

**SER CUERPO ES VIOLENTO:
LA REPRECARIZACIÓN Y EL GOBIERNO DEL CUERPO DE LA MUJER
ROHINGYA EN LOS CAMPOS DE REFUGIADOS DE COX'S BAZAR**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y RELACIONES INTERNACIONALES
CARRERA DE RELACIONES INTERNACIONALES
BOGOTÁ D.C.
2019**

**SER CUERPO ES VIOLENTO:
LA REPRECARIZACIÓN Y EL GOBIERNO DEL CUERPO DE LA MUJER
ROHINGYA EN LOS CAMPOS DE REFUGIADOS DE COX'S BAZAR**

VERÓNICA RECALDE ESCOBAR

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y RELACIONES INTERNACIONALES
CARRERA DE RELACIONES INTERNACIONALES
BOGOTÁ D.C.
2019**

Tabla de Contenido

INTRODUCCIÓN	1
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	1
OBJETIVO GENERAL	2
OBJETIVOS ESPECÍFICOS	2
JUSTIFICACIÓN	3
METODOLOGÍA	5
CAPÍTULO I: ENCUADRE CONCEPTUAL	5
NUDA VIDA	5
REPRECARIZACIÓN	8
GOBIERNO	12
DESTERRITORIALIZACIÓN	17
CAPÍTULO II: DE MYANMAR A BANGLADESH, UN PASO	21
REFUGIADOS ROHINGYAS: DE LA BOCA DEL LOBO A LA BOCA DEL LEÓN.	24
BANGLADESH, COX'S BAZAR Y EL PUEBLO ROHINGYA	26
VIOLENCIA: SER MUJER Y REFUGIADA EN COX'S BAZAR.	29
CAPÍTULO III: LA CORPORIZACIÓN DE LA VIOLENCIA EN LA MUJER ROHINGYA	32
UNA EXISTENCIA INDEFINIDA	32
PRECARIA Y MÁS PRECARIA: LA CONDICIÓN DE LA MUJER ROHINGYA	34
ARREBATADAS: EL TERRITORIO QUE HABITAN Y QUE LAS HABITA	35
DIRIGIR LA EXISTENCIA: A PROPÓSITO DEL GOBIERNO DEL CUERPO	39
IMBRICACIÓN VIOLENTA: LA REPRECARIZACIÓN DEL CUERPO DE LA MUJER ROHINGYA	40
CONCLUSIONES	49
REFERENCIAS	52

AGRADECIMIENTOS

Construir una apuesta política implica desajustar cada capa que atañe a las estructuras que nos enmarcan en una existencia tanto individual como colectiva, y así comprender que hay un trasfondo desde el cual nacen unas relaciones desiguales, precarias y condicionales. Desde aquí, en este proceso interminable de deconstrucción en el que habito, he podido entender que la forma en la que comprendo, tramito y experimento el mundo es un reflejo de cómo entiendo las vidas de otras personas. Desde este lugar, tan lejano y ajeno, entiendo la responsabilidad que tengo –desde el privilegio, las oportunidades que he tenido y la educación que he recibido. Por esto, mi apuesta política desde la academia, pero también molecularmente, es el cuidado. El cuidado radical de mis palabras, de las personas, de mi investigación, de mi cosmovisión, de mi experiencia y del mundo. Así, nace esta idea de, a través de lo más precioso que conozco, la escritura, generar *poder* a través del verbo, de la resignificación y de la teoría. Este trabajo es la experiencia del mundo a través de la palabra, el florecimiento desde la escritura de un poder inaudito de habitar el mundo como *ser* humana: siendo, dejando ser y confluír en esa experiencia existencial.

La construcción de esta idea se la debo a las siguientes luces: Cristina, Javier y Santiago, las luces que me han regado el agua diariamente para nutrir estas ganas de vivir tan inmensas. Por ustedes, soy y estoy. María Alejandra, luz que guía, sintoniza, aprende y desaprende conmigo. Una luz que llegó en el momento preciso y que perdura con mucha fuerza, amor y resistencia. Eres respiro. Valentina, luz que siempre está, que comprueba una vez más que *ser* humana es acoger todo este mundo de la mano, juntas, permaneciendo, creciendo. Eres brillo. Camila, luz que empapa de alegría, compañía eterna, fuerza. Una luz que es soporte y que construye conmigo siempre. Eres vuelo. Sara y Hernando, luces que inspiran cada paso y movimiento, que habilitan tanta vida en mí, que son memoria, historia, futuro y amor. Son mis amores más grandes. Mi director, luz que encaminó cada paso, desde antes de que naciera esta idea, que hila, articula y aterriza tantas ganas de saber, absorber y aprender. Eres guía.

A las mujeres Rohingya: son vida entera, resistencia y fuerza.

Introducción

Planteamiento del problema

En el marco de un mundo acoplado por las crisis constantes que lo atañen, la migración es un fenómeno que se ha instalado en nuestro imaginario como una de esas ‘crisis’. A partir de la violencia que interviene en nuestro existir, migrar se ha vuelto una necesidad para varios grupos sociales que, entretanto, buscan un refugio de las condiciones que han hecho de su vivir una experiencia precaria y dolorosa. Ahora bien, una de las formas en las que se ha tratado de contener el fenómeno de la migración masiva es a partir de los campos de refugiados que, según Simon Turner (2015), “se crean como una respuesta a una emergencia o crisis, y son concebidos como medidas excepcionales y temporales mientras que se vuelve a la normalidad” (p.141). En otras palabras, los campos de refugiados son espacios temporales que se construyen abruptamente para contener a un número de personas que buscan suplir sus necesidades inmediatas.

Los refugiados que habitan dichos campos están enmarcados en su condición esencialmente indefinida que los ubica en lo que Turner llama “los discursos de la resolución de problemas” (2015, p.140). En dichas condiciones, los refugiados son concebidos como productos de crisis violentas, sean de orden social, cultural, político o ambientales, las cuales los instala como personas que se oponen a la concepción tradicional del funcionamiento del Estado-nación en tanto que no encajan en la narrativa de nación/ciudadano (p.140). Por ello, el refugiado necesariamente se comprende como una anomalía en el Sistema Internacional que necesita ser solucionada (2015, p.140). Y es que esta anomalía debe estar ubicada en un espacio específico que logre contener a esta *des*-orden que amenaza la ‘normalidad’ y el orden establecido del Sistema Internacional: he ahí la función de los campos de refugiados.

A primera vista, un campo de refugiados busca otorgar un hogar temporal que pueda alimentar, proteger, educar y contener a las personas que han sido obligadas a escapar su país

de origen. Bajo esta concepción, entonces, un campo de refugiados es una promesa de mejora o, cuando menos, de protección para aquellas personas que no han sido incluidas en los umbrales de amparo del Estado, por distintas razones.

Este es el caso de las mujeres Rohingya de Myanmar que, durante años de exclusión y violencia, han tenido que escapar de su territorio para buscar refugio en Bangladesh, específicamente en el asentamiento de campos de Cox's Bazar. El presente trabajo de investigación, mediante un análisis reflexivo, pretende mostrar que los campos de refugiados, en este caso las mujeres Rohingya, terminan siendo espacios donde la precariedad que ya vivían se profundiza aún más. Atado a ello, la precariedad atañe a cada persona de maneras diferenciadas por lo que, en el presente análisis, se va a tomar específicamente a la mujer como el individuo a quien la precariedad atraviesa desde un nivel molecular hasta uno macro.

Con lo anterior en mente, el presente análisis busca construir un andamiaje teórico desde el cual se pueda introducir un marco de interpretación para reflexionar intentar dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿Cómo intervienen los campos de refugiados de Cox's Bazar, en tanto espacios de reprecuarización, en el gobierno del cuerpo de la mujer refugiada Rohingya?

Objetivo general

Ejecutar una reflexión crítica sobre las formas en las que los campos de refugiados de Cox's Bazar, en tanto espacios de reprecuarización, intervienen en el gobierno del cuerpo de la mujer refugiada Rohingya.

Objetivos específicos

1. Diseñar un encuadre conceptual en clave de las categorías de nuda vida, reprecuarización, gobierno y desterritorialización, que permitan la interpretación teórica de los procesos que entran en conjunción en el contexto de los campos de refugiados de Cox's Bazar.

2. Caracterizar el fenómeno del éxodo del pueblo Rohingya de Myanmar hacia el asentamiento de campos de Cox's Bazar en Bangladesh y sus condiciones de reprecuarización en este, con especial énfasis en lo que experimentan las mujeres Rohingyas.
3. Crear un marco de interpretación crítico sobre las condiciones que habilitan el gobierno del cuerpo de la mujer refugiada Rohingya y su reprecuarización, en clave del andamiaje conceptual.

Justificación

El marco interpretativo que se presentará en este trabajo de investigación se construye a partir de un encuadre conceptual que pretende dar paso a la reflexión crítica sobre el caso de las mujeres Rohingyas en los campos de refugiados de Cox's Bazar. Ciertamente, el estudio de las migraciones desde las Relaciones Internacionales se ha enmarcado en distintas posturas, sobre todo, institucionales. No obstante, como investigadora y como sujeta política, me parece que podrían construirse diferentes apuestas críticas interpretativas, dentro de la disciplina, desde las cuales se pueda reflexionar sobre el Sistema Internacional y las formas en las que se ha fracturado a través de diferentes crisis, fenómenos y nuevas problemáticas. Por ello, este trabajo de investigación ubica a la mujer Rohingya en el corazón del análisis, le apuesta a entenderla como un ser humano que, aunque esté atravesada por diferentes agravios y precariedad, es portadora de agencia.

Sincrónicamente, invita al lector a permitir que otras posturas, dentro de las Relaciones Internacionales, tomen forma en la conversación sobre la migración, sus raíces y sus efectos. Ubicar a la mujer Rohingya como un agente en el proceso de migración, más no reducirla a ser un eslabón más de ello, necesariamente abre la ventana de oportunidad para considerar que, a pesar de la reprecuarización de su existencia, ella sigue siendo y teniendo la capacidad de actuar y decidir sobre su cuerpo, incluso, si es únicamente de manera limitada y condicionada.

El engranaje clave del análisis que hila cada momento por el que el cuerpo de la mujer Rohingya ha pasado desde que tuvo que abandonar su territorio hasta que fue acoplada en unas nuevas formas de existir es la *reprecarización*. Y es que el hilo de cada uno de los infortunios que se desglosarán en esta investigación no es únicamente uno, pero se ha reducido a tal número por múltiples razones. En primer lugar, como investigadora, ajena a las experiencias personales y puntuales de las mujeres Rohingyas, tengo una responsabilidad clara de no hablar *por* ellas, ni *en* su nombre, tampoco de intentar encasillar cada agravio en una conjetura teórica compleja que termina por extrapolar aún más su existir. Es más, intervenir en sus experiencias culturales, sociales y políticas no es la intención en esta investigación, sino más bien brindar un andamiaje teórico crítico desde el cual se pueda comprender las fracturas dentro del Sistema Internacional sin la pretensión de ser la única explicación o siquiera ser exhaustiva en tanto a la existencia de las mujeres Rohingyas.

El análisis acá impreso no es más que un intento por aportar a la crítica sobre un sistema de migraciones que está profundamente lesionado a tal punto que las personas se convierten en números y estadísticas, mientras que se ignoran las raíces estructurales y sus consecuencias en el espectro macro-político que finalmente afectan a personas; mujeres, hechas de carne y hueso como cualquiera de nosotras, pero extraídas de su territorio y depositadas en otro como si fueran solo o carne o hueso, más no un ser humano. De allí nace, realmente, esta aproximación teórica que busca deshilar nudos complejos y ruines para esclarecer el panorama entre múltiples políticas públicas, acciones estatales y militares, y discursos políticos que engloban y abstraen un fenómeno tan humano como es el sufrimiento, para así dar paso a *ver* realmente qué viven las mujeres Rohingyas. Y es una palabra, tan compleja como lo es simple, que encala las experiencias únicas de cada mujer contenida bajo un mismo espacio, el campo de refugiados, más no extrae las raíces tan profundas y remotas de lo que atañe su existir; la *reprecarización*.

Metodología

En el orden de lo metodológico, este trabajo de grado se constituye en una reflexión crítica que intenta dar cuenta, desde algunos apliques de la genealogía, de los procesos y formas de precarización y reprecarización, además se desenvuelve, principalmente, en el marco de una aproximación cualitativa que interactúa, parcialmente, con elementos de análisis de orden cuantitativo y que evita situarlos como los referentes fundamentales de esta reflexión.

Ahora bien, este trabajo de grado presenta un marco de interpretación que se nutre, principalmente, de fuentes de referencia documental para poner en juego analítico las variables que permiten darle estructura corpórea a los entrecruces de ejercicios de poder y agenciamiento de las sujetas que intervienen como existencias-ejes en este escrito. Por ello, lo metodológico, así se intente guiar en varios tramos por lo genealógico, se somete a estas sujetas y a partir de su puesta en línea de fuga, se ajusta la reflexión para visualizar cómo colisionan los ejercicios de gobierno y de reprecarización para, así, obtener elementos de análisis que emerjan de este choque y su intervención sobre el cuerpo.

Capítulo I: Encuadre Conceptual

Nuda Vida

La propuesta teórica de Giorgio Agamben sobre la *nuda vida* parte de la diferenciación entre los conceptos griegos de la *zoe* y *bíos*. La *zoe* expresa el hecho de vivir simplemente y esta condición es común entre todos los seres vivos, mientras que la *bíos* refiere a la forma o manera de “vivir propia de un individuo o un grupo” (Agamben, 1998, p. 9). El análisis de Agamben busca recuperar las propuestas foucaultianas frente a la biopolítica, donde la *zoe* irrumpe en la *bíos*, es decir se convierte en la forma de vida específica de la polis o Estado-Nación en la modernidad, lo cual construye el poder sobre la vida o la biopolítica (Acosta, 2013, p. 93). Es aquella división entre ambos conceptos la que da paso a lo que Agamben considera el fundamento de la política moderna: la nuda vida. Así, la nuda vida se podría definir como “ya no sólo la vida biológica en sí misma o *zoe*, sino como una vida que en la

modernidad está totalmente desprotegida frente al poder del soberano, una vida políticamente desprotegida” (Acosta, 2013, p. 94).

Para Agamben, la *nuda vida* es el punto nodal del análisis de las técnicas políticas por medio de las cuales el Estado cuida de la vida natural de los individuos (Rojas, 1999, p. 270). Ahora bien, Agamben argumenta que el estado de excepción es donde habita la nuda vida y donde ésta es excluida e incluida simultáneamente del orden jurídico, y es esta lógica de exclusión/inclusión la que sienta las bases sobre las cuales se construye el sistema político moderno (1998, p. 19). La existencia de la nuda vida y su permanencia son producto de las indefiniciones políticas producidas dentro del Estado moderno, así como la creación de los Derechos Humanos. Agamben considera que las declaraciones de derechos manifiestan el momento en el que se inscribe la vida natural en el orden jurídico-político del Estado-nación volviendo así su existencia imposible de disociar con la existencia misma del Estado-nación (1999, p. 162). Así, la nuda vida natural, para Agamben, en la modernidad se posiciona en el primer plano de la estructura estatal y representa la construcción de legitimidad y soberanía del Estado.

