yo veo muy poco el disfrute de ir a las comunidades (Integrante organización local).

Aquí en Chiapas, las organizaciones tienen objetivos políticos más o menos claros, pero hay un objetivo político que se pierde en aras de la burocracia del presupuesto, “queremos transformar la vida de las mujeres. Sí, pero llévalas estufas ahorradoras” y ahí justificas que eso te va a servir, cuando tal vez tu objetivo político era otro (Integrante organización local).

Si pensamos en la ruta del dinero y en los beneficios, aunque actualmente la cooperación no sucede en términos explícitamente comerciales de materia primas, dado que las intervenciones que tienen que ver con capacitaciones, construcciones, asesoría, etcétera, puede ser pertinente reflexionar si la financiación de la cooperación vasca con las entidades locales de Chiapas mantienen similitudes con aquellos antiguos vínculos comerciales, jerárquicos, pero donde el comercio transatlántico generaba grandes cantidades de dinero. Más en una parte de la relación que en la otra, pero también con cierto beneficio local (Marichal, 1990; Delgado, 2007; Terán y Gayol, 2010). Es decir, con más ganancia para la parte imperial que a las subdelegaciones locales, pero donde ambos lados se enriquecían en su diferente medida de esas relaciones. Una especie de división racial del trabajo con diferentes intermediarios. Ahondaré más en esta cuestión, a continuación.

5.2.1 Los privilegios y la división racializada del trabajo en la cadena de cooperación vasca en Chiapas

Esta contemporánea ruta del dinero sucede entre privilegios y roles diferenciados en las relaciones de la cadena. Como veremos, la solidaridad representada en situaciones de hermandad y alegría con mujeres indígenas en las representaciones del capítulo cuatro, no siempre garantiza la inexistencia de tensiones cuando se producen en proyectos. No solo es un ejemplo de ello la puesta en marcha exigente del lenguaje del género en el desarrollo y el enfoque del empoderamiento para Chiapas o la distribución de los beneficios que se abordó en el apartado anterior, sino también las jerarquías de las relaciones que suceden en la cadena que muestran ciertos privilegios en unas identidades y desventajas en otras.

Sirve de ejemplo, ahondar en tres elementos simbólicos que he nombrado como: 1) el salario en la cadena, 2) la exposición del cuerpo al peligro y 3) la representación del control y el tutelaje. En cuanto al salario, teniendo en consideración que hay diferencias en los costos de la vida cotidiana entre el País Vasco y Chiapas, se puede señalar de forma general que una técnica en una organización vasca puede ganar de 1500 a 2000 euros, es decir, de unos 29,000

a 38,000 pesos e, incluso hasta 3.000 euros o 64,000 mil pesos si se trata de ciertas personas funcionarias de las financiadoras públicas vascas; sin embargo, en una entidad local en Chiapas, los salarios se mueven entre los 300 euros o 6,000 pesos de una promotora, los 460 euros o 9,000 pesos de las formadoras, hasta los 600 euros o 12,000 pesos de una coordinadora, aproximadamente⁵⁷.

Lo anterior muestra una cadena de salario jerárquico y una división racial del trabajo en donde ciertas representaciones reciben un salario mayor, por ende, su beneficio estando en la misma cadena es más alto. Si se añade a esta evidencia la dimensión del cuerpo, coincide con las corporalidades más alejadas del territorio, aquellas con rasgos asociados como occidentales e identidades configuradas racialmente como blancas. Este grupo de la cadena es el que tiene una labor más valorada económicamente, lo cual, al mismo tiempo, coincide con una labor relacionada con el “control” de las actividades en el terreno. Dicho de otra manera, hay una diferencia con respecto de las corporalidades próximas al trabajo en las comunidades indígenas, que se identifican con el ser de una identidad configurada racialmente como indígena, y que, con una labor menos remunerada oficialmente, representan, en ciertas situaciones, un papel en la cadena de tuteladas a las que las primeras, les supervisan su labor. Volveré a esto poco después, pero antes quiero mencionar algo más respecto a la segunda cuestión: la exposición del cuerpo.

Las corporalidades más cercanas al trabajo en el terreno local no solo tienen menos beneficios con unos salarios más bajos, sino que la convivencia con la incertidumbre y a veces, con el peligro es mayor en comparación con aquellas que están lejos del territorio, corporalidades que hay que mencionar responde a la tarea de facilitadoras, promotoras y traductoras. Me explico, las integrantes de las entidades locales tienen más desgaste que las integrantes de las agencias y las ONGDs vascas porque las condiciones laborales son, a veces, más inestables y precarias en Chiapas que en el País Vasco. Esto es una obviedad, sin embargo, pocas veces se evidencia en la cadena. A la misma vez, esto se reproduce a pequeña escala entre las integrantes de las entidades locales donde también hay jerarquías:

Por ejemplo, una promotora gana mucho menos que una formadora, claro ahí ya hay una jerarquía, quiénes son las promotoras las que hablan lengua y claro, entonces todas las promotoras van a ser indígenas y claro van a tener un sueldo menos [...] ellas son las que saben más como se mueve la comunidad, ellas saben más que nosotras, tienen mayor conocimiento. [...] ¿por qué una contadora va a ganar más que una formadora indígena?

⁵⁷ Cifras aproximadas compartidas en los testimonios compartidos y documentos públicos de las ONGDs y financiadora vasca.

cuando la contadora está todo el tiempo acá, no hace horas extras, una formadora se va 3 días, no trabaja 8 horas, o sea trabaja más de 24 horas, porque se va desde las 4 am, termina su taller a las 6 pm, o sea, ¿cuánto trabajó ahí? O sea, está trabajando 14 horas y, además, no duerme en su casa y al día siguiente está otra vez en la comunidad, yo digo ¿Por qué va a ganar más la contadora o la administradora? (Integrante organización local).

En muchas ocasiones, como explica la persona entrevistada, están quienes se quedan en la oficina o pasan más tiempo en ella y quienes realizan principalmente las salidas a las comunidades. Estas últimas reciben una retribución menor, aunque se enfrentan no solo al esfuerzo del desplazamiento, sino además a la inseguridad al transitar algunas zonas del estado de Chiapas. Sin embargo, ser traductora no está igual de valorado que ser administradora, por ejemplo. ¿Y cuáles corporalidades son las que realizan la tarea de promotoras y traductoras? Pues aquellas a las que su identidad les permite saber y hablar una lengua indígena. Por ende, estos cuerpos más próximos a la labor en el terreno coinciden como ya adelanté, en su mayoría, con los cuerpos racializados como mujeres indígenas que trabajan en las entidades locales.

Esto último conforma una relación de privilegios entre cuerpos blancos o interpretados socialmente como tal y otros que no lo son. Me refiero con esto a la mencionada exposición al peligro por las mujeres indígenas promotoras quienes, inevitablemente, si no quieren perder un trabajo tienen que desarrollar, a veces, una tarea más retos. En su lugar, sucede la ocupación de espacios seguros por parte de aquellas identidades configuradas racialmente como blancas habitualmente, sin que esto les perjudique, lo que muestra cómo funciona la blanquitud en el desarrollo. Aquí vuelven a resonar las palabras de Oyêwùmí a propósito de la dupla escuela-Iglesia cuando menciona que las misiones europeas requerían de misioneros africanos varones para cristianizar a sus grupos, pues el hombre europeo pocas veces sobrevivía a las condiciones ambientales del entorno (1997). En ese sentido, el paralelismo entre misioneros africanos y promotoras o traductoras indígenas se puede establecer, incluso si se piensa que al crecer en ese ambiente ellas tienen mejores condiciones físicas para sobrevivir en él.

La ocupación de los espacios que tenemos las identidades configuradas socialmente como blancas incluso, de forma general, da para una discusión mucho más larga. Sobre todo, al poder decidir muchas veces cuáles espacios ocupamos y cuáles no los queremos ocupar. Podría hablar aquí de la costumbre que repetimos fácilmente al optar la mayoría de veces por los desplazamientos que consideramos más seguros, cómodos y rápidos, dígame, por ejemplo, el avión, en un estado donde no toda la población se lo puede permitir. No obstante,

compartiré un ejemplo más evidente. Recuerdo un día que una de mis amigas en San Cristóbal de Las Casas, mexicana, que venía de una actividad en la entidad local en Chiapas donde trabajaba, llegó a una de nuestras citas para cenar diciéndome: “¡Estoy harta de tus compatriotas españoles!” –inciso: nuestra confianza nos permite hacer ciertas bromas de algunas situaciones–. “Resulta que han venido para colaborar en una “misión de observación de derechos humanos” y antes de ir han decidido que no van a desplazarse hasta la frontera sur porque dicen que es está demasiado peligrosa. Nos han sugerido que tampoco vayamos las entidades locales”. Al respecto me decía, con cierto enfado, “nosotras sí tenemos que ir, porque tenemos un compromiso con las comunidades con las que trabajamos y nos las podemos dejar esperándonos”. Finalmente, sí se desplazaron integrantes como mi amiga de las entidades locales y aquellas personas que representaban las organizaciones españolas, no lo hicieron. Realmente lo que ella me estaba compartiendo, y que después seguimos profundizando, era una inquietud que trae a colación la cuestión de privilegios de la blanquitud en el desarrollo, concretamente, con respecto a la seguridad, a la exposición al riesgo y a la elección de movimientos de ciertas identidades y representaciones, a diferencia de otras.

Aunque no son abundantes los trabajos mexicanos que hablan de los privilegios que se relacionan en el imaginario social con identidades racialmente configuradas, quiero destacar, entre otros⁵⁸, el trabajo de Andrés Villareal (2010) porque hace vigente que entre las representaciones mayoritarias de identidades racializadas en el país –blanca, mestiza, indígena o negra–, las mayores posibilidades de ascender en el mundo laboral y mejorar las condiciones de vida en términos económicos coinciden con las percepciones de los cuerpos más blancos. Si esta tendencia la trasladáramos en esta cadena de cooperación, coincidiría con que las representaciones menos blancas son las que menos ganan en términos económicos, aunque más se exponen al peligro. En esta tendencia, se llegaría hasta el caso de las mujeres indígenas de las comunidades chiapanecas, beneficiarias de los proyectos, las últimas de la cadena, las que muchas veces se desplazan en viajes largos para asistir a las formaciones y encuentros, las más importantes para que la cadena de la cooperación funcione y, sin embargo, las únicas que no cobran un sueldo por participar en los espacios.

⁵⁸ Destaco también el trabajo de Christian Rinaudo (2010), “Más allá de la identidad negra: mestizaje y dinámicas raciales en la ciudad de Veracruz” integrado en el libro *Mestizaje, diferencia y nación. Lo “negro” en América central y el Caribe* y el trabajo, *Pigmentocracias* (2020), de Eduward Telles y Regina Martínez.

Ellas tienen un rol fundamental para el funcionamiento de la cadena de la cooperación, aunque no es habitual que estén informadas del proceso de la cadena, de la ruta del dinero y de los privilegios. Además, de manera simbólica, hay un elemento curioso respecto a que son las únicas que no reciben una retribución, aunque se les recompensa con pasajes para el desplazamiento, con la posibilidad de realizar formaciones, acceso a las asesorías legales, comidas durante los eventos y hospedaje cuando los encuentros duran varios días. Sin embargo, para algunas, es notable el esfuerzo físico que tienen que hacer cuando se desplazan hacia los encuentros o realizan la propia actividad productiva del proyecto que de por sí conlleva un desgaste físico:

Empiezas a trabajar con compañeras que en su momento tenían 30, o sea ahorita tienen 50-60 años, pero bueno en las comunidades indígenas, las mujeres indígenas no tienen el mismo cuerpo, el mismo que las mujeres en la ciudad, las compañeras con las que trabaja [nombre de la organización] ya eran compañeras muy cansadas, cuerpos muy cansados, enfermos, por ejemplo, las de zona altos [Altos de Chiapas], la mayoría se dedican a la alfarería y al tejido, entonces todo el tiempo tú ves los cuerpos y los cuerpos están así, ¿no? Están agachados, curvados, cansados, los ojos ya no ven, muchas compañeras ya no ven y ¿quieres meter agroecología con ellas? [...] ¿Cómo vas a poner a una mujer de 50 años, que ya tiene jodida la espalda porque toda su vida ha estado haciendo alfarería/tejido a poner a hacerla ahora huertos? (Integrante organización local en Chiapas).

Como evidencia la persona en la cita, en algunos momentos está descompensado el esfuerzo físico que realizan las mujeres indígenas, a diferencia del que se realiza en otras partes de la cadena. Esta especie de división racial del “trabajo” en la cadena de la cooperación y digo “trabajo”, entre comillas, porque las mujeres indígenas beneficiarias no reciben un salario, pero donde cada quien ocupa una labor diferenciada. Esto implica la reafirmación de blanquitud en el desarrollo, dado que las representaciones de la cadena que ocupan ese lugar privilegiado, alejado del territorio, pertenecen a identidades blancas, en detrimento de las identidades más próximas al terreno que son racializadas como indígenas y reciben menos beneficio en relación a su esfuerzo físico, como ya dije. No obstante, aún hay más. Si esto que plantea la entrevistada es muestra de una futura tendencia y si no se atiende su reflexión crítica dentro de la cooperación, podría llegar incluso el momento, de ser una cadena donde hubiera un riesgo de explotación a ciertos cuerpos que coinciden con configuraciones raciales, históricamente indígenas. Una situación que podría, entonces, ser contraria a esas representaciones de la solidaridad en términos de hermandad y alegría entre mujeres.

A lo anterior quiero añadirle la relación de control-tutelaje que, a veces, sucede, por ejemplo, en las “visitas” de las personas que representan a las financiadoras vascas a los proyectos en Chiapas. Estas visitas esporádicas, comunes al resto de cooperaciones en el desarrollo, activa

la simbólica estructura jerarquizada de la cadena y prueba de ello es que, a nadie de una entidad local, se le ocurriría por el control que representan las y los visitantes, mostrarles lo peor de los proyectos. Las visitas magnifican en las entidades locales, el miedo de perder el financiamiento, mientras que las personas técnicas de las financiadoras y de las ONGDs vascas se mueven en un rol cómodo de comprobación.

Este ejemplo de manifestación de control-tutelaje en las relaciones en la cadena pone de manifiesto algunas concepciones antiguas. Una de ellas sería la vieja concepción del desarrollo visto como “etapas” desde el trabajo de Rostow (1960). Es decir, el proyecto financiado recibe un tipo de fiscalización durante esas visitas y una cierta valoración porque existe una expectativa de la financiadora vasca y común en el desarrollo acerca de que los proyectos tienen que ir “avanzando” (Goudge, 2003). Otra concepción que se refuerza es que las personas de identidades configuradas como blancas tenemos la cualidad de la civilización superior, no solo a través de la representación de formadoras expertas del género en el Sur global, como ya nombré, sino también con esa representación encarnada del control del dinero que financia los proyectos. Es decir, por medio de ese control se construye también una idea de superioridad del Norte al Sur representada figuradamente en esas personas.

