





Feminismos en la Antropología:  
nuevas propuestas críticas



# Feminismos en la Antropología: nuevas propuestas críticas

Liliana Suárez, Emma Martín,  
Rosalva Aída Hernández  
(Coordinadoras)

**Edita**

ANKULEGI antropologia elkarte

El XI Congreso de Antropología, convocado por la FAAE, organizado por Ankulegi y celebrado en la UPV-EHU, Campus de Gipuzkoa, ha recibido apoyo económico de las siguientes entidades: Dirección para la Igualdad de la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea; Emakunde-Instituto Vasco de la Mujer; Consejería de Educación, Universidades e Investigación del Gobierno Vasco; Dirección General de Promoción y Difusión Cultural de la Diputación Foral de Gipuzkoa, Kutxa, Eusko Ikaskuntza, Ayuntamiento de Donostia, Ministerio de Educación y Ciencia, Fondos Feder y Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

**Portada**

Elena González Miranda

**Maquetación**

ANKULEGI antropologia elkarte

**Impresión**

Zorroaga Liburudenda

©

I.S.B.N.

## ÍNDICE

### **Liliana Suárez, Emma Martín, Rosalva Aída Hernández**

Presentación ..... 11

### **Ángeles Ramírez**

Libres, fuertes y mujeres: diversidad, formación y prácticas de los feminismos islámicos ..... 21

### **Mercedes Jabardo**

Desde el feminismo negro, una mirada al género y la inmigración .. 39

### **Helen Safa**

Igualdad en diferencia: género y ciudadanía entre los indígenas y afrodescendientes ..... 55

### **Margaret Bullen y Carmen Diez Mintegui**

Fisiones/ fusiones: mujeres, feminismos y orden social ..... 81

### **Alicia Reigada Olaizola**

Repensar la crítica feminista desde la frontera: dilemas y aportaciones en torno al sujeto, la experiencia y la diversidad ..... 99

### **Marta Cabezas**

“Ellas son invitadas, nosotras somos orgánicas”: Las difíciles alianzas políticas entre mujeres parlamentarias del M.A.S. en la Bolivia poscolonial ..... 115

**Apen Ruiz**

Pensar una metodología feminista desde la arqueología: cuando el cuerpo de la mujer toca el cuerpo de la nación ..... 141

**Mari Luz Esteban**

El amor romántico dentro y fuera de occidente: determinismos, paradojas y visiones alternativas ..... 157

**Yolanda Aixelà**

Posicionamientos políticos sobre el género en el marruecos actual.. 173

**Francisca James Hernández**

Dislocation and globalization on the united states-mexico order: the case of garment workers in El Paso, Texas ..... 189

**Silje Lundgren**

Igualdad y diferencia: ideales de género en la vida cotidiana y el discurso estatal cubano ..... 205

**Marta Navarro Valencia**

Discriminación racial, procesos de exclusión y desigualdad en las mujeres afrocolombianas: reflexiones a partir de un estudio de caso en la ciudad de Buenaventura ..... 221

**Almudena Mari Sáez**

Construcción de la identidad de las mujeres africanas en la región del Borgou (República de Benin) ..... 239



**Carmen Gregorio Gil y Alberto Arribas Lozano**

En los márgenes de las cartografías del poder: análisis de discursos y prácticas de asociacionismo y participación derivadas del hecho inmigratorio en el estado español ..... 257

**Britt M. Thurén y K. Ekström**

Hoy nadie se escandaliza de nada ..... 273



## **PRESENTACIÓN**

LILIANA SUÁREZ

Universidad Autónoma de Madrid

EMMA MARTÍN

Universidad de Sevilla

ROSALVA AÍDA HERNÁNDEZ

CIESAS-DF, México

El XI Congreso de Antropología, bajo el tema “Retos Teóricos y Nuevas Prácticas”, posibilitó el espacio de encuentro para que académicas de distintas latitudes, con diferentes perspectivas feministas y experiencias de investigación, pudieran dialogar y compartir búsquedas teóricas y metodológicas. Las comunicaciones reunidas en esta colección dan cuenta de estas búsquedas y nos hablan de un nuevo momento en el desarrollo de la antropología feminista, en el que las representaciones homogeneizantes de “la mujer” y “el patriarcado” han sido sustituidas por visiones críticas que enfatizan la importancia de la clase, la identidad étnica y las estructuras racializadas de desigualdad, en la configuración de las identidades de género.

Desde Bolivia hasta el País Vasco, pasando por Benín y Marruecos, los ejemplos etnográficos que aquí se presentan nos hablan de la necesidad de ampliar las agendas feministas para incluir las voces y experiencias de aquellas mujeres que no ven cumplidas sus necesidades y expectativas de una vida más justa, incluidas en los derechos individuales de la ciudadanía liberal. El largo camino recorrido por la antropología feminista en el análisis de la “construcción cultural de la diferencia sexual” ha sido fundamental para develar las falacias de la utopía liberal. En el vasto campo interdisciplinario de las aproximaciones feministas al análisis de las realidades sociales y culturales, la antropología ha destacado también desde un comienzo por su aportación de conocimientos sobre formas de vida, de creencias,

de luchas y de subjetividades muy diversas. Esa aportación tuvo un papel destacado en el desafío teórico y político de los supuestos esencialismos y naturalizaciones que legitimaban las estructuras de desigualdad en general y las formas de subordinación que vivían las mujeres en distintas sociedades y en especial en la sociedad occidental.

Muchas cosas han cambiado a lo largo de las últimas décadas, tanto en las formulaciones teóricas sobre el por qué de las desigualdades, como en las propias relaciones de género en distintos contextos sociales y políticos. Muchas mujeres han conseguido derechos e igualdad de oportunidades, pero muchas más ocupan todavía posiciones subalternas en torno a ejes de clase, adscripción etnoracial, y por supuesto género y orientación sexual. La feminización de la pobreza y la exclusión socio-económica y/o política de amplios sectores de la población convive con la creación de redes globales de conciencia y transformación social. El racismo y su vínculo con las exclusiones de género ha tomado una gran relevancia en algunos círculos académicos, pero las propuestas que articulan las construcciones identitarias de género en contextos de diversidad cultural desde el sur tienen poca resonancia en nuestros círculos intelectuales. La producción teórica que aborda las múltiples aristas de la desigualdad y el poder es muy rica, pero las luchas por la igualdad y libertad de las mujeres se enfrentan, en distintos lugares del mundo, tanto a la retórica de la defensa de supuestas “tradiciones culturales” como a la retórica de la igualdad formal entre los individuos que históricamente ha ignorado las diferencias, contribuyendo así al mantenimiento y reproducción de las desigualdades.

De acuerdo con el lema del Congreso, las comunicaciones presentadas en el Simposio *Feminismos en la antropología. Nuevas propuestas críticas* representan enfoques que abarcan la crítica, la reflexión y la práctica tanto en el estudio de las contradicciones que provocan las transformaciones de las realidades sociales a nivel global, como en los distintos planteamientos feministas relativos a las desigualdades de género. En este menester se abordan diálogos entre tradiciones feministas que tal vez han estado menos representadas en la literatura feminista académica, como son los feminismos islámicos, afro-americanos e indígenas. Desde perspectivas teóricas o estudios de caso etnográficos, estas comunicaciones dan cuenta de las distintas

estrategias con las que las mujeres del norte y del sur, del este y del oeste, están tratando de desarticular las estructuras de desigualdad que las excluyen y oprimen.

A través de las quince comunicaciones que integran esta colección, estudiosas y estudiosos aportan nuevos conocimientos antropológicos feministas acerca de las problemáticas siguientes:

- Se presentan y analizan las reflexiones epistemológicas y las experiencias de lucha feministas desarrolladas y teorizadas desde el “Sur” que revitalizan y refuerzan el hábeas de la Antropología Feminista con sus nuevas perspectivas teóricas y metodológicas.
- Se aportan estudios sobre nuevas organizaciones, nuevas formas de asociacionismo, formas de lucha y de resistencia pasiva así como sobre las estrategias de mujeres y hombres, en contextos socio-políticos que no les reconocen sus derechos ciudadanos. Se debate también sobre la construcción de nuevas alianzas políticas para que las luchas feministas ciudadanas en las regiones pobres del planeta reconozcan la pluralidad de intereses y experiencias entre las mujeres.
- Se exploran también nuevas estrategias metodológicas y formas feministas alternativas de trabajo aplicado y de intervención social que se proponen crear puentes entre la academia y los actores sociales. A partir de las experiencias de investigación se hacen propuestas feministas concretas en campos tales como la lucha legislativa, las políticas migratorias y laborales, la arqueología feminista, entre otras.

Las comunicaciones que se recogen en este libro suponen un esfuerzo de abordar estas cuestiones desde la reflexión teórica, la búsqueda metodológica y las aportaciones empíricas basadas en el desarrollo de la etnografía. Hemos preferido no establecer una división de carácter formal entre los distintos énfasis teóricos, etnográficos y/o metodológicos que presentan las ponencias presentadas en este libro. Aquellas autoras que centran sus aportaciones en los debates en torno a los retos feministas en contextos de diversidad cultural, muchas veces lo hacen a partir de reflexiones epistemológicas y metodológicas que buscan nuevas estrategias para descolonizar la investigación y construir formas de colaboración con las organizaciones o actores/as sociales con quienes trabajan. De igual manera quienes centran su reflexión en

las búsquedas metodológicas, muchas veces lo hacen a partir de experiencias etnográficas. Los estudios de caso que se presentan se ubican en su mayoría en debates más amplios sobre ciudadanía y equidad de género y a partir de experiencias concretas hacen importantes aportes a los replanteamientos teóricos y políticos de la antropología feminista.

Comenzamos por un bloque de trabajos que se abordan diversas formas en que mujeres afroamericanas, árabes, indígenas, vascas, inmigrantes, chicanas, están confrontando las exclusiones de los nacionalismos monoculturales y las distintas opresiones de los regímenes neoliberales. Sin dejar de reconocer los límites estructurales en los que se enmarcan estas luchas, la mayoría de las autoras enfatizan la capacidad resistencia que tienen las mujeres, aún entre los sectores más excluidos de las sociedades contemporáneas.

Desde el norte de África, Ángeles Ramírez nos trae las voces y experiencias de las mujeres marroquíes mediante una estimulante reflexión sobre el feminismo islámico a través del análisis del grupo islamista Al Adl una al Ihsán, y en concreto sobre el grupo de mujeres liderado por Nadia Yasín, como un ejemplo de cómo las circunstancias, que la autora analiza en su ponencia, contribuyen a la formación de un discurso y unas prácticas tendientes a modificar las relaciones de poder entre hombres y mujeres en el seno del Islam. Por su parte, Mercedes Jabardo se centra en el análisis de los feminismos negros, realizando una perspectiva sobre su origen como movimiento político y subrayando el escaso eco que estos análisis y aportes tienen entre la corriente hegemónica del feminismo occidental. Para la autora, pensar el género desde la interculturalidad es el gran reto actual en un feminismo que intente reflejar las experiencias de las “otras” mujeres.

La lucha feminista ha estado indisolublemente ligada a la reivindicación del acceso a la ciudadanía como vínculo y expresión de la participación social. En su artículo, Helen Safa nos plantea cómo los emergentes movimientos indígenas y afrodescendientes están cuestionando los términos de ciudadanía hacia una reconceptualización de la nación que opone una ciudadanía diferenciada a la idea de que es la homogeneidad del corpus nacional el fundamento de los derechos, criticando la noción de mestizaje que las sociedades latinoamericanas

elaboran como estrategia para la homogeneización ciudadana. La autora analiza la articulación de las variables de la etnia, el género y la clase social, destacando la reivindicación de la "ciudadanía desde abajo" que realizan los movimientos de mujeres, que buscan la extensión de la igualdad desde la diferencia más allá del ámbito de la participación política, hacia los hogares.

La reivindicación de la participación diferenciada en la ciudadanía no es un fenómeno exclusivo de las sociedades postcoloniales. En el mundo occidental, la diversidad étnica ha cristalizado en algunos contextos en una eclosión de los nacionalismos que se oponen a la identificación Estado Nación monocultural y centralista. Este es el caso, en el Estado español, del País Vasco, donde, como nos plantean Margaret Bullen y Carmen Diez, "las diferencias en la concepción del país y las relaciones con el Estado entre "nacionalismos" y "estatalismos" de diferente cuño son evidentes". Siguiendo la metodología propuesta por Nash y Yuval-Davis, las autoras analizan ejemplos de movimientos que unen a las mujeres, en el seno de la sociedad vasca, para la búsqueda de una salida al conflicto político existente, pero también que las separan, como sucede en el ámbito de la participación en la tradicional fiesta del Alarde, señalando las contradicciones y fisuras existentes en los procesos en los que convergen las identidades de género con las identidades nacionales.

La experiencia de las mujeres inmigrantes en las campañas de la fresa en Huelva es el tema seleccionado por Alicia Reigada para abordar los principales problemas teóricos que están orientando las líneas de debate de la antropología feminista contemporánea, centrándose en dos ejes: el modo de concebir el sujeto de la política feminista, por un lado, y, por otro, las aportaciones interesadas en articular el análisis de las estructuras de poder con las respuestas de la agencia. A través de los resultados obtenidos en su trabajo de campo, la autora propone identificar las limitaciones de los marcos de análisis utilizados en las investigaciones científicas como paso necesario para superar "el malestar" presente en la Antropología feminista.

Marta Cabezas nos transporta a Bolivia con un llamado a construir una política de alianzas en la diversidad a partir de las propuestas de los feminismos poscoloniales. Su propuesta teórica y política parte del

análisis de la experiencia concreta de las mujeres parlamentarias del Movimiento al Socialismo (MAS), señalando la diversidad de la agencia política de estas mujeres y la relación de esta diversidad con la confluencia en esta fuerza política de sujetos heterogéneos, portadores de culturas políticas producidas en un contexto poscolonial. Para la autora, esta diversidad es problemática y conlleva la imposibilidad de la acción política feminista si no es a partir de una política de alianzas en la que es imprescindible reconocer las relaciones de poder entre las mujeres.

Por su parte, Apen Ruiz recupera su propia formación interdisciplinaria como arqueóloga y antropóloga, para hacer una propuesta metodológica que recupera la historia de la ciencia (en este caso la arqueología), los estudios de género y la antropología para reflexionar sobre la relación entre nacionalismo, género e ideología. A partir de la experiencia de la arqueóloga mexicana Eulalia Guzmán interroga la supuesta universalidad del sujeto femenino en la ciencia, a la vez que analiza la importancia que adquiere en la comunidad científica, las jerarquías y las relaciones de poder a la hora de tomar una decisiones.

Finalmente, Mari Luz Esteban hace eco a las propuestas metodológicas de la llamada antropología de los sentimientos al proponernos en profundidad el amor romántico desde una doble perspectiva feminista y antropológica. En su proceso de reconstrucción, la autora critica el determinismo biológico, pero también el psicológico, señalando la pertinencia de la comparación transcultural y de una construcción teórica de carácter reflexivo sobre el tema, que tenga en cuenta cuáles han sido los fundamentos de esta "ficción cultural" en Occidente y en otras culturas, y de qué modo la redefinición de las mujeres como sujetos de derecho incide en la percepción conflictiva de la relación amorosa por parte de éstas.

A partir de aquí continuamos abordando las problemáticas teóricas en torno a los nuevos retos de los feminismos contemporáneos con una serie de estudios de caso que destacan por su riqueza etnográfica. Se trata de múltiples análisis de los procesos de constitución identitaria en fronteras nacionales, étnicas y religiosas, desde el Río Bravo en el norte de México, hasta Benin en el occidente de Africa, pasando por Cuba, Colombia, España y Marruecos.



Iniciamos este recorrido al sur del Mediterráneo, donde las mujeres marroquíes luchan por encontrar un espacio en la sociedad islámica apoyándose en las luchas por reformas legislativas. Yolanda Aixelá analiza el giro en el discurso político sobre el género durante las últimas elecciones legislativas celebradas en Marruecos en 2007. Para esta autora se ha pasado de la afirmación identitaria colectiva del Islam a una desvinculación de la religión con el estatus de las mujeres, normalizando la "cuestión femenina" en la vida política. Este cambio se produjo por la asunción de un concepto de igualdad entre los sexos mediante la vertebración de un discurso emancipador sobre un concepto de ciudadanía que restaría al cuidado de la democracia.

En la frontera entre México y Estados Unidos, Francisca James Hernández analiza las repercusiones del Tratado de Libre Comercio en América del Norte (NAFTA en inglés) sobre las trabajadoras de la industria textil de El Paso (Texas). Desde una perspectiva feminista basada en la articulación entre la raza/etnicidad, la clase y el género, entre otras categorías, intenta comprender y representar los procesos de deslocalización, las formas de resistencia y las alternativas a los estragos de la reestructuración neoliberal. La autora subraya que las trabajadoras desplazadas incorporan un imaginario democrático en el que la organización, la movilización y las expresiones múltiples de la autodeterminación son centrales para los marginados. Aunque reconoce que los logros son parciales e incompletos, considera positivamente el potencial del imaginario democrático para la construcción de una sociedad más inclusiva en el ámbito de la frontera.

En otros sistemas políticos y a pesar de las ideologías revolucionarias los sistemas sexo-genéricos siguen excluyendo a las mujeres, aunque mediante formas más sutiles, según nos muestra Silje Lundgren al analizar los ideales de género en la vida cotidiana y en el discurso estatal en Cuba. La política cubana ha puesto el énfasis en incorporar a las mujeres a la fuerza laboral, identificando las responsabilidades familiares y domésticas como obstáculos para esta política lo que, según la autora, se refleja en la vida cotidiana en la fuerte normatividad del principio de igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres. Sin embargo, esta igualdad coexiste y se superpone con unos ideales basados en la complementariedad y diferencia de género que también son recogidas en el discurso estatal, y que se han visto reforzados con

la crisis económica que asola al país desde 1990. Lo interesante del caso es que ambos discursos no se perciben como contradictorios, según la autora por el carácter de género que caracteriza el proceso revolucionario.

La necesidad de una crítica feminista culturalmente situada y anti-racista, aparece también en el estudio de caso desarrollado por Marta Navarro entre mujeres afrocolombianas en la ciudad de Buenaventura, en el pacífico colombiano. La autora aborda los procesos de discriminación racial, exclusión y desigualdad social hacia las mujeres afrocolombianas, señalando las barreras que demuestran una continuidad del arraigo en el imaginario de la población local y nacional sobre estas mujeres como exóticas, arcaicas y distintas, en tanto inferiores.

El trabajo de Almudena Sáez quien se propone investigar la construcción de la identidad de las mujeres africanas en la región de Borgou (Benín) partiendo de la idea de que la etnia es una categoría resultante de la construcción cultural de los administradores coloniales, misioneros, mercaderes y expedicionarios a finales del siglo XIX. Frente a esta percepción propone una reapropiación del concepto circunscrita a los espacios económico, simbólico, político y lingüístico, con las identidades de género como variable transversal. De esta forma la autora pretende abrir el abanico a otros factores, espacios y relaciones que inciden en la construcción de la identidad de las mujeres.

Haciendo referencia a otros cruces de fronteras y procesos migratorios, y ya en la península Ibérica de nuevo, Carmen Gregorio y Alberto Arribas nos hablan de lo que ellos llaman los “márgenes de las cartografías del poder” para analizar la realidad de las mujeres inmigrantes en el sur de España. Los autores parten del déficit encontrado en los trabajos realizados sobre las especificidades de los procesos de participación de las personas inmigrantes, y en particular en lo que refiere a la incorporación de la crítica feminista. Su propuesta es la elaboración de cartografías específicas que reflejen la multiplicidad de situaciones que se despliegan en el campo social. Referente a las mujeres inmigrantes, los autores subrayan que las investigaciones en curso no tienen en cuenta sus aportaciones en el

ámbito de "lo político", señalando además que el feminismo institucional contribuye a la construcción de estas mujeres como víctimas; de sus culturas, de la violencia y del tráfico. Frente a esta percepción, apuesta por enfatizar la agencia de los sujetos como una forma de cuestionar los imaginarios occidentales al respecto.

Cerramos finalmente esta colección, con el trabajo de Britt-Marie Thurén y Karin Ekström, que presentan un análisis longitudinal para explorar los cambios y continuidades de los discursos de género en Valencia, donde Britt-Marie Thurén había realizado trabajo de campo en los años ochenta. A través de una propuesta metodológica de entrevistas grupales (lo que algunos autores llaman grupos focales), en torno a temas y dilemas de las relaciones de género, las autoras analizan los cambios experimentados, pero también las continuidades existentes en los discursos. La comparación de los resultados obtenidos entre 1983 y el momento actual permite observar lo que ha cambiado y lo que permanece en un interesante ejercicio de "re-visitación" que posibilita repensar el objeto de estudio y la evolución de los sujetos sociales, y a partir de este ejercicio hacer propuestas metodológicas para la realización de investigación feminista en contextos urbanos.

Como el lector podrá comprobar, los artículos presentan una diversidad temática combinada con una variedad de aproximaciones teóricas y metodológicas que contribuyen en su conjunto a alcanzar los objetivos que inspiraron el presente simposio y que nos empuja y estimula para seguir discutiendo en el intento construir nuevos marcos de diálogo entre las tradiciones feministas.



# **“LIBRES, FUERTES Y MUJERES”<sup>1</sup>: DIVERSIDAD, FORMACIÓN Y PRÁCTICAS DE LOS FEMINISMOS ISLÁMICOS**

ÁNGELES RAMÍREZ

Universidad Autónoma de Madrid

## **ABSTRACT**

En esta comunicación se revisan algunos factores en el surgimiento de un tipo de movimientos que se definen o remiten al feminismo musulmán o islámico. El carácter transnacional y la tensión entre lo particular y lo universal van modelando, paradójicamente, un discurso en el que se reconocen un número cada vez mayor de personas y de organizaciones. Se analiza el caso de la organización de al Adl ua al Ihsán, como ejemplo de desarrollo de este tipo de discursos y de las nuevas interpretaciones de las prácticas a la luz de aquél.

## **1. INTRODUCCIÓN**

En los últimos años, se viene hablando de los feminismos musulmanes como una versión más de los llamados feminismos postcoloniales. Sin embargo, el feminismo musulmán encuentra algunos problemas a la hora de ser considerado con el mismo rango que otros feminismos, como el feminismo negro. Una buena parte de las feministas liberales e institucionales, tanto en Europa como en los países musulmanes, suelen descartar los feminismos musulmanes como una contradicción en sus propios términos<sup>2</sup>. Generalmente, el hecho de que la mayor parte de las feministas musulmanas usen el hiyab o pañuelo musulmán, se considera como razón suficiente para no incluir dentro del

---

<sup>1</sup> Esta frase era repetida a las jóvenes damascenas de los años setenta durante las reuniones de las Qubaisiyat, grupo de mujeres profesionales de la clase alta, poco toleradas por el régimen de Hafez el Asad, que siguen formando a las chicas sirias, a partir de una pedagogía que reconoce y valora la base islámica siria. Las Qubaisiyat son consideradas por sus ex-miembros como un grupo asimilable a las organizaciones feministas musulmanas (Entrevista a una ex-Qubaisiya, abril de 2008, Madrid.).

<sup>2</sup> Un oxymoron, en palabras de Moghissi (1999).

feminismo una ideología que propone que las mujeres se tapen el cuerpo como requisito para ocupar los espacios públicos o aquellos en los que haya hombres que no pertenezcan al círculo familiar. Se acusa a las “feministas postcoloniales” de construir un feminismo que es anti-feminista<sup>3</sup>.

Sin embargo, el discurso del feminismo musulmán, o el de las organizaciones que se identifican con ese nombre, se ha ido consolidando desde hace unos años, y los movimientos que usan el término, han crecido de manera considerable. Hay tres razones que explican esta creciente presencia. En primer lugar, la existencia de Internet; segundo, el apoyo académico de algunas feministas, que van apuntalando el discurso y polemizando con los detractores del feminismo musulmán; tercero, la salida al ámbito público de algunos movimientos, sobre la base de eventos políticos que han forzado a su definición en términos conceptuales.

Comenzando por lo primero, Internet ha proporcionado las condiciones para la articulación de un discurso al que pueden acceder muchas personas y parte del cual puede ser aprovechado para ir elaborando los puntos clave del feminismo islámico. El Islam no es una religión organizada jerárquicamente, aunque la mezquita-universidad de al-Azhar desempeñe en ocasiones un papel normativo. Pero lo cierto es que no hay un equivalente al de la Iglesia de Roma, que sancione cambios y discursos. Internet, y en general, los nuevos modos de comunicación, juegan un importante papel, según Anderson y Eickelman (2003), en la fragmentación y contestación a la autoridad política y religiosa. Ello también modela los movimientos de mujeres basados en el Islam, que en teoría, y de cara a la comunidad, a partir de Internet, realizan una actividad, la *ichtihad*, o esfuerzo interpretativo, que todo musulmán está autorizado y animado a hacer. Para Kort (2005), la web convierte a hombres y mujeres en receptores potenciales de material no tradicional, rompiendo el monopolio del liderazgo islámico tradicional y empoderando a las mujeres, que no habían podido hacer oír su voz.

---

<sup>3</sup> Ver Rodríguez Magda, 2006; ver también la entrevista a Fadela Amara, El País, 26/05/2006.

Un segundo factor es la atención de las académicas, musulmanas o no musulmanas, a la elaboración conceptual, prestando así legitimidad a formas del feminismo islámico, por medio de la discusión y la polémica en los límites de la Academia, a la vez que estimulan los movimientos feministas. Es el caso de Fatima Mernissi, de Marruecos, o Leila Ahmed, egipcia, aunque asentada en Estados Unidos hace décadas, que son las más conocidas. Ninguna de las dos, sin embargo, puede ser consideradas como feminista musulmana, ya que si bien es cierto que abogan por la consideración de lecturas feministas del Corán y de las fuentes, no militan en la causa, como sí lo hace otra importante feminista musulmana, académica y militante, de origen norteamericano, Amina Wadud, que desafía las formas de culto tradicional dirigiendo la *jutba* o *prédica* en diferentes lugares del mundo, siendo ésta una práctica desconocida en el mundo musulmán.

La importancia del tercer factor, que explica el crecimiento de movimientos que usan el término de feminismo musulmán a partir de su confrontación con situaciones sociales apremiantes, va a ser ilustrada más abajo desde el caso marroquí, en el que además se pone de manifiesto la articulación de todo un movimiento asociativo en contra de la puesta en marcha de un proyecto de intervención sobre las mujeres. Esta cuestión está vinculada a la consideración de que el proyecto feminista musulmán no puede desligarse en ningún momento de las circunstancias bajo las cuales ha sido generado, que proporcionan las herramientas, a su vez, para responder a las situaciones<sup>4</sup>. Esto es justamente lo que pasó con la conformación del feminismo liberal, por más que el predominio del lenguaje universalista en éste eluda el planteamiento de un oportunismo, o mejor, de una oportunidad, en su génesis y desarrollo.

La situación, en definitiva, presenta una gran diversidad, puesto que hay multitud de movimientos surgidos en diferentes circunstancias y con objetivos distintos. La cuestión a ser cómo estos movimientos van a ir construyendo discursos cada vez más cercanos en torno al feminismo musulmán. En este sentido, su posición respecto a los

---

<sup>4</sup> En este sentido, Moghadam (2000) cree en la posibilidad que tienen los movimientos de traspasar los límites locales, a partir de las TFNs (Transnational Feminist Networks), elaborando agendas comunes que comprometan el campo político, económico y bilateral.

Estados de los países en los que se ubican, va a ser fundamental, porque será parte de la agencia que les da forma.

## 2. LA DIVERSIDAD DE LOS FEMINISMOS MUSULMANES

Hay algunas cuestiones específicas al feminismo islámico, y que puede compartir con el feminismo liberal. La más importante es su transnacionalidad, como el propio Islam. Los movimientos feministas musulmanes pueden concentrar a su alrededor movimientos ubicados en muy diferentes contextos sociopolíticos. Dado que los movimientos de mujeres en los países musulmanes tienen preocupaciones de alcance político, ello hace que la heterogeneidad sea muy grande. En Irán, por ejemplo, existe un feminismo musulmán reformista, en la línea de Jatamí, y representado en la revista Zanán, que acaba de cerrada por el ala más dura del régimen, y su directora, Shahla Sherkat<sup>5</sup>, sancionada. En Marruecos, las defensoras del feminismo islámico, como parte de un movimiento islamista anti-sistema, son reprimidas y vigiladas de cerca<sup>6</sup>. En algunos lugares de mayorías no musulmanas, por ejemplo, en Europa y Estados Unidos, las reivindicaciones del feminismo islámico pueden ser atravesadas por cuestiones de identidad y de reconocimiento de culto religioso, tanto si el grupo es procedente de la inmigración (y aquí puede haber diferencias respecto a si se trata de inmigración de elites o de inmigración trabajadora) o si su origen es la conversión al Islam. En Estados Unidos, la comunidad musulmana es también diversa, un tercio son “autóctonos”, fundamentalmente afroamericanos, y los otros dos tercios, proceden del Sudeste asiático y del mundo árabe. Para Moxley Rouse (2004), las musulmanas afroamericanas utilizan el Islam para negociar y empoderarse dentro de sus comunidades, construyendo, junto con los hombres, nuevos espacios sociales y morales que pueden ser llamados alternativos. En España, mujeres procedentes de la inmigración del oriente musulmán, tanto las primo-migrantes como sus hijas, elaboran, desde su pertenencia a las clases medias educadas, un discurso relacionado con

---

<sup>5</sup> El 18 de enero de 2008, unos días antes del cierre de su revista, Shahla Sherkat dio una conferencia en el Círculo de Bellas Artes de Madrid, donde hablaba justamente de las dificultades de la crítica, y sobre todo, de la crítica feminista, en Irán.

<sup>6</sup> Durante el trabajo de campo, he tenido ocasión de vivir esta presión. Ver Ramírez (2006).



el reconocimiento identitario en el país del que se sienten parte. Es muy importante la acción de las mujeres conversas, que procedentes de entornos europeos<sup>7</sup> o norteamericanos, y siempre formando parte de clases medias y grupos intelectuales, proponen relecturas de las fuentes desde la igualdad. Es el caso de Ndeye Andújar, para Europa, o de Amina Wadud.

