



*Para mi incondicional familia*

*Héctor y Luisa, Herminia y Ado, Héctor y Marcela, Julieta y Sofía*

## AGRADECIMIENTOS

Por la culminación del presente trabajo de investigación agradezco infinitamente a mi familia por el apoyo y las alegrías de ser y de existir. A mis compañeros de promoción que se convirtieron en mis amigos, mi nueva familia. A mi profesor y director de tesis John Marston, por su paciencia y por sus invaluable enseñanzas llenas de anécdotas que me hacían “vivir la historia”. Al profesor Carlos Mondragón, por sus críticas acertadas y su motivación a emprender la reflexión crítica en la lectura y la escritura. A Evi Siregar, profesora de indonesio, por su alegría y sus enseñanzas. Y a todo el personal académico y administrativo que contribuyó de alguna forma en la terminación de esta investigación.

Finalmente, al Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) por permitirme continuar con mi carrera profesional y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) por otorgarme la beca de maestría de agosto de 2015 a julio de del 2017. Durante mi estancia como estudiante de posgrado en El Colegio de México, recibí además: la “Beca Sasakawa” o *Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund* (Sylff) que otorga El Colegio de México en coordinación con la Fundación Tokio; el “Premio Fundación BBVA Bancomer a la Excelencia Colmex” por obtener el promedio más alto del CEAA en los semestres enero-junio y agosto-diciembre de 2016; la “Beca complementaria para asistir a congresos internacionales” que ofrece El Colegio de México a través de la Coordinación General Académica (CGA); y el “Apoyo para terminación de tesis” que la coordinación del CEAA provee gracias a los recursos administrados por la Secretaría Académica de El Colegio de México. Éstos estímulos me ayudaron a concluir satisfactoriamente mis estudios y el presente trabajo de investigación.

A todos, muchas gracias.

## **RESUMEN**

Políticamente, los líderes carismáticos se han transformado en representantes sociales con arraigo popular que generan sentimientos de identidad y unidad ambivalentes. En el Sureste Asiático, estas figuras de poder suelen concentrar cualidades propias de los sistemas de valor culturales de cada país. Es con atención a esas cualidades que el presente trabajo de investigación pretende poner en su justo contexto la persona política de Aung San Suu Kyi. Para tal efecto, se tocan dos niveles: el regional (Sureste Asiático) y el nacional (Birmania). El propósito principal será dar cuenta de cómo la figura de Aung San Su Kyi concentra elementos de ambos planos y, a su vez, es distinta. Genovese (1997) explica que “el estudio de los líderes políticos debe ser fundamentalmente comparativo para poder determinar cuáles factores o variables afectan a todos los líderes por igual, y cuáles son específicos de un determinado líder, periodo histórico o sistema político” (págs. 27-28). Atendiendo a esta premisa, el primer capítulo se concentra en construir un modelo de liderazgo regional tomando los casos de Aung San Suu Kyi, Megawati Sukarnoputri y Corazon Aquino. En el modelo se incluyen tres variables principales: (1) el género; (2) los lazos de parentesco; y (3) el contexto histórico de emergencia. Como parte del segundo capítulo, se analiza el liderazgo de Aung San Suu Kyi, destacando la importancia de sus antecedentes biográficos, su vida antes de regresar a Birmania, su consolidación política y el papel que desempeñaron la religión, el carisma y otras concepciones birmanas relativas al poder y la autoridad. De esta forma, al tiempo que Aung San Suu Kyi se convierte en el punto de partida para el estudio de fórmulas, dinámicas y valores birmanos, su ejemplo proyecta simultáneamente tendencias regionales de liderazgo comparables.

**Palabras clave:** poder político, liderazgo femenino, Aung San Suu Kyi, Birmania, Sureste Asiático.

## **ABSTRACT**

Politically, charismatic leaders have become social representatives with popular support that generate ambivalent feelings of identity and unity. In Southeast Asia, these leaders tend to concentrate qualities that are unique of each country's cultural value systems. It is with attention to these qualities that this research work seeks to place the political individual of Aung San Suu Kyi. For this purpose, two levels are considered: the regional one (Southeast Asia) and the national one (Burma). The main purpose will be to explain how Aung San Suu Kyi concentrates elements of both levels and, at the same time, is different. Genovese (1997) explains that “the study of political leaders must be fundamentally comparative in order to determine which factors or variables affect all leaders equally, and which are specific to a particular leader, historical period or political system” (pp. 27-28). Based on this idea, the first chapter focuses on creating a regional model of leadership by considering the cases of Aung San Suu Kyi, Megawati Sukarnoputri and Corazon Aquino. This model includes three main variables: (1) gender; (2) kinship ties; and (3) the historical context of emergency. As part of the second chapter, Aung San Suu Kyi's leadership is analyzed, highlighting the importance of her biographical background, her life before returning to Burma, her political consolidation and the role played by religion, charisma and other Burmese conceptions related to power and authority. In this way, while Aung San Suu Kyi becomes the starting point for the study of Burmese formulas, dynamics and values, her example simultaneously projects comparable regional leadership trends.

**Keywords:** political power, female leadership, Aung San Suu Kyi, Burma, Southeast Asia.

## ÍNDICE DE INVESTIGACIÓN

INTRODUCCIÓN .....	1
CAPÍTULO 1. HACIA UN MODELO REGIONAL DE LIDERAZGO POLÍTICO: AUNG SAN SUU KYI, MEGAWATI SUKARNOPUTRI Y CORAZON AQUINO .....	12
1.1. De la escena privada a la escena pública: la importancia del género en la política..	15
1.1.1 Aung San Suu Kyi .....	19
1.1.2 Megawati Sukarnoputri .....	20
1.1.3 Corazon Aquino.....	21
1.1.4 ¿Reforzado los estereotipos de género?.....	23
1.2. Todo queda entre familia: la política del parentesco .....	24
1.3. No antes ni después: ¿importa la coyuntura? .....	32
1.1.5 Birmania y Aung San Suu Kyi .....	34
1.1.6 Indonesia y Megawati Sukarnoputri.....	36
1.1.7 Filipinas y Corazon Aquino.....	37
1.1.8 ¿Más de lo mismo? .....	39
CAPÍTULO 2. EL SURGIMIENTO Y CONSOLIDACIÓN DE UN SÍMBOLO NACIONAL: AUNG SAN SUU KYI.....	42
2.1. El gran Aung San.....	45
2.1.1. La hija de un héroe .....	47
2.2. La vida de Aung San Suu Kyi antes de su regreso a Birmania .....	48
2.3. El nacimiento de una líder .....	51
2.3.1. Un periodo de incertidumbre bajo un régimen opresor .....	56
2.3.2. De un gobierno nominalmente civil a uno auténticamente civil .....	62
2.4. El papel del budismo en la historia política.....	65
2.4.1. La transformación del budismo .....	70
2.5. El factor carisma .....	74
2.6. La lucha por el poder: <i>awza</i> vs. <i>ana</i> .....	78
2.7. Entre lo místico-sobrenatural y lo terrenal .....	81
CONCLUSIONES .....	86
ANEXOS.....	93
BIBLIOGRAFÍA GENERAL .....	96

## ÍNDICE DE TABLAS, MAPAS E IMÁGENES

Tabla 1. Lazos de parentesco.....	27
Tabla 2. Circunstancias al momento de la inserción política femenina .....	34
Tabla 3. Variables presentes en el modelo suresteasiático de liderazgo femenino .....	88
Mapa del Sureste Asiático <sup>1</sup> .....	12
Aung San Suu Kyi <sup>2</sup> .....	carátula, 42

---

<sup>1</sup> Dibujo del mapa Sureste Asiático a mano por Teerapat Pattanasoponpong.

<sup>2</sup> Esta imagen titulada “Flores”, de la artista Vanja Seferović, se presentó en la exposición “El artista está presente”, organizado por el Comité de Abogados para los Derechos Humanos en Belgrado. La autora representó la figura de Aung San Suu Kyi “cuya vida, discursos, energía y las hermosas flores que lleva en su cabello” inspiraron el colorido retrato. La obra de arte es parte de la exposición permanente en la Casa de los Derechos Humanos en Belgrado, Serbia.

## INTRODUCCIÓN

El poder es, en cierta medida, una posesión y, en otra cierta medida, una relación. Como las palabras autoridad y legitimidad, el poder es una abstracción, una fórmula para ciertos patrones observados de interacción social (Anderson, 1990; Friedrich, 1961). Pero los conceptos de poder “no son ni universales ni fijos, sino que están siendo constantemente contruidos, disputados y negociados” (Harriden, 2012, pág. 6). El liderazgo refiere a algo más que a una simple detentación del poder, es un fenómeno complejo que gira en torno a la influencia, esa capacidad de dirigir a otros en la dirección deseada. Una cuestión clave en los estudios de liderazgo político es identificar las variables que pueden explicar la actuación y el impacto de cualquier líder, y diferenciarlas de aquellas propias de un sistema político. Las oportunidades para el ejercicio del liderazgo son determinadas por las estructuras institucionales, la coyuntura, la cultura política y el tipo de régimen.

Cuando la persona con poder de liderazgo es una mujer, su biografía personal y su carrera política atraen la atención hacia la interrelación de percepciones, expectativas e interpretación de experiencias que configuran la definición social de la realidad, las funciones de género y las variaciones en el sistema político en el que se desenvuelve. La emergencia de una mujer como jefa de gobierno puede ser a la vez causa y efecto de un cambio social y/o de una diversificación en la distribución del poder político entre hombres y mujeres (Genovese, 1997). En el surgimiento de mujeres en altos cargos políticos a escala global destaca el caso de Asia, y en especial, el caso del Sureste Asiático.

En el Sureste Asiático, la construcción cultural de las relaciones de poder-género involucra el cuestionamiento y desafío de ideas, instituciones y prácticas en contextos sociales, económicos y políticos específicos. Por ello, las figuras de poder concentran cualidades específicas de los sistemas de valor presentes en cada país. Atendiendo a estas



cualidades, y haciendo uso de dos niveles de análisis (regional y nacional), éste trabajo de investigación pone en su justo contexto a la figura política de Aung San Suu Kyi.

La elección de Aung San Suu Kyi como elemento esencial en la investigación, además de corresponder a una preferencia personal, atiende las siguientes consideraciones: (1) un pasado familiar que la vincula con uno de los héroes nacionales más importantes de la lucha por la independencia en Birmania, su padre Aung San; (2) su participación política en momentos de cambio e incertidumbre; (3) la receptividad que obtuvo dentro y fuera de su país con cada “sacrificio” que hizo; (4) las interpretaciones locales sobre el tipo de autoridad y las magnitudes del poder que fue acumulando, positivas y negativas; (5) la semejanza que guarda con líderes nacionales y regionales, sean hombres o sean mujeres; y (6) las críticas a su desempeño actual como Consejera de Estado.<sup>3</sup>

El reto es ver como, por más extraordinaria que parezca, Aung San Suu Kyi concentra virtudes específicas que forman parte de los valores culturales birmanos y suresteasiáticos relativos al poder y al liderazgo. Aunque en ocasiones pareciera sustraerse de la realidad, cabría preguntarse: ¿Qué nos puede decir Aung San Suu Kyi de las claves del poder político y de la manera en que se generan los símbolos de unidad e identidad nacional en Birmania?, ¿qué semejanzas guarda con líderes políticos contemporáneo en la región y por qué es importante compararla con éstos? De esta manera, Aung San Suu Kyi se convierte en el punto de partida en el estudio de fórmulas, dinámicas y valores birmanos, al tiempo que su ejemplo proyecta tendencias regionales de liderazgo similares. Como eje principal, refleja un caso útil de liderazgo flexible que contribuye a contestar las preguntas de investigación formuladas.

---

<sup>3</sup> El punto 6 no es fundamental en la investigación, aunque sí se considera de forma marginal.

Producto de lo anterior se articulan los objetivos siguientes: (1) analizar los valores y las condiciones que consolidaron el liderazgo de Aung San Suu Kyi; (2) trascender el enfoque hagiográfico en tanto idealizarla alimenta un discurso que solo distorsiona la realidad que se intenta analizar; y (3) proponer un modelo suresteasiático de liderazgo político femenino en el que se incluyen los casos de Aung San Suu Kyi (Birmania), Megawati Sukarnoputri (Indonesia) y Corazon Aquino (Filipinas). Con todo, se espera que el lector comprenda la forma en que se personifica el poder político en el Sureste Asiático en general, y en Birmania en particular.

### **Capítulo 1: Hacia un modelo regional de liderazgo político: Aung San Suu Kyi, Megawati Sukarnoputri y Corazon Aquino**

En décadas recientes, el número de mujeres en altos cargos políticos ha aumentado a nivel mundial, y en esta tendencia destaca el caso del Sureste Asiático: ¿cómo y por qué sucede esto? Dadas las circunstancias estructurales mediante las cuales las líderes se enfrentan a un contexto sociopolítico desventajoso, es necesario analizar sus características individuales y, aún más importante, los elementos comunes en sus biografías políticas. Con esto en mente, el objetivo principal del primer capítulo será analizar las principales variables que convergen para configurar un modelo suresteasiático de liderazgo femenino: (1) el género; (2) los lazos de parentesco; y (3) el contexto histórico de emergencia. Para ello, se toman en cuenta los casos de Aung San Suu Kyi en Birmania, de Megawati Sukarnoputri en Indonesia y de Corazon Aquino en Filipinas.

Si bien las variables del modelo suresteasiático de liderazgo femenino pueden explicar también la emergencia de líderes masculinos, debe considerarse que éstos suelen tener más opciones para lograr posicionarse y mantenerse, mientras que para las mujeres éstos han sido los patrones dominantes en su búsqueda por alcanzar el poder político,

formas históricamente distintas y excepcionales a las rutas de liderazgo masculinas. De esta forma, al explorar la compleja relación de los factores surgirán limitantes, pero también oportunidades de expansión hacia un modelo de liderazgo regional.

La construcción de un modelo como una abstracción de la realidad, nos permite interpretar esa realidad dentro de determinado tiempo y espacio. El modelo a desarrollar (como un sistema hipotético, una estrategia de análisis), pretende conseguir una representación simplificada, de un fenómeno particular: la consolidación del liderazgo político de Aung san Suu Kyi, Megawati Sukarnoputri y Corazon Aquino. Al incluir los aspectos más relevantes que contribuyeron al fortalecimiento de sus liderazgos, el modelo provee idealmente una proyección completa de la realidad a la que se enfrentaron cada una.

El caso del Sureste Asiático puede ser de gran ayuda en la búsqueda de una visión crítica de la complejidad del concepto de género. En esta región se ha reconocido históricamente que las mujeres gozaron de una posición económica y un estatus social favorable, a pesar de que pocas han conseguido altas posiciones de poder y autoridad en instituciones políticas y religiosas. Esta ausencia de empoderamiento político y religioso relacionó por mucho tiempo la imagen femenina con el fenómeno opuesto: la victimización, la explotación o la maternidad. Una vez en el poder, las mujeres “se enfrentaron con determinados obstáculos y estereotipos en función del género, presentando ventajas y desventajas comunes por su sexo y estatus” (Richter, 1990-1991, pág. 538).

El género, como una construcción social en constante transformación, alude a las formas históricas y socioculturales de interacción y división de funciones entre hombres y mujeres, que no son estáticas ni universales. La construcción cultural de las relaciones género-poder es un proceso cambiante en el que influyen la negociación, el cuestionamiento y el desafío de ideas, prácticas e instituciones en contextos sociales,

económicos y políticos específicos. Es por ello que el género en el Sureste Asiático es complementario: mientras que los hombres se especializaron en el ámbito público, las mujeres lo hicieron en el ámbito privado. Sin embargo, esta premisa no siempre se cumplió y algunas mujeres lograron obtener cargos políticos. Las experiencias de estas líderes, según Richter (1990-1991), “ofrecen controles de realidad empíricos a las teorías de liderazgo derivadas casi exclusivamente de las experiencias de los hombres” (págs. 524-526).

Visto desde los estereotipos tradicionales de género, explica Thompson (2002-2003), “las mujeres líderes no se consideran una amenaza real” (pág. 554). Al considerar a las mujeres como débiles, condescendientes y manejables, éstas pudieron incorporarse a la política, destacando los valores éticos-morales (y en ocasiones religiosos) para generar simpatía y compasión. Quienes trascendieron los prejuicios, “tuvieron éxito porque usaron adecuadamente las oportunidades y recursos que ofrecían las funciones de género definidas y sancionadas en sus sociedades” (Genovese, 1997, pág. 29). Los casos de estudio se insertan en esta lógica, de forma que se transforman en figuras de poder complejas en situación excepcionales.

La piedad filial fue pieza clave en la consolidación de sus liderazgos. Si entendemos la política en el Sureste Asiático como “familias extendidas conectada por sangre, matrimonio y lazos de obligación y lealtad” (Harriden, 2012, pág. 40), es más sencillo comprender cómo algunas mujeres lograron influir en la toma de decisiones políticas mediante sus relaciones con hombres en el poder. La contradicción aparente entre el estatus general de inferioridad de la mayoría de las mujeres y la prominencia política de unas pocas se atribuye directamente a la política de parentesco. Aung San Suu Kyi, Megawati

Sukarnoputri y Corazon Aquino descendían de familias políticamente influyentes, hijas/viuda herederas disponibles y capaces de aprovechar el legado de sus padres/esposo.

El beneficio de los lazos de parentesco se potenció por su vínculo con figuras políticas martirizadas y anexadas a la memoria colectiva: Aung San en Birmania, Sukarno en Indonesia, y Benigno Aquino en Filipinas. La relación con el mártir no sólo ayudó a superar las barreras tradicionales de liderazgo político, sino que también vinculó a las líderes con el martirio de sus padres/marido al asumir su manto dinástico. Como mujeres, se introdujeron en la esfera pública y transfirieron los papeles familiares a un nivel político nacional, como madres/hijas/hermanas.

El alto nivel social y educativo de Aung San Suu Kyi, Megawati Sukarnoputri y Corazon Aquino fue crucial para superar la discriminación sexual. Producto de sus oportunidades de desarrollo, así como del contacto cercano con la política, lograron tener una visión amplia e inclusiva del escenario político del que formarían parte. Su falta de experiencia política logró transformarse en un rasgo positivo, pues en principio no se consideraron peligrosas. A ello se unieron sentimientos y percepciones relacionados a la moral, la ética y la maternidad.

La política de parentesco es más evidente cuanto mayor es la inestabilidad política y la necesidad de cambio. Parece más probable que las sociedades estén dispuestas a aceptar el liderazgo femenino en contextos de inestabilidad política y falta de institucionalización, cuando la figura femenina se transforma en un símbolo viviente del mártir idealizado. Así, se observa la emergencia y ascenso de Aung San Suu Kyi, Megawati Sukarnoputri y Corazon Aquino en coyunturas críticas que las consolidaron como figuras emblemáticas de oposición. Según Jalalzai (2010), “las mujeres se vieron como sanadoras después de

periodos de represión política pues se consideraron figuras conciliatorias que actuaron en favor de la familia nacional” (pág. 136).

Mas no todo fue positivo. Las dinámicas de poder que restringieron su influencia y autonomía se vinculan al clima político volátil. Además, la indecisión e inexperiencia imposibilitaron el alcance de las expectativas populares, por lo que sus liderazgos estuvieron rodeados de incertidumbre, regocijo y frustración, grandes esperanzas y amargas decepciones. Más que personificar un liderazgo revolucionario y transformador, que en principio se perfiló como tal, Aung San Suu Kyi, Megawati Sukarnoputri y Corazon Aquino, se ajustaron a sus realidades, manifestando lo que Jalalzai (2010) llama un “estilo suave de liderazgo” (pág. 135).

De la mano de éstas tres variables (género, parentesco y contexto) se presenta el modelo suresteasiático de liderazgo femenino cuyo fin último es demostrar las compatibilidades de liderazgo en tres países de la región para continuar con el siguiente capítulo que centra su atención en el objeto de estudio principal en ésta investigación: Aung San Suu Kyi. Con ello espera demostrarse cómo reúne características de liderazgo en ambos niveles, regional y nacional.

## **Capítulo 2: El surgimiento y consolidación de un símbolo nacional: Aung San Suu Kyi**

Dado que la inserción de Aung San Suu Kyi en la dinámica estatal transformó la lógica política y sociocultural birmana, es necesario conocer sus antecedentes, su filosofía política y su papel en la vida pública, además de considerar aquellos valores culturales que consolidaron su liderazgo. La exposición y análisis de su vida permite destacar los elementos más importantes que la llevaron a posicionarse como una figura pública con características extraordinarias, al tiempo que se enfatiza la complejidad de la dinámica política birmana.

La visión de Aung San Suu Kyi se entiende mediante sus escritos y las incontables entrevistas y biografías sobre ella que reiteran su modestia, desinterés y servicio al bienestar nacional. Todos son testimonio de su comercialización y su atractivo universal: al aclamar su fragilidad de acero, su feminidad fotogénica y sus vínculos religiosos, se enfatizó su papel como líder de oposición carismática, icono de los valores humanitarios y democráticos. Sin embargo, esto ignoró no solo las complejidades políticas en el país, sino la ineficacia política de Aung San Suu Kyi. Para Ho (2015), el discurso occidental predominante de finales de siglo XX sobre Aung San Suu Kyi “reveló una tendencia mesiánica orientalista de idealización” al representarla como “la diosa-madre de la democracia, un símbolo feminizado de la esperanza birmana, una deidad universal, una mártir” (pág. 65). Quedarse en ese nivel de análisis conlleva a interpretaciones poco útiles o reveladoras.

La imagen de su padre, el héroe nacional Aung San, invocada y apropiada por líderes democráticos y no democráticos, “ha sido el único marcador visible que los birmanos han podido utilizar para no olvidar su legado, además es la forma de la que se han valido para otorgar, públicamente, legitimidad política a su hija” (Skidmore, 2004, pág. 131). Aung San Suu Kyi historiza y contextualiza su figura al presentarse como la portadora más convincente de su memoria, como la heredera genética de la lucha por la libertad. Solo entonces se convierte en un sitio de identificación y autoridad política y cultural. Para Palmer-Mehta (2009), Aung San Suu Kyi “gana terreno político al reconstruirse retóricamente como el conducto por el cual las esperanzas del pueblo por alcanzar la democracia ganan fuerza, de la misma forma en que sucedió durante el liderazgo de su padre” (pág. 170). Al tomar la decisión de permanecer en Birmania e

involucrarse en la política, Aung San Suu Kyi siguió una secuencia de comandos sobre piedad filial.

Pero considerarla simplemente como la hija del arquitecto de la independencia, deja de lado otro tipo de interacciones relativas al poder y al liderazgo. Aung San Suu Kyi poseía algunas cualidades que la prepararon para desempeñar un papel importante en la vida política de su país como su educación<sup>4</sup> y su apego a las costumbres y tradiciones birmanas. Aunque pasó gran parte de su vida fuera de Birmania, Aung San Suu Kyi se decía preparada para cumplir con su deber si era llamada a hacerlo. El sentido de deber y responsabilidad familiar influyeron en su decisión de involucrarse en la política nacional.

En un contexto de agitación política y social, emergió la figura de Aung San Suu Kyi como alternativa de cambio. Ante la amenaza potencial, el régimen militar arremetió en su contra Aung San Suu Kyi al lanzar una campaña de desprestigio para socavar su legitimidad política, poner en entredicho su condición y sus motivos, y confirmar su inmoralidad en un marco etnonacionalista. Aung San Suu Kyi respondió a estos ataques en su primer discurso público frente a la Pagoda Shwedagon, en el que vinculó su papel en el movimiento democrático a su historia personal. Así, comenzó con su labor de “traducir Birmania al mundo y el mundo a Birmania” (Ho, 2015, pág. 66).

Aunque debió su popularidad inicial a la figura de su padre, Aung San Suu Kyi se fortaleció, en gran medida, debido a su coraje para desafiar al gobierno abierta y repetidamente. Mas las condiciones de agresión e intimidación modificaron su discurso y postura política, y junto al exbrigadier Aung Gyi y al exgeneral Tin Oo, fundó en

---

<sup>4</sup> Estudió el bachillerato, la universidad y sus posgrados en el extranjero, y justo el año en que regresó a su país para cuidar de su madre enferma, había sido admitida en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres para estudiar el doctorado en literatura birmana, pero tuvo que suspender su carrera luego de involucrarse en las protestas pacíficas de 1988.



septiembre de 1988 la Liga Nacional para la Democracia (LND). Su decisión de permanecer en Birmania y de estar en arresto domiciliario intermitente de 1989 al 2010 (a pesar de habersele dado la opción de partir sin poder regresar), fortaleció su imagen de hija fiel, tía cariñosa y budista devota, reforzando su atractivo carismático y su respaldo popular. Aung San Su Kyi se había consolidado como un icono de esperanza y anhelo.<sup>5</sup>

La notoriedad de Aung San Suu Kyi proviene también de la promoción de los ideales budistas que le confirieron un poder de liderazgo ético-moral. La visión budista del mundo sigue siendo parte integral de la imaginación cultural y política birmana. La adaptabilidad del budismo en el discurso político y su relación con los valores birmanos permite a la sociedad interpretar circunstancias nuevas y conceptos ajenos mediante la implementación de un lenguaje común. Por ello, fue la herramienta más efectiva de oposición ante un régimen que se había ocupado de silenciar cualquier tipo de protesta. El afán de Aung San Suu Kyi por acentuar lo espiritual en lo político surge debido a que “no ve conflicto alguno entre las actividades budistas y las políticas” (Houtman, 1999).

El patrón de valores sociales y culturales, así como la cosmología tradicional, se relacionan con la creencia moral-carismática que los birmanos depositan en sus líderes. La conexión del *carisma*<sup>6</sup> con lo religioso-espiritual, permite entender la experiencia religiosa como paralela a la experiencia carismática con la creación de símbolos, de ritos que la

---

<sup>5</sup> A pesar de que se imposibilitó por la vía legal el ejercicio del poder ejecutivo de Aung San Suu Kyi, “sus lazos de parentesco, la ausencia de vínculos con gobiernos pasados y la negativa para participación en las elecciones parlamentarias de 1990, fue contraproducente para los militares pues solo ayudaron a construir una imagen idealizada de Aung San Suu Kyi” (Silverstein, 1990, pág. 1018). Las demandas de la comunidad internacional que abogaban por su liberación continuaron ante la renovación anual de su sentencia. No fue sino hasta mayo de 2012 que obtuvo un lugar en el Parlamento y, en abril de 2016, tomó la posición como Consejera de Estado (asumió además los Ministerios de Exteriores, Energía, Educación y la Oficina de la Presidencia).