Estos encuentros entre identidades muestran, en términos de Bonilla-Silva (1999), que las representaciones de configuraciones raciales operan simbólicamente desde el macronivel de los procesos globales, hasta el micronivel de los encuentros individuales. De manera similar que las ONGDs vascas se pueden relacionar, en ciertas situaciones, en términos de control y tutelaje entre representaciones de blanquitud, las organizaciones locales también lo reproducen hacia las mujeres indígenas beneficiarias de los proyectos. Incluso por trabajadoras, a veces, mujeres indígenas también. Se dan algunas situaciones cotidianas que, personas entrevistadas, las perciben con perjuicio hacia las mujeres de las comunidades. A veces justificado por un discurso que, con cierta maña de nuevo, no quiere “ser asistencialista como el Estado”, pero podría parecer abusivo al acumular beneficio o, incluso, correspondiente a estereotipos racistas al pensar que ciertas corporalidades –otra vez, próximas al territorio–, no están capacitadas para participar en la toma de decisiones influyentes sobre los proyectos:

O sea, porque si estamos trabajando el tema de una alimentación digna, equilibrada en términos de proteínas, minerales ¿no?, las compañeras [trabajadoras en la entidad local] que eran indígenas: “Ah, ¡no lleven galletas, lleven refrescos!”. Y yo era de: “A ver, ¿qué?”, pero seguían ellas: “Ni les van a dar importancia a la comida” [...] Como también empezar a romper eso, políticamente el

argumento era “es que no podemos ser asistencialistas igual que los partidos políticos” Obviamente detrás de todo esto estaba el tema de los fondos, de mientras más reducimos, sale más barato llevar galletas que llevar fruta ¿no? Entonces ahí era donde yo quiero ser coherente, estamos hablando de soberanía alimentaria, de alimentación digna, vamos a comer dignamente todas [...] y hay el dinero, ahí está lo tenemos que gastar, nada que se va a ahorrar de ahí (Integrante de organización local).

Para este trabajo, el sistema de control- tutelaje del desarrollo contemporáneo está basado en una relación que se asemeja al control del trabajo desde Europa hacia las periferias en la época colonial, es decir, al sistema de centro-periferias (Wallerstein, 1984; Quijano, 2000). De tal manera, que se muestra todavía hoy, una relación renovada de dependencia de los territorios con parte del Estado español y una forma de organización de la cooperación para el desarrollo, apoyada de simbólicas intermediaciones y, basada en un control del trabajo racialmente también renovado respecto a la época colonial, pero donde se concentra el privilegio en la parte de la cadena más alejada del territorio, es decir, en la parte de la cadena que reside en ahora Estado español, en concreto, en el País Vasco, en identidades representadas como blancas, como argumenté con anterioridad.

Sucede una renovación también del control de las periferias, el cual no sucede en términos de obtención y tráfico de materias primas, como sí sucedía en la época colonial (Marichal, 1990), pero sí sucede en el dominio de la financiación como ya nombré, pero, además en el manejo desigual de la información. Y es que, en todo este proceso de los proyectos, la cooperación vasca, como previsiblemente suceda a nivel global en el desarrollo, acaba concentrando la información de los proyectos en los territorios en los cuales trabaja, que no son pocos y están repartidos por muchos rincones del mundo. Las entidades locales y las mujeres beneficiarias de los proyectos recopilan sus experiencias y las comparten en talles y formaciones. A veces, las entidades locales añaden cierta simulación como se abordó en el apartado 5.1.1., pero la mayoría de las veces son exposiciones de las experiencias encarnadas ante diversas problemáticas que suceden en los territorios. En consecuencia, estas experiencias acaban reunidas y a disposición de la ONGDs vascas y de las financiadoras que reciben información de todas las experiencias de cooperación de los diferentes continentes. Esto añade otro privilegio más a una parte de la cadena de cooperación.

Para acabar este apartado, abordaré una última cuestión. En el capítulo cuatro, se veía en imágenes mediáticas de la solidaridad que hay quienes representan autoridad, experiencia y el conocimiento y otros quienes deben de ser formados en una distinción basada en quiénes y de dónde vienen que está patente en el todo el proceso de desarrollo (Crewe y Harrison, 1998). Por los mismos mecanismos, como acabo de argumentar en este apartado, esas

representaciones de identidades configuradas históricamente adquieren un rol determinado en la puesta en marcha y cotidianidad de los proyectos en la relación control-tutelaje. En estas situaciones diarias el personal expatriado, quien representa en el territorio una identidad configurada racialmente como blanca, del Norte Global, pero que convive con las entidades locales experimenta, en algunos momentos, lo que yo llamo como “incomodidad blanca”. Al respecto:

Queremos cumplir ciertas cosas, aunque sea mínimamente de número, simplemente de cuotas y a veces sabemos que no es posible. Y el miedo que nos surge es eso, hasta qué punto estamos fomentando, impulsándolo como una forma de impulsar y sensibilizar y hasta qué punto estamos interfiriendo, imponiendo ¿no? Y el miedo es que se convierta en solo un número para cumplir con ciertas cuotas que nos ponen los donantes [financiadoras] y que nosotros consideramos mínimas [...]. A veces las mujeres se expresen en estas reuniones, se sienten muy intimidadas, también es un trabajo que van haciendo y que nosotros que nuestras actividades contribuyan a ello, a fortalecer y como digo la línea fina fortalecer o imponer, creo que eso es el reto más grande y el aprendizaje [...]. Es muy incómodo que nosotros les digamos quién tiene que hablar y quién no, entonces como intentar que incluyan, que cada vez haya más protagonismo, que cada vez asuman más, que pueda sentirse también con confianza de moverse, de viajar entre la comunidad para hacer seguimiento en distintas comunidades de los proyectos que se llevan. O sea, desde esa posición de liderazgos, pertenecer a esos liderazgos, sin tratar tampoco de forzar (Personal expatriado de organización vasca en Chiapas).

De alguna manera era como un poco incómodo y tardaban en comprenderlo, pero finalmente le entraba, aceptaba que sí es demasiado con las políticas y cosas que se dictaban desde el País Vasco. Había algunas cosas en donde algunas se nos hacía lógico y a la hora de bajarlo a la comunidad no era tan lógico (Personal expatriado en Chiapas de organización vasca).

Estos discursos muestran un rechazo del personal expatriado con el que me entrevisté a la figura de poder y autoridad que les correspondería simbólicamente. Creo que muchas de las personas que hemos habitado Chiapas desde identidades configuradas racial y socialmente como blancas hemos podido sentir esa expresión de insatisfacción y desconformidad con ciertos privilegios y repartos desiguales de beneficios y del poder que se dan en el territorio y que, en muchas ocasiones, nos pude beneficiar como ya relaté en diversas anécdotas. Me refiero con esto a que la incomodidad que expresa el personal expatriado demuestra que hay en quienes habitan los dos mundos simbólicos en algunos momentos y advierten que hay partes del proceso éticamente menos correctas.

Ante esto, hay quienes muestran que se les dificulta reproducir el rol de “incidir” o “impulsar” los modos de proceder de la cooperación en los territorios de Chiapas con las mujeres y comunidades porque saben que, muchas veces, no son los más oportunos. Este tipo de incomodidad muy probablemente es insuficiente para transformar un sistema como la blanquitud en el desarrollo, pero parece evidenciar que cada vez hay cierta conciencia de que

ser una experta —y específicamente un experta blanca y privilegiada que viaja del Norte al Sur— ya no es incuestionablemente algo bien considerado (Goudge, 2003). Este sentimiento, no necesariamente nos puede llevar a cualquiera a adquirir una conciencia crítica de un sistema racista, pero sí considero que anima en el caso del personal vasco expatriado en Chiapas a negociar con sus ONGDs y las financiadoras en el País Vasco, para que reconozcan muchos de los efectos negativos que tienen en el territorio cuando imponen ciertas cosas y, según me compartían, parte de estas disconformidades son tenidas en cuenta.

5.3 ¿Transformación social o el eterno empoderamiento de las mujeres en Chiapas? Reflexión final del *Status quo* de la blanquitud

Si hasta ahora se ha repasado las partes de la cadena de la cooperación vasca faltaría llegar a una parte fundamental: ¿qué pasa con las mujeres beneficiarias de los proyectos de la cooperación vasca en Chiapas? En cuanto a ellas y las comunidades, su situación sigue afectada por cuestiones sociohistóricas, políticas y económicas las cuales, usando los términos del leguaje del desarrollo, les lleva a ser la población en el Estado mexicano con más altos porcentajes de pobreza (CONEVAL, 2020)⁵⁹. Con la participación de las mujeres en los proyectos de la cooperación vasca, según uno de los informes del impacto social de la cooperación vasca en Chiapas consultado y los testimonios revisados, no se contempla un cambio en esta tendencia, por lo que no son una parte de la cadena que pueden nombrar ese tipo beneficio después de su paso por los proyectos, a diferencia del resto de la cadena que se ha visto beneficiada por la mejora de sus estatus y privilegios, como ya vimos. No obstante, con la financiación de la cooperación y la mediación de las entidades locales, han podido tener formaciones y acompañamientos legales ante problemáticas que como la tenencia de la tierra y la violencia y han aprendido a identificar dónde recibir información y cómo denunciar:

Yo atendía el negocio, yo era la que me hacía cargo de pagar a toda la gente, tengo los papeles de compra-venta los originales y no hay justicia. Ya hasta me he cansado, me desespero y digo ¿qué hago? No puedo trabajar, cómo voy a sostener a mis hijos, tengo a los niños en la escuela, tengo una técnica, tengo una prepa, una primaria y esa niña especial. ¿Y cómo le voy a hacer? Con esa situación yo no puedo hacer nada, por eso pido apoyo, parece que he buscado, los derechos humanos, ¿para qué? Para ver si allí nos pueden apoyar y veo que sí, porque ya con este apoyo que me han dado, ya veo que la autoridad hizo ese cotejo de papeles originales, con lo que son copias, entonces ahí ya veo que sí. Sí

⁵⁹ Se pueden consultar los datos publicados en https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/PublishingImages/Pobreza_2020/Cuadro_1_Chiapas.jpg

se va a hacer, porque si voy solita, lo que hacen es mandarme por un tubo (Mujer indígena asistente espacio de organización local)⁶⁰.

Resulta incuestionable que el asesoramiento y el apoyo a estas mujeres que necesitan acompañamiento profesional afectadas por situaciones de injusticia y violencia ha significado un apoyo muy útil, que difícilmente lo hubieran encontrado por sí mismas. Sin embargo, conviene profundizar en elementos más concretos que se dan en la relación de la cooperación vasca y entidades locales hacia esta parte de la cadena para visibilizar ciertas formas de blanquitud en el desarrollo.

Para superar la desigualdad y la violencia, además de realizar estos acompañamientos individuales, la cooperación vasca promociona y financia la creación de nuevas organizaciones locales entre mujeres indígenas. Es decir, para la cooperación se considera fundamental desde el enfoque de empoderamiento que surjan cuantas más nuevas entidades locales mejor y que estas sean lideradas por algunas de estas mujeres beneficiarias. Se considera así, una solución para transformar la realidad social que les afecta. Una estrategia que ha sido tendencia en el desarrollo desde el Norte global hacia el Sur desde que se pusiera en marcha la transversalización de género y el enfoque de empoderamiento (Paredes, 2015), como ya nombré al inicio del capítulo. Hago hincapié, sin embargo, que esto surge desde una parte de la cadena, las financiadoras y ONGDs vascas, que insiste en la “creación de organizaciones feministas”, “mujeres líderes y empoderadas” y “defensoras de los derechos humanos”, convencidas de que así se darán cambios a medio y a largo plazo en la vida de las mujeres y en la sociedad. Algo que pudiendo pasar como un gesto de hermandad, alerta para poner bajo sospecha dicha estrategia de empoderamiento y atender a sus consecuencias en el territorio y en las mujeres beneficiarias. Me valgo de dos testimonios para profundizar en esto,

Se constata que cuando las mujeres forman parte de un colectivo organizado mejora su autoconfianza y se fortalecen sus capacidades de incidencia, ya que van desarrollando su sentido de organización y buscando recursos para poder apoyarse unas a otras (Informe de impacto financiadora vasca).

Fomentar que el proceso sea participativo, que nazca de la comunidad y que simplemente también, lo más participativo posible, que vaya orientado a una organización, ¿no?, porque entendemos que las personas organizadas tienen más fuerza. Desde un enfoque de derechos por supuesto, nos desmarcamos de una cooperación asistencialista [...] Más orientado a procesos y

⁶⁰ Video publicado por la entidad local en redes sociales a fecha de 26 de noviembre del 2016.

no, a proyectos. Cuanto más duradera haya sido tu alianza con la entidad local, pues vas a sacar más puntos (Representantes agencia financiadora pública en el País Vasco).

Del discurso del informe quiero destacar esa “visión de organización” que se relaciona con formar nuevas entidades, colectivos u organizaciones que sepan buscar “recursos”. Fácilmente se podría interpretar que dichos recursos tienen que ver con aquellos de tipo económico y material que ofrece la cooperación para el desarrollo. Por lo tanto, lo que se promueve previsiblemente es que aprendan a manejar financiación dentro del mundo del desarrollo, siendo precisamente la cooperación vasca una de las posibles futuras financiadoras. Si bien se descarta en el segundo discurso de una persona integrante de la agencia financiadora vasca cualquier práctica “asistencialista”, contrariamente a esto, se promueve a que las nuevas organizaciones tengan cierta dependencia económica desde el inicio. En ese sentido, los recursos a transformar “la realidad” de la cooperación vasca se trasladan más bien a que sea la población beneficiaria la que actúe para cambiar su situación. A propósito, comparto algunos relatos:

Buenas tardes a todas y todos, como ya decían acá las dos compañeras, nos hemos dado cuenta de nuestra realidad, nos estamos encontrando con una situación muy difícil en las diferentes comunidades ante todas esas violencias o despojo que está haciendo el gobierno. Entonces se ve necesario construir ese movimiento, para unirnos las fuerzas, nuestras voces, palabras desde las diferentes comunidades [...]. Por eso es necesario que nos unamos para defender nuestra tierra y territorio, que están siendo despojados por el propio gobierno. Les invitamos también para que aquellos que a lo mejor no están en alguna organización, pero que vivimos dentro de una comunidad o no, que nos unamos y alcemos nuestra voz para que de alguna manera seamos escuchados (testimonio mujer indígena en formación de organización local en Chiapas)

Yo vengo de Tenango, municipio de Ocosingo. Me llamo [*nombre*], me invitaron al diplomado, vine con todo el corazón para aprender y llevarlo a las mujeres. Tengo una organización que se llama [*nombre*], estamos organizadas como 300 mujeres. Yo vine a aprender para compartir con otras mujeres, pero no podemos venir todas (testimonio mujer indígena de Chiapas en formación de la organización local en Chiapas).

Hola mi nombre es [*nombre*], y hablo la lengua tsetal. Actualmente presido el Frente Estatal de Mujeres Indígenas Empoderadas de Chiapas, iniciamos por una invitación de una compañera indígena tsetal [*nombre*]. Llegué como cualquier compañera integrante con esta idea de empezar a organizarnos como puras mujeres indígenas chiapanecas por una misma necesidad de que siempre hemos dicho, que no tenemos nada en contra de las académicas *kaxlanas*⁶¹ o de las mujeres mestizas que también han sido impulsoras de las luchas sociales. Pero también considerábamos que ya estamos en una etapa o nivel de poder alzar la voz como mujer indígena (testimonio mujer indígena de Chiapas en formación de la organización local en Chiapas).

⁶¹ Kaxlanas, en Chiapas y algunas zonas de Guatemala, se usa como “ladina” o “mestiza”.

En estos proyectos de formación, muchos de los cursos que se financian desde la cooperación vasca en el territorio y en las cuales median las entidades locales, se ofrecen a aquellas mujeres que puedan “empoderarse” y asociarse con otras mujeres. En los videos donde las organizaciones locales publicitan estos cursos y comparten las actividades, son algunas mujeres beneficiarias las que aparecen relatando la experiencia de formación y animan también a otras mujeres quienes aún no participan a que se sumen. Sin embargo, estas formaciones establecen cierto filtro en los requisitos de participación y, en consecuencia, se dirigen a aquellas mujeres quienes, de entrada, tienen un perfil para poder liderar una organización, excluyéndose a otras. Es decir, estos cursos se ofrecen a mujeres indígenas hablantes de español, jóvenes, quienes coordinan ya una organización, algunas de ellas con formación académica, etcétera.