En Malasia, las feministas musulmanas, en parte organizadas en Sisters in Islam, luchan contra una elite religiosa de ulemas que pretende imponer un discurso y unas prácticas que refuerzan la desigualdad entre hombres y mujeres, basándose en una lectura determinada de las fuentes sagradas (Ong, 1999).

Todos estos discursos pueden tener un impacto importante en el proceso que está teniendo lugar alrededor de las mujeres inmigrantes marroquíes en España, donde la islamofobia refuerza el victimismo de las musulmanas (Ver Mijares y Ramírez, 2008; también Dietz, 2004). Pero más allá de su impacto, que habría que medir y que no será tratado en este texto, lo cierto es que las circunstancias están modelando organizaciones diferentes que generan discursos parecidos. En todos los que aquí se analizan, está presente la idea del empoderamiento, de dotar a las mujeres de formas de acceso a los recursos y al poder, a partir del uso de unas herramientas proporcionadas por el Islam, cuya legitimidad no entra en discusión.

En ocasiones se habla de feminismo islamista, para caracterizar el feminismo musulmán o islámico. El término islamista hace referencia a organizaciones o personas que consideran y militan en la idea de que el Islam forme la base de un proyecto político y social. Lo cierto es que muchos de los movimientos que se definen como feministas islámicos, se ubican en un proyecto sociopolítico que tiene como fin la consecución de una sociedad musulmana, con lo cual todos serían islamistas. Ello no obsta para que haya otras teorizaciones “independientes” que se producen sobre todo en diáspora o de la mano de conversos, en contextos de mayorías no musulmanas. En principio,

---

<sup>7</sup> Ver el trabajo de Mansson McGinty (2007) sobre las conversas suecas y el feminismo islámico. Para Mansson, la *ichtihad* de estas mujeres, a las que llama Marianne y Cecilia, está influida por la fuerte ideología sueca de la igualdad de género.

éstas no serían islamistas, a no ser que se tomara el término en sentido amplio.

### **3. AL ADL UA AL IHSÁN, NADIA YASÍN Y LA CONSTRUCCIÓN DE UN PENSAMIENTO FEMINISTA MUSULMÁN**

Se relata a continuación la trayectoria de un grupo islamista marroquí en relación con el feminismo islamista. En el análisis se muestra la emergencia de un discurso feminista -en una organización que no lo es en absoluto- a causa de una serie de circunstancias concretas. Se describe además la actividad cotidiana de este grupo, en relación con las mujeres, y sus propósitos, hechos explícitos, de dotar a las marroquíes de recursos sociales y educativos.

Al Adl ua al Ihsán, en adelante la Yemáa<sup>8</sup>, es un movimiento islamista marroquí, llamado radical en Marruecos. Su líder es Abdessalam Yasín, conocido como el Sheij Yasín<sup>9</sup>. El movimiento, que no es legal en Marruecos, pone en cuestión la legitimidad del sistema monárquico marroquí en su totalidad, por lo cual son represaliados continuamente, según algunos informantes que forman parte del movimiento: detenciones de líderes, retiradas de pasaporte a algunos de sus militantes, arbitrariedades laborales, etc. Políticamente, se sitúan en la línea de los Hermanos Musulmanes, el movimiento reformista en Egipto, fundado a últimos de los años 20, aunque el líder de Al Adl proceda de una cofradía, con una gran influencia del sufismo.

La hija del Sheij, Nadia Yasín, cuyo lugar prominente no es aceptado por todo el movimiento, forma un grupo de mujeres llamado INSAF, a principios del 2000, que sin embargo, no figura vinculado al grupo. En realidad, se trata de una asociación femenina dentro de la asociación, en un movimiento que, a pesar de sus raíces islámicas, no establece

---

<sup>8</sup> Yemáa significa asociación en lengua árabe, y los militantes de Al Adl ua al Ihsán se refieren así a la asociación.

<sup>9</sup> Cuando en Marruecos se transcribe del árabe a francés, se hace siguiendo las reglas de la pronunciación francesa, con lo cual Yasín se escribe Yassine y Sheij se convierte en Sheikh. Se ha preferido en este texto transcribirlo tal y como suena en castellano, porque si bien eso podría dificultar a la lectora la identificación de los mismos nombres en textos que estén en francés, evita las malas pronunciaciones de los nombres en árabe.

segregación sexual en las actividades partidarias. Para entender el lugar de INSAF en la estructura de la Yemáa, hay que entender el sistema organizativo de ésta. Según sus militantes, los simpatizantes forman asociaciones sociales en los barrios<sup>10</sup> que, en realidad, no tienen vinculación formal con la Yemáa, pero cuyos dirigentes siguen con atención las palabras del jeque Yasín y están en los círculos de aquélla<sup>11</sup>. Este sistema permite eludir el control del Estado, que vigila de cerca las actividades de la Yemáa.

Un hecho desencadenó en Marruecos el desarrollo de los discursos religiosos sobre las mujeres, en lo que hoy se puede identificar como feminismo musulmán. Ello comienza en 1999, pero sobre todo en el 2000, cuando el Estado intenta poner en marcha el Plan para la Integración de las Mujeres en el Desarrollo.

El Plan surge a partir de un documento de la Conferencia de la Mujer, celebrada en Pekín en 1996. En este documento, de recomendaciones y no vinculante para los estados, se dan unas directrices para lograr un desarrollo sostenible. En 1998, en Marruecos comienzan, dirigidas por el primer ministro, una serie de sesiones de trabajo de un grupo. En este Taller se juntan miembros del comité de seguimiento del documento de Pekín, departamentos ministeriales que estaban implicados en la realización del Plan, asociaciones femeninas, de derechos humanos y desarrollo, personas que conocen el tema e investigadores. A partir de aquí se aíslan una serie de objetivos prioritarios sobre los que habría que intervenir, que son, en primer lugar, el refuerzo de los poderes y capacidades de las mujeres en los campos jurídico, político e institucional. Segundo, la promoción de la participación de las mujeres en la educación formal e informal, alfabetización y promoción de la educación para la igualdad. Tercero, la puesta en marcha de una política de salud reproductiva y mejora de los indicadores de salud entre las mujeres. Y cuarto, integración de las mujeres en el desarrollo económico: empleo, formación y lucha contra la pobreza.

---

<sup>10</sup> El movimiento de al Adl ua al Ihsán es fundamentalmente urbano.

<sup>11</sup> Tozy (1999) y Daref (1999) reflejan en sus trabajos el tipo de organización de la Yemáa. Ver también Zeghal (2005). Del texto de Tozy y Bennani existe traducción en Bellaterra, de 2000 y 2006, respectivamente.

Se presenta el Plan a las organizaciones e instituciones en el verano de 1999. A pesar de que lo presenta el gobierno, no es apoyado por la totalidad de éste, sino que el Ministerio de Asuntos Islámicos se sitúa públicamente en contra. En torno a estas opiniones encontradas, se organiza un sector importante de la sociedad civil, a favor y en contra del Plan. Entre los primeros, los llamados modernistas, están representados sectores laicos y feministas. Entre los segundos, los tradicionalistas y los islamistas. Por primera vez desde la independencia en Marruecos, se abre una discusión sobre el papel que debería tener el Islam en la sociedad, y se hace a partir del modelo de mujer marroquí. El principal punto de desacuerdo entre los dos grupos es la proposición de cambio de la Mudawana, al Código de familia marroquí.

Esta propuesta de cambio iba en la dirección no solo de igualar jurídicamente a hombres y mujeres, sino que tomaba como fundamento de derecho los derechos humanos. En este sentido, los islamistas estaban divididos. El partido islamista legal, Partido de la Justicia y el Desarrollo, abogaba porque la Mudawana no se cambiara, en tanto que la Yemáa se situaba en contra del cambio propuesto, aunque sostenía que el Código tenía que ser modificado, si bien en una dirección islámica.

Toda esta cuestión culmina con una doble manifestación: Casablanca y Rabat, el 12 de marzo de 2000. En Casablanca desfilaron los detractores del Plan, y se llegó a hablar de un millón de personas (desde 200.000), en tanto que los defensores, que se manifiestan en Rabat, serían de 15 a 60.000 personas, según datos de las publicaciones periódicas de la época, el semanario marroquí *Demain*, cerrado muy poco tiempo después por el Estado, y *Le Journal*. En todo caso, la manifestación anti-plan, en cuya organización los islamistas fueron piezas clave, fue enorme en comparación con la que se desarrolló a favor del Plan. Ello mostraba que los marroquíes se situaban radicalmente en contra del cambio “laico” que proponía el gobierno, a la vez que era un índice de que los islamistas tenían una enorme capacidad de organización y convocatoria, de la que carecían los laicos, léase las feministas convencionales.

La crítica que Nadia Yasín hacía en aquella época al Plan<sup>12</sup>, estaba vinculada a un discurso que es manejado por otras feministas musulmanas, y hacía referencia al hecho de que el Plan fuera dictado por los organismos internacionales (Nadia mencionaba particularmente el FMI), y a la inadecuación de las respuestas que ofrecía a los problemas de la sociedad marroquí. Para Yasín, las soluciones del Plan no funcionarían porque no eran adecuadas a los problemas marroquíes, eran soluciones standards<sup>13</sup>.

Fue el esfuerzo, como portavoz de la organización, de articular un discurso sobre las mujeres, lo que condujo a la elaboración de un argumento islámico sobre el género y el lugar de las mujeres en las sociedades musulmanas, que hasta el momento no sólo no existía en el movimiento, sino en todo Marruecos. El único discurso sobre las mujeres procedía de las mujeres feministas, que compartían objetivos y estrategias con las feministas francesas y europeas en general, y cuya lucha había estado fuertemente vinculada al logro de la igualdad jurídica. A partir de entonces, al movimiento feminista tradicional marroquí le sale un fuerte competidor, y los estímulos académicos exteriores a este nuevo actor, la Yemáa, y sobre todo, a Nadia Yasín, son interpretados por el movimiento como un obstáculo para la emancipación de las mujeres marroquíes.

#### **4. EL TRABAJO ASOCIATIVO Y EL DISCURSO FEMINISTA**

El trabajo que hasta ese momento realizaba la Yemáa con las mujeres, es puesto al servicio del discurso feminista en formación. Asimismo, se conforma la asociación femenina INSAF, que permite hacer una red alternativa, formada por mujeres, y articulada alrededor de la figura de Nadia Yasín. Ello permitirá eludir, en cierto sentido, la dependencia con respecto a la Yemáa, y dará poder a un círculo cercano a Nadia

---

<sup>12</sup> Desde el año 2000, en el seno del trabajo de campo en Marruecos, he entrevistado varias veces a Nadia Yasín y he realizado observación participante entre los militantes de la Yemáa.

<sup>13</sup> La misma crítica expresa Nawal Sibai, escritora hispano-siria y feminista musulmana, según su propia caracterización, con respecto a la actitud de las feministas árabes. Para Nawal, estas organizaciones (feministas no islámicas) proponen proyectos y soluciones que no están hechos para las sociedades en donde se dan los problemas, sino que se fabrican para resolver los problemas de otros contextos (entrevista a Nawal Sibai, abril de 2008).

Yasín. Las mujeres de la Yemáa, sean o no sean de INSAF, encuentran en la asociación un nuevo espacio de expresión, aprendizaje, y en última instancia, de empoderamiento.

Hay algo que les diferencia de otros grupos, sobre todo de las asociaciones feministas, y que incide en la clientela femenina. A diferencia de las mujeres que hay en las asociaciones feministas, las islamistas representan a la perfección el modelo de género imperante en las clases populares: musulmanas vistiendo hiyab, creyente, mujer fuerte que se hace respetar. Esto hace que estén rodeados de un prestigio que se extiende a las personas que tengan tratos con ellos. No tienen el halo siniestro de los wahabíes<sup>14</sup> (no es posible distinguir a una miembro de Al Adl ua al Ihsán de una mujer velada al modo tradicional). Las mujeres que se relacionan con la asociación y que terminan siendo miembros, superan además otro tabú. En Marruecos, al contrario que en Senegal, donde sí hay una larga tradición asociativa, como relata Evers Rosander (1997), no es habitual que las mujeres se relacionen fuera de su círculo familiar, porque supone una transgresión del espacio habitual de movilidad. El ámbito de la asociación islamista, sin embargo, en la medida que implica lo religioso, no se considera un espacio extraño. Dentro de este ámbito, está permitido y legitimado que las mujeres se asocien. No es “malo” para una mujer de un barrio marroquí estar en contacto con una asociación, siempre que sea religiosa.

Las mujeres islamistas recuperan las formas tradicionales de relación de las mujeres marroquíes, al contrario que las de una asociación feminista o una ong de desarrollo en Marruecos, que no suelen compartir el ocio doméstico con las mujeres de los barrios que se suponen adscritas a la asociación: se preparan actividades en la asociación, pero no se utiliza el espacio doméstico y privado para establecer las redes. Las islamistas, en cambio, sí lo hacen. Su manera

---

<sup>14</sup> Son llamados *wahabíes* en Marruecos los simpatizantes de grupos islámicos cercanos al Islam de Arabia Saudí. Estas personas son identificables por su manera de vestir: las mujeres van totalmente cubiertas, vestidas de colores oscuros, con guantes y gafas de sol, y los hombres llevan túnicas anchas y largas (*ganduras*), pantalones anchos (*saruales*) y barbas crecidas. Para una informante de la Yemáa, el wahabismo fue su primer contacto con el islamismo, que luego desechó por considerar que le daba demasiada importancia a la vestimenta.

de trabajar es estableciendo redes afectivas con las mujeres y construyendo entramados, iguales a los que existen alrededor del parentesco y la vecindad. Una vez establecido este entramado, no es difícil que las mujeres participen o hagan participar a su familia de las actividades. No hay que olvidar que, también al contrario que otras asociaciones femeninas, los islamistas trabajan con toda la familia, no sólo con mujeres.

Obviamente, la diversidad de estratos socioeconómicos dentro de los grupos islamistas es grande. La división más sencilla que puede hacerse es entre las mujeres de la elite, las militantes, de clase media y media-baja, por un lado, y las mujeres que devienen simpatizantes de la asociación o usuarias de los servicios de ésta, mujeres de grupos pobres y barrios a veces semi-marginales, por otro. En este punto, se puede advertir, otra diferencia de las islamistas con el resto de asociaciones: estas mujeres militantes, pertenecientes a cierta élite, comparten el ocio con mujeres más pobres, entrando en esta red que se construye y que es previa a la adscripción a la asociación.

Para las mujeres islamistas de la elite, su participación en la asociación es una lucha política. No se diferencian mucho, incluso en la educación, de las feministas marroquíes. Son mujeres universitarias, que estuvieron en otros grupos políticos, con una profesión o no, pero que consideran prioritario el trabajo político. Además, tienen una gran movilidad e independencia. Viajan solas habitualmente, y dejan a los hijos a cargo de familiares o del marido, justamente en esta óptica de priorizar el trabajo político por encima de cualquier otra cosa. Esto, obviamente, no es compartido por mujeres de otros grupos sociales que pertenecen a la asociación.

Para las mujeres pobres, de clases bajas, el contacto con los grupos islamistas se convierte en un medio de movilidad social. Si no estuvieran en la asociación, no tendrían contacto con estos grupos. El hecho de estar en esta red les da un prestigio social, pero también recursos reales, que es algo absolutamente fundamental en Marruecos. Estas mujeres no focalizan su participación en la asociación en el trabajo político, sino en el hecho religioso y de mantenimiento de un modelo de vida comunitaria, distinguiéndose del resto.

La asociación funciona de manera parecida a como funcionaría una familia, de hecho, emplea terminología de parentesco<sup>15</sup>. En el seno de la Yemáa se conciertan los matrimonios entre los simpatizantes, y ello también supone la modificación de las pautas matrimoniales existentes<sup>16</sup>.

Dentro de la Yemáa, hay un pequeño grupo que, absolutamente minoritario, parece muy importante en el imaginario islamista, a juzgar por la cantidad de veces que sale en la conversación con miembros de la asociación. Se trata de las conversas. Las militantes marroquíes hablan mucho de ellas (latinoamericanas, norteamericanas, europeas) para mostrar la vocación universalista del Islam como camino religioso, social y político. En estos casos, la participación de las conversas en la asociación se convierte en un modo de integración en el país. Para todas ellas, la asociación proporciona un sentido de pertenencia a la comunidad musulmana, a la Umma.

Hasta aquí, podría decirse que Al Adl ua al Ihsán actúa como lo hacen otros grupos islamistas. La novedad es que, desde el intento de implantación del Plan de Integración, su portavoz comienza a hacer un discurso que menciona cada vez más a las mujeres, como actrices, y que se ve forzado a definir unas posiciones, primero, respecto a interpelaciones que le están haciendo desde los medios y la academia occidentales, a los que debe responder adecuadamente. No hay que olvidar que la Yemáa es sospechosa siempre de apoyar a grupos potencialmente violentos y anti-occidentales, y consecuentemente, anti-sistema, al interior de Marruecos. Debe, entonces, sostener un argumento que le aleje lo más posible de estas sospechas. En segundo lugar, debe conservar un público marroquí<sup>17</sup>, no siempre desinformado, teniendo que elaborar algo que mantenga el interés de las elites, por un lado, y que deje a los laicos y feministas sin el arma fácil de la mala

---

<sup>15</sup> *Usra*, que significa familia, para identificar a la totalidad del colectivo. Las mujeres se llaman entre sí *ajti* (hermana mía), y sus hijas llaman *jalti* (mi tía paterna) a las compañeras de la madre. Estas dos denominaciones se dan también en el campo marroquí y entre grupos sociales de bajo estatus o en los tradicionalistas.

<sup>16</sup> Belal (2008) relata con exhaustividad las relaciones entre chicos y chicas en el ámbito de la Yemáa.

<sup>17</sup> Las clases medias son el grupo del que se nutre buena parte del movimiento islamista en el mundo arabo-musulmán. Para Bayat (2002, mencionado en Cardeira, 2006), ello supone una especificidad de este tipo de movimientos.



posición de las mujeres en el islamismo, por otro. Y lo más importante, la Yemáa tiene un público inmigrante en Europa, formado en gran medida por jóvenes, que no van a aceptar las consignas tradicionales sobre el papel de hombres y mujeres en la sociedad. De la negación del feminismo en el año 2001 como algo ajeno a Marruecos, Nadia Yasín se expresa en 2007 con las siguientes palabras:

“Parámetros sociopolíticos inéditos arrinconan al mundo musulmán para generar y administrar nuevos datos en su propio cuestionamiento que se ha vuelto inevitable, pero que es ante todo vital. La readaptación a un mundo global y en movimiento necesita para él nuevas dinámicas que permitan a las mujeres ser propulsadas al mismo centro de éste. Esta readaptación encuentra su expresión en el hecho de volver a las raíces más profundas de manera global, efectuada por los movimientos que se dicen islamistas pero también en un movimiento específico de la mujer en el seno de esos movimientos. Nos apresuramos en acusar a este arranque de feminismo, provocando una cierta confusión epistemológica, garantizando el evolucionismo descrito por un cierto pensamiento objetivo. Los conceptos teniendo historias, el feminismo es una lucha llevada en un contexto laico agnóstico a menudo puramente materialista que se incluye en una lógica de liberación de la mujer de las últimas sujeciones religiosas. La lucha de las mujeres musulmanas en este renacimiento es una lucha a partir de sus fuentes religiosas, en su origen liberadora, contra un orden que les ha privado de privilegios que su religión les ha concedido y garantizado. No se trata de competencia en el disfrute y la adaptación de nuevo del cuerpo pero más bien de una apropiación de nuevo del cuerpo y del alma para alcanzar más espiritualidad; la cual está inherente a la dignidad y a un estatuto social que valoriza. Se trata de una auto-redefinición en el marco de una estructura social que se descubre más patriarcal, autocrítica y tradicional que islámica. Se trata de una intrusión subversiva de la mujer sobre la caza guardada

de un orden machista, bloqueado e inaccesible oficialmente hasta ahora a las mujeres.”

Para finalmente afirmar que el feminismo islámico:

“Lo que conocemos como feminismo islámico es una reivindicación que se aplica a recuperar derechos inalienables que las sociedades musulmanas han, socarronamente y sistemáticamente confiscado, a las mujeres más que a los hombres. El derecho de participar en la reflexión sobre la sociedad que la concierne y por la cual ella tiene hijos es un derecho sagrado. El ichtijad no fue nunca, en tiempos fundadores del Islam, una propiedad privada para los acólitos de un poder que excluye radicalmente a las mujeres”<sup>18</sup>.

A lo largo de los años, Nadia Yasín ha ido aproximando su discurso al de otros grupos más conocidos, como Sisters in Islam, de Malasia<sup>19</sup>.

## 5. CONCLUSIÓN

En definitiva, no puede decirse que el feminismo islámico o musulmán disponga de grandes referentes compartidos en los diferentes lugares donde es elaborado por diferentes movimientos, organizaciones o individuos. Las circunstancias locales terminan dando forma a diferentes versiones, que podrían llegar a ser muy diferentes entre sí. En algunos casos, el tema de las mujeres se instrumentaliza al servicio de otros fines que son priorizados en momentos concretos. Sin embargo, a pesar de las divergencias, hay una serie de rasgos que comienzan a estar presentes en contextos muy distintos. Estas constantes parten de la necesidad de una revisión de la historia de las sociedades musulmanas y una reivindicación del derecho a interpretar las fuentes islámicas desde el punto de vista femenino, algo que les ha sido negado a las musulmanas desde el principio del Islam, salvo muy contadas excepciones. La idea de un sujeto musulmán autónomo y autóctono es central en el feminismo islámico. De ahí el acento puesto

---

<sup>18</sup> Ver “Modernidad, mujer musulmana y política en el Mediterráneo”, Nadia Yasín, 30 de marzo de 2007 ([www.nadiaYasin.com](http://www.nadiaYasin.com)).

<sup>19</sup> Ver artículo de Ong (1999).

en la educación de las mujeres, como clave de desarrollo también dentro del Islam. En este sentido, es llamativo que el discurso del feminismo islámico se constituye con una pretensión universalista. Reproducen los lenguajes universalistas de los derechos humanos<sup>20</sup>. Ponen de manifiesto la existencia de problemas universales, y la necesidad de que las soluciones tengan que ver con lo local. Ello hace que, en ocasiones, se refieran también a los problemas que tienen las mujeres no musulmanas. Consideran que comparten el diagnóstico con las feministas laicas, y a veces las soluciones.

El caso de Al Adl wa al Ihsán, en Marruecos, es un interesante ejemplo de cómo las circunstancias escoran el discurso en un sentido determinado, de un islamismo cercano al sufismo, hasta el feminismo. A partir de aquí, una práctica cotidiana no definida como feminista va imbuyéndose de un discurso que la modela en función de estos fines, y termina siendo percibida en función de estos parámetros por parte de buena parte de la elite femenina del movimiento. El aumento de los intercambios entre musulmanes de diversos backgrounds, desde diferentes partes del mundo, a través de Internet, y la presencia de algunas voces más autorizadas en este medio, que desafían la autoridad de las tradicionales, acelerará sin duda la formación de un discurso y unas prácticas que aspiran a cambiar la vida de las mujeres musulmanas y a modificar las relaciones de poder entre hombres y mujeres en Dar al-Islam.

## **BIBLIOGRAFÍA**

BAYAT, Asef (2000) “From ‘Dangerous Classes’ to ‘Quiet Rebels’”, en *International Sociology* 15 (3), pp: 533-557.

BELAL, Youssef (2008) “Les rapports entre hommes et femmes au sein du mouvement al-adl wa al-ihsân”, en *Workshop 8: Women’s Rights in the Maghreb and Diaspora: Family Codes, Social Practices and Feminist Discourses*, Instituto Europeo de Florencia, Montecatini, Florencia, Marzo 2008 (resumen disponible en <http://www.eui.eu/RSCAS/Research/Mediterranean/papers/result.jsp>).

---

<sup>20</sup> Es la idea de Halliday (1997) con respecto a la visión universalista que presenta el planteamiento de los derechos humanos desde una perspectiva islámica.

CARDEIRA DA SILVA, Maria (2006) "Social Movements in Islamic Contexts: Anthropological Approaches", en *Etnografica, Revista do Centro de Estudos de Antropologia*, pp. 73-83.

DIETZ, Gunter (2004) "Mujeres musulmanas en Granada: discursos sobre comunidad, exclusión de género y discriminación etnorreligiosa", en *Migraciones Internacionales, vol. Enero-julio, vol. 2, n° 3*: pp. 5-33.

EICKELMAN, Dale F. y Jon W. Anderson (2003) "Redefining Muslim Publics", en EICKELMAN Y ANDERSON (eds.), *New Media in the Muslim World. Indianápolis*: Indiana University Press, pp. 1-19.

EVERS ROSANDER, Eva (1997) "Women in Groups in Morocco and Senegal: A Comparison". En CHATTY, DAWN Y RABBO, ANIKA, *Women in Groups in the Middle East*, Oxford: Berg.

HALLIDAY, Fred (1995) "Relativism and Universalism in Human Rights: the case for the Islamic Middle East", en *Political Studies, 53*: pp. 152-167.

KORT, Alexis (2005) "Dar al-Cyber Islam: Women, Domestic Violence and Islamic Reformation on the World Wide Web", en *Journal of Muslim Minority Affairs, vol 25, n° 3*, December 2005.

MIJARES, Laura y RAMÍREZ, Ángeles (2008) "Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión", *Anales. Revista de Historia Contemporánea n° 24*, pp. 121-135.

MANSSON MCGINTY, Anna (2007) "Formation of alternative femininities through Islam: Feminist approaches among Muslim converts in Sweden", en *Women's Studies International Forum 30*: pp. 474-485.

MOGHADAM, Valentine M. (2000) "Transnational Feminist Networks. Collective Action in an Era of Globalization", en *International Sociology, Vol.*

*15, No. 1*, pp. 57-85.

MOXLEY ROUSE, Carolyn (2004) *Engaged Surrender: African American Women and Islam*. University of California Press.

MOGHISSI, Haideh (1999) *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. London and New York: Zed Books.

ONG, Aihwa (1999) “Muslim Feminism: Citizenship in the Shelter of Corporatist Islam”, en *Citizenship Studies*, vol. 3, n° 3, pp. 355-371.

RAMÍREZ, Ángeles (2006) “Women’s Movements in Morocco: Gender Discourses and Political Strategies”, en *Etnografica, Revista do Centro de Estudos de Antropologia*, pp. 107-120.

RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (2006) *La España convertida al Islam*. Madrid: Áltera.

DAREF, Mohamed (1999) *Al-islamiyun almagarba. Hisabat as-siasa fil amal al-islami: 1969-1999*. Rabat: Mansurat al-Mayala al-magribia alam al-ichtimaía as-siasi.

TOZY, Mohamed (1999) *Monarchie et Islam politique au Maroc*. París: Les Sciences des Sciences Po.

WEBB, Gisela (1995) “Expressions of Islam in America”. Artículo disponible en [www.islamfortoday.com/america11.htm](http://www.islamfortoday.com/america11.htm)

ZEGHAL, Malika (2005) *Les islamistes marocains: le défi de la monarchie*. París: La Découverte.



# DESDE EL FEMINISMO NEGRO, UNA MIRADA AL GÉNERO Y LA INMIGRACIÓN

MERCEDES JABARDO VELASCO

Universitas Miguel Hernández de Elche

"Las mujeres negras han sido siempre muy visibles pero, a la vez, se las volvía invisibles mediante la despersonalización del racismo".

*Audre Lorde*

Con esta comunicación se pretende presentar uno de los corpus teóricos que desde los márgenes más han contribuido a la reformulación de la relación entre antropología y feminismo, esto es el movimiento político y teórico de los feminismos negros. Hacerlo en el marco de un Congreso de Antropología ya denota cambios dentro de lo que se ha considerado como el mainstream, que empieza a incorporar en el marco de lo que ha sido la tendencia hegemónica en los estudios que ligaban antropología y feminismo, las “otras” voces. Cada vez es más fácil encontrar entre los textos de antropología editados en castellano, algunas referencias a los feminismos “periféricos”, “de frontera”, del “Tercer Mundo” o simplemente lo que se presenta muy a menudo como “los otros feminismos”. Más allá de las modas teóricas que desde lo que se ha denominado el “paradigma-otro” están visualizando lo que hasta muy recientemente eran sonidos periféricos, esta invitación al diálogo es también una puerta abierta a la reivindicación de esas voces a menudo colocadas en los márgenes, en el exotismo de lo periférico. Una reivindicación que exige un replanteamiento. Y también una posición.

Porque hay discursos que tienen incluso cabida académica pero que luego no suelen utilizarse para re-conocer a las otras como actrices sociales, siempre que éstas se enmarquen en categorías diferentes, diferenciadas; categorías construidas desde el racismo, o desde el

colonialismo, o desde el imperialismo ... o desde esa confluencia de discursos que se presenta como multiculturalismo.

## **1. DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA DIFERENCIA AL DIÁLOGO INTERCULTURAL**

Mi interés en los feminismos negros surge cuando los estudios de género comenzaron a resultarme insuficientes al tratar de encajar en sus categorías teóricas a mujeres que resbalaban de todas las categorías, porque eran negras, porque eran inmigrantes y porque eran africanas (Jabardo, 1999, 2002, 2005). Y fundamentalmente porque son las mujeres africanas –acerca de las que había investigado, y con las que había trabajado desde el año 1990- las que aparecen en los discursos excluyentes que han surgido a raíz de lo que se plantea como los límites del multiculturalismo, como el eje de la diferencia.

A aquellos que desde la antropología comenzamos a estudiar la inmigración extranjera en los años noventa, la realidad o el contexto nos pidieron siempre un compromiso. En todos los foros –políticos, de debate, mesas redondas- investigadores e investigados compartíamos espacios. Entre todos teníamos la sensación de contribuir, por un lado, a lo que sería el diseño de nuevas políticas migratorias y entre todos combatir con argumentos, datos empíricos y debates teóricos- los discursos racistas que desde Francia comenzaban a penetrar en la sociedad española. Años antes, durante los ochenta, ciertos pensadores franceses e ingleses detectaron en los discursos de la extrema derecha un nuevo “racismo cultural”. Entonces, ya el pensador francés Taguief alertaba contra ese neo-racismo que estaba derivando de posiciones biologicistas –descalificables científicamente e inaceptables culturalmente- hacia un bricolage ideológico basado en dos esquemas fundamentales: la defensa de las identidades culturales, y el elogio/el derecho a la diferencia. Dentro del contexto español, autoras como Verena Stolcke (1991), que acuñó un término como “fundamentalismo cultural” y Teresa San Román (1996), pronto se hicieron eco de estos debates.