<sup>6</sup> Se entiende por carisma a “la cualidad extraordinaria (mágica en su origen) de una persona, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas, o por lo menos extracotidianas y no asequibles a cualquier otro” (Weber, 2014, pág. 364).

configuran y con una puesta en escena similar (Durkheim, 1965). Las cualidades del líder carismático, que se relacionan con su actitud ética o comportamiento ejemplar, le permite ejercer cierta dominación sobre sus seguidores, inspirando amor y lealtad en una unión emotiva. El carisma, ha sido un elemento esencial presente en todos los líderes birmanos, y Aung San Suu Kyi no ha sido la excepción.

Houtman (1999) argumenta que su poder proviene de la “autoridad moral y espiritual” (*awza*) reconocida por muchos birmanos, otra característica más que la diferenció desde el principio de la “autoridad política centralizada e institucionalizada” (*ana*) del régimen (págs. 157-176). El *awza* de Aung San Suu Kyi funciona de forma similar a la autoridad carismática de Weber (2014; 1958), en tanto sus seguidores consideran que este don sobrenatural la convierte en una líder innata. Consciente de los términos y la función de su *awza*, Aung San Suu Kyi enfatizó los límites del poder individual como un intento por frenar el culto a su personalidad.

La terminología que usaron sus seguidores buscó crear una relación íntima y positiva con la líder al llamarla *Daw* (tía) Suu, *Ma* (hermana) Suu, diosa de la Avenida Universidad, *bodhisattva* femenina y *nat* de la democracia (Ho, 2015; Skidmore, 2004). Esto contrarrestó los calificativos negativos que durante años usó el régimen para descalificarla. Poco a poco, la modestia y determinación distintiva de Aung San Suu Kyi le valieron el reconocimiento como símbolo de Birmania. Según Ho (2015), “al categorizarse a sí misma como una persona que *simplemente intenta*, se convierte en un modelo a seguir accesible para los birmanos y el resto del mundo” (págs. 89-90).

Con todo, el capítulo 2 da cuenta de cómo para los birmanos, la significación de Aung San Suu Kyi se calcula en términos de epistemologías locales de parentesco, mérito budista y autoridad moral. A pesar de las críticas, se ha considerado por mucho tiempo que

cualquier solución política sin ella, no puede ser genuina. Pero debe recordarse que, a pesar de haber sido por años más fuerte que el régimen en términos de legitimación popular, los militares siguen controlando parte de la política y cuentan con el monopolio de la fuerza. En este sentido, ninguno puede desplazar al otro definitivamente. Lo que se observa en la política actual, en su puesto como Consejera de Estado, es una mezcla de complicidad y pragmatismo que ha desilusionado a propios y extraños.



**CAPÍTULO 1. HACIA UN MODELO REGIONAL DE LIDERAZGO POLÍTICO: AUNG SAN SUU**

**KYL, MEGAWATI SUKARNOPUTRI Y CORAZON AQUINO**

La historiografía tradicional suele enfocarse en cuestiones como la diplomacia estatal, el liderazgo político y la guerra (ámbitos de acción política y militar dominadas por los hombres) que “marginalizan a las mujeres como sujetos de indagación histórica” (Andaya, 2000, pág. 2). Y cuando se hace mención de las mujeres, éstas suelen representarse como sujetos subordinados y pasivos, con poca o nula agencia política. Sin embargo, esta aproximación suele contradecirse cuando se estudia la historia del Sureste Asiático, en donde se reconoce que las mujeres han gozado de una posición económica y un estatus social relativamente favorable, a pesar de que son pocas las que han conseguido altas posiciones de autoridad en instituciones políticas y religiosas. En este sentido, se debe ser cauteloso al aceptar o rechazar los papeles de género “tradicionales”.

El liderazgo político femenino a nivel nacional ha sido más la excepción que la regla. La primera mujer en ocupar una posición política de alto nivel en tiempos modernos fue Sirimavo Ratwatte Dias Bandaranaike, primera ministra de Sri Lanka, en 1960.<sup>7</sup> En la misma década, Indira Gandhi<sup>8</sup> (India) y Golda Meir (Israel), ocuparían el mismo cargo en sus países. No fue sino hasta 1974 que María Estela Martínez de Perón (Argentina), mejor conocida como Isabel Perón, se convirtió en la primera mujer presidente. Según Jalalzai y Krook (2010), a partir de esa década, “un número considerable de mujeres han alcanzado posiciones políticas importantes, especialmente en países con sistemas parlamentarios y algunos sistemas presidenciales” (págs. 12-13). Pero éstas no han sido mujeres ordinarias.

En el surgimiento de mujeres en cargos políticos a escala global destaca el caso de Asia, en donde la educación y las oportunidades políticas de las mujeres suelen ser

---

<sup>7</sup> Sirimavo Ratwatte Dias Bandaranaike sucedió a su esposo asesinado al ganar las elecciones de 1960. Su hija Chandrika Bandaranaike Kumaratunga, cuyo marido también fue asesinado, se convirtió en primera ministra y luego en presidenta en 1994; su madre se convirtió nuevamente en primera ministro bajo su presidencia (Bartholomeusz, 1999).

<sup>8</sup> Indira Gandhi, quizá la líder asiática más famosa, se convirtió en primera ministra en 1966, poco después de la muerte de su padre Jawaharlal Nehru.

inferiores a las de los hombres en su país, y a las de otras mujeres en países desarrollados. A la vista saltan nombre como Indira Gandhi en la India, Benazir Bhutto en Pakistán, Corazon Aquino en Filipinas, Megawati Sukarnoputri en Indonesia, Yingluck Shinawatra en Tailandia y Aung San Suu Kyi en Birmania, algunas de las cuales encabezaron exitosos movimientos populares en contra de regímenes no democráticos.<sup>9</sup>

Estas mujeres han sido comparadas desfavorablemente con Golda Meir o Margaret Thatcher, mujeres occidentales que no obtuvieron su lugar en la política instantáneamente, sino mediante el mérito individual, el conocimiento político y la política electoral. Los casos de estudio en el presente capítulo muestran una realidad distinta. A pesar de que la historia política y sociocultural de cada país, así como el desarrollo personal y profesional de estas mujeres, es distinto, su presencia y consolidación política no es fortuita. En realidad, todas ellas comparten algunas características en común.

Con esto en mente, es el propósito de este capítulo analizar tres variables que convergen para configurar un modelo suresteasiático de liderazgo político femenino: (1) el género (en su sentido sociológico, vinculado a la sexualidad y a los valores y conductas que se atribuyen de acuerdo al sexo); (2) los lazos de parentesco; y (3) el contexto histórico de emergencia. Los casos de Aung San Suu Kyi, Dyah Permata Megawati Setyawati Sukarnoputri y Maria Corazon “Cory” Sumulong Cojuangco-Aquino, permitirán explorar la complejidad en las relaciones de estos factores, sugiriendo ciertas limitantes, pero también oportunidades de expansión hacia un modelo de liderazgo regional.

---

<sup>9</sup> A pesar de que el liderazgo femenino en las transiciones democráticas ha sido inusual, debido en gran medida a las barreras sexistas que impiden pasar de la disidencia popular al liderazgo político formal, se reconoce el papel de la mujer como “engendradora o procreadora” de este tipo de transiciones mediante su involucramiento en los movimientos sociales (Thompson, 2002-2003; Waylen, 1996).

Es importante enfatizar que el enfoque de esta investigación no se dirige hacia la totalidad del continente asiático sino a la región particular del Sureste Asiático, con especial atención a Birmania, Indonesia y Filipinas. Sin embargo, esto no significa que algunas cuestiones consideradas en éste capítulo no puedan ser aplicadas a otros países o regiones en el mundo.<sup>10</sup>

### **1.1. De la escena privada a la escena pública: la importancia del género en la política**

El género permite redimensionar la discusión sobre la participación de la mujer en la escena política, económica y sociocultural. Mientras que el concepto de sexo refiere a las características biológicas y congénitas de diferencias entre hombres y mujeres, el género alude a las formas históricas y socioculturales de interacción y división de funciones entre sexos, que no son estáticas ni universales. El género pues, es una construcción social en constante transformación. Para Duerst-Lahti y Kelly (1996), “el género es cómo se entienden y a menudo se magnifican las diferencias biológicas” (pág. 13). Beckwith (2005) lo define como una “cartografía multidimensional de identidades, valores, convenciones y prácticas socialmente construidas, fluidas y políticamente relevantes, concebidas como masculinas o femeninas” (pág. 131).

La ideología del patriarcado impactó el destino de las mujeres al reforzar ciertos valores autoritarios. Para Richter (1990-1991), “el dominio masculino se ha legitimado mediante la ley y la costumbre” (pág. 526), de forma que las mujeres fueron relegadas a la esfera privada, desprovista de detentar cualquier cargo público por falta de aptitudes. Así, los estereotipos de género se van conectado a las características de personalidad: la firmeza

---

<sup>10</sup> Por ejemplo, el análisis de Sudha Pai (2012-2013), que reconoce tres tipos de líderes femeninas indias de acuerdo a la forma en la que se posicionaron (por sucesión dinástica, heredada del éxito de sus padres o esposos; por medios institucionales o mérito propio; y líderes por nombramiento que ocuparon puestos de poder, pero adquirieron poco respeto o legitimación) también puede aplicarse en los casos estudiados o en otros.

asociada con la masculinidad, y la compasión con la feminidad. Esto a su vez proyecta suposiciones de superioridad masculina en el manejo de conflictos político-militares, y supremacía femenina en cuestiones domésticas, reproduciendo así una relación de subordinación.

Si bien la emancipación de la mujer en el siglo XX ha abierto, no sin dificultad, el acceso y la participación política femenina, es necesaria una visión crítica de la complejidad del concepto de género, y el caso del Sureste Asiático puede ser de gran ayuda en este ejercicio. En esta región, presidentas, primeras ministras y líderes de la oposición han tenido éxito en entornos sociopolíticos caracterizados como tradicionales y no igualitarios, incluso misóginos, respecto a las actitudes hacia las mujeres en la política. Países con una historia, religión, lengua y cultura tan diferentes como Birmania, Filipinas e Indonesia, han presenciado el empoderamiento político de líderes femeninas. Estos casos demuestran que los estereotipos de género son en realidad flexibles y propensos a convertirse en un valor positivo.

Harriden (2012) explica que “la visión patriarcal de poder no explica adecuadamente las relaciones masculino-femenino, puesto que todas las relaciones de poder son negociadas, y la negociación nunca se da en un solo sentido” (pág. 21). Sin embargo, esta premisa no puede ni debe traducirse como sinónimo de igualdad. Parece más acertado comprender la situación de género en la región como una de complementariedad (aplicable en ciertos contextos) en la que los hombres detentan la autoridad política y religiosa, mientras las mujeres se especializan en el ámbito privado de la familia y la economía.

Desde al menos el siglo XIX, la noción del alto estatus “tradicional” de la mujer suresteasiática, derivada de la observación de los primeros colonizadores, ha sido



fundacional en los entendimientos paradigmáticos de la región como una entidad geopolítica y cultural distinta, separada del resto de Asia, pero aún perteneciente al gran Oriente. Si bien es cierto que la independencia social y económica de las mujeres fue una de las características más sobresalientes de las sociedades precoloniales, hombres y mujeres no gozaron del mismo estatus. La libertad e independencia no compensó la ausencia de las mujeres en posiciones de poder en el gobierno y otras oficinas asociadas con prestigio y autoridad (Ikeya, 2005; Reid, 1988). Esta tendencia se consolidó con el tiempo, especialmente en los países que tuvieron un contacto directo y prolongado con ideologías occidentales.<sup>11</sup>

A pesar del importante papel que desempeñaron las mujeres en el ámbito económico y familiar, tuvieron menos oportunidades educativas, profesionales y sociales que los hombres. La atribución cultural tradicional de comportamientos sociales y oficios fue quizás la mayor barrera a superar para quienes aspiraban a ser políticamente activas. Las mujeres que decidían involucrarse en la política se arriesgaba a ser percibidas como personas egoístas que descuidaban sus responsabilidades. La ausencia femenina en la política formal se defendió al afirmar que las mujeres eran capaces de ejercer influencia política, aunque indirectamente, desde la familia (Belak, 2002; Harriden, 2012).<sup>12</sup>

En ocasiones, los estereotipos de género demostraron ser una ventaja política. Al considerar a las mujeres como débiles, condescendientes y manejables, éstas pudieron incorporarse a la política como contendientes poco amenazantes. Las mujeres destacaron los valores éticos-morales, y en ocasiones religiosos, para generar simpatía y compasión

---

<sup>11</sup> Según Waylen (1996), “debido al concepto generalizado, dominante y masculinizado de *honor*, el cuerpo de la mujer se transformó en un marcador sociocultural, en el portador esencial de identidad” (pág.15). Un posible sacrificio político que significara una amenaza a la integridad física de la mujer, condujo a la noción de que la agencia política es un lugar inapropiado para la actividad femenina.

<sup>12</sup> Las limitaciones al liderazgo y la agencia política femenina restringieron a las mujeres a establecer relaciones clientelares más allá del círculo familiar (ver sección 1.2).

entre la sociedad. Para Jalalzai y Krook (2010), el género es relevante pues “hay razones de peso por las que una mujer parece ser la heredera más apropiada para detentar el poder político: no se considera que sea políticamente ambiciosa y se percibe como unificadora de la familia, por ende, de la nación” (pág. 8).

Al considerar a la nación como ente femenino, se reconcilian la crianza y el servicio en oposición a la autoridad impuesta por lo masculino. En el género de las imágenes de poder, se espera que las mujeres sean guardianes morales (Roces, 1998). Según Thompson (2002-2003), “fueron las madres y hermanas que prometieron limpiar el contaminado ámbito público con virtud privada y familiar. Su supuesto apartidismo, autosacrificio, e incluso inexperiencia, enfatizó el carácter moral de su lucha” (pág. 538). De esta manera, las mujeres se fueron transformando en una figura de poder y autoridad compleja, en la que la piedad filial fue pieza clave.

Si entendemos la política en el Sureste Asiático como “familias extendidas conectada por sangre, matrimonio y lazos de obligación y lealtad” (Harriden, 2012, pág. 40), es más sencillo comprender cómo es que algunas mujeres han podido influir en la toma de decisiones mediante sus relaciones con hombres en el poder (ver sección 1.2). Quienes trascendieron los prejuicios, explica Genovese (1997), “tuvieron éxito porque usaron adecuadamente las oportunidades y recursos que ofrecían las funciones de género definidas y sancionadas en sus sociedades, aunque también han sido definidas como figuras únicas en tiempos extraordinarios. Con todo, sus triunfos sugieren que las restricciones sociales no son absolutas” (pág. 29).

Aún a contracorriente, algunas mujeres fueron capaces de obtener cargos públicos, como los tres casos de estudio a analizar: Aung San Suu Kyi, Corazon Aquino y Megawati Sukarnoputri. Las experiencias de estas líderes, según Richter (1990-1991), “ofrecen

controles de realidad empíricos a las teorías de liderazgo derivadas casi exclusivamente de las experiencias de los hombres” (págs. 524-526).

### **1.1.1 Aung San Suu Kyi**

En Birmania, los conceptos de poder y género informaron el papel social y el comportamiento de hombres y mujeres. Históricamente, las mujeres gozaron de gran libertad en el matrimonio, el divorcio, herencia y tenencia de la propiedad. Y aunque desempeñaron un papel importante en la esfera económica, ésta agencia las subordinó a los hombres religiosa, política, ritual y ceremonialmente.<sup>13</sup> Las actitudes de superioridad masculina y la imposición de un régimen militar a partir de 1962 redujeron drásticamente la capacidad de las birmanas para participar en la vida política, limitando su acceso al poder y contribuyendo a un clima político en el que hubo un reconocimiento limitado de las capacidades de liderazgo femenino. Sin embargo, una minoría fue capaz de ganar influencia mediante sus relaciones con miembros de la élite militar o mediante el liderazgo de los movimientos de resistencia y oposición (Atkinson & Errington, 1990; Harriden, 2012; Spiro, 1997).

La cuestión de género no predominó en los debates populares sobre la eficacia política de Aung San Suu Kyi. De acuerdo con Palmer-Mehta, (2009), “su condición de mujer no obstaculizó significativamente sus esfuerzos” (pág. 155). Quienes han cuestionado su capacidad de dirigir el autodenominado movimiento democrático de oposición, se vieron influenciados por la creencia popular de que las mujeres eran inferiores a los hombres, por lo tanto, incapaces de un liderazgo político efectivo. Sin embargo, dada la ambivalencia de muchos birmanos sobre el papel de las mujeres gobernantes en la

---

<sup>13</sup> La proeza económica les permitió emprender actividades de mérito como hacer donaciones a las pagodas, pero al mismo tiempo la esfera mundana del comercio, la búsqueda de ganancias y los asuntos monetarios se consideró contaminante espiritualmente.

historia, el significado de género tendió a minimizarse.<sup>14</sup> Aung San Suu Kyi “se aceptó como líder, no necesariamente como *una mujer líder*” (Harriden, 2012).

Por su parte, Aung San Suu Kyi se ha negado a participar en diálogos sobre el significado político de su género argumentando que creció alrededor de modelos femeninos fuertes, incluyendo su propia madre, por lo que nunca se sintió oprimida como mujer. Tampoco ha considerado que deba “defeminizarse” para obtener legitimidad política. Al refutar que su condición de mujer fuera un problema en términos de capacidad de liderazgo eficaz, Aung San Suu Kyi ignoró el hecho de que las nociones populares de género impedían a las mujeres el acceso a posiciones de poder político y liderazgo (Harriden, 2012).

### **1.1.2 Megawati Sukarnoputri**

El régimen del Nuevo Orden de Suharto en Indonesia impuso una visión homogeneizadora del papel subordinado de la mujer sobre la diversidad de las relaciones de género que prevalecían en todo el archipiélago. Esto se agravó con el surgimiento de líderes musulmanes conservadores que, basándose en su interpretación de la ley islámica (*syariah*), obstaculizaron el liderazgo femenino al considerarlo una violación a los principios islámicos (Robinson, 1999).

---

<sup>14</sup> Históricamente, las mujeres birmanas han desempeñado papeles importantes durante los períodos de agitación política y social. Siglos antes de que Aung San Suu Kyi surgiera como líder de la oposición en 1988, poderosas reinas como Bana Thau, Shin Bo Me, Setkya Dewi y Supayalat ejercieron una gran influencia de forma directa e indirecta en los asuntos del reino. Hacia finales de la década de 1920, políticos birmanos con educación occidental presionaron para que las birmanas gozaran de igualdad política. Mas los políticos rurales contradecían lo anterior, afirmando que, en la sociedad budista tradicional, las birmanas no eran iguales a los hombres. Esta posición, incluyendo la importancia de prevenir que las nociones occidentales influyeran la sociedad birmana, persistirían incluso después de la independencia. En la actualidad, las birmanas se enfrentan a retos importantes, pero a medida que el ambiente sociopolítico se vuelve más abierto y potencialmente inclusivo, trabajan para involucrarse con los responsables de formular políticas y otros actores para promover la igualdad de género (Charney, 2009; Gravers & Ytzen, 2014).

La filosofía islámica se basa en la creencia de que todos los aspectos de la vida deben conducirse bajo los valores islámicos. En el Corán se explica que el hombre y la mujer tienen igualdad, pero son diferentes, no como superior o inferior, sino como complementario el uno del otro. Además, a las mujeres no se les evalúa con base en su sexo, sino con base en su fe y carácter. La exclusión política de las mujeres mediante la interpretación de principios transmitidos oralmente (*hadith*) se presenta como una verdad casi absoluta: “una comunidad que hace a una mujer su líder, no prosperará” (Sen, 2002, pág. 14).

Con la aparición de Megawati Sukarnoputri en la escena pública, el debate sobre el papel de las mujeres musulmanas en la política tomó fuerza. Resultado de la posición política ambigua y pasiva durante su periodo presidencial (2001-2004), se especuló que su condición de mujer influyó en su “falta de capacidad intelectual, de liderazgo y de entendimiento en asuntos socio-políticos” (Oey-Gardiner, 2002, pág. 104). Sin embargo, algunos observadores consideraron que su actitud fue más bien parte de una estrategia política de neutralidad. Sus defensores destacaron su capacidad para simbolizar no sólo a su padre, sino otras cualidades afines al género como la pureza, la decencia y la compasión, incluso el sufrimiento y sus silencios se vieron como positivos (McIntyre, 2000).

### **1.1.3 Corazon Aquino**

La cultura precolonial filipina sostuvo un modelo social de relaciones igualitarias de género, no solo en lo relativo a la familia y a la economía sino también en la toma de decisiones sobre los procesos sociales a nivel comunitario. Los conceptos locales de poder (*malakas*), que lo atribuían al grupo de parentesco y no sólo la persona en el cargo, permitieron a las mujeres marginadas de los cargos públicos ejercer el poder mediante sus lazos de parentesco y matrimonio con hombres poderosos. Y aunque muchas mujeres han

ocupado cargos políticamente destacados, esto, como en la mayoría de los casos en otros países, no se ha traducido en una inclusión política de las mujeres. La tensión entre la igualdad y los modelos que limitan el papel de la mujer se presenta en todas las instituciones filipinas, en gran parte debido a la mezcla de tradiciones filipina, española y estadounidense (Col, 1997; Estrada-Claudio, 1990-1991; Lopez R., 1990).<sup>15</sup>

Durante su campaña presidencial en 1986, Corazon Aquino enfatizó el ultraje moral que el régimen marquista había generado (corrupción, decadencia moral, el asesinato de Aquino y la catástrofe económica) para fortalecerse, destacando su honestidad, simpleza y fe religiosa. Las Filipinas católica la consideró como “casi una virgen, una santa”, la madre de un pueblo en sufrimiento, una “mujer que guardaba un puño de acero dentro de un guante de terciopelo” (Gonzalez-Yap, 1987). Ferdinand Marcos identificó rápidamente el desinterés por la política y la inexperiencia como el talón de Aquiles de Corazon Aquino al apodarla *walang alam* (no sabe nada), además hizo comentarios sexistas como que las mujeres deberían estar confinadas a la cocina y a la habitación.<sup>16</sup>

Concebida como una ama de casa que limpiaría el país usando las habilidades domésticas (femeninas) de ahorro, eficiencia y competencia, Corazon Aquino encantó a la prensa nacional e internacional a pesar de haber aceptado que no estaba calificada para servir como presidenta. Su idealización, más que sus propuestas políticas, atrajeron el apoyo popular. Esta imagen fue cuidadosamente calculada y presentada como una

---

<sup>15</sup> La cultura política filipina tiene una superestructura de actitudes y valores de carácter occidental que descansa sobre una infraestructura local, situada en lo que Wurfel (1988) denomina “un eje definido por la democracia y el autoritarismo” (p. 43). El individualismo y el gran respeto por el éxito y por el imperio de la ley proceden de occidente, mientras la lealtad a la familia y el particular punto de vista sobre los asuntos públicos (que incluyen *utang na loob*, literalmente “deuda dentro de uno mismo” o “deuda del corazón”, y el énfasis en las relaciones patrón-cliente) es característico de los valores filipinos.

<sup>16</sup> Imelda Marcos, su esposa, acusó a Corazon Aquino de no ser mujer suficiente al no usar maquillaje ni hacerse manicura, o al afirmar que era “lo opuesto a lo que una mujer debía ser, alguien gentil que no desafía a un hombre” (Simons, 1987, pág. 224).

alternativa a la política usual, a pesar de que creció en una familia acaudalada y políticamente activa (Mackenzie, 1987; Niu, 1999; Roces, 1998; Timberman, 1991).

#### **1.1.4 ¿Reforzado los estereotipos de género?**

Estas tres mujeres lograron utilizar la flexibilidad y fluidez del concepto de género a su favor, demostrando que, a pesar de que sus adversarios intentaron por todos los medios descalificarlas, pudieron manipular la situación y lograr avanzar en sus carreras políticas con apoyo popular. La sociedad consideró su género como algo positivo al describirlas como santas, protectoras, símbolos de unidad y neutralidad. Esto no significa que Birmania, Indonesia y Filipinas hayan logrado una igualdad de género, o que estas mujeres abrieran el camino hacia una mayor participación femenina. Pensarlo proyectaría una imagen errónea de la situación política actual en estos países. Por tanto, no debe olvidarse que la situación de estas líderes es excepcional.<sup>17</sup>

Genovese (1997) afirma que “las mujeres líderes que se consideran eficaces contribuye a derribar los estereotipos negativos, mientras que aquellas que han fracasado en su intento tienden a reforzar esos estereotipos” (pág. 29). De cualquier forma, los triunfos políticos de Aung San Suu Kyi, Corazon Aquino y Megawati Sukarnoputri sugieren que las restricciones sociales no son absolutas, y es posible que estén cambiando a pesar de que aún prevalecen ciertos prejuicios.

Sin embargo, el factor género no puede explicar la construcción de un modelo de liderazgo regional por sí mismo, sino que debe vincularse a otras variables sobresalientes

---

<sup>17</sup> El impacto que el éxito de la carrera de una mujer ejerce sobre las creencias y expectativas, en cuanto a lo que el género se refiere, está directamente relacionado con el mayor o menor parecido entre ésta y sus predecesores masculinos en el poder. Cuando una mujer comienza su carrera política debido a una posición o condición social heredada de su familia o la adquiere mediante el matrimonio, los observadores, con interés consciente o inconsciente en mantener los prejuicios sobre el género dentro del sistema político, pueden calificarla como una anomalía con escasas probabilidades de que se repita, o pueden atribuir sus vínculos familiares más que a sus propias habilidades o esfuerzo (Genovese, 1997, págs. 23-24).

como la política de parentesco y el contexto económico y sociopolítico particular, para entonces poder comprender cómo los tres casos de estudio surgen y se consolidan como figuras políticas prominentes distintos países.

## **1.2. Todo queda entre familia: la política del parentesco**

En un intento por reconciliar la paradoja de liderazgo femenino en contextos en los que las mujeres suelen tener bajos niveles de educación y poder político, surge la importancia lazos de parentesco. De Filipinas a Pakistán, la prominencia política de las mujeres se ha homogeneizado con el énfasis discursivo en su linaje patriarcal y la conexión íntima con dinastías políticas. Así, a menudo se consideran éstas como “líderes accidentales, viudas o hijas facultadas por descendencia dinástica o por relación fortuita a figuras masculinas de autoridad martirizada” (Fleschenberg, 2008; Ho, 2015; Hodson, 1997; Jahan, 1987; Jalalzai, 2008; Jalalzai & Krook, 2010; Richter, 1990-1991; Thompson, 2002-2003).

Ante esta situación, cabe preguntarse, ¿por qué las mujeres fueron consideradas en la sucesión de liderazgo dado el carácter altamente patriarcal de estas sociedades? La contradicción aparente entre el estatus general de inferioridad de la mayoría de las mujeres y la prominencia política de unas pocas se atribuye menos a que han superado ciertas barreras socioculturales y más a la política de parentesco. En otras palabras, su poder de liderazgo se derivó casi exclusivamente de “una compleja red de relaciones sociales fortalecida mediante vínculos familiares” (Harriden, 2012, pág. 6).