Cabe recordar que, en los requisitos de financiación de un proyecto, uno de los elementos que puntúa a favor es que la población sujeto, es decir, las mujeres beneficiarias, cuente con capacidad multiplicadora, lo que quiere decir que puedan, a su vez, reunir a más población beneficiaria, me refiero, a más mujeres. Tiene sentido, entonces, que las mismas entidades locales en alianza con las ONGDs vascas busquen perfiles determinados para que participen en estos proyectos de formación con ciertas garantías de éxito. Añado aquí algo que ya nombré antes y es que algunas mujeres beneficiarias, quienes reúnen ciertos perfiles han pasado a ser después las promotoras en las entidades locales y/o tener su propia organización local. Es decir, se suman a la cadena desde otro lugar.

Por cuestiones como la anterior es necesario poner bajo sospecha el enfoque de empoderamiento en los proyectos: ¿por qué el enfoque de empoderamiento tiene como objetivo crear más organizaciones de mujeres para solucionar los problemas que atañen a mujeres indígenas en Chiapas? Previsiblemente, esta estrategia en la cooperación vasca se aleja de la pretensión inicial del término en los años ochenta –la cual abordé en el inicio del capítulo– de transformar las asimetrías que hacían dependiente al Tercer Mundo de Occidente y, como parte de la lógica global del desarrollo, el concepto se ha ido direccionando hacia la formación de nuevas entidades locales en los terrenos donde se interviene, pero no necesariamente a la transformación de estructuras asimétricas. Más bien, desde una mirada de sospecha puede parecer que se alienta, así, otro tipo de dependencia económica de las mujeres del mal llamado Tercer Mundo con el Norte global, esta vez, hacia aquellas mujeres que pueden formar una futura entidad local. Me ayudaré de un último

testimonio para argumentar mejor lo anterior. Se trata de una de las reflexiones más críticas por parte de una persona representante de una de las financiadoras vascas:

La pregunta es, si nosotros vamos a terreno y hablamos con las comunidades ¿estas propuestas son legítimas? ¿Estas propuestas son pertinentes? La gente le parece que esto que estamos impulsando, realmente le parece una cosa que no es prioritario para ellos. Incluso en muchos casos, en muchas comunidades, incluso pueden estar en contra, porque también somos conscientes de que muchas, por ejemplo, algunas defensoras de derechos humanos con las que hemos trabajado, han tenido problemas en sus propias comunidades. O sea, no es que han tenido problemas solamente con representantes del catetismo⁶² heteropatriarcal, con las grandes empresas, etcétera. No, es que están defendiendo unos postulados que igual pues, no son mayoritarios en las comunidades a las que forman parte y a veces, han acabado yéndose, montando organizaciones propias que, a su vez, mantienen los contactos con las ONGDs, lo que les permite seguir obteniendo fondos que pueden ser interesantes, pero, repito, tal vez no pertinentes para los territorios, para las comunidades que están en el territorio (Integrante financiadora vasca).

Lo que plantea la persona que entrevisté es la cuestión de la legitimidad del proceso desde un sentido moral. Evidencia que, durante el proceso de la cooperación, el cual se enuncia desde la solidaridad, como se vio en el capítulo anterior, no se ha conseguido siempre transformar los problemas que atañen a las mujeres, sino que, a veces, incluso se han provocado cierta disrupción con sus comunidades y, por tanto, se les ha causado algunos efectos negativos. Cuando habla de las mujeres con las que “han trabajado”, es decir, aquellas beneficiarias de los proyectos de formación, verbaliza incluso que muchas se han ido de sus comunidades por defender ciertos “postulados”. Postulados que se pueden interpretar, quizá, como aquellos ideales de la cooperación vasca que se nombraron en el apartado 5.1.1 y como el mismo enfoque de empoderamiento. No obstante, llama aún más la atención que reconoce que se fomenta un vínculo que crea cierta dependencia económica.

Si lo anterior estuviera algo acertado, se estaría planteando aquí que parte del resultado y de la apuesta de la transformación social de la cooperación para el desarrollo vasca es precisamente crear más cooperación para el desarrollo. Es decir, con esta estrategia que se plantea desinteresada y solidaria parece que se consigue, quizás de manera inconsciente, el crecimiento de la cadena de la cooperación en el territorio o, mejor dicho, asegurar mediante procesos largos y distintos proyectos que siga funcionando la cadena en un medio y largo plazo en el terreno. Esto podría ser descabellado, si no fuera por la importancia desde sus inicios –como se detalló en el capítulo tercero–, de tener contactos en el terreno local porque

⁶² Derivado del adjetivo “cateto” usado coloquialmente en el estado español hacia quien se considera ignorante de algo.

sin esas articulaciones no hay cooperación descentralizada que funcione y muchos de aquellos contactos ya son de avanzada edad. Por tanto, conviene invertir en crear nuevas entidades de mujeres indígenas que sean un contacto futuro en el terreno. Esto podría ser, no obstante, una forma de operar global en el desarrollo y que la cooperación vasca solamente replica.

Como dije en el apartado anterior, se alienta a la “autonomía” de las comunidades en Chiapas y de las mujeres indígenas con respecto al Estado, pero pocas veces se nombra la dependencia con la financiación extranjera que se ha ido creando entre la cooperación y las entidades locales, pero también, como se acaba de mostrar, con las propias mujeres beneficiarias bajo el uso de términos aparentemente neutros como la transversalización del género y el enfoque del empoderamiento. De nuevo pareciera que las mujeres indígenas son objetivo de estrategias políticas y económicas que acaban condicionándoles su vida en cierta medida. Algo similar, paradójicamente, a lo que nombra Flores (2023) respecto al efecto social que causan los programas públicos condicionados como el de Progres-a-Oportunidades por parte del estado chiapaneco a mujeres indígenas. No obstante, existiría de ser esto cierto una tendencia en la cooperación para el desarrollo que busca la perspectiva de género y el empoderamiento de las mujeres indígenas desde una lógica con cierta perversidad como hemos visto al citar a Oyêwùmí (1997).

Quiero resaltar, además, que bajo estas sospechas que aquí plateo, el enfoque empoderamiento dentro de la lógica del desarrollo global no sería, entonces, una estrategia que no solo no consigue transformar asimetrías, sino que incluso puede llegar a reforzarlas, como considero que sucede en el caso específico de la blanquitud. Igual que para White (2002) el silencio de la raza en los análisis del desarrollo, no esconde la perversidad en sus efectos, tampoco el silencio de la blanquitud en el desarrollo invisibiliza sus efectos. Es decir, con el propósito implícito de alimentar al desarrollo con más futuras asociaciones civiles locales y, a su vez, que estas reúnan más mujeres beneficiarias, se refuerza, quizá sin una voluntad consciente, un sistema como es el de la blanquitud en el desarrollo porque se alarga en el tiempo una forma de cooperación que, como se mostró en estos dos capítulos finales, beneficia a las configuraciones raciales como blancas o interpretadas socialmente como tales poniendo en desventajas a otras que no lo son. En consecuencia, se daría lo que para esta investigación es el *status quo* del sistema racista de la blanquitud en el desarrollo.

El estatus se entiende en esta investigación como la posición social de personas o comunidades en poblaciones configuradas históricamente donde lo blanco y lo blanqueado,

se presenta superior en una simbólica estratificación humana (Garzón, 2017b; Iturriaga, 2020). Para este trabajo, por medio de la intervención solidaria de la cooperación vasca para el desarrollo en Chiapas, se mantiene una figurada estratificación humana donde la blancura y sus interpretaciones siguen ocupando la cúspide. De ahí que el *status quo* de la blanquitud que planteo haga referencia a una situación que se mantiene durante siglos y encuentra en el desarrollo una forma de renovarse, incluso de pasar desapercibida, dado que la cuestión de la blanquitud es una reflexión invisibilizada en las financiadoras y la mayoría de las entidades que participan en la cadena. Una invisibilización de la blanquitud que, en cambio, podría esconder su centralidad en el proyecto del desarrollo, una idea similar a lo que pone en evidencia Kothari (2006a,2006b) respecto a la raza en el desarrollo, es decir, un legado colonial eterno que encuentra nuevas formas de camuflarse.

Toda esta lógica de la blanquitud en el desarrollo que, nos interpela a muchas personas, hayamos participado en cooperación o no, se replica en la cooperación vasca, quizás, sin una voluntad intencionada y aun cuando la propuesta fundante de la cooperación y las entidades locales nace de personas generosas, con pensamiento y hacer crítico y con el buen propósito de querer transformar las opresiones de mujeres indígenas en Chiapas. De tal manera que, si alguien se llegara a preguntar ¿dónde está, entonces, la transformación social del Sur Global que se publicita en los comerciales con bombo y platillo por medio de ciertas representaciones que utiliza la cooperación? Pues, quizás, solo encuentre aquí algunos efectos más que respuestas universales. Por esas mañas de neutralidad del discurso de la solidaridad una misma situación puede interpretarse de muchas formas. Una misma representación se puede publicitar como subsanar la “catástrofe” que invade a las mujeres del Tercer Mundo, como el empoderamiento y la autonomía que facilita lo organizativo en contra del asistencialismo del Estado o como simplemente, una opción más para que, algunas mujeres indígenas en Chiapas, sepan que liderar una organización financiada por el País Vasco es otra forma que les permite sobrevivir. Le corresponderá a cada quien hacer su propia conjetura.

A MODO DE CONCLUSIONES

Cuando en este documento se ha hablado de la cooperación vasca cabe puntualizar que se trata de una cooperación de tipo descentralizada. Es decir, una cooperación promovida activamente por la sociedad civil vasca, especialmente desde los años noventa, la cual actualmente tiene cierta libertad de actuación o más bien, se debe a criterios propios en las formas de organizar la cooperación acordados entre el gobierno vasco y la sociedad civil. Esto no quiere decir que sea una cooperación autónoma en su totalidad respecto a las influencias del Estado español u otras tendencias globales en materia de cooperación, sino que gran parte de la financiación pública la gestionan las ONGDs vascas a través de las licitaciones que promueve el gobierno regional del País Vasco con cierta independencia económica de los presupuestos nacionales. El mundo del movimiento social vasco que reivindicaba la ayuda a Chiapas y a otros territorios en los años noventa, se fue desplazando, sin embargo, del internacionalismo de la época a la profesionalización del sector hasta lo que hoy en día son las ONGDs especializadas en gestionar recursos económicos del gobierno vasco en cantidades voluminosas para proyectos de desarrollo en países no europeos, mayoritariamente.

En la relación cooperación vasca y entidades locales en Chiapas sucedió una coyuntura y condición de posibilidad en la articulación entre personas vascas y contactos locales a partir del año de 1994, después del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Las entidades locales alejadas en esos años del Estado mexicano, con el que no se planteaban ningún vínculo, vieron una oportunidad de financiamiento en las agencias de la cooperación extranjera para llevar a cabo sus actividades. Fruto de esa articulación se dio la relación entre las asociaciones civiles que trabajaban con mujeres en Chiapas y las organizaciones vascas intermediarias en la financiación con el gobierno vasco. Una relación que se mantiene hasta hoy, no sin algunas tensiones, desacuerdos, imposiciones e incomodidades.

La blanquitud tiene una condición de aparente invisibilidad que la ha convertido en esta investigación en un desafío al abordarla como categoría de análisis de la cadena de la cooperación para el desarrollo. En esta ocasión, operacionalizar la blanquitud y enfocarla desde los estudios culturales y la crítica cultural feminista ha entrado un gran reto a la hora de tomar decisiones metodológicas. Su reflexión ha supuesto superar la posición de enunciación desde lo universal para revisar prácticas globales con efectos locales. En este proceso, donde la blanquitud interpela, se ha tenido que decidir cómo realizar esta

investigación metodológicamente, cómo construir las categorías de investigación, por ejemplo y desde qué posiciones éticas hacerlo, al tratarse de “un color que no posee color y que, por lo mismo, no se muestra tal cual es” (Garzón, 2017b, p. 76). Una cuestión que directamente abre un debate incómodo sobre las creencias, las prácticas y los discursos en el que una misma también está inmersa. Algo parecido al desafío que puede generar el cuestionar la cultura desde la cultura, la colonialidad desde la colonialidad y la blanquitud desde la blanquitud.

Desde los estudios culturales y la crítica cultural feminista, las respuestas que una puede encontrar para resolver ese tipo de cuestionamientos en la realidad de Chiapas, abrazan, desde luego, la complejidad, pero de alguna manera, establecieron las bases epistémicas de esta investigación para profundizar sobre elementos de lo cultural y el poder, los cuales, aunque pasan, a veces, inadvertidos en el mundo del desarrollo, están ahí. No se trata, de ninguna manera de ofrecer un juicio sobre una cooperación en concreto ni decretar una respuesta sobre el funcionamiento de la realidad como cosa única, completa, universal, absoluta y perfecta para cualquier tiempo y espacio. En su lugar, las respuestas que aquí se han plateado sobre la blanquitud en el desarrollo pueden transformarse en más y más preguntas sobre una realidad cambiante y dinámica. No obstante, tampoco he querido ofrecer aquí una solución delegada al relativismo como tampoco me he tenido la intención de “leer el mundo en un grano de arena” (Grossberg, 2009, p.17).

La blanquitud en el desarrollo que ha sido un aporte original desde este trabajo es un sistema racista que mantiene a través del desarrollo, el poder de la blancura y sus interpretaciones sociales. Ha de entenderse como una consecuencia del proceso de colonización y un proyecto identitario-civilizatorio que lleva a discutir no solo comportamientos individuales, sino también ideales de sociedad que se esconden en discursos solidarios dentro de la cooperación vasca. La blanquitud en el desarrollo para el caso específico de Chiapas, trae consigo, como argumenté, otros elementos de discusión que complejizan su análisis y sus efectos locales en el territorio. Me refiero a otras categorías como representaciones mediáticas de solidaridad, imaginarios coloniales, racismo identitario-civilizatorio, zonas nuevas de contacto, relaciones de control-tutelaje, incomodidad blanca y *status quo*.

Para la cooperación vasca una de sus señas de identidad es la solidaridad política, material y moral hacia otros territorios que sufren la desigualdad, injusticias y violencia. En este trabajo las imágenes y las narrativas que representan esta solidaridad en la cooperación vasca difunden la hermandad entre mujeres y la alegría por medio de lo que yo llamo

representaciones mediáticas de la solidaridad. Estas representaciones que parecen neutrales están determinadas precisamente por configuraciones raciales que, por medio de procesos de creación de identidades y alteridades, legitiman el sistema de poder basado en el privilegio del fenotipo de blancura como marcador corporal y de sus interpretaciones en torno a recursos económicos, morales o religiosos, que construye un mundo simbólico de sentidos en el desarrollo. Es decir, sobre quiénes son las personas que están legitimados para dar la ayuda y quiénes, por el contrario, son cuerpos e identidades carentes de bienestar o sufridores de enfermedades y catástrofes que deben de recibirla. Estas representaciones que pasan desapercibidas en tanto están internalizadas en el imaginario, emergen de binomios de representación antiguos como lo “exótico-salvaje” del territorio de Abya Yala.

Se puede decir que, en consecuencia, las representaciones mediáticas de la solidaridad fácilmente son manifestaciones contemporáneas de la blanquitud en el desarrollo porque utilizan, entre otros elementos, estereotipos del Norte global hacia el Sur global y tienen origen en ciertos imaginarios coloniales. Entre estas representaciones de solidaridad también se encuentra cierto racismo identitario-civilizatorio y me refiere con ello a la imposición directa o indirecta de unos ideales de sociedad a través del desarrollo, de la legitimación de un tipo de conocimiento autorizado frente a otra infravalorado y, en concreto, sobre una imposición del género en el desarrollo y enfoque de empoderamiento no siempre contextualizado y consensuado en los proyectos en el territorio.