Agamben desglosa la posición de la nuda vida natural en las declaraciones de los derechos donde el nacimiento representa la fuente principal portadora de derechos. Sin embargo, Agamben afirma que:

La vida natural que, al inaugurar la biopolítica de la modernidad es situada así en la base del orden normativo, se desvanece de inmediato en la figura del ciudadano, en el que los derechos son conservados. Y justamente porque la declaración inscribe el elemento del nacimiento en el corazón mismo de la comunidad política, la declaración puede atribuir la soberanía a la nación. La nación, que etimológicamente deriva de *nascere*, cierra de esta forma el círculo abierto por el nacimiento del hombre (1999, p. 162)

En este sentido, la vida queda apresada dentro de la concepción de ciudadano, vinculándola así con la existencia misma del Estado donde un individuo despojado de ciudadanía no es portador de derechos. Agamben explica esto como el posicionamiento del individuo en la categoría de ciudadano y su inscripción inherente con la soberanía que porta la relación Estado-nación/ciudadano (1999, p. 163). Si los derechos están vinculados al hombre o mujer a través de su configuración como ciudadano o ciudadana, la definición política del individuo es necesaria para ser protegidos por el Estado.

Es decir, un individuo que esté indefinido políticamente, como el refugiado, por ejemplo, representa, dentro del orden del Estado-nación, una disrupción profunda porque desvincula la continuidad entre hombre/mujer y ciudadano, entre “nacimiento y nacionalidad, y por ello ponen en crisis la ficción originaria de la soberanía moderna” (Agamben, 1999, p. 167). Así, el Estado-nación configura tanto a los portadores de derechos como también la fisura entre los individuos considerando por un lado a las “vidas auténticas” y, por otro, la nuda vida, “despojada de todo valor político” (1999, 168). Asimismo, cuando emergen nuevas lógicas al margen de la configuración Estado-nación/ciudadano o ciudadana, los derechos se separan de la concepción única de “ciudadano” y se utilizan fuera del contexto de la ciudadanía, según Agamben, para así proteger a esa nuda vida que fue expulsada. Sin embargo, Agamben considera que cuando los refugiados pertenecen a un fenómeno de masas y no a casos individuales, el Estado como tal es incapaz de afrontar la cuestión de sus derechos (1999, 169). Por ello, esta extracción de los derechos de su concepción en términos de ciudadanía termina siendo obsoleta al manifestar la inacción del Estado frente a las vidas nudas.

En suma, disociar al individuo de su configuración como ciudadano significa desvincularlo de los derechos que portaba, recodificándolo como una vida desnuda frente al Estado, y frente al mundo, y, por ende, desprotegida, despojada y marginalizada políticamente. En el ejemplo de las refugiadas, dice Agamben, se debe considerar esta categoría como límite que pone en crisis radical “las categorías fundamentales del Estado-nación” y que permite que la nuda vida viva separada y exceptuada del seno del orden estatal (1999, p. 170). A partir de esto es posible comprender la vinculación entre el individuo en su concepción de cuerpo y de vida

biológica con las formas políticas que lo vuelven *sujeto* o, en otras palabras, una vida que merece vivir.

Por ello, una vida que ha sido despojado de las investiduras políticas del Estado es tan solo un cuerpo que, por estar desnudo, está necesariamente desamparado frente a la vulneración de su existir. Es allí, en ese espacio indefinido, en donde la vida se reconfigura como existencia corpórea, donde el Estado no tiene injerencia, ni pretende tenerla, y donde el individuo se excluye de la protección y seguridad que deben garantizar los derechos que portamos desde el nacimiento¹. Se entiende entonces que el nacimiento no es más que el momento en el que el individuo se enlaza y entra en comunión con el Estado, para pertenecer, para ser reconocido y para poder vivir políticamente. Nacen allí las preguntas, ¿qué ocurre entonces con las vidas que no pasan por ese momento de enlace y comunión?, ¿qué ocurre con las vidas que han sido arrancadas de esa vinculación?

Reprecarización

Comprender el proceso de reprecarización de los cuerpos de las mujeres refugiadas implica radicalizar el concepto de “precariedad” o vida precaria tal y como lo propone Judith Butler. Se entiende la precariedad como el número de condicionantes en los que se ven concebidos los seres vivos quienes, a su vez, pueden ser suprimidos por voluntad o por accidente y cuya pervivencia no está garantizada (Butler, 2009, p. 323). La precariedad de la vida no sólo depende de la naturaleza precaria de nuestra existencia como tal, sino más bien de las condiciones que en principio son externas a nuestros cuerpos y que se desenvuelven hacia el interior al afectar directamente nuestra existencia corpórea. Es decir, la precariedad es inherente a nuestro existir, dice Butler, pero también se acentúa a través de los órdenes políticos e instituciones económicas y sociales que pretenden proteger y organizar a los cuerpos (2009, p. 323).

¹ “Un simple examen del texto de la declaración de 1789 muestra, en efecto, que es propiamente la nuda vida natural, es decir el puro hecho del nacimiento, la que se presente aquí como fuente y portadora del derecho” (Agamben, 1999, p. 162)

La condición precaria de los cuerpos es existencial en tanto que constituye la vida desde el momento del nacimiento porque “la supervivencia inicial depende de redes sociales, de la socialidad y del trabajo de otros” (Lorey, 2016, p. 33). Dicha condición, al ser constitutiva de la existencia, es compartida por todos los cuerpos en un doble sentido, según Isabell Lorey, donde es común para todos y es también lo que distingue y separa los cuerpos (2016, p. 33). En este sentido, Lorey aclara que la precariedad es una condición social y política que tienen los cuerpos, por lo tanto, es también el estado existencial por el que los cuerpos se vuelven dependientes de las instituciones, de los demás y de su entorno (2016, p. 33). Asimismo, tanto Butler como Lorey, aseguran que todo aquello que hace posible la *vida* también preserva la *vida precaria*, pues la vulnerabilidad es un hecho latente, y además maximizado, de las medidas de protección, de garantía y de cuidado de los cuerpos (2016, p.34). Además, la interdependencia que se hace explícita entre los cuerpos hace posible que la precariedad determine todo aquello que “políticamente induce una condición en la que cierta parte de las poblaciones sufren de la carencia de redes de soporte social y económico, quedando marginalmente expuestas al daño, la violencia y la muerte” (2009, p. 323).

Ahora bien, la dependencia de los cuerpos precarios irremediablemente jerarquiza las vidas dentro de un marco de dominio, donde hay unas vidas más precarias que otras, aquellas que han sido precarizadas más allá de la naturaleza de su existir, y por ello se arriesgan a quedarse “sin patria, sin hogar propio, a vivir en la pobreza y vivir bajo unas condiciones políticas basadas en la injusticia y la desigualdad” (Butler, 2017, p. 121). Lorey argumenta que la dependencia de los cuerpos los ubica en un umbral de amenaza constante sobre su pervivir en el cual se explicitan diferentes formas, o cadenas, de dominio (2016, p. 35). Ambas autoras llaman a la jerarquización de la protección un *privilegio del amparo* el cual se basa en el reparto diferencial de la precariedad y la protección de algunos a costa de otros, y en consecuencia se pone en cuestión el nivel de merecimiento de una vida *vivable* frente a otra más *vivable* (2016, p.35). El privilegio del amparo es un resultado de las formas de dominio naturalizadas que buscan atribuir o denegar el permiso a pertenecer a un grupo determinado y por ello Lorey propone pensarse la precariedad como una serie de posicionamientos

sociales diferenciales en la inseguridad más allá de los modos de subjetivación o de agencia, ubicando los cuerpos más bien en términos de su gubernamentalidad² (2016, p. 28).

Así las cosas, la *reprecarización* de la vida se ubica en la existencia corpórea del individuo, donde la dependencia frente a los demás se profundiza de tal forma que es el cuerpo únicamente el que pervive al margen de las condiciones políticas y sociales que se encargan de la preservación de la vida. Tal y como lo plantea Lorey, la protección de la vida depende de la posición jerárquica en la que se encuentre el individuo puesto que el privilegio del amparo favorece a aquellas vidas que estén más cercanas a las instituciones (como el Estado, por ejemplo) que garantizan su supervivencia (2016, p. 35). Claro está, dicha posición jerárquica no se define sólo a partir de que el individuo se ubique en un espacio o jerarquía de poder, sino a partir, también, de cómo es entendido o asumido desde el Estado. Es decir, el Estado asume que determinados individuos, ya sea por criterios de orden racial, económico o de género merecen determinado objeto de protección y qué otros sujetos, con otras condiciones de estos órdenes, no merecen ser cuidados.

Así, las vidas que estén alejadas de dichas instituciones, o que hayan sido alejadas involuntariamente, estarán expuestas a un nivel de vulnerabilidad mayor frente a las condiciones que preservan la precariedad. La *reprecarización*, en este sentido, será la condición permanente de la vida para aquellos individuos que han sido marginalizados, ajenados y violentados por los marcos de protección, irremediablemente reduciéndolos a su propia corporeidad y profundizando las repercusiones, entre otras, de la interseccionalidad³ que los atraviesa.

² “Esta [dimensión de lo precario] remite a las modalidades de gobierno desde la formación de las relaciones industriales capitalistas, y en las sociedades occidentales modernas no puede ser separada del ideograma de la soberanía burguesa. La condición precaria caracteriza desde luego una condición de la vida, así como el fundamento de lo social y lo político, pero solo cuando la vida ingresó en la política, cuando a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX se formó la biopolítica que Foucault ha problematizado: la conservación de la vida de todos y cada uno de los individuos de una población para el fortalecimiento del Estado y al servicio de la productividad de la economía capitalista ocupa el centro del gobierno. De suerte, la precarización como gubernamentalidad no solo significa incertidumbre en el trabajo remunerado, sino precisamente incertidumbre en el modo de vida y por ende en los cuerpos y en los modos de subjetivación [...] el término de precarización como gubernamentalidad permite recoger el trato productivo con lo incalculable, con lo incommensurable y lo no modularizable, con lo que se substraer a un gobierno basado en la inseguridad” (Lorey, 2016, p. 29)

³ (Este concepto se trabajará a fondo más adelante, en el siguiente apartado)
“[...] la apuesta de la interseccionalidad consiste en aprehender las relaciones sociales como construcciones simultáneas en distintos órdenes, de clase, género y raza, y en diferentes configuraciones históricas que forman lo que Candace West y Sarah Fentersmaker llaman

Puntualmente, la reprecuarización ocurre a partir de los fundamentos del posicionamiento social diferencial en la inseguridad (Lorey, 2016, p. 35) en el cual los cuerpos ya precarios son subsumidos a las condiciones del entorno en el que se encuentran, la ausencia de protección y la indefinición política a la que han sido expuestos. Teniendo en cuenta que la precariedad depende directamente de la jerarquización de la protección, los cuerpos que están atravesados por condicionantes sociales específicos, como la pobreza, la discriminación y el género, por ejemplo, son desligados de las instituciones protectoras y, por ello, su estatus de vulnerabilidad se profundiza.

Las vidas precarias, dice Butler, están expuestas constantemente a la injusticia y la desigualdad puesto que las instituciones que pretenden proteger los cuerpos realmente protegen las condiciones de precariedad (2017, p. 121). Sin embargo, en un proceso de reprecuarización, los cuerpos no están siendo expuestos a la injusticia y la desigualdad únicamente, sino que se reducen completamente a su estado corpóreo o biológico, como diría Agamben⁴, y quedan desprotegidos políticamente frente a las instituciones estatales y sociales. Por ello, una vida reprecuarizada no goza de protección alguna y está constante y permanentemente vulnerada por las vidas, los entornos e instituciones de las que depende. El proceso y el estado de reprecuarización constituye la base desde la cual el individuo tendrá que sobrevivir y enfrentar los despojos de las características políticas de su existencia, y hacer su vida *vivable* pues el cuerpo es lo único que permanece después de haber sido despojado de todas las características políticas de su existencia y este cuerpo es la única manifestación mediante la cual puede existir (y pervivir) el individuo.

“realizaciones situadas”, es decir, contextos en los cuales las interacciones de las categorías de raza, clase y género actualizan dichas categorías y les confieren su significado. Estos contextos permiten dar cuenta no solo de la consustancialidad de las relaciones sociales en cuestión, sino también de las posibilidades que tienen los agentes sociales de extender o reducir una faceta particular de su identidad, de la cual deban dar cuenta en un contexto determinado” (Viveros, 2016, p. 12)

⁴ la *zoe* refiere a la vida en el sentido biológico, mientras que la *bios* rescata las formas o estilos de vida del ser (Acosta, 2013, p. 93).

Gobierno

Michel Foucault pensaba el acto de gobernar no como una acción creada y dirigida desde el Estado, sino más bien como las formas de conducir los comportamientos y las vidas en general hacia un estado de las cosas; un medio y un fin (Foucault, 2006, p. 86). Ahora bien, resulta pertinente pensar las formas en las que nuestros cuerpos son gobernados y cómo eso profundiza aquellas categorías que nos atraviesan como seres humanos. Una mujer refugiada, por ejemplo, es atravesada por su territorio (el que le pertenecía), su raza, su género, su sexualidad y su clase; es decir, la mujer en este caso se ve localizada en una posición específica desde la cual ella deviene sujeto (o no) (2006, p. 87). Localizada dentro de su propia vida, de su corporalidad, donde cada “molécula”⁵ que la compone es conducida hacia cierta dirección y a la que se le enseña cómo debe actuar. Foucault analiza la emergencia de “un conjunto de mecanismos que ponen en juego la relación colectivo/individuo, totalidad del cuerpo social/fragmentación elemental, otra manera que va a actuar en lo que llamamos población” (2006, p. 87).

Para Foucault, el gobierno de las poblaciones⁶ difiere ampliamente del gobierno de la soberanía pues localiza su ejercicio en los comportamientos individuales. Así, el gobierno se ejerce a partir de la “imbricación de los hombres y las cosas” donde se dispone de estos elementos para conducirlos a un fin oportuno, como bien plantea La Pèriere, para cada una de esas cosas que deben ser gobernadas (2006, p. 125). El ejercicio de ‘disponer cosas’ refiere, en términos de Foucault, ciertamente a la instrumentalización de las tácticas, entendidas como leyes, para así llegar a alcanzar un fin a través del gobierno de los cuerpos.

⁵ Santiago Castro-Gómez se refiere en *Historia de la gubernamentalidad I: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* al gobierno de la vida como el gobierno “sobre la molecularidad del cuerpo” (2010, p. 41), refiriéndose así a las formas más particularizadas por medio de las cuales somos gobernados en tanto vidas y cuerpos.

⁶ Michel Foucault encuentra que en el concepto de población “tenemos algo muy distinto de una colección de sujetos de derecho diferenciados por sus estatus, su localización, sus bienes, sus responsabilidades, sus oficios; tenemos un conjunto de elementos que, por un lado, se inscriben en el régimen general de los seres vivos y por otro, ofrecen una superficie de agarre a transformaciones autoritarias, pero meditadas y calculadas” (2006, p. 101). Además, Foucault aclara que la población se va a extender más allá del arraigo biológico, “expresado en la especie hasta la superficie de agarre presentada por el público. De la especie al público tenemos todo un campo de nuevas realidades, nuevas en el sentido de que, para los mecanismos de poder, son los elementos pertinentes, el espacio pertinente dentro del cual y con respecto al cual se debe actuar” (2006, p. 102).