La familia y el parentesco se configuraron como la base de la identidad política desde tiempos precoloniales. Para Atkinson y Errington (1990), los especialistas en género en el Sureste Asiático vinculan los conceptos locales de poder y el género del poder en una región en la que el parentesco otorga a las mujeres un estatus relativamente alto. Según Richter (1990-1991), “la clase y la familia son más sobresalientes que el género, y la



política es más personal y familiar que en occidente” (pág. 538). Y es que pocas líderes han sido exitosas en sus carreras políticas sin manifestar aparentes lazos con algún familiar masculino políticamente prominente. A pesar de que la dependencia en las relaciones de parentesco para explicar el liderazgo político femenino podría sugerir cierta limitación analítica, debe considerarse como un elemento clave en la construcción de realidades políticas y sociales características de la región.

Para entender cómo funcionaba el poder político en el periodo clásico, algunos autores explican que hay que concentrarse menos en los reinos y más en éstas sociedades como unidades económicas culturales compuestas de una red de relaciones infundidas por el parentesco (Andaya, 2000; Day, 1996). Harriden (2012) afirma, por ejemplo, que “el *mándala*<sup>18</sup> político birmano se desarrolló como una forma de red familiar extendida apoyada y fortalecida por linajes reales femeninos, alianzas matrimoniales y relaciones clientelares que permitieron a las mujeres de elite ejercer influencia social, económica y política” (págs. 50-81). Aunque las mujeres fueron capaces de ejercer influencia sobre sus maridos y parientes varones indirectamente, las exhibiciones abiertas del poder femenino se consideraron ilegítimas, inmorales y potencialmente peligrosas para los hombres.<sup>19</sup>

Por su parte, la política de parentesco en Filipinas, entendida como la utilización del poder político en beneficio del grupo, fue la dinámica que determinó el género del poder. En tanto las mujeres se concibieron como sistema de apoyo en la política de parentesco,

---

<sup>18</sup> El mapa del Sureste Asiático temprano, que evolucionó de las redes prehistóricas de pequeños asentamientos y se reveló en registros históricos, fue un mosaico de *mándalas* superpuestos o “círculos de reyes”. En cada *mándala*, un rey, identificado con autoridad divina y universal, reclamaba hegemonía personal sobre otros gobernantes dentro de su *mándala*, quienes en teoría eran sus aliadas y vasallos obedientes (Wolters, 1982, pág. 16).

<sup>19</sup> Las mujeres de elite que ejercieron el poder mediante la práctica de la política de parentesco no se consideraban como amenaza a la estabilidad política debido a que eran poco proclives a desafiar el estatus quo, prefiriendo influir en sus familiares masculinos tras bastidores para no amenazar su imagen pública de poder. (Harriden, 2012).

contaron con cierto poder “no oficial”. De acuerdo con Roces (1998), “las mujeres que ejercen un poder no oficial y se transformaron en políticas, revelan que tal vez el camino hacia el poder oficial para las mujeres se negocia mejor mediante el poder no oficial” (pág. 8). Y aunque es difícil de medir por su naturaleza efímera, su poder como agentes políticos no fue menos significativo que el de sus contrapartes masculinas<sup>20</sup>

En la actualidad, algunos Estados “modernos” ocultan casi invariablemente las relaciones de parentesco en el poder político que podría asociarse con la idea de los reinos. Los gobernantes parecen actuar como jefes de tribus extendidas más que directores de una maquinaria gubernamental. En esta misma línea, cuando el caos y la violencia despojan a una familia de representación masculina, las mujeres mayores persiguen los objetivos del clan, al igual que harían las reinas regentes o las princesas en las monarquías. Como extensión de sus familias, las mujeres buscan restablecer el orden y la unidad en el hogar nacional (Chua-Eoan, 1990).<sup>21</sup>

En la tabla 1 se observan las relaciones de parentesco de los tres casos de estudio. Aung San Suu Kyi es hija del héroe nacional, Aung San; Megawati Sukarnoputri es hija del expresidente y padre de la nación indonesia, Sukarno; Corazon Aquino fue esposa del líder de oposición y senador, Benigno “Ninoy” Aquino Jr., Aung San y Benigno Aquino fueron asesinados, mientras que Sukarno fue obligado a dimitir y vivió bajo arresto domiciliario hasta su muerte. A ojos de los birmanos, indonesios y filipinos, estas tres figuras masculinas se vieron reencarnadas en sus hijas/esposa. En todas se observa una rápida aceptación y legitimación popular que les permitió empoderarse en su carrera pública.

---

<sup>20</sup> Mientras que los hombres suelen detentar el poder oficial, las mujeres cuentan con poder no oficial como esposas, hermanas, madres, hijas y hasta amantes, de políticos.

<sup>21</sup> Richter (1990-1991) explica que, “cuando los miembros masculinos de importantes familias nacionalistas son encarcelados o asesinados, las mujeres asumen sus cargos políticos y de negocios, incluso son encarceladas en su lucha por tomar el lugar de sus esposos, padres, hijos y tíos” (pág. 531).

**Tabla 1. Lazos de parentesco**

<b>País</b>	<b>Líder</b>	<b>Mártir</b>	<b>Parentesco</b>
Birmania	Aung San Suu Kyi	Aung San (asesinado)	Hija
Indonesia	Dyah Permata Megawati Setyawati Sukarnoputri	Sukarno (destituido por Suharto, murió bajo arresto domiciliario)	Hija
Filipinas	Maria Corazon “Cory” Sumulong Cojuangco-Aquino	Benigno “Ninoy” Aquino Jr. (asesinado)	Esposa (viuda)

Éstas mujeres se beneficiaron explícitamente de sus lazos de parentesco, especialmente porque muestran una relación estrecha con figuras políticas martirizadas y anexadas a la memoria colectiva. Sin embargo, sus victorias rara vez han sido conclusión inevitable: a menudo se enfrentan a la oposición de diversas élites masculinas, así como la competencia de otros miembros de la familia. Los partidos/facciones altamente personalistas, una vez unidos por el carisma y la autoridad del líder martirizado, enfrentaron divisiones internas en una lucha por el poder. Se buscó un sucesor dentro de la familia del mártir para preservar la unidad y restaurar la fuerza del grupo. Se pensaba, en primera instancia, en el heredero varón.<sup>22</sup> ¿Por qué, entonces, fueron las mujeres elegidas como sucesoras?

En parte, el liderazgo se impuso sobre ellas porque los hombres fueron incapaces, estaban indispuestos o eran inadecuados para asumir el liderazgo. Las mujeres, por su parte, parecían menos amenazantes para otros líderes políticos, además se pensó que eventualmente dejarían el control real a los líderes masculinos del partido (Thompson,

---

<sup>22</sup> En Indonesia, el Partido Democrático de Indonesia (PDI), sucesor directo del Partido Nacionalista Indonesio (PNI) de Sukarno, se esforzó por reclutar al hijo mayor de Sukarno, Guntur, quien además tenía un gran parecido con el expresidente indonesio. En Filipinas, los grupos de izquierda optaron por alentar al hermano de Benigno Aquino, Agapito “Butz” Aquino, para tomar el liderazgo. Después de las protestas contra el gobierno militar en Birmania en 1988, se esperaba que el hijo de Aung San, Aung San Oo, quien residía en EE.UU., regresara y dirigiera la lucha.

2002-2003). En todo caso, “fueron las únicas personas disponibles en la familia con la edad adecuada y la capacidad de sacar provecho del legado o el martirio de su padre o de su esposo” (Richter, 1990-1991, pág. 528).

La apropiación por parte de Aung San Suu Kyi de las creencias y el estado político de su padre a finales de la década de 1980 le confirió legitimidad y simpatía entre la población, especialmente en un periodo de represión política y declive económico. Al centrarse en el sacrificio, la pérdida y el sufrimiento de su familia luego de la muerte prematura de su padre, Aung San Suu Kyi vinculó su identidad a un pasado que conmemora su lucha, además de que siguió una secuencia de comandos sobre piedad filial valorado en la sociedad. Su caso exhibe un gran carisma y poca contaminación política debido a su larga ausencia durante el deterioro político, económico y social del país bajo un régimen militar (ver capítulo 2).

En Indonesia, Megawati Sukarnoputri fue animada a incursionar en la política para lograr un cambio de rumbo en el país que, al igual que Birmania y Filipinas, se encontraba en una difícil situación. Megawati Sukarnoputri mantuvo la tranquilidad y ecuanimidad ante aquellos que lograron desprestigiarle por todos los medios. De acuerdo con McIntyre (2000), “su éxito político se debió principalmente a la capacidad de representar el legado de su padre, de adaptarse a diversas circunstancias y a la adquisición de considerables reservas de valor” (pág. 106). Quienes la apoyaban esperaban beneficiarse de la creciente idealización de Sukarno, en tanto sus supuestas virtudes contrastaban con la venalidad del régimen de Suharto.

Anderson (1995) afirma que la historia de fuertes familias políticas por varias generaciones separa a Filipinas de otras naciones del Sureste Asiático.<sup>23</sup> Corazon Aquino fue instruida en política desde temprana edad, primero por su acaudalada e influyente familia (los Cojuangco),<sup>24</sup> después por un marido con un gran instinto, ambición y talento para la política. Luego del asesinato su esposo en 1983, fue alentada a incorporarse a la política para continuar con su legado. De acuerdo con la cultura política feudal en la que se desarrolla el culto a la personalidad, se preparó para dar una imagen que fuera compatible con las necesidades advertidas en el pueblo. Su papel según, Roces (1998), “fue más simbólico, como la viuda de un líder político martirizado” (pág. 76).<sup>25</sup>

En su carrera política, Aung San Suu Kyi, Megawati Sukarnoputri y Corazon Aquino, no dudaron en utilizar sus lazos de parentesco para fortalecer y crear nuevas relaciones. El aura de santidad heredada de familiares víctimas de las fuerzas de oposición (encarcelados/asesinados, martirizados e incorporados a la memoria nacional colectiva) se convirtió en una bandera política altamente exitosa en los tres casos. Chakravorti (1999) describe este fenómeno como “carisma dinástico apoyado de un vacío de liderazgo político” ocupado por estas mujeres. Estratégicamente, usaron la política de parentesco

---

<sup>23</sup> Afirma que “desde la colonización española en el siglo XVI, pasando por la revolución contra los españoles, la colonización estadounidense y la independencia, las familias locales de elite han gobernado” (pág. 4).

<sup>24</sup> Su bisabuelo emigró de la provincia china de Fukien en 1863, y aunque era extremadamente pobre sus hijos pudieron destacar. Su abuelo, Don Melecio Cojuangco, nació en Luzón Central en 1871 y fue electo miembro de la Asamblea Filipina en 1907. Uno de sus tíos se convirtió en gobernador de Tarlac, Luzón Central, en 1941. Su primo, Eduardo “Danding” Cojuangco Jr., se convirtió en gobernador de Tarlac en 1967 (con apoyo de Ferdinand Marcos) y fue candidato a presidente en 1992. Su padre, “Don Pepe”, fue diputado y un destacado miembro del Congreso en Tarlac. Su madre provenía de la familia de terratenientes Sumulong, también políticamente poderosa. Su hermano menor, Jose “Peping” Cojuangco, fue miembro del Congreso de Tarlac. (Burton, 1989; Col, 1997; Komisar, 1987).

<sup>25</sup> Corazon Aquino no fue la típica esposa activa de un político, no se involucró mucho en la carrera política, las campañas o las actividades de su esposo. Estas responsabilidades pasaron a manos de Doña Aurora Aquino, la madre del senador Benigno Aquino. El hecho de que la ama de casa sin experiencia política se convirtiera en la primera mujer en ocupar el cargo oficial más poderoso en Filipinas, es atípica. Aun así, obtuvo el poder oficial en la forma típica en la que las mujeres hacen su debut político: mediante su identidad con su esposo, como la viuda sufrida cuya victimización simboliza la victimización del pueblo bajo ley marcial (Roces, 1998).

como “capital moral” (Kane, 2001) para mejorar su hacerse de una carrera en la esfera pública. Su liderazgo femenino unió a la oposición política debido a que se consideró como simbólico, en tanto estaba respaldado por figuras masculinas. Estas tres líderes ofrecieron un antídoto provisional y grandes ventajas en la lucha antidictatorial como batallas cuasi religiosas del bien contra el mal.

El alto nivel social y educativo de estas mujeres como cónyuges o hijas de políticos prominentes fue crucial para superar la discriminación sexual. Para Genovese (1997), las mujeres líderes provienen de “familias con elevadas expectativas, en las que abundan las oportunidades de desarrollo personal y profesional, y en las que la figura masculina anima a sus hijas/esposa a ir más allá de las limitantes de género y de los estereotipos sociales” (pág. 279). Aung San Suu Kyi estudió ciencias políticas, filosofía y economía en Oxford, más sus estudios de doctorado en literatura birmana se vieron interrumpidos luego de regresar a Birmania; Corazon Aquino fue educada en escuelas privadas de Manila y asistió a la universidad en Nueva York, en donde se especializó en francés y matemáticas, aunque suspendió su carrera de derecho en Filipinas para casarse; Megawati Sukarnoputri estudió agricultura en Bandung, pero abandonó la universidad para estar con su padre después de su caída del poder en 1967, y aunque en 1970 intentó estudiar psicología, suspendió nuevamente sus estudios debido a la intervención del régimen de Suharto. Producto de estas oportunidades de desarrollo, además del contacto cercano con la política, lograron tener una visión amplia e inclusiva del escenario político del que formarían parte.

Aunado al parentesco, “el carisma desempeñó un papel importante en el incremento de las oportunidades políticas para las mujeres” (Harriden, 2012, pág. 40). El carisma y prestigio de Aung San, Sukarno y Benigno Aquino Jr. acompañaron la trayectoria política de Aung San Suu Kyi, Megawati Sukarnoputri y Corazon Aquino, respectivamente. La

imagen de éstas mujeres se convirtió en símbolo de los ideales que representaban sus padres/esposo y representó un vínculo emocional muy fuerte, incluso mitológico. Además, su larga ausencia en el ámbito político permitió su marginalidad en aquellos procesos que podían manchar su reputación, ofreciendo así la esperanza en un gobierno justo.

El hecho de que éstas mujeres tomaran el manto dinástico por la necesidad política de reivindicar la imagen de su padre/esposo más que por elección personal, se tradujo como una demostración de su sinceridad con la causa. Corazon Aquino y Megawati Sukarnoputri eran amas de casa antes de convertirse en líderes políticos, mientras que Aung San Suu Kyi cumplía con su papel de madre y estudiante a tiempo parcial. De alguna forma, todas tuvieron que ser persuadidas para entrar en la política. Su falta de experiencia política logró transformarse en un rasgo positivo, pues en principio no se consideraron peligrosas.<sup>26</sup>

Los lazos de parentesco con el mártir masculino no sólo ayudaron a superar las barreras tradicionales al liderazgo político, sino que también vincularon a las líderes femeninas con el martirio de sus padres/marido, percibidas como “las defensoras legítimas de su causa” (Thompson, 2002-2003, págs. 546-549). De esta forma, lograron transferir el código familiar y el simbolismo religioso al nivel político nacional, como madres, hijas y/o hermanas protectoras de una sociedad indefensa. Según Jalalzai (2010), “las mujeres se vieron como sanadoras después de periodos de represión política pues se consideraron figuras conciliatorias que actuaron en favor de la familia nacional” (pág. 136).

---

<sup>26</sup> Sin embargo, el creciente apoyo popular significó también una fuerte oposición y descrédito por parte de sus adversarios. Más que la crítica hacia su condición de género (que sí se presentó en los tres casos como se explicó en la sección 1.1), destacó la crítica hacia su incapacidad, debilidad y falta de destreza para implementar los cambios y reformas necesarios. Después de tomar el poder, se convirtieron casi instantáneamente en una desventaja política, generando inconformidad entre los líderes políticos masculinos que pedían que éstas mujeres se limitaran a la categoría de símbolos políticos. Muchos rivales masculinos no pudieron llegar a un acuerdo con un gobierno dirigido por una mujer, por lo que las intrigas políticas, incluyendo golpes de Estado, se volvieron algo común en contra del “sexo débil” (Thompson, 2002-2003).

Finalmente, el factor de la unidad nacional contribuyó al fortalecimiento del liderazgo femenino, especialmente en contextos de inestabilidad política y falta de institucionalización, cuando la figura femenina se transforma en un símbolo viviente del mártir idealizado, capaz de hermanar grupos disímiles con el objetivo de cambiar el destino del país. En este sentido, parece más probable que las sociedades estén dispuestas a aceptar el liderazgo femenino en tiempo de crisis y vulnerabilidad. Por ello, no es casualidad que la emergencia y ascenso de Aung San Suu Kyi, Megawati Sukarnoputri y Corazón Aquino coincidiera con coyunturas críticas que las consolidaron como figuras emblemáticas de oposición.

### **1.3. No antes ni después: ¿importa la coyuntura?**

El surgimiento de nuevos liderazgos políticos a nivel mundial, ha seguido una tendencia similar. Héroes nacionales y figuras destacadas se consolidan luego de cambios coyunturales específicos, como la independencia, largos periodos de dominio extranjero o el derrocamiento de un régimen autoritario. En un país falto de una institucionalización política, y durante un periodo inestable, el líder carismático se presenta como salvador de la nación y tiende a asegurar su permanencia, al menos en la historia. Según Genovese (1997), “los líderes más exitosos son aquellos que aprovechan al máximo sus oportunidades y habilidades” (pág. 19), aunque en ocasiones pesan más las oportunidades que las habilidades. Un análisis del contexto histórico y cultural ayudará a esclarecer el escenario al que se enfrenta cada líder.

La coyuntura, entendida por Scott (1999) como “un momento histórico crucial en el que desarrollos potenciales se circunscriben a contingencias cognitivas, culturales y políticas” (págs. 4-5), definirá la forma en la que las transformaciones se adaptan a los imaginarios. Esto presupone, según Anderson (1990), “un liderazgo lo suficientemente



sofisticado para estar familiarizados con estas ideas, no aprisionado, y disciplinado para usarlas mas no sucumbir ante ellas” (pág. 73).

Las mujeres han asumido el poder y el protagonismo político frente a situaciones de dificultades familiares (encarcelamiento o asesinato) y/o transformaciones en la cotidianidad (guerras, represión o crisis), cuestiones que incrementaron sus posibilidades de aceptación y legitimación. Genovese (1997) explica que “la mayoría de las mujeres líderes se posicionaron en periodos de desorden político o social, heredando el poder de sus familias, y con muy poca experiencia política independiente” (pág. 279). Los casos Aung San Suu Kyi, Corazon Aquino y Megawati Sukarnoputri son muestra del tipo de liderazgo al que refiere Genovese. Ellas tuvieron acceso al ámbito político bajo circunstancias dramáticas como asesinatos, golpes de Estado, o bien, estando al frente de la oposición política en medio de una revolución popular.

En Birmania, Indonesia y Filipinas, la inestabilidad, entendida como “los cambios frecuentes de poder que imposibilitan la transición y consolidación democrática “(Jalalzai, 2010, pág. 151), y la incertidumbre, se mezclaron con el escaso desarrollo institucional del país, resultando en el acceso de éstas mujeres al poder político. Aprovechando sus lazos de parentesco, su género, e incluso su carisma, ocurre una “sucesión dinástica de emergencia” (Richter, 1990-1991). Esta sucesión se presentó luego de que los países experimentaran un breve periodo democrático al que siguió un periodo autoritario más largo en Birmania (junta militar bajo diversos nombres) de 1962 a 2011; en Indonesia (Suharto) de 1967 a 1998; y en Filipinas (Ferdinand Marcos) de 1965 a 1986.<sup>27</sup>

## **Tabla 2. Circunstancias al momento de la inserción política femenina**

---

<sup>27</sup> El afianzamiento militar en la política es común y se justifica por la necesidad de controlar la violencia y crear estabilidad. Sin embargo, los regímenes militares solo perpetuaron la inestabilidad y la violencia, además de postergar la creación de instituciones democráticas.

País	Tipo de gobierno	Contexto
Birmania	Dictadura militar (CERLO)	Agitación política ante la situación deplorable del país, producto de la creciente corrupción y una mala gestión económica en años anteriores.
Indonesia	Dictadura (Suharto)	Decepción generalizada con el gobierno de Suharto debido a la represión social, la crisis económica regional y la violencia étnica.
Filipinas	Dictadura (Ferdinand Marcos)	El nepotismo y el capitalismo basado en el amiguismo, el crecimiento de la población y las insurgencias militares, hicieron que el descontento popular aumentara.

La prensa extranjera proporcionó además una cobertura muy favorable de las protestas pacíficas durante las campañas políticas de Aung San Suu Kyi, Megawati Sukarnoputri y Corazon Aquino. Esto elevó el costo de la represión para las dictaduras y socavó el poco o mucho apoyo externo con el que contaban al momento en que las líderes emergieron. Sin duda alguna, la cobertura más favorable se reservó para Aung San Suu Kyi como defensora de la democracia y los derechos humanos en su país.

### 1.1.5 Birmania y Aung San Suu Kyi<sup>28</sup>

La agitación política fue en aumento antes del regreso de Aung San Suu Kyi a Birmania en marzo de 1988. La mala gestión económica, la corrupción generalizada y la creciente brutalidad estatal fomentó el descontento generalizado en la nación ostensiblemente socialista. A su regreso, Aung San Suu Kyi encontró no solo a su madre enferma, sino también a un país enfermo. Birmania, después de 26 años de junta militar, estaba devastada no solo económicamente, sino social y psicológicamente (Fink, 2001; Fouque, 2015; Ho, 2015; Palmer-Mehta, 2009; Skidmore, 2004).

El “movimiento democrático de los cuatro-ochos (8888)” sería el telón de fondo, la intuición que llevaría a participar a Aung San Suu Kyi (1991) en lo que denominó como la “segunda lucha por la independencia nacional” (pág. 199). A pesar de haber pasado gran

<sup>28</sup> Para ampliar la información sobre Aung San Suu Kyi, véase el capítulo 2.

parte de su vida fuera de Birmania, Aung San Suu Kyi se mantuvo fiel a su identidad birmana, a los valores y al idioma de su país, se negó a renunciar a su ciudadanía y pasaporte a pesar de su matrimonio con un extranjero.

En su primer discurso público exclamó: “no podía, como la hija de mi padre, permanecer indiferente a todo lo que estaba pasando” (Aung San Suu Kyi, 1991, pág. 199). Su sentido de deber y responsabilidad familiar la condujo inevitablemente a involucrarse en la política nacional. Además, fue reconocida por observadores birmanos y extranjeros como la representación de su padre en términos de apariencia, personalidad y carisma, así como sus ideales y objetivos políticos.

Desde su introducción en la política, enfatizó la importancia de la lucha no violenta, la búsqueda de la democracia y el respeto a los derechos humanos. Luego de cofundar con otros líderes de oposición la Liga Nacional para la Democracia (LND) en 1988 y criticar duramente el régimen, Aung San Suu Kyi fue puesta bajo arresto domiciliario durante 15 años en un periodo de 21 años (1989-1995, 2000-2002, 2003-2010). No fue sino hasta el 2012, casi año y medio después de haber sido liberada, que consiguió un escaño en el Parlamento. En marzo del 2016 tomó los cargos de Consejera de Estado, Ministra de Asuntos Exteriores y Ministra de la Oficina del Presidente.

Según Fouque (2015):

“Todo la predispuso a sacrificar su vida familiar y ser fiel a su herencia mítica para convertirse en la heroína indomable, la madre valiente de un pueblo tiranizado. Este fue el legado de sus padres, un legado basado en una tradición asiática de liderazgo femenino, en los valores culturales y religiosos budistas y la democracia occidental arraigada en el espíritu de libertad y en los principios de los derechos humanos” (pág. 78).<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Si bien la autora toca algunos puntos válidos que caracterizan el liderazgo de Aung San Suu Kyi y que se explican detenidamente en el capítulo 2, su descripción debe considerarse como una forma idealizada de concebir a una mujer que también ha cometido errores, se ha enfrentado a la crítica popular y ha perdido algunos seguidores que tenían *fe* en ella.

### **1.1.6 Indonesia y Megawati Sukarnoputri**

En el caso de Megawati Sukarnoputri (2001-2004) confluyeron el descontento popular con el régimen de Suharto, la crisis económica regional (en la que se devaluó la rupia, se incrementaron los índices de pobreza y cayó el precio del petróleo), fenómenos climáticos (“El Niño” y la erupción del Monte Merapi), el caos social y la violencia étnica (especialmente en contra de los chinos). Su ascenso político, sin embargo, no fue inmediato sino más bien gradual.

La carrera política de Megawati comenzó con la cofundación del Partido Democrático de Indonesia (PDI) en 1973. La victoria en las elecciones legislativas de 1987 le valieron su posición como diputada en el Consejo de Representantes Populares (CRP). En 1993 es electa presidenta del PDI, luego de ganar el apoyo de la mayoría de sus miembros resentidos con la constante intervención del gobierno (Suryadinata, 2002). Puesto que se convirtió en una amenaza para el régimen de Suharto (quien destituyó a su padre en 1967), en junio de 1996 fue destituida del PDI y descalificada para postularse en las elecciones presidenciales de 1998. La represión de las protestas en Yakarta solo generó más disturbios.

En octubre de 1998, meses después de la renuncia de Suharto, Megawati Sukarnoputri y sus partidarios formaron el Partido Democrático de Indonesia para la Lucha (PDIL). A pesar de no haber sido electa presidenta luego de que su partido ganara las elecciones de 1999, “reconoció que sus seguidores no aceptarían el nuevo gobierno si ella no formaba parte del mismo” (Suryadinata, 2002, pág. 150), por lo que accedió a la propuesta de ser vicepresidenta en el gobierno de Abdurrahman Wahid. En gran medida, la alianza de grupos políticos fue para contener el desorden social.

Para muchos observadores occidentales, fue sorprendente el hecho de que el silencio de Megawati Sukarnoputri durante la campaña electoral de 1999 fuera celebrado por los indonesios. La promoción de políticas vagas preocupó poco a la mayoría de los votantes, quienes admiraban su honestidad y recato, además de considerarla una “luchadora por la libertad” luego de más de tres décadas de dictadura militar (Richburg, 1999).

A pesar de haber implementado reformas importantes, especialmente en el ejército y el sistema judicial, Abdurrahman Wahid se enfrentó a graves problemas heredados de las administraciones anteriores. Resultado de las divisiones políticas, “el proyecto de reforma se estancó y se subordinó a intereses personales y protagonismos políticos” (Mietzner, 2001, pág. 30). A ello se sumaron escándalos de corrupción y nepotismo.