Después de casi dos décadas, las líneas de actuación contemporáneas para el trabajo con mujeres son definidas en la transversalización de género y el enfoque de empoderamiento. Sin embargo, estas líneas no son neutras, sino que los requisitos de financiamiento en un proceso de concurrencia competitiva, van causando efectos negativos en el territorio durante décadas. Las acciones que se llevan a cabo en torno al género en el desarrollo no suceden siempre en términos solidarios de hermandad entre mujeres como algo horizontal, como así se plantea en las representaciones mediáticas, sino que hay privilegios que recae en ciertos cuerpos e identidades y desventajas que afectan a otros cuerpos e identidades. En consecuencia, se producen tensiones y desacuerdos, así como consecuencias específicas en el terreno como especialización forzada y competencia local que no se nombran habitualmente. Es más, es un tema que de abordarse produce cierta incomodidad.

De lo anterior, destaca que las ONGDs vascas y entidades locales mantienen un nexo de unión en la crítica contra el Estado mexicano porque sus malas praxis neoliberales durante décadas han afectado especialmente a las comunidades indígenas de Chiapas, algo que es

evidente también para en esta investigación. Esta agenda de tendencias globales del Estado mexicano que ha sido crítica común entre ONGDs vascas y entidades locales, paradójicamente les ha colocado en un papel fundamental para el apoyo alternativo a comunidades y sectores más empobrecidos, a la vez que, aunque difícilmente se verbaliza, se ha creado una relación de dependencia de las entidades locales hacia el financiamiento extranjero, el cual tampoco está exento de colaborar en algunas inercias globales.

Otro efecto negativo es el de la simulación de la ayuda por parte de las entidades locales, las cuales no se han mantenido pasivas al devenir de las condiciones impuestas por las financiadoras. Las entidades locales también han ido desarrollando ciertas “mañas” del lenguaje aprendiendo de los modos de la cooperación para que la narrativa exigida en los proyectos cumpla con los requisitos en un concurso por el dinero, el cual se ha convertido en una especie de concurso literario, como afirma una persona en las entrevistas. En este particular proceso se han creado lo que para esta investigación son zonas nuevas de contacto. Me referí con esto a que las entidades locales junto con las y los cooperantes expatriados de ONGDs vascas en Chiapas redactan las propuestas que exigen las financiadoras y, en esas ocasiones puntuales, la interacción da lugar a la construcción de una narrativa mutua, convenientemente para ambas partes y lo que permite obtener el financiamiento. En consecuencia, emerge un contenido “literario”, donde se reinterpreta el género en el desarrollo, a veces, entre confusiones, y que, en algunos momentos, simula la ayuda en el territorio a través de ese contenido que las financiadoras exigen. Como resultado, las financiadoras quedan descontextualizadas de las experiencias reales en los territorios, dado que solo reconocen estas narrativas a través de los proyectos escritos que reciben en cada convocatoria.

Todo lo anterior se produce porque en la relación de dependencia de las entidades locales con respecto al financiamiento se ha legitimado un sistema de control- tutelaje entre distintas partes de la cadena. Estas relaciones están basadas en una relación que se asemeja al control del trabajo desde Europa hacia las periferias en la época colonial, es decir, al sistema de centro-periferias (Wallerstein, 1984; Quijano, 2000). De tal manera, existe una relación renovada de dependencia de los territorios con parte del Estado español y una forma de organización de la cooperación para el desarrollo basada en una división racial del trabajo también renovada respecto a la época colonial, pero donde se sigue concentrando el beneficio y los privilegios en la parte de la cadena más alejada del territorio. Es decir, en la parte de la cadena que reside en el País Vasco. Asimismo, dado que las representaciones de la cadena

que ocupan ese lugar alejado del territorio pertenecen a identidades de blanca, en detrimento de las identidades más próximas al terreno que son racializadas como indígenas y reciben menos beneficio, se legitima la blanquitud en el desarrollo y por tanto, el riesgo de explotación a ciertos cuerpos.

En estas tendencias que, además, se puede deber a lógicas globales del desarrollo también suceden procesos personales como lo que nombro con la incomodidad blanca, la cual demuestra que hay en quienes habitamos los dos mundos simbólicos en algunos momentos. Fue el caso de cooperantes quienes advirtieron que hay partes del proceso éticamente menos correctas y, por tanto, les cuesta asumir el rol de “incidir” o “impulsar” los modos de proceder de la cooperación en los proyectos de Chiapas. Este sentimiento, no necesariamente puede llevar a cualquiera a adquirir directamente una conciencia crítica de un sistema racista, pero sí considero que anima en el caso del personal vasco expatriado en Chiapas a negociar con sus entidades locales y las financiadoras en el País Vasco, para que reconozcan muchos de los efectos negativos que tienen en el territorio cuando imponen ciertas cosas.

Los mecanismos que se activan en la cadena de la cooperación y que se han ido exponiendo en este documento visibilizan blanquitud en el desarrollo, pero además muestra que a través de ciertas representaciones, discursos y prácticas se mantiene su *status quo* en toda la cadena. Es decir, la cooperación para el desarrollo vasca, en medio de una tendencia que puede ser global en el desarrollo, mantiene lo blanco y sus interpretaciones sociales en la cúspide simbólica de la cadena. En consecuencia, son identidades configuradas racialmente como blancas las que acaparan un poder político, económico y moral en la cooperación. El *status quo* de la blanquitud se mantiene durante siglos desde la época colonial y encuentra en el desarrollo una forma de renovarse cada vez con nuevos conceptos y enfoques. Las financiadoras y la mayoría de las entidades que participan en la cadena no verbalizan estas jerarquías, lo cual, no evita, que la blanquitud pueda ocupar una centralidad en el proyecto mismo del desarrollo.

Como ya comenté, los efectos de la blanquitud en el desarrollo que aquí he expuesto no considero que sean una respuesta universalmente válida para todos los proyectos ni tampoco he pretendido que vaya a ser compartido por todas las personas que puedan leer este trabajo, pero en eso donde considero que puede albergar su riqueza. Hay más aristas que pueden profundizarse con mayor calado como las problemáticas que afectan a mujeres en Chiapas como la tenencia de la tierra, el acceso limitado a la justicia, la violencia, el asistencialismo y

la relación de todo esto con la blanquitud. Por lo tanto, de lo que sí estoy segura es que esta investigación puede sugerir nuevas preguntas, otras interpretaciones y quizás otros procesos de investigación que den nuevas respuestas.

Aún con todos los retos, muchos de ellos personales, la experiencia de realizar esta investigación me ha aportado muchos aprendizajes que considero de gran valor porque me permiten pensar, mirar y sentir desde una perspectiva más completa la complejidad del racismo en el mundo de hoy. Esto me aporta cuanto menos la certeza de que al trabajar con otras mujeres en los espacios de educación no formal que habitualmente habito, las relaciones que comúnmente se plantean como neutras, deben más que nunca revisarse. Algo que considero que ya se viene haciendo por otras compañeras anteriormente a mí. No obstante, la blanquitud pasa invisibilizada aún para gran parte del discurso y la práctica occidentalizada, pero está ahí y las personas que representamos identidades de blancura no podemos permanecer al margen de este sistema racista ni acomodarnos en su desconocimiento. Urge ponerla con fuerza encima de la mesa de los espacios y relaciones cotidianas. Es decir, no dejar de visibilizarla en los análisis, en las reuniones, en las formaciones, en talleres y otros momentos de la práctica para construir espacios realmente justos, seguros y no violentos.

REFERENTES BIBLIOGRÁFICOS

- Adams, R. N. (1994). Ladinización e historia: el caso de Guatemala. *Mesoamérica*, 15(28), 289-304. <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/4011068.pdf>
- Adichie, C. N. ([2009]2019). *The danger of a single story/El peligro de una sola historia*. Literatura Random House.
- Aguilar, L. F. (1997). Las organizaciones civiles y el gobierno mexicano. *Sociedad Civil*, 1, 83-102.
- Aguilar, R. (1997). Apuntes para una historia de las organizaciones de la sociedad civil en México. *Revista Sociedad Civil*, (1), 9-32.
- Alejos García, J. (1995). El otro y yo. Identidad ladina en Tumbalá, Chiapas. En *Anuario 1994 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica* (pp.132-145). Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, CESMECA.
- Anthias, F., y Yuval-Davis, N. (1992). *Racialized boundaries: Race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle*. Routledge.
- Anzaldúa, G. (1990). *Making faces, making soul= haciendo caras: Creative and critical perspectives of feminists of color*. Aunt Lute Books.
- Araújo, J. Z. (2006). A força de um desejo-a persistência da branquitude como padrão estético audiovisual. *Revista USP*, (69), 72-79. <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/download/13514/15332>
- Arias Guevara, M. D. L. A. (2013). Los debates sobre la relación entre las mujeres y el desarrollo. Aportes y críticas desde el feminismo. En Pupo Vega, Ania y Fernández Torralbas, Aida (Comp.). *Rompiendo Silencios. Lecturas sobre Mujeres, Géneros y Desarrollo Humano*, (pp. 78-94). Editorial de la Mujer.
- Aubry, A. (1994) *Chiapas: las vivencias de los tiempos de transición, San Cristóbal de las Casas*. INAREMAC.
- Allen, T. W. (1975). *Class struggle and the origin of racial slavery: The invention of the white race*. New England Free Press.
- Allen, W. (1992). The color of success: African-American college student outcomes at predominantly White and historically Black public colleges and universities. *Harvard Educational Review*, 62(1), 26-45.
- Alonso, J. (1996). La sociedad civil en la óptica gramsciana. *Sociedad Civil. Análisis y Debates*. 1 (1),11-30.

- Baldwin, J., (1984). On being white... and other lies. *Essence*, 14(12), 90-92.
http://bannekerinstitute.fas.harvard.edu/files/bannekerinstitute/files/on_being_white.and_other_lies_baldwin_0.pdf
- (1965). White man's guilt. *Ebony Magazine*, 20(10), 47-48.
<http://wetipthebalance.org/wp-content/uploads/2015/07/The-White-Mans-Guilt-James-Baldwin.pdf>
- 1963). *The Fire Next Time*. Vintage Internacional.
- Bañuelos, P. P. (2015). *Lo llamamos empoderamiento pero es supervivencia, es explotación: etnografía con mujeres teenek, titulares del programa de desarrollo humano oportunidades en México* [tesis de doctorado, Universidad de Granada]. Repositorio Digibub.
- Baran, P. A. (1957). *Science and Economic Development: New Patterns of Living*.
- Becerra, L. (1998). Los retos de las ONG para el siglo nuevo. *Sociedad Civil. Análisis y Debates*. 1 (II), 207-222.
- Beck, U. (1994). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Paidós.
- Benería, L., y Sen, G. (1981). *Accumulation, reproduction, and "women's role in economic development": Boserup revisited*. *Signs*, 7(2), 279-298.
<https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/493882>
- Benessaieh, A. (2004). ¿Civilizando la sociedad civil? La cooperación internacional en Chiapas durante los años noventa, en D. Mato (coord.), *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización* (pp.33-51). FACES, Universidad Central de Venezuela.
<https://r-libre.telug.ca/1844/>
- Benjamin, T. L., y Herrera, V. (1995). *Chiapas tierra rica, pueblo pobre historia política y social*. Grijalbo.
- Bento, M. (2002a) *Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público* [tesis de doctorado, Universidad de São Paulo]. Repositorio USP.
- (2002b). Branquitude: el lado oculto del discurso sobre lo negro. *Psicología social del racismo*, 2, 147-162.
https://www.academia.edu/en/3104451/Branquitude_o_lado_oculto_do_discurso_sobre_o_negro
- Bhabha, H. (1966) Science and the Problems of Development. *Science*, 151 (3710), 541-548.
<https://www.science.org/doi/pdf/10.1126/science.151.3710.541>
- (1984). Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse. *October*, 28, 125-133. <https://www.jstor.org/stable/778467>

- (1994) *The location of culture*. Routledge
- BID/ECOSUR (1995). *Las organizaciones de la sociedad civil en Chiapas. San Cristóbal de Las Casas*, BID/Ecosur.
- Bidaseca, K., (2011). “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café”: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Andamios*, 8(17), 61-89.
- Blixen, K. (1937). *Out of Africa*. Penguin Books.
- Blum, L. (2008). White privilege: A mild critique. *Theory and research in education*, 6(3), 309-321.
- Blunt, A. y McEwan, C. 2002: *Postcolonial geographies*. Continuum.
- Bonilla-Silva, E. (1999). The essential social fact of race. *American Sociological Review*, 64(6), 899–906. <https://www.jstor.org/stable/2657410>
- (2006). *Racism without racists: Color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. Rowman y Littlefield Publishers.
- Bonnett, A. (1998). Who was white? The disappearance of non-European white identities and the formation of European racial whiteness. *Ethnic and Racial Studies*, 21(6), 1029–1055.
- Boserup, E. (1970). *Women's Role in Economic Development*. Allen y Unwin Ltd.
- Böttcher, N., Hausberger, B., y Torres, M. S. H. (2011). *El peso de la sangre: Limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*. El Colegio de México.
- Bourque, S. C., y Warren, K. B. (1981). *Rural women and development planning in Peru*.
- Broguet, J. (2018). “Blanco es un concepto bastante desfasado..”: candombe afrouruguayo y cuestionamientos a la blanquitud en el litoral argentino, *Revista Binacional Brasil-Argentina: Diálogo entre las ciencias*, 7 (1), 199-222. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/100640>
- Burguete, A. (1989). *Chiapas: Cronología de un etnogenocidio reciente. Breve recuento de la violencia política a los indios 1974-1987*. Claves latinoamericanas.
- Burman, E. (1994) Innocents abroad: western fantasies of childhood iconography of emergencies. *Disasters* 18, 238–53. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-7717.1994.tb00310.x>
- Burnley, I. H. (1974). International migration and metropolitan growth in Australia. Urbanisation, en I.H. Burley *Australia: the post-war experience* (pp.81-97). Cambridge University Press.
- Cardoso, F.H. (1977). La originalidad de la copia: la CEPAL y la idea de desarrollo, *Revista de la CEPAL*, 1977(2), 7-40. <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/12433>
- Cardoso, F.H. y Faletto, E. (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI.

- Cardoso, L. (2010). Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 8(1). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3235857>
- Carone, I., y Bento, M. A. S. (2017). *Psicología social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Editora Vozes.
- Carr, L. G. (1997). *"Colorblind" Racism*. Sage.
- Castro, I. (2019). *Mujeres y Política en Chiapas. Un programa feminista*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Cejas, M. (2006). Tourism in shantytowns and slums: a new "Contact Zone" in the era of globalization. *Intercultural Communication Studies*, 15 (2), 224-230. <https://www.academia.edu/download/81879543/monica.pdf>
- (2007). Tourism "Back in Time": Performing the Essence of Safari in Africa. *Intercultural Communication Studies*, 16, (3), 121-134. <https://www.kent.edu/stark/ics-2007-vol-16-no-3-cejas>
- Cisneros, J. M. C. (2019). La evolución de la política de cooperación internacional al desarrollo de España. *Comillas Journal of International Relations*, (14), 17-28. <https://revistas.comillas.edu/index.php/internationalrelations/article/view/11365>
- Coffey, A. y Atkinson, P. (2003). Los conceptos y la codificación. Encontrar el sentido a los datos cualitativos. *Estrategias complementarias de investigación*, 31-63. <https://www.fceia.unr.edu.ar/geii/maestria/2014/DraSanjurjo/8mas/Amanda%20Coffey,%20Encontrar%20el%20sentido%20a%20los%20datos%20cualitativos.pdf>
- Cohen, J. L., y Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*. Fondo de Cultura Económica.
- Collier, G. A. y Rayas, L. (1994). *Bastiaterra y rebelión zapatista en Chiapas*. Food First Books
- Collins, P. H. (1989). The social construction of black feminist thought. *Signs: Journal of women in culture and society*, 14(4), 745-773. <https://www.jstor.org/stable/3174683>
- (2015). Intersectionality's definitional dilemmas. *Annual review of sociology*, 41, 1-20.
- Conrad, J. (2021). *Corazón de las tinieblas*. Canopus Editorial Digital S.A.
- Cooperación Pública Vasca. (1997). *Jornadas sobre cooperación europea: análisis y perspectivas de los programas de los países de la Unión Europea para la ayuda al tercer mundo*. Victoria-gasteiz.
- Cooper, F. y Packard, R. M. (1997). *International development and the social sciences: Essays on the history and politics of knowledge*. University of California Press.