Foucault enmarca al Estado en el proceso de gubernamentalización en tanto que fue tal transcurso lo que permitió que el Estado moderno exista tal y como existe hoy. En ello, Foucault encuentra que,

Esa gubernamentalidad es a la vez exterior e interior a él [el Estado], porque son las tácticas de gobierno las que permiten definir en todo momento lo que debe y no debe estar en la órbita del Estado, lo que es público y lo que es privado, lo que es estatal y lo que no lo es. Por lo tanto, el Estado en su supervivencia y el Estado en sus límites sólo deben comprenderse sobre la base de las tácticas generales de la gubernamentalidad (2006, p. 137)

En este sentido, el ejercicio de gobierno sobre las vidas es aquello que define la posición, la localización y el desarrollo de cada vida individual y colectivamente. Si la gubernamentalidad es lo que discierne las formas de existir, es, entonces, también aquello que decide cómo se debe existir, bajo qué condiciones y, además, quienes viven y quiénes mueren. Foucault explica esta diferenciación en términos de interioridad y exterioridad con respecto al Estado (2006, p. 137), en tanto que las vidas que están al margen de éste son aquellas que se *dejan* morir, mientras que las que son gobernadas (entiéndase; disciplinadas para comportarse de cierta forma) son aquellas que se *dejan* vivir. Es oportuno definir qué es aquello que se gobierna pues, aunque este concepto ha tenido históricamente una connotación estatal, Foucault argumenta que lo que se gobierna no es ni un Estado, ni un territorio, ni una estructura política, sino la gente, los individuos y las colectividades (2006, p. 149).

Ahora bien, Santiago Castro-Gómez esboza el concepto de las tecnologías políticas que operan en el proceso de gubernamentalidad, donde se producen *modos de existencia* que subjetivan a los individuos y las colectividades; es decir, los modos que determinan cómo cada vida va a experimentar el mundo (2010, p. 13). Así, Castro-Gómez sintetiza el propósito de la gubernamentalidad en términos de la ‘autorregulación de los sujetos’ donde las vidas que son gobernadas hacen “coincidir sus deseos, esperanzas, decisiones, necesidades y estilos

de vida con unos objetivos gubernamentales fijados” (2010, p. 13). He ahí la fórmula esencial de la gubernamentalidad: no pensarlo como un proceso que *obliga* sino como un proceso que *naturaliza* en tanto que la conducta producto del gobierno sobre las vidas es percibida como *propia*⁷ por parte de los gobernados.

Dichas tecnologías a las que hace referencia Castro-Gómez no son inherentes a los seres humanos, a la especie, puesto que son la conjunción de un número de estrategias a través de las cuales los ‘animales humanos’ devienen sujetos (2010, p. 36). De ahí que el ejercicio de gubernamentalidad decide, finalmente, quiénes son sujetos o, en otros términos, vidas políticas, y quiénes son vidas biológicas únicamente. Las tecnologías, si se desglosan de la propuesta de Foucault, se pueden dividir en cuatro tipos: las tecnologías de producción, las tecnologías de significación, las tecnologías de poder⁸ y las tecnologías de gobierno.

Esta última categoría se encuentra en la articulación entre las tecnologías de dominación y las tecnologías del yo donde se debe diferenciar las relaciones de poder, entendidas como “juegos estratégicos entre libertades” (2010, p. 38) y los estados de dominación que son, en últimas, el poder. Allí, depositada entre estas dos categorías, están las tecnologías gubernamentales que, a su vez, definen los mismos estados de dominación (2010, p. 38). En este sentido, las tecnologías de gobierno ya no yacen únicamente en la determinación de la conducta sino, más bien, en la *dirección* de la capacidad de acción de las personas gobernadas. Es decir, no se reduce el ejercicio de gobierno a las formas en las que se vive sino en cómo se configuran los espacios físicos y no físicos (entiéndase: los espacios de libertad, como argumenta Castro-Gómez, 2010) en donde se desarrolla la vida. Así, las tecnologías de gobierno habitan el espacio en conjunción entre las tecnologías que determinan las conductas de los sujetos y las que permiten a los sujetos dirigir autónomamente su propia conducta (2010, p. 39). El gobierno, entonces, permite la transición

⁷ El concepto de *propiedad* es entendido por Santiago Castro-Gómez como proveniente de la libertad de los individuos y colectividades (es decir, los gobernados) (2010, p. 13).

⁸ “...que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación y consisten en una objetivación del sujeto. Aquí es importante entender que no se trata del poder en general, sino de la dominación, es decir, de aquellas prácticas que buscan someter la conducta de otros por la fuerza y con base en un cálculo racional. *Tecnologías del yo*: que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto tipo de operaciones sobre su cuerpo y sobre su alma” (Castro-Gómez, 2010, p. 38)

desde la *dirección* o *determinación* de las conductas a la capacidad de comportarse desde la *dirección propia* realizada por los mismos sujetos que están siendo gobernados.

Castro-Gómez se cuestiona, a partir de lo anterior, cuál es el punto focal de las tecnologías de gobierno; es decir, cuál es su fin oportuno al que se refería tanto Foucault como La Pèriere en *Seguridad, territorio, población* (2006). El análisis entonces concluye que el punto focal reside en la racionalidad política, es decir, “en el modo como el uso de ciertas tecnologías de gobierno puede generar consentimiento en torno a los estados de inequidad. Hay que recordar que, a diferencia de la dominación, el gobierno sobre la conducta nunca es obligado, nunca se hace en contra de la propia voluntad” (2010, p. 41). En este punto encontramos que la acción *propia* del individuo, o la acción *interiorizada*, es el resultado de un proceso que pretende generar consentimiento frente al statu quo. Es decir, Castro-Gómez encuentra que Foucault esbozó el concepto de gobierno en torno a la misma acción de los individuos que son gobernados en tanto que son ellos los que aceptan ser parte de las estructuras que se enmarcan en condiciones desiguales, o podríamos decir jerarquizadas, donde cada persona tiene un lugar que ocupar y unas condiciones bajo las cuales debe vivir.

Por ello, los estados de dominación que se generan, aquellos que refieren a todo lo que nos atraviesa como personas, desde la economía y la labor hasta la raza y la sexualidad, se logran mantener y esto no es un producto, dice Castro-Gómez, de un poder total, sino de “[la creación] de ciertas condiciones de aceptabilidad que son acogidas por un sector considerable de los dominados” (2010, p. 41). A través del proceso de aceptar aquello que soy, o que el sistema me dice que soy, los gobernados aceptan también la localización de su vida frente a las estructuras de dominación que los atraviesan. Si se piensa esta categoría en términos de *mujer refugiada* es posible ver que todos los estados de dominación que las enmarcan (raciales, territoriales, religiosas, económicas) han decidido por ellas cómo deben y pueden vivir.

Castro-Gómez profundiza la categorización de las tecnologías de gobierno y explica cómo se da el proceso de aceptación de los estados de dominación de la siguiente manera:

Lo que hacen precisamente las tecnologías gubernamentales es coadyuvar a crear y mantener unos estados de inequidad que son tenidos como “racionales” (y, por tanto, aceptables) tanto por gobernantes como por gobernados. No sobra decir a este respecto que los dominados “aceptan” ser gobernados de cierta forma porque el gobierno no se ejerce sólo mediante ideas o agendas ideológicas, sino principalmente sobre (y a través de) los deseos, aspiraciones y creencias de las personas. Es un gobierno sobre la molecularidad del cuerpo (2010, p. 41).

De esta forma, la construcción de la aceptabilidad de las condiciones que nos enmarcan como individuos y colectividades se profundiza al acoger las prácticas de gobierno como medios y fines *racionales* (2010, p. 43). Al ser aceptados como fines y medios racionales, las tecnologías de gobierno logran incidir en la existencia misma en tanto que los individuos, los gobernados, se subjetivan y, así, adquieren una forma concreta de experimentar el mundo (Castro-Gómez, 2010, p. 43). Por lo anterior, Castro-Gómez llamó el ejercicio de gobierno un proceso de autorregulación mediante el cual los individuos coinciden propiamente sus decisiones, necesidades y estilos de vida a través de las tecnologías que les permiten (o no) desenvolver su capacidad de acción. Teniendo en cuenta lo anterior, gobernar es “estructurar un campo posible de acción sobre los otros” (2010, p. 44), donde las relaciones que culmina del proceso de gubernamentalidad no deben ser explícitamente violentas para existir, sino, más bien, deben estar compuestos por unos ‘vínculos voluntarios’, aceptados por la persona gobernada.

Al no necesitar de la violencia explícita, ni de la intervención directa sobre los otros, las tecnologías de gobierno inciden principalmente en la capacidad de acción de los individuos. Por ello, ni el fin ni el medio anulan la libertad de las personas, sino que las conducen o las guían. “Gobernar significa, entonces, conducir la conducta de otros mediante la intervención regulada sobre su campo de acciones presentes y futuras” (Castro-Gómez, 2010, p. 44). Ahora bien, el ejercicio de gobernar, como se mencionó anteriormente, no proviene del Estado en sí, pero sí encuentra en él su “lugar de codificación” (2010, p. 45). Esto se debe a

que gobernar requiere de la multiplicidad de prácticas y de una serie de racionalidades construidas que no necesariamente se originan en el Estado, pero que si se procesan a través de él.

Asimismo, la codificación del gobierno a través del Estado genera unas condiciones específicas a través de las cuales se gobierna de cierta forma a un grupo de individuos específicos. Es decir, las formas del gobierno de los grupos de individuos, de las colectividades, están superpuestas, dice Castro-Gómez, en la sociedad donde se determinan los límites del ejercicio de gobierno; donde las maneras de gobernar se pueden destruir o reforzar (2010, p. 45). Teniendo en cuenta lo anterior, el gobierno⁹ de las personas, por ser codificado a través del Estado, depende de las condiciones de aceptabilidad y consentimiento de cada sociedad en tanto que hay un grupo de individuos que va a ser dirigido de forma diferente frente a otro grupo particular. En este sentido, el gobierno de las vidas determina cómo las personas van a posicionarse frente al mundo en cuanto a su experiencia existencial, la forma en la que actúan, lo que deben estar dispuestos a vivir y, sin duda, la pregunta de si van a ser incluidos dentro de la esfera estatal o no. Esto último es la clave para comprender cómo la lógica de inclusión/exclusión decide sobre la forma de vivir y la forma de morir de cada grupo de individuos y es que no es arbitrario que el estado de inequidad de un sistema se reproduzca pues los individuos están sujetos a la determinación y el gobierno de un Estado que tiene la capacidad de incidir en su existencia misma.

Desterritorialización

El proceso de desterritorialización marca, en el encuadre del presente análisis, el punto de inicio de la trayectoria a la cual las mujeres refugiadas están siendo sometidas al tener que dejar atrás su territorio. Por *desterritorialización* se entenderá, “el movimiento por el cual se

⁹ Castro-Gómez analiza que, “Foucault se da cuenta de que para entender en su complejidad lo que significa el gobierno sobre las poblaciones, no basta la contraposición entre el “hacer morir” de la soberanía y el “hacer vivir” de la biopolítica. Más bien, de lo que se trata es de examinar el modo en que asuntos tales como la salud, la higiene, la longevidad, la natalidad y la raza quedan integrados a un conjunto gubernamental más amplio, que es donde se juega precisamente la racionalidad política, entendida como “gobierno del Estado”” (2010, p.62)

abandona el territorio. Es la operación de la línea de fuga” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 517). En este sentido, la desterritorialización indica un proceso no estático mediante el cual el territorio, en su concepción física, se ve irrumpido por la dislocación de las personas que lo habitaban. Además, el acto de abandonar el territorio, que implica que el sujeto desterritorializado se mueva en líneas de fuga, significa que la existencia que se había desarrollado en dicho espacio y que se había constituido *a partir* del territorio mismo, ya no volverá a ser igual nunca más, pues ésta vida estará sujeta ahora al movimiento constante, al abandono de su forma de vivir anterior.

Este movimiento, la línea de fuga, a partir de la desterritorialización, reconfigura completamente las condiciones en las cuales debe existir la persona debido a que se ve obligada a colocarse, insertarse y localizarse en un nuevo territorio del cual nunca fue parte ni tampoco desde el cual se ha constituido. Así, el territorio no es únicamente una concepción espacial del cual la persona es removida físicamente; es el sistema mismo que subjetiva a la persona que habitúa dentro de él. En palabras de Guattari, el territorio:

Puede ser relativo tanto a un espacio vivido como a un sistema percibido, dentro del cual un sujeto se sienta ‘una cosa’. El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación encerrada en sí misma. Él es un conjunto de representaciones las cuales van a desembocar; pragmáticamente, en una serie de comportamientos, inversiones, en tiempos y espacios sociales, culturales, estéticos y cognitivos. (Guattari y Rolnik, 1986, p. 323 En: Reyes, 2011, p. 6).

De esta forma, el territorio define propiamente lo que *es* una persona, en términos de su constitución, o subjetivación, que la llevarán a actuar, pensar, creer y movilizarse de formas específicas. También se puede entender el territorio como una concepción que va más allá de ser un escenario o contenedor de la vida social y cultural, como diría Gilberto Giménez, quien argumenta que “el territorio sólo existe en cuanto ya valorizado de múltiples maneras: como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de productos y de recursos económicos, [...] como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como espacio de

inscripción de un pasado histórico o de una memoria colectiva, como símbolo de identidad socio-territorial, etc.” (1996, p. 11). El territorio entonces es la fuente que nutre al sujeto desde diferentes facetas de su existencia: política, cultural, económica, sentimental y espacial.

Ahora bien, la desterritorialización implica un quiebre abrupto y doloroso en la constitución del ser, dejándolo así en un espacio indeterminado, indefinido como sujeto, y obligado a relocalizarse en nuevo territorio. El proceso de movimiento que es consecuencia de la desterritorialización está marcado por las líneas de fuga en las que entran las personas al ser arrebatadas de su territorio. Dichas líneas están compuestas de encuentros, como bien considera Reyes, o lo que podría llamarse ‘tensiones’ en tanto que el individuo *en fuga* está sujeto al vaivén de su condición indefinida; un vaivén caracterizado por estar a merced de dos o más fuerzas en constante lucha por dominación. En este sentido, el territorio y las líneas de fuga que nacen de su quiebre, están sujetos, a su vez, a procesos de agenciamiento¹⁰ donde se generan una serie de ‘encuentros’ heterogéneos que configuran y reconfiguran lo que ocurre en el territorio, en términos de desterritorialización y, en algunos casos, reterritorialización (Reyes, 2011, p. 8).

Así, el sujeto, una vez desterritorializado, nunca volverá a ser lo que era en el territorio que habitaba ni tendrá aquello que había construido en ese espacio. Ahora, su existencia misma está a merced de un movimiento constante marcado por tensiones cambiantes e impredecibles. El sujeto no volverá a tener certeza en su vida en tanto que la *indefinición* será la misma característica que, paradójicamente, defina su existencia de ahí en adelante.