Finalmente, el 23 de julio del 2001, la Asamblea Consultiva Popular (ACP) nombró a Megawati Sukarnoputri como presidenta de la República de Indonesia. Los grupos de derecha y religiosos, decepcionados por el fracaso en la reanimación económica y el cese a los conflictos separatistas durante el gobierno de Abdurrahman Wahid, no se opusieron a la decisión de la ACP. El pragmatismo político pues, fue determinante en la decisión de nombrar a Megawati Sukarnoputri como presidenta (2001-2004) (McIntyre, 2000).

### **1.1.7 Filipinas y Corazon Aquino**

Corazon Aquino (1986-1992) llegó a la presidencia en medio de una revolución popular incruenta. En la década de 1970, la crisis del petróleo, el crecimiento de la población y las insurgencias militares frenaron el desarrollo económico filipino. El nepotismo y el capitalismo basado en el amiguismo incrementó la deuda externa. En la década siguiente, la situación económica y política empeoró con la fuga de capitales, el cierre de industrias y

bancos, la devaluación del peso, el alza de precios y el colapso en los precios mundiales del azúcar y el aceite de coco (Col, 1997).<sup>30</sup>

Al asesinato de Benigno “Ninoy” Aquino Jr., siguieron manifestaciones y desorden que involucraron campesinos y trabajadores, clero y empresarios. En el periodo denominado como “parlamento de calles” (1983-1986), los intereses se articularon en modalidades populares. Fue precisamente en este momento en el que Corazon Aquino comenzó a unirse a estos grupos, aun sin dirigirlos. Mas no tardó en convertirse en símbolo de la lucha. En principio nadie pensó en ella como en una posible dirigente (quizás tampoco ella misma) pues carecía de experiencia, ambición y confianza, características de liderazgo que otras figuras de la oposición tenían en exceso (Burton, 1989; Gonzalez-Yap, 1987).

Algunos líderes que creían en su capacidad de movilizar al electorado, insistieron en que se presentara como candidata a las elecciones presidenciales de 1986. Finalmente, Corazon Aquino aceptó ante la presión popular y en medio de una campaña que enfatizó su “honestidad, sinceridad y fe religiosa” (Komisar, 1987, pág. 87). El no reconocimiento de su victoria electoral provocó extensas reacciones.

La manifestación de la avenida Epifanio de los Santos (EDSA) o Revolución del Poder Popular (Revolución EDSA), que tuvo lugar, por cuatro días, a lo largo de tres kilómetros y entre dos campos militares, se consagró como el símbolo del fin de la dictadura de Ferdinand Marcos luego de su exilio. En sus primeros meses como presidenta (1986-1992), Corazon Aquino se benefició de la euforia inspirada por su victoria y de su gran popularidad. Debido en gran medida al éxito del poder popular, las expectativas ante

---

<sup>30</sup> Thompson (1995) describe a grandes rasgos el legado del gobierno de Ferdinand Marcos: su arbitrario ejercicio de poder creó un vacío institucional que llevó años llenar; el nuevo gobierno heredó un ejército altamente politizado; los funcionarios locales y legislativos electos fueron un obstáculo en el establecimiento de nuevas instituciones democráticas; la economía estaba devastada y el país tenía una de las deudas per cápita más grandes en el mundo; continuó la insurgencia comunista a pesar de las negociaciones, mismas que fortalecieron la disidencia en el ejército.

la nueva administración eran bastante altas (Col, 1997; Landé y Hooley, 1986; Ringuet & Estrada, 2003; Timberman, 1991; Villanueva, 1992).

El carisma y la determinación de Corazon Aquino, sus lazos de parentesco, sus antecedentes biográficos, la situación de inestabilidad política y económica, así como el apoyo popular, la convirtieron en la persona ideal para llevar a cabo una renovación de la política en Filipinas, o al menos eso se pensaba en un principio. Al igual que Aung San Suu Kyi y Megawati Sukarnoputri, el contexto sociopolítico fue el último impulso que las llevó a la escena política.

### **1.1.8 ¿Más de lo mismo?**

El ascenso político de cualquier líder es siempre parte de una coyuntura específica en la que convergen elementos diversos no presentes en su totalidad antes o después de que tomaran el poder. Ante un escenario tan difícil, lleno de retos, pero también de oportunidades, Aung San Suu Kyi, Corazon Aquino y Megawati Sukarnoputri fueron alentadas a participar en el movimiento de oposición que buscaba, en principio, un cambio. No obstante, sus trayectorias políticas no siempre siguieron el camino deseado o esperado por quienes las apoyaron. En su dirección de las luchas contra las dictaduras, éstas mujeres se enfrentaron a grandes expectativas que terminarían en decepción ante la acusación de que no eran tan diferentes a sus rivales.

Las dinámicas de poder que restringieron su influencia y autonomía se vinculan al clima político volátil. Durante su campaña política en las elecciones de 1990, los seguidores de Aung San Suu Kyi fueron perseguidos y reprimidos, además ella fue acosada y arrestada; cuando obtuvo un lugar en el Parlamento sus acciones fueron limitadas, y en su puesto actual aún es difícil decir con certeza la influencia y autonomía de la que goza. Corazon Aquino sobrevivió a varios intentos de golpe de Estado, estuvo fuera de

negociaciones importantes de gobierno, se le negó acceso a cierta información y tendió a ceder poderes a sus asesores. El período presidencial de Megawati Sukarnoputri fue de pocos cambios, discreción, ambigüedad y gran indecisión, además enfrentó una serie de ataques terroristas y una economía en crisis.

La mayoría de las mujeres tomaron el poder bajo circunstancias de inestabilidad política o en un periodo de transición hicieron campaña o se consideraron como “líderes transformacionales” durante la primera etapa de sus carreras políticas. En estas circunstancias, su inexperiencia política y género puede ser ventajoso, reclamando una alta moral sobre los regímenes masculinos corruptos y autoritarios. Sin embargo, una vez en el poder, la mayoría de las mujeres se convirtieron en “líderes transaccionales” debido al complejo contexto de democratización, el predominio de la política clientelar y la falta de visión estratégica, capacidad política y experiencia legítima, así como las limitaciones socioeconómicas post dictatoriales que impidieron para llevar a cabo cambios perdurables o sustanciales (Fleschenberg, 2008; Harriden, 2012).

Si bien la coyuntura en cada caso de estudio pudo politizar a estas mujeres y ayudarles a ganarse el respeto y admiración de sus compañeros, la experiencia tuvo poco efecto duradero en los porcentajes de mujeres elegidas y designadas para ocupar cargos políticos. Más que personificar un liderazgo revolucionario y transformador, que en principio se perfiló como tal, Aung San Suu Kyi, Megawati Sukarnoputri y Corazon Aquino, se ajustaron a sus realidades, manifestando lo que Jalalzai (2010) llama un “estilo suave de liderazgo” (pág. 135). En general, las líderes carecían de una base institucional, lo cual fue una gran desventaja en países donde gobernaban los militares (*de jure* o *de facto*) pues consideraban que eran una amenaza a la destreza militar y a la moral.



Los gobiernos de Corazon Aquino (1986-1992) y Megawati Sukarnoputri (2001-2004), así como el surgimiento y consolidación de Aung San Suu Kyi, fueron periodos que comenzaron con toda la incertidumbre e inestabilidad asociadas con un brusco cambio de régimen y terminaron, al menos en los dos primeros casos, con pocos cambios efectivos y duraderos. La indecisión e inexperiencia imposibilitaron el alcance de las expectativas populares, por lo que sus liderazgos estuvieron rodeados de incertidumbre, regocijo y frustración, grandes esperanzas y amargas decepciones. Sin embargo, en un contexto de decadente situación económica y corrupción generalizada, habría sido extremadamente difícil cumplir sus promesas, en tanto el éxito requeriría algo más que la sinceridad, la buena voluntad y el apoyo pasivo de la sociedad.

Al analizar sus agendas políticas aparentemente neutrales deben considerarse dos cuestiones: (1) carecieron de un sistema y una estructura de apoyo para desarrollar un estilo de liderazgo alternativo y una agenda política propia; y (2) al igual que sus contrapartes masculinas, se vieron sujetas a la ideología y al programa del partido, así como a la necesidad de construir y asegurar su base de poder en el gobierno, el parlamento y la burocracia estatal. Ante estos hechos, se vuelve evidente que para analizar el desempeño de liderazgo político femenino debe evaluarse primero el sistema político antes que el desempeño de una mujer y su agenda política.



**CAPÍTULO 2. EL SURGIMIENTO Y CONSOLIDACIÓN DE UN SÍMBOLO NACIONAL: AUNG SAN**

**SUU KYI**

*No es el poder lo que corrompe sino el miedo. El miedo a perder el poder corrompe a aquellos que lo ejercen, y el miedo al flagelo del poder, corrompe a quienes son sujetos de este.*

Aung San Suu Kyi (1991, pág. 180)

Para muchos, Birmania se conoce como el país que durante décadas estuvo bajo dictadura militar y represión política. Por casi 50 años, Birmania fue gobernada por una serie de dictaduras militares: el Consejo Revolucionario (1962-1974), el Partido del Programa Socialista de Birmania o PPSB (1974-88), Consejo de Estado para la Restauración de la Ley y el Orden o CERLO (1988-1997), y el Consejo Estatal para la Paz y el Desarrollo o CEPD (1997-2011). Aunque el CEPD entregó el poder a un gobierno nominalmente civil en 2011, los militares continuaron manteniendo una influencia controladora en y sobre el Parlamento hasta la actualidad.

Es probable que por mucho tiempo, y quizás hasta nuestros días, se reconozcan en el mundo a solo tres birmanos: : (1) el primer ministro budista U Nu (1915-1947);<sup>31</sup> (2) el tirano Ne Win (1911-2002);<sup>32</sup> (3) el Secretario General de las Naciones Unidas U Thant (1909-1974);<sup>33</sup> y (4) el icono de la democracia y los derechos humanos, Aung San Suu Kyi (1945-). Es en este último personaje que el presente capítulo centra su atención con el propósito de determinar cómo surge y se consolida su liderazgo político hasta su toma posesión como Consejero de Estado en abril de 2016.

Para comprender la historia y la política birmana contemporánea es necesario entender a Aung San Suu Kyi, sus antecedentes, su filosofía política y su papel en la vida

---

<sup>31</sup> Líder estudiantil anticolonial; líder civil que tras el asesinato de Aung San se convirtió en primer ministro de Birmania (1948-1956, 1957-1962); líder de la facción “Clean LALP” (Liga Antifascista por la Libertad de los Pueblos) en 1958 y del Partido de la Unión (1960-1962); condujo una rebelión contra Ne Win desde Tailandia, se le concedió amnistía y volvió a Birmania, donde él trabajó en textos budistas; en 1988 formó la Liga para Democracia y la Paz.

<sup>32</sup> Líder de lucha anti-británica; al igual que Aung San, miembro de los “Treinta Camaradas”; comandante del *4th Burma Rifles*; subcomandante del ejército birmano (1948) y comandante a partir de 1949; ministro de defensa en distintas ocasiones; primer ministro de Birmania (1958-1960); líder del golpe de Estado en 1962; desde 1962 figura principal en el país como presidente del Consejo Revolucionario (1962-1974) y presidente de la nación (1974-1981); fundador y presidente del PPSB (1962-1988).

<sup>33</sup> Director de Prensa del Gobierno (1947); Secretario del Gobierno de Burma en el Ministerio de Información (1949); Secretario de proyectos en la Oficina del Primer Ministro (1951-1957); Representante Permanente de Burma de las Naciones Unidas, con el rango de Embajador (1957-1961); Secretario General de las Naciones Unidas (1961-1971); a lo largo de su carrera diplomática desempeñó las labores de Consejero del Primer Ministro U Nu.

pública, además de las virtudes y valores culturales birmanos que ayudaron en su consolidación como una figura de poder. Su inserción en la escena pública se debió a la conjugación de elementos propios de la política y la sociedad birmanas, así como a la atención y el apoyo internacional. No fue accidental que luego de los acontecimientos en la década de los ochentas, la “mujer del destino” (Silverstein, 1990) de Birmania ocupara el vacío de poder y el anhelo birmano de un símbolo de unidad, identidad y representación.

La personificación del poder en Aung San Suu Kyi la transformó en una líder carismática con una virtuosidad y magnetismo moral que la proyectó a ojos de sus seguidores como una imagen deífica, incluso como objeto de culto.<sup>34</sup> Aunque pareciera que su figura es tan extraordinaria que se sustrae de la realidad, es el propósito de este capítulo dar cuenta de cómo su consolidación como figura política tiene sus bases en proyecciones y valores birmanos relativos al poder y el liderazgo, trascendiendo así la imagen hagiográfica de Aung San Suu Kyi. Con la exposición y análisis de su vida, se pretende destacar no solo los aspectos más importantes que la llevaron a posicionarse como un personaje público prominente, también se enfatiza la complejidad de la dinámica política birmana. El capítulo se acerca y aleja de la vida de Aung San Suu Kyi para cubrir un contexto más amplio. Se busca exponer su activismo sin llegar a la adulación. En otras palabras, se rescatar la historia sociopolítica del país mediante la historia de vida de un individuo: Aung San Suu Kyi.

---

<sup>34</sup> Esta tendencia se fortaleció bajo su arresto domiciliario y con cada premio que recibía. Entre los premios más importantes se encuentran: Premio Rafto (1990), Premio Sakharov para la Libertad de Conciencia (1990), Premio Nobel de la Paz (1991, sexta mujer a la que se le otorgaba y primera birmana en recibirlo), Premio Internacional Simón Bolívar (1992), Premio de la Paz Jawaharlal Nehru para el Entendimiento Internacional (1993), Medalla Presidencial de la Libertad (2000), Premio Olof Palme (2005), Medalla de Oro del Congreso de los Estados Unidos (2008), Medalla Wallenberg (2011) y Premio Bhagwan Mahavir a la Paz Mundial (2012).

## 2.1. El gran Aung San<sup>35</sup>

Aung San (1915-1947) fue un personaje clave en el movimiento de independencia y un líder nacionalista que encabezó algunos levantamientos estudiantiles en las décadas de 1930 y 1940, integrándose a la Organización Nosotros Birmanos, también conocida como *Dohbama Asi-ayone* o *Thakins*.<sup>36</sup> En principio, se alió con los japoneses durante la Segunda Guerra Mundial con el objetivo de expulsar a los británicos y a sus tropas indias. Los japoneses entrenaron a un grupo de birmanos llamados los “Treinta Camaradas”, que servirían como base de lo que se convertiría en el Ejército Independiente de Birmania (EIB).

Con la expulsión británica, Japón administró Birmania como una colonia (1942-1945). La situación deplorable del país y la promesa incumplida de soberanía nacional llevaron al frente político y militar birmano a iniciar una revuelta anti japonesa con ayuda de las fuerzas Aliadas en marzo de 1945, un cambio significativo en la postura de Aung San. Con el fin de la Segunda Guerra mundial y la retirada de Japón en Birmania, Aung San negoció con los distintos líderes étnicos la unificación de Birmania en el “Acuerdo de Panglong”, además fortaleció la Liga Antifascista por la Libertad de los Pueblos (LALP)<sup>37</sup> e inmediatamente después comenzaron las negociaciones de independencia con los británicos.

---

<sup>35</sup> Entre los estudios más sobresalientes sobre la vida y obra de Aung San se encuentran: Aung San Suu Kyi. (1991). *My Father*. En *Freedom from Fear and other writings* (págs. 3-38). Londres: Penguin Books; Silverstein, J. (Ed.). (1972). *The Political Legacy of Aung San*. Cornell University, Southeast Asia Program, Data Paper 86; Maung Maung. (Ed.). (1962). *Aung San of Burma*. La Haya: Martinus Nijhoff.

<sup>36</sup> Jóvenes intelectuales formaron el movimiento *Dohbama (We Burman)* en el que se exigía dirigirse a sus miembros como *Thakin* (maestro). El movimiento abogaba por el restablecimiento y la modernización de la lengua birmana. Rápidamente transformó su mensaje cultural en uno político-nacionalista bajo el lema: “Birmania para los birmanos” (Khin Yi, 1988).

<sup>37</sup> Creada durante el periodo de ocupación japonesa, la LALP fue un partido sombrilla que contó con el apoyo de facciones nacionalistas, socialistas y comunistas, así como de diversos grupos étnicos y sociales que “respaldaban el establecimiento de un gobierno democrático que reconociera la diversidad étnica y política, y que respetara los derechos humanos y civiles” (Silverstein, 1989, pág. 9).

En este escenario, el actuar oportuno de Aung San le valió la confianza y el respeto de militares y civiles, aunque tenía también algunos opositores. El 19 de julio de 1947, justo en el momento en que presidía la Asamblea Constitutiva que buscaba redactar la Constitución de independencia, Aung San y parte de su gabinete fueron asesinados por órdenes de U Saw, uno de sus rivales políticos. Debido a su participación político-militar en el país, se le otorgó el título de *Bogyoke* (generalísimo) y se le reconoció como el padre de la nación.

La muerte de Aung San marcó el fin de la unidad nacional, el incremento de las tensiones étnicas y la creación de un vacío de poder y liderazgo. En cierto sentido, su muerte representó la tragedia de la narrativa nacionalista birmana. Se dice con frecuencia que el asesinato del líder independentista cambió significativamente la dirección del país “debido a que era el único líder capaz de crear un Estado secular que habría de unir a la población étnica birmana con las demás poblaciones étnicas del país” (Marston, 2011, pág. 15).

Ningún líder político logró atraer tanto apoyo como él ni fue capaz de proyectar un país unido, pacífico y próspero. No obstante, algunos lo intentaron: el primer ministro U Nu y el General Ne Win. Pero nadie estaba mejor posicionado para invocar y apropiarse de la memoria de Aung San, muchos años después, que su hija Aung San Suu Kyi, la única de sus hijos que tomó el manto de liderazgo político y a quien, a partir del “movimiento democrático 8888” (ver sección 2.3), se consideró como la heredera legítima de todo aquello que había logrado su padre. La imagen de Aung San, explica Skidmore (2004), “es el único marcador visible que los birmanos han podido utilizar para no olvidar su legado, además es la forma de la que se han valido para otorgar, públicamente, legitimidad política a su hija” (pág. 131).

### **2.1.1. La hija de un héroe**

Aung San Suu Kyi utilizó el modelo de su padre no como herencia estática o señal de destino, sino como un imperativo activo de reconstrucción de lazos de parentesco en un país profundamente dividido. En el discurso que marca sus orígenes retóricos y políticos (ver sección 2.3), Aung San Suu Kyi personifica la memoria de Aung San. Al centrarse en su sacrificio y el altruismo, así como la pérdida y el sufrimiento de su familia después de su muerte prematura, vincula su identidad a un pasado venerado que conmemora su liderazgo en la lucha por lograr una Birmania libre. De esta forma, Aung San Suu Kyi se presenta a sí misma como “la huella única, auténtica y viva de la memoria de su padre” (Palmer-Mehta, 2009, pág. 59).

Al tomar la decisión de permanecer en Birmania e involucrarse en la política, Aung San Suu Kyi siguió una secuencia de comandos sobre piedad filial, un ideal de deber familiar valioso en Birmania. Cuando dio prioridad a la lucha de la democracia por encima de su libertad personal, tomó entre sus manos el legado de su padre, un papel que su hermano mayor, Aung San Oo, se negó a desempeñar. Las afirmaciones del gobierno de que no tenía derecho a hablar por el pueblo o que estaba corrompida por su contacto con occidente resultaron poco efectivas frente al poder de su sacrificio personal y dedicación hacia los birmanos (Ho, 2015).

El atractivo que despertó Aung San Suu Kyi tuvo sus bases también en la correlación de situaciones con su padre: en medio de la tragedia, ambos lucharon por liberar a su pueblo. Como parte de la narrativa nacional, la analogía empoderó a la hija del héroe. En otras palabras, la lucha de Aung San Suu Kyi para restablecer el gobierno democrático se vio como una continuación de la lucha de su padre por restaurar la independencia. En este sentido, se convirtió en una figura clave y un símbolo carismático

para quienes consideraron su lucha como resistencia al colonialismo interno del régimen militar.

Con todo, se puede decir que el poder e influencia política que fue construyendo Aung San Suu Kyi con el tiempo, se basó tanto en el “factor de reconocimiento” (Houtman, 1999) vinculado a sus lazos de parentesco, cuanto en “la historia política y las tradiciones que tocaron una fibra sensible en la gran mayoría de los birmanos” (Harriden, 2012, pág. 211) en un momento crítico en la historia de la nación.

A pesar de que la aceptación, reconocimiento y legitimación de Aung San Suu Kyi proviene en gran medida de su identificación como la hija de un héroe nacional, debe considerarse también que poseía algunas cualidades propias que la prepararon para desempeñar un papel importante en la vida política de su país como su educación, su apego a las costumbres y tradiciones birmanas, su carisma y su religiosidad. En mayor o menor medida, estas características tuvieron un impacto positivo entre la población en un momento en el que buscaban un líder que los guiara.

## **2.2. La vida de Aung San Suu Kyi antes de su regreso a Birmania<sup>38</sup>**

La composición del nombre de Aung San Suu Kyi es en realidad poco usual en Birmania, en donde las personas suelen tener nombre propio, no apellidos. Su nombre es una composición de su ascendencia: *Aung San*, significa “victoria” y hace honor al nombre de su padre; *Suu*, que significa “reunir”, la conecta con su abuela e indica que nació un día martes; y *Kyi*, cuyo significado es “puro o radiante”, también formó parte del nombre de su madre. En conjunto, el nombre *Aung San Suu Kyi* se traduce como “radiante colección de extrañas victorias”. Además de otorgarle un papel prominente en la política birmana, su

---

<sup>38</sup> Este apartado se concentra en la información presentada por el esposo de Aung San Suu Kyi, Michael Aris, en la introducción de *Freedom from Fear and other writings* (págs. xvii-xxxii). Londres: Penguin Books.



nombre cubre los aspectos masculino y femenino, transformando la dinámica sobredeterminada y antagónica de género.

Aung San Suu Kyi nació el 19 de junio 1945 en la entonces capital birmana de Rangún (hoy Yangon), en un país gobernado por los británicos y ocupado por los japoneses. Su padre fue asesinado cuando ella tenía tan solo dos años. En 1960, a sus quince años, se mudó a Nueva Delhi luego de que su madre, *Daw*<sup>39</sup> Khin Kyi, fuera nombrada embajadora en la India y Nepal, siendo la primera mujer birmana en tomar un puesto diplomático internacional. Sus viajes diplomáticos al extranjero expusieron a Aung San Suu Kyi a una amplia gama de experiencias culturales, política y conexiones internacionales a una edad temprana. Khin Kyi “ejemplificó la moral y las creencias budistas que formaron el enfoque de su hija hacia la reconciliación nacional, al tiempo que fungió como modelo de perspicacia política, disciplina, servicio público y ética” (Ho, 2015, pág. 76).

Entre 1964 y 1967 Aung San Suu Kyi estudió ciencias políticas, filosofía y economía en el Saint Hugh’s College, Universidad de Oxford; en 1972, luego de trabajar por tres años en la Secretaría de Naciones Unidas en Nueva York, se casó con el tibetólogo británico Michael Aris y tuvieron dos hijos: Alexander en 1973 y Kim en 1977. De 1972 a 1988 continuó sus estudios de maestría en literatura birmana y vivió con su familia en

---

<sup>39</sup> En Birmania, es educado poner un prefijo al nombre de la persona a quien uno se dirige. El prefijo dependerá de la relación de parentesco, o de la edad del hablante y la relación que guarda con la edad del oyente. Por ejemplo, una adolescente se referiría a una mujer llamada Khin Kyi de casi cincuenta años como *Daw* Khin Kyi, mientras que una mujer de cuarenta la llamaría *Ma* Khin Kyi. A continuación, los significados de los prefijos utilizados en Birmania:

- *Daw*: para tías y mujeres mayores;
- *U*: para tíos y hombres mayores;
- *Ma*: para hermanas mayores o mujeres un poco mayores a uno mismo;
- *Ko*: para hermanos mayores u hombre un poco mayores a uno mismo;
- *Nyi ma*: para hermanas menores o niñas;
- *Maung*: para hermanos menores o niños.

Bután (donde trabajó en el Ministerio de Exteriores), Inglaterra (su esposo fue contratado como profesor de Estudios del Tíbet y el Himalaya en Oxford) Japón, (como profesora visitante en la Universidad de Kioto entre 1985 y 1986) y la India (miembro en el Instituto Indio de Estudios Avanzados en Nueva Delhi en 1987). A excepción de las veces en las que viajó para ver a su madre, Aung San Suu Kyi vivió fuera de Birmania por veintiocho años.

En 1988 fue admitida en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres para estudiar el doctorado en literatura birmana. Al mismo tiempo había comenzado a planear un programa de becas de estudio internacional para estudiantes birmanos y la implementación de una red de bibliotecas públicas en Birmania. Sin embargo, el estado de salud de su madre la llevó a regresar a su país natal en abril. Khin Kyi falleció el 27 de diciembre a los 76 años de edad. Su funeral en enero de 1989 no solo atrajo multitudes, sino que contó con el apoyo del gobierno bajo el mando del General Ne Win.

Aunque pasó gran parte de su vida fuera de Birmania, Aung San Suu Kyi se decía preparada para cumplir con su deber si era llamada a hacerlo, tal como le expresó a su marido en una carta antes de casarse: “Sólo te pido una cosa, que me ayudes a cumplir con mi obligación si mi gente llegara a necesitarme” (Aung San Suu Kyi, 1991, pág. xix). Mas no expresó ningún interés en asumir una carrera política antes de la revolución popular en 1988: “La vida política no me es atractiva. Tan solo sirvo como una especie de fuerza unificadora debido al nombre de mi padre y porque no busco ninguna posición” (The Times, 1988). Sin embargo, éste sería el principio de la carrera política que no buscaba. Para Clements (2008), “su sentido de deber y responsabilidad familiar y nacional la llevó inevitablemente a decidir involucrarse en la política” (pág. 165).

La apariencia física, estilo retórico, fluidez lingüística, personalidad y carisma de Aung San Suu Kyi, así como sus ideales y objetivos políticos que la vincularon con su padre, fueron poderosos significantes de identidad reconocidos por observadores birmanos y extranjeros. Se presentó ante un público ávido de una encarnación viva de un pasado glorioso, ante la añoranza de recuperar el potencial de un país cuyas posibilidades de engrandecimiento se vieron frustradas una y otra vez desde el periodo colonial. Pero el camino no sería nada sencillo (Aung San Suu Kyi, 1991; Ho, 2015; Kane, 2001).