- Cosgrove, D. (2008). Geography is everywhere: Culture and symbolism in human landscapes. En T. Oakes y P. L. Price (Eds.), *The cultural geography reader* (pp. 176–185). Routledge
- Cortés Ruiz, C. (1994). Las organizaciones no gubernamentales: un nuevo actor social. *Revista mexicana de sociología*, 56(2), 149-157 <https://www.jstor.org/stable/4624946>
- Cortés, H. (1985). *Cartas de la conquista de México*. Sarpe.
- Cowen, M. y Shenton, R. W. (1996). *Doctrines of development*. Taylor y Francis.
- Crush, J. (1995). *Power of development*. Psychology Press.
- Crenshaw, K. (1990). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. In *The public nature of private violence* (pp. 93-118). Routledge.
- Crewe, E. y Harrison, E. (1998): *Whose development?* Zed Books
- Csordas, Thomas.(1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology, en *Ethos*,18(1), 5-47.
- Cumes, A. E. (2014). *La “india” como “sirvienta”. Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala* [tesis de doctorado, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social]. Repositorio Ciesas.
- Curiel Pichardo, R. (2009). Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde América Latina y el Caribe. *Teoría y pensamiento feminista*. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/75231>
- (2013). *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Brecha Lésbica.
- (2019). *Un golpe de estado: La Sentencia 168-13 Continuidades y discontinuidades del Racismo en República Dominicana* [tesis de doctorado, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Institucional Unal.
- Cusicanqui, S. (2010). *Cb'ixinakax utx'iwá. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- D'Angelo, A. (2010). La experiencia de la corporalidad en imágenes. Percepción del mundo, producción de sentidos y subjetividad. *Tabula Rasa*, (13), 235-251. <https://www.redalyc.org/comocitar.oi?id=39617525010>

- Dapuez, A. (2016). Políticas de Transferencias Monetarias: Exportando Expectativas en Desarrollo. *Ruma*, 37(1),53-69. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-96282016000100004&script=sci_arttext
- De Barbieri, T. (1986). *Movimientos feministas. Grandes tendencias contemporáneas*. Unam.
- de Chungara, D. B. (1978). “*Si me permiten hablar...*”: testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia. Siglo XXI.
- De la Cruz, C. (1999). ¿Cómo ha evolucionado el enfoque de Mujeres en el Desarrollo (MED) a Género en el Desarrollo (GED). https://archivo.mides.gub.uy/innovaportal/file/18616/1/12de_la_cruz_carmen_med_a_ged.pdf
- de Faria, M. C. B., y de Andrade Fernandes, D. (2007). Representação da identidade negra na telenovela brasileira. E-Compós., vol. 9. <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/178>
- De la Madrid, M. (2004). Cambio de Rumbo: testimonios de un Presidente. México: FCE.
- Del Castillo, A. (2022). *Las mujeres de Xoyep. Fotografía y memoria / Antsetik ta X'oyep. Lok'olal xch'uk sna'el jol o'ntonal* [Traducción Mikel Ruiz]. Unicach-Cesmeqa.
- Delgado Ribas, J. M. (2007). *Dinámicas imperiales: 1650-1796: España, América y Europa en el cambio institucional del sistema colonial español*. Editions Bellaterra.
- DiAngelo, R. (2018). *White fragility: Why it's so hard for white people to talk about racism*. Beacon Press.
- Díaz-Bravo, Laura, Torruco-García, Uri, Martínez-Hernández, Mildred, y Varela-Ruiz, Margarita. (2013). La entrevista, recurso flexible y dinámico. *Investigación en educación médica*, 2(7), 162-167. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-50572013000300009&lng=es&tlng=es
- Driver, F. (1992). Geography's empire: histories of geographical knowledge. *Environment and planning D: Society and space*, 10(1), 23-40. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1068/d100023>
- Doane, A. (2017). Beyond Color-blindness: (Re) Theorizing Racial Ideology. *Sociological Perspectives*, 60(5), 975–991. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0731121417719697>
- Douglas, M. (1988). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Alianza.
- Du Bois, W. E. ([1903]2015). *The souls of black folk*. Yale University Press.
- (1916). Of the culture of white folk. *J. Race Dev.*, 7, 434.

- Dunn, K. M., Forrest, J., Burnley, I., y McDonald, A. (2004). *Constructing racism in Australia. Australian journal of social issues*, 39(4), 409-430. <https://doi.org/10.1002/j.1839-4655.2004.tb01191.x>
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del Indio 1492:(hacia el origen del mito de la modernidad)*. Cambio XXI.
- (2009). *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Trotta Editorial
- el Saadawi, N. Fatima M. y Mallica V. (1978). A Critical Look at the Wellesley Conference. *Quest*, 4, (2), 101-107.
- Echeverría, B. (2010). *La modernidad de lo barroco*. Era.
- (2007). Imágenes de la blanquitud. En Diego Lizarado (coord.), *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen*, (pp.15-32). Siglo XXI
- Eagleton, T. (2005), *Después de la teoría*, Random House.
- Escobar, A., (1998). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Norma.
- Espinosa, Y. (2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 14(33), 37-54.
- Espinosa, Y., Gómez, D. y Ochoa, K. (2014). Introducción. *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp.13-40). Universidad del Cauca.
- Espinoza, M. I. M. (2021). La política social de la cuarta transformación en México. Un balance del primer año de gobierno de López Obrador. *Revista española de ciencia política*, (55), 121-142. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7836960>
- Esponda G., J. y Barrios, E. P. (1995). Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista. *Chiapas*, 1, 101-123. <https://geopolitica.iiec.unam.mx/sites/geopolitica.iiec.unam.mx/files/2019-09/ch1gonzalez-polito.pdf>
- Esteva, G. (1996). Desarrollo. En W. Sachs (editor), *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder* (pp. 52-79) PRATEC. https://s81c843597189ba68.jimcontent.com/download/version/0/module/8856016368/name/gustavo_esteva.pdf
- Fabrega, H., y Manning, P. K. (1973). An integrated theory of disease: Ladino-Mestizo views of disease in the Chiapas highlands. *Psychosomatic Medicine*, 35(3), 223-239. https://journals.lww.com/psychosomaticmedicine/Abstract/1973/05000/An_Integrated_Theory_of_Disease_Ladino_Mestizo.6.aspx
- Fanon, F. (1970). *Black skin, white masks*. Pluto Press.

- Freyermuth, G. (1993). *Médicos tradicionales y médicos alópatas un encuentro difícil en los Altos de Chiapas*. Serie Nuestros Pueblos, CIESAS.
- Fishkin, S. F. (1995). Interrogating “whiteness”, complicating “blackness”: Remapping American culture. *American Quarterly*, 47(3), 428-466.
- Flores, P. B. (2023). Los programas de transferencias condicionadas en México: Progres-Oportunidades-Prospera (1997-2019). *Revista de Estudios Regionales Nueva Época*, 1(1), 40-62. <http://www.elcolegiodehidalgo.edu.mx:81/index.php/revista/article/view/6>
- Flores, G., Paré, L., y Silva, S. S. (1988). *Las voces del campo: movimiento campesino y política agraria, 1976-1984*. Siglo XXI.
- Fogarty, M. P., Rapoport, R. y Rapoport, R. N. (1972). *Women and top jobs: the next move*. P.E.P.
- Frank, A. G. (1967). *Capitalism and underdevelopment in Latin America*. NYU Press.
- Frankenberg, R. A. E. (1993). *White women, race matters: The social construction of whiteness*. Routledge.
- Freire, P. ([1967]2014). *La educación como práctica de la libertad*. Siglo XXI.
- ([1968]2000). *Pedagogía del oprimido*. WW Norton y Company.
- Friedan, B. (1963). *The Feminine Mystique*. WW Norton y Company.
- Gamio, M. ([1916]2010). *Forjando patria: Pro-nacionalismo*. University Press of Colorado.
- ([1935] 1987). *Hacia un México Nuevo. Problemas sociales*. Instituto Nacional Indigenista.
- ([1948] 1966). *Consideraciones del problema indígena*. Instituto Indigenista Interamericano
- Ganley, N. T. (2003). What’s all this talk about Whiteness?. *Dialogue e-Journal*, 1(2), 12-30. <https://studylib.net/doc/8865867/what-s-all-this-talk-about-whiteness%3F%3F-toby-ganley>
- García Aguilar, M. D. C. (1998). *Las organizaciones no gubernamentales en Chiapas: algunas reflexiones en torno a su actuación política*. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, CESMECA.
- Garzón, M. T. (2023). Blanquitud. O cómo investigar un color que no tiene color En: Mónica Aguilar, ed. *Metodologías en investigación feminista* (pp. 205-233). CESMECA, Unicach. <https://repositorio.cesmecca.mx/bitstream/handle/11595/1122/INVESTIGACION%20FEMINISTA%20DIGITAL%20%281%29.pdf?sequence=8&isAllowed=y>
- (2021). La Chava Bipolar: Ensaio genealogia da experiênci de uma feminista branca da Abya Yala. *Revista De Estudos E Pesquisas Sobre As Américas*, 15(1), 211–234. <https://doi.org/10.21057/10.21057/repamv15n1.2021.38844>
- (2020). *Blanquitud. Una lectura desde la literatura y el feminismo descolonial*. En la frontera.

- (2018). Oxímoron: Blanquitud y feminismo descolonial en Abya Yala. Descentrada. *Revista interdisciplinaria de feminismos y género*, 2(2). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6798574>
- (2017a). Presentación, *Revista LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 15 (2), 7-12. <https://liminar.cesmecha.mx/index.php/r1/article/view/541/492>
- (2017b). Blanquitud. Apuntes preliminares, en *Sólo las amantes serán inmortales. Ensayos y escritos*, (pp. 75-90). CESMECHA, Unicach.
- (2014). “Pero en mi soledad estaré tranquila”: blanquitud y resistencia en Dolores, de Soledad Acosta. *El cotidiano*, (184), 23-30. <https://www.redalyc.org/pdf/325/32530724011.pdf>
- Garzón, M. T., Cejas, M., Viera, M., Hernández H., L. F. y Villegas Mercado, L. D. (2014). “Ninguna guerra en mi nombre”: feminismo y estudios culturales en Latinoamérica. *Nómadas*, (40), 159-173. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105131005011.pdf>
- Geler, L. N. (2016). Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 37(1), 71-87. <https://doi.org/10.34096/runa.v37i1.2226>
- Gil, C. G. (2008). Una visión panorámica de la cooperación descentralizada de las entidades locales. *Cuadernos Bakeaz. Políticas de Cooperacion*, 89(1), 23. <https://www.vitoria-gasteiz.org/http/wb021/contenidosEstaticos/adjuntos/es/39/61/33961.pdf>
- Gil P. R. (1999). De cómo el corazón de las mujeres indígenas se desliza en los senderos de la rebelión, en *Caminando con un solo corazón: Las mujeres indígenas de Chiapas*, Atenea.
- Gillborn, D. (2006). Rethinking white supremacy: Who Counts in “WhiteWorld”. *Ethnicities*, 6(3), 318–340. <https://doi.org/10.1177/1468796806068323>
- Gilroy, P. (2000). *Between camps: Race, identity and nationalism at the end of the colour line*. Penguin.
- Giner Espín, A., Saldívar, A., Duarte, J. M. y Keck, C. (2018). Re-pensando la colonialidad y decolonialidad en el espacio de la educación no formal desde la interculturalidad crítica en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. *Sinética*, 50. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-109X2018000100005&lng=es&nrm=iso
- Godlewska, A., y Smith, N. (1998). *Geography and Empire* Blackwell,
- Goldman, M. (2001). The birth of a discipline: producing authoritative green knowledge World Bank style. *Ethnography* 2, 191–217. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/14661380122230894>
- González, G. (2002). *Sociedad civil, organismos civiles y movimientos populares en los Altos y la Selva de Chiapas* [tesis de doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana]. Repositorio Institucional de UAM.

- (2003) Las organizaciones no gubernamentales (ONG) en Chiapas. El caso de los organismos civiles en la región de Los Altos y Selva de Chiapas. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, *Anuario Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, 345-376.
<https://repositorio.cesmecha.mx/bitstream/handle/11595/285/18%20Las%20organizaciones%20no%20gubernamentales.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- González, G., y Bernabé, R. (1998). *Organización Social en los Altos y Selva de Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Foro para el Desarrollo Sustentable y Banco Mundial.
- Gómez, M., y Puiggrós, A. (1986). *La educación popular en América Latina* (Vol. 1). SEP Secretaría de Educación Pública.
- Goffman, E. (2006). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrort
- Goudge, P. (2003). *The whiteness of power: Racism in third world development and aid*. Lawrence y Wishart.
- Grossberg, L. (2009). El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad. *Tabula rasa*, (10), 13-48.
<http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n10/n10a02.pdf>
- Greer, G. (1971). *The female eunuch*. Paladín.
- Guelaud Leridon, F., et al. (1969) *Employment of Women*. Regional Trade Union. Seminar, Paris, 26-28 November. Organisation for Economic Co-operation and Development.
- Gutiérrez, M. D. J. (2014). *Identidad, racismo y familia en San Cristóbal de Las Casas*. [tesis de doctorado, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas]. Repositorio Unicach.
- Gutiérrez, R. (2006). Impactos del zapatismo en la escuela: análisis de la dinámica educativa indígena en Chiapas (1994-2004). *Liminar*, 4(1), 92-111.
<https://www.redalyc.org/pdf/745/74540108.pdf>
- Hafner-Burton, E., y Pollack, M. A. (2002). Mainstreaming gender in global governance. *European Journal of International Relations*, 8(3), 339-373.
<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/1354066102008003002>
- Hall, S. (1997). El trabajo de la representación. *Representation: Cultural representations and signifying practices*, 1.
<https://www.academia.edu/download/37424839/HallElTrabajoDeLaRepresentacion.pdf>
- (1992). Cultural studies and its theoretical legacies. En L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (comps), *Cultural studies*, (pp. 277-294) Routledge.
- (1984). "Cultural studies and the Centre: Some problematics", en S. Hall (ed.), *Culture, media, language* (pp. 117-121). Hutchinson.