Ahora bien, el estado de indefinición del sujeto cuando se encuentra en las líneas de fuga será más bien una característica atada a la falta de su propio territorio y todo lo que ello implica, es decir, los aspectos que son únicos de esa espacialidad como, por ejemplo, el lenguaje, la cultura, la composición social, etc. Lo anterior en aras de aclarar que lo que está ocurriendo

¹⁰ Es territorial en su naturaleza. “La primera regla concreta de los agenciamientos es descubrir la territorialidad que engloba, pues siempre hay una [...] el territorio crea el agenciamiento” (Deleuze y Guattari, 2002, p. 516)

en el proceso de desterritorialización no es la desaparición rotunda de todo aquello que el territorio había inscrito en el sujeto, sino más bien el comienzo de una trayectoria interminable en la cual el sujeto cargará con lo que le constituye en términos de su territorio, el que habitó y el que lo habita a él permanentemente. Reyes expone lo anterior de la siguiente forma:

La migración produce una movilidad de sujetos, y a su vez se da un desplazamiento de identidades, es decir, los migrantes llevan consigo la representación simbólica de su territorio; de esta forma, a través del proceso de migración, se puede abandonar físicamente un territorio, pero no se pierde la adscripción o referencia simbólica y subjetiva que se posee de su lugar de origen. (2011, p. 3)

El desplazamiento, como lo llama Reyes, de las personas en el momento de su desterritorialización no implica un movimiento geográfico únicamente, sino más bien la *dislocación* del sujeto, donde es removido del núcleo de su constitución, y tiene entonces que relocalizarse, pero siempre cargando con dicha condición de dislocación absoluta. El sujeto lleva consigo cada faceta de su existencia, pero aquello que articula todas esas partes, su núcleo, se queda atrás.

En este sentido, como plantea Giménez, “el territorio puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo, o como símbolo de pertenencia socio-territorial” (1996, p. 15). Con ello Giménez quiere decir que, lo que representa el territorio, y su manifestación en el individuo, va a ser interiorizado a tal punto que haga parte esencial del sistema cultural que compone al sujeto. Así, el concepto de desterritorialización va entonces a hacer referencia a un desplazamiento físico, y las implicaciones que ello conlleva para el sujeto, más no a una “desterritorialización en términos simbólicos y subjetivos” (Giménez, 1996, p. 15). He ahí la base del arrebato del núcleo simbólico de la constitución del sujeto desterritorializado, donde lo que pervive a partir del movimiento hacia fuera del territorio es la vinculación afectiva, nostálgica, sentimental e identitaria con éste. También se debe tener en cuenta, no obstante, que los aspectos constitutivos del territorio

que permanecen en el sujeto, están también en constante tensión con los nuevos procesos de agenciamiento en los nuevos territorios, o en tensión con la necesidad de pertenecer o, por menos, encajar en el nuevo lugar.

En aras de articular la desterritorialización con el análisis que se propone en el presente trabajo, se tendrá en cuenta dicho concepto como una etapa esencial del proceso de migrar y, especialmente, de migrar como mujer refugiada. La búsqueda de un nuevo territorio será constante para estas mujeres y ellas, refugiadas y marginalizadas en su propio territorio, están dislocadas de aquello que las constituye. Es un desplazamiento que tiene consecuencias constantes para ellas, incluso después de irse, puesto que incluso el imaginario simbólico de su territorio ‘original’ o ‘habitual’ estaba tintado por fuertes esfuerzos para sacarlas de allí, por todo lo que las compone como mujeres Rohingya¹¹. De esta forma, la desterritorialización (no es un punto sino un movimiento lo que es el punto son las fuerzas) será el punto de partida de la trayectoria de las mujeres refugiadas Rohingya rumbo a los campos de refugiados en Bangladesh.

Capítulo II: de Myanmar a Bangladesh, un paso

La crisis de refugiados es un fenómeno global, actual y coyuntural, matizado por diferentes situaciones de conflictos y localizados alrededor del mundo. Una de las afluencias más grandes de las últimas décadas ha sido la movilización de refugiados Rohingya de Myanmar hacia Bangladesh, donde se encuentra el asentamiento de campos de refugiados más grande del mundo: Cox’s Bazar, según la Oficina de Coordinación de Asuntos Humanitarios de las Naciones Unidas (OCHA, por sus siglas en inglés).

La situación interna de Myanmar ha estado caracterizada por años de discriminación sistemática, violencia localizada y cientos de personas apátridas en el Estado Rakhine en Myanmar (OCHA, n.f). A causa de ello, se produjeron varias olas de migraciones masivas con picos significativos después de ataques particularmente violentos en 1978, 1991, 1992,

¹¹ En el siguiente capítulo se profundizará en lo que esta categorización implica para su existencia, su desterritorialización, su desplazamiento y el presente análisis.

2016 y 2017. Esta última fecha marca la afluencia más grande del pueblo Rohingya hacia Bangladesh. Desde ese momento, alrededor de 745,000 Rohingya han llegado al asentamiento de campos en Cox's Bazar. En el reporte de la OCHA se han contado más de 909,000 apátridas refugiados Rohingyas que buscan refugio en la zona de campos de refugiados más cogestionado de Cox's Bazar, incluyendo la zona más grande, Kutupalong - Balykhali *Expansion Site*, que contiene alrededor de 626,500 personas (2019).

Según la OCHA, los campos han sido sometidos a bastos mejoramientos de las instalaciones, pero aun así las condiciones de vida de los Rohingya “son altamente precarias en tanto que los refugiados tienen acceso a recursos básicos, como la comida y la salud, no obstante, siguen siendo un grupo profundamente vulnerable, viviendo circunstancias desafiantes, expuestos a elementos de alto riesgo y dependientes de la ayuda que se les brinda”¹² (2019). Los campos que se encuentran en el asentamiento de Cox's Bazar están sobrepoblados y los recursos limitados que se les ha brindado por parte de varias comisiones de las Naciones Unidas y del gobierno de Bangladesh son escasos con más de 10 migrantes por minuto que llegan a dicho lugar (ACNUR, 2019).

Ahora bien, además de la situación precaria que se vive dentro del asentamiento por la conglomeración masiva de campos, existe una condición en específico que nos es pertinente para el presente análisis: la situación de las mujeres y niñas Rohingyas. Según el reporte del Grupo de Acción Humanitaria basado en Género en conjunción con ONU Mujeres y ACNUR, la crisis de los refugiados Rohingyas está caracterizado fuertemente por la situación de género, como se verá en el apartado sobre la violencia en contra de las mujeres, si se tiene en cuenta que el 52% de la población refugiada está compuesto por mujeres y niñas. Las niñas, que representan el 57% del grupo, están en riesgo particularmente del matrimonio infantil, la explotación sexual, el abuso y la negligencia (2019).

¹² Traducción propia.

Asimismo, la situación interna del asentamiento de campos en Cox's Bazar es compleja en tanto que existen dos distritos con campos registrados legalmente como aptos para recibir a los refugiados de Myanmar: Kutupalong y Nayapara. Sin embargo, debido a la gran afluencia de refugiados, los campos registrados se quedan cortos para poder acogerlos a todos y por ello, desde 1992, se han venido asentando campos no registrados en las zonas limítrofes de los dos grandes campos del Gobierno de Bangladesh (Milton, 2017)¹³. A los campos no registrados no se les confiere protección legal lo cual genera que los refugiados que habitan dichas zonas se encuentren en mayor riesgo de violencia física y sexual, abuso, arrestos y detención. Además, los refugiados registrados reciben apoyo en términos de refugio, comida, educación, agua, sanidad, salud y nutrición por parte del Gobierno de Bangladesh, ACNUR, ONGs internacionales y locales, mientras que los refugiados no registrados viven en campos improvisados que tienen acceso limitado a todas estas condiciones proveídas por las entidades encargadas (2017, p. 6). De la población Rohingya viviendo en Bangladesh, para el 2017, 33,131 personas eran refugiados registrados viviendo en los dos campos del Gobierno de Bangladesh, mientras que para el mismo año había entre 63,000 y 80,000 refugiados indocumentados viviendo en los campos improvisados del asentamiento (2017, p. 6).

Si bien la contextualización del fenómeno requiere de la información previa, es pertinente sentar las bases para comprender qué factores se considerarán como propulsores de tan masiva afluencia de refugiados Rohingyas, su localización en los campos de Cox's Bazar y las condiciones originarias y continuas de su vulneración. Así, se desglosarán tres momentos que dan pie a categorizar el fenómeno, de tal forma que se puedan esbozar específicamente los puntos claves del análisis. En primer lugar, se presentará una contextualización de la situación de los Rohingyas en Myanmar, así como la movilización hacia Bangladesh a raíz de las condiciones que los enmarcan en su país de origen. Segundo, se hará una revisión sobre Bangladesh en tanto sus políticas frente a los refugiados, su colaboración con otras entidades para el establecimiento de los campos y las características particulares frente a los Rohingyas

¹³ Trapped in Statelessness: Rohingya Refugees in Bangladesh (International Journal of Environmental Research and Public Health).

que habitan dichos campos. Tercero, se analizará la vida en los campos, específicamente la vida de las mujeres y niñas Rohingya quienes se ven atravesadas por una variedad de factores que obstaculizan su existir, y se hablará de los diferentes riesgos a los que están expuestas.

Refugiados Rohingya: de la boca del lobo a la boca del león.

Rohingya, en el panorama internacional, es sinónimo de vulnerabilidad, conocidos como “el grupo minoritario más perseguido del mundo”. La raíz de su marginalización data desde antes de la formación del Estado de Myanmar, o su independencia, en 1948, después de haber sido una colonia inglesa. Las tensiones sociales en el estado de Rakhine, de donde provienen los Rohingya, han estado presentes a lo largo de la historia de Myanmar, y tintadas de una exclusión latente no sólo por parte de la mayoría budista, sino también por el mismo Estado. Según Nikita Taniparti, la cuestión más grande entre tantas tensiones en Rakhine, Myanmar, es la legitimidad, o su carencia, frente al pueblo Rohingya (2019).

Durante la colonia inglesa, en 1824, el Imperio Británico administraba a Myanmar como parte de India, donde las poblaciones agricultoras eran obligadas a migrar constantemente dentro de esa región lo cual incitó a parte del pueblo Rohingya (aquellos que no habitaba la región de Birmania) a relocalizarse en lo que hoy es conocido como Myanmar (2019, p. 97). En ese entonces, los Rohingya, un pueblo mayoritariamente musulmán, no fueron recibidos positivamente por la población nativa, mayoritariamente budista, de la región de Rakhine en Myanmar (2019). Después de la independencia en 1948, el Estado de Myanmar modificó su aparato legal, condenando así las políticas migratorias del Imperio Británico como inválidas, lo cual a su vez condenó el destino de la población Rohingya en términos de su estatus de ciudadanía, según Taniparti (2019). Con el paso del tiempo, el aparato legal de Myanmar se endureció frente a los Rohingya, convirtiéndolos en “inmigrantes ilegales” sin derecho a ser reconocidos como ciudadanos (2019, p. 97).

Poco a poco, a partir de las leyes de ciudadanía, la transición hacia el régimen militar y la transición hacia la democracia, el pueblo Rohingya fue constante y efectivamente excluido del Estado. Se convirtieron en una demográfica apátrida cuya identidad no fue reconocida en la lista oficial de ciudadanos del país. Su historia ha estado marcada por la represión y la violencia estatal, así como las tensiones crecientes con las poblaciones que habitan el estado de Rakhine. (Taniparti, 2019, p. 97)

Teniendo en cuenta el estatus del pueblo Rohingya, el Estado de Myanmar ha reprimido a este grupo constante y violentamente. Según Christine Fair, en 1977, el Estado desplegó una operación dirigida hacia la migración ilegal del estado de Rakhine, en el que se desató una violencia desproporcionada por parte de las autoridades y de la sociedad civil en contra del pueblo Rohingya, obligando a más de 200,000 musulmanes de este grupo minoritario a escapar hacia Bangladesh (2019, p. 151). La represión constante de este pueblo estuvo enmarcada entre dos golpes de estado en 1962 y 1988, las cuales eliminaron las posibilidades que tenían los Rohingyas de obtener estatus de ciudadanía. Paso a paso, el pueblo Rohingya se fue desplazando forzosamente hacia el norte del país, y hacia Bangladesh, entre políticas discriminatorias y los arrebatos de sus tierras por parte del ejército en 1992, según Fair (2019, p. 151).

Otro intento de otorgarles ciudadanía a los Rohingyas, en 2010, a través de la Junta Militar y la Unión por la Solidaridad y el Desarrollo, se encontró con gran resistencia por parte de la población budista (2019). En el 2012, se produjo otra ola de violencia en contra de los musulmanes Rohingyas, lo cual terminó desplazando a 32,000 de ellos. A partir de ello, el Estado de Myanmar decidió crear campos para los desplazados en el estado de Rakhine, conteniendo, en sus primeros años, a más de 140,000 personas (2019). Para el 2018, “alrededor de 128,000 Rohingyas estaban viviendo en 24 campos en el estado de Rakhine” (Fair, 2019, p. 152). Para este mismo año, según el reporte sobre Myanmar de Human Rights Watch (2018), en torno a la situación del 2018, más de 730,000 Rohingya escaparon hacia Bangladesh en busca de asilo.

Myanmar ha propiciado una limpieza ética constante, reflejando el profundo racismo¹⁴ de este Estado de forma violenta, en la cual se ha eliminado el carácter humano, civil y político del pueblo Rohingya. El racismo de Estado¹⁵ acá enmarcado demuestra la necesidad de limpiar la raza de la sociedad Myanmar, con la convicción de que el pueblo Rohingya no es digno de pertenecer y que obstaculiza la consolidación de la raza birmana. Esta etnia ha sido marginalizada históricamente y excluida de la formación del Estado, así como de la composición de la nación. No es arbitrario que sean hoy en día la afluencia más grande en Bangladesh¹⁶ ni que sean vulnerados una y otra vez dentro y fuera de su país de origen.

El desplazamiento sistemático del pueblo Rohingya, como se puede deducir de la información previa, ha ocurrido bajo dos rótulos principales: la persecución estatal y la persecución por parte de la sociedad civil. El estatus de no-ciudadano, de no-perteneciente, de apátrida, ha esbozado la movilidad forzada de este pueblo, su muerte cultural y física, y su marginalización. Dicho estatus, permanente desde la formación del Estado de Myanmar, ha condenado al pueblo Rohingya a vivir al margen de los servicios básicos necesarios para su supervivencia, en términos de acceso a los recursos públicos. Ser apátrida necesariamente implica ser percibido en el segundo plano en aspectos como la salud, la educación, la migración, y el mismo hecho de no vivir en constante riesgo de ser violentado.

Bangladesh, Cox's Bazar y el pueblo Rohingya

Como se mencionó anteriormente, los asentamientos de campos de refugiados en Cox's Bazar, Bangladesh están hacinados a tal punto que se han creado, desde 1992, campos no registrados limítrofes que no cuentan con las garantías de protección legal del gobierno de este país. Esto genera un ambiente de preocupación entre los refugiados en tanto que las condiciones en las que viven y los pocos recursos a los que tienen acceso son insuficientes

¹⁴ El racismo está ligado al funcionamiento de un Estado obligado a servirse de la raza, de la eliminación de las razas y de la purificación de la raza, para ejercer su poder soberano. La yuxtaposición o, mejor, el funcionamiento, a través del biopoder, del viejo poder soberano del derecho de muerte implica el funcionamiento, la introducción y la activación del racismo. (Foucault, 1976, p.234)

¹⁵ un racismo que una sociedad va a ejercer sobre sí misma, sobre sus propios elementos, sobre sus propios productos; un racismo interno, el de la purificación permanente, que será una de las dimensiones fundamentales de la normalización social. (Foucault, 1976, p.66)

¹⁶ OCHA, 2019.

para satisfacer sus necesidades y los ponen en un riesgo aun mayor al que ya viven por ser refugiados.