### **2.3. El nacimiento de una líder**

La agitación política fue en aumento antes del regreso de Aung San Suu Kyi a Birmania. Miles de estudiantes (y posteriormente otros grupos sociales como monjes, civiles y oficiales del ejército) manifestaban su descontento con el gobierno militar-socialista en el poder desde 1962, primero bajo el nombre de Consejo Revolucionario (1962-1974) y después como el Partido del Programa Socialista de Birmania (PPSB) o Partido *Lanzin*.

Hacia mediados de la década de 1980, la economía estaba cerca de la ruina. La producción agrícola había alcanzado los límites de la tecnología disponible mientras la población seguía creciendo. Las industrias estatales estaban fallando en producir los bienes demandados por la población; incluso el gobierno había comenzado a depender del mercado negro para obtener suministros básicos. Entre 1981 y 1986, la deuda nacional llegó a los 2.8 billones de dólares. Los problemas internos se exacerbaban con el colapso en el precio de los productos básicos a nivel internacional como el arroz, el estaño, el tungsteno y el caucho. En una reunión del Comité Central del PPSB en agosto de 1987, el presidente Ne Win admitió que el experimento socialista había fracasado y ordenó a los líderes del país proponer ideas sobre cómo abandonar el sistema de partido único y cambiar las políticas económicas para hacer frente a las condiciones cambiantes. El 1 de septiembre,

Ne Win anunció la liberalización económica más grande desde 1962: los agricultores podían vender sus granos en el mercado libre como desearan. Sin embargo, la Ordenanza 1, 1987 de septiembre 5 declaró la segunda desmonetización en tres años sin posibilidad de conversión monetaria. El objetivo oficial fue acabar con el mercado negro, el comercio de contrabando y un esfuerzo por controlar la inflación al absorber la liquidez en una economía con un sistema bancario efectivo (Owen, 2005; Charney, 2009; Smith, 1991; Steinberg, 2010).<sup>40</sup>

El poco prestigio que quedaba al gobierno se esfumó luego de que Naciones Unidas otorgara el estatus de “país menos desarrollado” a Birmania.<sup>41</sup> Después de 26 años de gobierno, Ne Win renunció a su cargo como presidente del partido y del país, pero retuvo el poder detrás de escenas al momento en el que los birmanos enfrentaban la turbulencia política, la desintegración económica y la represión brutal.

La ausencia de una Constitución, la naturaleza personal del poder, la falta de reformas políticas eficaces, la mala gestión económica, la corrupción generalizada, la creciente brutalidad del régimen y el sufrimiento social influenciaron los eventos del “movimiento democrático de los cuatro-ochos (8888)”, un conjunto de demostraciones pacíficas que se llevaron a cabo el 8 de agosto de 1988 en distintos puntos del país. Las tensiones, sin embargo, se habían incrementado desde marzo y no se detuvieron a pesar de la renuncia de Ne Win en julio, de Sein Lwin en agosto y de Maung Maung en septiembre de 1988. El torbellino de violencia comenzó con los ciudadanos luchando por el fin del régimen y la transición hacia una forma moderada de gobierno democrático. El imaginario

---

<sup>40</sup> Cerca de dos tercios de los billetes en circulación dejaron de tener valor. Las denominaciones de 25, 35 y 75 *kyat* se sustituyeron por las de 45 y 90 *kyat*.

<sup>41</sup> Oficialmente designado como “país menos desarrollado” por la Asamblea General de Naciones Unidas el 11 de diciembre de 1987. Los beneficios se tradujeron en la cancelación de su deuda con Alemania Occidental, se suavizaron los términos de la deuda con Japón y el país fue candidato para recibir nuevas formas de asistencia económica (Asamblea General de Naciones Unidas, 1987, pág. 315).

idílico de la tierra de las sonrisas, las pagodas y los monjes budistas en túnicas de color azafrán desapareció luego de tres meses, cuatro administraciones y 10,000 muertes, aunque la cifra oficial del gobierno es de 440 muertes (Burma Watcher, 1989; Smith, 1991; Steinberg, 2010, 1990).

El gobierno perdió el control de la administración, y cuando la moral del ejército (*Tatmadaw*) estaba a punto de colapsar, se llevó a cabo un golpe de Estado el 18 de septiembre. El nuevo órgano de gobierno, el Consejo de Estado para la Restauración de la Ley y el Orden, CERLO (compuesto por veintidós oficiales militares de alto nivel que habían servido bajo la administración de Ne Win y estaban bajo el mando del General Saw Aung), declaró ley marcial y el toque de queda nacional con el objetivo de mantener el orden. Se cerraron escuelas y universidades en todo el país, se prohibieron las reuniones públicas de más de cuatro personas, se restringió la comunicación con el mundo exterior y hubo tolerancia cero para aquellos que se manifestaran en contra del gobierno. La resistencia se silenció y se intensificó la vigilancia militar mientras que la voz del gobierno se canalizó en los medios de comunicación locales y nacionales (Fink, 2001; Skidmore, 2004; Steinberg, 2010, 1990).

Diversos factores se combinaron para mantener bajo control militar a Birmania, incluido el temor, una tradición de pasividad política y el uso de propaganda exitosa. Sin embargo, la resistencia también surgió periódicamente. Fue este el telón de fondo que llevaría a participar a Aung San Suu Kyi en lo que denominó como “la segunda lucha por la independencia nacional” (1991, pág. 200). Según Silverstein (1990), los birmanos esperaban que “asumiera el liderazgo de la nación y cumpliera con la convicción de que ella era la *mujer del destino* de Birmania” (pág. 1008), puesto que no había ninguna otra

persona que hasta ese momento tuviera el mismo prestigio y respeto entre la población local y, a su vez, el apoyo de gobiernos extranjeros.

El movimiento democrático se fortaleció con la invocación nostálgica del mártir de la resistencia anticolonial de una manera que parece consistente con la “perspectiva temporal cíclica birmana” (Aung-Thwin, 1991).<sup>42</sup> La creencia de que los principios y la ideología del pasado facilitan una vía más pura y célebre es un mecanismo birmano que se utiliza para hacer frente a la agitación social y la opresión política, y uno que Aung San Suu Kyi logró activar tácticamente (Houtman, 1999; Palmer-Mehta, 2009).

Ante la amenaza potencial, el régimen arremetió contra Aung San Suu Kyi por su ausencia del país durante casi tres décadas y por su afiliación íntima con hombres e ideologías occidentales (especialmente por su matrimonio con un extranjero, además nativo de un país que había colonizado a Birmania) como herramienta para socavar su legitimidad política, poner en entredicho su condición y sus motivos, y confirmar su inmoralidad en un marco etnonacionalista. El CERLO aseguró que era tan solo un títere de occidente y que su desconocimiento de las tradiciones y costumbres birmanas limitaban su peso político. Aung San Suu Kyi respondió a estos ataques en su primer discurso ante una multitud frente a la Pagoda Shwedagon (un sitio de gran importancia simbólica en el budismo birmano) en el que enfatizó “la disciplina y la unidad como el camino hacia la democracia”.<sup>43</sup>

Antes de su primer discurso político, Aung San Suu Kyi era relativamente desconocida en su país natal. Miles de personas que asistieron al mitin el 26 de agosto de

---

<sup>42</sup> Aung-Thwin (1991) explica que esta invocación del pasado en tiempos de crisis política se basa en una perspectiva temporal birmana que es cíclica más que lineal o progresiva (págs. 575-602).

<sup>43</sup> Para consultar el discurso original véase: Aung San Suu Kyi. (1991). Speech to a Mass Rally at the Shwedagon Pagoda. En *Freedom from Fear and other writings* (págs. 192-198). Londres: Penguin Books. El discurso en la Pagoda Shwedagon, a la vez que rinde homenaje al sacrificio de los estudiantes durante las manifestaciones de ese año, es un marcador del sitio en el que Aung San y en donde yacen sus restos (Mausoleo de los Mártires); ningún otro sitio está tan impregnado de su memoria simbólica y material como esta pagoda.

1988 lo hicieron por curiosidad, con la esperanza ver a la hija de Aung San. Consciente de su posición, Aung San Suu Kyi vinculó explícitamente su papel en el movimiento democrático a su historia personal. Su introducción en la política nació de un sentido de deber hacia su padre y hacia el pueblo birmano: “no podía, como hija de mi padre, permanecer indiferente a lo que estaba pasando” (Aung San Suu Kyi, 1991, pág. 193). Invocando elementos espirituales, éticos y culturales, aseguró al pueblo birmano que las posibilidades de cambio yacían en ellos mismos, en su propia historia y en sus principios religiosos.

Parada frente al retrato de su padre, en el mismo lugar donde éste pronunció su discurso inaugural ante la formación de la LALP y exigió la independencia a los británicos en enero de 1946, Aung San Suu Kyi declaró abiertamente su lealtad al país. Reconociendo la ambivalencia histórica que sentían muchos birmanos hacia las mujeres que se casaban con extranjeros, subrayó que sus años de residencia en el extranjero y su matrimonio con un extranjero “nunca interfirieron ni interferirían o disminuirán mi amor y devoción por Birmania”. Apuntando a su historia familiar contrarrestó las críticas de que no sabía nada de la política birmana: “el problema es que sé demasiado, mi familia sabe perfectamente lo complicada que puede ser la política” (Aung San Suu Kyi, 1991, pág. 193).

En lugar de enfatizar su excepcionalidad o educación, Aung San Suu Kyi hizo accesibles conceptos occidentales abstractos como la democracia y los derechos humanos. Su llamado a la resistencia pacífica, la responsabilidad individual, la dignidad nacional y la transparencia gubernamental fue bien recibido dentro y fuera de Birmania. Sus experiencias personales reforzaron el aprecio por la oposición no violenta y los principios democráticos que, junto con las opiniones de su padre sobre la importancia de la disciplina personal, la

cooperación interétnica y el papel apropiado del *Tatmadaw*,<sup>44</sup> alimentaron sus creencias políticas. Al fundamentar el deseo de democracia, la defensa de los derechos humanos y la crítica al *Tatmadaw* en términos comprensibles para los birmanos, Aung San Suu Kyi contradujo la alegación del régimen de que la democracia era un artefacto occidental ajeno a los valores tradicionales, las capacidades críticas y la humanidad fundamental de los pueblos birmanos. Además, comenzó con su labor de “traducir Birmania al mundo y el mundo a Birmania” (Ho, 2015, pág. 66).

### **2.3.1. Un periodo de incertidumbre bajo un régimen opresor**

Las condiciones de agresión e intimidación modificaron el discurso y la postura política de Aung San Suu Kyi. El 27 de septiembre de 1988, cinco semanas después de su discurso en la Pagoda Shwedagon, se unió al exbrigadier Aung Gyi y al exgeneral Tin Oo para fundar la Liga Nacional para la Democracia (LND). Los birmanos apoyaron a la LND “en gran parte debido a la figura de Aung San Suu Kyi y porque, en la mayoría de los casos, no ha habido una mejor alternativa” (Kyaw Yin Hlaing, 2007, pág. 368).<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Aung San Suu Kyi usó tácticamente su autoridad como hija de Aung San para recordar a los miembros de las fuerzas armadas que la función original del ejército era servir y no oprimir a la nación. La tarea de transformar a los militares de opresores a hermanos ha sido una parte central en el tema de la reconciliación. Con la reiteración de bondad y perdón hacia los miembros de las fuerzas armadas, ha tratado de mediar la relación entre opresores y oprimidos en nombre de la familia nacional (Ho, 2015).

<sup>45</sup> Sin embargo, debe reconocerse también que “su imagen ha estado más dividida de lo que se percibe a primera vista y que cualquier intento del movimiento democrático por criticarla se tradujo inmediatamente como una señal de apoyo al régimen” (Bengtsson, 2012, pág. 1-78).

La LND en principio albergó tres grupos: el de Aung Gyi, otro por Aung San Suu Kyi (grupo de inteligencia) y Tin Oo (grupo excomandante). Algunas personas que participaron en el “movimiento democrático 8888”, no se integraron a la LND (otras sí pero después fueron expulsadas, como el grupo de Aung Gyi) y decidieron formar su partido o se unieron a otros partidos. La división interna de la LND continuó cuando algunos miembros renunciaron luego de que Aung San Suu Kyi no tomara en cuenta las opiniones de políticos veteranos y oficiales militares retirados, así como por las tensiones y diferencias entre éstos y los jóvenes activistas. El hecho de que surgieran más de 200 partidos políticos en 1989, y 93 participaran en las elecciones de 1990, es un indicador de que, si bien muchas personas reconocían el liderazgo de Aung San Suu Kyi, también estaban preparados para competir contra su partido. Especialmente, fueron los líderes de las minorías étnicas quienes no dieron por sentado el apoyo de la líder pues consideraron que en cierta forma significaría lo mismo lidiar con ella o con la junta en tanto que ambos gobiernos serían dominados por el grupo étnico *bamar*, no simpatizan con su enfoque de *no violencia*, o simplemente no estaban felices por su



Aun después de convertirse en líder de la LND, “Aung San Suu Kyi actuó más como líder de un movimiento social que de un partido político” (Kyaw Yin Hlaing, 2010, pág. 121). En su cargo como secretaria del partido, las críticas contra el régimen se volvieron cada vez más severas: condenó la intimidación y la represión, acusó a Ne Win de destruir todo aquello por lo que su padre había luchado y llamó al cambio pacífico mediante elecciones libres y justas (que el CERLO declaró se llevarían a cabo en mayo de 1990).

En la primavera de 1989, la crisis política interna, marcada por los arrestos a partidarios de la LND y el acoso hacia Aung San Suu Kyi durante su gira electoral por el país, fortaleció el discurso de la activista y atrajo la atención internacional. A ello se sumaron las tensiones estudiantiles y las acusaciones de sus supuestos vínculos con militantes comunistas que buscaban “destruir la unidad militar”.<sup>46</sup> El resultado fue el arresto domiciliario de Aung San Suu Kyi y algunos líderes de la LND (sin cargos formales o un juicio) el 20 de julio de 1989.

Cuando el CERLO le ofreció un visado de salida y privilegios materiales si accedía a abandonar el país, Aun San Suu Kyi se declaró indispueta hasta que el país tuviera un gobierno civil y se liberara a los presos políticos, además pidió ser transferida en repetidas ocasiones a la misma prisión donde se encontraban los miembros de la LND y ser tratada de la misma manera. Su decisión de permanecer en Birmania fortaleció su imagen de hija fiel, tía cariñosa y budista devota, además mostró su disposición a enfrenta el poder represivo, reforzando su atractivo carismático y su respaldo popular. En sus negociaciones

---

creciente popularidad y el hecho de que las críticas de otros activistas pro democracia no afectaran su imagen sino que desacreditaban a quien la hacía (Kyaw Yin Hlaing, 2007; Steinberg, 2010).

<sup>46</sup> El 5 de abril, mientras estaba en campaña en Danubyu, un capitán del ejército ordenó a seis soldados apuntar con sus armas a Aung San Suu Kyi, pero un comandante intervino para prevenir su asesinato. Aunque las autoridades locales lamentaron el incidente, el hecho marcó una escalada en los esfuerzos del régimen por intimidarla (Bangkok Post, 1989).

políticas con el régimen militar, “Aung San Suu Kyi siempre insistió en el diálogo entre la LND, los grupos étnicos y el régimen militar como un primer paso en el proceso de reconciliación política nacional” (Wilson, 2016).

Las elecciones parlamentarias del 27 de mayo de 1990 se realizaron en un ambiente justo y libre, en gran medida debido a que el CERLO y su recién creado Partido Unidad Nacional (PUN), no veían amenaza alguna en los 93 partidos y los 87 candidatos independientes que contendían y confiaba en que el voto estaría dividido. El 72.6% del electorado votó, otorgando la victoria a la LND con alrededor del 80% de los escaños (392 de los 479 asientos disponibles), mientras que el PUN obtuvo tan solo 10 escaños (Grotz, Hartmann, & Nohlen, 2001; Alamgir, 1997; Steinberg, 2010).

Según Fink (2001), los votos que recibió el partido de Aung San Suu Kyi, “se debieron al deseo de la gente de un regreso a la democracia y la fe en su habilidad de liderazgo” (pág. 69). Los métodos informales de recopilación de opiniones mostraron que una inmensa mayoría de la población apoyó a la LND y a su líder por considerarla como “la única con autonomía, carisma y poder de permanencia; aunque hubo quienes cuestionaban sus tácticas civiles suaves y algunos grupos étnicos sospechaban de sus preferencias de autonomía dentro del Estado birmano” (Rotberg, 1998, pág. 3).

Cuando el CERLO propuso convocar una Convención Nacional para que los 27 partidos que obtuvieron al menos un escaño en las elecciones redactaran una nueva Constitución en lugar de transferir el poder, hubo una decepción generalizada. Al respecto, Daniel Aung, Miembro del Panel Nacional de Convención de Presidentes y de los Grupos de Partidos Políticos, afirmaba que el régimen “perpetuó su gobierno al presionar a los delegados que *él* eligió para la Convención que *él* formó, y escribir la constitución que *él* indicó para que pudiera alcanzar *sus* metas” (Silverstein, 1996, pág. 211).

A pesar de las protestas dentro y fuera de Birmania, el gobierno se negó a reconocer los resultados y aseguró la modificación de la Constitución (el proceso de redacción comenzó en 1993) para impedir que Aung San Suu Kyi se convirtiera en presidenta. La Constitución enmendada estipulaba que el presidente debía tener experiencia militar, no estar casado con un extranjero o tener algún vínculo directo, y haber vivido en Birmania por 20 años (Alamgir, 1997). A pesar de que se imposibilitó por la vía legal el ejercicio del poder ejecutivo de Aung San Suu Kyi, “sus lazos de parentesco, la ausencia de vínculos con gobiernos pasados y el hecho de habersele negado la participación en las elecciones parlamentarias de 1990, fue contraproducente para los militares pues solo ayudaron a construir una imagen idealizada de Aung San Suu Kyi” (Silverstein, 1990, pág. 1018).

El CERLO, sin embargo, se adjudicó el logro de “la unidad nacional, la paz y la estabilidad, así como el establecimiento de un sistema democrático multipartidista y una economía abierta de mercado” (Hla Min, 1999, pág. 29). A partir de 1995, y como consecuencia de “la presión externa derivada de los intereses económicos nacionales y la confianza de la junta por el control de las dinámicas internas del partido *vis-a-vis* la oposición política” (Callahan, 1996, pág. 159), el régimen comenzó a experimentar gradualmente un programa de reforma: puso en libertad Aung San Suu Kyi en julio; permitió la entrada de algunas organizaciones no gubernamentales humanitarias internacionales; en 1997 Birmania se convirtió en miembro de la ANSEA<sup>47</sup> y el gobierno cambió de nombre para convertirse en el Consejo Estatal para la Paz y el Desarrollo (CEPD).

---

<sup>47</sup> La Asociación de Naciones del Sudeste Asiático es una de las organizaciones regionales más prosperas y activas en el mundo, creada el 8 de agosto de 1967. En la actualidad la conforman 10 países: Malasia, Indonesia, Filipinas, Singapur, Tailandia, Brunéi, Vietnam, Laos, Birmania y Camboya.

Aunque en libertad, a Aung San Suu Kyi se le restringió viajar fuera de Yangon, no tuvo acceso a los medios de comunicación, visitantes extranjeros y miembros de su partido. El gobierno militar siguió hostigándola a ella y a su partido. Luego de su liberación en 1995, describía la situación como “una mezcla de miedo y esperanza” (Toloui & Sinnar, 1995-1996, pág. 52). Fue en este año cuando Aung San Suu Kyi suavizó su tono al hablar sobre el régimen, y aunque llamaba al dialogo entre la LND y el gobierno, no dejó de desempeñar el papel de tribunal del oprimido en las reuniones públicas diarias frente a su casa. Además, sus discursos se refirieron con más frecuencia a las enseñanzas de Buda y se esforzó en desmitificar su posición exaltada de “diosa de la democracia”. En entrevistas con reporteros extranjeros y discursos públicos explicaba que solo era una persona ordinaria que trabajaba en la causa y que no podía lograr nada sin el apoyo de la gente (Kyaw Yin Hlaing, 2010).

Pero su buena voluntad hacia la junta no duró mucho, especialmente luego de que el gobierno no aceptara ninguna de sus peticiones para el dialogo. En 1998, Aung San Suu Kyi anunció la formación de un comité representativo que declaró como el Parlamento legítimo, y a partir de 2000 recibió visitas regulares de enviados especiales de la ONU y relatores de derechos humanos. Su esposo murió en Londres el 27 de marzo de 1999, en su quincuagésimo tercer cumpleaños; convencida de que el régimen bloquearía su regreso, permaneció en Birmania. Muchos birmanos respondieron afectivamente a la elección de Aung San Suu Kyi de privilegiar la lucha colectiva nacional sobre sus deseos personales. Para Ho (2015), “su disposición de sacrificar a su familia y su dedicación al movimiento de resistencia contribuyó significativamente a su popularidad” (pág. 78).

Bajo la excusa intentar viajar fuera de Yangon, Aung San Suu Kyi fue puesta bajo arresto domiciliario en septiembre de 2000, pero en mayo de 2002 fue liberada y se le

permitió viajar libremente por primera vez desde 1989. Luego de su liberación cuidó más su discurso y declaró que la confianza entre la LND y el gobierno se había restablecido, pero la negativa de retomar el diálogo la llevó nuevamente a tomar un enfoque de confrontación, exigiendo la liberación de todos los prisioneros políticos y el respeto a los resultados de las elecciones de 1990 (Kyaw Yin Hlaing, 2010).

En 2003, tras los enfrentamientos entre la LND y los manifestantes pro-gobierno en Depayin, al norte del país, el régimen volvió a ponerla bajo arresto domiciliario. En 2008, tras una enmienda constitucional, se instauró una “democracia con disciplina” y se convocó a elecciones para el 2010. El grado de desconfianza y sospecha de la población hacia las autoridades se profundizó en años posteriores debido al aumento en los precios del combustible, la represión violenta de las manifestaciones (especialmente durante la llamada “revolución azafrán”<sup>48</sup> en 2007) y la incompetencia luego del ciclón Nargis en 2008, justo cuando se realizó la votación para enmendar la Constitución (Wilson, 2016).

Las demandas de la comunidad internacional para la liberación de Aung San Suu Kyi continuaron ante la renovación anual de su sentencia. En 2009 un organismo de Naciones Unidas declaró ilegal la detención de la activista con base en la propia ley del país. “Mientras que el acosado movimiento se debilitaba con Aung San Suu Kyi bajo arresto domiciliario y otras figuras políticas de oposición en la cárcel o en el exilio, el gobierno preparaba la transición hacia un gobierno nominalmente civil” (Gravers & Ytzen, 2014, pág. 50).

---

<sup>48</sup> Se trató de un llamado a boicotear el referéndum constitucional que aseguraría la permanencia de los militares en la política nacional. Durante este acontecimiento, 300,000 monjes marcharon en protesta del régimen militar y de la forma en que sus políticas habían conducido a la crisis económica. El 26 de septiembre, la policía antidisturbios atacó a los manifestantes, dejando un saldo de entre 31 y 200 víctimas y, por lo menos, 6000 arrestos (Marston, 2011). Además, miles de monjes salieron a las calles protestando pacíficamente en dirección hacia la avenida Universidad #54 donde, según los informes, Aung San Suu Kyi los saludó mientras recitaban sus plegarias y otorgaban bendiciones.

### **2.3.2. De un gobierno nominalmente civil a uno auténticamente civil**

Como un paso crítico hacia la consolidación de la democracia, las elecciones parlamentarias del 7 de noviembre de 2010 tuvieron el propósito, al menos en parte, de apaciguar la opinión internacional. Pero éstas estuvieron rodeadas de intimidaciones, fraude, obstrucciones y otras irregularidades. Dada la conducta y el resultado de las elecciones, este esfuerzo significó un fracaso (Turnell, 2011). Se considera como un gobierno nominalmente civil en tanto la Constitución de 2008 reservó el 25% de los asientos en el Parlamento a los militares, les garantizó el liderazgo de Ministerios clave (como el de Defensa y Asuntos Nacionales) y especificó que cualquier enmienda constitucional necesitaba más del 75% de la aprobación parlamentaria, otorgando a los militares el poder de veto.<sup>49</sup>

Aung San Suu Kyi fue liberada de su tercer y último arresto domiciliario seis días después de las elecciones. Un nuevo gobierno con un pasado militar tomó posesión el 30 de marzo de 2011. Thein Sein (General retirado, miembro del Partido Unión, Solidaridad y Desarrollo (PUSD) y ex Primer Ministro durante el gobierno del CEPD) se convirtió en presidente y el CEPD se disolvió (Turnell, 2011, 2012).

En el ámbito internacional surgió una diversidad de opiniones. El presidente estadounidense Barack Obama declaró que las elecciones “no fueron ni libres ni justas, demostraron la preferencia del régimen por la represión y la restricción en vez de la inclusión y la transparencia” (Casa Blanca, 2010). Por su parte, el Secretario General de las Naciones Unidas, Ban Ki-moon, afirmó que “no habían sido lo suficientemente inclusivas,

---

<sup>49</sup> Bajo el auspicio de la nueva Constitución de 2008 se estableció una legislatura bicameral a nivel nacional llamada Asamblea de la Unión o *Pyidaungsu Hluttaw* conformada por la *Pyithu Hluttaw* (Asamblea Nacional o Cámara Baja; de los 440 asientos, 110 se destinaron a los representantes militares no sujetos a elección popular) y la *Amyotha Hluttaw* (Cámara Alta de Nacionalidades; de los 224 asientos, 56 fueron para los militares).

participativas y transparentes” (Secretaría General de Naciones Unidas, 2010). Las respuestas de la ANSEA y China fueron positivas; la ANSEA consideró las elecciones como “un paso significativo”, mientras que China las observó como “parte vital de la hoja de ruta de siete pasos hacia una democracia disciplinada o *Seven-Step-Roadmap to Democracy*” (Ministry of Foreign Affairs, 2010; Xinhua, 2010).<sup>50</sup>

Las reformas que comenzaron en 2011 se llevaron a cabo desde una posición de poder absoluto y en concordancia con la la hoja de ruta de siete pasos hacia una democracia disciplinada, un anteproyecto diseñado por el régimen militar y puesto en práctica desde el 2003.<sup>51</sup> El sentido de euforia y expectativa en torno a las reformas, explica Thuzar (2012), “recuerda el estado de ánimo ante la independencia nacional, cuando el Aung San y los británicos negociaban el proceso de transición hacia la independencia” (pág. 215). Sin embargo, al examinar los acontecimientos durante este año, observa “el comienzo de una convergencia de intereses entre el gobierno respaldado por las fuerzas armadas, las fuerzas democráticas con Aung San Suu Kyi como el símbolo más importante, y la comunidad internacional” (págs. 203-204).