- Hanke, L. (1958). El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, 25, 139. <https://search.proquest.com/openview/1d59e5b5d0fef333ebca89d4d082e771/1?pq-origsite=gscholar&cbl=1817371>
- Haraway, D. J. (1997). The virtual speculum in the new world order. *Feminist Review*, 55(1), 22-72. <https://doi.org/10.1057/fr.1997.3>
- Harvey, N. (2000). *La rebelión de Chiapas*. Ediciones Era.
- Havinden, M. y Meredith, D. 1993: *Colonialism and development: Britain and its tropical colonies 1850–1960*. Routledge.
- Henry, J. (2022). Whiteness in transit: the racialized geographies of international volunteering. *Social y Cultural Geography*, 23(7), 1007-1023. <https://doi.org/10.1080/14649365.2020.1861642>
- Hernández, L. (1995) Notas sobre las ONG, la democracia y el desarrollo, *El Cotidiano*, 71, 86-91.
- Hernández, R. A., (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate feminista*, 24, 206-229.
- Hirschman, A. (1981). *Essays in Trespassing, Economics to Políticas and Beyon*. Cambridge University Press.
- Hopkins, T. K., y Wallerstein, I. (1977). Patterns of development of the modern world-system. *Review (Fernand Braudel Center)*, 111-145. <https://www.jstor.org/stable/40240765>
- hooks, b. (1984). *Feminist theory: From margin to center*. South End.
- Hourcade, O. (2011). Concepto y alcance de la cooperación descentralizada. *Trabajos de Investigación en Paradiplomacia*, 1(1), pp. 44–63.
- Husband, T., y Lee, A. (2018). Reading in the dark: Whiteness and racial representation in Caldecott books. *Understanding and Dismantling Privilege*, 8(2), 50-70. <https://www.wpcjournal.com/article/view/17859>
- Hughey, M. W. (2010). The (dis) similarities of white racial identities: The conceptual framework of 'hegemonic whiteness'. *Ethnic and Racial Studies*, 33(8), 1289-1309. <https://doi.org/10.1080/01419870903125069>
- Huston, P.. (1979). *Third World Women Speak Out*. Praeger.
- Ibarra, P., Zubiaga, M., y Barcena, I. (1996). Movimientos sociales y democracia en Euskadi. El discurso y la estructura de oportunidad política de la insumisión, el ecologismo y el pacifismo vascos. *Mientras Tanto*, 91-124.

- Indigenous Action Media, (2018). *Cómplices. Reflexiones desde las luchas indígenas y antirracistas para terminar con la industria blanca de las alianzas y las Ongés*. PapelNegro Ediciones.
- Ilich, Ivan. (1969). *Celebration of Aeareness*. Pantheon Book.
- Isaacs, J. (1970) *María*. Bruguera.
- Iturriaga Acevedo, E. (2020). Descriptar el racismo mexicano: mestizaje y blanquitud. *Desacatos. Revista De Ciencias Sociales*, (64), 148–163. <https://doi.org/10.29340/64.2339>
- Iyer, A., Leach, C. W., & Crosby, F. J. (2003). White Guilt and Racial Compensation: The Benefits and Limits of Self-Focus. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29(1), 117-129. <https://doi.org/10.1177/0146167202238377>
- Jáuregui Díaz, J. A., y Ávila Sánchez, M. D. J. (2007). Estados Unidos, lugar de destino para los migrantes chiapanecos. *Migraciones internacionales*, 4(1), 5-38. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062007000100001&lng=es&nrm=iso
- Jérez, A., Sampedro, S., y López, J.A. (2008). *Del 0, 7% a la desobediencia civil: política e información del movimiento y las ONG de desarrollo (1994-2000)*. Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Jiménez Chaves, V. E. y Weiler, C. C. (2016). Los estudios de casos como enfoque metodológico. *Academo*, 3(2). <https://www.redalyc.org/pdf/6882/688273458012.pdf>
- Joseph, Gloria y Jill Lewis. 1981. *Common Differences: Conflicts in Black and White Feminist perspectives*. Beacon Press.
- Jordan, W. D. ([1968]2013). *White over black: American attitudes toward the Negro, 1550-1812*. UNC Press Books.
- Kabbani, R. (1986). *Europe's myths of Orient: devise and rule*. Springer.
- Keating, A. (1995). *Interrogating "whiteness", (de) constructing "race"*. En *College English*, 57 (8) (Diciembre), 901-91.
- Kelly, S. (2008). *Relaciones de poder y el proceso de financiamiento y cooperación internacional en proyectos de género en Chile después del retorno a la Democracia* [tesis de Postgrado, Universidad de Chile]. Repositorio Uchile.
- King, J. E. (1991). Dysconscious racism: Ideology, identity, and the miseducation of teachers. *Journal of Negro Education*, 60(2), 133–146.
- Koczberski, G. (1998) "Women in development, a critical analysis". *Third World Quarterly*, 19 (3), 395-409. https://scholar.google.es/scholar?hl=es&as_sdt=0%2C5&q=Women+in+development%2C+a+critical+analysis&btnG=

- Korsbaek, L., y Rentería, M. Á. S. (2007). El indigenismo en México: antecedentes y actualidad. *Ra Ximbai: revista científica de sociedad, cultura y desarrollo sostenible*, 3(1), 195-224. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2278991>
- Kothari, U. (2005). *A radical history of development Studies*. Zed.
- (2006b). An agenda for thinking about 'race' in development. *Progress in development studies*, 6(1), 9-23. https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1191/1464993406ps124oa?casa_token=SFlhoQ9mUsUAAAAA:r2HahgmZcLJSas9ujik82_Vsu4b4uVRF-Wj5flzm43BZzpR1RGBaViqUngPIaSxnF_JJHZBSquI
- (2006a). Critiquing 'race' and racism in development discourse and practice. *Progress in development studies*, 6(1), 1-7. <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1191/1464993406ps123ed>
- Krippendorff, K. (1990). *Metodología de análisis de contenido. Teoría y Práctica*. Paidós Comunicación.
- Lavelle, K. M. (2017). Under siege in any era: White threat and victim memories of the Civil Rights Movement. *Du Bois Review: Social Science Research on Race*, 14(2), 515-534. <https://www.cambridge.org/core/journals/du-bois-review-social-science-research-on-race/article/under-siege-in-any-era/2F441F60F00020886A0D44C7DC04C0C2>
- Le Breton, D. (2007). *Adiós al cuerpo: una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*. La cifra editorial.
- Lewis, W. A. (1954). *Economic development with unlimited supplies of labour*. The Manchester School.
- Lewis, D., Bebbington, A. J., Batterbury, S. P., Shah, A., Olson, E., Siddiqi, M. S., y Duvall, S. (2003). Practice, power and meaning: frameworks for studying organizational culture in multi-agency rural development projects. *Journal of International Development: The Journal of the Development Studies Association*, 15(5), 541-557. <https://doi.org/10.1002/jid.1004>
- Leyva, X., y Ascencio, G. (1996). *Lacandonia al filo del agua*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.
- Lombardero, F. J. S. (2018). Cooperación al desarrollo: ¿autonomía o dependencia?. En *Actas del X Congreso Vasco de Sociología y Ciencia Política. Sociedades en constante cambio: realidad social y reto científico* (p. 51). Universidad del País Vasco.
- Lorde, A. ([1979] 2012). Man child: A Black lesbian feminist's response. En A. Lorde, *Sister outsider: Essays and speeches* (pp.73-80). Crossing Press. <http://challengingmalesupremacy.org/wp-content/uploads/2015/04/Man-Child-Audre-Lorde.pdf>

- (1984). "An Open Letter to Mari Daly". En A. Lorde, *Sister outsider: Essays and speeches* (pp.66-71). Crossing Press. <https://feministisktinitiativ.se/wp-content/uploads/2013/12/Audre-Lorde-An-Open-Letter-to-Mary-Daly.pdf>
- López Portillo, J. (1944). La incapacidad del indio. *Cuadernos Americanos*, 3(1), 150-62.
- Lópezllera, L. (1988) *Sociedad civil y pueblos emergentes. Las organizaciones autónomas de promoción social y desarrollo*. Promoción del Desarrollo Popular A.C.
- Llanos, M., y Monzó, J. (2010). Universidad y cooperación para el desarrollo. En C. Calabuig, C. y M. de los Llanos (coords), *La cooperación internacional para el desarrollo*, (pp.117-131). UPV.
- Luchsinger, G., Hannan, C., y Iiyambo, A. (2019). *A Short History of the Commission on the Status of Women*. UN Women.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género, en *Tabula Rasa*, 9, julio-diciembre, pp. 73-101. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906>
- Marichal, C. (1990). Las guerras imperiales y los préstamos novohispanos, 1781-1804. *Historia mexicana*, 39(4) 881-907. <https://www.jstor.org/stable/25138325>
- Márquez, R. C. (1988). *La producción agrícola de la Unión de Uniones Ejidales y sociedades campesinas de producción de Chiapas* [tesis Universidad Autónoma Chapingo] Repositorio Chapingo.
- Massolo, A. (2006). El desarrollo local en la perspectiva de género. *Agricultura, sociedad y desarrollo*, 3(1), 1-18.
- Masson, S. y Castro, P. (2011). Sexo/género, clase, raza: feminismo descolonial frente a la globalización: Reflexiones inspiradas a partir de la lucha de las mujeres indígenas en Chiapas. *Andamios*, 8(17), 145-177. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-00632011000300008&script=sci_arttext
- Mato, D. (1996). Procesos culturales y transformaciones sociopolíticas en América Latina en tiempos de globalización. En D. Mato, M. Montero y E. Amodio (coords.), *América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y cambios sociopolíticos* (pp. 11-47). UNESCO-Asociación Latinoamericana de Sociología-Universidad Central de Venezuela.
- McIntosh, P. (1989). *White privilege: Unpacking the invisible knapsack*. Caitlin.
- Mercer, C., Mohan, G. and Power, M. 2003: Towards a political geography of African development. *Geoforum* 34, 419–36. [https://doi.org/10.1016/S0016-7185\(03\)00045-2](https://doi.org/10.1016/S0016-7185(03)00045-2)
- Méndez, J. L. (1998). *Organizaciones civiles y políticas públicas en México y Centroamérica*. Academia Mexicana de Investigación en Políticas Públicas, A.C.

- Mendoza, B. (2006). Los fundamentos no democráticos de la democracia: un enunciado desde Latinoamérica pos occidental. *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales (RCCS)*, 3(2), 85-94. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2658177>
- (2014) La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En D. Correal, Y. Espinosa y K. Ochoa, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 91-103). Universidad del Cauca.
- Metcalf, L. (2013). *The impact of 'White Australia' on the development of Australian national identity in the period between 1880 and 1914*. History Initiates.
- Michel, A. (1971). *Family issues of employed women in Europe and America*. Brill Archive.
- Mignolo, W. (1995). Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales, en *Revista iberoamericana*, 6, (170), pp.27-40.
- Millett, K. (1970). *Sexual Politics*. Garden City, Nueva York: Doubleday. OCLC 489817513 [Trad. esp.: *Política sexual*. México: Aguilar, 1975. Barcelona: Cátedra, 1995, 2010]
- Mills, C. W. (2007). White ignorance. En S. Sullivan y N. Tuana (Eds.), *Race and epistemologies of ignorance* (pp. 13–38). SUNY Press.
- Minh-Ha, T.T., 1989: *Woman, native, other: writing postcoloniality and feminism*. Indiana University Press.
- Miraftab, F. (1997). Coqueteando con el enemigo. Desafíos de las ONG para el desarrollo y el empoderamiento. *Sociedad Civil. Análisis y Debates*, 2(1).
- Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso. En L. Suarez-Navaz y A. Hernández (coords.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 112-161). Cátedra.
- (1991), Cartographies of Struggle, Third World Women and the Politics of Feminism, en *Third World Women and the Politics of Feminism*, Chandra Mohanty, Ann Russo, y Lourdes Torres, eds., pp. 1-47. Bloomington, Indiana University Press.
- (1984). Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Boundary 2*, 333-358.
- Montañez Pico, D. (2016). Pueblos sin religión: la falacia de la controversia de Valladolid. *Arancaria*, 18 (36), 87-110. <https://idus.us.es/handle/11441/57101>
- Mora, M. (2009). Aportaciones a una genealogía feminista: La trayectoria política-intelectual de Mercedes Olivera Bustamante. *Desacatos*, (31), 159-164. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2009000300011
- Moraga, Cherrie, (1984). *Loving in the War Years*. South End Press.

- Moraga, Ch. y Castillos, A. Eds. (1988). *Está puente, mi espalda*. Ismo
- Moraga, C. y Anzaldúa, G. (1983). *This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color*. Nueva York: Kitchen Table Press.
- Moraga, C., Castillo, A., y Alarcón, N. (2001). La güera. *Debate feminista*, 24, 119-128. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7519945>
- Morales, J. (1992). El Congreso Indígena de Chiapas. Un testimonio, Tuxtla Gutiérrez, Instituto Chiapaneco de Cultura. *Anuario 1991*.
- Morandé, P. (1987). *Cultura y modernización en América Latina: ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. Ediciones Encuentro, S.A.
- Moreno Figueroa, M. G. (2016). El archivo del estudio del racismo en México. *Desacatos*, (51), 92-107. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2016000200092
- Morrison, T. (1992). *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge: Harvard UP.
- Moser, C. O. N. (1991). La planificación de género en el tercer mundo: enfrentando las necesidades prácticas y estratégicas de género. En V. Guzmán, P. Portocarnero y V. Vargas (Eds.), *Una nueva lectura: género y desarrollo* (pp. 55-124). Flora Tristán Ediciones.
- Muhlhahn, K. (1999): Racism, culture and the colonial laboratory: rethinking colonialism. *Asien Afrika Lateinamerika* 27, 443-59. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/22276349/>
- Mueller, A. (1986). The bureaucratization of feminist knowledge: The case of women in development. *Resources for Feminist Research*, 15(1), 36-38.
- (1987). *Peasants and Professionals, The Social Organization of Women in Development Knowledge*. University of Toronto.
- (1991). *In and against development*. Michigan State University
- Müller, T. M., y Cardoso, L. (2018). *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Appris Editora e Livraria Eireli-ME.
- Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Indiana University.
- Naciones Unidas (1948): Declaración Universal de los Derechos Humanos. Adoptada proclamada por la Asamblea General en su Resolución 217 A (iii), de 10 de diciembre de 1948.
- Nandy, A. (1989). *Intimate enemy*. Oxford University Press.

- Nassif, R. (1981). Tendencias pedagógicas en América Latina. En *Cambio educativo, situación y condiciones*, (pp. 89-126). CEPAL.
- Negrín, A. (1998). El impacto del conflicto de Chiapas en España: notas para una investigación. *Foro Internacional*, 38(4) (154), 534-592.
<https://www.jstor.org/stable/27738923>
- Ochoa Muñoz, K. O. (2019). Miradas en torno al problema colonial: Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures globales (Vol. 27). Ediciones AKAL.
- (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. *El Cotidiano*, (184),13-22.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724005>
- Olivera, M. y Palomo, D. (2005). Discriminación étnica y genérica de las indígenas en el siglo XIX. En M. Olivera y D. Palomo (pp. 163-198) *Chiapas: de la independencia a la revolución*. CIESAS.
- (1979). Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socio económico. En *Anales de antropología*, 13, (1).
- Olvera, A. y Avritzer, L. (1992). El concepto de sociedad civil en el estudio de la transición democrática. *Revista Mexicana de Sociología*, 227-248.
<https://www.jstor.org/stable/3540943>
- Omi, M. y Winant, H. (1994): *Racial formation in the United States: from the 1960s to the 1980s*. Routledge and Kegan Paul.
- Ong, Aihwa, (1988), Colonialism and Modernity: Feminist Representations of Women in Non-Western Societies, *Inscriptions*, 3\4 (2) 79-93.
https://www.researchgate.net/publication/287172314_Colonialism_and_modernit_y_Feminist_re-presentations_of_women_in_non-western_societies
- Ordóñez-Barba, G. M., y Silva-Hernández, A. L. (2019). Progresos-Oportunidades-Prospera: avatares, alcances y resultados de un programa paradigmático contra la pobreza. *Papeles de población*, 25(99), 77-111.
https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1405-74252019000100077&script=sci_abstract
- Organización de Naciones Unidas (1999). Informe, Guatemala: memoria del silencio (Vol. 3). Comisión para el Esclarecimiento Histórico. Disponible en <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/guatemala-memoria-silencio/guatemala-memoria-del-silencio.pdf>
- Ovejero, F. (2019). La Cooperación Internacional para el Desarrollo (Sostenible) y los sindicatos en la Agenda 2030. *Análisis Carolina*, (15), 1.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7110523>

- Oyêwùmí, O. ([1997]2017). *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. En la frontera.
- Parajuli, P. (1991). Power and knowledge in development discourse. *International Social Science Journal*, 127, pp. 173-190.
- Parpart, J. L. (1996). ¿Quién es la “otra”? : una crítica feminista postmoderna de la teoría y la práctica de mujer y desarrollo. *Debate feminista*, 13, 327-356. <https://www.jstor.org/stable/42624342>
- Pérez Arce, F. (1991). Organizar la Selva: historia de la Unión de Uniones. Cafetaleros: La construcción de la autonomía. *Cuadernos desarrollo de base*, 3, 63-76.
- Pisano, P. (2019). *Blancos, no blancos, casi blancos. Cuerpo, color y belleza en Colombia, segunda mitad del siglo XX* [tesis de doctorado, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio Institucional Unal.
- Pitarch, P. (1995). Un lugar difícil: estereotipos étnicos y juegos de poder en Los Altos de Chiapas. Chiapas. En J.P. Viqueira y M.H. Ruz (eds.), *Los rumbos de otra historia* (pp. 237-250). UNAM.
- Pratt, Mary L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A., (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander, *Colonialidad del Saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales* (pp. 201-246). CLACSO-UNESCO.
- Rahnema, M. (1988). A new variety of AIDS and its pathogens: homo economicus, development and aid. *Alternatives*, 13(1), 117-136. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/030437548801300106?icid=int.sj-abstract.similar-articles.7>
- Rediker, M. (2007). *The slave ship: a human history*. Viking
- Reyes, C. (1993). *Diagnóstico preliminar de las organizaciones alternativas del estado de Chiapas*. SEDESOL
- Reygadas, P., Gómezcesar, I., y Kravzov, E. (1994). *La guerra de Año Nuevo: crónicas de Chiapas y México*. Praxis.
- Rinaudo, C. (2010). Más allá de la identidad negra: mestizaje y dinámicas raciales en la ciudad de Veracruz. En E. Cunnin, *Mestizaje, diferencia y nación. Lo “negro” en América central y el Caribe* (pp.226-266). Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Richard, N. (2009). La crítica feminista como modelo de crítica cultural. *Debate feminista*, 40, 75-85.
- (2001). *Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana*. Clacso.