La vulnerabilidad en la que viven los refugiados, la inseguridad constante de sus vidas y la densidad de poblaciones en el asentamiento de Cox's Bazar son síntomas de un problema más grande: la contención y separación de los refugiados Rohingya. El gobierno de Bangladesh, desde la década de los setentas, ha recibido una afluencia masiva de Rohingyas y los ha colocado en sitios específicos de su territorio, separándolos así de la población local y condicionando las formas en las que se asienta, se relocalizan y viven. Incluso, según Naushin Parnini, una de las estrategias propuestas por el gobierno de Bangladesh para la administración de los campos es el monitoreo constante y el registro de algunos refugiados, en caso de que se den las circunstancias necesarias para la repatriación en Myanmar (2013). Bangladesh ha sido el destino principal para los refugiados Rohingyas, incluso cuando no se ha reconocido su estatus de refugiados y se hayan repatriado en varias ocasiones hacia Myanmar donde las condiciones estaban en su contra, como ocurrió en 1991 y 1992, con la campaña militar que buscaba reprimir a las personas que se consideraban “ilegales” dentro del territorio, como es el caso de los Rohingyas.

El reconocimiento de los refugiados Rohingyas, en manos del gobierno de Bangladesh, no es arbitrado, y es fluctuante. En 1992 el pueblo Rohingya que llegó a Bangladesh en busca de asilo no fue reconocido como refugiado, pero sí se le fue otorgada la entrada al país, el registro en los campos, y la vivienda “legal” dentro del territorio, aunque limitados a los asentamientos. En este sentido, después de esta fecha se han presentado afluencias mayores de refugiados hacia Bangladesh, pero el estatus se mantiene igual, así como el número de registros legalizados y protegidos bajo el sistema legal de Bangladesh, según ACNUR (2007).

Aún más, Bangladesh ha creado los asentamientos de campos de refugiados en Cox's Bazar, de la mano con ACNUR, pero no ha ratificado la Convención sobre el Estatuto de los Refugiados de 1951 ni el Protocolo consecuente de 1967. Esto alude a un vacío significativo

en las políticas sobre refugiados de Bangladesh, con cambios constantes y poca continuidad, como se pudo ver en el 2014 cuando el gobierno bangladesí anunció su plan para administrar a los refugiados de Myanmar. Este plan tenía cinco puntos: “1) proveer a los Rohingya con ayuda humanitaria temporalmente, 2) generar una lista de los refugiados no registrados, 3) fortalecer los controles fronterizos, 4) crear iniciativas diplomáticas con el gobierno de Myanmar, 5) aumentar la coordinación a nivel nacional”¹⁷ (Rahman et al., 2017, p.3). Sin embargo, la administración de los refugiados está condicionada por la densidad de Rohingya dentro y fuera de los campos oficiales, lo cual da paso a que la protección sea asimétrica y disímil entre los grupos de refugiados que, por ejemplo, viven en los campos no registrados. Además, las listas que se han intentado crear con los nombres de los refugiados no registrados han sido dirigidas a la repatriación hacia Myanmar, incluso cuando la situación violenta de la que venían permanece. Asimismo, Rahman et al. (2017) observan que los refugiados, especialmente aquellos que están indocumentados por el gobierno bangladesí, tienen restricciones de movilidad, requiriendo permisos para moverse entre los campos, y, además, no tienen acceso a las facilidades educativas por ser indocumentados y por la desproporcionalidad entre el número de facilidades y de refugiados.

Los esfuerzos para administrar la llegada y mantención de los refugiados Rohingya ha sido una conjunción entre el gobierno de Bangladesh y, principalmente, ACNUR. Sin embargo, en el gobierno bangladesí recae la responsabilidad de la protección legal de los refugiados, lo cual, según la información expuesta de los gobiernos tanto de Myanmar como de Bangladesh, reproduce las condiciones de vulnerabilidad extrema del pueblo Rohingya. En este sentido, el país de origen de los refugiados no los reconoce en su narrativa cultural-nacional, dejándolos al margen de lo que compone el *nosotros* del pueblo birmano y fuera de la lógica social, pero también fuera de los alcances del Estado.

Así, la condición inicial de los refugiados, en la que viven excluidos en su territorio, los localiza un estado vulnerable frente a la violencia en todas sus expresiones: física, estructural

¹⁷ Traducción propia.

y simbólicamente. El Estado de Bangladesh, por su lado, acoge a los refugiados asépticamente en tanto que crea asentamientos para ubicar los campos, accede a la ayuda de otras entidades, y otorga una cantidad limitada de recursos, pero no reconoce la situación de una gran parte del pueblo Rohingya, aquellos que no están registrados. Además, los campos no registrados condicionan la existencia de los refugiados en lógicas de escasez extrema y unos niveles de riesgo de ser violentados muy altos.

Violencia: ser mujer y refugiada en Cox's Bazar.

Las mujeres Rohingyas que llegan a Cox's Bazar en busca de refugio se encuentran con que los campos son altamente riesgosos para ellas. El acceso a la información sobre cifras exactas de mujeres Rohingyas víctimas de violencia de género es restringido, por un lado, por el alcance limitado para la recolección de información de las agencias de gobierno y ACNUR en los campos no registrados, y, por otro lado, por la falta de reportes por parte de las mujeres a las agencias encargadas. Sin embargo, un aspecto transversal en los diferentes reportes referenciados es que el riesgo de las mujeres en los campos es alto y que, independientemente de los números exactos, las violaciones, el comercio sexual, la violencia física y el tráfico sexual son un hecho para las mujeres Rohingyas.

El reporte de Francisca Vigaud-Walsh (2018), dirigido a la violencia de género en Bangladesh, toma como referencia la experiencia del representante especial de las Naciones Unidas para la violencia sexual en el conflicto que en 2017 visitó Cox's Bazar para realizar entrevistas en este tema y encontró que todas las mujeres y niñas que participaron fueron víctimas en algún momento de violación, violación en grupo, desnudez forzada, y secuestro con el propósito de esclavitud sexual (p.8). Asimismo, el mismo reporte encontró que el gobierno de Bangladesh únicamente permitía los programas humanitarios denominados *lifesaving*, en los cuales la categoría de violencia de género no entraba (p.16). Por esta razón, las mujeres Rohingyas tienen posibilidades limitadas para acceder a actividades para generar ingresos y para encontrar plataformas en las que puedan reportar sus experiencias con la

violencia sexual sin sentir el miedo de la posible repercusión por parte de los abusadores o, incluso, de su comunidad.

Akhter y Kusakabe (2014) argumentan que la violencia de género trae consigo la estigmatización de la mujer por el rol y las responsabilidades que ocupa en la sociedad. Por ello, la división entre lo público y lo privado usualmente invisibilizan los abusos contra las mujeres, en parte, porque muchos de estos pasan dentro de sus hogares o en lugares cerrados, pero también porque “los sistemas legales y las normas culturales no perciben estos abusos como crímenes, sino como situaciones familiares, privadas, o simplemente como un hecho de la vida”¹⁸ (2014, p. 228). En términos de oportunidades laborales, las mujeres Rohingya deben permanecer en el hogar, sin embargo, ACNUR ha creado programas para fabricar jabones y sastrerías para que las mujeres tengan en qué especializarse dentro de los campos. Aun así, Akhter y Kusakabe argumentan que el comercio sexual ocurre habitualmente dentro y por fuera¹⁹ de los campos, con los locales aprovechando la situación vulnerable e insegura en la que se encuentran (2014, p.241). El comercio sexual ha prosperado económicamente en las periferias del asentamiento de Cox’s Bazar puesto que todos los días llegan miles de mujeres y niñas Rohingya, muchas de ellas como cabeza de familia o no casadas²⁰, lo cual las convierte en blancos para las redes que operan en las zonas próximas.

El reporte conjunto de *Oxfam, Save The Children y Action Against Hunger* de 2018 encontró que, de las mujeres y niñas entrevistadas, todas habían sido víctimas de abusos sexuales. Asimismo, se vinculó la necesidad masiva de un buen acceso a agua potable y a instalaciones como baños y duchas con la vulnerabilidad de las mujeres y niñas que al tener que recurrir a estos lugares aglomerados, oscuros y no segregados por género, están en riesgo de ser víctimas de la violencia sexual (2018, p.11). Este mismo reporte encontró que el 62% de

¹⁸ Traducción propia.

¹⁹ En muchas ocasiones, los locales se aprovechan de la situación vulnerable de los campos para reclutar mujeres bajo el engaño de trabajos domésticos y así poder llevarlas a trabajar en burdeles. Los locales y los turistas generalmente buscan mujeres Rohingya menores de edad recién llegadas (Tomado de: *Brides and Brothels: The Rohingya Trade*, 101 East, 2018)

²⁰ En la cultura Rohingya, las mujeres y niñas deben casarse lo más temprano posible para poder alivianar la carga económica que representan para sus padres (Tomado de: *Brides and Brothels: The Rohingya Trade*, 101 East, 2018)

refugiados se les dificulta comunicarse con los agentes humanitarios, especialmente las mujeres, debido a los roles sociales que cumplen en los que salir de la casa y hablar con otros hombres está prohibido (p.11).

Asimismo, se encontró que todos los *majhis* (líderes de la comunidad en los campos) son hombres lo cual significa que los hogares liderados por mujeres no tienen el mismo acceso a la información (proveída por los *majhis*) que las demás familias, ni tampoco pueden hablar libremente con estos líderes por miedo a tener repercusiones si comparten su historia de violencia sexual (2018). Por otro lado, se pudo ver que los casos de matrimonios forzados y matrimonios infantiles son cada vez más, con niñas de 15 años involucradas en estos procesos. El reporte incluyó un análisis sobre los riesgos del tráfico sexual y la prostitución forzada, pero aseguró que en todos los casos estas situaciones eran poco probables de ser reportadas por las víctimas (2018).

La Organización de las Naciones Unidas (Mujeres) se encargó de llevar a cabo un reporte de género de la situación de las mujeres Rohingya en Bangladesh en el 2018. En dicho análisis se encontró que las mujeres y las niñas en los campos improvisados no registrados de Balukhai, Cox's Bazar habían presenciado o vivido violencia sexual en sus distintas manifestaciones, pero que se les dificultaba reportarlo a las autoridades por el acceso limitado que tienen a ellas y por miedo a las posibles repercusiones en su contra (2018, p.1). También se reportó que existen las posibilidades de que las mujeres y niñas Rohingya tengan que recurrir a diferentes vías para alivianar la precariedad económica y alimenticia que viven; usualmente venden sus pertenencias, participan en el comercio de drogas ilegales o se involucran en el sexo transaccional (p.2). El reporte anunció que, “las mujeres y las niñas están expuestas a altos riesgos de convertirse en víctimas del tráfico sexual, de abusos sexuales y de matrimonios forzados” (2018, p.2).

La situación de las mujeres Rohingya es precaria dentro y fuera de los campos de los asentamientos de Cox's Bazar. Por un lado, su comunidad les prohíbe acceder al espacio público de manera constante, alejándolas así de los trabajadores humanitarios y de las

oportunidades de generar ingresos, y, por otro lado, las mujeres temen reportar los abusos que sufren por miedo a las represalias en su contra, por parte de los abusadores, de su comunidad o, incluso, de los agentes del gobierno bangladesí. Las circunstancias son precarias en tanto que las mujeres Rohingya viven en constante miedo de ser atacadas en los campos o ser forzadas a trabajar en el comercio sexual para poder proveer a sus familias.

Capítulo III: la corporización de la violencia en la mujer Rohingya

En el contexto propuesto anteriormente surgen unos puntos de inflexión claros que dan paso a la profundización de una crisis social, política, cultural, económica y humana englobada en un nuevo territorio, pero con unas implicaciones ya existentes y endurecidas. Las mujeres Rohingya han sido transformadas en *cuerpos transables* dentro del entretejido complejo y la intersección de su proveniencia, su rechazo, su migración y su vida dentro de un territorio nuevo y foráneo. Desde la encapsulación histórica de las comunidades Rohingya, dentro de Myanmar, hasta el acople en nuevos territorios, las mujeres Rohingya han transitado continuamente en una cadena precaria que se profundiza a medida que son expuestas a diferentes tipos de amenazas y reducidas a su condición biológica²¹. Con esto en mente, el siguiente análisis dará paso a comprender las múltiples vías que direccionan el vivir de las mujeres Rohingya a propósito de su presencia y existencia dentro de los campos de refugiados en el asentamiento de Cox's Bazar en Bangladesh.

Una existencia indefinida

Giorgio Agamben concibe que para que un individuo sea protegido por el Estado es necesario que su existencia se configure a través de la condición de ser ciudadano o, en otras palabras, de ser englobado por la construcción de la inclusión/exclusión dentro de un Estado-nación

²¹ Según Giorgio Agamben, una vida que ha sido despojada de las investiduras políticas del Estado es tan solo un cuerpo que, por estar desnudo, está necesariamente desamparado frente a la vulneración de su existir. Es allí, en ese espacio indefinido, en donde la vida se reconfigura como existencia corpórea, donde el Estado no tiene injerencia, ni pretende tenerla, y donde el individuo se excluye de la protección y seguridad que deben garantizar los derechos que portamos desde el nacimiento (Agamben, 1999, p. 162)

(1999, p.163). En este sentido, una mujer Rohingya, históricamente, habría sido marginalizada por el Estado de Myanmar el cual, como se enmarcó anteriormente, no considera que las comunidades Rohingyas pertenezcan a su proyecto de nación. Por ello, la mujer Rohingya no está definida políticamente y no es portadora de derechos en ninguna instancia pues su vida no se considera digna de ser acoplada dentro del Estado.

La indefinición que acata la existencia misma de la mujer Rohingya es manifestada como una disrupción entre lo que Agamben analiza como la continuidad entre nacimiento/nacionalidad, y ello, a su vez, desvincula la posibilidad de hilar la soberanía del Estado con su población (1999, p.167). Es decir, la existencia de una mujer Rohingya dentro del territorio de Myanmar es considerada por los birmanos como una amenaza a la legitimidad soberana del Estado, conduciendo a los hechos de limpieza étnica masiva que se vieron en el apartado anterior. El Estado de Myanmar ha pretendido borrar sistemáticamente a los Rohingyas de sus territorios, con asesinatos masivos dirigidos por las Fuerzas Armadas y el desplazamiento continuo de la población Rohingya.

Allí, en la incertidumbre de la indefinición de la mujer Rohingya nacería lo que Agamben analiza como “el despojo de todo valor político” (1999, p.168). Este despojo es lo que se puede considerar como la nuda vida; una existencia recodificada frente al Estado, las institucionalidades internacionales, pero también frente al mundo, pues ha pasado a ser una condición de marginalización y desprotección política insolvente. Enlazado a lo anterior, la vida de una mujer Rohingya ha sido despojada, marginalizada y desprotegida en el territorio en el que nació y entretejió su cultura, dejándola así completamente desamparada frente a la vulnerabilidad que implica ser tanto mujer como Rohingya en un territorio donde ambos aspectos son rechazados duramente. Por ello, su vida, despojada de todo valor político, pasa a ser una existencia biológica, una *nuda vida*, un cuerpo.