A pesar de que las reformas abrieron el espacio político, las estructuras de poder político y económico no sufrieron cambios significativos. Se introdujeron algunos cambios como la libertad de movimiento y expresión para Aung San Suu Kyi, la relajación de las restricciones a los medios de comunicación, la aprobación de una ley que permitía la formación de sindicatos laborales y el derecho de huelga para los trabajadores, amnistía

---

<sup>50</sup> Rotberg (1998) explica que, “dado que las relaciones con sus vecinos son históricamente más importantes política y económicamente que sus lazos con el continente americano o europeo, el gobierno birmano no vio con preocupación las opiniones de aquellos países que tenían un impacto más limitado en su haber” (pág. 4).

<sup>51</sup> La hoja de ruta consistía en volver a convocar a la Convención Nacional (CN), redactar una nueva constitución en concordancia con los principios adoptados en la CN, llamar a elecciones libres y justas de acuerdo con la nueva constitución, convocar al Parlamento y formar un nuevo gobierno democrático (Kyaw Yin Hlaing, 2004).

para los prisioneros (incluidos los presos políticos), la apertura a la inversión extranjera<sup>52</sup> y la creación de la Comisión Nacional de Derechos Humanos.

El ritmo continuó sorprendiendo a todos a medida que avanzaba el 2011: la reincorporación de la LND al proceso político, el acuerdo de la ANSEA para que Birmania asumiera la presidencia en 2014 y la histórica visita de la secretaria de Estado estadounidense, Hillary Clinton, como señal de reconocimiento ante las reformas bajo la administración de Thein Sein. Pero las dudas respecto a un cambio genuino permanecieron, generando un optimismo moderado con destellos de progreso (Turnell, 2012). Wilson (2016) invita a no perder de vista que la apertura, al menos política, “se debió en gran medida a la necesidad del gobierno de cooptar activistas y figuras de oposición en un sistema político diseñado, administrado y controlado por la elite militar” (pág. 63).

En enero de 2012, Aung San Suu Kyi anunció que buscaría la nominación en un distrito electoral en Yangon. Su postulación para el cargo fue aprobada por el gobierno en febrero, y luego de su victoria se incorporó al Parlamento el 2 de mayo. Más tarde ese mes viajó a Bangkok, su primer viaje en el extranjero en 24 años, y dio inicio a un extenso programa de compromisos internacionales que continúa hasta la actualidad. En su histórica gira mundial habló con refugiados, líderes políticos, dignatarios internacionales y otros partidarios.

---

<sup>52</sup> Las medidas de reforma, especialmente la decisión de detener la construcción de la presa de Myitsone, dieron lugar a la especulación de que Birmania estaba intentando diversificar sus relaciones y alejarse de la esfera de influencia china. China tiene otras inversiones en Birmania, incluyendo la construcción de oleoductos y gasoductos que se prevé permitan una ruta alternativa de acceso al crudo de Medio Oriente. El acercamiento entre EE.UU. y Birmania también se atribuyó al deseo estadounidense de equilibrar los avances de China en la región. La inversión de estadounidense en el país es inferior al 1%, mientras que China representa alrededor del 35% de la inversión con 13,947 millones de dólares; le siguen Tailandia con 9,500 millones, Hong Kong con 6,300 millones, Corea del Sur con 2,900 millones, Gran Bretaña con 2,650 millones y Singapur con 1,800 millones (Thuzar, 2012).



Las elecciones del 8 de noviembre de 2015 se consideraron por muchos observadores como el proceso de votación más abierto en décadas. El 13 de noviembre, la LND declaró oficialmente su victoria al obtener 378 de los 664 escaños. A principios de marzo de 2016, el Parlamento, dominado por la LND, eligió al nuevo presidente del país: Htin Kyaw, el primer civil elegido democráticamente para el cargo desde el golpe de Estado de 1962 y asesor de Aung San Suu Kyi. Debido a que constitucionalmente Aung San Suu Kyi no puede asumir la presidencia, en abril de 2016 se creó la posición de Consejera de Estado para que pudiera incorporarse en los asuntos del país (asumió además los Ministerios de Exteriores, Energía, Educación y la Oficina de la Presidencia).

Como disidente pro-democracia y líder de la oposición, representó la “libertad del miedo” y la resistencia no violenta para millones dentro y fuera de su país, y a pesar de que Aung San Suu Kyi sigue siendo un icono democrático, “su imagen se ha puesto a prueba ante el creciente compromiso político adquirido en el gobierno, su complicidad aparente con algunos grupos militarizados y etnonacionalistas, el papel del *Tatmadaw* y su silencio en temas como la violencia étnica” (Gravers & Ytzen, 2014, pág. 51).

#### **2.4. El papel del budismo en la historia política**

La interacción de la religión con la política nos confronta con problemas de gran diversidad, rango e importancia inherente. El budismo, como otras religiones, se (pre)ocupa de problemas perennes, y a pesar de que éste no desarrolló una filosofía social o política como tal, estas esferas no se encuentran separadas. Como bien afirma Schober (2011), “en el mundo del budismo theravada, la religión es necesariamente política y religiosa” (pág. 77). Independientemente del contexto histórico, entidades políticas tradicionales y Estados

modernos en Birmania se han remitido a fuentes de autoridad budista para asegurar su continuidad política y legitimación.<sup>53</sup>

Desde la Birmania precolonial, el papel de la figura política se relacionó con los procesos dinámicos de poder y opinión, de articulación e incorporación de intereses, y de cumplimiento de lo afectivo, básicamente las dimensiones emocionales de la política. Al mismo tiempo, el budismo desempeñó un papel central en el proceso de legitimación política desde el surgimiento del reino de Pagan (Estado clásico s. XI-XIII), cuando se introdujo y se afirmó como la religión monárquica. Puesto que el estatus de los reyes precoloniales se derivó del mérito de sus vidas pasadas, no había una distinción entre liderazgo político y autoridad carismática; aun cuando un gobernante cometiera serias faltas morales, se consideraba que seguía siendo virtuoso y piadoso siempre y cuando apoyara la causa del *dhamma*.<sup>54</sup> De esta manera, la relación política-religión en un marco sociopolítico cambiante determinaron en gran medida las cualidades de liderazgo de los gobernantes.

La colonización de Myanmar y su anexión a la India Británica se llevaron a cabo en el curso de tres guerras (1824-1826, 1852 y 1885). La eliminación de la monarquía luego

---

<sup>53</sup> Las entidades políticas galácticas del sureste asiático budista personificaron “un constructo totalizador premoderno en el que los órdenes social, religioso y cosmológico estaban vinculados”. El establecimiento del budismo theravada como la religión dominante ha sido concurrente con la formación de muchos reinos tempranos en el sureste asiático que se organizaban de acuerdo con los principios de la “entidad política galáctica” (Tambiah, 1976, págs. 54-72). El estudio del budismo theravada en la región se ha basado en la construcción totalizadora de la entidad política galáctica, en las tensiones históricas y estructurales entre la comunidad monástica (*sangha*) y el rey justo (*dhammaraja*), y en las formas en que esta relación simbiótica generó construcciones culturales de poder, estatus social y legitimación. Este enfoque de construcciones totalizadoras de la religión, el Estado y la sociedad ha ayudado en la explicación también sobre los Estados-nación modernos (Schober, 1995).

<sup>54</sup> Se esperaba que un buen rey fuera caritativo, moral, sacrificador, justo, humilde, penitente, no violento, paciente e inofensivo. Pero una vez que se estableció la monarquía, sus titulares asumieron una autoridad desenfrenada y su poder descansó, no en el contrato y la elección, sino en el control de los militares, la riqueza, el territorio y el carisma. La obediencia al gobernante se convirtió en un deber casi religioso. Teóricamente, el estado, como reflejo del rey, era fuerte y controlado desde el centro; en la práctica, había espacio para la libertad individual. Con solo breves períodos de reyes fuertes, los líderes locales y sus seguidores sintieron la autoridad directa del monarca de forma esporádica, especialmente en áreas alejadas del palacio; esto resultó en el control independiente de la mayoría de los asuntos de los aldeanos (Silverstein, 1996).

de la colonización causó una crisis particular dentro del budismo debido a que su mitología mantenía vínculos profundamente enraizados en la institución monárquica (Matthews, 1999; Marston, 2011; Smith, 1965). Las agencias coloniales promovieron un proyecto moderno que trastornó el balance de poder religioso y temporal birmano, socavando las fundaciones socioculturales de una entidad política tradicional. En gran medida, la experiencia de la modernidad se formó mediante el sometimiento colonial: secularización, nuevos patrones culturales y modos de interacción, participación en redes comerciales e introducción de conocimiento y educación occidental.

A pesar de las discontinuidades durante la colonia, el budismo permaneció como el terreno social sobre el cual se debatieron cuestiones de identidad, Estado-nación, autoridad civil *versus* ley religiosa, y el papel de la influencia extranjera. El legado de los períodos precolonial y colonial formaría parcialmente el camino que la política seguirían hasta la actualidad. La identificación de las prácticas theravada con la categoría sociocultural de *ser birmano* fue un factor importante en los esfuerzos nacionalistas desde el periodo colonial, pero debe recordarse que no todos los birmanos son budistas, ni todos los budistas con birmanos. Como bien afirma Schober (2011), “el significado de ser birmano o budista ha dependido de las coyunturas históricas y culturales particulares” (pág. 2).

Desde la independencia en 1948, los gobiernos birmanos trataron de aprovechar la autoridad del budismo con fines políticos, apelando a las sensibilidades religiosas de la población. Solo así pueden comprenderse las reformas religiosas de mediados del siglo XX que buscaron forjar una “síntesis de la ideología política moderna nacionalista y el patrocinio budista tradicional” (Leehey, 2010, pág. 64). La revitalización budista del primer ministro U Nu y el establecimiento de la “democracia parlamentaria” (1948-1962) coincidió con las expectativas milenarias de un *cakkavattin* (monarca universal) en el

mundo theravada y la organización por el mandatario del Sexto Concilio Budista en Birmania, con el objetivo de que éste concordara con el Buda-Jayanti en 1956.<sup>55</sup> Convencido de que la religión era un prerrequisito moral en el ámbito político, U Nu usó su popularidad para promover la democracia, el socialismo y la cultura nacional budistas. Pero los resultados fueron mixtos, en gran medida debido a la configuración multiétnica y religiosa del país (Mendelson, 1975; Sarkisyanz, 1965; Swearer, 1995).<sup>56</sup>

Las disputas entre el monacato (*sangha*) y la administración de U Nu sobre el lugar de la educación religiosa para los no budistas, así como la destrucción física y los trastornos económicos causados durante la Segunda Guerra Mundial, las revueltas étnicas, la fragmentación política y la capacidad limitada del gobierno para gestionar una economía planificada, fueron factores importantes que precipitaron el golpe militar encabezado por el General Ne Win el 2 de marzo de 1962, poniendo fin a más de una década de “democracia parlamentaria” y la vía hacia el “socialismo budista birmano”.

Los efectos inmediatos del golpe de Estado fueron “desmantelar todos los elementos del poder institucional y personal que pudieran invalidar o amenazar el control militar” (Steinberg, 2010, pág. 62). Al mismo tiempo, hubo un acercamiento a las tradiciones birmanas como intento por enaltecer el pasado glorioso. Los regímenes militares intentaron

---

<sup>55</sup> Especialmente en Birmania y Sri Lanka, la celebración del Buda-Jayanti en 1956 (año 2500 del calendario budista que marca el 2500 aniversario del *mahaparinibbana* del Buda) tuvo importantes implicaciones políticas e influyó en la forma en que el nacionalismo fue concebido. En los nuevos países independientes, y probablemente en otras partes, se propagó la percepción del amanecer de una nueva era budista con tintes del milenarismo (Marston, 2011).

<sup>56</sup> Actualmente, los más de 55 millones de habitantes, 87.9% son budistas, 6.2% cristianos, 4.3% musulmanes, 0.8% animistas, 0.5% hindús, 0.2% otros y 0.1% ninguno. Oficialmente hay 135 grupos étnicos en Myanmar, aunque este número se ha reducido a ocho grupos principales: Kachin, Kayah (Karennis), Kayin (Karens), Chin, Bamar (Burman), Mon, Rakhine (Arakanese) y Shan que representan: Burman (Bamar) 68%, Shan 9%, Karen 7%, Rakhine 4%, Chinos 3%, Indios 2%, Mon 2%, otros 5% (CIA, 2017). Los *Bamar*, el grupo étnico más grande, viven en tierras bajas centrales junto con el Mon, Kayin y Rakhine, mientras que los demás grupos viven principalmente en las zonas fronterizas montañosas. El idioma oficial del país es el birmano, pero las minorías étnicas también tienen su propia lengua. Esta confluencia de la cultura mayoritaria, más el temor agudo entre las minorías étnicas por la *Myanmarification*, son el origen de los disturbios separatistas desde la independencia.

desde entonces borrar el deshonor del colonialismo y reforzar su legitimidad al vincular sus actividades políticas y religiosas con los logros de los grandes reyes (Aung-Thwin, 1989; 1991; Fink, 2001).

Aunque en principio Ne Win intentó mantener un Estado socialista secular, la ausencia de una constitución nacional influyó en la decisión de volver hacia el budismo para legitimar su poder político, identificando su autoridad con la de los monarcas.<sup>57</sup> La visión de autoridad moral empoderó al Estado para llevar a cabo reformas monásticas como una interpretación moderna de las responsabilidades tradicionales del *dhammaraja*. La retórica oficial enfatizó la necesidad de demostrar a los extranjeros una nación budista pura compuesta de monjes disciplinados y laicos piadosos (Schober, 2011).

El patrocinio estatal se transformó en términos capitalistas luego de que el CERLO tomara el poder en medio del “movimiento democrático de los cuatro-ochos (8888)”. Aunque el régimen afirmó una cosmología del Estado budista moderno que se asemejaba a los reinos precoloniales, la autoridad ya no dependió solo de los símbolos budistas, sino que se intersectó con ideologías occidentales que enfatizaron la razón, la estabilidad y la prosperidad económica. El patrocinio del budismo sirvió como moneda de cambio en las negociaciones internacionales. Al interior el régimen retomó los esfuerzos de controlar las instituciones budistas y utilizó su autoridad para legitimar sus políticas (Schober, 2011; 1995).

En la década de 1990, el ahora CEPD continuó “purificando, protegiendo y propagando” el budismo desde una visión monolítica que Houtman (1999) denominó

---

<sup>57</sup> Durante su gobierno se trasladó desde China de una reliquia que circuló por Birmania a mediados de la década de los noventa; se restauró la pagoda Shwedagon y otras estructuras religiosas; además se inició la captura de elefantes blancos. Todas estas acciones iban a tono con los tipos de aproximación cosmológica del budismo que por tradición podrían haberse asociado con la monarquía.

*Myanmarification*. El discurso combinó las relaciones tradicionales *sangha*-Estado con una ideología nacionalista en la que la elite militar era el agente religioso primario. Mediante esta agenda cultural que reafirmaba un pasado nacional budista, el gobierno recolectó donaciones, movilizó a la población, estableció impuestos y creó redes económicas para llevar a cabo renovaciones extensivas de monumentos religiosos y palacios reales (Jordt, 2007; Marston, 2011; Owen, 2005; Schober, 2011; 1995).

La razón por la que los gobiernos defendieron distintas ideologías políticas seculares (democracia, socialismo y militarismo), siempre ligadas en mayor o menor medida a la religión, es porque la visión budista del mundo sigue siendo parte integral en la imaginación cultural y política birmana, es la forma en la que los birmanos pueden interpretar acontecimientos presentes avocando a las experiencias de un pasado.<sup>58</sup> El caso de Birmania demuestra la utilidad y limitación de la religión en relación a la legitimación del sistema político, el liderazgo político efectivo, la integración nacional, el desarrollo económico y el proceso democrático (Smith, 1965).

#### **2.4.1. La transformación del budismo**

Dada la identificación histórica del Estado con el budismo, no sorprende que la oposición política también haya buscado legitimarse a partir de éste. Schober (2011) explica que, en la actualidad, “la doctrina budista se ha modificado para corresponder a los ideales de democracia y autoridad moral [...]. Nuevas formas de práctica ascética y renunciación, junto con nuevos papeles sociales de liderazgo espiritual, se han promovido mediante la meditación y otros movimientos como el budismo comprometido” (págs. 1-9).

---

<sup>58</sup> El patrocinio estatal de las prácticas, instituciones y comunidades budistas engendró, de acuerdo con Schober (2011), “una visión totalizadora del nacionalismo budista birmano personificado en una nación moderna cuyas acciones rectas han construido un presente prospero a partir de un pasado sin fisuras” (pág. 97).

Aunque invocar el legado de su padre fue crucial en medio de la revolución popular de 1988, tal como se explicó anteriormente, Aung San Suu Kyi logró desarrollar “su propia filosofía y autoridad basados en los principios budistas de la no violencia, la compasión y la bondad” (Harriden, 2012, págs. 211-213). De esta forma, y “ante la ausencia de un ámbito público en el que la política pudiera discutirse y debatirse abiertamente, Aung San Suu Kyi utilizó el budismo como un espacio común cognitivo y espiritual sobre el cual basar sus argumentos políticos” (Ho, 2015, págs. 82-84), ofreciendo así un enfoque de liderazgo ético-moral.

Para Aung San Suu Kyi, el budismo, como un aspecto altamente valorado en la cultura birmana, fue la herramienta más efectiva de oposición ante un régimen que se había ocupado de silenciar cualquier tipo de protesta. El hecho de que su política se entienda mediante el lenguaje budista es debido a que los conceptos y prácticas con las que creció, las que su padre y otros políticos utilizaron, y las que la mayoría de los birmanos entienden, siempre estuvieron impregnadas de este tipo de lenguaje. Al conceptualizar sus principios políticos en términos budistas, se eleva el poder moral que muchos birmanos han invertido en ella. Su afán por acentuar lo espiritual en lo político surge debido a que no ve conflicto alguno entre las actividades budistas y las políticas. Como resultado, sus aspiraciones políticas se han vinculado públicamente a sus aspiraciones espirituales. Algunos de sus seguidores incluso la han comparado con un *bodhisattva* femenino, un ser que se esfuerza por alcanzar la budeidad (Houtman, 1999).

Aung San Suu Kyi se encargó de interpretar las nociones universales del liderazgo democrático moderno mediante el uso de conceptos budistas, “un imaginario cosmológico budista tradicional se funde con un imaginario globalizado de libertades y derechos democráticos universales en una forma híbrida moderna” (Gravers & Ytzen, 2014, pág.

289). Mediante la invocación dialéctica de epistemologías budistas y birmanas, persistió su afán de “traducir Birmania al mundo y el mundo a Birmania” (Ho, 2015, pág. 66).

La influencia budista de Aung San Suu Kyi, así como su énfasis en el respeto a los derechos humanos, su libertad de conciencia y su valor civil, se tradujeron en amenaza cuando se vincularon con ideales democráticos que atentaron con socavar el poder “legítimo” y la “estabilidad” del gobierno. Su lucha la llevó a enfrentar a un régimen que la mantuvo bajo arresto domiciliario por 15 años, tiempo en el que su noción de cambio político se centró principalmente en una “revolución del espíritu” que buscaba la libertad del miedo y la responsabilidad mutua consciente y activa, cuestiones enraizadas en la ética moderna del budismo socialmente comprometido, un nuevo orden moral basado en la noción de compasión (*mettā*) activa.<sup>59</sup>

Aunque el budismo socialmente comprometido aun considera el hacer mérito como parte importante de la práctica budista, la meditación ha asumido en la actualidad un significado especial entre los laicos (Schober, 2011). La meditación, debe subrayarse, “ha sido parte importante del discurso político desde el siglo pasado; la mayoría de los birmanos consideran el retiro silencioso en la meditación como impulsor del cambio político en la sociedad” (Jordt, 2007).

En parte ante el desafío de satisfacer los criterios nacionales de autoridad, Aung San Suu Kyi retomó la práctica de la meditación tan enraizada en el corazón de la soteriología budista birmana. La práctica de la meditación ha sido parte integral del compromiso con su pueblo y de donde proviene su fuerza espiritual en preparación para la acción política y el

---

<sup>59</sup> *Metta* es el estado mental más importante en el pensamiento de Aung San Suu Kyi como se ha comprobado en sus discursos y escritos desde su primer arresto domiciliario (Houtman, 1999). Aung San Suu Kyi ha alentado también a la práctica de *sati* (concienciación o atención plena), *saddhā* (fe), *virīya* (energía), *samādhi* (concentración) y *paññā* (sabiduría).

Debido al valor “natural” de la mujer y la voluntad de sacrificarse por el bien de los demás, Aung San Suu Kyi vincula el apego materno a la compasión activa y el amor perfecto (Ho, 2015; Schober, 2011).



cambio social. Durante su arresto domiciliario se benefició de la meditación al infundir la ética de la política cotidiana con el poder espiritual y ascético (Gravers & Ytzen, 2014; Schober, 2011; Swearer, 1995).<sup>60</sup>

La atracción entre los budistas socialmente comprometidos y practicantes de la meditación constituye una nueva interpretación de la doctrina tradicional theravada en la que la sociedad se beneficia material y espiritualmente de la presencia de individuos perfeccionados (*arahat*), como Aung San Suu Kyi. La imagen presentada al mundo budista sobre ella es una en la que “un renunciante moderno se compromete en la política de resistencia contra un Estado centralizado con base en interpretaciones budistas de valores atemporales” (Schober, 2011, págs. 110-114).

Mientras que los militares demostraron su pretensión legítima de gobernar en términos del papel de los reyes como patrocinadores y partidarios principales del budismo, la reivindicación de Aung San Suu Kyi tiene una base más abstracta: *the meditator as witness* (Jordt, 2003). Su voz se une a la de otros que comparten su visión, incluyendo prominentes monjes budistas y meditadores laicos, así como budistas comprometidos como el activista tailandés Sulak Sivaraksa, el monje vietnamita Thich Nhat Hanh y el Dalai Lama (Schober, 2011).

De esta forma, el budismo se convirtió en una herramienta útil de poder y legitimación para individuos y gobiernos. Su adaptabilidad en el discurso político y su relación con los valores birmanos permite a la sociedad interpretar circunstancias nuevas y conceptos ajenos mediante la implementación de un lenguaje común. Para bien o para mal,

---

<sup>60</sup> En una entrevista con Clements (2008) exclamó: “yo medito porque creo que todos nosotros, como seres humanos, tenemos una dimensión espiritual que no debe olvidarse. Pero me considero una budista ordinaria y en mi vejez dedicará más tiempo a la religión” (pág. 91). Al respecto, es conveniente señalar la semejanza entre el pensamiento de Aung San Suu Kyi y U Nu (más que Aung San), puesto que ambos, en algún momento de sus carreras políticas, antepusieron la religión a la política o intentaron que ambas esferas estuvieran presentes en un mismo escenario.

el budismo manipulado respaldó gobiernos con ideologías diversas cuya finalidad última fue mantener el poder por cualquier vía.

## **2.5. El factor carisma<sup>61</sup>**

El carisma es difícil de definir pues no es un concepto cerrado y unitario, pero sí universal y existente; difícil de tratar en su totalidad ya que se basa en aspectos subjetivos como las emociones y las percepciones que inciden en la organización social, el poder y la dominación. La variabilidad de la autoridad carismática lo hace un concepto multidimensional valorado por su dimensión sagrada (sea religiosa, sea guerrera o sea ética) en una sociedad determinada. El autor que más influyó en la definición del concepto carisma fue el sociólogo Max Weber, quien enfatizó su naturaleza histórica revolucionaria y su construcción mediante el reconocimiento de un líder carismático por sus seguidores.<sup>62</sup>

Weber (2014) explica que, en la dominación carismática, “la legitimidad y la autoridad derivan del reconocimiento de un conjunto de seguidores en las facultades extraordinarias, sobrenaturales, mágicas, de revelación, heroísmo, poder intelectual o retórico (sean reales, pretendidas o supuestas), atribuidos a personas excepcionales como Moisés, Buda o Mahoma” (págs. 106, 339).<sup>63</sup> En Birmania, estas cualidades han sido reconocidas como características fundamentales en los líderes políticos desde tiempos precoloniales.

---

<sup>61</sup> El término en su origen griego significa encanto, gracia, gozo, favor, don, mérito, veneración; en latín, *charisma-atris* se define como gracia divina, don, y se relaciona al concepto de sagrado entendido como cualidad extraordinaria de cosas y personas mediadoras con la divinidad (Ferrarotti, 1993, pág. 227).

<sup>62</sup> Weber distinguió tres tipos de autoridad legítima: (1) legal-racional, relacionado con las sociedades modernas; (2) tradicional, vinculado a las sociedades premodernas; y (3) carismática, representado por líderes que reclaman cualidades y poderes extraordinarios (Weber, 1958). Estos sistemas de autoridad pueden mezclarse y ser interdependientes, cuestión que debe considerarse cuando se analiza el carisma en contextos contemporáneos que se valen de valores tradicionales (como la religión, relaciones de parentesco, proeza, etc.) y modernos (gobierno secular, democracia, etc.).

<sup>63</sup> Aunque en su forma más pura, la autoridad carismática es autoritaria y de carácter señorial, personalizada en el gobierno del profeta, el héroe guerrero y el gran demagogo.

Cuando se estudia un caso de liderazgo carismático es necesario volver a los comienzos, cuando el individuo surge y se configura como líder. Esto sucede generalmente en “tiempos de crisis social, cambios políticos, periodos de convulsión y desconcierto”. Los seguidores ya no obedecen costumbres ni leyes, se someten a las exigencias imperiosas de una figura heroica cuyas órdenes no son legitimadas por la lógica sino por el poder del individuo carismático (Lindholm, 1992; Tucker, 1968). El surgimiento de Aung San Suu Kyi se dio precisamente en medio de una revolución popular, producto de la situación política, económica y social por la que atravesaba el país (ver sección 2.3). Es probable que antes de 1988 nadie reconociera o le atribuyera cualidades extraordinarias.<sup>64</sup>

Inicialmente, el líder carismático y sus seguidores pueden no compartir nada más que el contexto en el que se reúnen. Pero cuando éste tiene un grado de composición emocional o una conexión religioso-espiritual (como en el caso de Aung San Suu Kyi), el líder carismático ofrece un enfoque acorde con las expectativas de los seguidores. Las cualidades sobrenaturales y extracotidianas del líder carismático, que lo diferencian de los hombres ordinarios y se relaciona con su actitud ética o comportamiento ejemplar, le permite ejercer cierta dominación sobre sus adeptos o discípulos, inspirando amor y lealtad. Esta relación carismática es una unión emotiva creada por coincidencia común de ideas,

---

<sup>64</sup> Weber (1958) explica que el carisma “puede transformarse de una relación extraordinaria y puramente personal a una estructura de autoridad establecida que ya no depende necesariamente de la cualificación personal carismática del líder actual sino de las reglas de sucesión establecidas”. En el proceso de despersonalización y la rutinización, el carisma se convierte en “hereditario o familiar” (págs. 8-10). La elección de Aung San Suu Kyi como líder de la oposición fue ventajosa cuando adquirió el “carisma hereditario” su padre Aung San, gracias al cual obtuvo gran credibilidad y legitimidad desde su primera aparición pública.