- Rigby, P. 1996: *African images: racism and the end of anthropology*. Berg.
- Rodríguez Moreno, C. (2014). Mujer y desarrollo: un discurso colonial. *El Cotidiano*, 184, pp. 31-37. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32530724002>
- Roediger, D. R. (1994). *Towards the abolition of whiteness: Essays on race, politics, and working class history*. Verso.
- Rostow, W.W. (1960). *The Stages of Economic Growth: A Non-comunist Manifesto*. Oxford University Press.
- Ruiz, S. (1993). En esta hora de gracia. *Carta Pastoral. Diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas*.
- Russonello, G. (2020). Why most Americans support the protests. The New York Times. <https://www.nytimes.com/2020/06/05/us/politics/polling-george-floyd-protests-racism.html>
- Sachs, W. (Ed.). (1997). *The Development dictionary: A guide to knowledge as power*. Orient Blackswan.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. Random House
- Salazar, N. (2013). *Feminismos, poderes y mujeres. El feminismo civil en San Cristóbal. Del poder individual al poder social* [tesis de posgrado, Universidad de la Unicach]. Repositorio Cesmeca.
- Santos, T. D. (1970). The structure of dependence. *The American Economic Review*, 60(2), 231-236. <https://www.jstor.org/stable/1815811>
- Sartori, A. (2018). Whiteness in development: A critical content analysis of Peace Corps marketing. *Understanding and Dismantling Privilege*, 8(2), 27-49. <https://wpcjournal.com/article/view/18138>
- Schein, R. (2015). Educating Americans for “overseasanship”: The Peace Corps and the invention of culture shock. *American Quarterly*, 67(4), 1109-1136.
- Schneider, M. J. (2018). Exotic place, white space: Racialized volunteer spaces in Honduras. *Sociological Forum*, 33(3), 690-711. <https://doi.org/10.1111/socf.12439>
- Schucman, L, V,. (2012) *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana*. [Tesis de doctorado, Universidad de San Pablo], Repositorio Universidad de San Pablo.
- Seear, B. N. (1971). *Re-Entry of Women to the Labour Market After an Interruption in Employment*. Organization for Economic Cooperation and Development
- Segato, R. L. (2010). *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*. Mimeo

- Sen, A. (1988). The concept of development. *Handbook of development economics*, 1, 9-26.
- Sen, G., y Grown, C. (1987) *Development, crises, and alternative visions. Third World women's perspectives*. Monthly Review Press
- (1988). *Desarrollo, crisis y enfoques alternativos: perspectivas de la mujer en el Tercer Mundo*. El Colegio de México.
- Sen, G., y Mukherjee, A. (2014). No empowerment without rights, no rights without politics: Gender-equality, MDGs and the post-2015 development agenda. En *The MDGs, Capabilities and Human Rights* (pp. 92-106). Routledge.
- Shrestha, N. (2005). Becoming a development category. En C. Jonathan (ed.), *Power of development* (pp. 259-270). Routledge.
- Shiva, V. (1992). *Staying alive*. Zed books.
- Short, K. G. (2017). Critical content analysis as a research methodology. En H. Johnson, J. Mathis, y K. G. Short (Eds.), *Critical content analysis of children's and young adult literature: Reframing perspective* (pp. 1-15). Routledge.
- Sikkink, K. (1988). *Developmentalism and democracy: Ideas, institutions, and economic policy-making in Brazil and Argentina (1954-1962)*. Columbia University.
- Singer, M., y Odile, M. (1983). *El movimiento campesino en Chiapas*. En *Colección investigadores, México, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México (cebam)*. Dirección General de Información Agraria.
- Slater, D. (1996). Geopolítica y posmodernismo. *Nueva Sociedad*, 144, 23-31.
- Smith, B. (1983). *Home Girls: A Black Feminist Anthology*. Kitchen Table Press.
- Sovik, L. (2014). Preto no branco: Stuart Hall e a branquitude. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, 6(13), 162-174. <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/157>
- Sotillo, J. Á. (2014). La política exterior y la política de cooperación: paradojas del caso español. *Comillas Journal of International Relations*, (1), 117-131. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4814743>
- Speed, S. (2002). Global discourses on the local terrain: human rights and indigenous identity in Chiapas. *Cultural Dynamics*, 14(2), 205-228. <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/09274002014002634>
- Spivak, G. (1981). French Feminism in an International Frame, *Yale French Studies*, 62, pp. 154-84. <https://www.jstor.org/stable/2929898>
- (1985). Feminism and Critical Theory, En P. Treichler *et al.* (ed.), *Theory and Practice in Feminist Scholarship* (pp. 119-42), University of Illinois Press.

- Stake, R.E. (1994). Case studies. En N.K. Denzin y Y.S. Lincoln (Dirs.), *Handbook of qualitative research* (pp. 236-247). Sage.
- Steele, S. (1990). White guilt. *The American Scholar*, 59(4), 497-506.
- Steinem, G. (1963). A bunny's tale. *Show Magazine*, 90, 92-94.
- Steyn, M. (2012). The ignorance contract: Recollections of apartheid childhoods and the construction of epistemologies of ignorance. *Identities*, 19(1), 8-25. https://www.researchgate.net/publication/254239740_The_ignorance_contract_Recollections_of_apartheid_childhoods_and_the_construction_of_epistemologies_of_ignorance
- Steyn, M., y Foster, D. (2008). Repertoires for talking white: Resistant whiteness in post-apartheid South Africa. *Ethnic and Racial Studies*, 31(1), 25-51. <https://doi.org/10.1080/01419870701538851>
- Stoler, A. L. (2010). *Along the archival grain: Epistemic anxieties and colonial common sense*. Princeton University Press.
- Sullivan, S. (2006). *Revealing whiteness: The unconscious habits of racial privilege*. Indiana University Press.
- Sunkel, O., Paz, P., y Maia, J. (1975). *Um ensaio de interpretação do desenvolvimento latino-americano*. Difel/Forum.
- Taylor, Y. B., y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Ed Paidós.
- Telles, E., y Martínez Casas, R. (2020). *Pigmentocracias*. Fondo de Cultura Económica de España.
- Terán, M., y Gayol, V. (2010). *La corona rota: identidades y representaciones en las independencias iberoamericanas*. Universidad Jaume I.
- Tinker, I., Bramsen, M. B., y Buvinić, M. (1976). *Women and world development*. Overseas Development Council.
- Trilla, J. (1993). *Otras educaciones: animación sociocultural, formación de adultos y ciudad educativa*. Anthropos.
- Todorov, T. (1987). *La conquista de América: el problema del otro*. Siglo xxi.
- Toro Céspedes, M. S. (2007). Debates feministas latinoamericanos: Institucionalización, autonomía y posibilidades de acción política [tesis de postgrado, Universidad de Chile]. Repositorio Uchile.
- Women, U. N. (1946). *A Brief History of the CSW*.

- Unceta, K., Amiano, I., Gutiérrez, J., Labaien, I., Martínez, M. J., Malagón, E. y Zabala, I. (2012). *25 años de Cooperación al Desarrollo en Euskadi. La política de las instituciones públicas y el sistema vasco de cooperación*. Instituto Hegoa (UPV/EHU).
- Utt, J. (2018). Dysconscious policing: A critical content analysis of school resource officer training materials. *Understanding and Dismantling Privilege*, 8(2), 71-89.
<https://wpcjournal.com/article/view/17931>
- Utt, J., y Short, K. G. (2018a): Understanding y Dismantling Privilege, Special Issue: Critical Content Analysis of Race, Racism, & Whiteness 8(2).
<https://www.wpcjournal.com/issue/view/1452>
- (2018b). Critical content analysis: A flexible method for thinking with theory. *Understanding and dismantling privilege*, 8(2), 1-7.
<https://wpcjournal.com/article/view/18826>
- Vasconcelos, J. ([1925]1966). *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*. Aguilar.
- Vela, F. (2001). Un acto metodológico básico de la investigación social: la entrevista cualitativa. En M. L. Tarrés, *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, (pp.63-95).
- Villafuerte Solís, D., y García, M. D. C. (1998). El campo chiapaneco en la encrucijada neoliberal. En R. Ramos, M. E. Reyna Moguel y G. Van de Haar (coords.), *Espacios disputados: transformaciones rurales en Chiapas*, (pp.117-142). El Colegio de la Frontera Sur, México.
- Villarreal, A. (2010). Stratification by skin color in contemporary Mexico. *American Sociological Review*, vol. 75 núm. 5., pp.652-678.
https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0003122410378232?casa_token=p2P94IcsP98AAAAA%3AjiFKW95RoN_YdrnSLqzEqXQsFELHrw9sxD5i7lrYH_M5IcgGr9Ye0iU4tznPOZhBB8IzWhrt_LLE
- Villoro, L. (1950). Los grandes momentos del indigenismo en México. El Colegio de México.
- Viveros, M. (2022). *El oxímoron de las clases medias negras: Movilidad social e interseccionalidad en Colombia*. Bielefeld University Press.
- (2010). Género y generación en las experiencias de ascenso social de personas negras en Bogotá. *Maguaré*, (24), 99-130.
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/22737/23552>
- (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 1, 63-81.
<https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/revlatnofamilia/article/view/5569>

- Walby, S., (1990). A critique of Postmodernist Accounts of Gender, trabajo presentado ante el Canadian Sociological Association Meetings, Vancouver, British Columbia (27-30 de mayo).
- Wallerstein, I. (1984). *The Modern World System*. Academic Press.
- Walsh, C., (2010). Estudios (inter)culturales en clave de-colonial. *Tabula Rasa*, (12), 209-227. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39617422012>
- Ware, V. (2015). *Beyond the pale: White women, racism, and history*. Verso Books.
- White, S. (1991). *Evaluating the impact of NGOs in rural poverty alleviation: Bangladesh country study*.
 -----(1998) *In the teeth of the crocodile: class and gender in rural Bangladesh*.
 -----(2002). Thinking race, thinking development. *Third World Quarterly* 23, 407–19.
- Winant, H. (2000): Race and race theory. *Annual Review of Sociology* 26, 169–85.
- Yancy, G. (2004). *What white looks like: African-American philosophers on the whiteness question*. Routledge.
- Young, R. J. (2004). *White mythologies*. Routledge.
- Zapata, D. (2007). *Transversalizando la perspectiva de género en los objetivos de desarrollo del Milenio*. CEPAL.
- Zebadúa, V., y M. Pérez. (2002). *Género, Pobreza y Presupuestos: conceptos iniciales y experiencias internacionales*. Fundar/Indesol, México.
- Zermeño, S., (1997). Epílogo en Zermeño Sergio (Coordinador), *Movimientos sociales e identidades colectivas. México en la década de los noventa*, La Jornada Ediciones, CIICH/UNAM.

ANEXO I

LA OPERACIONALIZACIÓN DE LA BLANQUITUD EN EL DESARROLLO

CATEGORÍA TEÓRICA	CATEGORÍA METODOLÓGICA	DIMENSIÓN	OPERALIZACIÓN	IDENTIFICABLE O SENTIBLE EN CAMPO	GUÍA DE ENTREVISTA
BLANQUITUD EN EL DESARROLLO	<i>Condiciones de posibilidad y coyunturas</i>		<p>Determinantes geográficos, históricos, culturales, económicos, sociales, entre otros, que favorecieron la relación cooperación vasca y organizaciones locales en Chiapas</p> <p>Motivaciones de cambio en el territorio para superar el problema fundante de la cooperación vascas en Chiapas.</p> <p>Incongruencias en los discursos y prácticas percibidas.</p> <p>Momentos en los se han detectado efectos de la blanquitud o el desarrollo y se han explicitado.</p> <p>Representaciones, conductas, discursos y se ha intentado transformar en los espacios y relaciones de la cadena de la cooperación vasca.</p>	<p>Antiguas y recientes articulaciones</p> <p>Motivaciones de las articulaciones</p> <p>Manifiestos</p> <p>Cambios en la forma de trabajar, organizaciones, etcétera.</p> <p>Opiniones y valoraciones sobre un problema, situación, relación o institución</p> <p>Contenido de los proyectos, en torno a objetivos y actividades</p> <p>Convenios</p> <p>Fechas de inicios y términos de los proyectos y con las entidades locales</p> <p>Leyes aprobadas en determinados periodos</p> <p>Informes de impacto</p>	<p>¿Cómo empezó la relación?</p> <p>¿Qué contactos hicieron posible el vínculo entre el País Vasco y Chiapas?</p> <p>¿Cuándo emergió la relación entre las entidades locales que trabajaban con mujeres indígenas y ONGDs vascas?</p> <p>¿Qué objetivos y enfoques se establecieron en los primeros proyectos?</p> <p>¿Qué objetivos y enfoques se definen en los proyectos actuales?</p> <p>¿Cuál era el contexto de Chiapas entonces?</p> <p>¿Cuál era el contexto del País Vasco cuando inicia la relación?</p> <p>¿Qué problemas existían antes que ahora no se dan en la cadena de la cooperación vasca en Chiapas?</p> <p>¿Cuáles problemas se dan ahora?</p> <p>¿Gracias a quién o a quiénes existe la relación hoy en día entre la organización local con la intermediaria y con la cooperación vasca en general?</p> <p>¿Qué ha significado para la cooperación vasca trabajar en Chiapas?</p> <p>¿Qué ha significado para las entidades locales trabajar con la cooperación vasca?</p> <p>¿Qué ha significado para mujeres indígenas beneficiarias de los proyectos ser parte de la cooperación vasca?</p>
	<i>Horizontes de sentido y representación</i>	<i>Cuerpo</i>	<p>Considerar el cuerpo blanco o blanqueado como más valioso que el que no lo es</p> <p>Universalización de cualidades con referencias occidentales sin contemplar otras posibilidades de ser, estar o hacer</p>	<p>Imaginaris sobre el cuerpo blanco</p> <p>Imaginaris sobre los cuerpos no blancos</p> <p>Contenidos de manuales, talleres y objetivos</p> <p>Comentarios valorativos y sensaciones compartidas sobre los cuerpos y frases hechas o expresiones locales sobres ellos</p> <p>Misión y visión de las organizaciones</p>	<p>¿Qué características han tenido y tienen los comerciales de la pobreza en España para justificar la cooperación para el desarrollo?</p> <p>¿Qué supone haber venido como cooperante aquí? ¿Cómo ha sido la experiencia, el viaje?</p> <p>¿Qué ha descubierto al trabajar con personas de Chiapas?</p> <p>¿Qué cree que ha descubierto en la relación con otras personas de la cadena de la cooperación vasca en Chiapas?</p> <p>¿Qué compartía la gente en Chiapas durante los años noventa acerca de las personas vascas que venían como voluntarias?</p>