Es increíble hasta que punto este discurso neoracista se ha ido incorporando al discurso hegemónico<sup>1</sup>. Y en este caso, las mujeres árabes o negras alcanzan el primer plano. Tomándolas como sujetos de derechos se les limitaba el derecho a hablar, a expresarse, a defenderse. Subrayando determinado tipo de pautas –que acentúan el carácter dependiente, sumiso de las mujeres- se construían discursos y prácticas que terminaban justificando la situación de desigualdad del propio grupo.

Es cada vez más habitual encontrar discursos –no solo en los medios de comunicación– en los que se defienden los derechos individuales de las mujeres a costa de estas mujeres. Hablando por ellas, ocupando su espacio. Tutelándolas. Infantilizándolas. Minorizándolas.

Bell hooks, una de las teóricas más interesantes del feminismo negro, hablaba de esta tendencia incluso entre las feministas blancas “preocupadas” por combatir el racismo:

“Las mujeres blancas que se dedican a publicar ensayos y libros sobre cómo “desaprender el racismo” continúan teniendo una actitud paternalista y condescendiente cuando se relacionan con mujeres negras (...). Nos convierten en el “objeto” de su discurso privilegiado sobre la raza. Como “objetos” continuamos siendo diferentes, inferiores” (bell hooks, 2004: 46).

Frente a esta tendencia de un discurso hegemónico que ha incorporado el neoracismo como base de lo que son los nuevos discursos del multiculturalismo, la nueva literatura que conecta género e inmigración está introduciendo nuevos patrones. Frente a las visiones esencialistas, se habla de identidades múltiples, frente a las raíces como signo identitario se habla de rutas, frente a discursos culturalistas se habla de identidades diaspóricas o transnacionales. Así que cada vez es más habitual encontrar en esta bibliografía ejemplos en los que las mujeres no parecen sujetas a categorías fijas, historias en las que las mujeres han ido reinventándose. Casos en los que la inmigración se presenta también como el vehículo / canal de la emancipación. Frente a

---

<sup>1</sup> Cuando hablo de discurso hegemónico me refiero al discurso de las élites, tal y como lo utiliza el lingüista Teu Van Dick. O sea, el discurso que crean y extienden los grupos que tienen el poder político, social, pero sobre todo cultural...para generar y crear opinión.

imágenes que, sobre todo en el caso de las mujeres negras y las mujeres árabes, presentan a las mujeres recluidas en matrimonios concertados, polígamos o ambos, se empiezan a introducir nuevos perfiles: mujeres trabajadoras, mujeres que han emigrado solas y han contribuido a la economía familiar, mujeres que son capaces de reconstruir sus redes sociales al margen de las masculinas, mujeres con representatividad política y discurso público. El problema, tal como yo lo percibo, es que si bien aparecen más imágenes...luego sí que existe una mayor pluralidad incluso de voces, no se es capaz de trascender esas dos categorías dicotómicas del feminismo occidental. Esa visión que sitúa la agencia de las mujeres en el lado de la emancipación. Y sigue dejando a las otras, a las que se ubica en la categoría de dependientes, bajo el paraguas de la sumisión.

De nuevo seguimos limitadas por el corsé de las categorías. Solo si se trascienden las fronteras occidentales entre lo público y lo privado, permitiendo con ello desvincular lo activo de los espacios de emancipación, tendrán cabida en el discurso como actrices sociales aquellas mujeres que las categorías de género desarrolladas en el marco del feminismo blanco occidental reflejan como meros sujetos pasivos, dependientes o sumisos.

Desde este contexto, y en este marco, me he aproximado al feminismo negro. No tanto porque piense que puede usarse como discurso ideológico, sino porque pone en cuestión las categorías desde donde se trata de abordar una relación de género dentro del feminismo blanco/occidental.

## **2. INTRODUCIENDO EL FEMINISMO NEGRO**

Difícil explicar y mostrar la agencia de las mujeres en la diáspora africana sin tomar como referentes a pensadoras y activistas que desde coordenadas de exclusión, marginación y racismo han hablado de las condiciones de opresión de las mujeres negras incluso más allá de las categorías de género. Y si entramos en el plural mundo del feminismo negro se hace obligado comenzar con lo que es un paradigma dentro del movimiento, el feminismo afroamericano. Claro que aquí también

conviene hablar de feminismos o, casi para ser más precisos, de movimientos.

El movimiento negro en Estados Unidos agrupó a hombres y mujeres en los años sesenta. De hecho los primeros cimientos sobre los que se construyó posteriormente el movimiento feminista negro se colocaron en los años setenta con las obras de escritoras, artistas, pensadoras que, dentro de las luchas de la comunidad negra por el reconocimiento, fueron mostrando imágenes de las mujeres negras. Comenzaron a representar-las y a representar-se. Los nombres de Angela Davis, June Jordan, Toni Morrison y Alice Walker fueron algunos de los que rompieron el silencio.

En los años ochenta/noventa, y en el marco de los black studies, desarrollaron una voz, se autodefinieron en torno a un sentimiento colectivo que se articuló en torno a qué significaba ser mujer negra. En el marco de los estudios culturales, revisaron las representaciones que afectaban a las mujeres negras en los discursos dominantes. Los textos de Patricia Hill Collins (1990) y de Bell Hooks (1989) pueden considerarse clásicos.

Ni estos discursos ni estas voces nacieron en el vacío. Ya a finales del siglo XIX las ahora recuperadas “sociólogas” afroamericanas Ana Julia Cooper e Ida Wells-Barnett usaron las relaciones de raza como una lente desde donde analizaron la opresión y la estratificación, explorando las relaciones entre género y raza en el caso de Cooper, o planteando la influencia de estas cuestiones sobre la sexualidad, en el caso de Wells-Barret (Ritzer, 2005). Igualmente la intelectual iletrada Sojourner Truth ya apuntó en el año 1851 lo que sería otro de los ejes del discurso del feminismo negro, la deconstrucción de la categoría “universal” de mujer (Davis, 1991). Pero ninguna de ellas fue visibilizada hasta que desde el movimiento negro los y las intelectuales afroamericanos/as lo hicieron en los años sesenta. Como señala Collins (2000: 5), “la exclusión histórica significa que las imágenes estereotipadas de las mujeres negras permean la cultura popular y la política pública”. Y en Estados Unidos la imagen de la mujer esclava negra se transformó en el eje de la definición del Otro. Ahí reside una de las claves de la dominación, en el poder de objetivar al grupo subordinado. Lo expresaba bell hooks en los siguientes términos:

“como sujetos, la gente tiene el derecho a definir su propia realidad, a nombrar su historia. Como objetos la realidad de uno es definida por otros, la identidad de uno es creada por otros, a historia de uno solo es nombrada en la manera que define la relación de uno con aquellos que son sujetos” (citado en Collins, 2000).

Las mujeres negras –en las que la sociedad hegemónica situaba la columna vertebral de la familia negra– se presentaban como la base de sus familias y la causa de su desintegración. Los problemas del gueto, que la moral dominante traducía en la desorganización familiar de la comunidad negra –familias monoparentales, ausencia de una presencia masculina fuerte, embarazos adolescentes– se hacían recaer en los propios sujetos y más específicamente en la incapacidad como madres de estas mujeres.

Este discurso se apoyaba en las imágenes a través de las cuales se había presentado a las mujeres negras en la cultura dominante, como *mammies*, *jezzabel*, *matriarcas* o *perceptoras* de servicios sociales. La imagen que emergió de la esclavitud fue la de *mammy* o la de *matriarca*. Para la sociedad blanca, la imagen de *mammy* representaba la negra buena, solícita, sumisa. En cambio la imagen dura de *matriarca* representaba el contrapunto, la imagen negativa, tan fuerte y tan volcada en el trabajo que descuidaba a sus hijos y era incapaz de mantener una relación estable con un hombre. Más adelante se sumaron las imágenes de *jezzabel*, una mujer a menudo atractiva pero fuertemente dominada por su apetito sexual y víctima de sus excesos; y ya dentro del gueto, la imagen más reciente la sitúa como *perceptora* de servicios sociales.

A través de cada una de estas imágenes se fue excluyendo a las mujeres negras de la categoría de la maternidad, alejándolas del ideal de feminidad que acompañaba tradicionalmente a la familia “ideal”, y que se apoyaba en una imagen de mujer que poseía las cuatro virtudes cardinales: piedad, pureza, sumisión y domesticidad (Collins, 2000: 72).

El trabajo de las feministas negras se orientó hacia la deconstrucción y reconstrucción de las categorías en las que se apoyaban las imágenes de deslegitimación de la familia negra. Historiadoras, sociólogas, antropólogas, filósofas, artistas han presentado a la familia negra

dentro de su propia lógica. Han buceado en las narrativa del periodo de la esclavitud para mostrar la importancia del parentesco ficticio entre las familias de esclavos, clave en su propia autoreproducción (Gutman), han indagado en el gueto en la estructura de esas familias aparentemente desorganizadas que operan según lógicas distintas al modelo hegemónico (Stack, 1974), han rescatado a las primeras “intelectuales” negras, esas que desde distintas posiciones –académicas o alejadas de todo acervo académico– han proporcionado a las mujeres del gueto imágenes en las que poder reconocerse. En este sentido es tan interesante la recuperación por parte de Angela Davis (1998) de las grandes damas del blues y del jazz del primer tercio del siglo XX (Ma Rainier, Betsie Smith, Billie Holliday) y de la tradición feminista que se oculta tras la letra de sus canciones, como la deconstrucción del concepto de intelectual que realiza Patricia Hill Collins. Otorga el papel de intelectual a todas aquellas mujeres negras –que dentro o fuera de la tradición académica– han sido claves para producir pensamiento.

El feminismo negro era evidentemente un movimiento político. Descodificando la categoría de mujer ofrecía a las mujeres negras nuevas imágenes en las que reconocerse, y articulaban un discurso que las identificaba y que al tiempo las diferenciaba de los discursos feministas hegemónicos. Lo hacían situando el centro de las definiciones opresoras de feminidad y de sexualidad negras en el racismo y en el legado de la esclavitud. Por eso regresaban a ésta, para recuperar este periodo desde sus propios códigos. De hecho es en la época de la esclavitud donde sitúan las pensadoras afroamericanas el legado del concepto de familia que se ha ido reproduciendo en la comunidad negra, un modelo que lejos de ser fuerza que constriñe se plantea como parte de la resistencia del grupo frente a la opresión racial.

De hecho, lo que ocurrió en las plantaciones es que los esclavos reinventaron el concepto de familia. Y lo hicieron a partir de su propio bagaje, adaptándolo (adaptándose) a un entorno no solo nuevo, sino hostil. Los términos “hermano” y “hermana”, por ejemplo, son centrales en la experiencia negra en Estados Unidos. Son términos políticos que inmediatamente establecen solidaridad y sentido de conexión entre la gente negra. Ambos términos, inexistentes en lenguas

africanas, fueron utilizados por primera vez en América y su uso está muy relacionado con la experiencia de la esclavitud. La conciencia de afinidad racial como base de solidaridad se debió desarrollar en el mismo momento en que los africanos se pusieron en el mismo barco en compañía de esclavistas blancos. Fue entonces cuando tuvieron conciencia de raza, como signo identitario. En ese momento –tal y como argumenta Oyebumi (2001), la conciencia racial transformó el significado de parentesco. Ambos términos (brother / sister), que los afroamericanos utilizan a la par, expresan parentesco en el feminismo negro<sup>2</sup>. Junto a estos conceptos, en las plantaciones también se redefinió el concepto de madre, que tuvo entre las comunidades negras una dimensión colectiva<sup>3</sup>. Este concepto alude tanto a la madre natural como a todas las mujeres esclavas que se ocupaban del mantenimiento y cuidado de los niños. Como ocurría inicialmente con los conceptos de hermano/hermana era, de nuevo, una estrategia de lucha y de supervivencia emocional. La socialización colectiva de los hijos era una forma de prepararse, emocional y psicológicamente, para una posible separación, tan habitual en las condiciones de la esclavitud (Sparks, 1996).

La reivindicación de la figura de la madre –central incluso entre los poetas afroamericanos- ha sido uno de los ejes del discurso feminista, así como el énfasis en el concepto de familia negra como un locus de resistencia. Es más, en torno al concepto de familia, las feministas negras norteamericanas plantearon uno de los ejes de su discurso teórico frente a los planteamientos del feminismo blanco, que seguía hablando de la familia como uno de los ejes de la opresión de las mujeres (Collins, 2000).

---

<sup>2</sup> El término “*sisterhood*”, que hace referencia a la igualdad entre mujeres, ahora utilizado por las feministas blancas, como signo de expresión identitaria, se lo apropiaron de las comunidades negras aquellas feministas que participaron en el movimiento pro derechos civiles.

<sup>3</sup> Y aquí sin duda también tenemos que regresar a las formas que adopta esta relación en el continente africano, fundamentalmente en los matrimonios polígamos, donde todas las mujeres adoptan el papel de madres tanto para sus hijos naturales como para los hijos de sus coesposas. En este caso, la tradición africana fue adaptada para hacer frente a las necesidades de la comunidad esclava en América.

### **3. FEMINISMO NEGRO VERSUS FEMINISMO BLANCO**

Colocando en el racismo el epicentro de la desigualdad de las mujeres negras, el feminismo negro estadounidense abrió una puerta a otros feminismos. En el contexto europeo, el feminismo negro británico ha tomado el relevo. Frente a la vivencia de la esclavitud, vital en el discurso afroamericano, las británicas negras han incorporado situaciones y/o vivencias del postcolonialismo, las migraciones y los desplazamientos. Lo han hecho desde otra categoría de “negro”. Así lo explica Avtar Brah (1992):

“En la medida en que “mujeres negras” conformaba una categoría altamente diferenciada en términos de clase, etnicidad y religión, e incluía a mujeres que habían migrado desde África, el subcontinente asiático y el Caribe tanto como a nacidas en Inglaterra, lo negro en el “feminismo negro” implicaba una multiplicidad de la experiencia a la par que articulaba una posición de un sujeto feminista particular. Más aún, al poner en un primer plano una amplia gama de experiencias diaspóricas tanto en su especificidad local como global, el feminismo negro representaba la vida negra en toda su amplitud, creatividad y complejidad”.

Ligadas al movimiento intelectual británico de la New Left y con vínculos con los teóricos de la diáspora negra, las feministas negras británicas han ido construyendo un discurso identitario en relación a/ frente a las posiciones de la izquierda y del feminismo blanco. Los textos de Hazel Carby (1982) y de Valerie Amos y Pratiba Parmar (1984) sientan las bases teóricas sobre las que se va construyendo este pensamiento. Ambos textos surgen como respuesta a planteamientos que desde el feminismo socialista estaban intentando incorporar la raza como otro criterio de desigualdad (ref. Barrett and McIntosh, 1985), y en un contexto, como el británico, en el que se habían creado espacios de encuentro y debate entre el feminismo blanco y el feminismo negro. El texto de Carby, “White Women Listen! Feminism and the Boundaries of Sisterhood”, que puede considerarse un clásico dentro del feminismo, subraya las contradicciones del feminismo blanco que se plantea como universal pero que excluye en la práctica a las mujeres

que son diferentes. Una crítica –la de la universalización de la categoría de mujer blanca en el feminismo occidental– que también está en la base del texto de Amos y Parmar. “Los conceptos que son centrales en la teoría feminista –dice Carby– se transforman en problemáticos en su aplicación a las vidas de las mujeres negras: “familia”, “patriarcado” “reproducción” (Carby, 1982). En torno a estos tres conceptos se articula el discurso de la crítica del feminismo negro británico a los planteamientos “inclusivos” del feminismo socialista (Parmar, 1982; Knowles y Mercer, 1986, Amos y Parmar, 1984; Bhavnani y Coulson, 1986).

Comencemos con la institución del patriarcado, donde las feministas blancas sitúan la primera determinación de la opresión de las mujeres. Ahí las feministas negras plantean la primera contradicción. Siguiendo la definición de Barrett, según la cual el patriarcado hace referencia a las relaciones de poder, y no solo a las específicas de género, sostienen que una definición de las relaciones patriarcales que se centren solamente en las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres sin situarlas en el marco político y económico tiene consecuencias para la manera en que tales relaciones son vistas en la comunidad negra. Cualquier definición de opresión en el seno de estas comunidades tiene que hacer referencia al racismo. Las relaciones dentro de las comunidades negras están estructuradas por el racismo y es una negación del racismo y su relación con el patriarcado colocar las relaciones patriarcales como si fueran no contradictorias. Señalar el patriarcado como la primera determinación de la opresión de las mujeres –dirán las feministas negras– ignora totalmente la inaplicabilidad de tal concepto en el análisis de la complejidad de las relaciones en las comunidades negras tanto en el pasado como en el presente (Amos y Parmar, 1984). Lo veremos en relación con la familia, donde las feministas blancas colocan otro de los ejes de la opresión. En el caso británico este planteamiento se ha ligado a los discursos nacionalistas de la Nueva Derecha, las políticas migratorias e incluso los discursos académicos, especialmente los que desde la sociología de la etnicidad han patologizado y problematizado las comunidades negras en Gran Bretaña. Las imágenes que sobre la familia se han ido popularizando están ligadas a las interpretaciones históricas y coloniales sobre el papel de la mujer negra. La imagen de



la pasiva mujer asiática, sometida a las prácticas opresivas dentro de su familia; o la de la dominante y fuerte mujer afrocaribeña, han sido utilizadas por el Estado para justificar diferentes formas de opresión. Unas formas que se han traducido en medidas que han supuesto la separación de muchas familias asiáticas, y que han sido consentidas (e incluso reforzadas) por muchas feministas que en su crítica a la institución de la familia como fuente de opresión en las comunidades asiáticas reflejaban de nuevo lo que Amos y Parmar llaman “miopía racial”. El problema de las feministas blancas –se plantea desde el feminismo negro– es que son incapaces de percibir hasta que punto el racismo estructura todas las relaciones. Tal vez porque tendrían que replantearse en el seno de esas relaciones. Para las teóricas británicas está claro. “Las políticas feministas están desarrollando y construyendo bajo determinadas circunstancias formas de desigualdad y desventaja racial” –afirmaban Knowles y Mercer (1992). Kum-Kum Bhavnani y Margaret Coulson lo decían todavía de una forma más clara:

“El racismo actúa de forma que sitúa a las distintas mujeres en diferentes relaciones con las estructuras de poder y de autoridad en la sociedad. No es solo que haya diferencias entre los distintos grupos de mujeres, sino que esas diferencias son a menudo escenario de un conflicto de intereses” (2004: 56).

Por lo que respecta al último de los ejes del discurso feminista, el control de la reproducción, las asimetrías entre ambos feminismos son también evidentes. Mientras las mujeres blancas han promovido sus luchas para defender el derecho al aborto, la lucha de las mujeres negras es por el control de su fertilidad. Sería recurrente volver a mencionar en este apartado las diferencias de las entidades médicas hacia unas y otras, o incluso de las políticas públicas que discriminan racialmente a las madres de los futuros ciudadanos. Mientras en unos casos se promueven campañas para incentivar la natalidad, en el otro se adoptan medidas para frenar la fertilidad.

#### 4. EPÍLOGO

No parece que el feminismo blanco haya ido incorporando alguna de estas cuestiones. Difícil que trascienda el occidentalcentrismo de sus planteamientos. Es desde ahí, desde esa asunción de la universalización de los valores ilustrados, desde donde se sigue construyendo a la mujer negra como la otra. Y como tal, dependiente, no-libre. Estas mujeres –a las que se desposee de la capacidad de autoconciencia– necesitan ser liberadas... no de acuerdo a su propia historia, sino para entrar en la lógica del progreso occidental. No desde sus propios códigos, sino desde los códigos del feminismo occidental.

La rebeldía de las feministas negras estalla ante estos planteamientos. Así bell hooks cuando habla:

“A menudo las feministas blancas actúan como si las mujeres negras no supiesen que no existía la opresión sexista hasta que ellas dieron voz al movimiento feminista. Creen que han proporcionado a las mujeres negras "el" análisis y "el" programa de liberación. No entienden, ni siquiera pueden imaginar, que las mujeres negras, así como otros grupos que viven cada día en situaciones opresivas, a menudo adquieren conciencia de la política patriarcal a partir de su experiencia vivida, a medida que desarrollan estrategias de resistencia, incluso aunque ésta no se dé de forma organizada” (hooks, 1984).

Pero estos planteamientos apenas tienen eco entre la corriente hegemónica del feminismo occidental. Sigue siendo habitual que las estudiosas y/o activistas hablen de las condiciones de opresión de las mujeres inmigrantes africanas (o aquellas otras a las que se ha colocado previamente en la categoría de diferentes) como si ellas no fueran conscientes de las mismas. También ocurre que en estos contextos de debates o reflexión las voces de las intelectuales africanas –entendiendo como tales a aquellas que generan pensamiento, sean o no sean académicas– tienden a ser acalladas o silenciadas cuando pretenden introducir nuevas ideas, nuevos aires, algunos interrogantes que desde África se han ido formulando para luchar por la dignificación de la mujer sin tener que asumir los códigos del feminismo occidental.

Por el contrario, pensar el género desde la interculturalidad nos lleva por caminos menos transitados, al menos en contextos de inmigración. Pero también más audaces. Porque nos sitúa en las fronteras. En las de carácter político y geográfico, allá donde la hibridez y el mestizaje se han vuelto conceptos tan cotidianos que se han convertido incluso en paradigma del arte contemporáneo. Pero también en las fronteras entre los terrenos del conocimiento. Y como las fronteras no son fijas, sino siempre relacionales, pensar en estos términos supone incorporar el movimiento. Lo cual a veces es inquietante. Frente a las categorías fijas y excluyentes del discurso multiculturalista, desde la interculturalidad se habla de nexos, de vínculos, de nuevas creaciones, de mestizaje.

Por eso pensar el género desde la interculturalidad tiene que ser necesariamente un ejercicio creativo. Este, pienso, es el gran reto del feminismo. Incorporar a las otras en un discurso en el que se reconozcan. Entenderlas desde sus propios códigos. Sumar incluso esos códigos al discurso "occidental" que ya desde esa incorporación tiene que ser necesariamente distinto. Para eso, claro, hay que reconocerle a la otra la capacidad para pensar-se.

## **BIBLIOGRAFÍA**

AMOS, Valerie y PARMAR, Pratibha (1984) "Challenging Imperial Feminism", *Feminist Review*, N. 17, pp. 3-19.

ATA AIDOO, Ama (1998) "The African Woman Today", NNAEMEKA, O. (ed.), *Sisterhood*. NJ: Africa World Press.

BRATH, Avtar (1993) "Re-framing Europe: En-gendered Racisms, Ethnicities and Nationalisms in Contemporary Western Europe", *Feminist Review*, 45, pp. 9-28.

BRAH, Avtar (1992) "Difference, Diversity and Differentiation", en DONALD, James y Ali RATTANSI, "Race", *Culture and Difference*. London: Sage.

COLLINS, Patricia Hill (2000) *Black Feminist Thought*. New York: Routledge.

DAVIS, Angela (1983) *Women, Race and Class*. New York:Random House.

DAVIS, Angela (1999) "I used to be your sweetmama: Ideology, Sexuality and Domesticity", en TRACY (ed.) *Write me a few of your lines. A blue Reader*.Amherst: Universtiy of Masssachhusetts Press.

DAVIS, Angela (1998) *Blues Legacies and Black Feminism*. New York: Vintage.

DIAWARA, Manthia "Englishness and Blackness. Cricket as Discourse on Colonialism", [http://www.tiac.net/users/thaslett/m\\_diawara/callaloo.html](http://www.tiac.net/users/thaslett/m_diawara/callaloo.html).

GILROY, Paul (1993) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.

HALL, Stuart (1990) "Cultural Identity and Diaspora", en RUTHERFORD, Jonathan: *Identity. Community and Difference*. London: Lawrence &Wishart.

HALL, Stuart (1992) "New Ethnicities", en DONALD, James y Ali RATTANSI, "Race", *Culture and Difference*. London: Sage.

HARRIS, Josep E (1996) *African diaspora studies: some international dimensions*. Issue 24: 2, pp. 31-3.

HARRISON, Faye V. (1999) "Introduction: Expanding the Discourse on "Race"". *American Anthropologist* 100(3): pp. 609-631.

HOOKS, BELL (1989) *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston: South End Press.

HOOKS, BELL (2003) "Feminist: A movement to end sexist oppression", en MCCANN Y SEUNG-KYUNG (eds.) *Feminist Theory Reader*. New York: Routledge.

JABARDO, Mercedes (1998) "La inmigración femenina africana y la construcción social de la africanidad", *Ofrim. Suplementos*. Diciembre.

JABARDO, Mercedes (2002) "Las múltiples formas de la africanidad. Las mujeres africanas se reinventan a sí mismas en el Maresme". *Actas del IX Congreso de Antropología del Estado Español*. Barcelona, 2002.

JABARDO, Mercedes (2005) “Migraciones y género. Cuando el continente africano se hace pequeño”. *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*. N. 16. Primavera/ verano.

JULIANO, Dolores (1999) “Los nuevos modelos de investigación y la migración de mujeres” *ACTAS del VIII Congreso de Antropología*. Santiago.

KNOWLES, Caroline and Sharmila MERCER (1992): “Feminism and Antiracism”, en DONALD, James y Ali RATTANSI, “Race”, *Culture and Difference*. London: Sage.

LOWELL, Terry (2000) “Los estudios culturales feministas”. *Guaragua*, 10: pp. 84-110.

MIRZA, Heidi Safia, (ed.) (1997) *Black British Feminism: A Reader*. New York: Routledge.

NASH, Mary (2001): “Diversidad, multiculturalismos e identidades: perspectivas de género”, en Mary NASH y Diana MARRE (Eds.) *Multiculturalismo y género*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

OYEWUMI, Oyeronke (2001): “Ties that (un)bind: Feminism, sisterhood and other foreign relations”, <http://www.jendajournal.com/jenda/vol1.1/oyewumi.html>

PARMAR, Prathiba (1990) “Black Feminism: The Politics of Articulation”, en RUTHERFORD, Jonathan: *Identity. Community and Difference*. London: Lawrence & Wishart.

SPARKS, Elizabeth E. (1996) “Overcoming Stereotypes of Mothers in the African American Context”, en WYCKE, Karen Fraser and Faye J. CROSBY, *Women Ethnicities* Oxford: Westview Press.

STACK, Carol B. (1974) “Sex Roles and Survival Strategies in an Urban Black Community”, en ROSALDO Y LAMPHERE (eds.) *Woman, Culture and Society*. Stanford, California: Stanford University Press.

STEADY, F.C. (ed.) (1981) *The black woman cross-culturally: an overview*, Cambridge, MA: Schenkman Publishing Company.

SUMMERFIELD, Hazel (1996) "Patterns of Adaptation: Somali and Bangladeshi Women in Britain", en BUIJS, Gina (ed.): *Migrant Women*. Oxford: Berg.

TERBORG-PENN, Rosalyn and Andrea BENTON RUSHING (eds.) (1996) *Women in Africa and the African Diaspora*. Howard University Press.

WALLACE, Michelle (1992) "Towards a Black Feminism Cultural Criticism", en GROSSBERG, Lawrence, Cary NELSON y Paula TREICHLER (ed.): *Cultural Studies*. New York: Routledge.

YUVAL-DAVIS (1992) "Fundamentalism, Multiculturalism and Women in Britain", en DONALD, James y Ali RATTANSI, "Race", *Culture and Difference*. London: Sage.

YUVAL-DAVIS, Nira (1997) "Women, Citizenship and Difference", *Feminist Review*, 57, pp. 4-27.

# IGUALDAD EN DIFERENCIA: GÉNERO Y CIUDADANÍA ENTRE LOS INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES

HELEN SAFA

Universidad de Florida

En América Latina los movimientos indígenas y afrodescendientes emergentes están cuestionando los términos de la ciudadanía. A diferencia de movimientos anteriores, como el de las mujeres, que pedían simplemente su incorporación al Estado-nación, los movimientos indígenas y afrodescendientes van más allá del derecho al voto, a una reconceptualización de la nación misma. Al exigir derechos especiales de autodeterminación grupal, plantean una ciudadanía diferenciada, que cuestiona el concepto de la nación étnicamente homogénea.

En América Latina, la visión abstracta de la homogeneidad ciudadana adopta la forma de la absolutización del *mestizaje*, la mezcla racial y cultural, asumida por la mayoría de las naciones Latinoamericanas a principios del siglo veinte para forjar una imagen nacional uniforme y unificada (Safa 2005). El concepto oficial del *mestizaje* (en la versión del *indigenismo* mexicano) “cultivaba un respeto por las raíces indígenas a la vez que negaba los derechos de autodeterminación de los pueblos indígenas, al igualar el progreso con la aculturación a los modos europeos” (Nash 2001: 13). El mestizaje oficial reafirmó la supremacía de la raza y la civilización europea al promover el *blanqueamiento*, racial y cultural. El blanqueamiento fue instrumento de política estatal, por ejemplo, al estimular la inmigración de europeos blancos, al punto de que los afrodescendientes fueron virtualmente borrados como grupo racial, como en Argentina (Andrews 1980). La asimilación de normas blancas eurocéntricas se hizo criterio de inclusión en la sociedad dominante blanca-mestiza, excluyéndose formal o virtualmente a los indígenas y afrodescendientes que no adherían a estas normas raciales y culturales. En la actualidad, los nuevos grupos indígenas y afrodescendientes cuestionan la priorización

de lo *blanco* dentro de la ideología del mestizaje, y protestan que su cultura propia habría de valorarse en pie de igualdad dentro de un Estado plurinacional. Defienden la idea de una ciudadanía diferenciada que reconozca y respete su derecho a la autonomía local.