Si bien es útil y sugerente en muchos puntos, la discusión de la rutinización y despersonalización del carisma expuesta por Weber es también confusa y abierta a objeciones. ¿Cómo puede algo que ha sido definido como antirrutinario y personal en esencia puede ser rutinario y despersonalizado? Weber pudo haber evitado esta confusión si en su teoría del liderazgo carismático hablara en términos de la transformación del carisma en otras formas de autoridad y no en términos de su rutinización.

valores y sentimientos. La autoridad carismática pues, “se basa en la devoción personal y afectiva de los seguidores hacia su líder y sus dones de gracias” (Weber, 1958, pág. 6).<sup>65</sup>

Cualquier líder capaz de mover masas con base en el atractivo emocional-espiritual, que no requiere de la legitimidad conferida por los votos, y cuyo liderazgo no necesita de la coerción o el miedo en sus seguidores, es un peligro para cualquier régimen pues no hay una forma convencional de controlarlo. La forma en la que el CERLO-CEDP intentó controlar el liderazgo carismático de Aung San Suu Kyi fue mediante propaganda y su arresto domiciliario que, por el contrario, le ganó el reconocimiento nacional e internacional.

La comparación con la religión nos permite entender la experiencia religiosa como paralela a la experiencia carismática política con la creación de símbolos, de ritos que la configuran y con una puesta en escena similar (Durkheim, 1965). Los seguidores perciben al líder carismático como extraordinario y le otorgan un aura de divinidad (llegando incluso a crear un culto a la personalidad), de forma que el carisma se ve envuelto en un elemento místico. Como se explicó en las secciones 2.4 y 2.4.1, la relación de la política con el budismo ha sido un elemento importante en la historia de Birmania. U Nu y Aung San Suu Kyi son ejemplos claros de esta conexión con lo divino, aunque también Ne Win en sus intentos por manipular la religión para que sirviera a sus propósitos.<sup>66</sup>

El carisma, como un fenómeno creativo, salvacionista y/o mesiánico por naturaleza, es específicamente irracional en el sentido no tener líneas fijas de autoridad y

---

<sup>65</sup> El conocimiento y la capacidad de manipular las emociones fortalecen la autoridad carismática. El poder reside en el énfasis, en primera instancia, de las emociones para redefinir los aspectos objetivos y subjetivos de las realidades de sus seguidores; a ello sigue el énfasis en la lógica, para generar una nueva perspectiva en el orden social. De esta forma, el poder carismático yace en la habilidad de usar el orden establecido de legitimidad a la vez que se proponen cambios en ese orden (Wasielewski, 1985).

<sup>66</sup> La fabricación del carisma en el periodo CERLO-CEPD se convirtió en un mecanismo para legitimar los liderazgos políticos que demostraron cierta incapacidad y un poder carismático que terminó por transformarse en un poder político-militar.

ser ajena a toda norma. El líder carismático no hace reclamos de racionalidad y los seguidores no la demandan; mas la autoridad es legitima en tanto se demuestre con evidencia las cualidades excepcionales del líder y éstas sean corroboradas por sus seguidores (Weber, 1958, págs. 6-7). En sus inicios, Aung San Suu Kyi dio muestras constantes de su lucha por el bien comun, por ejemplo, al no abandonar el partido ni el país (aun cuando su esposo habia fallecido).

Pero el dominio carismático es algo inestable. “Tan pronto como el dominio carismático pierde el carácter emocional que lo caracteriza y abandona su punto de apoyo puramente personal, desaparece”. En adelante se apoderan del carisma “los intereses de todos los que disfrutan de poder social y económico y pretenden la legitimación de su posesión por medio de la derivación de una autoridad y un origen carismáticos y, consiguientemente, sagrados” (Weber, 2014, págs. 1303-1304). A la luz de los acontecimientos recientes en Birmania, se puede decir que la dominación carismática de Aung San Suu Kyi se ha ido desvaneciendo, aunque sería erróneo señalar que su carisma ha desaparecido o desaparecerá en su totalidad.

Pero el carisma es dinámico, flexible, multidimensional, ambivalente y ubicuo. Los líderes carismáticos son capaces de transformar, ordenar y gobernar el mundo en que viven, son una fuerza de cambio cuando logran el apoyo popular. Aunque el carisma político sigue valiéndose de elementos religiosos, en la actualidad hay una tendencia a la desmitificación y secularización del carisma. A pesar de esto, continúan acentuándose elementos carismáticos por dos motivos: para legitimar los sistemas políticos, y por la necesidad popular de una esperanza en el futuro. En este sentido, el carisma se transforma y adecúa a las necesidades propias de la sociedad.

En un país en el que “el estatus de liderazgo y la naturaleza finita del poder conducen a su personalización” (Steinberg, 2010, pág. 150), el carisma político es extremadamente importante. El patrón de valores sociales y culturales, así como la cosmología tradicional, se relacionan con la creencia moral-carismática de los birmanos. En este sentido, puede afirmarse que el tradicionalismo afecta directa e indirectamente el fenómeno del carisma; y aunque en ocasiones es irracional, el carisma es un elemento esencial presente en todos los líderes birmanos.

## **2.6. La lucha por el poder: *awza* vs. *ana***

Para Anderson (1990), “todas las sociedades en uno u otro momento perciben el poder como una emanación de lo cósmico o lo divino, pero cada cultura desarrolla su diagnóstico idiosincrático de poder” (pág. 79). En Birmania, el poder es inconscientemente concebido como finito, por ello hay una falta de voluntad para compartirlo pues, al hacerlo, disminuye la autoridad del líder. El poder es, por lo tanto, un juego de suma cero, y cualquier centro alternativo de poder es considerado como una nueva influencia potencialmente desestabilizadora. Por ello, existen fuerzas poderosas que actúan contra el pluralismo institucional, la autonomía política regional y el desarrollo de una sociedad civil.

El estatus de liderazgo y la naturaleza finita del poder conduce a su personalización. Según Steinberg (2010), “la política personalizada engendra una lucha constante por el poder que sobrepasa el imperio de la ley”; por lo tanto, “la lealtad es hacia el individuo con poder (rey, presidente o líder), no hacia la institución” (págs. 150-153). Esto ha sido

evidente desde la dinastía Pagan y hasta los líderes contemporáneos como Aung San, U Nu, Ne Win, y en la actualidad, Aung San Suu Kyi.<sup>67</sup>

Dos conceptos budistas se asocian para explicar cómo funcionan las formas institucionales y personalizadas de poder en la cultura política moderna: *ana* (autoridad política o poder coercitivo), *awza* (influencia de la autoridad moral) (Pye, 1962; Houtman, 1999; Steinberg, 2010).<sup>68</sup> Aunque *ana* es moralmente ambiguo, *awza* tiene un valor intrínsecamente positivo. *Ana* hace referencia al poder centralizado que es público y atribuible, mientras que *awza* es el poder personalizado que se infiere y se atribuye indirectamente.

La estructura de poder militar se caracteriza por una autoridad centralizada e institucionalizada estilo *ana*, que tiene una connotación negativa debido a que la autoridad tiende a establecerse mediante el uso de la fuerza. Con esto en mente, puede deducirse que los birmanos se sometieron a la autoridad militar por temor a la opresión, no por el respeto que sintieran hacia el régimen en cuestión (Harriden, 2012; Houtman, 1999). Los portadores de *ana*, conscientes de la carga que tienen, han preferido concentrarse en agrandar su poder para tratar de opacar por todos los medios la falta de *awza*.

En varios contextos, “las concepciones culturales de poder se vincularon a las nociones del karma y carisma de un líder individual” (Schober, 2011, pág. 95). Los individuos con *awza* son reconocidos por su carisma, su sabiduría y su alta moralidad. El respeto que deviene de *awza* otorga influencia política al individuo aún si no tiene ningún cargo político formal. Aung San Suu Kyi, quien por años careció de autoridad oficial (*ana*),

---

<sup>67</sup> La personalización del poder conduce a la lealtad, y “el poder depende del desarrollo de séquitos mediante lealtades personales, cuestión que fomenta el faccionalismo. Este sistema se conoce en birmano como *saya-tapyit*, o relación maestro-alumno, que no es más que clientelismo” (Steinberg, 2010, pág. 151).

<sup>68</sup> La autoridad, explica Weber (1958), “es la probabilidad de que una orden sea obedecida; y la obediencia atiende a diversos motivos”, como el interés, la costumbre o el afecto (pág. 1).

ha poseído gran cantidad de *awza*. Además de la legitimidad que devino del legado de su padre y su adhesión a los principios budistas de no violencia, compasión y benevolencia, su carisma e influencia estilo *awza* desde primera aparición pública atrajeron una gran cantidad de adeptos (Harriden, 2012; Houtman, 1999).

Frente a un régimen represivo y corrupto que buscó por todas las vías deslegitimarla, Aung San Suu Kyi “enfaticó conscientemente un liderazgo político de corte ético-espiritual que a su vez se transformó en un culto a la personalidad” (Houtman, 1999, pág. 282). Su alta moralidad, explica Harriden (2012), “proporcionaba un marcado contraste con el autoritarismo, la corrupción, la violencia y la opresión de los generales militares” (pág. 221). El *awza* de Aung San Suu Kyi funciona de forma similar a la autoridad carismática de Weber (2014; 1958), en tanto sus seguidores consideran que este don sobrenatural la convierte en una líder innata (ver sección 2.5).

Consciente de los términos y la función de su *awza*, Aung San Suu Kyi enfatizó los límites del poder individual y reiteró que, sin la participación activa de los birmanos, el cambio político nunca sucedería en tanto éste depende de la responsabilidad colectiva, la acción y el cambio epistemológico (Ho, 2015). Este acto permite apreciar que, si bien se reconoce a sí misma como portadora de *awza*, también admite sus limitantes y el potencial de una sociedad políticamente activa, algo completamente nuevo en la política contemporánea.

A pesar de ser conceptualmente diferentes, *ana* y *awza* pueden estar presentes en un mismo individuo, como en el caso de Aung San, U Nu y en la actualidad Aung San Suu Kyi. Sin embargo, la experiencia ha demostrado que los portadores de ambos poderes terminan por inclinarse hacia uno u otro dependiendo de las circunstancias. Queda por ver si Aung San Suu Kyi perderá o no su *awza* por mantener su *ana*.



## **2.7. Entre lo místico-sobrenatural y lo terrenal**

Los significados mágicos proliferan en Birmania. La circulación de rumores y el juego de interpretación que generan contribuyen al cultivo de un lenguaje compartido y a la comprensión de un mundo en el que lo sobrenatural y lo político están íntimamente entrelazados. Fantasmas, demonios, brujas y espíritus que los birmanos llaman *nat*, ocupan un lugar preponderante y vívido en la creencia y práctica popular. Las artes esotéricas como la astrología, la alquimia, la cábala y la numerología son fuentes permanentes de fascinación, practicadas activamente por un gran número de birmanos. Incluso aquellos que afirman sensibilidad racional y escéptica están familiarizados con la teoría general y el vocabulario de estas tradiciones. En general, hay una tendencia a invocar la causalidad sobrenatural para explicar varios tipos de eventos y experiencias en la vida. Lo sobrenatural no solo se invoca para apoyar posturas antigubernamentales, sino que también ha sido invocado por el propio régimen (Leehey, 2010; Skidmore, 2004).

Una característica particular de los 26 años de gobierno del General Ne Win fue su preocupación por la astrología y la numerología, una fascinación que aparentemente se convirtió en obsesión a medida que envejecía. Probablemente la evidencia más clara de la participación de Ne Win en las artes esotéricas fueron sus cambios en las denominaciones del *kyat* birmano a mediados de la década de 1980, con la introducción de los billetes de 90 y 45 *kyat* (ver sección 2.3). En esta misma década, Ne Win inició la construcción de una pagoda llamada *Maha Wizaya*, la “Pagoda de la Gran Victoria”, cerca de la Pagoda Shwedagon. Si bien construir una pagoda es una expresión de devoción religiosa que genera mérito, en la historia birmana también hay historias de reyes despiadados que

construyeron pagodas con fines de *yadaya*,<sup>69</sup> tratando de deshacer las consecuencias kármicas de los pecados cometidos. La “Pagoda Ne Win” se consideró a la luz de la segunda interpretación (Leehey, 2010; Mya Maung).

La autoridad militar se (re)afirmó en la esfera simbólica, con un gobierno comprometido a construir e imponer una visión muy particular de la realidad pasada, presente y futura. Los gobernantes durante el periodo CERLO-CEPD se mostraron particularmente interesado en la performatividad: “las autoridades manipularon la retórica, el simbolismo y el espectáculo para crear la apariencia de solidaridad popular con los militares y sus objetivos” (Leehey, 2010, pág. 230). Y aunque el objetivo fue el cumplimiento público y no necesariamente la convicción ideológica, el orden que se intentó construir fue obsesivo, inestable y lleno de inconsistencias.<sup>70</sup>

Probablemente más obvio para los observadores occidentales fue el uso consecuente de las fechas cuyos dígitos sumaban nueve. En Birmania se considera que el número nueve contrarresta los presagios de desgracia. Algunos ejemplos destacables son los cambios en el *kyat* durante el gobierno de Ne Win (90 y 45 *kyat*; 9 + 0 y 4 + 5); la declaración de golpe de Estado por el CERLO el 18 de septiembre (1 + 8) de 1988; el cambio de nombre del país a Myanmar el 18 de junio de 1989; las elecciones el 27 de mayo de 1990 (2 + 7); la primera sesión de la Convención Nacional convocada el 9 de enero de 1993 y a la que asistieron 702; entre otros (Mya Maung, 1999).

Menos aparente para éstos, pero muy evidente para los birmanos, fue el significado de los planes de renovación urbana iniciados poco después de que el CERLO tomara el

---

<sup>69</sup> *Yadaya* es “una práctica birmana que implica la manipulación ritual de formas simbólicas, generalmente nombres o elementos de éstos, para evitar la mala fortuna prevista o para incitar a una realidad futura deseada” (Leehey, 2010, pág. 63).

<sup>70</sup> Los intelectuales birmanos vincularon el aumento en la prominencia del sobrenaturalismo en los años del CERLO-CEPD con el aumento en el estrés y la inseguridad en la vida de las personas, así como la aceptación tácita de éstas prácticas por parte de las autoridades.

poder: la remodelación de edificios, el ensanchamiento de las calles y la construcción de nuevos parques, especialmente en la capital. Estos proyectos se tradujeron en la manipulación de formas (objetos, espacios, superficies) y nombres con el fin de efectuar ciertos cambios en la nación; fundamentalmente, la sumisión de la población al gobierno militar (Fink, 2001; Leehey, 2010; Skidmore, 2004).<sup>71</sup>

Las ansiedades del régimen sobre el poder místico se hicieron especialmente evidentes luego de la liberación de Aung San Suu Kyi en 1995, cuando realizó una peregrinación al monasterio del abad Bhaddanta Winaya, también llamado Thamanya Sayadaw. U Winaya era conocido por tener poderes milagrosos, alcanzados durante su larga práctica de ascetismo y profunda meditación, una especie de subproducto de sus virtudes espirituales o *parami*. La identificación popular de Thamanya Sayadaw con el movimiento democrático preocupó a las autoridades por la creencia de que esta relación daría a la LND acceso al poder carismático del abad (Leehey, 2010).

Desde sus inicios, la propaganda gubernamental asoció a Aung San Suu Kyi con todo lo no civilizado, lo salvaje y lo falso. Los medios de comunicación la proyectaron como mala budista, como alguien de clase inferior, no humana.<sup>72</sup> La referencia más usual para la naturaleza femenina de Aung San Suu Kyi fue su “prostitución del cuerpo y de la nación”. Durante el periodo CERLO-CEPD se denigró su imagen con calificativos que

---

<sup>71</sup> Reubicar, reconstruir y renombrar son estrategias efectivas en términos del largo plazo debido a que la esperanza de vida y las memorias son comparativamente cortas en Birmania como muestran los indicadores de mortalidad infantil y maternal, la presencia de enfermedades debido a las condiciones sanitarias, la alta tasa de muertes accidentales, etcétera. Además, el conocimiento se ha transmitido más comúnmente de forma oral, a excepción del conocimiento religioso. El concepto de memoria es tal que los eventos que ocurrieron más de una década atrás toman la categoría de “hace mucho tiempo atrás” o “hace tiempo en el pasado”. De esta forma, la demolición de estructuras, vecindarios y estilos de vida, así como la reescritura de la historia para borrar cualquier mancha de pasado eventualmente gana (Skidmore, 2004).

<sup>72</sup> En esto se observa la noción budista de las mujeres como contaminadas y menos puras espiritualmente (más corpóreas), así como la noción de la superioridad y aptitud del hombre para gobernar (Skidmore, 2004).

insinuaban su relación místico-sexual con las fuerzas neocoloniales como *bogadaw*<sup>73</sup> o *nat-gadaw*.<sup>74</sup> Numerosas campañas se esforzaron por socavar su credibilidad política, representándola como una persona hambrienta de poder que se alimentaba de la reputación de Aung San, como la viuda de un extranjero o como un títere de occidente. Otros adjetivos igualmente despectivos que se utilizaron para referirse a ella fueron “*The Lady*, princesa títere y princesa democracia”, evitando usar a toda costa su nombre (Harriden, 2012; Houtman, 1999; Steinberg, 2010).

Familiarizados con las técnicas de un gobierno carente de sutileza en su propaganda, los birmanos interpretaron las acusaciones hacia Aung San Suu Kyi como invalidas, sin importar los calificativos de comunista, herramienta corrupta de occidente y traidora. Por el contrario, la terminología que usaron los seguidores buscó crear una relación íntima y positiva con la líder al llamarla *Daw Suu*, *Ma Suu*, diosa de la Avenida Universidad, *bodhisattva* femenina y *nat* de la democracia (Ho, 2015; Skidmore, 2004). Hay quienes incluso enfatizan un “culto a Aung San Suu Kyi” como parte de la larga tradición por supernaturalizar a los líderes carismáticos en Birmania (Pye, 1963).

Sin embargo, Aung San Suu Kyi ha “desmentido su designación como una gran líder (*gaungzaunggyi*), una persona extraordinaria, una santa o una *bodhisattva* femenina” (Houtman, 1999, pág. 285). Sus colegas del partido también han negado que ella sea o pretenda ser todo aquello que le atribuyen, en gran medida debido a que reconocen que cualquier cambio significativo necesita de la participación de la mayoría, y no de los poderes sobrenaturales que los demás atribuyan a un líder en particular.

---

<sup>73</sup> Considerado como un término peyorativo proveniente de la época colonial y que designaba a las mujeres birmanas que se relacionaron con los europeos: *bo* significa “oficial, funcionario (colonial) o europeo”, y *gadaw* significa “esposa o concubina”.

<sup>74</sup> Literalmente “médium espiritual”; en Birmania se cree que éstas son conquistadas de forma casi sexual por los *nat* que hablan y actúan a través de ellas.

La modestia y determinación distintiva de Aung San Suu Kyi le valieron el reconocimiento como símbolo de Birmania. Según Ho (2015), “al categorizarse a sí misma como una persona que *simplemente intenta*, se convierte en un modelo a seguir accesible para los birmanos y el resto del mundo” (págs. 89-90). Con todo, la creencia popular en lo sobrenatural, y su relación con la política, seguirá siendo un marcador importante en la historia sin importar el tipo de gobierno que impere. Es esta la forma en la que los birmanos interpretan la realidad que los rodea y algo profundamente enraizado en la cultura, de forma similar al budismo.

## **CONCLUSIONES**

Mediante un enfoque histórico-contextual, y evitando por todos los medios los detalles sensacionalistas, éste trabajo de investigación intentó ofrecer una imagen vivida del liderazgo político de Aung San Suu Kyi. Aproximarse a ésta figura como alguien consistente con la manera en que se producen grandes personalidades fue pieza clave. Con ello pudieron observarse los valores culturales que la sustentan, algunos de los cuales pudieron detectarse en otras personas y contextos en Birmania y el Sureste Asiático.

Las biografías políticas y sociales de Aung San Suu Kyi, Megawati Sukarnoputri y Corazon Aquino demostraron seguir algunos patrones similares como pudo apreciarse en el capítulo 1 y tal cual se presenta en la tabla 3:

- ✓ Aunque provenientes de países lingüística, cultural e históricamente distintos, se unieron a la oposición y enfrentaron a dictaduras consolidadas en contextos de decadencia económica y crisis sociopolítica.
- ✓ Descendientes de familias influyentes, desde pequeñas pertenecieron a la elite sociopolíticas. En mayor o menor medida, su acceso al poder estuvo condicionado por figuras masculinas que les dejaron el legado de sus inquietudes. Como hijas/viuda de antiguos líderes de gobierno o de la oposición, su ascendencia dinástica facilitó la obtención de una posición política casi de manera hereditaria con el propósito de continuar con la causa de sus padres/esposo.
- ✓ Sus niveles y desarrollo educativos sobresalen al compararlos con el nivel de desarrollo humano de sus países, donde solo una pequeña minoría puede asistir a la educación secundaria o terciaria. A ello se suma el hecho de que estudiaron en reconocidas universidades nacionales o en universidades internacionales de prestigio. El caso de Megawati Sukarnoputri es la excepción.

- ✓ Además de la ascendencia dinástica y el alto nivel socioeconómico, otro patrón común es la ausencia o bajo nivel de experiencia política que adquirieron con el tiempo, principalmente como líderes de la oposición.
- ✓ Finalmente, en su camino hacia la legitimación democrática contaron con el apoyo (y el voto) popular a pesar de las circunstancias a las que se enfrentaron.

**Tabla 3. Variables presentes en el modelo suresteasiático de liderazgo femenino**

	<b>Aung San Suu Kyi</b>	<b>Dyah Permata Megawati Setyawati Sukarnoputri</b>	<b>Maria Corazon “Cory” Sumulong Cojuangco-Aquino</b>
<i>País de origen</i>	Birmania	Indonesia	Filipinas
<i>Tipo de gobierno</i> <sup>75</sup>	Dictadura militar (CERLO)	Dictadura (Suharto)	Dictadura (Ferdinand Marcos)
<i>Lazos de parentesco</i>	Hija de Aung San (asesinado por un rival político)	Hija de Sukarno (destituido por Suharto, murió bajo arresto domiciliario)	Benigno “Ninoy” Aquino Jr. (asesinado durante el régimen de Ferdinand Marcos)
<i>Estatus social</i> <sup>76</sup>	Alto	Alto	Alto
<i>Nivel educativo</i> <sup>77</sup>	Alto	Bajo	Medio
<i>Experiencia política</i> <sup>78</sup>	Ninguna	Ninguna	Ninguna
<i>Posición política</i> <sup>79</sup>	Miembro del Parlamento (desde 2012) Consejera de Estado (2016-)	Vicepresidenta (1999-2001) Presidenta (2001-2004)	Presidenta (1986-1992)
<i>Acceso</i>	Voto popular	Sucesión presidencial	Voto popular

<sup>75</sup> Al momento en que se introdujeron en la política.

<sup>76</sup> Alto: provenientes de la elite socioeconómica, parte de una dinastía política (de nacimiento o por lazos matrimoniales).

<sup>77</sup> Bajo: bachillerato; medio título universitario; alto: posgrado (maestría o doctorado), especialmente en universidades extranjeras.

<sup>78</sup> Antes de tener cualquier posición en el gobierno.

<sup>79</sup> Luego de tomar el poder.



Sin embargo, dado el contexto sociopolítico, su trayectoria biográfica y, en particular, los obstáculos que enfrentaron en sus carreras políticas, es justo dar crédito a estas mujeres “por su asertividad en un ámbito masculinizado” (Fleschenberg, 2008, pág. 39). De alguna forma, explica Genovese (1997), “su trayectoria fue *tortuosa*” (pág. 13). Los ejemplos de Megawati Sukarnoputri y Corazon Aquino podrían señalar algunos problemas particulares a los que Aung San Suu Kyi se enfrentaría (o se está enfrentando) en su carrera política: la fragmentación del gobierno debido a la participación de distintas coaliciones con agendas específicas, la confrontación con los militares que buscan mantener su poder, el reto de poner en marcha una economía subdesarrollada, la presencia cada vez más notoria de violencia étnica, poca agencia o eficacia duradera, entre otros.

Éstas mujeres recibieron no solo un apoyo entusiasta en sus propios países, sino que también fueron celebradas por la prensa extranjera. En Birmania, los medios de comunicación construyeron una idea maniquea del bien y el mal en sus descripciones de la política. Estos discursos antagónicos convirtieron a Aung San Suu Kyi en una especie de prisionera discursiva de imágenes simbólicas sobredeterminadas. Las caracterizaciones simplistas de Aung San Suu Kyi como activista víctima *vs.* el régimen victimario, ignoraron completamente la interacción y las diferencias ideológicas de los diversos partidos políticos.

En varios contextos, afirma Schober (2011) “las concepciones culturales de poder se vinculan a las nociones del karma y carisma de un líder individual” (pág. 95). En un país en el que el poder ha sido personalizado, más que institucionalizado, las cualidades personales y morales de los líderes son extremadamente importantes. Como centro alternativo de poder, Aung San Suu Kyi fue, por un lado, un factor potencialmente desestabilizador en el

aparato gubernamental perfectamente orquestado por los militares y, por el otro, una esperanza para quienes ansiaban un cambio.

Para Kyaw Yin Hlaing (2007), “origen, pasado y carisma ayudaron a consolidar la posición de Aung San Suu Kyi” (pág. 364). La influencia que fue consolidando se basó en la historia política, las virtudes y valores culturales locales reconocidos por la gran mayoría. Su apariencia y personalidad, su énfasis en el linaje patriarcal y su servicio materno, así como sus ideales políticos y su caminar performativo y discursivo en momentos de oportunidad y crisis política, fueron poderosos significantes de poder y legitimación que magnificaron su atractivo popular. En principio, se le consideró como una alternativa apolítica virtuosa ante un régimen corrupto y autoritario: su coraje frente a la represión, su tenacidad durante décadas de oposición y la elocuencia en su discurso, solo incrementaron el “capital moral” (Kane, 2001) invertido en ella.