				<p>Representaciones del cuerpo blanco en Chiapas y País Vasco</p> <p>Criterios de selección para los programas y proyectos</p> <p>Objetivos en los programas y proyectos</p> <p>Comentarios, valoraciones y términos empleados</p>	<p>¿Qué se contaba de la gente de Chiapas en el País Vasco en los noventa, cuando emergió la financiación de proyectos en ese territorio?</p> <p>¿Cuáles son los criterios de selección empleados para según qué puesto de trabajo de la cooperación y las organizaciones?</p> <p>¿Quiénes identidades tienen más posibilidades de conseguirlo?</p>
		<i>Identitario-civilizatorio</i>	<p>Relacionar la blanquitud con lo civilizado y diferenciarlo con respecto a otras formas de ser y estar en el mundo</p> <p>Relacionar lo civilizado con una identidad nacional</p> <p>Consideraciones positivas de elementos de una cultura europea/occidentalizada que otras no tienen por no ser de allí</p> <p>Limitantes percibidas de las personas participantes para participar en el espacio empleando elementos de su cultura.</p> <p>Consumo cultural y referencias culturales normativas</p>	<p>Imaginarios sobre lo que es ser una persona blanca, mestiza o indígena</p> <p>Contenidos de los talleres y materiales de trabajo</p> <p>Objetivos de los talleres y actividades respecto a la identidad y modos ideales de hacer y estar</p> <p>Contenido en las leyes de cooperación internacional para el desarrollo del estado español, de las vascas, mexicanas y chiapanecas</p> <p>Contenido en los programas de desarrollo para las mujeres enfocado a Chiapas</p> <p>Imaginarios, emociones, comentarios y valoraciones positivas de unas identidades en detrimento de otras</p> <p>Afirmaciones sobre las cualidades de una cultura occidentalizada que otras locales no tienen</p>	<p>¿Qué problemas se identifican en la población beneficiaria de los proyectos?</p> <p>¿Quiénes representan más conocimiento técnico en la cadena de la cooperación? ¿por quiénes se valora y de qué manera se valora?</p> <p>¿Quiénes representan en la cadena de la cooperación un conocimiento más autóctono y por quiénes se valora y cómo es valorado?</p> <p>¿Qué tiene que cambiar la población beneficiaria para mejorar su situación?</p> <p>¿Cómo se ha trabajado el género en los proyectos de cooperación en Chiapas a lo largo de estos años?</p> <p>¿Cuáles han sido las tensiones y desacuerdos acerca de conceptos o modos de hacer con las entidades locales y con las mujeres beneficiarias? ¿Cómo se han superado estos conflictos?</p> <p>¿Qué acciones han sido percibidas que han tenido más dificultad de poder negociarse con las agencias vascas?</p>
			<p>Ideas y definiciones del desarrollo, de la cooperación para el desarrollo y de ésta en el trabajo con mujeres y género</p> <p>Perspectiva de género en las definiciones oficiales</p> <p>Valores asociados al desarrollo en el trabajo con mujeres y género</p>	<p>Definiciones oficiales sobre la cooperación para el desarrollo.</p> <p>Comentarios de las personas participantes.</p> <p>Leyes de cooperación.</p> <p>Objetivos y contenido de las actividades y proyectos.</p> <p>Comentarios sobre valores, ideales.</p> <p>Requisitos de financiación para las ONGDs vascas, para las entidades locales y para las mujeres beneficiarias (en caso de becas o similar)</p>	<p>¿Qué significa desarrollo?</p> <p>¿Por qué la cooperación vasca colabora con Chiapas?</p> <p>¿Desde cuándo y por qué es importante mantenerla?</p> <p>¿Qué significa cooperación?</p> <p>¿Por qué es necesario que la cooperación para el desarrollo vasca esté en Chiapas?</p> <p>¿Qué significa la perspectiva de género y cómo se trabaja con mujeres en Chiapas?</p> <p>¿Cuáles son los valores más importantes para la C. Vasca?</p> <p>¿Cuáles son los valores que necesita tener la organización local para ser financiado?</p> <p>¿Qué aspectos están bien vistos?</p>

					<p>¿Cuáles son los requisitos más importantes para la C. Vasca en temas de género?</p> <p>¿Por qué es importante para la organización incluir el género en los proyectos?</p> <p>¿Por qué trabajan con población (mujeres) indígena en Chiapas San Cristóbal?</p> <p>¿Para qué sirve la ayuda de la cooperación? ¿Para qué se utiliza?</p> <p>¿Por qué apostar por la autonomía de los pueblos en Chiapas? ¿Por qué no en otras partes de España? ¿Del mundo?</p> <p>¿Por qué se trabaja desde las comunidades?</p> <p>¿Para qué sirve la ayuda de la cooperación? ¿Para qué se utiliza?</p> <p>¿Por qué crees que hay gente que desconfían de la cooperación para el desarrollo?</p>
		<i>Status quo</i>	<p>Sobre los privilegios que beneficia a personas en concreto por su nacionalidad, origen, apariencia, color de pie</p>	<p>Comentarios de las personas participantes al respecto de otras personas sobre su situación de privilegio</p> <p>Leyes de cooperación internacional</p> <p>Criterios de selección para financiamientos</p> <p>Criterios para emitir permisos y visas concedidas a la labor relacionada con la cooperación o el trabajo en las organizaciones</p> <p>Sueldos y nivel de vida a razón de según qué actividades</p>	<p>¿Cuáles son los criterios de selección para los proyectos?</p> <p>¿Qué requisitos se necesitan para participan en los proyectos como mujeres beneficiarias?</p> <p>¿Cuál es el salario que percibe cada miembro de la cadena?</p>
	Acciones	<i>Cuerpo</i>	<p>Transformación del cuerpo para que sea mejor valorado según determinados criterios de belleza o formas de estar y ser occidentalizado</p>	<p>Reproducción del cuerpo blanco por ser más bello</p> <p>Cambio de conductas, vestimenta, formas de hablar para participar en un espacio</p> <p>Emociones, comentarios al respecto</p>	<p>¿En qué idiomas y lenguas se habla en los espacios de la cooperación vasca y en qué momento se utiliza un idioma u otro?</p> <p>¿Qué características culturales son representaciones de las diferentes identidades que componen la cooperación y cómo se dan en los espacios y relaciones? ¿Todas las características pueden reproducirse en cualquier espacio sin ninguna consecuencia negativa?</p>

		<p><i>Identitario-civilizatorio</i></p>	<p>Promover formas de estar y ser hegemónicas en el mundo por considerarse más civilizadas.</p> <p>Promoción de categorías que son ajenas al contexto donde se imparten y que responden a otros cuerpos, contextos y culturas hegemónicas.</p> <p>La puesta en marca de la agenda del desarrollo en las organizaciones participantes</p>	<p>Contenido de actividades y materiales de trabajo.</p> <p>Normas explícitas e implícitas para estar en el espacio.</p> <p>Programas y formaciones con objetivos descontextualizados.</p> <p>Códigos de comportamiento.</p> <p>Categorías universales que no corresponden a las empleadas por otras culturas y, sin embargo, se imponen.</p> <p>Problemas en la ejecución de actividades</p> <p>Dificultades para llevar a cabo la agenda de género.</p> <p>Comentarios, quejas y opiniones.</p> <p>Organización del espacio y del contenido de forma impuesta</p> <p>Realización de informes y evaluaciones según criterios establecidos</p> <p>Presupuestos destinados a actividades de la cooperación.</p> <p>Presupuesto destinado a la organización intermediaria.</p> <p>Presupuesto para que la organización social realice actividades.</p> <p>Presupuesto de las mujeres para que participen.</p>	<p>¿Qué tipo de evaluación se emplea para medir el éxito de los programas, actividades, etcétera?</p> <p>¿Cómo se deciden?</p> <p>¿Qué actividades se realiza gracias a la financiación que se tiene del País Vasco?</p> <p>¿Según qué práctica pueden ser un riesgo de perder la financiación?</p> <p>¿En qué casos se pierde la financiación?</p> <p>¿Qué prácticas dentro de la organización se llevan a cabo a partir de trabajar con la cooperación vasca?</p> <p>¿Cuáles de esas prácticas generan conflicto o malestar? ¿Cuáles son bien percibidas?</p> <p>¿Qué prácticas son exigidas por las organizaciones intermediarias y cuáles por la cooperación?</p> <p>¿Cuáles son las prácticas cotidianas en la cooperación vasca, en la organización intermediaria y en la organización local?</p>
		<p><i>Status quo</i></p>	<p>Promover una posición de privilegio que beneficia a personas en concreto por su nacionalidad, origen, apariencia, color de piel, etc.</p> <p>Distribución del poder económico de manera diferenciada según nacionalidad, origen, apariencia, color de piel, funciones, roles, etc.</p>	<p>Formas de evaluación que son percibidas como difíciles para que sean superadas por personas que tiene otras maneras debido a proceder una cultura o nacionalidad diferenciada.</p> <p>Tablas de salarios y diferencias salariales.</p> <p>Presupuesto de financiación en la cooperación.</p> <p>Presupuestos de dinero destinado a diferentes actividades.</p> <p>Criterios para las elecciones de salarios y financiaciones.</p> <p>Presupuesto que llega a las organizaciones.</p> <p>Criterios de adjudicación de financiaciones.</p>	<p>¿Cómo son los encuentros cuando llegan personas representantes de la cooperación vasca a Chiapas y qué conductas o situaciones se intentan evitar?</p> <p>¿Cuáles son los condicionantes para tener una financiación en Chiapas por parte de la cooperación vasca? ¿Cuáles son difíciles de mantener por parte de las organizaciones sociales?</p> <p>¿Cómo interviene la cooperación vasca si se dan situaciones conflictivas en las organizaciones sociales con respecto a falta de los derechos humanos, laborales, entre otros, dentro de la misma organización o en el entorno?</p> <p>¿Bajo qué circunstancias se puede retirar un financiamiento?</p> <p>¿Qué parte del presupuesto destinado llega finalmente a las mujeres?</p> <p>¿Qué cambios ha experimentado la organización local después de ser financiada por la cooperación vasca? ¿Cuáles ha repercutido en las formas de vida de los participantes y en qué sentido?</p>

ANEXO II GUÍAS DE ENTREVISTAS

ENTREVISTA A PERSONAL DE ORGANIZACIONES LOCALES

Persona entrevistada:

Fecha de la entrevista:

Organización con la que trabaja:

¿Qué significa para ti la cooperación para el desarrollo?

¿Qué crees que significa para las personas de la cooperación vasca?

¿Por qué es importante el financiamiento de la cooperación vasca a tu organización?

¿Qué cambios ha experimentado la organización local después de ser financiada por la cooperación vasca? ¿Cuáles ha repercutido en las formas de vida de los participantes y en qué sentido?

¿Cómo crees que son las personas y las organizaciones que donan el dinero desde el País Vasco?

En el caso de que hayan coincidido en algún momento, ¿cómo ha sido ese primer encuentro?

¿Cómo es tu práctica cotidiana en la organización?

¿Cómo se decide la agenda de género en la organización y de qué manera intervienen las organizaciones vascas en la toma de decisiones?

¿Para qué se utiliza el dinero de cooperación?

¿En qué lo utilizan las mujeres que asisten al espacio?

ENTREVISTA A PERSONAL DE ORGANIZACIONES VASCAS INTERMEDIARIAS

Persona entrevistada:

Organización en la que trabaja:

Fecha de la entrevista:

- ¿Qué significa para ti cooperación?
- ¿Qué crees que significa para las personas de las entidades locales?
- ¿Cuánto tiempo lleva tu agencia financiando a la organización local?
- ¿Cómo comenzó la relación entre tu organización y la organización local?
- ¿Qué actividades realizarías con la organización local?
- ¿Por qué es importante para vosotros trabajar en Chiapas y con mujeres?
- ¿En qué crees que le beneficia a la organización local trabajar con ustedes?
- Y, a las mujeres, ¿en qué crees que le beneficia?
- ¿Cómo se decide la agenda de género con la organización tuya y en la local? Ustedes ¿participan en la toma de decisiones de la organización local?
- ¿Qué dificultades encontráis para llevar a cabo la agenda de género en Chiapas?
- ¿Cuál es el presupuesto con el que contáis y cuál es el que se le da a la organización local?
- De ese presupuesto, ¿cuál recibe directamente las mujeres?
- ¿En qué actividades se gasta más presupuesto y por qué son actividades que han de mantenerse?
- ¿Cómo es tu práctica diaria en la organización?
- ¿En qué circunstancias una organización puede perder la financiación?
- ¿Cuáles son tus aprendizajes en Chiapas trabajando con mujeres siendo una persona del País Vasco?

**ENTREVISTA A PERSONA, INSTITUCIÓN U ORGANIZACIÓN DONANTE
DEL PAÍS VASCO A CHIAPAS**

- ¿Qué significa para ti cooperación para el desarrollo?
- ¿Desde cuándo colabora tu organización con organizaciones locales en Chiapas?
- ¿Por qué es importante para tu organización financiar a organizaciones locales de Chiapas desde el País Vasco? ¿Por qué crees que es importante para la organización local? Y, ¿para las mujeres?
- ¿Desde cuándo empezó la relación entre tu organización y la organización local en Chiapas?
- ¿Cuál es el origen del dinero que se recauda para destinarlo a este tipo de proyecto? ¿De qué depende la cantidad que se envíe?
- ¿Cuáles son los valores de la cooperación vasca como institución? ¿Qué valores debe de cumplir una organización local para ser receptora de la financiación?

¿Qué valores son importantes que tengan las mujeres que asisten al espacio de las organizaciones y que participan en los proyectos?

¿Qué objetivos tiene la cooperación vasca con respecto al trabajo en Chiapas? ¿Y en qué medida se están consiguiendo?

¿Qué dificultades existen para el desarrollo exitoso de los proyectos en Chiapas?

¿Alguna vez has viajado a Chiapas? En caso negativo, ¿cómo te lo imaginas y cómo te imaginas a las personas a las que llega la financiación?

ENTREVISTA A MUJERES DE CHIAPAS QUE ASISTEN A LAS ORGANIZACIONES LOCALES

¿Qué significa para usted la cooperación para el desarrollo?

¿Por qué es importante para usted asistir a la organización?

¿Cómo conoció la organización a la que asiste?

¿Con qué frecuencia participa en la organización?

¿En qué le beneficia acudir a este espacio?

¿Qué dificultades encuentra para asistir a este espacio?

¿Cómo se imagina que son las personas que donan dinero a la organización para que pueda desarrollar actividades?

¿Conoce el País Vasco? ¿Has conocido alguna vez a las personas del País Vasco que mandan financiamiento a Chiapas? ¿Cómo ha sido ese encuentro?

¿Por qué crees que son importantes espacios como esta organización a la que acude?

¿Recibe algún tipo de apoyo por parte de la organización para que pueda asistir con más frecuencia?

¿Cuáles han sido sus aprendizajes desde que asiste a este espacio?