La lucha por una ciudadanía diferenciada ha adoptado diferentes formas entre los grupos afrodescendientes e indígenas de América Latina. Me concentraré aquí en el movimiento afrodescendiente, que difiere significativamente del movimiento más fuerte y visible de los indígenas. Desde los tiempos coloniales, los indígenas disfrutaron de la protección de los *resguardos*, que los dotaba de una base territorial y política. Esto contribuía al desarrollo de una “identidad institucionalizada” del que carecían los afrodescendientes (Wade 1997). Con esta base territorial, los indígenas pudieron mantener su propio idioma y tradiciones, cuya importancia fue reconocida en 1996 por la OIT, en la Convención sobre Pueblos Indígenas y Tribales, ratificada por varios gobiernos latinoamericanos. Los afrodescendientes, al contrario, fueron traídos a la América por la fuerza, expoliados de sus territorios, idiomas e identidades y subordinados por completo a las normas europeas. Los científicos sociales reforzaron esta distinción, reconociéndoles a los indígenas una cultura con derechos propios mientras los afrodescendientes fueron considerados como de una versión incompleta o deformada de la cultura europea (*ibidem*. Capítulo 3). Reaccionando contra este enfoque, Melville Herskovits (1941) escribió *The myth of the negro past*, para legitimar el estudio antropológico de las culturas negras (Yelvington 2001: 228).

Las relaciones de género también varían entre los grupos afrodescendientes e indígenas. Ni los afrodescendientes ni los indígenas suscriben la dominancia del proveedor masculino, la ideología que aún prevalece entre las mujeres blanca-mestizas. Pero la autonomía económica y sexual es más fuerte entre las afrodescendientes que entre las mujeres indígenas, las cuales suscriben una teoría de complementariedad de género que tiende a proteger la cohesión étnica. Examinaré los roles cada vez más importantes que desempeñan las mujeres en ambos movimientos, y compararé sus diferentes luchas por negociar un espacio dentro de sus respectivos



movimientos étnico-raciales, los cuales hasta ahora han sido encabezados por hombres.

Se ha escrito mucho más sobre el movimiento indígena que sobre el afrodescendiente, en parte porque éste último recién emerge. Aunque los afrodescendientes son mucho más numerosos que los indígenas en América Latina – componen quizá un tercio de la población total de la región (Bello y Rangel 2002:7) – constituyen un segmento grande de la población solamente en el entorno del Caribe y en el Brasil, que tiene la población afrodescendiente mayor y la más avanzada. Contrastaré las estrategias afrobrasileiras con las de los afrodescendientes concentrados en poblaciones más pequeñas y aisladas como los de América Central. Pero comenzaré con el movimiento indígena, más fuerte y visible, centrándome en los Andes, donde los indígenas han entrado en la política electoral como modo de sentar sus demandas de inclusión en la nación.

Es importante subrayar que no abogan, ni el movimiento afrodescendiente ni el indígena, por separarse del Estado-nación. Lo que buscan es una forma de ciudadanía *diferenciada* que provea autonomía y respeto por sus diferencias culturales dentro del marco de un Estado *plurinacional*. Ahondamos en el tema al estudiar el surgimiento de estos movimientos en América Latina.

## **1. EL MOVIMIENTO INDÍGENA EN LOS ANDES**

¿Por qué surgieron tales movimientos en esta coyuntura particular latinoamericana? Tanto el contenido como la anterioridad distinguen el movimiento indígena del afrodescendiente. Me centraré en los fuertes movimientos indígenas andinos.

Yashar (2005), al comparar cinco países latinoamericanos de importante población indígena (especialmente Ecuador, Bolivia y Perú), vincula el crecimiento de estos movimientos a un cambio del “régimen de ciudadanía”, de una corporatista a otra neoliberal. El Estado corporatista que tomó forma en América Latina a mediados del siglo veinte facilitó a los indígenas el constituir cierta autonomía local, al liberarlos de la servidumbre del *huasipungo*, concederles el voto

(1979 en el caso del Ecuador), y llevar a cabo reformas agrarias que debilitaron el control de las elites sobre el campo.

Esta autonomía local luego se vio amenazada bajo el neoliberalismo ascendente de los años 1980 y '90. Se debilitaron los programas redistributivos que favorecían a los campesinos, y la reforma agraria se privatizó, haciendo algunas tierras indígenas disponibles para la compraventa. Los derechos sociales, que se habían extendido bajo los regímenes corporatistas con mejoras en la salud y la educación, se enfrentaron a presupuestos reducidos a raíz de la crisis fiscal. Descendieron los salarios reales y el consumo, creciéndose la desigualdad de ingresos. Programas de colonización hicieron sentir el poder del Estado en la región amazónica, hasta entonces marginada, aumentándose la cría de ganado, la explotación forestal y la petrolífera.

Yashar subraya dos otros factores necesarios para que la protesta contra la marginación de las comunidades indígenas se transformara en movimiento organizado. Las redes transnacionales desarrolladas por los sindicatos obreros, las iglesias y las ONG desempeñaron un papel crítico en la transformación de las comunidades indígenas en un movimiento amplio con eje en la identidad indígena. Y esta identidad pudo crecer por la existencia de un *espacio asociacional político* con libertades de asociación y expresión de hecho. Este proceso fue más logrado en Bolivia (fines de los 70s y primeros 80s) y Ecuador (1980s).

Yashar (2005) considera la CONAIE del Ecuador como el movimiento indígena más fuerte, más largamente asentado y más consecuente de América Latina. Surgió en 1986 con la fusión de dos federaciones regionales indígenas, una andina, la otra amazónica. En 1990, la CONIAE montó una movilización nacional, entró en la política como parte de una coalición nacional en 1996, luego fue partícipe activo en la Asamblea Constituyente de 1997-8, logrando un reconocimiento de los derechos colectivos de los indígenas. Yashar (2005) también apunta la importancia del ala progresista de la Iglesia Católica en la formación de dirigentes indígenas, y afirma que todos los dirigentes de la CONAIE fueron entrenados en escuelas misioneras.

No debe subestimarse la importancia de la tierra como recurso, tanto productivo como cultural. La pérdida de la tierra es una amenaza no sólo para la subsistencia, sino también para la autonomía de las

instituciones locales indígenas. La propiedad colectiva de la tierra sostiene la continuidad cultural y la preservación de fuertes vínculos de parentesco y comunidad. La importancia de la tierra como base de la autonomía cultural se refleja en la convención de la OIT de 1996 Sobre los Pueblos Indígenas y Tribales. Su Artículo 1ro define a los beneficiarios en función de su vínculo ancestral o precolonial con la tierra, así como de su mantenimiento y conciencia de diferencias culturales.

La heterogeneidad creciente dentro de los pueblos/las poblaciones indígenas plantea problemas para los movimientos nacionales indígenas, que pretenden hablar con una sola voz. De la Torre (2006) apunta la creciente urbanización y migración de los indígenas en Ecuador. Incluso en el nivel de la comuna local, no todas las voces son iguales, dándose preferencia a las más educadas y prominentes voces masculinas.

El paso de la identidad étnica a la política electoral también ha tenido sus peligros para el movimiento indígena. De la Torre (2005) analiza como, en el caso ecuatoriano, la integración de los movimientos indígenas al Estado aumenta las posibilidades de cooptación y fragmentación. Hale (2004), basándose particularmente en la experiencia indígena de Guatemala y Nicaragua, vincula la cooptación a una estrategia neoliberal de privilegiar al “indio permitido” por sobre la mayoría.

En resumen, como dice Yashar (2005: 282), la participación democrática ha cuestionado la unidad e integridad de los movimientos indígenas, a la vez que ellos están cambiando los términos de la ciudadanía democrática en América Latina. Ella rechaza la noción de que los movimientos indígenas deben abstenerse de participar en la política electoral, y dice que estos movimientos están reclamando a los Estados que “incorporen nociones heterogéneas de quién es ciudadano, cómo se media la ciudadanía, y dónde se inviste la autoridad (Yashar 2005: 285).

## 2. MOVIMIENTOS AFRODESCENDIENTES EN NACIONES MESTIZAS

En naciones mestizas, los afrodescendientes carecen de la fuerza necesaria para negociar cambios importantes en los términos de la ciudadanía. El nacionalismo mestizo es tan fuerte que muchos de estos países se niegan a reconocer la existencia de la población afrodescendiente en su medio, y no se les reconoce en los censos. El problema de la invisibilidad se ve agravado por la dispersión geográfica y la heterogeneidad social de la población afrodescendiente, la cual se está urbanizando. En consecuencia, el vínculo territorial es mucho más tenue que en las comunidades indígenas, las cuales se presentan como “enraizados” en la tierra (England 1999).

Excepciones en este cuadro son las poblaciones afrodescendientes del Pacífico colombiano y ecuatoriano. Muchos originaron como *palenques* o *quilombos*, comunidades de cimarrones, radicados en los despoblados de América Latina y el Caribe. Las comunidades afrodescendientes del Pacífico se desarrollaron aisladamente tras el colapso de la economía minera local en el siglo dieciocho. Colombia y el Ecuador se identifican como naciones mestizas, no obstante el hecho de que los afrodescendientes superan muchas veces en número a los indígenas, los cuales se estiman en sólo 2,7% de la población (Van Cott 2005: 179). Los afrodescendientes han logrado que el Estado les reconozca algún derecho territorial en el Pacífico, pero mucho menos que las comunidades indígenas de la misma zona, no obstante ser mucho más numerosos que éstas. Tanto indígenas como afrodescendientes se beneficiaron de la reforma constitucional de 1991, que junto a la descentralización municipal abrió el camino a una mayor representación, especialmente entre los indígenas, en el nivel local y regional (Van Cott 2005: 9 y 190-195).

Las comunidades afrodescendientes del Pacífico, al igual que las indígenas, han destacado la importancia de mantener el control territorial sobre sus comunidades y recursos naturales como requisito de la fortaleza y sobrevivencia de su cultura (Grueso, Rosero y Escobar, 1998). Sin embargo, los movimientos autonomistas, tanto afrocolombianos como indígenas, se han visto notablemente debilitados por la política clientelista y en particular por los conflictos

armados (*ibidem*). Ambos grupos se enfrentan ahora a masacres y desplazamientos masivos de sus comunidades ribereñas, resultas del acoso del Ejército Colombiano, de paramilitares, guerrillas y narcotraficantes, así como a las luchas por tierras entre las mismas comunidades indígenas y afrodescendientes. El capital extranjero en la industria camaronera, en la minería, el cultivo de la palma y otros emprendimientos, han exacerbado estos conflictos, contribuyendo a grandes migraciones hacia las ciudades más próximas, Cali en particular (Barbary y Urrea 2004).

Otra es la situación de los garífunas de América Central. El grupo descende de la unión entre cimarrones de origen africanos y mujeres caribes; desde fines del siglo dieciocho se extendieron sobre las costas de cinco países centroamericanos, con presencia mayor en Honduras y Belice. Habiéndose radicado antes de la constitución del Estado hondureño, tienen status oficial de *grupo autóctono*, es decir, no indígena pero con derecho equivalente al de los habitantes originales (England 1999). Resultas de su identidad dual, tanto afrodescendiente como indígena, pueden aliarse con cualquiera de los dos grupos, pero en la práctica diaria, los garífunas se identifican mayormente como negros. Se distinguen los garífunas de otros negros (como los afrocreoles) por ser “auténticos” y nunca haberse sometido a la cultura europea. Sin embargo, sus esfuerzos por mantener el idioma garífuna y otros rasgos culturales contrastan con su adopción del catolicismo (y ahora el pentecostalismo) y con la presión política y económica, y en las escuelas públicas y otros sitios para hablar el español como su lengua franca.

Muchas tierras garífunas en Honduras, donde todavía se encuentra su mayor contingente, alrededor de 200,000, ahora se encuentran amenazadas por el desarrollo turístico y la colonización mestiza actual en la costa atlántica, ambas facilitadas por el Estado hondureño (Thorne 2004). Para el 2001, se habían concedido 39 títulos colectivos, con un total de 32,000 hectáreas, pero no comprendía gran parte de sus recursos productivos agrícolas y piscícolas. Existen, además, conflictos entre diferentes ONG garífunas, y con otro grupo afrodescendiente, los afrocreoles, con quienes comparten gran parte de la costa atlántica de Honduras y otros países centroamericanos. Esta división ha

perjudicado la solidaridad afrodescendiente en América Central, y restado fuerza a sus peticiones ante el Estado.

Los afrocreoles también reclaman de un status autóctono, ya que fueron traídos al territorio hondureño y nicaragüense a mediados del siglo dieciocho, por los británicos, que por entonces controlaron gran parte de la costa atlántica centroamericana (Gordon 1998: 33). Su número fue aumentado en el siglo diecinueve por contingentes mucho mayores de obreros traídos de las Antillas por los británicos, para construir un ferrocarril y trabajar en plantaciones de banano. Los afrocreoles, angloparlantes y favorecidos por los británicos, obtuvieron mejor status en la costa que los garífunas, a quienes trataron con menosprecio. Los afrocreoles tienen mucha más escolaridad que los garífunas, cuya población rural padece aun de analfabetismo.

Afrocreoles y garífunas trabajaron ambos en el ferrocarril, en las plantaciones de banano (operados mayormente por United Fruit) y en los muelles. La fuerte participación en el trabajo asalariado de los afrocreoles, y en menor grado de los garífunas, ha debilitado sus reclamos de tierra. Son predominantemente urbanos en la mayor parte de los países centroamericanos. Su posición étnica disminuyó también con la emigración masiva masculina a los Estados Unidos, ocurrida tras el colapso de la economía bananera y los huracanes que destruyeron buena parte de la costa centroamericana. En la actualidad, muchos garífunas y afrocreoles dependen de remesas, enviadas principalmente desde los Estados Unidos. Estas remesas han contribuido a la construcción de una clase profesional en ambos grupos. Son fuertes los vínculos entre los garífunas de Honduras y sus parientes emigrados a los Estados Unidos. England (1999) llega a plantear que está surgiendo una identidad étnica transnacional, como nación garífuna, que comparte idioma, cultura e historia, y no se limita a ningún Estado territorial.

Colombia, Ecuador y los países de América Central son naciones mestizas tradicionalmente remisas a reconocer la legitimidad de los derechos étnicos afrodescendientes. En Nicaragua Hooker (2005) distingue tres períodos de nacionalismo oficial mestizo, en todos los cuales, afirma, se resiste la plena ciudadanía de los costeños negros e indígenas, los cuales constituyen una fracción pequeña de la población.

El nacionalismo *mestizo* legitimaría los esfuerzos del Estado nicaragüense por colonizar las regiones periféricas, tales como la costa atlántica, a la vez que omitía los negros de la autoimagen oficial de la nación. Los Sandinistas aprobaron la autonomía regional y los derechos colectivos, pero no llegó a implementarlos plenamente, incluso bajo el multiculturalismo *mestizo* que se proclamó en los 1990. Hooker reconoce que los costeños mismos son en parte responsables, y ciertamente las divisiones que ya mencionamos, entre garífunas y afrocreoles, contribuyeron a esta debilidad en la costa atlántica.

### **3. EL MOVIMIENTO AFRODESCENDIENTE EN EL BRASIL**

Aun en países como el Brasil, donde los afrodescendientes constituyen al menos el 45% de la población, les es difícil formar un movimiento nacional unificado. Existen entre los afrobrasileiros, cada vez más urbanizados, fuertes diferencias regionales y de clase. Parte de la dificultad radica en su renuencia a identificarse como negros, a causa de las connotaciones históricas negativas. La estrategia de cooptación por el ideal del mestizaje convenció a muchos mulatos que se parecían más a los blancos que a sus hermanos negros. Desde 1940, se ha podido notar un alejamiento de la categoría censal *negro* a la de *pardo* en el censo nacional del Brasil (Lovell y Wood 1998, Carvalho, Word y Andrade 2004), que puede explicarse como reflejo de un proceso de blanqueamiento cultural. No obstante, Lovell y Wood (1998) indican que mulatos y negros enfrentan similares limitaciones en áreas críticas como expectativa de vida, matrícula escolar, y distribución ocupacional.

El término *afrodescendiente* fue promovido por dirigentes negros brasileiros como modo de combatir las distinciones prejuiciosas entre las dos categorías raciales. El nuevo término marca la herencia africana de la gran masa de descendencia mixta, contestando el sesgo blanqueador de la cultura dominante. Por otra parte, la innovación plantea una dicotomía: afrodescendiente/blanco. Esto acerca el marco racial al de Estados Unidos, con desplazamiento del énfasis del fenotipo a la descendencia, enfoque tradicionalmente rechazado por muchos activistas latinoamericanos. Pero la disminución radical de los censados que se declaran negros (5.8% en 1980) ha movido a la

mayoría de los investigadores a adoptar una clasificación bipolar (Wood, Carvalho y Horta 2007).

De las comunidades estudiadas aquí, la población afrodescendiente del Brasil es la de menos concentración territorial. Tras la migración a Sao Paulo y otras áreas del sudeste, se encuentran difundidos por toda la extensión de ese vasto país. Pero fuertes diferencias regionales distinguen las zonas más desarrolladas como Sao Paulo y Rio, del empobrecido noreste, donde vive la mayoría, donde aun vive la mayoría de los afrobrasileiros.

El valor de *autonomía*, muy destacado por los indígenas con una connotación territorial, no ha tenido tanta importancia para el movimiento afrobrasileiro. En cambio, destacan la *comunidad* con un significado que abarca “todos los que comparten una identidad por su exclusión y marginalidad” (da Cunha 1998: 236). La cultura también ha sido importante en la formación de la identidad afrobrasileira. Los líderes afrodescendientes han hecho uso consciente de la música, la danza, y otras formas artísticas para construir la autoestima y lazos más estrechos en el seno de la comunidad afrobrasileira.

Durante muchos años, Brasil se sostenía como ejemplo de “democracia racial”, una tesis que afirmaba que la inequidad racial se debía principalmente a la pobreza y las diferencias de clase, y por lo tanto desaparecería con el desarrollo. Sin embargo, la consigna de democracia racial se ha debilitado al persistir la brecha racial en el status económico-social a pesar del crecimiento acelerado de 1960-1980 y la expansión de capas medias negras que aun sufren de discriminación. Otros factores contribuyeron al crecimiento del movimiento afrobrasileiro, entre ellos el alza de de la teología de la liberación en los 1970s, la abertura y la caída de la dictadura militar en el mismo período, el éxito del movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, y el movimiento de descolonización en África, particularmente en África del Sur. Otros acontecimientos claves en la movilización negra fueron el Centenario de la abolición de la esclavitud en 1988 y la nueva Constitución de 1998 (que comenzó el reconocimiento de los derechos especiales de los afrobrasileiros). Una fuerte participación de mujeres en la Conferencia Mundial de las Naciones Unidas contra el Racismo, celebrada en Durban, Sudáfrica,



en 2001, resultó un momento clave (Htun 2004). Durban generó mayor apoyo por la equidad racial, tanto entre los afrodescendientes como entre la población en general (Caldwell 2007 y Bailey 2004).

En lugar de formar un partido político, los afrobrasileiros apoyan un programa nacional de discriminación positiva encaminada a corregir algunas de las severas inequidades a las cuales han estado sujetos. La discriminación positiva primero recibió el respaldo estatal en los años 1990 bajo el Presidente Fernando Enrique Cardoso, luego reforzado bajo el actual gobierno del Presidente Luis Inacio Lula da Silva, que creó a nivel ministerial un Secretariado de la Promoción de la Igualdad Racial, encabezado por una mujer negra. Varias universidades federales han adoptado cuotas de admisión para negros, van del 30% al 40%, y se han adoptado cuotas raciales en algunos ministerios y agencias públicas estatales. Una exitosa campaña mediática ha introducido más caras y voces afrodescendientes a la televisión. La estrategia de discriminación positiva constituye un rechazo radical a la consigna tradicional de democracia racial por parte de los políticos y funcionarios públicos que la sostienen. Por otra parte, los contrarios a las políticas de discriminación positiva, alegan que beneficiarán solamente a la clase media negra y pueden reforzar las divisiones raciales (Guimaraes 2001: 52) y conducir a las dicotomías raciales como en Estados Unidos, incluso entre los brasileiros de clase obrera, donde la discriminación suele ser mucho menor.

La discriminación positiva parecería ser una respuesta adecuada a la subordinación de los afrobrasileiros, quienes, como población urbana, de trabajadores asalariados, priorizan la redistribución de los derechos sociales de educación y empleo. Habida cuenta de su baja concentración geográfica y fragmentada identidad étnica, los afrobrasileiros no podrían ser representados en la legislatura por medio de escaños reservados, como ocurre con los grupos indígenas de otros países latinoamericanos. La propuesta de ley presentada al Congreso plantea cuotas raciales en las candidaturas de los partidos políticos, similares a los que han facilitado a las mujeres brasileiras incrementar su representación electoral (Htun 2004: 443). El movimiento afrodecendente en Brasil tiene una dirección principalmente de clase media, y carece de la unidad necesaria para formar un partido político con base de masas. Se intentó en los años 1930 con *Frente Negra*

*Brasileira*, que fue desbandada por el Presidente Getulio Vargas, a tono con el temor tradicional de la elite al problema racial. La discriminación positiva es una meta colectiva racial, pero también encara las aspiraciones individuales de movilidad de los afrobrasileiros, en particular los de clase media.

El factor clase puede tener tanta importancia como el de raza en las estrategias de movilización que están detrás del plan de discriminación positiva, como sugiere un reciente estudio llevado a cabo en Rio (Bailey 2004). Una mayoría de respondientes, tanto blancos como afrodescendientes, apoyaron la discriminación positiva porque reconocieron al racismo y lo vieron como el factor principal tras las brechas raciales en la educación y el empleo. Aunque la raza influye en las respuestas, con menor apoyo para estas políticas de parte de los respondientes blancos, la educación (tomada como indicador de la clase social) demostró ser más importante. El 80% de los de bajo nivel educacional apoyaron a la discriminación positiva, contra 30% de los con enseñanza media (high school). La variable educación también marca diferencias dentro de cada grupo racial. La importancia de las diferencias de clase se refleja en una ley revisada de discriminación positiva promulgada en 2003 que se basa en tanto en la clase como en la raza, brindando algún apoyo a la gran masa de blancos pobres en Brasil (Bailey 2004).

El vínculo entre la inequidad racial y la de clase sugiere que el factor de clase puede resultar más importante que el factor racial entre los afrobrasileiros al definir su conciencia política. En Brasil, la pobreza hace mucho está racializada, identificándose la ignorancia, la criminalidad y la promiscuidad sexual con las personas de color. (Fischer 2004). Pero los niveles menores de discriminación racial en la clase obrera urbana, combinado con la pobreza de una casi mayoría de blancos brasileiros, fortalecen las condiciones para la solidaridad interracial entre los pobres del Brasil. El éxito reciente del Partido de los Trabajadores, con fuerte apoyo de los afrodescendientes en las elecciones de 2002 y 2006, sugiere que puedan elegir buscar sus derechos por medio de un grupo con base clasista, como un partido político o un sindicato obrero, más bien que por medio de un movimiento de base racial (Guimaraes 2001).

#### **4. RELACIONES DE GÉNERO E IDEOLOGÍA ENTRE LAS MUJERES AFRODESCENDIENTES E INDÍGENAS**

Las organizaciones que encabezan los movimientos afrodescendientes e indígenas son a menudo dirigidas por hombres, los que citan la necesidad de solidaridad como motivo de subordinar a las mujeres dentro del movimiento. Sin embargo, cada vez son más las mujeres en las comunidades afrodescendientes e indígenas que alzan su voz, y a veces forman sus propias organizaciones. Desean una voz mayor en estos movimientos, y quisieran encarar intereses específicos de las mujeres tal como el abuso doméstico y la salud reproductiva. Han sido estimulados por el crecimiento del movimiento feminista en América Latina, pero consideraron que el movimiento encabezado por mujeres blancas soslayaba sus intereses específicos.

Las mujeres afrodescendientes e indígenas sostienen ideologías de género diferentes de las mujeres de la sociedad mestiza mayoritaria. El patriarcado, en la sociedad mestiza, se basa en el predominio del proveedor masculino, que relega las mujeres al rol de amas de casa dependientes (Safa 1997). Esta ideología de género se inscribe en los códigos morales y sexuales del mestizaje y privilegia los hombres como trabajadores asalariados y cabezas de familia. Carol Smith (1997) ha mostrado cómo la ideología de conquista de los hombres de la elite blanca legitimó una doble moral, confinando las mujeres de elite a la casa, pero exponiendo las demás a la depredación sexual. Esto a su vez socavó la autoridad de los hombres mestizos sobre sus mujeres, y los de clase trabajadora adoptaron esta misma ideología patriarcal como modo de igualar su status con los hombres de elite, tratando las mujeres como bienes propios. De este modo las mujeres mestizas fueron subordinadas tanto sexual como económicamente, hasta la apertura de oportunidades económicas que les permitieran enfrentarse a esta estructura patriarcal.

Más autónomas, las mujeres afrodescendientes e indígenas nunca compartieron la ideología del proveedor masculino, por lo cual, en tiempos coloniales, a menudo se les consideraba inmorales e incivilizadas. Las mujeres, por lo reducido de los recursos al alcance de los hombres en ambas comunidades, hubieron de asumir más responsabilidades y se acostumbraron a disfrutar de considerable

autonomía económica. Las afrodescendientes disfrutaron, además, de mayor autonomía sexual, y solían tener tasas más altas de madres solteras. La autonomía económica y sexual contribuyó al desarrollo de una fuerte conciencia de género en la comunidad afrodescendiente, donde las mujeres se atribuían status independiente, a la par con el de los hombres.

Las indígenas, aunque económicamente productivas, se restringían mayormente al dominio del hogar o de la comunidad local, para protegerlas de la depredación de los hombres mestizos. Los indígenas sostuvieron un sistema de complementariedad de género, que Cervone (2002: 190) contrasta con la igualdad de género reclamado por el feminismo liberal occidental. Mientras, en el esquema de la igualdad genérica, el hombre y la mujer, siendo en esencia una misma cosa, deberían tener oportunidades iguales, la complementariedad genérica plantea “la igualdad en diversidad.” “Las mujeres no son exactamente como los hombres, son distintas; pero es precisamente su diferencia que legitima sus capacidades y establece su derecho a tener las mismas oportunidades que los hombres.” (*ibidem*) Sin embargo, como apunta Carol Smith, los límites cerrados de la comunidad indígena sí restringen a la autonomía económica y sexual de las mujeres. Como depositarios de la tradición cultural, se esperaba que las mujeres se casaran dentro de su aldea o grupo étnico y no buscaran trabajo más allá de sus fronteras. Las que incumplen este precepto son rechazadas por deslealtad étnica.

El sistema de complementariedad de género de la comunidad indígena enfrenta una tensión constante. Los avances continuos de la economía de mercado, así como los del Estado, infringen su autonomía. Los indígenas, hombres y mujeres, se ven empujados a buscar empleo afuera para sostener su economía de pequeños predios. Los hombres a menudo fueron los primeros en emigrar, aprender el español y adoptar la vestimenta occidental, resultados de los cual aumentó su importancia en el hogar y se produjeron antagonismos de género. No obstante, las mujeres indígenas subordinan su conciencia de género a la conciencia étnica, aun cuando forman sus propias organizaciones para la promoción de las necesidades de las mujeres. Por otra parte, su acercamiento al feminismo liberal se ve dificultada por las actitudes

discriminatorias de las mestizas que las emplean como domésticas (Richards 2004).

Prieto y otros (2006) apuntan que las indígenas de Ecuador han organizado la CONMIE (Consejo Nacional de Mujeres Indígenas Ecuatorianas), pero no intenta competir con la organización nacional indígena, CONAIE. La CONMIE no es feminista, pero busca equidad de género en cuestiones como las de salud y violencia doméstica, cargos directivos y otras. La desigualdad genérica se percibe como resultado del contacto con la cultura mestiza dominante y el énfasis se pone sobre la educación bilingüe y la cosmovisión ancestral. El Ecuador ha producido importantes dirigentes indígenas femeninos, en parte debido a la emigración masculina. Se trata de mujeres con educación, a menudo de familias prestigiosas en las cuales no se prefería a los varones para educarse.

El análisis de Nash (2003) acerca de la lucha de las mujeres indígenas en Chiapas ilustra las contradicciones que enfrentan. En su análisis, las mujeres zapatistas intentan abolir todas las formas de jerarquía, incluso el dominio masculino en el hogar. Las mujeres constituyen el 30% de las filas de combatientes del EZLN (el ejército zapatista), y se promulgó una Declaración de los Derechos de la Mujer, junto con la Nueva Ley Revolucionaria proclamada en enero de 1994.

No obstante, en la mayoría de las comunidades indígenas, la subordinación de las mujeres a los personeros masculinos se condona como “tradicición”. En la práctica local, fueron desconocidas las leyes de 1950 que concedieron el sufragio femenino y las que concedieron a las mujeres ciertos derechos a la tierra. El analfabetismo y el desconocimiento del español son mucho mayores entre las zapatistas mujeres que entre los hombres, y contribuyen a limitarles al ámbito doméstico. Sus retos a la autoridad masculina a menudo conducen a un incremento de los abusos domésticos. Las mujeres zapatistas se han convertido en blanco principal de la juventud paramilitar reclutada por el PRI para destruir la base reproductiva de la comunidad zapatista.

Las mujeres afrodescendientes han desarrollado mayor conciencia de género que las indígenas, debido a la importancia del rol económico que hace mucho tiempo desempeñan en sus hogares y comunidades. En particular, las afrocreoles de la costa atlántica de Nicaragua y Costa

Rica hace mucho que disfrutan de mayor status educacional y ocupacional que sus vecinas indígenas y garífunas, en parte como resultado de su herencia cultural angloantillana y los esfuerzos educativos de la Iglesia Morava, largamente establecida entre ellos (Gordon 1998). Como es común entre las afrodescendientes, tienen una alta participación en la fuerza laboral, asociada a una alta frecuencia de jefatura femenina del hogar (actualmente un tercio de los hogares en la costa atlántica nicaragüense). Esto se ha agravado con décadas de fuerte emigración masculina de la costa atlántica. Mientras, con apoyo estatal, una migración mestiza desde el interior de Nicaragua se ha hecho mayoritaria en la costa y la domina económica y políticamente. Aunque los afrocreoles mucho tiempo dominaron este territorio aislado, la emigración propia ha debilitado su capacidad de resistir a la invasión, y los restantes dependen de remesas del exterior.