Lintner (2011) es especialmente crítico de la cosmovisión filosófica budista de Aung San Suu Kyi pues afirma la convierte en una “fuerza conservadora más que en una audaz reformadora y modernizadora” (pág. 97). Esto, sin embargo, es menos evidente para quienes conciben a esta figura desde una cosmovisión local que la reivindica. Ho (2015) localiza a Aung San Suu Kyi “en una genealogía de resistencia discursiva feminizada”, desde la que afirma, “negoció conscientemente su poder performativo y su fluidez lingüística-cultural” como se observa en sus discursos sobre “ética política, acción crítica, cultura local, soberanía nacional, y lealtad a la comunidad” (págs. 66-67).

Aung San Suu Kyi representa un modelo de teoría/práctica mediante la exploración de las intersecciones entre los discursos de derechos humanos, democracia, budismo, género y poder. Simboliza además el carácter distintivo y la situación por la que pasaron la mayoría de los birmanos, al tiempo que reconfigura las bases de poder y autoridad

institucional. Al dar forma a “una práctica flexible de resistencia, reforma y reconciliación, deconstruye construcciones androcéntricas y limitantes de religión y política” (Ho, 2015, pág. 90). Su política flexible se convierte en una herramienta táctica que le permite enfrentar los cambios y las amenazas potenciales.

Como puedo observarse en el presente trabajo de investigación, de forma onomástica, visual y performativa, Aung San Suu Kyi personificó el poder icónico de su padre y a ello sumó la habilidad diplomática de su madre. Su puesta en escena vinculó los valores budistas, la memoria colectiva de resistencia anticolonial y los principios de la Ilustración occidentales. Retomando el lugar histórico de las mujeres como mediadores, negociantes y facilitadoras del cambio, muchos birmanos vieron a Aung San Suu Kyi como la reconciliación radical unificada de lo antiguo y lo moderno, lo masculino y lo femenino, la justicia y el cuidado, la autoridad política (*ana*) y la autoridad moral (*awza*), lo místico y lo terrenal. Muchos vieron en ella la esperanza de alcanzar una nación unificada, como una familia reconciliada.

La realidad es que a partir de que logró entrar en el gobierno, Aung San Suu Kyi tuvo que adecuarse a las reglas del juego, viéndose imposibilitada de formular una política a la altura de las expectativas populares. Según Lintner (2011), “su debilidad política se ignoró por años debido a que se convirtió en una *santa* que residía por encima de la crítica” (pág. 78). Al 2017, Aung San Suu Kyi recibe duras críticas por la lentitud en el avance hacia una democracia real y la forma como se están gestionando, entre otras cosas, la disensión étnica, la guerra civil y el tráfico de drogas.

Aunado a lo anterior, su prominencia como líder político no se ha traducido en un aumento significativo del poder de las mujeres en la política. Harriden (2012) explica el activismo político de Aung San Suu Kyi “se vio limitado no sólo por las medidas de

represión militar, sino también por la comprensión tradicionalista del papel de las mujeres defendido por líderes democráticos, incluyendo a la misma Aung San Suu Kyi” (pág. 206). A decir verdad, las mujeres líderes en Asia no han sido feministas activas, y por lo general han hecho poco para progresar en la causa de las mujeres. Incluso si unas cuantas logran ocupar altas posiciones de poder, esto no suele reflejar resultados positivos para la mayoría (Mahbub ul Haq Human Development Centre, 2000).

Finalmente, la dinámica de poder entre los militares, Aung San Suu Kyi y la LND parece vislumbrar un futuro no muy distinto al experimentado en las últimas décadas. No obstante, la reformulación de políticas inclusivas y la generación de relaciones positivas entre partidos políticos inauguran una nueva etapa en la historia, en la que Aung San Suu Kyi, con sus matices, desempeña un papel primordial como símbolo de unidad.

Con éste trabajo de investigación, se espera que el lector vea a Aung San Suu Kyi ya no solo como una figura de resistencia deífica contra un régimen opresivo, sino como una figura que responde a valores culturales concretos y que forma ahora parte de un régimen de transición. Desde una posición política legítima, pero constreñida, Aung San Suu Kyi enfrenta desafíos pasados, presentes y futuros. La personificación del poder sirvió en su emergencia y consolidación como figura política, aunque parece que ahora es más una desventaja que deberá resolver cuanto antes, especialmente cuando el frenesí en torno a “la mujer del destino” de Birmania comienza a desvanecerse.

## **ANEXOS**

## **Anexo 1. ¿Birmania o Myanmar?**

La decisión de denominar al país Birmania en vez de Myanmar, no representa una postura política sino una preferencia personal. Sin embargo, es conveniente explicar de manera general la diferencia entre ambos nombres. En 1989, el CERLO decretó en la Ley de Adaptación de las Expresiones el cambio de nombre del país, de Birmania a Myanmar, y de la capital, que pasó de ser Rangoon a Yangon. Myanmar proviene de la forma literaria del idioma que apareció por primera vez en inscripciones del siglo XII, mientras que el término Birmania se derivaba de la lengua birmana del grupo étnico mayoritario.<sup>80</sup>

Los birmanos asumieron que el cambio de nombre del país y de otros lugares “fueron consecuencia de los consejos que algunos astrólogos hicieron al CERLO como un acto de *yadaya*”. Si bien las propiedades mágicas exactas del nuevo nombre no eran claras, los birmanos sabían que el régimen intentaba “conjurar un cambio cualitativo en el estatus de la nación y apuntalar su energía en el proceso” (Leehey, 2010, pág. 62).

Myanmar y Birmania se convirtieron en símbolo de dos trayectorias divergentes de identidad nacional: una democrática y federalista, otra una unidad jerárquica militarmente forzada. El término de Birmania denotó la negativa a reconocer la legitimidad del gobierno militar en el poder o su autoridad para cambiar el nombre del país. Pero algunos grupos étnicos no birmanos optaron por Myanmar por sentirse más incluidos. Debido a que el cambio surgió en el momento en que se instauró el CERLO, el uso de uno u otro nombre se politizó. Las opiniones se dividieron entre los lingüistas nominalistas que consideran los nombres como cuestión de conveniencia arbitraria (ONU, ASEAN, China, India y Japón), y

---

<sup>80</sup> La idea de que Birmania es etnocéntrica y Myanmar más neutral respecto a la etnicidad es una cuestión en disputa. En birmano, *myanma* y *bama* son dos variantes de la misma palabra, la primera se usa en contextos formales o literarios y la segunda es más coloquial. Ambos términos hacen referencia al grupo étnico dominante (*bamar*) e históricamente han hecho referencia a la nación y sus habitantes (Leehey, 2010, pág. 61).

los realistas que creen en que los nombres deben significar algo (EE.UU., Australia, Canadá y Reino Unido) (Dittmer, 2010).

A pesar de las afirmaciones oficiales de que “Myanmar” y los demás cambios eran neutrales e inclusivos de la diversidad étnica, el programa nacionalista iniciado con Ley de Adaptación de las Expresiones fue birmano-céntrico en orientación. En las zonas con minorías étnicas el cambio significó una nueva ola de *birmanización* cultural. Al forjar una cultura nacional única, el nacionalismo proyectó al CERLO como el guardián esencial de esa unidad, defensor de la contaminación extranjera en las fronteras nacionales y culturales. Houtman (1999) utiliza el término *Myanmarification* para caracterizar la campaña estatal multifacética que buscó reinventar Birmania y re-culturar a sus habitantes.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Jordt, I. (primavera de 2003). From Relations of Power to Relations of Authority: Epistemic Claims, Practices, and Ideology in the Production of Burma's Political Order. *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice*, 47(1), 65-76.
- Alamgir, J. (otoño de 1997). Against the Current: The Survival of Authoritarianism in Burma. *Pacific Affairs*, 70(3), 333-350.
- Andaya, B. W. (Ed.). (2000). *Other Pasts: Women, Gender and History in Early Modern Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Anderson, B. (1990). *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*. Nueva York y Londres: Cornell University Press.
- Anderson, B. (1995). Cacique Democracy in the Philippines: Origins and Dreams. En V. Rafael (Ed.), *Discrepant Histories: Translocal Essays on Filipino Cultures* (págs. 3-47). Filadelfia: Temple University Press.
- Asamblea General de Naciones Unidas. (septiembre-diciembre de 1987). Resolutions and Decisions Adopted by the General Assembly during its Forty Second Session. 1, *Supplement No. 49 (A42/49)*.
- Atkinson, J., & Errington, S. (Edits.). (1990). *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press.
- Aung San Suu Kyi. (1991). *Freedom from Fear and other writings*. (M. Aris, Ed.) Londres: Penguin Books.
- Aung-Thwin, M. (1989). 1948 and Burma's Myth of Independence. En J. Silverstein (Ed.), *Independent Burma at Forty Years: Six Assessments* (págs. 19-34). Nueva York: SEAP-Cornell University.
- Aung-Thwin, M. (primavera de 1991). Spirals in Early Southeast Asian and Burmese History. *The Journal of Interdisciplinary History*, 21(4), 575-602.
- Bartholomeusz, T. (primavera de 1999). Mothers of Buddhas, Mothers of Nations: Kumaranatunga and Her Meteoric Rise to Power in Sri Lanka. *Feminist Studies*, 25(1), 211-225.
- Beckwith, K. (2005). A Common Language of Gender? *Politics and Gender*, 1, 128-137.
- Belak, B. (2002). *Gathering strength: women from Burma on their rights*. Chiang Mai: Images Asia.
- Bengtsson, J. (2012). *Aung San Suu Kyi. A Biography*. Washington: Potomac Books.
- Burma Watcher. (febrero de 1989). Burma in 1988: There Came a Whirlwind. *Asian Survey*, 29(2), 174-180.



- Burton, S. (1989). *Impossible Dream: The Marcoses, the Aquinos and the Unfinished Revolution*. Nueva York: Warner Books.
- Callahan, M. P. (febrero de 1996). Burma in 1995: Looking Beyond the Release of Aung San Suu Kyi. *Asian Survey*, 36(2), 158-164.
- Chakravorti, R. (2-8 de octubre de 1999). Asia's Women Leaders and Dynastic Charisma. *Economic and Political Weekly*, 34(40), 2842-2843.
- Charney, M. W. (2009). *A history of modern Burma*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Chua-Eoan, H. G. (1 de noviembre de 1990). All in the Family: Women Leaders in the Third World Owe Their Rise More to Male Dynasties Than to Militant Feminism. *Time*.
- Clements, A. (2008). *The voice of hope: Aung San Suu Kyi conversations with Alan Clements* (segunda ed.). Nueva York: Seven Stories Press.
- Col, J.-M. (1997). Gobernar suavemente en tiempos turbulentos: Corazon Aquino, Presidenta de Filipinas. En M. A. Genovese (Ed.), *Mujeres líderes en política: modelos y prospectiva* (págs. 33-66). Madrid: Narcea.
- Day, T. (mayo de 1996). Ties That (Un)Bind: Families and States in Premodern Southeast Asia. *The Journal of Asian Studies*, 55(2), 384-409.
- Dittmer, L. (2010). *Burma or Myanmar? The Struggle for National Identity*. Singapur: World Scientific.
- Duerst-Lahti, G., & Kelly, R. M. (Edits.). (1996). *Gender, Power, Leadership and Governance*. Michigan: University of Michigan Press.
- Durkheim, E. (1965). *The Elementary Forms of the Religious Life*. Nueva York: Free Press.
- Estrada-Claudio, S. (1990-1991). The Psychology of the Filipino Woman. *Review of Women's Studies*, 1(2), 1-9.
- Ferrarotti, F. (1993). *Una fe sin dogmas*. Barcelona: Ediciones Península.
- Fink, C. (2001). *Living Silence: Burma under Military Rule*. Londres-Nueva York: Zed Books.
- Fleschenberg, A. (2008). Asia's Women Politicians at the Top: Roaring Tigresses or Tame Kittens? En K. Iwagana (Ed.), *Women's Political Participation and Representation in Asia: Obstacles and Challenges* (págs. 23-54). Copenhagen: NIAS Press.
- Fouque, A. (2015). It Is Not Power That Corrupts But Fear. En S. Boissonnas, & A. Fouque, *There Are Two Sexes. Essays in Feminology* (D. Macey, & C. Porter, Trads., págs. 75-79). Nueva York: Columbia University Press.

- Friedrich, C. J. (febrero de 1961). Political Leadership and the Problem of the Charismatic Power. *The Journal of Politics*, 23(1), 3-24.
- Genovese, M. A. (Ed.). (1997). *Mujeres líderes en política: modelos y prospectiva*. Madrid: Narcea.
- Gonzalez-Yap, M. (1987). *The Making of Cory*. Ciudad Quezón: New Day.
- Gravers, M., & Ytzen, F. (2014). *Burma/Myanmar: Where Now?* Copenhagen: NIAS Press.
- Grotz, F., Hartmann, C., & Nohlen, D. (Edits.). (2001). *Elections in Asia and the Pacific: A Data Handbook* (Vol. I). Nueva York: Oxford University Press.
- Harriden, J. (2012). *The Authority of Influence: Women and Power in Burmese History*. Copenhagen: NIAS Press.
- Hla Min. (1999). *Political situation of Myanmar and its role in the region* (22 ed.). Rangún: Office of Strategic Studies.
- Ho, T. C. (2015). *Romancing Human Rights: Gender, Intimacy, and Power between Burma and the West*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Hodson, P. A. (1997). Routes to Power: An Examination of Political Change, Rulership, and Women's Access to Executive Office. En M. Borelli, & J. M. Martin (Edits.), *The Other Elites: Women, Politics, and Power in the Executive Branch* (págs. 33-47). Colorado: Lynne Rienner Publisher.
- Houtman, G. (1999). *Mental Culture in Burmese Crisis. Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*. Tokio: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa-ILCAA.
- Ikeya, C. (2005). The 'Traditional' High Status of Women in Burma: A Historical Reconsideration. *The Journal of Burma Studies*, 10, 51-82.
- Jahan, R. (1987). Women Political Leaders: Past and Present. *Third World Quarterly*, 9(3), 848-871.
- Jalalzai, F. (2008). Women Rule-Shattering the Executive Glass Ceiling. *Politics & Gender*, 4(2), 205-231.
- Jalalzai, F. (2010). Madam President: Gender, Power, and the Comparative Presidency. *Journal of Women, Politics & Policy*, 31(2), 132-165.
- Jalalzai, F., & Krook, M. L. (enero de 2010). Beyond Hillary and Benazir: Women's Political Leadership Worldwide. *International Political Science Review*, 31(1), 5-21.
- Jordt, I. (2007). *Burma's Mass Lay Meditation Movement: Buddhism and the Cultural Construction of Power*. Atenas y Ohio: Ohio University Press.

- Kane, J. (2001). *The politics of moral capital*. Cambridge-Nueva York: Cambridge University Press.
- Khin Yi. (1988). *The Dobama Movement in Burma (1930-1938)*. Nueva York: Cornell University Southeast Asia Program.
- Kitagawa, J. M. (julio de 1962). Buddhism and Asian Politics. *Asian Survey*, 2(5), 1-11.
- Komisar, L. (1987). *Corazon Aquino: The Story of a Revolution*. Nueva York: George Braziller.
- Kyaw Yin Hlaing. (enero-febrero de 2004). Myanmar in 2003: Frustration and Despair? *Asian Survey*, 44(1), 87-92.
- Kyaw Yin Hlaing. (agosto de 2007). Aung San Suu Kyi of Myanmar: A review of the Lady's Biographies. *Contemporary Southeast Asia*, 29(2), 359-376.
- Kyaw Yin Hlaing. (2010). Daw Aung San Suu Kyi: A Burmese Dissident Democrat. En L. Dittmer (Ed.), *Burma or Myanmar? The Struggle for National Identity* (págs. 119-154). Singapur: World Scientific.
- Landé, C. H., & Hooley, R. (verano de 1986). Aquino Takes Charge. *Foreign Affairs*, 64(5), 1087-1107.
- Leehey, J. (2010). *Open Secrets, Hidden Meanings: Censorship, Esoteric Power, and Contested Authority in Urban Burma in the 1990s*. Washington: UMI Dissertation Publishing.
- Lindholm, C. (1992). *Carisma: Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*. (C. Gardini, Trad.) Barcelona: Gedisa.
- Lintner, B. (1991). *Aung San Suu Kyi and Burma's Unfinished Renaissance*. Bangkok: White Lotus.
- Lintner, B. (2011). *Aung San Suu Kyi and Burma's Struggle for Democracy*. Chiang Mai: Silksworm Books.
- Lopez R., L. (1990). Patriarchy and Women's Subordination in The Philippines. *Review of Women's Studies*, 1(1), 15-25.
- Mackenzie, A. (1987). People Power or Palace Coup: The Fall of Marcos. En M. Turner (Ed.), *Regime change in the Philippines: The Legitimation of the Aquino Government* (págs. 1-57). Canberra: Australian National University Press.
- Mahbub ul Haq Human Development Centre. (2000). *Human Development in South Asia 2000. The Gender Question*. Oxford University Press: Oxford y Nueva York.
- Marston, J. (2011). El Budismo y el Estado en el Sureste de Asia. *PEAP Working Paper Series*, 1-47.

- Matthews, B. (1999). The Legacy of Tradition and Authority: Buddhism and the Nation in Myanmar. En I. Harris (Ed.), *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia* (págs. 26-53). Londres y Nueva York: Continuum.
- Maung Maung. (1999). *The 1988 uprising in Burma*. New Haven: Yale Southeast Asia Studies.
- Maung, M. (Ed.). (1962). *Aung San of Burma*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- McIntyre, A. (enero-junio de 2000). Megawati Sukarnoputri: From President's Daughter to Vice President. *Bulletin of Concerned Asian Scholar*, 32(1 y 2), 105-112.
- Mendelson, M. (1975). *Sangha and State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*. Nueva York y Londres: Cornell University Press.
- Mietzner, M. (2001). Abdurrahman's Indonesia: Political Conflict and Institutional Crisis. En G. Lloyd (Ed.), *Indonesia Today: Challenges of History* (págs. 29-44). Singapur: ISEAS.
- Mya Maung. (marzo-abril de 1999). The Burma Road to the Past. *Asian Survey*, 39(2), 265-286.
- Niu, G. A. (verano de 1999). Wives, Widows, and Workers: Corazon Aquino, Imelda Marcos, and the Filipina Other. *NWSA Journal*, 11(2), 88-102.
- Oey-Gardiner, M. (2002). And the Winner Is... Indonesian Women in Public Life. En S. Bessel, & K. Robinson (Edits.), *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development* (págs. 100-112). Singapur: ISEAS.
- Owen, N. G. (Ed.). (2005). *The Emergence of Modern Southeast Asia: A New History*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Pai, S. (invierno-primavera de 2012-2013). From Dynasty to Legitimacy: Women Leaders in Indian Politics. *India International Centre Quarterly*, 39(¾), 107-121.
- Palmer-Mehta, V. (primavera de 2009). Aung San Suu Kyi and the Rhetoric of Social Protest in Burma. *Women's Studies in Communication*, 32(2), 151-179.
- Pye, L. W. (1962). *Politics, Personality, and Nation Building: Burma's Search for Identity*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Reid, A. (1988). Female Roles in Pre-Colonial Southeast Asia. *Modern Asian Studies*, 22(3), 629-645.
- Richburg, K. B. (3 de junio de 1999). They Love Megawati, Whatever Her Policies. *International Herald Tribune*, pág. 9.
- Richter, L. K. (invierno de 1990-1991). Exploring Theories of Female Leadership in South and Southeast Asia. *Pacific Affairs*, 63(4), 524-540.

- Ringuet, D. J., & Estrada, E. (agosto de 2003). Understanding the Philippines' Economy and Politics since the Return of Democracy in 1986. *Contemporary Southeast Asia*, 25(2), 233-250.
- Robinson, K. (1999). Women: Difference Versus Diversity. En D. K. Emmerson (Ed.), *Indonesia Beyond Suharto* (págs. 237-261). Nueva York y Londres: M. E. Sharpe.
- Roces, M. (1998). *Women, Power and Kinship Politics: Female Power in Post-War Philippines*. Connecticut-Londres: Praeger.
- Rotberg, R. I. (Ed.). (1998). *Burma. Prospects for a Democratic Future*. Washington: Brookings Institution Press.
- Sarkisyanz, E. (1965). *Buddhist Backgrounds of the Burmese Revolution*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Schober, J. (1995). The Theravada Buddhist Engagement with Modernity in Southeast Asia: Whither the Social Paradigm of the Galactic Polity? *Journal of Southeast Asian Studies*, 26(2), 307-325.
- Schober, J. (2011). *Modern Buddhist Conjunctures in Myanmar: Cultural Narratives, Colonial Legacies, and Civil Society*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Scott, D. (1999). *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Sen, K. (2002). The Mega Factor in Indonesian Politics: A New President or a New Kind of President? En S. Bessel, & K. Robinson (Edits.), *Women in Indonesia: Gender, Equity and Development* (págs. 13-27). Singapur: ISEAS.
- Silverstein, J. (Ed.). (1972). *The Political Legacy of Aung San*. Cornell University, Southeast Asia Program, Data Paper 86.
- Silverstein, J. (Ed.). (1989). *Independent Burma at Forty Years: Six Assessments*. Nueva York: SEAP-Cornell University.
- Silverstein, J. (octubre de 1990). Aung San Suu Kyi: Is She Burma's Woman of Destiny? *Asian Survey*, 30(10), 1007-1019.
- Silverstein, J. (verano de 1996). The Idea of Freedom in Burma and the Political Thought of Daw Aung San Suu Kyi. *Pacific Affairs*, 69(2), 211-228.
- Simons, L. M. (1987). *Worth Dying For*. Nueva York: William Morrow.
- Skidmore, M. (2004). *Karaoke Fascism: Burma and the Politics of Fear*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Smith, D. E. (1965). *Religion and politics in Burma*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

- Smith, M. (1991). *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*. Londres y Nueva Jersey: Zed Books.
- Spiro, M. E. (1997). *Gender Ideology and Psychological Reality: An Essay on Cultural Reproduction*. Nueva York: Yale University Press.
- Steinberg, D. I. (1990). *The Future of Burma. Crisis and Choice in Myanmar*. Nueva York y Londres: University Press of America.
- Steinberg, D. I. (2010). *Burma/Myanmar. What everyone needs to know*. Nueva York: Oxford University Press.
- Suryadinata, L. (2002). *Elections and Politics in Indonesia*. Singapur: ISEAS.
- Swearer, D. K. (1995). *The Buddhist World of Southeast Asia*. Nueva York : SUNY Press.
- Tambiah, S. J. (1976). *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, M. R. (invierno de 2002-2003). Female Leadership of Democratic Transitions in Asia. *Pacific Affairs*, 75(4), 535-555.
- Thuzar, M. (2012). Myanmar: No Turning Back. *Southeast Asian Affairs*, 203-219.
- Timberman, D. G. (1991). *A Changeless Land: Continuity and Change in Philippine Politics*. Singapur: ISEAS.
- Toloui, R., & Sinnar, S. (invierno de 1995-1996). Between Fear and Hope: The Struggle for Democratic Reform in Burma: An Interview with Aung San Suu Kyi. *Harvard International Review*, 8(1), 52-53.
- Tucker, R. C. (verano de 1968). The Theory of Charismatic Leadership. *Daedalus*, 97(3), 731-756.
- Turnell, S. (enero-febrero de 2011). Myanmar in 2010. Doors Open, Doors Close. *Asian Survey*, 51(1), 148-154.
- Turnell, S. (enero-febrero de 2012). Myanmar in 2011 Confounding Expectations. *Asian Survey*, 52(1), 157-164.
- Villanueva, A. B. (septiembre de 1992). Post-Marcos: The State of Philippine Politics and Democracy during the Aquino Regime, 1986-92. *Contemporary Southeast Asia*, 14(2), 174-187.
- Wasielewski, P. L. (otoño de 1985). The Emotional Basis of Charisma. *Symbolic Interaction*, 8(2), 207-222.
- Waylen, G. (1996). *Gender in Third World Politics*. Buckingham: Open University Press.
- Weber, M. (verano de 1958). The Three Types of Legitimate Rule. *Berkeley Publications in Society and Institutions*, 4(1), 1-11.

- Weber, M. (2014). *Economía y Sociedad* (tercera ed.). (F. G. Villegas M., Ed., J. Ferrater Mora, E. García Maynez, E. Ímaz, J. Medina Echavarría, J. Roura Parella, & F. G. Villegas, Trads.) Ciudad de México: FCE.
- Wilson, T. (2016). *Eyewitness to Early Reform in Myanmar*. Acton: ANU Press.
- Wolters, O. W. (1982). *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*. Singapur: ISEAS.
- Wurfel, D. (1988). *Filipino Politics: Development and Decay*. Nueva York: Cornell University Press.

#### REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

- Casa Blanca. (8 de noviembre de 2010). Statement by President Obama on Burma's November 7 Elections. *Oficina del Secretario de Prensa*. Recuperado el 21 de abril de 2016, de [www.whitehouse.gov/the-press-office/2010/11/07/statement-president-obama-burmas-november-7-elections](http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2010/11/07/statement-president-obama-burmas-november-7-elections)
- CIA. (14 de septiembre de 2017). *The World Factbook*. Recuperado el 20 de septiembre de 2017, de <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/bm.html>
- Ministry of Foreign Affairs. (8 de noviembre de 2010). Statement by the Chair of ASEAN on the 7th November General Elections in Myanmar. *MOFA Vietnam*. Recuperado el 21 de abril de 2016, de [www.mofa.gov.vn/en/tt\\_baochi/pbnfn/ns101109091505](http://www.mofa.gov.vn/en/tt_baochi/pbnfn/ns101109091505)
- Pattanasoponpong, T. (s.f.). *123RF*. Obtenido de Mapa del Sureste Asiático: [https://www.123rf.com/photo\\_28029728\\_stock-vector-southeast-asia-map-hand-drawn-background.html](https://www.123rf.com/photo_28029728_stock-vector-southeast-asia-map-hand-drawn-background.html)
- Secretaria General de Naciones Unidas. (8 de noviembre de 2010). UN Chief Calls for Credible Transition to Democracy after Myanmar Polls. *Oficina del Secretario General de Naciones Unidas*. Recuperado el 21 de abril de 2016, de [www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=36694&Cr=myanmar&Cr1](http://www.un.org/apps/news/story.asp?NewsID=36694&Cr=myanmar&Cr1)
- Seferović, V. (19 de marzo de 2013). *Behance*. Obtenido de <https://www.behance.net/gallery/7658531/FlowersAung-San-Suu-Kyi>
- Xinhua. (9 de noviembre de 2010). China Welcomes Myanmar's Smooth General Election. *Xinhua*. Obtenido de [www.news.xinhuanet.com/english2010/china/2010-11/09/c\\_13598575.htm](http://www.news.xinhuanet.com/english2010/china/2010-11/09/c_13598575.htm)