Precaria y más precaria: la condición de la mujer Rohingya

Reducidas a su condición corpórea, las mujeres Rohingyas están expuestas a un sinnúmero de condicionantes que suprimen la posibilidad de una pervivencia asegurada. Es decir, al estar al margen del Estado de Myanmar, desprotegidas, las mujeres Rohingyas son vulnerables a los órdenes políticos y las instituciones económicas y sociales que organizan los cuerpos, en términos de Judith Butler, donde siempre existe el riesgo de la precariedad (2009, p.323). Si se entiende la precariedad como lo expone Lorey (2016), en el sentido de una condición social y política de los cuerpos, la misma existencia es dependiente de todo lo que la rodea (las instituciones, el entorno, otras personas). Por ello, las mujeres Rohingyas al no estar acopladas dentro de un Estado o un territorio propio, ni ser protegidas por éste, dependen de otras instancias para poder sobrevivir.

En este sentido, la posibilidad de ser expuestas a la violencia o la muerte, como ocurre dentro del mismo territorio en el que nacieron y se formaron, está a merced de unas redes ajenas a ellas puesto que su cuerpo, reducido a lo biológico y despojado de lo político, no tiene la plataforma para insertarse en la cadena de protección ni de defenderse frente a estas vulneraciones. Además, al depender de unas instancias externas, los cuerpos de las mujeres Rohingyas se encuentran imbricadas en una jerarquía de vidas dentro de una *cadena de dominio* (Lorey, 2016) donde hay unas vidas más precarias que otras: las más precarias son aquellas que se quedaron “sin patria, sin hogar propio, que viven en la pobreza y viven bajo unas condiciones políticas basadas en la injusticia y la desigualdad” (Butler, 2017, p.121).

Dentro de esta definición de la *vida más precaria*, la condición de las mujeres Rohingyas está reflejada, claramente, pues han sido condenadas a ser apátridas, expulsadas de su territorio, refugiadas en otro Estado, pobres al no tener acceso a un empleo ni recursos, ni dentro del campo ni en su país de origen y, además, están acatadas por la desigualdad, enmarcadas irreparablemente en su condición. En este sentido, la mujer Rohingya refugiada que vive en los campos de Cox's Bazar está constantemente expuesta a la vulnerabilidad que

conlleva vivir aglomeradas y sin medidas de protección garantizadas. Sin embargo, este aspecto se indagará a profundidad más adelante junto con el proceso de *reprecarización* en el que entran las mujeres dentro de los campos de refugiados.

Arrebatadas: el territorio que habitan y que las habita

Ahora bien, ciertamente las vidas de las mujeres Rohingya son precarias desde su nacimiento puesto que la estatalidad de Myanmar se ha asegurado de que no sean reconocidas como ciudadanas o siquiera como merecedoras de habitar el territorio en el que nacieron y en el que compusieron su tejido social. Con esto en mente, se comprenderá la existencia de las mujeres Rohingya dentro del marco de la desterritorialización o el movimiento continuo e interminable por el cual se es desamarrado del territorio (Deleuze y Guattari, 2002, p.517). Para ello, se debe entender el concepto de *territorio*²² como “material y simbólico al tiempo, biofísico y epistémico, pero más que todo es un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su cosmovisión u ontología (Escobar, 2014, p.91). El territorio, de esta forma, es la composición individual y colectiva de las identidades, cosmovisiones y ontologías del grupo social que lo habita, y que necesariamente se hila conjuntamente con este espacio. Es allí donde se encuentra el núcleo simbólico de la composición de cada persona que se manifiesta de diferentes formas en la interacción del individuo con el mundo que habita.

La desterritorialización implica la dislocación de la mujer Rohingya en tanto que es removida del núcleo de su constitución. Ella lleva consigo todo lo que se compuso y nació de su territorio, pero el núcleo que articula todas estas facetas se queda en el espacio físico que tuvo que abandonar en su desplazamiento. El Estado de Myanmar expulsó a las mujeres Rohingya de su territorio en varias ocasiones, incluyendo en el 2017, cómo se vio en el segundo capítulo, donde tuvieron que escaparse de la violencia que atentaba contra ellas y

²² “El territorio es una categoría densa que presupone un espacio geográfico que es apropiado, y ese proceso de apropiación – territorialización – crea las condiciones para las identidades – territorialidades – las cuales están inscritas en procesos, siendo por tanto dinámicas y cambiantes, materializando en cada momento un determinado orden, una determinada configuración territorial, una topología social” (Escobar, 2014, p.91)

buscar refugio en Bangladesh. Ese momento de expulsión, o de dislocación, marca para las mujeres Rohingya el inicio de su desterritorialización; convertirse en refugiadas es de alguna forma encarnar dicha condición. Ese movimiento en el que entran, la línea de fuga en la que se encuentran, genera una constante tensión entre los aspectos constitutivos del territorio que permanecen en la mujer Rohingya y con los nuevos procesos de agenciamiento²³ en el nuevo territorio, o en tensión con la necesidad de pertenecer o por menos, encajar en el nuevo lugar.

La indefinición en la que entran las mujeres Rohingya al ser desterritorializadas, enmarcada en la falta de una investidura política, de protección, en sentido espacial y económicamente, genera una tensión constante entre la persona que son, creada y tejida en su territorio en Rakhine, y la persona que deben ser en el nuevo territorio, Cox's Bazar. Allí, entre su constitución simbólica territorial y el nuevo territorio al que se tienen que acoplar, se encuentra la tensión más fuerte: la construcción de un nuevo territorio híbrido. En esa hibridación, que se genera en los campos de refugiados, las mujeres Rohingya tienen que ceder parte de su identidad para dar paso a este proceso de reterritorialización²⁴, para que así puedan habitar el nuevo territorio acoplándose a las nuevas dinámicas allí construidas.

María Teresa Herner (2009) concibe lo anterior de la siguiente forma: “la desterritorialización puede ser considerada un movimiento por el cual se abandona el territorio, una operación de líneas de fuga, y por ello es una reterritorialización y un movimiento de construcción del territorio” (Herner, p.168). El proceso de reterritorialización que ocurre en los campos de refugiados es desde el cual se construyen nuevos territorios para las mujeres Rohingya; territorios en los cuales tiene que sobrevivir a pesar de la precariedad que los caracteriza, pues están, al final, compuestos por todo lo que les fue arrebatado en su

²³ Todo agenciamiento es en primer lugar territorial. La primera regla concreta de los agenciamientos es descubrir la territorialidad que engloban, pues siempre hay una. El territorio crea el agenciamiento. El territorio excede a la vez el organismo y el medio, y la relación entre ambos; por eso el agenciamiento va más allá también del simple “comportamiento” (Deleuze y Guattari, 1997, p.513)

²⁴ “Expresión de reterritorializaciones, en el sentido de una configuración de espacios (de los migrantes) que pueden ser vistos como procesos emergentes que nos hablarán de distintas versiones de la modernidad, en donde la configuración espacial, o propiamente territorial, está basada en el ordenado o moldeado que los sujetos realizan de los nuevos lugares en los que se posicionan, pero tomando como referencia su espacio de partida, o bien lo que podríamos denominar como su espacio vivido” (Reyes, 2011, p.3)

desterritorialización, así como todo aquello que hace de los campos espacios que obligan a la mujer a buscar formas de sobrevivir todos los días.

Ahora bien, la indefinición que caracteriza los cuerpos de las mujeres Rohingya obliga a que el territorio, o el entretejido de su constitución simbólica, que pervive dentro de ellas esté en constante tensión con la exterioridad. De tal forma, en este punto la mujer Rohingya, reducida a su condición biológica por el rechazo del Estado de Myanmar, desterritorializada por éste y reterritorializada en los campos, es concebida y gobernada como un *cuerpo*, más no como una *vida*²⁵. El cuerpo de la mujer Rohingya es un territorio fracturado: de su cosmovisión, de su simbología, de su cultura, de su historia, de sus prácticas y de todo lo que su cuerpo debe sobrellevar para sobrevivir. A raíz de lo anterior, la existencia de las mujeres se reconfigura completamente puesto que en este nuevo territorio híbrido tienen que sobrevivir la precariedad que encuentran en él.

El cuerpo de la mujer Rohingya es territorio también por el valor que se le adscribe: un valor en términos monetarios y lo *utilizable* que puede llegar a ser ese cuerpo en el mercado de los cuerpos que se configura en espacios como el campo. Es decir, si se considera el cuerpo como territorio o como una entidad espacial, en palabras de Melissa Wright (2006), éste será constantemente producido al tiempo que la mercancía del circuito de capital (p.14). El valor *utilizable* de la mujer Rohingya será lo que convierta a su cuerpo en uno transable, mercantilizable y explotable, a propósito de su desterritorialización. Un cuerpo, al ser desterritorializado, entrará en las líneas de fuga que necesariamente lo ubican en la tensión entre múltiples agentes externos, entre los cuales están el Estado y el capital.

En aras de enmarcar el cuerpo de la mujer Rohingya dentro de la lógica de mercado, se entenderá que los campos de refugiados en Cox's Bazar están insertados en la tensión entre

²⁵ Al intercambiar el concepto de *vida* por el *cuerpo* se está reconfigurando la forma en la que se comprende a la mujer Rohingya puesto que ahora el cuerpo es la *vía*, el conducto y el contenedor por medio del cual ella puede y tiene que interactuar con el mundo. Además, al considerar el cuerpo en este marco necesariamente se refiere a éste como territorio en disputa, fracturado, que se destruye y se reconstruye constantemente según las dinámicas cambiantes y precarias de los campos de refugiados en los que viven. Asimismo, al cambiar la palabra *vida* por *cuerpo* se hace alusión a una reducción de la mujer y, por ello, la mujer se concibe según su existencia. Existencia en términos de supervivencia, más no de vivir plenamente.

el Estado y el capital en tanto que la injerencia del gobierno de Bangladesh en los campos es limitada a unos cuantos, mientras que aquellos que no están registrados bajo su cuidado están necesariamente intervenidos por el capital y el mercado. En este sentido, como se pudo ver en el segundo capítulo, uno de los riesgos más grandes para una mujer Rohingya es ser cooptada por el mercado sexual ilícito, sea como prostituta o, en algunos casos, para ser vendida a los burdeles que quedan en las periferias de los asentamientos. Teniendo en cuenta lo anterior, la lógica de mercado concibe a la mujer Rohingya como un eslabón más en esta cadena en tanto que su cuerpo es *utilizable* para el mercado.

Así, la mercantilización del cuerpo de la mujer -cuerpo como territorio y como entidad espacial- responde a las tensiones constantes entre el Estado y el capital que son características de las líneas de fuga que necesariamente vuelven *indefinida* a la mujer Rohingya al ser desterritorializada. Por ello, las dinámicas que se construyen alrededor de esta indefinición y de la tensión permanente acentúan la condición corpórea en la que está la mujer Rohingya dentro de los campos: se debe, entonces, considerar que su existencia está fuertemente reducida y sujeta a agentes externos a ella.

El campo de refugiados es en sí un espacio de indeterminación tanto espacial como simbólica para las personas que lo habitan puesto que están diseñados para ser una estación de paso para los refugiados, en este caso, mientras pueden repatriarse²⁶. Sin embargo, en la práctica, los refugiados Rohingyas pueden quedarse más de veinte años viviendo en los campos. Esto último indica que la existencia de las mujeres refugiadas Rohingyas está insolublemente constreñida por el campo: un territorio caracterizado por su condición híbrida e inestable, y por la tensión en la que se encuentra contenido. Así, los riesgos a los que están enfrentadas, sobre todo la violencia de género, son resultados directos de estas variables: la mercantilización de sus cuerpos, de la concepción de su cuerpo como territorio disputable e intervenible, y de la vulnerabilidad que las acata por ser refugiadas, mujeres y Rohingyas.

²⁶ ACNUR, Reporte Universal sobre Bangladesh, 2012.

Dirigir la existencia: a propósito del gobierno del cuerpo

Ahora bien, ciertamente la mercantilización del cuerpo de la mujer Rohingya es posible debido a su condición de desterritorializada, pero también existe otro factor que habilita al cuerpo como *utilizable*. Es pertinente pensarse que para que un mercado produzca eficientemente, cada eslabón debe tener una posición y un rol determinado. El cuerpo, entendido como territorio intervenible, es el punto de partida de la cadena mercantil que se produce en la periferia del distrito de Cox's Bazar -por lo menos en el mercado sexual que se ha beneficiado del éxodo birmano- y es necesario que sea asequible para lograr insertarlo en dicha cadena. Con esto en mente, el *gobierno*, desde Foucault, da paso a entender que la instrumentalización y la localización de la vida –las tácticas de gobierno en sí- son necesarias para definir “lo que debe o no debe estar en la órbita del Estado, lo que es público y lo que es privado, lo que es estatal y lo que no lo es” (Foucault, 2006, p.137). El gobierno de las vidas define entonces la posición, la localización y, por ende, el desenvolvimiento de cada vida individual y colectivamente.

En este orden de ideas, el cuerpo de la mujer Rohingya es gobernado, dentro de los campos de refugiados, a partir de dos factores principales. Por un lado, el nuevo territorio híbrido resultado de la colisión entre el territorio que las habita y el del campo que contiene sus propias connotaciones simbólicas. Por otra parte, el gobierno de su cuerpo condiciona sus formas de existir y la reducción de éstas a la mera supervivencia. Es decir, las mujeres, concebidas como un cuerpo localizado, están direccionadas en su capacidad de acción y su forma de sobrevivir en tanto que el campo de refugiados gobierna su existencia y las ubica a merced de las tensiones y los ejercicios de poder que en estos campos se ejecutan.

Si se comprende el proceso de gubernamentalidad como una asignación de roles o la producción de modos de existencia (Castro-Gómez, 2010), entonces se enmarca al cuerpo de la mujer refugiada dentro de las consecuencias de la subjetivación individual y colectiva en la que habitan. Es decir, el cuerpo en sí, como territorio fracturado y mercancía utilizable, termina por autorregularse dentro de los constreñimientos del campo de refugiados. Esto a

propósito de la producción de su manera de existir, de su gobierno, en el cual la mujer Rohingya esboza, inconscientemente, su dirección hacia vivir como el campo *permite* vivir. Y es que el campo no permite *vivir* plenamente, sino que otorga un espacio en donde se puede *existir corpóreamente*, pero únicamente si sobrevive primero a los obstáculos que lo atañen.

Por ello, la mujer refugiada tiene posibilidades limitadas para desenvolverse dentro de un campo de refugiados, pues no tiene acceso a una educación de calidad, ni recursos suficientes para suplir sus necesidades básicas y, además, está siempre en constante incertidumbre sobre su próximo destino: ¿será un hogar ajeno después de haber sido forzada a casarse?, ¿será un burdel a las afueras del asentamiento de Cox's Bazar?, ¿o será tal vez en una estadística mínima presentada por las organizaciones y el gobierno a cargo de los campos una vez haya sido vendida o asesinada?

He ahí la cúspide del gobierno del cuerpo de las mujeres Rohingyas: su existencia será decidida por agentes externos, y se les asignará, a través del proceso de producción de modos de existencia (Castro-Gómez, 2010), un rol específico en la sociedad. En virtud de lo anterior, el gobierno sobre sus cuerpos dirige a las mujeres Rohingyas a un cierto nivel de capacidad de acción sobre su existencia en tanto que, incluso atrapadas dentro de las redes de una dominación externa y ajena a ellas, las mujeres Rohingyas pueden direccionar limitadamente su existir. Y este *direccionar* de su existencia ocurre únicamente dentro de un margen ínfimo de lo que Castro-Gómez (2010) llama los espacios de libertad, donde ellas pueden decidir sobre su cuerpo, pero únicamente dentro de los parámetros que ya existen y que son impuestos en ese espacio híbrido, inestable, condicionado y restringido que llamamos *campo de refugiados*.