En Costa Rica la población afrocreole progresa, la autonomía étnica recibe mayor apoyo estatal, incluyendo la elección de representantes políticos afrodescendientes e indígenas. Epsy Campbell, que presidía la Red de Mujeres Afrocaribeñas y Afrolatinoamericanas, defensora de los derechos de género y raciales, salió electa diputada por el nuevo Partido Acción Ciudadana en 2002. Fue candidata a la Vicepresidencia de la República, perdiendo por corto margen. Este hecho sorprende aun más, tomando en cuenta que los afrocreoles en Costa Rica no accedieron a la ciudadanía hasta 1949, y hasta ese tiempo no se les había permitido residir más allá de la región atlántica de Limón.

Un estudio de la población de Limón en 1990 (McIlwaine 1997) sugiere que a las mujeres afrocreoles les iban mejor que a los varones, y lograban más que las mestizas también. Las afrocreoles tienen mayores logros educacionales que las mestizas, y ganan más. Con más frecuencia se encuentran en empleos profesionales, tales como la enfermería y la enseñanza. Los ingresos son mayores en los hogares afrocreoles, debido a la mayor participación laboral de las mujeres afrocreoles, así como las remesas desde el extranjero (especialmente los Estados Unidos), que constituía el 70% del ingreso no proveniente del trabajo personal (McIlwaine 1997: 7). La misma fuente apunta que el empleo remunerado es, hace tiempo, el centro de la identidad de la mujer afrocreole, mientras las mestizas se identifican más con el ámbito doméstico y encaran más restricciones masculinas a su

actividad laboral. Aquí también se ven las consecuencias de las diferentes ideologías de género para estos grupos de mujeres. Pero las afrocreoles aun se encuentran virtualmente excluidas de las posiciones públicas decisorias, que son ocupadas por hombres mestizos, aun en Salud y Educación donde las mujeres son más numerosas. En Costa Rica como en Nicaragua, la disminución de los empleos en el sector público y el incremento del desempleo contribuyeron a una emigración afrocreole importante, estimada en 30% a principios de los 1990s, compuesta mayoritariamente de hombres (McIlwaine 1997: 12).

Las mujeres afrobrasileiras se benefician de la existencia de un fuerte movimiento feminista en Brasil, pero se dan cuenta de que no pueden esperar que ese movimiento mayor cumpla todas sus demandas de igualdad, tanto raciales como genéricas. Gracias a la fuerza de ese movimiento, en Brasil se ha producido más reducción de desigualdad de género que la de raza. Se han eliminado las brechas de género en analfabetismo y años de escolaridad, pero las correspondientes diferencias raciales permanecen virtualmente idénticas desde los 1920s (Henriques 2001). El analfabetismo es 22 % para las afrobrasileiras, contra 10% para las blancas (Sant'Anna 2001: 19). Muchas de estas afrobrasileiras permanecen en el campo, o trabajan en la economía informal, especialmente como sirvientes domésticos (Lovell 2000a: 284). En 1990, el 48% de las mujeres negras y el 30 % de las mulatas trabajaban en servicio doméstico (Caldwell 2007: 47). Son mujeres las que encabezan los hogares más pobres entre los pobres, y el 60 % de ellas son afrobrasileiras (AMB 2001: 18).

Entre la población afrobrasileira, las mujeres actualmente se superan más que los varones. Y su número en la universidad incluso aumenta más rápidamente que el de las mujeres blancas, aunque persiste una brecha racial (Sutherland 2002). Desde los años 1960, han adelantado más que ningún otro grupo en los empleos de cuello blanco. Aunque están muy lejos de haber alcanzado a las blancas, están mejor representado que los hombres negros en las ocupaciones profesionales y técnicas (Lovell 2000b). Las afrobrasileiras en general tienen una tasa mayor de participación en la fuerza laboral que las blancas, a raíz de su mayor necesidad de autonomía económica.

Entre los afrobrasileiros, las mujeres, no obstante sus adelantos educacionales y ocupacionales, no han alcanzado los hombres en lo salarial. Ambos ganan menos que las mujeres blancas y, especialmente, menos que los hombres blancos. En 1991, en Sao Paulo, el salario promedio de las mujeres era alrededor del 60% del de los hombres, y el salario medio de los afrodescendientes era, asimismo, el 60% del de los blancos (Lovell 2000b: 286). Pero la brecha salarial de género en su conjunto disminuyó en 1987-1998 a una tasa promedio de 1% al año, mientras quedó inmóvil la brecha salarial racial (Soares 2000). Además, es de notar que la brecha salarial que padecen los afrobrasileiros es mayor en los niveles educacionales más altos, tanto para las mujeres como para los hombres. Esto sugiere que la superación educacional y de empleo, de por sí, no puede eliminar las brechas salariales de raza y de género (Lovell 2000b: 286; Arias et al 2002).

Ha sido la situación de desventaja enfrentada por las afrobrasileiras de clase media, no obstante sus adelantos educacionales, lo que sin lugar a dudas les ha motivado a crear organizaciones de mujeres negras para rectificar estas inequidades. Dan voz a preocupaciones comunes tales como la salud y la violencia doméstica, así como priorizando a las negras para la esterilización, especialmente en el nordeste. Han encarado el problema de ciertas enfermedades que frecuentemente aquejan a las afrobrasileiras tales como la hipertensión, la anemia falciforme, las fibromas, y ahora el SIDA, afectación desproporcionada que pudieron ellas demostrar al insistir que las estadísticas de salud se desagregaran por género y raza. Gran parte del trabajo de las ONG mejor conocidas como Criola, Geledes y Fala Preta se dedica a revelar el sesgo racista del sistema de salud, en particular en el área de la salud reproductiva de las mujeres. Aunque la expectativa de vida aumentó para todos los grupos entre 1950 y 1980, la brecha racial se mantuvo (Lovell y Wood 1998: 95), con desventaja de unos siete años para los afrobrasileiros. Investigaciones más recientes muestran que, tomando en cuenta el status económicosocial, la ventaja blanca continúa y aun se ha incrementado en unos 3 años de vida para el 2006 (Wood, Carvalho y Horta: Tabla 4). La mortalidad infantil es dos veces mayor para las madres de color que para las blancas; entre éstas, la tasa disminuyó el doble que entre aquellas entre 1977 y 1993 (da Cunha



2001). Aquí también se comprueba que en Brasil la desigualdad de género ha recibido mayor atención que la racial, lo cual ha favorecido a las mujeres blancas de clase media.

Las mujeres afrobrasileiras han salido elegidas a puestos importantes en los niveles locales así como el federal, y llegaron a formar un tercio del Consejo Nacional de los Derechos de la Mujer. Bajo el gobierno Lula, tres mujeres negras han sido nombradas a puestos ministeriales, y seis mujeres negras fueron electas como diputadas en 2002. Pero no existe un movimiento nacional de mujeres afrobrasileiras, y tal posibilidad se ve impedida tanto por diferencias regionales, de clase social, nivel educacional, religión y afiliación política. El movimiento no ha desarrollado una base de masas, prestando más atención a presionar sobre el Estado que a desarrollar apoyo de masas (Lebon 2007).

## **5. CONCLUSIÓN: LA LUCHA DE LAS MUJERES POR LA CIUDADANÍA Y LA IGUALDAD EN DIFERENCIA**

Hemos destacado tres pautas de política étnica en América Latina (sin duda habría más):

- 1) Los movimientos indígenas andinos que han resultado en la formación de partidos étnicos, manteniéndose el partido, hasta ahora, subordinado al movimiento mayor indígena, al cual sirve como una herramienta adicional para lograr metas colectivas, más bien que mejoras individuales. En opinión de Van Cott (2005), los partidos indígenas han fortalecido la democracia en América Latina, no sólo en la incorporación de grupos antes excluidos, sino en la creación de formas más participativas de gobierno, especialmente en el nivel local.
- 2) Los movimientos afrodescendientes dentro de naciones mestizas como las de América Central, donde su situación se ve afectada no sólo por cierto aislamiento histórico y lo relativamente reducido de su número, sino también por la resistencia del Estado a modificar el esencialismo mestizo oficial.
- 3) Los afrodescendientes en el Brasil, los cuales, aunque de gran número y proporción en la población, no han formado ningún movimiento nacional unificado con base de masas estructurada. Ciertamente

es que, por su heterogeneidad social, les sería difícil para los afrobrasileiros lograr una unidad como la que se ha desarrollado entre los indígenas andinos. La discriminación positiva requiere apoyo de masas, no sólo entre los afrobrasileiros sino de la población en general, por medios tales como los sindicatos de trabajadores y los partidos políticos, medios en los cuales los afrobrasileiros hace mucho tiempo activan. La discriminación positiva parecería, pues, una meta positiva y factible de alcanzar, especialmente ahora que la mira se está colocando no sólo en las inequidades educacionales de raza sino también en las de clase.

¿Qué significan estos tres modelos de política étnica para las mujeres y su lucha por una plena ciudadanía? Los tres tipos de movimientos buscan la igualdad en diferencia, algo fundamentalmente diferente de la noción liberal universalista de la ciudadanía, que aun prevalece en América Latina. Los grupos que anteriormente se habían asomado por primera vez a la ciudadanía, como las mujeres blancas y mestizas, que hablaban en nombre de todas, pusieron énfasis en la igualdad con los demás ciudadanos, es decir los hombres, como medio y finalidad de su incorporación. No cuestionaron el sesgo blanco del mestizaje, que requiere a los ciudadanos que dejen a un lado sus diferencias y abandonen sus legados culturales para ser incorporados. Buscaban la redistribución sobre la base de los criterios universalistas. Pero los movimientos de mujeres indígenas y afrodescendientes buscan el reconocimiento y el respeto para sus diferencias culturales, junto con la redistribución. Al insistir en su “derecho a tener derechos”, como explica Dagnino (1998), redefinen la ciudadanía como algo que trasciende las instituciones políticas para englobar la sociedad toda. Con esta “ciudadanía desde abajo” buscan no solamente acceso, sino el derecho a redefinir al sistema político, lo cual trae la reforma constitucional a primer plano. La ciudadanía en este concepto no se limita a la relación entre el individuo y el Estado, sino que incluye y fortalece a la sociedad civil, haciéndola más igualitaria. Y ellas esperan que este igualitarismo se extienda, en la medida en que el dominio del proveedor masculino se debilite, a las relaciones de género en el hogar, aun en los hogares patriarcales.

Nota: Agradezco a mi compañero John Dumoulin la traducción y revisión de este artículo.

## **BIBLIOGRAFÍA**

AMB (ARTICULACAO DE MULHERES BRASILEIRAS) (2001) *Mulheres Negras: Um Retrato da Discriminacao Racial no Brasil*. Brasilia.

ANDREWS, G. Reid (1980) *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900* Madison: University of Wisconsin Press.

ARIAS, Omar; YAMADA, Gustavo & TEJERINA, Luis (2002) "Education, Family Background and Racial Earnings Inequality in Brazil. Paper presented at the Latin American Studies Association Congress", March 2003, Dallas Texas. *Inter-American Development Bank working paper*.

AROCHA, Jaime (1998) "Inclusion of Afro-Colombians: Unreachable National Goal", *Latin American Perspectives*, 25 (3), pp. 70-89.

BAILEY, Stanley R. (2004) "Group dominance and the myth of racial democracy: Antiracism attitudes in Brazil" *American Journal of Sociology* 69 (October): pp. 728-747.

BARBARY, Olivier & URREA, Fernando (eds.) (2004) *Gente Negra en Colombia: Dinámicas Sociopolíticas en Cali y el Pacífico* Editorial Lealon CIDSE/Univalle-IRD-Colciencias, Medellín, Colombia.

BELLO, Alvaro & RANGEL, Martha (2002) "Etnicidad, Raza y Equidad en América Latina" *Revista de CEPAL* no. 76, 4. pp. 39-54.

CALDWELL, Kia Lilly (2007) *Negras in Brazil: re-envisioning Black Women, Citizenship, and the Politics of Identity* New Brunswick: Rutgers University Press.

CARVALHO, José Alberto Magno de; H. WOOD, Charles & DRUMMOND ANDRADE, Flávia Cristina (2004) "Estimating the stability of census-based racial/ethnic classifications: the case of Brazil" *Population Studies* 58 (3): pp. 331-343.

CERVONE, Emma (2002) "Engendering Leadership: Indigenous Women Leaders in the Ecuadorian Andes" In R. MONTOYA, L. J. FRAZIER & J. HURTIG, eds. *Gender's Place: Feminist Anthropologies of Latin America* New York: Palgrave Macmillan.

DA CUNHA, Olivia María Gomes (1998) "Black Movements and the 'Politics of Identity'" in Brazil. In S. ALVAREZ, E. DAGNINO, and A. ESCOBAR, eds. *Culture of Politics and Politics of Culture*. Boulder: Westview Press.

DA CUNHA, Estela María García de Pinto (2001) Mortalidade infantil e raça: as diferenças da desigualdade *Jornal da Rede Saúde* 23 (March): pp. 48-50.

DAGNINO, Evalina (1998) "Culture, Citizenship and Democracy: Changing Discourses and Practices of the Latin American Left" In S. ALVAREZ, et al, op.cit, pp. 33-63.

DE LA TORRE, Carlos (2006) "Ethnic Movements and Citizenship in Ecuador", In *Latin American Research Review* 41 (2), pp. 247-259.

ENGLAND, Sarah (1999) Negotiating Race and Place in the Garifuna Diaspora: Identity Formation and Transnational Grassroots Politics in New York City and *Honduras Identities*, Vol. 6 (1), pp. 5-54.

FISCHER, Brodwyn (2004) "Quase pretos de tao pobres? Race and Social Discrimination in Rio de Janeiro's Twentieth Century Criminal Courts", *Latin American Research Review*, Vol. 39 (1). pp. 31-59.

GORDON, Edmund T. (1998) *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African-Nicaraguan Community* Austin: University of Texas Press.

GRUESO, Libia; ROSERO, Carlos & ESCOBAR, Arturo (1998) "The Process of Black Community Organizing in the Southern Pacific Coast Region of Colombia" In S. ALVAREZ, E. DAGNINO, and A. ESCOBAR, eds. *Culture of Politics and Politics of Culture* Boulder: Westview Press.

GUIMARAES, Antonio Sergio (2001) "Race, Class and Color: Behind Brazil's Racial Democracy Latin America" *NACLA Vol. XXXIV, no. 6*. pp. 38-39.

HALE, Charles (2004) "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'" *NACLA Report on the Americas* 38 (2).

HENRIQUES, Ricardo (2001) *Desigualdade Racial no Brasil: Evolucao das Condicoes de Vida na Decada de 90* Texto para Discussao no 807. IPEA: Rio de Janeiro.

HERSKOVITS, Melville (1941) *The Myth of the Negro Past*, New York: Harper and Brothers.

HOOKER, Juliet (2005) "'Beloved Enemies': Race and Official Mestizo Nationalism in Nicaragua", *Latin American Research Review* 40 (3): 14-39.

HTUN, Mala (2004a) "From 'Racial Democracy' to Affirmative Action: Changing State Policy on Race in Brazil", *Latin American Research Review, Vol. 39 (1)*. pp. 31-59.

(2004b) "Is Gender like Ethnicity? The Political Representation of Identity Groups", *Perspectives on Politics* 2 (3): pp. 439-458.

LEBON, Nathalie (2006) "Introducción" In *De Lo Privado a lo Público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. N. LEBON y E. MAIER (eds.) México D.F. Siglo xxi editors: pp. 13-28.

LOVELL, Peggy (2000<sup>a</sup>) "Gender, Race, and the Struggle for Social Justice in Brazil" *Latin American Perspectives*, 27(6), pp. 85-103.

(2000b) "Race, Gender and Regional Labor Market Inequalities in Brazil" *Review of Social Economy*, 58 (3), pp. 277-293.

LOVELL, Peggy & WOOD, Charles (1998) "Skin Color, Racial Identity, and Life Chances in Brazil" *Latin American Perspectives*, 25, pp. 3, 90-109.

MCILWAINE, Cathy (1997) "Vulnerable or Poor? A Study of Ethnic and Gender Disadvantage among Afro-Caribbeans in Limón, Costa Rica", *European Journal of Development Research*, 9: 2. pp. 35-61.

NASH, June (2001) *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization* New York: Routledge.

(2003) "The War of the Peace: Indigenous Women's Struggle for Social Justice in Chiapas, Mexico" In Susan ECKSTEIN & Timothy P. WICKHAM-CROWLEY (eds). *What Justice? Whose Justice? Fighting for Fairness in Latin America* Berkeley: University of California Press. pp. 285-312.

PRIETO, Mercedes; CUMINAO, Clorinda; FLORES, Alejandra; MALDONADO, Gina y PEQUEÑO, Andrea (2006) "Respeto, Discriminación y Violencia: Mujeres Indígenas en Ecuador, 1990-2004" In *De Lo Privado a lo Público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina* N. LEBON y E. MAIER (eds.) México D. F. Siglo XXI editors.

RICHARDS, Patricia (2004) *Pobladoras, Indígenas, and the State: conflicts over women's rights in Chile* New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press.

SAFA, Helen I (1995) *The Myth of the Male Breadwinner: Women and Industrialization in the Caribbean*, Boulder: Westview Press.

(2005) "Challenging Mestizaje: A Gender Perspective on Indigenous and Afrodescendent Movements in Latin America", *Critique of Anthropology* 25 (3): pp. 307-330.

SANT'ANNA, Wania (2001) *Relacoes Racias no Brasil: Entre a Unanimidade e a Paralisia* In *Perspectivas em Saude e Direitos Reprodutivos* MacArthur, numero 4, ano 2.

SMITH, Carol (1996) "Myths, Intellectuals and Race/Class/Gender Distinctions in the Formation of Latin American Nations", *Journal of Latin American Anthropology*, Volume 2, no. 1. pp. 148-169.

(1997) "The Symbolics of Blood: Mestizaje in the Americas Identities", Vol. 3 (4), pp. 495-522.

SOARES, Sergei Suarez Dillon (2000) *O Perfil da Discriminacao no Mercado de Trabalho: Homens Negros, Mulheres Brancas e Mulheres Negras Texto para discussao No 769*. IPEA: Brasilia.

SUTHERLAND, Jeannette (2002) "Economic development versus social exclusion: the cost of development in Brazil" In *Economic Development in Latin American Communities of African Descent* Judith Morrison, publication coordinator Washington D. C.: Inter-American Foundation. pp. 3-16.

THORNE, Eva (2004) "Land Rights and Garifuna Identity", *NACLA 38(2) The Politics of Race and Globalization: Part I*, pp. 21-25.

VAN COTT, Donna Lee (2005) *From Movements to Parties in Latin America: The Evolution of Ethnic Politics* New York: Cambridge University Press.

WADE, Peter (1997) *Race and Ethnicity in Latin America* London: Pluto Press.

WOOD, Charles H; CARVALHO, José Alberto Magno de & GUIMARAES, Cláudia Júlia (2007) *The Color of Child Mortality in Brazil, 1950-2000: Persistent Racial Inequality and the New Policy Agenda*. Ms. Under review.

YASHAR, Deborah J. (2005) *Contesting Citizenship in Latin America: The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge* New York: Cambridge University Press.

YELVINGTON, Kevin (2001) "The Anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: Diasporic Dimensions," *Annual Review of Anthropology*, Vol. 30 (2001), pp. 227-60.





# **FISIONES/ FUSIONES: MUJERES, FEMINISMOS Y ORDEN SOCIAL**

MARGARET BULLEN Y CARMEN DIEZ MINTEGUI

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

## **1. INTRODUCCIÓN**

Esta comunicación se plantea con una intención clara: la de profundizar en las razones que llevan a las mujeres, de forma colectiva, a unirse o a enfrentarse para defender determinadas ideas sociales, posiciones políticas o tradiciones culturales; pensamos que el marco de este Simposio es el idóneo para presentar a discusión algunas ideas que queremos seguir desarrollando y trabajando en el futuro.

En el País Vasco el “conflicto” es algo que puede decirse es estructural, forma parte de las vidas de las personas que viven en él desde hace muchos años. Las diferencias en la concepción del país y de las relaciones con el Estado entre “nacionalismos” y “estatalismos” de diferente cuño son evidentes y constituyen el telón de fondo de una situación, que muestra sus momentos más álgidos cuando se dan los atentados de ETA y se ponen en marcha respuestas policiales y judiciales desde el Estado.

En este escenario, hemos tomado dos iniciativas de distinto significado, protagonizadas por mujeres en los últimos años: una es el conflicto creado al reivindicar la participación de mujeres, en igualdad de condiciones que los hombres, en los Alardes de Irun y Hondarribia; la otra, un movimiento político “Ahotsak” (“Voces”), formado por mujeres parlamentarias y cargos políticos y sindicales de Euskadi, Navarra y el País Vasco francés de todos los partidos, a excepción del PP y UPN, que tratan de buscar una respuesta a ese conflicto vasco. Pensamos que los dos casos son interesantes para profundizar en la forma en que las relaciones de género se construyen, en la misma

dinámica en la que se construyen proyectos e identidades nacionales y locales.

Los retos y la complejidad que vemos al aproximarnos a estos dos casos son numerosos y no tenemos respuestas claras, pero sí entrevemos aspectos interesantes que pensamos pueden ayudar en la discusión de lo que en este Simposio se ha planteado como uno de sus ejes: el supuesto debate entre universalismos racionalistas y relativismos culturales, así como las contradicciones que se plantean en todo proceso de transformación social.

El hecho de que los dos casos que estamos analizando presenten fusiones y fisiones entre mujeres pertenecientes a un mismo contexto socio cultural y político, creemos es también muy interesante para avanzar en las problemáticas interculturales, más allá de las también falsas dicotomías entre “las de aquí” y “las de allá”, “nosotras” y “las otras”, que siguen estando presentes en muchas de las dialécticas entre distintos planteamientos feministas.

En la realidad actual se plantea la necesidad de articular lo local y lo global para entender tanto las prácticas de las personas como la manera en que se configuran las realidades sociales y culturales; también creemos que los casos que nos ocupan nos obligan a realizar este ejercicio que si bien suele ser fácil plantear a nivel teórico, presenta problemas al llevarlo a la práctica antropológica, en la que muchas veces nos vemos enredadas con conceptos de espacio y tiempo demasiado estáticos y que no ayudan a observar procesos que son muy complejos.

Detrás de los planteamientos y prácticas que estamos analizando aparecen distintas posturas feministas, pero, parece que tampoco aquí ayudan viejas dicotomías de igualdad/diferencia, sino que es necesario superarlas y observar las prácticas de las mujeres en toda su complejidad. El reto que nos plantean las diferencias (Nash, 2003) está ahí, las diferencias entre las mujeres, cuando además conducen a enfrentamientos, añade un plus difícil de abordar desde nuestra condición de antropólogas feministas. Creemos que profundizar en las distintas ideologías de género que están detrás de estos diferentes planteamientos y prácticas puede ser una guía para entenderlo.

## **2. DIFERENCIAS VERSUS UNIVERSALISMO**

En los debates sobre modernidad/postmodernidad y universalismo/relativismo cultural, a los que la teoría y la epistemología feminista han hecho importantes aportaciones, aparecen temas de género y derechos de las mujeres y también cuestiones relacionadas con la multiculturalidad y el multinacionalismo (Fraser, N. y L. J. Nicholson, 1992; Maquieira, 1999; Taylor, 1992). Algunas claves de ese debate son interesantes para situar y tratar de entender diferentes posicionamientos entre mujeres.

El universalismo extremo no reconoce especificidades culturales, nacionales o étnicas y defiende la idea de un "sujeto universal de derechos", basada en la concepción unitaria del ser humano, sobre la base de la razón. En el otro extremo, los postmodernos más partidarios de la idea de diferencia, por un camino opuesto a los universalistas, prácticamente llegan al mismo punto ya que, la complejidad de las identidades sociales es tal, dicen, que no sirven categorías generales como género, raza o clase, para analizar y explicar comportamientos sociales (Fraser y Nicholson, 1992: 13).

Muchas autoras y autores han planteado la necesidad de llegar a algún punto intermedio entre estos planteamientos, de manera que las diferencias puedan ser reconocidas, pero, sin que se anule la posibilidad de mantener una política crítica, que tenga en cuenta procesos históricos y sociales, tanto para aceptar la existencia de colectividades que participan de una misma idea de pertenencia, como para denunciar las situaciones de desigualdad de determinados grupos (Fraser y Nicholson, 1992: 18; Haraway, 1991).

Este debate ha sido especialmente interesante para la teoría y la política feminista, entre otras cuestiones, porque ha permitido cuestionar la heterodesignación<sup>1</sup> que el discurso de la Modernidad impuso al conjunto de las mujeres, asignándoles una serie de atributos como la pasividad, la dependencia y la incapacidad para ocuparse de lo público, que legitimó su exclusión de los derechos de ciudadanía. A partir de ese cuestionamiento, las diferencias se han hecho también evidentes

---

<sup>1</sup> Conjunto de elementos que se otorgan desde fuera para configurar la identidad.

entre las mujeres, ya que como Donna Haraway (1991: 264) ha señalado:

“no existe nada en el hecho de `ser` mujer que una de manera natural a las mujeres. No existe incluso el estado de `ser` mujer, que, en sí mismo, es una categoría enormemente compleja construida dentro de contestados discursos científico-sexuales y de otras prácticas sociales. La conciencia de género, raza o clase es un logro forzado en nosotras por la terrible experiencia histórica de las realidades sociales contradictorias del patriarcado, del colonialismo y del capitalismo”.

Cada mujer nace y forma parte de una cultura, en un momento histórico concreto y en una posición de clase, de prestigio, de posibilidades o de constricciones sociales. El proceso dialéctico de su construcción como persona se da en un entramado social complejo en el que establece sus alianzas y preferencias ideológicas y sociales. En los dos casos que hemos analizado aparecen elecciones, lealtades y prácticas a través de las cuales se construyen y reconstruyen nuevas formas de ser mujer y hombre, así como de relaciones de género, desde la diversidad ideológica y las formas diversas en las que se proyectan los modelos sociales.

### 3. GÉNERO Y NACIÓN

Desde hace algunos años, distintas autoras (Yuval-Davis, 1996; Aretxaga, 1996; Ugalde, 1996; Chatterjee, 1996; Nash, 2003) han hecho hincapié en la necesidad de tener en cuenta el género en los procesos de construcción nacionales y han proporcionado análisis, de diferentes lugares y momentos históricos, que nos han llevado a considerar la oportunidad de observar los dos casos que aquí se analizan desde esa perspectiva.

En el caso del movimiento “Ahotsak”, que surge en el año 2006 y que es todavía algo muy incipiente y con poca base social<sup>2</sup>, no existen

---

<sup>2</sup> En las IV Jornadas Feministas, celebradas en Portugalete los días 12 y 13 del mes de abril de 2008, en uno de los talleres que trataron el tema del conflicto vasco, un grupo trató el tema de AHOTSAK. Se planteó que se quiere seguir adelante y tratar de que surjan

todavía estudios sobre su interés y significado, por lo cuál, lo que aquí se exponga será una primera y muy somera aproximación, analizando algunas de las características de esta acción, que será necesario seguir observando en el futuro. No ocurre igual en el caso del conflicto en torno a los Alardes de Irun y Hondarribia, sobre el que se han realizado a lo largo de los últimos doce años variadas interpretaciones y estudios en profundidad (Bullen, Bullen & Egido 2000; Bullen & Díez, 2002; Díez, 2003; Moreno & Kerexeta, 2006).

La oposición de la mayoría de las mujeres a la participación de las mujeres en igualdad a los hombres en los Alardes ya se planteó como uno de los problemas más difíciles de explicar (Bullen y Egido, 2000: 234; Díez, 2003). En esos trabajos anteriores, el análisis de esa oposición se planteó como una naturalización y reproducción de ciertos modelos hegemónicos, que se erigían en oposición a los modelos alternativos propuestos por las personas que abogan por el cambio (Bullen & Egido, 2000: 228-232), o contextualizándolo en el debate “universalidad/diferencia” (Bullen, 2006; Díez, 2003), aunque poniendo el énfasis únicamente en la necesidad de reconocer las diferencias entre las mujeres. Por otro lado, en una publicación que recoge artículos de distintas autorías (Moreno y Kerexeta (coord.), 2006), se avanzó un planteamiento interesante, al oponer la concepción de “pueblo” a la de “ciudadanía”; sin embargo, se mantenía una visión que ligaba la defensa del Alarde tradicional a una identidad de “pueblo” estática, en vez de observar esas prácticas como una dinámica necesaria para la creación y recreación de identidades colectivas.

En esta comunicación, se plantean cuestiones que surgen del análisis de los discursos y las prácticas de “Ahotsak” y de las mujeres que se oponen a la participación igualitaria en los Alardes de Irun y Hondarribia. Nuestra intuición nos dice que el telón de fondo de este análisis debe de ser la conflictiva construcción nacional en el País Vasco, para ver cómo las relaciones de género se construyen en dicho proceso; en el caso de “Ahotsak”, al estar directamente relacionado con ese conflicto, establecer ese telón de fondo no presenta demasiados problemas, pero no sucede lo mismo en el caso del conflicto de los

---

iniciativas de apoyo locales que estén formadas por mujeres en general, tanto de partidos políticos como de otros movimientos sociales o que vayan a título individual.

Alardes, que se ha defendido como un tema local y en el que uno de los argumentos más extendidos entre los partidarios tradicionalistas es el de defender esa localidad para señalar que debe resolverse en ese marco y sin ingerencias externas, al presentarlo como algo que no puede ser entendido desde “fuera” de ese marco local. Sin embargo, existen análisis que demuestran la relación que históricamente ha existido entre los Alardes y la política, así como el papel que nacionalismos de distinto cuño han jugado en la historia del Alarde de Irun; igualmente, la existencia de poderes “oficiales” y “no oficiales” y el papel que se ha asignado a las mujeres en ese entramado social (Bullen & Egido, 2000: 203-221; Tranche, 2006: 85-97).

### **3.1. Fusiones: el movimiento “Ahotsak”**

Ahotsak se presentó públicamente en marzo del año 2006, aunque mujeres de distintas sensibilidades políticas (principalmente Gemma Zabaleta del PSOE y Jone Goirizelaia de Batasuna), que participaban en la Comisión parlamentaria de la Mujer, ya desde el año 2002 hablaban sobre la posibilidad de buscar “puentes” y de “superar la situación. Buscando lo que más nos podía unir frente a lo que nos separaba”<sup>3</sup>. Temas como la Ley de Parejas de Hecho o, precisamente, la postura ante los conflictivos Alardes de Irun y Hondarribia, fueron algunas de las cuestiones que les llevaron a plantear la necesidad de crear un movimiento de apoyo al proceso de paz, reivindicando la participación y el protagonismo de las mujeres. El objetivo central era “buscar soluciones”.

“Ahotsak” surgió en un momento de gran tensión y su incidencia y presencia en el ámbito público ha sido intermitente; se apaga o pierde intensidad en los momentos en los que parece se ha encontrado un camino para la solución (tregua de ETA) y vuelve a encenderse cuando ese camino no tiene salida. En el momento actual, parece que vuelve a activarse; hemos señalado en la introducción que se intentan crear “Ahotsak” locales y llamar a una participación más activa a las mujeres de base.

---

<sup>3</sup> “Ahotsak”, la voz de las mujeres a favor del impulso del proceso de paz, Diario de Noticias de Álava, 08-04-06.

El movimiento “Ahotsak no es el primero ni el único que ha surgido con la intención de buscar caminos para la resolución del llamado “conflicto vasco”<sup>4</sup>; su peculiaridad reside tanto en que sean únicamente mujeres sus impulsoras, como el que esas mujeres pertenezcan a partidos en claro enfrentamiento en la arena política. Es por esas peculiaridades que el análisis de algunos de los elementos que este movimiento plantea es de interés desde una perspectiva que tenga en cuenta el género en las construcciones nacionales. La búsqueda de la paz es el elemento que subyace a esta iniciativa; en este sentido, estamos ante un ejemplo de lo que Celia Amorós propone como alternativas y pasos a dar ante las dificultades que emergen en el debate universalismo/diferencialismo: “el problema político real es el de proponer a las mujeres, en nuestras sociedades complejas multiculturales, objetivos políticos comunes que atraviesen los otros referentes de identidad que las constituyen (raza, clase, etc.)” (2007: 128).

Distintas componentes de “Ahotsak” manifiestan ese logro. Nekane Alzelay, parlamentaria de EA, señala: “es un acuerdo de mínimos entre diferentes, y quienes tienen que negociar pueden decidir si lo suscriben o puede ser un punto de partida”; Gemma Zabaleta del PSOE, comentando el manifiesto que presentó “Ahotsak”, decía: “Quizás para muchos este texto es muy poco, pero para mí roza el máximo” y añade, “tiene que conducir a una solución posible, justa y democrática en el contexto de la ley para superar la violencia”<sup>5</sup>. Ahora bien, este logro, esta posibilidad que ofrece esta iniciativa, ¿cómo se presenta a la luz pública?, ¿qué elementos destacan desde un análisis que tenga en cuenta las relaciones de género?, ¿qué modelos de feminidad aparecen?

Un primer aspecto que llama la atención es su presentación como intermediarias, como mediadoras, papel que no parece romper con un modelo tradicional que ha sido asignado a las mujeres en la sociedad vasca (del Valle, et al., 1985).

---

<sup>4</sup> Quizás el que más tiempo e incidencia social ha tenido ha sido “ELKARRI” creada en 1992 y que se disolvió en el año 2003, dando paso a una nueva organización que funciona bajo el nombre de “LOKARRI”.

<sup>5</sup> Gastaminza: 08-04-06.

Otro elemento que aparece en alguna de las entrevistas que hemos realizado es el de marcar una clara diferenciación entre la forma de hacer política de las mujeres y la de los hombres; para Ainhoa Aznarez, ex-concejala del PSN, esa diferencia se manifiesta en el hecho de que “los hombres quieren el poder” mientras “nosotras trabajamos en red”. En el manifiesto oficial de “Ahotsak” se expresa también esta actitud: “nosotras no buscamos el éxito electoral ni la defensa de nuestra opción política, sindical, social y cultural; no buscamos el aplauso de nadie ni nos intimida la crítica feroz; nos anima pensar que merece la pena trabajar para que las cosas no sigan igual, para hacer creíble el camino al que siempre hasta ahora se ha tachado de imposible por quienes no quieren que tenga solución”<sup>6</sup>. Para Aznarez “hombres y mujeres son complementarios socialmente, y por eso las mujeres aportamos una visión propia”; el hecho de que las mujeres estén más despegadas de los centros de poder, señala, posibilita el que las mujeres puedan participar en iniciativas de este tipo que han surgido también en otros conflictos y guerras.

Un tercer aspecto que llama la atención es la manera en que asumen una doble militancia: la común con otras mujeres y la suya propia. Por un lado, se plantean a sí mismas en una escisión, ya que establecen una forma diferente de militancia en la que tienen que moverse; por otro, ven a las mujeres como “agentes activas por la paz” ante “tantos saboteadores que la paz tiene siempre en todos los conflictos en los que es necesario alumbrarla” (nota pie 6). Esa relación estrecha que se establece entre las mujeres y la paz se concreta en un símbolo al referirse a las mujeres vascas como “plantadoras de árboles”, en la campaña que se plantea llevar adelante.

Sabemos que todos estos aspectos precisan de un análisis profundo y que todavía es prematuro avanzar conclusiones. Primero es necesario ver si esta iniciativa cuaja socialmente y tiene una mayor visibilización pública. Sin embargo, creemos que es importante ir destacando estas características que aparecen en “Ahotsak”, ya que este tipo de iniciativas se mueve en un filo en el que puede ser fácil caer en naturalizaciones de lo femenino que refuerzan viejas representaciones de género en la práctica política.

---

<sup>6</sup> ahotsak.blogspot.com.ADIERAZPENA 2006.04.08.



### 3.2. Fisiones: los Alardes y la defensa de las tradiciones culturales

Como han señalado autoras como Mary Nash (2003) o Nira Yuval-Davis (1996) hay que observar las pautas de inclusión y exclusión y las diferentes formas de jerarquías sociales, en los procesos en los que convergen identidades de género e identidades nacionales. En un análisis anterior de los Alardes, se señalaron cuatro aspectos que retomamos aquí: la mayoría tradicionalista tiene acceso al poder político y al prestigio social; para ese sector, las personas identificadas como feministas y radicales constituyen las “otras” frente a un “nosotros” numeroso y unido; promueven una visión de la sociedad vasca en la cual las mujeres son fuertes y autoritarias, responsables de la transmisión de valores tradicionales y del mantenimiento de un modelo familiar tradicional; la defensa de la heterosexualidad como modelo hegemónico es algo evidente (Bullen y Egido, 2000: 245). Como puede verse, la polémica implica un complejo conflicto de poderes e intereses, a pesar de que se presente como un tema menor. Por tratarse de un acto festivo de unas localidades. Sin embargo, los símbolos y valores que se defienden trascienden esos marcos locales.

La visión de una mujer vasca fuerte, autoritaria y autónoma<sup>7</sup> se manifiesta en diferentes expresiones de los defensores del Alarde tradicional. Desde el inicio del conflicto, las mujeres han sido piezas clave en la consolidación del Alarde tradicional (estrategias de resistencia, preparativos del desfile privatizado, recaudación de fondos). Es decir, el conflicto ha promovido cambios en la actividad de las mujeres partidarias del Alarde tradicional y les ha dado un nuevo protagonismo.

#### 3.2.1. La invención de nuevas tradiciones y la defensa de las antiguas

Muestra de ese protagonismo son las nuevas iniciativas y asociaciones, encabezadas y formadas por mujeres. En Irun, destaca el Alardealdia, fiesta creada en 1999 por Irungo Betiko Alardearen Aldekoak (IBAA)<sup>8</sup> con el fin de ampliar el apoyo y recaudar dinero para el Alarde

---

<sup>7</sup> Modelo muy utilizado por nacionalismos de diferente cuño (del Valle, et al., 1985).

<sup>8</sup> Defensores del Alarde Tradicional de Irun.

tradicional<sup>9</sup>. Otras iniciativas están dirigidas a la defensa de las tradiciones, especialmente el papel de las mujeres como cantineras o matriarcas; actos puntuales como el multitudinario homenaje rendido a las cantineras en 2006<sup>10</sup> o iniciativas como la representación anual de las Antorcheras, organizada por la asociación Pagoki; o la asociación Gordezan, surgida en el barrio de Anaka de Irun, para promover el protagonismo de las mujeres en la vida sociocultural en general, y en la defensa del Alarde tradicional en particular. Veamos algunas características de estas iniciativas.

La creada nueva tradición de Rememoración de las Antorcheras surge de la mano de la Asociación Juvenil Pagoki, fundada en 1997, con el objetivo de evocar la labor que desempeñaron mujeres y niños en la batalla de 1522, que se conmemora en el Alarde de Irun<sup>11</sup>. En palabras de Natalia Olea, su presidenta, la asociación nace con el propósito de “dar a conocer y potenciar cómo fueron los hechos históricos. También, queríamos que toda la gente joven que quería hacer algo por el Alarde tradicional tuviera un sitio al que acudir”<sup>12</sup>. La implicación de las mujeres jóvenes en la resistencia al cambio es llamativa y hay que situarla en el énfasis que las y los tradicionalistas ponen en el proceso de transmisión de modelos y valores.

Llama la atención la estética y coreografía de ese desfile, en el cada año participan más mujeres - alrededor de setecientas- ataviadas con trajes oscuros e iluminadas por hachas de palo encendidas. El desfile transcurre en silencio, sólo interrumpido por la llamada de la txalaparta

---

<sup>9</sup> “Irungo Betiko Alardearen Aldekoak ha sido el colectivo organizador del Alardealdia, una fiesta que según explicaron sus impulsores buscaba olvidar por un día el conflicto que existe sobre el tema y celebrar una fiesta histórico-cultural en torno al Alarde.” [www.sanmarciales.com/noticias/?p=299](http://www.sanmarciales.com/noticias/?p=299)

<sup>10</sup> Una grabación de este acto ha sido vendida en diferentes puntos de la ciudad para recaudar fondos. La imagen de cientos de mujeres respondiendo a la llamada de la ex cantinera de más edad de la ciudad, poniéndose de pie para saltar al paso del himno de San Marcial, ha sido utilizado en diferentes foros fuera de Irun como muestra de la voluntad de las mujeres en cuanto a su participación en el Alarde.

<sup>11</sup> Según la historia, al verse invadidos por un ejército francés-alemán, los hombres iruneses repartieron hachas ardientes entre las mujeres y mozos y les mandaron andar de noche por el Camino Real para hacer creer al enemigo que la milicia irunesa andaba por ese lado y permitir, de esa forma, un ataque sorpresa que resultó en la derrota de los invasores (Bullen y Egido, 2000: 137)

<sup>12</sup> “Hachas encendidas”, Diario Vasco, 29-03-06, Noticias SanMarciales.com.

en ciertos puntos del recorrido: “nuestro objetivo es acercarnos lo máximo posible a lo que sucedió entonces y por eso, tenemos que ir calladas...queremos que se trate de algo serio y solemne” explica Olea<sup>13</sup>. Además de enfatizar la seriedad a través de la vestimenta que intenta simular los trajes que se llevaban entonces, hay una serie de normas para las participantes que incluye “no ir maquilladas o llevar joyas”<sup>14</sup>.

A través de este acto, se recalca el protagonismo, autoridad y control de las irunesas, en clara respuesta a la imagen proyectada, de que las mujeres tradicionalistas son sumisas y retrógradas. Maialen Olabarrieta, vicepresidenta de la asociación explica: “hay que tener en cuenta que estaban en guerra y mientras los hombres se encontraban en la batalla, eran las mujeres las que llevaban las riendas de la casa”. La idea de la mujer como la “que lleva los pantalones” en casa, se utiliza para denegar que las que defienden la tradición estén bajo el mando de los hombres: proclaman una y otra vez que para ellas, aplaudir en el Alarde desde las aceras es una forma muy importante de participar en él.

El acto también sirve para consolidar la identidad de la mujer irunesa que se construye alrededor de la defensa y transmisión de la tradición. Es una identidad que se pretende “abierta a todas” como se pone de manifiesto en la última de las directrices emitidas por la asociación: “PAGOKI somos todas”. Olabarrieta afirma que el acto “está abierto a todas las mujeres de Irun que quieran participar, siempre y cuando lleven la ropa adecuada”. En realidad, está abierto a todas las que se identifican con el modelo de mujer proyectado en la antorchera, modelo de la “verdadera mujer vasca de siempre” frente a las “feministas”, modelos importados que no representan a las “verdaderas” mujeres. Por el otro lado, las personas partidarias del

---

<sup>13</sup> Diario Vasco, 29-03-06.

<sup>14</sup> Normativa para las antorcheras, expuestas en Foro de opinión del Alarde de San Marcial de Irun ([alardedeirun.mundoforo.com/antorcheras-cambio-de-recorrido-vt57.html](http://alardedeirun.mundoforo.com/antorcheras-cambio-de-recorrido-vt57.html)): 1. Día 29 de Junio a las 21.30 horas. Recorrido: desde el Ambulatorio de Hermanos Iturrino, hasta el Puente de Artía. 2. durante el recorrido: SILENCIO 3. distribución, en filas de tres antorcheras 4. La llama te llega, no la tienes que crear. 5. Los niños/as salimos andando, la silla de paseo la dejamos en casa. 6. Ropa oscura y alpargatas 7. Los joyeros también los dejamos en casa 8. Hay que animarse a no maquillarse. 9. Recógete o cúbrete el pelo 10. PAGOKI somos todas.

Alarde mixto señalan que el desfile de las antorcheras no representa una alternativa satisfactoria, porque está situado en los márgenes de la fiesta tanto en el plano temporal (la víspera del día grande) como espacial (pasan por la periferia de la ciudad) y lo interpretan como una estrategia para mantener a las mujeres fuera del universo masculino.

La asociación de mujeres Gordezán, se funda con el mismo espíritu que Pagoki. Gordezán significa en euskara “guardar, conservar, mantener”<sup>15</sup>. El nombre resume para sus socias “lo que la gran mayoría de las irunesas desean: ¡conservar nuestro Alarde tal y como nos lo transmitieron nuestros mayores!”, además de apoyar a la Compañía del barrio en el que surge, Anaka 1881, y organizar actividades dirigidas a las mujeres y a las niñas y niños del barrio.

Las mujeres de Gordezán, igual que las de Pagoki, enfatizan su papel en la transmisión de costumbres y defensa de valores tradicionales, papel explotado por diferentes versiones del nacionalismo, tanto en el marco vasco como en otros contextos (Yuval-Davis, 1996; Nash, 2003). El viejo mito del matriarcado vasco emerge una y otra vez, explícita o implícitamente, cuando se pone en cuestión el papel idealizado de la mujer como madre y pilar de la estructura familiar y transmisora de la tradición, la continuidad frente al cambio (del Valle et al. 1985; del Valle, 1997; Ugalde, 1994). Vemos aquí resonancias de lo que Partha Chatterjee ha señalado en su trabajo sobre colonialismo, nacionalismo y mujeres en la India: “Como ocurre con todas las formas hegemónicas de ejercicio de dominación, este patriarcado combinaba la autoridad coercitiva con la sutil fuerza de la persuasión. Esto se expresaba más en general en la forma ideológica invertida de la relación de poder entre los sexos: la adulación de la mujer como diosa o como madre” (1996: 193).

La concepción de la “mujer” como “reproductora de la nación” (Yuval-Davis, 1996) es posibilitada por la naturalización de la transmisión cultural, que obstaculiza la valoración de lo que se hace fuera del espacio doméstico y con el control del espacio público. Apelar a los ancestros forma parte de un imaginario a través del cual se pasan tradiciones a lo largo de sucesivas generaciones; este proceso une e

---

<sup>15</sup> El verbo está declinado en femenino, explican, para dar más fuerza al hecho de que son mujeres las que componen la asociación.

incluye en una genealogía común a personas que no necesariamente forman parte de la comunidad “orgánica” de Irun o Hondarribia, excluyendo tanto a los de dentro de la comunidad como a los de fuera que se han posicionado por una participación igualitaria de las mujeres.

Las mujeres tradicionalistas defiendan que ellas también son feministas, en el sentido de que quieren las mejores condiciones y derechos - en el trabajo, en la maternidad, en sus relaciones personales - y se quejan de que instituciones como Emakunde (Instituto Vasco de la Mujer) o el Ararteko (Defensoría del Pueblo), sólo atiendan las peticiones de las mujeres del Alarde mixto, haciendo caso omiso a las del Tradicional. La defensa de su identidad como irunesas, se apoya en el planteamiento de que no son diferentes de las mujeres de Donostia o de otros pueblos y en que son ciudadanas con los mismos derechos que cualquier otra mujer vasca.

Podemos hablar de una “interculturalidad” presente en la cultura vasca y cómo el conflicto surge ante la forma en que penetra el Estado (en este caso con las leyes de igualdad) en la sociedad civil. Yuval-Davis ha señalado cómo ésta penetración del Estado puede ser sólo parcial en muchos sectores (ella señala los rurales y periféricos), pero también en los casos en que “las relaciones de género y otras relaciones sociales están determinadas por costumbres culturales y religiosas de la colectividad nacional. Esto también puede suceder en los “dominios privados” de las minorías étnicas y nacionales dentro del Estado” (1996: 168).

Estaríamos también aquí ante la construcción de un modelo de relaciones de género centrado en la complementariedad; la “igualdad” se ve como algo que viene de fuera, impuesta por la Ley (universalidad), no es algo propio, del pueblo. El que en el proceso del conflicto se haya “privatizado” el Alarde, sirve también como argumento para la exclusión y para negar que el participar sea un derecho: “porque si yo no te invito tu no puedes venir a mi casa a cenar, o con mi cuadrilla”. La defensa de lo “propio” frente a lo que viene de “fuera” toma como base un modelo de Alarde en el que no cabe que las mujeres puedan ser soldados y mucho menos generales, comandantes o capitanes; únicamente cantineras, reflejando una visión

que no contempla a las mujeres en puestos de poder y representación pública.

### 3.2.2. *Estrategias de exclusión*

La censura de la reivindicación de igualdad se da a través de un imaginario que va de lo macabro a lo ridículo y en la desvaloración e incluso demonización sistemática de las personas implicadas en ella. Así, un foto-montaje muestra a mujeres de la artillería del Alarde mixto de Irun, sonriendo y saltando de alegría delante de una montaña de cadáveres; el texto decía: “a los candidatos que deseen ocupar un puesto a caballo, se les exigirá un buen nivel de equitación. Entre varios candidatos la elección se llevará a cabo mediante duelo a muerte, lo ideal sería a cañonazo”. La irrupción de las mujeres en los Alardes se ve así como un saltarse tanto las normas como la voluntad de los que se oponen a ello; dispuestas a cargarse a toda persona que se pone en su camino e ignorando el sufrimiento que provocan con tal de salirse con la suya.

El rechazo, la censura y la ridiculización se han mostrado con fuerza durante el Alarde de Hondarribia en los últimos tres años. En 2005<sup>16</sup>, la compañía mixta Jaizkibel entró en la emblemática Calle Mayor y se encontró con un túnel negro creado por plásticos desplegados en las dos aceras, sujetados por partidarios del Alarde tradicional, sobre todo mujeres y jóvenes. “No hemos venido a veros a vosotras” proclamaban sus pancartas, transformando un lugar muy simbólico en una especie de túnel del horror y haciendo sonar bocinas y silbatos para que no se oyera la música de los txibilitos y tambores y creando una cacofonía horripilante (Diez, 2005; Bullen, 2005). “El muro negro dio lugar a multitud de metáforas –el muro de vergüenza lo llamaron varios enviados especiales– artículos, cartas, humoristas, gráficos, etc. A pesar de la satisfacción de sus promotores, la situación pareció haber

---

<sup>16</sup> Aquel año la recién aprobada Ley de Igualdad prohibía en su artículo 25 “la organización y realización de actividades culturales en espacios públicos en las que no se permitía u se obstaculice la participación de las mujeres en condiciones de igualdad con los hombres”. Sin embargo, como señala Tranche (2006: 146) los consistorios de ambas ciudades hicieron caso omiso de la ley y se tenían a la jurisprudencia que permitía la celebración de alardes discriminatorios en base al principio de reunión y asociación.

llegado a un punto álgido de surrealismo y ridículo.” (Tranche 2006: 147). El túnel negro volvió a repetirse en la edición de 2006, pero fue la última vez.

El 8 de septiembre de 2007, muchas personas vestían plásticos amarillos y caretas de Disney (Mickey Mouse o del Pato Donald); el mensaje tampoco era difícil de descifrar: el Alarde mixto era un carnaval. El recurso a ver como carnaval el que las mujeres tengan un papel que no sea el de cantinera no es nuevo y ha sido utilizado desde los inicios del conflicto; el “verdadero” Alarde es de carácter sobrio y disciplinado y la participación de las mujeres lo convierte en algo “risible, grotesco y deleznable” (Bullen y Egido, 2000: 185). Esta especie de perversión puede leerse desde el planteamiento de Mary Douglas, en cuanto a que las mujeres ensucian, manchan, contaminan y por lo tanto hay que separarlas de lo sagrado para que no lo profanen ni deshonren.

Esta profanación y deshonra aparece también en relación al imaginario político que se construye alrededor del Alarde mixto, ya que la actuación de hombres y mujeres en él se ve, por parte de los tradicionalistas, como algo “irrespetuoso”, de quienes “nunca ha amado al Alarde”, “las/los cuatro de siempre”, gente que siempre está en movidas políticas y armando bronca, gente que no ama ni respeta las tradiciones. Así, solamente hay una forma de Alarde “buena” y es la que mantiene la tradición y el lugar que cada una y uno tiene que ocupar en ese entramado. La alusión a los sentimientos y a las emociones en relación al Alarde tradicional es algo recurrente; el cambio que supondría ver a las mujeres desfilar como soldados adquiere un significado profundo, ya que supone trastocar el universo ideológico desde el que se concibe el orden social.

Así, las emociones, las ideologías –políticas, nacionalistas, feministas–, las dinámicas culturales e identitarias y los modelos, relaciones y sistemas de género confluyen, se funden y se fisianan en diferentes momentos del conflicto y de los conflictos vascos, exigiéndonos el esfuerzo de seguir trabajando para intentar desentrañar la trama de tan tupido tejido.

## BIBLIOGRAFÍA

AMOROS, Celia (2007) *La gran diferencia y sus consecuencias para la lucha de las mujeres*, Madrid, Cátedra.

ARETXAGA, Begoña (1996) “¿Tiene sexo la nación?: nación y género en la retórica política sobre Irlanda”, *Arenal: Revista de Historia de las mujeres*, Vol. 3-nº 2, pp. 199-216.

BULLEN, Margaret & DIEZ, Carmen (2002) “Violencia y cambio de culturas androcéntricas”, comunicación presentada al *IX Congreso de Antropología de la FAAEE*, Barcelona (4-7 septiembre).

BULLEN, Margaret & EGIDO, José Antonio (2003) *Tristes espectáculos: las mujeres y los Alardes de Irun y Hondarribia*, Bilbao, Servicio Editorial de la UPV-EHU.

BULLEN, Margaret (2006) “Derechos universales o especificidad cultural: una perspectiva antropológica”, en G. Moreno & X. Kerexeta (coord.), *Los Alardes del Bidasoa: Pueblos versus ciudadanía*, Lasarte, Antza., pp.21-47.

(2005) “Beldurrezko tunela”, *Berria*, 09-09-05.

(2000) “Hombres, mujeres, ritos y mitos: Los Alardes de Irun y Hondarribia” en T. del Valle (ed.) *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Barcelona, Ariel, pp 45-78.

CHATTERJEE, Partha (1996) “Colonialismo, nacionalismo y mujeres colonizadas: el debate en la India”, *Arenal: Revista de Historia de las mujeres*, Vol. 3-nº 2, pp. 177-198.

DEL VALLE, T. et al. (1985) *Mujer vasca: Imagen y realidad*, Barcelona, Anthropos.

DÍEZ MINTEGUI, Carmen, “Conseguir la igualdad. Un proyecto inacabado” *KOBIE (Serie Antropología Cultural)*, Bilbo, Nº X, pp. 41-56, 2001/2/3.

FRASER, N. y L. J. NICHOLSON (1992), *Feminismo/postmodernismo*, Buenos Aires, Feminaria editora.

HARAWAY, Donna (1991) *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.



MAQUIEIRA, Virginia (1999) “Cultura y derechos humanos de las mujeres”, en P. Pérez Cantó (ed.), *Las mujeres del Caribe en el umbral del 2000*, Madrid, Comunidad de Madrid, pp. 171-203.

MORENO, G. & KEREXETA, K (coord.) (2006) *Los Alardes del Bidasoa: Pueblos versus ciudadanía*, Lasarte: Antza.

NASH, Mary (2003) “Representaciones culturales y discursos de género, raza y clase en la construcción de la sociedad europea contemporánea” en *El desafío de la diferencia: representaciones culturales e identidades de género, raza y clase*, Bilbao, UPV/EHU.

TAYLOR, Charles (1992) *Multiculturalisme: difference et democratie*, Princeton. Princeton University Press.

TRANCHE, Mercedes, (2006) “Algunas claves sobre la historia del Alarde. Guía para comprender el conflicto” y “La participación de la mujer en el Alarde: historia de un desencuentro” en G. MORENO Y X. KEREXETA (coords.), *Los Alardes del Bidasoa: Pueblos versus ciudadanía*, pp.79-148.

UGALDE, Mercedes (1996) “Notas para una historiografía sobre nación y diferencia sexual” *Arenal: Revista de Historia de las mujeres*, Vol. 3-nº 2, pp. 217-256.

YUVAL-DAVIS, Nira (1996) “Género y nación: articulaciones del origen la cultura y la ciudadanía” *Arenal: Revista de Historia de las mujeres*, Vol. 3-nº 2, pp. 163-175.



**REPENSAR LA CRÍTICA FEMINISTA DESDE LA  
FRONTERA:  
DILEMAS Y APORTACIONES EN TORNO AL SUJETO, LA  
EXPERIENCIA Y LA DIVERSIDAD.**

ALICIA REIGADA OLAIZOLA

Universidad de Salamanca

## **1. EL MALESTAR DE LA ANTROPOLOGÍA FEMINISTA**

En su preocupación por conocer cómo se construyen y usan los saberes de nuestra disciplina, haciendo una clara alusión a las apropiaciones histórico-políticas que se han hecho de algunos de nuestros más queridos conceptos, y en su interés por hallar asimismo el por qué de ciertos olvidos, de la negación de determinados niveles de conocimiento, el antropólogo mexicano Eduardo Menéndez (2002) se detiene en reflexionar sobre el malestar de la Antropología. Malestar que como plantea el autor deriva de los orígenes mismos de la disciplina, cuyo estatus se definió a través de las condiciones económico-políticas e ideológico-culturales que dominaban las relaciones entre los países capitalistas desarrollados y las sociedades periféricas, pero también como consecuencia de la continua inclusión de nuevos sujetos y problemas teóricos y de la incertidumbre sobre cuáles son realmente sus aportes y funciones.

Desde el simposio que aquí nos ocupa, titulado “Feminismo/s en la Antropología. Nuevas propuestas críticas”, se nos invita precisamente a afrontar los errores y exclusiones sobre los que se ha cimentado una parte de la Antropología feminista y las consecuencias que dicha perspectiva hegemónica ha tenido no sólo para la construcción teórica sino también para la práctica feminista. Una invitación que no se quede, sin embargo, en la mera crítica (o más bien autocrítica), sino que sea capaz de elaborar y proponer nuevas categorías y perspectivas de análisis. Es éste el reto que ya asumieron, entrada la década de los ochenta, aquellas corrientes feministas minorizadas que no se sentían

identificadas con buena parte de los postulados teóricos y del programa político del feminismo blanco occidental. Las voces de las feministas afroamericanas, chicanas, indígenas, lesbianas o de aquellas que militaban en el movimiento obrero vinieron ya por entonces a evidenciar los olvidos del feminismo occidental y los usos y apropiaciones que se habían hecho de algunos de sus conocimientos. De forma más explícita y contundente que en épocas anteriores, comenzó entonces a asentarse cierto sentimiento de malestar en el seno de la teoría y la práctica feminista.

En el ámbito de la Antropología feminista este malestar supuso, como en otras disciplinas, una revisión de los marcos de análisis hasta entonces empleados, a la vez que una redefinición del sujeto-objeto de estudio y de los parámetros teórico-metodológicos desde los que abordarlo. De igual modo que a partir de la década de los treinta –y hasta nuestros días- el estudio del “otro primitivo” en la Antropología abre paso a nuevos sujetos, caracterizados en gran medida por su subalteridad y/o su diferencia (Menéndez, 2002), en la Antropología feminista la fase de revisión crítica que se inicia en los años ochenta va a ir acompañada de la aparición de nuevos sujetos definidos igualmente por su alteridad, entre los que cobran protagonismo las mujeres inmigrantes.

Es precisamente a partir de la experiencia de las mujeres inmigrantes contratadas en origen para trabajar en el cultivo de la fresa en Huelva<sup>1</sup> que nos proponemos abordar algunos de los principales problemas teóricos que están orientando las líneas de debate de la Antropología feminista contemporánea, los cuales vienen a reflejar la pervivencia, todavía hoy día, de cierto sentimiento de malestar. Fundamentalmente nos centraremos en dos ejes de reflexión. En primer lugar, aquél que se interroga sobre el modo de concebir el sujeto de la política feminista, que deja de ser interpretado en términos universalizantes para comenzar a ser pensado desde la “experiencia vivida”, dando así paso a un sujeto diverso y plural atravesado por múltiples ejes de diferenciación social. En segundo lugar, al retomar la noción de

---

<sup>1</sup> El presente trabajo se enmarca en un proyecto de tesis doctoral en curso adscrito al Departamento de Antropología (US) que tiene por objeto de estudio el análisis de los procesos de reestructuración y feminización del trabajo en el cultivo intensivo de la fresa en Huelva a raíz de la adopción de políticas de contratación de mujeres inmigrantes en origen.

experiencia, ahondaremos también en las aportaciones interesadas en articular el análisis de las estructuras de poder con las respuestas de la agencia, tal y como proponen, entre otras corrientes, el enfoque de la «teoría de la práctica» y la teoría feminista postcolonial.