Imbricación violenta: la reprecuarización del cuerpo de la mujer Rohingya

La existencia de las mujeres Rohingyas, con todas las intersecciones que la componen, está atravesada y confluida por un proceso específico: la *reprecuarización*. Éste se ubica en la existencia corpórea de la mujer Rohingya, en el punto donde se manifiestan y experimentan

las dolencias de *ser* y estar *contenida* en un cuerpo utilizable. Además, la reprecuarización brota en la imbricación entre el territorio que habita a las mujeres -el cuerpo como territorio- y el territorio, como espacio, que se ha conformado dentro de los campos de refugiados.

La reprecuarización es un proceso, un marco y un modo impuesto de existir condicionalmente, que es absolutamente transversal a cada nivel, desde el más molecular hasta el más macro, en el que una persona puede existir. Es decir, el proceso de reprecuarización en el que existen las mujeres Rohingya traspone y encala cada capa que las compone, desde su tejido interno sociocultural hasta la forma en la que tramitan y experimentan el mundo. La reprecuarización significa que la vida no es vida, es existencia corporal, y que para sobrevivirla se debe operar dentro de unos márgenes determinados que, en este caso, están interpelados por cada momento que se describió anteriormente: desde la reducción de la existencia a la nuda vida hasta la desterritorialización y su gobierno. Por ello, la reprecuarización no es únicamente la base de todo lo que atañe la existencia de las mujeres Rohingya, sino que es, ciertamente, el hilo, el campo de operación, y el carril que determina la forma en la que experimentan el mundo.

Ahora bien, tal y como plantea Lorey (2016), la existencia de cada persona está acatada por el *privilegio del amparo*, en el cual los individuos que se encuentren bajo la protección de las instituciones tienen garantizada su vida. Sin embargo, en el proceso de la reprecuarización se va a referir a esta cadena simplemente como *privilegio* puesto que no es únicamente el amparo del cual las mujeres Rohingya quedan marginalizadas, sino también de la capacidad de acción, de *vivir* sin tener que pensar en cómo sobrevivir, y el goce absoluto sobre su cuerpo. En este sentido, la razón para discernir entre el privilegio del amparo y el privilegio a secas es que se debe desligar la idea de que el Estado es la única institución capaz de tramitar las necesidades de las poblaciones y asegurarse de que puedan vivir dignamente. Resulta paradójico pensar de esta forma cuando existen Estados como Myanmar que constantemente reprecuarizan la existencia de las comunidades Rohingya, o incluso se podría considerar Bangladesh, donde a través de su asistencia humanitaria, crean espacios donde la precariedad de la vida se profundiza.

Frente a esto, Jenny Edkins (2010) argumenta que no se pueden olvidar las bases sobre las cuales se ha fundado el Estado²⁷, es decir, las formas en las que sea han impuesto binarismos en un sistema que cree ciegamente en la concepción de soberanía, entonces, como un ciclo, recurrimos una y otra vez a la concepción binaria de “nosotros” y “ellos”, “doméstico” y “foráneo”, “inclusión” y “exclusión” (p. 255). Allí, entre el nosotros y la otredad, es que nace el humanitarismo, pues es simplemente una consecuencia de pensarse el mundo de esta forma;

La única pregunta que se debe resolver en este marco [de binarismos] es cómo y si *nosotros* deberíamos ayudarles a *ellos*. Tomar por sentadas estas distinciones [de cómo funciona el Estado] es enmarcar el debate que necesariamente apunta al apoyo de la soberanía estatal. Es por esto que, en vez de poner en cuestión la soberanía del Estado, el humanitarismo lo refuerza²⁸ (Edkins, 2010, p. 255).

Con esto en mente, no se podría considerar que la ayuda humanitaria que presta Bangladesh hacia el pueblo Rohingya es realmente una acción de algún humanitarismo desinteresado, sino más bien es un conducto para poder reforzar su soberanía al controlar la migración de tal forma que no afecte directamente a su constitución política y social. Por lo anterior, podría pensarse la falta de una distinción clara frente a los refugiados como una estrategia para mantener su jurisdicción sobre su territorio y la forma de vida que se encuentra allí, mientras que los asentamientos que encontramos en Cox’s Bazar no son más que espacios de contención para evitar que la población refugiada entre en contacto con el orden establecido bangladésí.

²⁷ Esta es una de las múltiples formas de concebir el Estado, pero se debe aclarar que en esta investigación no compete hacer una indagación profunda sobre cómo el Estado llega a ocupar el papel que juega en el proceso de reprecuarización. Más bien, se menciona a éste porque finalmente es transversal a los debates migratorios. Esto no en aras de pretender hacer un análisis exhaustivo sobre cómo se comporta el Estado y qué efectos tiene ello. En vez, se parte del supuesto que el Estado es intrínseco en el proceso de reprecuarización, más no se busca indagar a profundidad la razón de ello ni sus implicaciones; eso es un tema que invita a otra investigación diferente.

²⁸ Traducción propia.

Y es que, si se piensa el rol del Estado, en este caso específico con relación a las mujeres Rohingya en los campos de Bangladesh, como un agente que reprecарiza y reduce a las mujeres a su mera *existencia*, entonces se puede comprender la necesidad de concebir el privilegio incluyendo, pero no reducido a la capacidad de protección del Estado. En este sentido, en el proceso de reprecарización, entre otros entes, el Estado tiene un rol específico en tanto que transversalmente jerarquiza las vidas, decide cuáles son más merecedoras de ser protegidas, y cuáles simplemente ni siquiera deberían ser incluidas en la conversación. Por ello, el presente análisis no tomará como un rótulo principal al Estado para desagregar las formas en las que se reprecарiza la existencia de las mujeres Rohingya, pues se parte del supuesto que esta institución es una parte intrínseca de la condicionalidad en el existir del proceso de reprecарización.

A propósito de lo anterior, si se comprende que el gobierno sobre el cuerpo de la mujer Rohingya se desenvuelve hacia el interior de cada una de ellas, pero con efectos externos, se podría considerar que el Estado es uno de los componentes que enmarcan dicho gobierno, pero no el único. En otras palabras, el Estado, sea Myanmar o Bangladesh, decide sobre qué vidas van a ser cuidadas y protegidas. En el caso de Myanmar, el pueblo Rohingya ni siquiera hace parte de esta conversación porque ya de por sí son marginalizados de la comunión estatal, pero Bangladesh, por su lado, sí decide directamente quiénes van a estar cuidados, cómo y hasta cuándo. Esto último se puede ver en la separación entre los campos registrados y aquellos que no lo están en tanto que la repartición de los recursos es diferencial y jerárquica, y las mujeres Rohingya se enfrentan a diferentes tipos de peligros que, no de una única forma, reprecарizan su existencia.

Sin embargo, el gobierno de los cuerpos no solamente ocurre desde el Estado, aunque sí en gran parte, sino también en la asignación de roles y la producción de diferentes existencias. Es decir, las mujeres Rohingya que se enfrentan al peligro de ser compradas, prostituidas o forzadas a casarse, están siendo ubicadas en un rol específico con valor monetario, a propósito de su cuerpo concebido como transable. Este rol es asignado por las condiciones que las constriñen, bien sea el campo mismo como espacio, o el territorio fracturado que es

su cuerpo después de haber sido reducidas a éste, o la conjunción de ambos. En tal caso, el marco en el que se comprende esta diferenciación, jerarquización y asignación de roles, es el de la reprecuarización en tanto que es este proceso en el cual su existencia opera, a través de cadenas de dominio (Lorey, 2016) que producen una forma de sobrevivir condicionada por el lugar en el que se encuentran y los agentes que intervienen en él.

Pero, ¿en qué momento empieza a operar la reprecuarización como un condicionante permanente en la existencia de las mujeres Rohingya? Es posible que no exista un punto de partida claro y único, pero la desterritorialización es un referente que finalmente comprende las condiciones en las que tienen que sobrevivir. No se puede olvidar que la existencia misma de las mujeres Rohingya está subsumida a las condiciones de su entorno (Lorey, 2016), a la ausencia de protección y la indefinición política a la que han sido expuestas. Por lo anterior, la desterritorialización es la condición que hila el cuerpo transable, por un lado, con un territorio híbrido e inestable, por el otro. Recordemos que la desterritorialización ha dislocado a la mujer y ha convertido a su cuerpo en un territorio en disputa, pero, asimismo, ha sido el impulso hacia un proceso de reterritorialización (Deleuze y Guattari, 2002) que necesariamente da paso al agenciamiento.

El agenciamiento (Deleuze y Guattari, 2002) es una reacción transversalizada por la reprecuarización porque, incluso cuando implica un ínfimo nivel de agencia en las mujeres Rohingya, está indudablemente condicionado. Esto último significa que las mujeres Rohingya, reducidas a su cuerpo, desterritorializadas y gobernadas, no están insolublemente acatadas al sufrimiento, aunque su existencia se haya reprecuarizado, sino más bien que en ellas perdura aún una capacidad molecular para generar agenciamientos parciales en la ventana de oportunidad que existe en la que su condición reprecuarizada se fractura momentáneamente, lo suficiente para crear un espacio de maniobra. No obstante, aunque la agencia existe dentro de las mujeres Rohingya, no me compete como investigadora determinar cómo desemboca dicha resistencia ni cómo se articula en su actuar, pues finalmente no es responsable, desde lugar tan lejano y ajeno, generalizar las formas en las que se hace resistencia a las relaciones de poder en las que se existe. Anunciar las formas de

resistencia de una población como la Rohingya sería reducir y homogeneizar a las mujeres, ignorando su capacidad individual, colectiva, su experiencia y su historia.

Atado a lo anterior, se pudo ver que la desterritorialización implicó la dislocación de la mujer Rohingya y el removimiento del núcleo de su constitución simbólica. Es decir, el territorio que las compuso y que ellas compusieron colectivamente fue arrebatado de ellas, pero incrustado en su interioridad como el resultado de un entretendido social y cultural. Por esto anterior, el momento de dislocación responde a la reprecuarización de su existencia puesto que las mujeres Rohingyas tuvieron que desprenderse de un espacio que recíprocamente²⁹ las configuraba a ellas y relocalizarse en otro ajeno a ellas.

La reprecuarización que esto implica yace en la fractura entre el sujeto que eran en su territorio –un sujeto comprendido como el resultado del *pertenecer* a su comunidad, a su territorio, a sí mismas- y el cuerpo que son en los campos de refugiados. De cierto modo, como se dijo anteriormente, ser refugiada es encarnar la condición de desterritorialización, así como la materialización de la reprecuarización que las atraviesa. Una mujer Rohingya ya existe precariamente en Myanmar, dadas las circunstancias que las rodean, pero esta condición se profundiza aún más a medida que se alejan de su territorio y ocupan uno nuevo, con todas las implicaciones sociales y culturales que esto tiene.

Si bien la desterritorialización enfatiza la reprecuarización en la que existen las mujeres Rohingyas, también impulsa la reterritorialización dentro de los campos de refugiados. Este proceso significa construir un nuevo territorio, una hibridación si se quiere, en el cual la mujer pueda *co-existir* con su territorio interno y todo lo que implica habitar un espacio ajeno a ella. Finalmente, la construcción de este territorio no es consciente, sino que es, más bien, un modo de sobrevivir pues si no existe un punto medio en el que la mujer pueda existir desde su constitución cultural y social, no se podría realmente habitar ningún espacio nuevo. Por ello, este territorio que se *construye* o se forja en el campo de refugiados es inestable

²⁹ El territorio también es intervenido y configurado por las personas que lo habitan.

pues está a merced de los agentes que intervienen en él: ya sea otras poblaciones que lo habitan, el Estado de Bangladesh, las organizaciones a cargo, o incluso las mismas poblaciones Rohingya. Y es que la necesidad de forjar un nuevo territorio, que termina siendo inestable, es un conducto para reprecuarizar la existencia de las mujeres Rohingya puesto que es intrínsecamente violento habitar un espacio en el que su existir mismo dependa de unas externalidades ajenas a su control o capacidad de agencia.

Otra de las capas del proceso de reprecuarización es la reducción de las mujeres Rohingya a su existencia corpórea en tanto que implica una cierta desnudez frente al mundo. Ser percibida como un cuerpo es intrínsecamente violento dado que implica una jerarquización social de aquellas personas que “merecen” vivir y las que no; se vislumbra la concepción del cuerpo como intersticio en el cual se aprehende unos modos de existencia específicos y localizados en la persona. Frente a esto, Bourdieu consideró que,

La imagen social de su cuerpo, con la que cada agente tiene que contar, sin duda desde muy temprano, se obtiene por tanto mediante la aplicación de una taxonomía social, cuyo principio coincide con el de los cuerpos a los que se aplica. Así pues, la mirada no es un mero poder universal y abstracto de objetivación, como pretende Sartre; es un poder simbólico cuya eficacia depende de la posición relativa del que percibe y del que es percibido o del grado en que los esquemas de percepción y de apreciación practicados son conocidos y reconocidos por aquel al que se aplican. (Bourdieu, 2000, p.85).

Así, el cuerpo es considerado según su posición y las condiciones que lo atañen, lo cual necesariamente resignifica a la mujer dentro de un marco de inferioridad. En el caso de las mujeres Rohingya, si se entienden como cuerpo están atadas indudablemente a lo precario que ello implica: no es únicamente pensarse el cuerpo como representación subjetiva y

objetiva³⁰, sino más bien concebir el cuerpo en función de otra categoría. En este sentido, si se concibe el cuerpo como *utilizable*, el cuerpo como *transable*, el cuerpo como *territorio en disputa* y el cuerpo como *fracturado* en las mujeres Rohingya, esto reconfigura su existir según estas condiciones concretas y lo que llevó a que fueran reducidas a estas categorías. Por ello, el campo de refugiados concebido como territorio híbrido -donde lo privado de la mujer en términos del territorio que las habita y lo público en tanto el campo donde se contraponen otros aspectos que las condicionan- es el espacio que da a luz a la reprecuarización de la existencia de las mujeres Rohingya.

Esto último se puede afirmar considerando que la mujer Rohingya, su *cuerpo*, tiene que soportar las violencias que se encarnan en los campos, y a propósito de ellos, en este caso, específicamente, la violencia sexual³¹. Atado a ello, estos agravios que tienen que soportar profundizan las condiciones que ya las atañen desde su desterritorialización como, por ejemplo, la situación precaria en la que existen, dejándolas así en un proceso continuo de reprecuarización en el que la reducción a su cuerpo se refuerza. Asimismo, considerar el cuerpo en estos términos conlleva equiparar el *territorio en disputa* y *fracturado* como la continua destrucción y reconstrucción del cuerpo mismo, de su territorio, según las dinámicas cambiantes y precarias de los campos. Es decir, si dentro de los campos la mujer Rohingya es violada, es vendida o, por las necesidades que debe suplir, es llevada a la prostitución, esto significa que, en el momento en el que la mujer cae en estas cadenas precarias, su cuerpo ha sido destruido y reconstruido en una nueva configuración.