## **2. HACIA UNA REDEFINICIÓN DEL SUJETO DE LA PRÁCTICA FEMINISTA**

Es en el marco de una agricultura periférica y dependiente e intensiva en capital y trabajo donde debemos comprender las políticas de contratación en origen adoptadas desde el año 2000 y los procesos de feminización y segmentación del mercado de trabajo que actualmente tienen lugar en el cultivo de la fresa. La escasez de mano de obra, las medidas orientadas a incrementar el control de las personas extranjeras y la necesidad de una fuerza de trabajo cada vez más flexible y disponible constituyen tres elementos clave a tener en cuenta para comprender la sustitución de la mano de obra formada por familias jornaleras andaluzas primero, y trabajadores marroquíes y subsaharianos después, por cupos de mujeres inmigrantes contratadas en origen.

Una primera mirada al colectivo de mujeres contratadas en distintos periodos en el cultivo de la fresa ya nos permite observar las diferentes situaciones de partida –y de llegada– de las mujeres jornaleras andaluzas, de las mujeres polacas y rumanas y de las mujeres marroquíes<sup>2</sup>. La propia evolución de los criterios de selección de las trabajadoras, que en los últimos años se han orientado hacia el perfil de mujeres de mediana edad, con hijos y procedentes de regiones rurales, ha favorecido la coexistencia de dicho perfil con otro bien distinto que predominó los primeros años, especialmente en las contrataciones realizadas en Polonia y Rumanía: el de mujeres jóvenes, muchas de ellas procedentes de entornos urbanos y con estudios universitarios. Tales diferencias quedan reflejadas en los fragmentos de los relatos de

---

<sup>2</sup> Por razones de espacio no nos detendremos en los múltiples factores que explican la evolución y sustitución de una mano de obra por otra, simplemente señalar la importancia que ha tenido la orientación hacia un perfil de mujeres de origen rural más humilde y la reciente incorporación de Polonia y Rumanía a la UE, que ha obligando a los empresarios a mirar al Sur, concretamente a Marruecos y Senegal.

vida de Stefana Chiriac y Laila Bouras. La primera de ellas es una joven rumana de 26 años, licenciada en psicología, soltera y sin hijos. Procedente de una ciudad a 54 Km de Bucarest, decidió emigrar a la fresa hace cuatro años para poder pagar y reformar una casa que se había comprado en su ciudad natal y poder abrir, en un futuro, un despacho privado para trabajar como psicóloga en su país. Laila Bouras, por su parte, decidió abandonar el trabajo de la fresa en Marruecos, donde tan sólo cobraba seis euros al día por trabajar desde que salía hasta que se ponía el sol, por el trabajo en la fresa en Huelva, donde el sueldo es casi cinco veces superior. Es de origen rural, de las zonas freseras de Marruecos, mayor de cincuenta años y sin estudios, y emigró para mantener a su familia, que está integrada por seis miembros y permanece en su país de origen.

De este modo, bajo la causa principal que provoca la emigración temporal a Huelva, los motivos económicos, encontramos unas historias de vida que nos permiten diferenciar a su vez las razones específicas y los factores que condicionan los distintos proyectos migratorios, como son el origen de clase, el nivel de formación, la situación familiar, la procedencia rural/urbana, la edad, el origen étnico y la nacionalidad. Historias de vida que asimismo reflejan que aunque las mujeres protagonizan y encabezan solas el proyecto migratorio, es fundamental contemplar el papel que juegan las redes migratorias y las estrategias desplegadas desde los grupos domésticos.

La heterogeneidad de perfiles y proyectos migratorios presente actualmente en los campos freseros, que nos ha llevado a considerar las diferentes situaciones de partida y de llegada de los colectivos de mujeres, nos conduce a uno de los ejes de discusión que nos interesa abordar y que está relacionado con la concepción del sujeto de conocimiento de la Antropología feminista, el cual no puede continuar siendo pensado como un sujeto homogéneo y singular (la Mujer), sino que debe ser definido precisamente a partir de los múltiples ejes de diferenciación y jerarquización social que lo integran.

Como ya hemos mencionado, al igual que sucedió en otras disciplinas, en los años ochenta se inicia una etapa de revisión y reelaboración de los enfoques y categorías de análisis empleados hasta entonces en el marco de la llamada “Antropología de la Mujer”. Se inaugura así la

crítica a un sujeto-objeto de conocimiento que había sido conceptualizado en términos universalizantes y ahistóricos. Al ser construido fundamentalmente a partir de las diferencias existentes entre hombres y mujeres, las cuales eran teorizadas de distinta manera por las diversas corrientes de pensamiento, se presuponía la existencia de una experiencia de opresión común a todas las mujeres, y, por tanto, de una experiencia de vida, intereses y formas de lucha igualmente compartidas. No es de extrañar, en esta línea, que tales teorizaciones diesen paso a explicaciones sobre el origen y la naturaleza de la subordinación de las mujeres elaboradas desde enfoques ahistóricos basados en las dicotomías cultura/naturaleza y público/doméstico<sup>3</sup>.

Una de las principales fuentes de crítica es aquélla que los feminismos periféricos constituidos desde las fronteras dirigen al feminismo occidental, acusado de centrarse en el ideal de mujer occidental, blanca, burguesa y heterosexual y de no atender a las experiencias de otros grupos de mujeres (Davis, 2004 [1981]; bell hooks, 2004 [1984]; Bhavnani y Coulson, 2004 [1986]; Brah, 2004 [1992]), exigiendo con ello un replanteamiento del viejo dilema de la diferencia. Se pasa así de la diferencia entre hombres y mujeres al estudio de las diferencias existentes entre las propias mujeres: “¿Cómo se combinan y/o se intersectan entre sí? ¿Cómo divide el racismo la identidad y la experiencia de género? ¿Cómo se experimenta el género desde el racismo? ¿Cómo dan forma el género y la raza a la clase?”, se interrogarán ya a mediados de los ochenta Kum-Kum Bhavnani y Margaret Coulson (2004: 60 [1986])<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Lourdes Méndez (2007), al reconstruir el primer balance crítico de la antropología feminista, hace referencia a las tempranas revisiones que ya a finales de los setenta realizan autoras como Naomi Quinn, Louise Tilly, Susan Rogers o Louise Lamphere de ese inestimable esfuerzo de elaboración teórica e investigación empírica llevado a cabo a lo largo de toda esa década. Tales críticas conciernen “al uso selectivo de los datos etnográficos; a la falta de perspectiva histórica; a la asunción de la universalidad de la subordinación de las mujeres; al sesgo eurocéntrico de las categorías de análisis; al uso de las dicotomías naturaleza/cultura y público/doméstico; al etnocentrismo implícito en algunos análisis; y a los problemas derivados de la consolidación de ‘la mujer’ como objeto de estudio” (Méndez, 2007: 168).

<sup>4</sup> Las contradicciones derivadas de las diferencias entre las propias mujeres han estado presentes a lo largo de toda la historia del movimiento feminista. Piénsese en el distanciamiento que se produjo, a principios del siglo XX, entre las feministas sufragistas inglesas y norteamericanas, mayoritariamente burguesas, y las feministas de clase

Si nos trasladamos de nuevo al contexto en el que se inserta nuestra investigación podremos observar cómo tales críticas evidencian la imposibilidad de aplicar a la realidad de los campos freseros esa perspectiva hegemónica que tiende a reducir el sujeto-objeto de conocimiento a una concepción estática y homogénea. Sólo desde el reconocimiento de las diferencias existentes entre los distintos perfiles y colectivos de mujeres podremos abordar adecuadamente el modo en que se construyen, articulan y experimentan esas diferencias. Tomemos para ello el caso de los colectivos de mujeres procedentes de Europa del Este y de Marruecos que se trasladan cada año para trabajar en la fresa y comencemos atendiendo al primero de los aspectos mencionados: la construcción social de la diferencia.

Mientras que las mujeres marroquíes son definidas fundamentalmente a partir de su diferencia cultural, la cual tiende ser construida en términos de problema social e incompatibilidad cultural, las mujeres del Este son percibidas como “fácilmente integrables” y similares culturalmente, de ahí que se insista en que las mujeres polacas y rumanas “son más parecidas a nosotros y se integran mejor”, mientras que las mujeres marroquíes “rompen la idiosincrasia del pueblo”, “van todas juntas, con el pañuelo, y no se relacionan con nadie” debido, desde el punto de vista de muchos vecinos y empresarios, a que la cultura marroquí es “un mundo a parte”, “totalmente diferente a las demás”. Estos imaginarios, que estarán presentes a la hora de organizar la vida en las fincas, se incrustan en las relaciones sociales y se traducen en prácticas de segmentación étnica<sup>5</sup>.

---

trabajadora vinculadas al movimiento obrero en el marco de la Revolución Rusa, o en las críticas que las mujeres negras realizaron ya en la primera ola al feminismo blanco, así como en los distintos puntos de encuentro y desencuentro que han caracterizado las relaciones entre el movimiento feminista y el movimiento lesbiano. Lo que sí es específico del periodo comprendido entre mediados de los ochenta y la década de los noventa es la mayor visualización de estas diferencias y el lugar central que han pasado a ocupar en los debates feministas.

<sup>5</sup> “Uff, mmm... está mal decir eso, está feo, ¿no? pero la verdad es que sí, que se quiere más trabajadoras de estos países del Este que de Marruecos. [...] Mira nosotros hemos tenido colombianas con rumanas conviviendo en la misma casa, no ha habido ningún tipo de problema porque bueno se acostumbran también porque más o menos las costumbres son las mismas, o polacas con rumanas, o búlgaras, pero ya la persona marroquí sabes tú que es otro mundo aparte, distinto, en temas de comida, de muchas cosas, no tiene nada que ver, entonces eso es lo que sí te cuesta” (responsable del Área de Inmigración de COAG).



De este modo, bajo la forma del nuevo racismo simbólico (Balibar, 1991), donde la cultura ha pasado a sustituir el lugar que antes ocupaba la noción de “raza”, la diferencia cultural se convierte en un elemento decisivo a la hora de marcar, categorizar y jerarquizar a los grupos sociales. Dicha estrategia aparece acompañada de otros dos mecanismos comúnmente empleados: la comparación con otros colectivos de inmigrantes y la negación del racismo. Como ya hemos visto, para demostrar la supuesta falta de adaptación a nuestra cultura de las personas marroquíes se las compara con la facilidad de adaptación de los latinoamericanos (“y en eso los que se adaptarían mucho son los sudamericanos”) y de las personas de Europa del Este (“las polacas son más occidentales, más como nosotras”). Por otra parte, la negación del racismo respondería a la necesidad de reforzar una imagen positiva de la propia sociedad española como plural y tolerante, lo que pasa por la auto-justificación de los discursos emitidos y las actuaciones llevadas a cabo por los empresarios: “Entonces nosotros no somos racistas”; “Quieren vender que somos racistas, y yo que soy concretamente una persona progresista, me considero progresista, yo nunca voy a poner la palabra racismo, pero sí que..”; “La verdad, yo siempre lo digo, no soy racista ni lo quiero ser, pero es que...”.

En el caso de las mujeres de Europa del Este, que son percibidas como “europeas”, esto es, “modernas” y similares culturalmente, ya no es tanto la diferencia cultural como la diferencial sexual la que entra en juego. En este contexto se enmarcan los discursos basados en la (hiper)sexualización de las mismas, definiéndolas antes como mujeres y extranjeras que como trabajadoras<sup>6</sup>. Al referirse a las mujeres polacas y rumanas los distintos actores sociales coinciden en comentar automáticamente el impacto que ha supuesto la llegada “de autobuses llenos de mujeres que viajaban solas, de mujeres rubias, atractivas y guapas”, trasladando sobre ellas el imaginario socio-sexual

---

<sup>6</sup> Ya en los procesos de selección de las trabajadoras inmigrantes contratadas en origen podemos encontrar expresiones que muestran esa tendencia a su sexualización: “Pónmelas güenecitas”, le indica un joven empresario riéndose al técnico de una organización agraria durante la llegada de los autobuses y la distribución de las trabajadoras por empresas. “Nosotros les miramos las manos, no el culo, como hacen otros empresarios de aquí de Huelva”, apunta otro técnico encargado de hacer los contratos en origen.

consolidado sobre las turistas suecas que llegaban a nuestro país durante los años sesenta y setenta. Esta estrategia resulta especialmente significativa pues se construye una imagen de las mujeres de Europa del Este ajustada a unos parámetros de belleza que responden a un modelo de género y de sexualidad –el de una mujer rubia, de piel clara, con cuerpos jóvenes, muy cuidados e hipersexualizados, muy liberal y abierta en el disfrute de su sexualidad, culta e independiente- casi opuestos a los que subyacen bajo la imagen de la jornalera andaluza definida con la expresión “mujer de campo”, que remite a una mujer de mayor edad, con arrugas, con las manos “muy trabajadas”, la piel estropeada del sol, con una mentalidad cerrada y conservadora en relación con las prácticas sexuales, inculta y dependiente del hogar. En este sentido, resulta de gran interés analítico observar cómo también aquí los imaginarios se construyen a través de un juego de comparaciones<sup>7</sup>.

Un ejemplo muy ilustrativo del modo en que este imaginario socio-sexual ha sido reproducido y amplificado por los medios de comunicación lo encontramos en un texto periodístico titulado “Flores de otro mundo”:

“Cada año, con el fresón, llega al campo onubense la revolución de las pieles blancas. Más de 20.000 mujeres de Polonia, Bulgaria y Rumanía responden a la llamada de la agricultura de primor que pide manos femeninas e inunda de cuerpos níveos, desinhibidos bajo los túneles ardientes de plástico, su vida provinciana. «Flores de otro mundo» que de marzo a abril se dejan el espinazo y, muchas, también la soltería. Aquí, más del 30% de los matrimonios son entre españoles y extranjeras. Ellas ganan marido y papeles y no vuelven a pisar el campo. Ellos, dicen, obtienen el bien impagable del amor. ¿Matrimonios de conveniencia? «¿Y quién lo dice?

---

<sup>7</sup> Carmen Mozo y Fernando Tena (2003) han observado que en las visiones estereotipadas sobre los hombres y mujeres de Andalucía presentes en los escritos literarios de los viajeros románticos y en la producción etnográfica de los antropólogos estadounidenses y británicos el género aparece fuertemente articulado con la sexualidad; esta misma estrategia va a estar en la base de los imaginarios socio-sexuales construidos sobre las mujeres inmigrantes del Este, como intentaremos mostrar a continuación.

¿Quién en España –inquiéren- se casa por inconveniencia?» (ABC, 21/02/06).

Es interesante atender, igualmente, a la manera particular en que se articulan, en la percepción y categorización de las mujeres rumanas de etnia gitana, el discurso basado en la diferencia cultural y aquel otro sustentado en la diferencia sexual. Para empresarios y vecinos estas mujeres quedan fuera de ese ideal físico y sexual en la medida en que son definidas antes como gitanas que como mujeres del Este, volviéndose a activar ese énfasis puesto en la diferencia cultural que la entiende como incompatible y problemática<sup>8</sup>. El exotismo de los cuerpos sexuados de las mujeres del Este desaparece por tanto cuando estos cuerpos quedan marcados por las huellas de la etnia gitana.

Aunque son múltiples los posibles niveles de análisis que se abren a partir del estudio de la diferencia, nos gustaría mencionar únicamente tres aspectos que resultan de especial interés para la reflexión que nos ocupa. En primer lugar retomar una preocupación constante en la Antropología feminista que se refiere a la importancia de evidenciar el carácter social y cultural de la(s) diferencia(s) y el modo en que ésta se construye en términos de desigualdad a través, precisamente, de un proceso que naturaliza la diferencia y la presupone esencial e inmutable. La principal aportación de estas teorizaciones reside en su capacidad para situar la variable cultural, el carácter relacional y el análisis del poder en el centro de debate<sup>9</sup>.

En segundo lugar se nos presenta la necesidad de superar el error habitualmente cometido de pensar las diferencias como un simple aditivo. Como advierte Floya Anthias (2006: 64), el problema reside en

---

<sup>8</sup> Las estrategias son similares a las empleadas en el caso de las mujeres marroquíes. Se las presupone con unos hábitos de convivencia diferentes –y problemáticos: “los empresarios no las quieren y las mujeres no quieren convivir con ellas porque tienen otros hábitos de limpieza, se duchan menos, y además son más listas en el sentido de que te la pegan, como dice un empresario si no te la dan antes te la dan después” (técnico de una organización agraria). El rechazo de las mujeres rumanas a compartir vivienda con sus compañeras gitanas pudimos observarlo durante el trabajo de campo.

<sup>9</sup> De especial interés nos parecen, en este sentido, las aportaciones realizadas por Colette Guillaumin (1992, 1993) quien, desde el feminismo materialista francés se interroga sobre el modo en que determinadas diferencias como el sexo o la ‘raza’ se tornan significativas y se materializan en los cuerpos, que quedan marcados por las huellas de las relaciones de poder y dominación.

que las mujeres no experimentan la subordinación como individuos de una manera separada (esto es, no puedo sumar el hecho de que estoy oprimida como mujer y de que estoy oprimida como migrante), sino que lo importante sería el modo en que se entrecruzan e intersectan las divisiones sociales, dando como resultado formas particulares de discriminación. En este sentido habría que aplicar a la realidad de estos colectivos de mujeres inmigrantes algunos de los interrogantes ya citados que Kum-Kum Bhavnani y Margaret Coulson planteaban desde los feminismos periféricos: ¿cómo se intersectan el género, la “raza” y la clase en las relaciones sociales que se establecen en los campos freseros?, ¿cómo divide el racismo la identidad y la experiencia de las mujeres rumanas y sus compañeras de etnia gitana?, ¿cómo experimentan las mujeres marroquíes el género desde el racismo culturalista que padecen?, ¿cómo dan forma el género y la etnia a su pertenencia de clase?. Todos estos interrogantes, que vienen a cuestionar la consideración de las mujeres inmigrantes como un bloque homogéneo, orientan la mirada hacia las articulaciones específicas que se establecen y que diferencian, por ejemplo, la experiencia de vida de las mujeres polacas, que se (auto)definen como “europeas”, frente a las mujeres marroquíes y senegalesas, o la de las mujeres rumanas empeñadas en marcar las distancias en relación con sus compañeras gitanas; o bien cómo las temporeras andaluzas que trabajan en las cooperativas viven de modo diferente su pertenencia de clase que las trabajadoras inmigrantes contratadas para realizar las tareas del campo que aquéllas rechazan.

Este juego de contradicciones nos acerca al tercero de los aspectos que nos gustaría señalar y que hace referencia a las controversias de la diferencia, en la medida en que ésta constituye a la vez una forma de riqueza cultural y una vía de desigualdad social, de ahí la dificultad de establecer los límites entre dos modos paradójicamente opuestos de percibir y construir la diferencia<sup>10</sup>. De un lado, como ya hemos visto,

---

<sup>10</sup> El tema clave para Avtar Brah concierne al interrogante “de quién define la «diferencia», cómo se representan los distintos sectores de las mujeres en los discursos de la «diferencia», y si la «diferencia» diferencia horizontal o jerárquicamente” (2004: 120). La autora considera que se necesita una mayor claridad conceptual al analizar la diferencia y sugiere cuatro modos en que ésta puede ser conceptualizada: la diferencia como experiencia, como relación social, como subjetividad y como identidad.

ésta continúa siendo uno de los recursos más eficaces para categorizar a los grupos sociales, a la vez que para dividir a las propias mujeres. De otro lado, parece igualmente necesario reconocer el valor de las diferencias, tal y como advierte Asunción Oliva (2004) al referirse precisamente a esa otra “visión de las diferencias como no divisorias sino como una fuente de nuevas respuestas tácticas y estratégicas al poder y, por tanto, como armas ideológicas en las luchas contra el poder del racismo y la opresión” (sin paginar). Descendiendo de la teoría a la práctica cotidiana, habría que ver, sin embargo, la forma de dotar a las diferencias con ese potencial estratégico en la lucha contra el poder del que nos habla la autora, pues sólo desde la adopción de posiciones y decisiones políticas conscientes y organizadas éstas podrán ser vehiculadas hacia el reconocimiento de la diferencia cultural desde parámetros que garanticen la igualdad social. Es con este reto que damos paso al último de los ejes de discusión que nos proponemos abordar, aquel que enlaza la cuestión de la experiencia con las reelaboraciones actuales del concepto de poder y la noción de agencia.

### **3. DE LAS ESTRUCTURAS DE PODER A LAS RESPUESTAS DE LA AGENCIA**

Considerar las posibles respuestas a las relaciones de opresión en que estas mujeres se encuentran involucradas nos obliga a atender primero a la fragmentación y segmentación que está en la base de la actual organización del trabajo en la agricultura onubense y que debilita enormemente las estrategias tradicionales de movilización. Las luchas protagonizadas en los años ochenta por el movimiento jornalero andaluz, centrado en las reivindicaciones de clase y la propiedad de la tierra, o por el movimiento feminista, orientado a las demandas relativas a la igualdad entre los sexos, respondían en buena medida a esa inquietud por encontrar un espacio relativamente delimitado desde el que hacer visible su “auténtica” identidad (como obreros del campo o como mujeres, respectivamente). Hoy tales movimientos se han visto obligados a replantearse sus estrategias de lucha y el sujeto político al que representan, como bien refleja el trabajo sindical que en la actualidad desarrolla el Sindicato de Obreros del Campo en la

agricultura onubense. La forma de dar cabida a las demandas específicas de las mujeres inmigrantes en un espacio hasta hace poco definido desde la experiencia de explotación como jornaleros (en masculino) andaluces, o la difícil tarea de presentar a las propias trabajadoras una postura crítica con las políticas de contratación en origen, que paradójicamente constituyen la vía que les permite salir de sus países y mejorar sus condiciones de vida, son algunos de los ejemplos que ilustran los retos a los que debe hacer frente dicho movimiento, en un momento en el que surge la urgencia de considerar la identidad en términos relacionales y posicionales.

Algunas claves decisivas en este terreno son las que apunta Chandra Talpade Mohanty (2002) cuando se propone teorizar la diferencia y la experiencia desde una mirada histórica y contextual que se sitúe en un espacio analítico fundamentalmente político. En vez de privilegiar cierta versión limitada de la “política de la identidad” que aísla las distintas luchas sociales, la autora apuesta por una “política de la ubicación” que nos sitúe en el mapa, que ponga en un primer plano nuestras ubicaciones conscientes y posiciones estratégicas. Al repensar el sujeto de la teoría y la práctica feminista desde la “experiencia vivida” la autora se distancia de las formulaciones de la universalidad de la opresión que parten de la existencia de una “experiencia común transcultural”. La apuesta de Donna Haraway (1991) a favor de los “conocimientos situados y encarnados” se enmarcaría en esta misma línea. Para la autora, la objetividad feminista, que trataría de la localización limitada y no de la trascendencia, se correspondería con una visión desde abajo y una perspectiva parcial, pero no cualquier perspectiva parcial, sino aquella capaz de huir de los relativismos fáciles y de los holismos contruidos a base de destacar y subsumir las partes.

Partir de la “política de la ubicación”, los “conocimientos situados” y la “experiencia vivida” implica también una reelaboración de aquellas aproximaciones que concebían el poder de manera mecanicista y funcionalista y un interés por articular el análisis del poder con las respuestas de la agencia, noción central en la teoría feminista contemporánea a través de la cual Elena Casado (1999) explica el paso del sujeto del feminismo anterior, que era un «sujeto sujetado», a un sujeto activo y situado. En su apuesta por superar un tipo de enfoques

que al centrar su atención únicamente en el poder de las estructuras e instituciones tendía a reificar y objetivar a las propias mujeres, y en mayor medida a las mujeres procedentes del “Tercer Mundo”, la teoría feminista va a iniciar una etapa marcada por el regreso del sujeto, lo que no debe suponer el abandono del análisis del poder, sino más bien una conceptualización compleja y menos unidireccional del mismo, atenta a las formas difusas y contradictorias de ejercer el poder, al modo en que se incrusta en las relaciones sociales y a las luchas y estrategias desplegadas por los grupos que se someten/enfrentan a él. Jane F. Collier y Sylvia J. Yanagisako (1989) nos muestran cómo la práctica feminista ha contribuido a desarrollar la “teoría de la práctica”, en la medida en que se ha esforzado por combinar el análisis del modo en que la práctica reproduce el sistema, concebido éste como un sistema de desigualdad y dominación, con la atención puesta “en la gente real haciendo cosas reales”, esto es, en el modo en que las actrices y actores construyen y transforman ese sistema.

Desde un análisis aplicado nos interesa considerar, por tanto, el modo en que las temporeras inmigrantes quedan sujetas a una estructura de relaciones de poder al tiempo que trastocan los modelos establecidos. En el desarrollo más amplio de la investigación han sido numerosas las prácticas y percepciones sociales que nos han permitido evidenciar los mecanismos a partir de los cuales se reproducen las relaciones de subordinación a lo largo del proceso migratorio, entre los que destacamos: la doble presencia de las mujeres inmigrantes en los trabajos domésticos y en el trabajo de mercado; su incorporación a un mercado de trabajo segmentado, inestable y precarizado; la activación de las viejas ideologías sexuales sobre el trabajo y su consideración como mano de obra sumisa en comparación con la masculina; la adjudicación de las tareas (recolección y manipulación de la fresa) que se consideran menos cualificadas y que ocupan el lugar más bajo de la cadena de producción; el comportamiento paternalista y los mecanismos de control establecidos por los empresarios durante su estancia en las fincas (a través de la imposición de normas de convivencia y de formas de vigilancia más allá del tiempo y espacio de trabajo); el aislamiento al que se ven sometidas en las fincas desde el que se las intenta excluir de determinados espacios sociales; así como

los imaginarios culturales y socio-sexuales construidos sobre las trabajadoras marroquíes y de Europa del Este respectivamente.

Sin embargo, pensar y profundizar en las vías a partir de las cuales se reproduce el status quo no debe hacernos obviar el dinamismo de la realidad social y las contradicciones que se generan en su seno; reconocer el carácter estructural de las desigualdades entre los sexos, las clases y los grupos étnicos no supone por tanto negar la capacidad de esos sujetos y colectivos para actuar e intervenir activamente en la realidad social. En este sentido, nos parece imprescindible atender, igualmente, a esa otra dimensión no siempre tenida en cuenta cuando hablamos de la realidad de las mujeres inmigrantes: aquélla que tiene que ver con su capacidad en tanto que agentes de transformación social. Frente a la tendencia a considerarlas sujetos pasivos víctimas de su discriminación hemos intentado escuchar sus voces y conocer sus historias de vida, pues recordemos que nos referimos a mujeres que inician solas un proyecto migratorio, rompiendo con ello el esquema tradicional de la mujer que sigue al marido en la emigración; a mujeres –en el caso de las polacas y rumanas– con un nivel muy alto de formación, muchas de ellas divorciadas, que se convierten en “cabezas de familia”; a mujeres, que aunque estén explotadas en los campos onubenses, se organizan y denuncian las situaciones de discriminación y el incumplimiento del convenio del campo, a la vez que sortean las barreas establecidas.

Tampoco debemos olvidar que a pesar de la dureza de muchas de sus historias de vida y de los obstáculos y miedos que deben afrontar durante el proceso migratorio, en muchos casos este proceso les permite obtener mayor autonomía en relación con las ataduras familiares y sus sociedades de origen, ampliar su marco de relaciones sociales y su capacidad para decidir sobre sus proyectos futuros de vida. Estas transformaciones van acompañadas de cambios significativos en las relaciones sociales de sexo y en la organización de los grupos domésticos, lo que nos permite comprender, por ejemplo, cómo en las distintas sociedades se ha ido aceptando el incremento de proyectos migratorios protagonizados por mujeres que emigran solas, incluso en países, como Marruecos, en los que las mujeres casadas necesitan una autorización del marido para desplazarse a la fresa. En esta misma línea podemos interpretar cómo junto a la movilidad del



trabajo encontramos una movilidad de las relaciones afectivas, que se ve plasmada en el distanciamiento o fragilidad de los vínculos afectivos que se mantienen entre la mujer que emigra y las personas que deja en los países de origen así como en el establecimiento de nuevas relaciones sentimentales en los contextos de destino, en este caso entre mujeres de Europa del Este y vecinos de los pueblos freseros. Luc Boltanski y Ève Chiapello (2002) observan precisamente cómo la flexibilidad máxima buscada en las empresas y en el trabajo está en perfecta armonía con la crisis de la familia, en tanto que institución estable y rígida temporal y geográficamente, es por ello que “los esquemas ideológicos movilizados para justificar la adaptabilidad en las relaciones de trabajo y la movilidad en la vida afectiva son similares” (Boltanski y Chiapello, 2002: 25).

La presencia simultánea de dinámicas que contribuyen a reforzar el orden establecido y de aquellas otras que lo subvierten y cuestionan, los dilemas y paradojas que surgen en torno a la diferencia y las exclusiones que marcan la construcción del sujeto de conocimiento del feminismo, aspectos todos ellos abordados a lo largo del texto, nos obligan a recordar, por tanto, las limitaciones de los marcos de análisis que utilizamos en nuestras investigaciones científicas, desde los que nos proponemos captar una realidad que inevitablemente los desborda, empeñada en contradecir muchos de nuestros presupuestos teórico-metodológicos y en sugerir nuevos interrogantes a los que buscar respuesta. Identificar tales limitaciones y reflexionar sobre el proceso de construcción del conocimiento científico constituyen el primer paso necesario para superar los posibles desaciertos, olvidos y negaciones, y paliar así ese cierto malestar todavía presente en la Antropología feminista.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ALEXANDER, M. Jaqui y MOHANTY, Chandra Talpade (2004 [1997]) “Genealogías, legados, movimientos”, en VV.AA. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 137-184.

ANTHIAS, Floya (2006) “Género, etnicidad, clase y migración: interseccionalidad y pertenencia translocalizacional”, en RODRIGUEZ (Ed.) *Feminismos periféricos*, Granada, Alhulia, pp. 49-68.

BALIBAR, Etienne y WALLERSTEIN, Immanuel (1991) *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala.