En ese caso ya no es únicamente *mujer, refugiada* y *Rohingya*, sino que pasa a ser *mujer, refugiada, Rohingya, violada/prostituta/traficada*, y su cuerpo, y por ende su existencia, es enmarcado bajo las condiciones que le asignaron esos roles o esas posiciones dentro del

³⁰ Los conceptos de campo y *habitus* de Bourdieu permiten atraer estos dos modos de existencia de lo social: el campo como lo social hecho cosa (lo objetivo) y el *habitus* como lo social inscripto en el cuerpo (lo subjetivo). Las prácticas sociales que ejecutan los agentes se revelan a partir de la relación dialéctica que existe entre ambos (Posada, 2015, p.111)

³¹ “Pittaway explica que las mujeres y niñas, algunas de 9 años, son raptadas por personas locales y forzadas a casarse, pero cuando quedan embarazadas las devuelven a los campos y/o a sus familias. También se reportan niñas y mujeres jóvenes que han sido secuestradas para ser traficadas en el mercado sexual a las afueras de Cox’s Bazar y Chittagong. En un reportaje oficial de la BBC, se mostraron varios casos en los que se explotan, se prostituyen y se venden a las mujeres y niñas Rohingya en la zona periférica a los campos, con compradores bangladesíes y también extranjeros” [Traducción propia] (Nordby, 2018, p.20)

campo. Y es que esta recategorización de su cuerpo es un resultado directo de lo que ocurre dentro del campo, lo que se habilita en este espacio que, como territorio híbrido, ha logrado superponer unas condiciones dadas por la conjunción de las culturas, las historias, las personas, la escasez, la pobreza que allí habitan. En este sentido, la constante reconfiguración del cuerpo de la mujer Rohingya, que se desplaza dentro de los marcos de la reprecarización, oscila entre diferentes categorías según lo que el campo de refugiados habilite. En consecuencia, la mujer Rohingya está constreñida dentro de lo que sea “posible” dentro de los campos.

En virtud de lo anterior, las mujeres Rohingyas están direccionadas en su capacidad de acción y su forma de sobrevivir en tanto que el campo de refugiados gobierna su existencia, ubicándolas a merced de las tensiones y los ejercicios de poder que allí ocurren. Se podría, entonces, pensar que el gobierno sobre el cuerpo de la mujer Rohingya ocurre a través del campo de refugiados en tanto que este territorio es el que *permite* ciertas formas de existir y de sobrevivir, más no una agencia plena por parte de ellas. Este *gobierno* de su cuerpo está vinculado con el proceso de asignación de roles, como se argumentó anteriormente, como en los casos en los que la mujer es obligada a casarse, a prostituirse o, por otro lado, es violada o vendida. Por ende, el gobierno del cuerpo es la misma reprecarización de la mujer Rohingya en tanto que este proceso *dispone* su existir a unas cadenas externas a ellas que utilizan, se disputan y fracturan su cuerpo una y otra vez.

Así las cosas, el gobierno del cuerpo de la mujer Rohingya es lo que la relocaliza, después de haber sido dislocada en su desterritorialización, dentro de los campos de refugiados donde, a su vez, entran en otro proceso de condicionamiento: la reprecarización. En este sentido, habitar el campo de refugiados es habitar su propia reprecarización en tanto que es allí, en ese espacio, en el que se crean los intersticios de oportunidad para que la mujer Rohingya sea gobernada, direccionada y localizada como un cuerpo que, a su vez, puede ser utilizado e instrumentalizado por lo que se permite que exista dentro de los campos, a saber, unas cadenas de explotación, vulneración y abuso sistemático.

Conclusiones

Las mujeres Rohingya han estado indefinidas desde el momento en el que nacieron puesto que el Estado de Myanmar las ha expulsado de su umbral de protección, dejándolas al margen de *pertenecer*. Ellas han tejido un territorio desde su cultura y su comunidad en el estado de Rakhine donde, sistemáticamente, han sido abusadas y expulsadas, irrumpiendo así el núcleo de su constitución y desligándolas violentamente de ese territorio en el cual habitan, construyen y se articulan. A raíz de ello, las mujeres Rohingya tienen se desplazan hacia Bangladesh buscando unas mejores condiciones para vivir, convirtiéndose, en el proceso, en refugiadas.

Con lo anterior en mente, se puede afirmar que el agenciamiento que se genera en la reterritorialización, que opera en un marco tremendamente limitado y condicionado, está también gobernado dentro de los parámetros de los campos de refugiados en los que la mujer Rohingya tiene que reterritorializarse. Por ello, el gobierno mismo de su existencia transcurre de una manera específica en los campos que habitan donde las condiciones reprecuarizantes enmarcan cada acción que ellas puedan realizar y cada dolencia que deban soportar. Ahora bien, la reprecuarización ocurre, por un lado, en el marco de los campos de refugiados, y por otro, se podría considerar que opera en el cuerpo.

El cuerpo de la mujer Rohingya está siendo constantemente intervenido y recategorizado por las tensiones que lo constriñen. Y es que el cuerpo está sujeto a una serie de condiciones que brotan del campo mismo en su configuración como territorio híbrido. Entendiendo esta hibridación como la superposición de lo privado con lo público donde la mujer debe sobrevivir el choque de estos dos ámbitos que la habitan y que ella habita. Por esto último, el cuerpo está sujeto a lo que le ocurra directamente, sea una violación, su tráfico, su prostitución; y son estas violencias las que responden a unas dinámicas concretas y específicas del campo. Por un lado, las violencias que allí ocurren son siempre en función de cómo se percibe el cuerpo, por eso, es significativo que se violente un cuerpo de una *mujer, Rohingya y refugiada*. En otras palabras, el cuerpo no es simplemente un receptor de

violencias, sino más bien un filtro mediante el cual se tramitan éstas a partir de lo que lo habita: un territorio creado desde y hacia la mujer, es decir, el territorio que ellas cargan impreso después de haber sido desterritorializadas.

Frente a lo anterior, es posible afirmar también que la reducción de una *vida* hacia una *existencia corpórea* ocurre bajo tres condicionantes: por un lado, el despojo de la investidura política (Agamben, 1999), por otro, la reprecuarización que implica este proceso y, finalmente, el gobierno (Foucault, 2006) de las mujeres Rohingya que las resignificó en virtud de su espacio de maniobra. En este sentido, haber sido *desnudadas* frente al mundo en tanto que se encuentran despojadas, indefinidas y desprotegidas, en una condición de nuda vida (Agamben, 1999), han logrado ubicarlas en una indeterminación constante, expuestas y dependientes de unos agentes externos a ellas. Allí, entre la incertidumbre de no-ser, la mujer Rohingya encuentra que su cuerpo ha sido direccionado, gobernado, hacia y dentro de un campo donde todo lo que lo atañe reprecuariza su vida una y otra vez. Es un proceso que no cesa y que, finalmente, termina imbricándose con su existencia misma a tal punto que todo lo que le ocurra dentro de los campos determina a la mujer en función de su cuerpo y de la violencia que la persigue.

Asimismo, se consideraría que la reprecuarización es el espacio dentro del cual se desplazan, se encuentran y se articulan las condiciones que delimitan la existencia de la mujer Rohingya. En este sentido, la reprecuarización es el hilo que vincula el análisis acá presentado dado que es el cimiento sobre el cual todos estos procesos, como la desterritorialización, la reterritorialización y el gobierno, operan. Así, el proceso de reprecuarización ha tomado una mujer indefinida en tanto su valor político y la ha definido y redefinido constantemente a merced de unas tensiones que la rodean. Por esto anterior, el campo de refugiados es el espacio, el territorio si se quiere, que habilita y dispone las condiciones para que la reprecuarización tenga un lugar de operación, dejando claro que el campo es, en últimas, un contenedor de personas que las resignifica constantemente.

Así las cosas, la presente investigación pretendió comprender las formas en las que los campos de refugiados reprecuarizan y gobiernan los cuerpos de las mujeres Rohingya. Aunque este es un análisis teórico, se puede ver que esta postura refleja una lesión en cómo se está pretendiendo solucionar las diferentes crisis de refugiados, en este caso, de la población Rohingya proveniente de Myanmar. Con esto en mente, este escrito invita al lector a poner en cuestión varios puntos sobre el caso de las refugiadas Rohingyas que buscan refugio en Bangladesh. Por un lado, se debería cuestionar si es responsable o no mantener constantemente una postura que borre el carácter humano, estructural y sistémico del fenómeno pues, finalmente, son unas fracturas profundas e inmemorables las que han generado que se escapen de Myanmar.

Por otro lado, se debería poner en cuestión el funcionamiento de los campos de refugiados teniendo en cuenta que, en el caso de Cox's Bazar, ponen en constante riesgo la existencia de las mujeres, reproducen y profundizan las condiciones que llevaron a que las mujeres Rohingyas tengan una existencia precaria. Sin más, este escrito es un aporte ínfimo crítico al estudio de las refugiadas Rohingyas en el marco de su reprecuarización, desterritorialización y gobierno, invitando al lector a cuestionarse sobre la posibilidad de posicionarse desde diferentes marcos interpretativos dentro del estudio de las Relaciones Internacionales.

REFERENCIAS

ACOSTA, C. (2013). Migraciones irregulares y poder. Biopolítica, nuda vida y sistema inmunitario: una aproximación desde Giorgio Agamben y Roberto Esposito. *Identidades*, Num. 4, pp.91-107.

ACNUR. (2019). UNHCR-WFP Joint Assessment Mission (JAM) Report 2019 Cox's Bazar, Bangladesh. octubre 25, 2019, de ACNUR Sitio web: <https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/72273.pdf>

ACNUR. (2012). Submission by the United Nations High Commissioner for refugees (UNHCR) for the Office of the High Commissioner for Human Rights' Compilation Report - Universal Periodic Review: Bangladesh. septiembre 22, 2019, de ACNUR Sitio web: <https://www.refworld.org/docid/508640242.html>

AGAMBEN, G. (1998). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Tomo I. España: PRE-TEXTOS.

AGAMBEN, G. (1999). *Potentialities: collected essays in philosophy*. Estados Unidos: Stanford University Press.

AL JAZEERA. (2018). Brides and Brothels: The Rohingya Trade. octubre 30, 2019, de 101 East Sitio web: <https://www.aljazeera.com/programmes/101east/2018/03/brides-brothels-rohingya-trade-180308070438854.html>

AKHTER, S., & KUSAKABE, K. (2014). Gender-based violence among documented Rohingya Refugees in Bangladesh. *India: Indian Journal of Gender Studies*.

BOURDIEU, P. (2000): La dominación masculina. Barcelona: Anagrama

BUTLER, J. (2009). Performatividad, precariedad y políticas sexuales. Revista de Antropología Iberoamericana, vol. 4, pp.321-336.

BUTLER, J. (2017). Cuerpos aliados y lucha política. Argentina: Ediciones Paidós.

BUTLER, J. (2006). Precarious Life: the powers of mourning and violence. Estados Unidos: Verso.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2010). Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

DELEUZE, G., & GUATTARI, F. (1997). MIL MESETAS: Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Editorial PRE-TEXTOS.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2002). Mil Mesetas. Editorial PRE-TEXTOS.

ESCOBAR, A. (2014). Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana.

EDKINS, J. (2010). Humanitarianism, humanity, human. Journal of Human Rights, vol. 2, pp.254-256. noviembre 12, 2019, De Rutledge: Taylor & Francis Group Base de datos.

FAIR, C. (2019). The making of the Rohingya Genocide and Myanmar's Impunity. Current History, vol. 118, p.149-153. noviembre 12, 2019, De MasterFILE Premier Base de datos.

FOUCAULT, M. (2006). Seguridad, territorio y población. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (1976). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

GIMÉNEZ, G. (1996). *Territorio y cultura*. México: Estudios sobre las culturas contemporáneas.

HUMAN RIGHTS WATCH (2018). *The Plight of Rohingya Refugees from Myanmar*. Octubre 22 de 2019. Recuperado de: <https://www.hrw.org/report/2018/08/05/bangladesh-not-my-country/plight-rohingya-refugees-myanmar>

HERNER, M. (2009). *Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari*. *Huellas*, No. 13, pp.158-171.

ISCG. (2019). *Gender profile No. 2: For Rohingya Refugee Response, Cox's Bazar, Bangladesh*. Octubre 22, 2019, de ISCG Sitio web: https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/ISCG%20Gender%20Profile%20%28No.%202%29%20Rohingya%20Refugee%20Response%20_30March2019.pdf

LOREY, I. (2016). *Estado de inseguridad: gobernar la precariedad*. España: Traficantes de sueños.

MASSEY, D. (2006). *Space, place, and gender*. Estados Unidos: University of Minnesota Press.

MILTON, A. (2017). *Trapped in Statelessness: Rohingya Refugees in Bangladesh*. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, vol. 14, pp.2-8. Octubre 16, 2019, De MDPI.

OCHA. (n.f). *Rohingya Refugee Crisis*. octubre 25, 2019, de OCHA Sitio web: <https://www.unocha.org/rohingya-refugee-crisis>

OCHA. (2019). Joint response plan for Rohingya Humanitarian Crisis. noviembre 17, 2019, de OCHA Sitio web: http://reporting.unhcr.org/sites/default/files/2019%20JRP%20for%20Rohingya%20Humanitarian%20Crisis%20%28February%202019%29.comp_.pdf

OXFAM. (2018). Rohingya Refugee Response Gender Analysis (Joint Agency Research Report). Noviembre 15, 2019, de OXFAM Sitio web: <https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/rr-rohingya-refugee-response-gender-analysis-010818-en.pdf>

ONU MUJERES. (2018). Gender brief on Rohingya Refugee crisis response in Bangladesh. noviembre 2, 2019, de UN WOMEN Sitio web: <https://www2.unwomen.org/-/media/field%20office%20eseasia/docs/publications/2017/10/gender-advocacy-paper-for-rohingya-refugee-crisis-response-in-bangladesh-r10.pdf?la=en&vs=2521>

PARNINI, S. (2013). The crisis of the Rohingya as a Muslim minority in Myanmar and bilateral relations with Bangladesh. *Journal of Muslim Minority Affairs*, vo. 33, pp.281-297. Noviembre 3, 2019, De Academic Search Complete Base de datos.

ROJAS, W. (1999). HOMO SACER: el poder soberano y la nuda vida. *Crerios*, vol. 3, pp.269-281.

REYES, M. (2011). La desterritorialización como forma de abordar el concepto de frontera y la identidad en la migración. *Revista Geográfica de América Central*, número especial, pp.1-13.

RAHMAN, A., SHATIL, T., BHATIA, A., MAHMUD, A., FURLER, A., SHIN, R., & MORSHED, K. (2017). The Rohingya in Cox's Bazar: When the Stateless seek refuge. Harvard University Press, vol. 20, pp.105-122. Octubre 22, 2019, De JSTOR Base de datos.

TANIPARTI. (2019). The ruse of repatriation: why the current efforts to repatriate the Rohingya back to Myanmar will fail. *Harvard Kennedy School Review*, vol. 19, pp. 95-100. Noviembre 19, 2019, De Academic Search Complete Base de datos.

TURNER, S. (2015). What is a Refugee Camp? Explorations of the limits and effects of the camp. *Journal of Refugee Studies*, vol. 29, pp. 139-146. noviembre 20, 2019, De Oxford Journals Base de datos.

VIGAUD-WALSH, F. (2018). Still at risk: restrictions endanger Rohingya women and girls in Bangladesh. Noviembre 12, 2019, de Refugees International Sitio web: <https://static1.squarespace.com/static/506c8ea1e4b01d9450dd53f5/t/5b58d8da6d2a735bfb2ec32e/1532549339585/Bangladesh+GBV+Report+-+July+2018+-+final.pdf>

WRIGHT, M. (2006). *Disposable women and other myths of global capitalism*. Nueva York: Routledge Taylor & Francis Group.