BHAVNANI, Kum-Kum Y COULSON, Margaret (2004 [1986]) “Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo”, en VV.AA. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 51-61.

BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, Ève (2002) *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal.

BRAH, Avtar (2004) “Diferencia, diversidad, diferenciación”, en VV.AA. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp.107-136.

CASADO, Elena (1999) “A vueltas con el sujeto del feminismo”, *Política y Sociedad*, nº 30, UCM, Madrid, pp. 73-91.

COLLIER, Jane F. y YANAGISAKO, Sylvia J. (1989) “Theory in Anthropology since feminist practice”, *Critique of Anthropology*, vol. 9 (2), pp. 27-37.

GUILLAUMIN, Colette (1992) “Le corps construit”, *Sexe, race et pratique de pouvoir*, Paris, Côté-Femmes (Trad. Lourdes Méndez).

GUILLAUMIN, Colette (1993) “Ya lo sé, pero... o los avatares de la noción de raza”, *Archipiélago*, 12, pp. 52-60.

DAVIS, Ángela Y. (2004 [1981]) *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal.

HOOKS, Bell (2004 [1984]) “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”, en VV.AA. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 33-50.

HARAWAY, Donna (1991) “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”, en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, pp. 313-346.

HOOKS, Bell (2004 [1984]) “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”, en VV.AA. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 33-50.

MÉNDEZ, Lourdes (2007) *Antropología feminista*, Madrid, Síntesis.

MENÉNDEZ, Eduardo (2002) *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*, Barcelona, Bellaterra.

MOHANTY, Chandra T. (2002) “Encuentros feministas: situar la política de la experiencia”, BARRET y PHILLIPS (Comp) *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*, México, Paidós, pp. 89-106.

MOZO GONZÁLEZ, Carmen y TENA DÍAZ, Fernando (2003) *Antropología de los géneros en Andalucía. De viajeros, antropólogos y sexualidad*, Sevilla, Mergablum.

OLIVA, Asunción (2004) “Feminismo postcolonial: la crítica al eurocentrismo del feminismo occidental”, *Cuaderno de Trabajo* n° 6, Instituto de Investigaciones Feministas de la UCM.

(<http://www.ucm.es/info/instifem/cuadernos/cuaderno%206.doc>).



**“ELLAS SON INVITADAS, NOSOTRAS SOMOS  
ORGÁNICAS”:  
LAS DIFÍCILES ALIANZAS POLÍTICAS ENTRE MUJERES  
PARLAMENTARIAS DEL M.A.S. EN LA BOLIVIA  
POSCOLONIAL**

MARTA CABEZAS FERNÁNDEZ

Universidad Autónoma de Madrid

Los debates parlamentarios son un espacio privilegiado para observar las relaciones entre derecho y cultura, así como las interacciones entre diferentes sujetos políticos en el marco de la producción legislativa. Interacciones que resultan más interesantes si, como sucede actualmente en Bolivia, los sujetos excluidos de la vida política se convierten en sus protagonistas, trayendo consigo subjetividades y culturas políticas subalternas que se vuelven, además, hegemónicas.

De la mano de la emergencia política subalterna<sup>1</sup> que vive Bolivia desde el año 2.000 –proceso que llevó a Evo Morales al poder en 2.005<sup>2</sup>- y empujadas al mismo tiempo por las políticas feministas de cuotas, las mujeres subalternas consolidaron su representación política, fundamentalmente en la bancada del Movimiento al Socialismo (MAS), donde coexisten con mujeres de clase media.

Con este trabajo quiero poner de manifiesto la diversidad de la agencia política de las mujeres de la bancada del MAS y la relación de esta diversidad con la confluencia dentro de esa fuerza política de sujetos heterogéneos, con diferentes posiciones dentro de la sociedad

---

<sup>1</sup> Me distancio de visiones reduccionistas que identifican, en el caso boliviano, lo subalterno con lo indígena. Si bien la subalternidad boliviana es de mayoría indígena, incluye también otros componentes –como el campesinado no indígena o el exiguo pero existente proletariado– y también elementos de frontera –como las y los migrantes indígenas y campesinos a las zonas urbanas– que van más allá de una visión restringida de lo indígena.

<sup>2</sup> Para una revisión de ese proceso, ver Cabezas (2007).

postcolonial boliviana, y que son a su vez portadores de culturas políticas dispares. Quiero adentrarme así en la relación dinámica entre poder, cultura, subjetividad y agencia política de las mujeres en contextos postcoloniales. Tomaré como punto de partida la definición de agencia social de Saba Mahmood (en Suárez y Hernández 2008): “agencia social no simplemente como sinónimo de resistencia a las relaciones de poder, sino como capacidad de acción que ciertas relaciones específicas de subordinación crean y hacen posible” y como “inevitablemente ligada a la historia y cultura específicas a través de las cuales se forma el sujeto”.

Veremos, a lo largo de este trabajo, cómo el MAS mismo está atravesado por contradicciones de clase y etnia no resueltas, y se convierte en un escenario propicio para la rivalidad entre las mujeres llamadas “orgánicas”, subalternas, y las “invitadas”, de clase media.

Esta diversidad, problemática y no armónica, que se da en el interior de un colectivo de mujeres con intereses comunes, desestabiliza el fundamento mismo de la acción política feminista, dejándola fuera de juego. Me refiero a la desestructuración de la categoría “mujeres” que provoca la aparición en escena de estas “otras” mujeres, con lugares “otros” de enunciación de la feminidad y de sumisión-resistencia al patriarcado.

Y es por estas implicaciones que espero nutrir los debates suscitados por los feminismos postcoloniales<sup>3</sup>, desde un contexto como el boliviano, donde estas “otras” mujeres cuentan con la fuerza añadida de formar parte de un proyecto político con mayoría parlamentaria. La emergencia de estos nuevos sujetos hace la “construcción colonial de género” (Silvia Rivera 1996: 11), si cabe, más evidente y conflictiva. Estos sujetos “otros”, generan agencias políticas “otras”.

Este trabajo está dividido en tres partes. La primera plantea las difíciles relaciones entre mujeres en un contexto postcolonial como es el

---

<sup>3</sup> Ver la obra “Descolonizando el feminismo. Teorías y Prácticas desde los márgenes”, compilado por Rosalva Aida Hernández del Castillo y Liliana Suárez (2.008) para un panorama de esta tendencia feminista. Quiero agradecer a las autoras por permitirme acceder al manuscrito. Dado que el libro está en imprenta, no he podido realizar citas textuales. No obstante quiero hacer mención expresa a la influencia que han tenido en este trabajo los textos de las compiladoras y de Saba Mahmood incluidos en el citado volumen.

boliviano. En ella incluyo una referencia, por una parte, a las relaciones de explotación entre mujeres – en particular el trabajo del hogar; y por otra, a la confrontación abierta entre las ONGs de mujeres que componen los lobbys feministas con incidencia en el parlamento y las mujeres subalternas participantes en la vida política, confrontación que se ha hecho patente tras las elecciones generales de las que saldría victorioso el MAS. La segunda parte se traslada al interior del Movimiento al socialismo, empezando con una introducción al “problema” de la clase media, siguiendo con una caracterización de las formas de participación de las mujeres dentro del MAS, que nos dan pistas sobre los orígenes del malestar entre mujeres “orgánicas” e “invitadas” de clase media. La tercera parte, la más central, nos lleva al terreno de la práctica legislativa, de la acción política parlamentaria. A través de las intervenciones de tres mujeres del MAS en el debate sobre la Ley del Servicio Militar Obligatorio, analizaré los diferentes sentidos que estas mujeres le dan a la feminidad y a las luchas por el avance de las mujeres. Concluiré con unas reflexiones finales.

No quiero terminar esta introducción, sin situar de forma precisa este trabajo en el inicio del tercer año legislativo de mayoría masista, 2.007-2.008, en el que tras dos años de convivencia ya se ha forjado una interrelación entre los sujetos estudiados. Como los sujetos dinámicos que son, sólo pretendo retratarlos en un momento relevante de su desarrollo histórico.

## **1. LAS DIFÍCILES RELACIONES ENTRE MUJERES EN EL CONTEXTO POSTCOLONIAL BOLIVIANO**

### **1.1. De empleadas y patronas: relaciones de poder entre mujeres**

Es necesario remitirse a la realidad en que están inmersas estas parlamentarias, una realidad postcolonial donde las líneas divisorias de clase y etnia marcan jerarquías sociales tan profundas - de larga data pero que se reactualizan cotidianamente - que hacen de la alianza interclasista e interétnica algo muy difícil, no sólo para las mujeres, sino para el conjunto del MAS. El MAS habría somatizado la realidad postcolonial, patriarcal y clasista en la que está inserto. Somatización

que se produce también en los sujetos, creando sujetos colonizados, a veces reflexivos, a veces fieles a la colonialidad.

En lo que respecta específicamente a las mujeres, no podemos olvidar que la relación “arquetípica”<sup>4</sup> que se da en Bolivia entre mujeres de clase media-alta y mujeres subalternas es la de patrona-empleada en el marco del “servicio doméstico” – o trabajo del hogar como estas trabajadoras reivindican. Una relación material de explotación de mujeres blancas-acomodadas a mujeres subalternas, que tiene una profunda huella en el imaginario colectivo boliviano, en el plano simbólico, dado que el mercado laboral patriarcal y colonial no da muchas más opciones de trabajo a las mujeres subalternas que el “servicio doméstico” y la venta callejera.

Patricia Cottle y Beatriz Ruiz (1.993) van más allá, estableciendo la interesante hipótesis de que hombres y mujeres subalternos en su juventud tienen que pasar por “servicios civilizatorios” generizados en beneficio de las minorías dominantes para su inserción en la vida ciudadana: “para ellos, el servicio militar, con características de servicio público, para ellas, el servicio doméstico, de apariencia más voluntaria y relegado a la esfera privada” (Cottle y Ruiz, 1.993: 151).

Y como muestra un botón, varias de las mujeres subalternas que hoy son diputadas o senadoras, han sido “empleadas domésticas” en algún momento de su vida. Las distancias entre las realidades materiales de mujeres de clase media-alta y subalternas son enormes, así como las barreras simbólicas construidas en torno a esas realidades materiales.

## **1.2. La disputa entre las mujeres feministas y las mujeres subalternas en la arena política**

Es necesario también contextualizar este trabajo en la disputa existente entre las mujeres subalternas y el feminismo hegemónico. Quiero referirme para ello a una segunda relación emblemática, de sutiles reminiscencias en la relación de patrona-empleada, que se da entre mujeres de clase media y mujeres subalternas. Me refiero a la relación “prestadora de servicios – beneficiaria”, propia de la acción de las

---

<sup>4</sup> Esta calificación tan explicativa se la debo a los amigos de CESA (comunicación personal).



ONGs, pero que se ha trasladado a la vida política. Quiero situar este problema la realidad boliviana, donde el “movimiento de mujeres” hegemónico de inspiración feminista está fuertemente “oenegeizado”<sup>5</sup> e irradia sus métodos y visiones al conjunto del feminismo hegemónico.

Lo que resulta problemático, como decía, es la traslación de esa relación de intermediación a vida política. Mediante esta operación, durante el último par de décadas las ONGs, compuestas por mujeres de clase media, se constituyeron en un lobby de defensa de los intereses de “las mujeres” con incidencia en el parlamento y en otros espacios de poder. Lo que irá generando malestar, hasta llegar a estallar, es que este lobby hable por ellas atribuyéndose de alguna forma la representación de las mujeres subalternas, como una extensión de la relación prestadora de servicios-beneficiaria. Así, al pretender defender los intereses de “las mujeres” se incluye en su interior a las mujeres subalternas, en las que además se pone especial énfasis, dado el supuesto de su mayor desprotección.

La subrogación en la representación de las mujeres subalternas por parte de las mujeres de clase media feministas no fue problematizada seriamente hasta que, tras las elecciones de 2.005, las mujeres subalternas mismas adquirieron un espacio propio en la política y sintieron como una imposición los mandatos de las ONGs sobre la “agenda política de las mujeres” de inspiración beijjinista<sup>6</sup>. Y contraatacaron, iniciando una campaña de desprestigio y de boicot en su contra. Hay que considerar que compiten por ocupar un mismo espacio, en el que estaba hasta ahora instalado el feminismo

---

<sup>5</sup> No tengo espacio aquí para realizar una definición más profunda de la configuración del feminismo hegemónico en Bolivia, lo dejo para futuras publicaciones. Sirvan las comillas a “movimiento de mujeres” como forma de poner en suspenso si esta autodenominación que ellas se dan es adecuada a su realidad. Lo más problemático sería: 1) el calificativo de “movimiento” cuando está compuesto fundamentalmente por ONGs institucionalizadas y 2) si el término mujeres es apropiado cuando la mayoría de las organizaciones de mujeres subalternas no forman parte de este movimiento, al menos en la actualidad. No menos problemático es llamarlo “feminista”, cuando sus propias integrantes en diferentes momentos de su historia no adoptan este calificativo, tema aún a debate. Hay quien, incluso, sostiene que en Bolivia no ha existido ni existe un auténtico feminismo, opinión con la que discrepo.

<sup>6</sup> Por este término me refiero a inspirada en la Conferencia de Beijin.

hegemónico. Uno de los temas centrales, y más oscuros, de esta disputa es la competencia por la consecución de recursos: se reprocha a las ONGs es haber logrado fondos de la cooperación internacional durante años en su nombre<sup>7</sup>.

Esta guerra tiene su correlato en el Parlamento y se escenifica desde 2.006 en la Unión Parlamentaria de Mujeres de Bolivia (UMPABOL), instancia que dirige actualmente una mujer subalterna del MAS no feminista y que critica abiertamente a las ONGs, que a su vez han abandonado a UMPABOL.

La defensa de o resistencia a las iniciativas legislativas que impulsan las organizaciones de mujeres de corte feminista como lobby en el parlamento se ha convertido en uno de los campos de batalla entre invitadas y orgánicas del MAS, muy especialmente desde que la diputada de clase media Elisabeth Salguero – la única diputada del MAS que es feminista militante – abanderase esa “agenda legislativa de las mujeres”, sosteniendo relaciones directas con las organizaciones de mujeres que componen el lobby feminista en el parlamento, al margen de UMPABOL. Iniciativas como la Ley de Violencia y Acoso Político son implacablemente boicoteadas por las mujeres subalternas del MAS, ante el sólo hecho de que el lobby feminista las apoye y sin importar que la iniciativa venga de la Asociación de Concejalas de Bolivia (ACOBOL) quien ha recibido más de 200 denuncias de mujeres concejalas, muchas de ellas del MAS.

Las mujeres subalternas se niegan con uñas y dientes a ser representadas por otras mujeres que no han vivido como ellas y que, según ellas, no representan sus intereses. Aunque, esta confrontación no impide que estas mismas mujeres se apropien de algunas conquistas feministas – como la participación política - y las hagan suyas. He aquí a paradoja y la posibilidad de hibridación.

## **2. DENTRO DEL MOVIMIENTO AL SOCIALISMO**

### **2.1. Introducción al “problema” de la clase media en el MAS**

---

<sup>7</sup> El problema de la relación ambigua con la cooperación internacional y las ONGs será tratado en futuras publicaciones, quede aquí enunciado el malestar.

La victoria electoral de Evo Morales en las elecciones generales de diciembre de 2.005, inauguró una etapa inédita en la vida política boliviana en la que, por primera vez, un proyecto subalterno de protagonismo indígena-campesino, llega al poder, no sólo con la mayoría absoluta de los votos (54%) y un alto porcentaje de participación, sino también con el apoyo de amplios sectores de la clase media. El tandem de candidatos a la Presidencia y a la Vicepresidencia de la República compuesto por Evo Morales –cocalero, indígena, de larga trayectoria en las luchas sociales– y Álvaro García Linera –intelectual, de trayectoria indianista e izquierdista, blanco y de clase media– parecía simbolizar un proyecto político democrático, pero portador de profundos cambios en beneficio de las mayorías, capaz de convertirse en un gobierno interclasista e interétnico. El mundo subalterno, así, trascendía sus propias fronteras, encabezando un proyecto nacional.

Cabe hacer un inciso aquí para aclarar la particular naturaleza del Movimiento al Socialismo, que no es un partido político como tal, sino un “instrumento político” fundado por tres organizaciones sindicales campesinas –corporativo en este sentido– tras la constatación del fracaso de la política de pactos con los partidos tradicionales.

En el marco de este proyecto político, las mujeres subalternas consolidaron su participación en el Parlamento boliviano, junto con mujeres de clase media, conformando una bancada heterogénea, fiel reflejo del modelo de alianza interclasista e interétnica de vocación incluyente y de hegemonía nacional que parecía sintetizar el par Evo-Álvaro. Sin embargo, como veremos a lo largo de este trabajo, las alianzas políticas entre mujeres diversas y de circunstancias tan dispares no son fáciles y dejan ver las dificultades prácticas de esta apuesta y el equilibrio inestable - y hasta esquizofrénico – dentro del MAS, entre la fidelidad al proyecto corporativo y la seducción de la clase media.

## 2.2. “Las mujeres que estamos acá somos dos mujeres”: ley de cuotas y ley del embudo

En el tercer año de la legislatura en el que se enmarca este trabajo, se observa una fractura entre mujeres subalternas y mujeres de clase media de la bancada del MAS. Una de las manifestaciones más palpables de esta fractura interior es la forma en que las parlamentarias subalternas se denominan a sí mismas –“orgánicas”– y la denominación que dan a las parlamentarias de clase media –“invitadas”.

El término orgánicas, remite a un discurso de legitimación muy común en el MAS que descansa en la pertenencia a organizaciones sociales afines al MAS, pero sobre todo, a las fundadoras del MAS. En el caso de las mujeres orgánicas, las que se reivindican “más orgánicas”, son aquellas que pertenecen a la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias “Bartolina Sisa” –llamadas “bartolinas”– una de las tres organizaciones indígena-campesinas que fundó el “instrumento político”, la única de mujeres. La gran mayoría de las parlamentarias subalternas del MAS está compuesta por bartolinas quienes, por decirlo así, son copropietarias del MAS. Las “orgánicas” serían propuestas por las bases sociales organizadas del MAS. El apelativo “invitadas” remite a un proceso de nombramiento diferente, por invitación directa de Evo Morales a propuesta de su círculo íntimo de influencia. El término sugiere, en contraposición, ausencia de vínculos orgánicos y, por tanto, de legitimidad y de trayectoria política subalterna.

Para explicar el malestar entre orgánicas e invitadas, quiero remontarme al proceso mismo de conformación de las listas electorales y la política implícita de género, clase y etnia que guió al MAS y que consagró ciertas jerarquías internas – entre mujeres y hombres, pero también entre mujeres y mujeres.

En el sistema electoral boliviano, a iniciativa del lobby feminista, existe una Ley de Cuotas<sup>8</sup> que establece una cuota mínima del 30% de mujeres en las listas electorales. A su vez, en el parlamento boliviano existe la figura de titulares y suplentes, siendo que los y las suplentes

---

<sup>8</sup> Ley de Reforma Electoral 1704, Ley de Cuotas del 18 de marzo de 1997.

ganan la mitad que las y los titulares y no tienen más función legislativa que la sustitución de sus titulares. La política de integrar mujeres como suplentes para cumplir formalmente con la cuota y burlarla en los hechos, arrojó un número de titulares mujeres muy inferior al 30%: de las 72 diputaciones obtenidas por el MAS, sólo 10 correspondieron a mujeres<sup>9</sup>, no alcanzando siquiera el 14%, menos de la mitad de la cuota establecida legal. En la bancada de senadores del MAS, la figura es aún peor, pues no hay más que una titular mujer, aunque sí varias suplentes.

Hasta aquí hemos retratado la política de jerarquización de hombres sobre mujeres en la política de nominaciones del MAS. A continuación, retrataré una segunda política que privilegia a los y las “profesionales” – término que designa a quienes tienen un título universitario - frente a las y los no profesionales. Esta segunda vía de jerarquización, superpuesta a la anterior, tiende a colocar a mujeres orgánicas, aún a algunas de larga trayectoria, como suplentes. Si la primera jerarquización podría generar susceptibilidades entre mujeres y hombres, la segunda produce malestar entre las mujeres “profesionales”, priorizadas, de clase media, y mujeres orgánicas, subalternas, no tituladas, puestas en segundo plano al aplicar este criterio<sup>10</sup>.

Aquí se juega el equilibrio entre la política de la experiencia vital, según la cual los mejores representantes de la subalternidad son las personas subalternas mismas que han vivido en carne propia los procesos de exclusión, y la política más tradicional sustentada en el capital educativo y profesional individual. En palabras de Cristina Rojas, una de las diputadas titulares subalternas:

“Hemos mujeres verdaderamente salidas de las organizaciones sociales, sabemos la vivencia, sabemos las necesidades, por qué hemos llegado a este parlamento. Hay parlamentarias que no han vivido esta experiencia.

---

<sup>9</sup> Por avatares de la vida, en 2.008, dos mujeres orgánicas suplentes han llegado a ser titulares de forma sobrevenida, de modo que actualmente hay 12 mujeres titulares en el MAS.

<sup>10</sup> La excepción es Julia Ramos, diputada por Tarija, que es orgánica, subalterna y bartolina, pero que tiene un título universitario.

Nosotros venimos construyendo este proceso desde hace años.

Hay compañeras que son profesionales. Nosotras no reclamamos su sacrificio, pero han tenido esa posibilidad económica de estudiar, pero nosotras no la hemos tenido esa posibilidad, nuestros padres no tenían un trabajo bien pagado para que sus hijos estudien.

Las mujeres que estamos acá, somos dos mujeres: las profesionales y las que no somos profesionales. Yo pienso que debería haber complementariedad, entre la mujer que es profesional y la que no es profesional, con experiencia profesional ellas y nosotras experiencia con la vivencia”.

Así de contundentemente protestaron las bartolinas la Comisión Política del XI Congreso Nacional de las bartolinas de 2.006 contra la política de invitación a mujeres no orgánicas, celebrado pocos meses después de las elecciones generales de las que saldría victorioso Evo Morales:

“ANÁLISIS: (...) Nos sentimos utilizadas como escaleras por el Instrumento Político, parece que ya no es nuestra propiedad, porque otros toman decisiones (...).

PROPUESTA DE GÉNERO: Como propuesta, que la Ejecutiva Nacional de Bartolina sea nominada para llevar la lista nacional de mujeres a la corte (electoral) y que de ninguna manera se aceptará invitados a nivel de mujeres” (FNMCI OB “BS”, 2007a: 22).

Estudiando las consecuencias de la política de nominaciones que hemos visto, se desvela cómo las mujeres orgánicas sufren un proceso de doble relegamiento: con respecto a las mujeres invitadas de clase media, que sí son “profesionales”, y con respecto a varones profesionales. Y, como es lógico, el bastión más aguerrido de defensa de las mujeres orgánicas está en las bartolinas, quienes se sentían en 2.006 muy molestas con la política de “invitación” a mujeres de la cúpula del instrumento político, del que forman parte y del que se sienten –y son –dueñas.

Esta ley del embudo, no puede sino generar discordia entre las mujeres, que luchan por un espacio político restringido, donde las mujeres subalternas se sienten amenazadas por las mujeres de clase media profesionales, quienes, según las primeras, estarían ocupando su lugar como mujeres. Lugar que reivindican y del que se apropian, aunque haya sido una conquista del feminismo.

### **3. EN LA TRINCHERA: EL DEBATE PARLAMENTARIO SOBRE LA LEY DEL SERVICIO MILITAR OBLIGATORIO**

El miércoles 26 de marzo de 2.008, se trató en el pleno del Congreso de Diputados la Ley del Servicio Militar Obligatorio, en un contexto de gran tensión social y política en el que la lealtad de las Fuerzas Armadas era un pilar fundamental para la estabilidad del gobierno de Evo Morales.

En el centro de este debate parlamentario estaba la introducción, o no, de la objeción de conciencia en la nueva ley, tras la sentencia del Tribunal Constitucional<sup>11</sup> boliviano –sobre el recurso interpuesto por el Defensor del Pueblo– que daba al Parlamento un plazo de dos años para aprobar una nueva ley con la inclusión de este derecho, en consonancia con los Acuerdos Internacionales suscritos por ese país y su Constitución Política. Una mujer blanca de clase media, Elisabeth Salguero, “la diputada feminista” y miembro de la Comisión de Defensa, tomó la iniciativa en la defensa del derecho a la objeción de conciencia, proponiendo un Proyecto de Ley Complementario y defendiendo este derecho en la Comisión, así como en el pleno de la cámara.

Traigo a colación el debate parlamentario sobre esta ley –importante, pero de segunda fila tanto para el feminismo hegemónico boliviano como para la política subalterna– porque contiene elementos sumamente provocadores:

En primer lugar, me parece provocador con respecto a la cultura política subalterna que ensalza los valores patrióticos del servicio

---

<sup>11</sup> Sentencia Constitucional n° 0007/06 de 31 de enero de 2.006.

militar obligatorio, pues la figura de la “redención”<sup>12</sup>, que tanto esta ley como la normativa anterior admiten, permite pagar por no hacer el servicio militar, con lo que sólo sería obligatorio para los hombres sin recursos. Esta institución es, pues, central en la construcción patriarcal, racista y clasista de un Estado que, sin embargo, declara la igualdad de derechos entre sus ciudadanos y ciudadanas, sin importar su sexo, condición étnica o de clase. Se trata, además, de una institución central para el acceso a la ciudadanía real, no solamente desde un punto de vista jurídico, sino social y cultural. Admitir que el servicio militar es una especie de rito iniciático a la ciudadanía – o “servicio civilizatorio” en palabras de Cottle y Ruiz (1.993) - y que sólo tienen obligación de prestarlo los hombres subalternos, es admitir la no ciudadanía de las mujeres y la presunción de ciudadanía de los hombres no subalternos. Es decir, que esta institución se construye sobre la idea de que la “antipatria” la siguen conformando indios y mujeres y la patria está compuesta por hombres blancos pudientes, que no necesitarían rito iniciático alguno para adquirir una ciudadanía que les es innata.

En segundo lugar, porque el protagonismo de las mujeres en este debate fue mayor al habitual. Por un lado, una diputada masista de clase media fue la protagonista indiscutible de la sesión, dado que presentó un Proyecto Complementario en defensa de la objeción de conciencia, en ejercicio de su prerrogativa de proponer proyectos de ley. Por otro, y quizás como correlato de la iniciativa de Salguero, tomaron la palabra otras cuatro parlamentarias, dos de ellas del MAS, expresando sus opiniones contradictorias.

Y por último, en este debate me pareció significativa la existencia de disidencias en todos los partidos, como reconoció el mismo Presidente de la cámara durante la sesión. Hubo disensos al interior de las bancadas, de modo que el debate se produjo sin que la disciplina de partido primase. En el MAS, el mismo Ministro de Defensa masista se opuso contundentemente a la objeción de conciencia en un guiño a las Fuerzas Armadas, mientras una diputada rebelde de su bancada abanderaba su defensa.

---

<sup>12</sup> Artículo 102 de la nueva ley permite la compra, legal y sin necesidad de justificación, de la Libreta Militar “mediante pago al Estado del equivalente al sostenimiento y adiestramiento de un soldado o marinero que cumple el Servicio Militar Activo”.



Fue muy significativo que sólo dos artículos de la ley suscitaron debate parlamentario: la objeción de conciencia, lo cual era previsible, y las modalidades de prestación del servicio militar por parte de las mujeres. El artículo 102 sobre la “redención”, sin embargo, fue aprobado sin controversia. Por razones de espacio, transcribo a continuación solamente extractos de las intervenciones de las tres diputadas del MAS que tomaron la palabra, las dos primeras de clase media y la tercera subalterna.

### **3.1. Debate parlamentario sobre la objeción de conciencia**

#### *3.1.1. Artículo a debate*

Propuesta de redacción del Artículo 32: Servicio Militar Alternativo. “Es la opción que otorga el Estado a los varones en edad militar, quienes pueden adoptar esta alternativa para cumplir el Servicio Militar prestando un servicio alternativo monitoreado por el Ministerio de Defensa Nacional”.

Propuesta de introducción de un segundo párrafo por parte de Elisabeth Salguero (segundo párrafo del artículo 32): “Los objetores de conciencia en edad militar cumplirán el Servicio Militar prestando un servicio alternativo sin armas y que será monitoreado por las Fuerzas Armadas de la nación en coordinación con el Ministerio de Defensa”.

Extracto de las intervenciones de mujeres parlamentarias del MAS:

Elisabeth Salguero (diputada titular del MAS por La Paz urbana, clase media y blanca):

“Existen instrumentos internacionales en materia de lo que estamos hablando, y éstos son ratificados por el Estado boliviano en diferentes momentos de su historia y creo que es un deber y una responsabilidad ponerlos en consideración para que las y los parlamentarios aquí presentes, tomemos la mejor decisión. Estos instrumentos internacionales están basados explícitamente en la Declaración Universal de Derechos Humanos, en la el Pacto de Derechos Civiles y Políticos, en la Convención Interamericana de Derechos Humanos, en la jurisdicción

de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, ratificada en 1993, que implican una serie de compromisos a nivel nacional e internacional, que están consagrados en la Constitución.

Esas resoluciones internacionales establecen estándares universales en materia de objeción de conciencia. Solamente voy a remitirme a dos: la objeción de conciencia debe ser reconocida como un ejercicio legítimo de la libertad de conciencia, pensamiento y religión. Y, de la misma manera, se reconocen formas de servicio alternativo, estos deben ser de naturaleza civil y no combatiente en beneficio del interés público y de naturaleza no punitiva. Es en este sentido que se ha trabajado, por supuesto, cumplir con una obligación y con un servicio a la patria, que tiene tres modalidades: servicio militar activo, estudiantil y la tercera es el servicio militar alternativo.

Lo que se ha hecho es recoger una serie de demandas de las organizaciones de la sociedad civil, y como parlamentaria y representante de la sociedad civil y elegida para representar sus intereses, es que recogiendo estas demandas e inquietudes, por ejemplo de organizaciones de mujeres, también observaciones del defensor del pueblo y de varias organizaciones de derechos humanos. Y creo, señor presidente, que uno puede servir a la patria desde un servicio social”.

Votación: No se aprueba el segundo párrafo del artículo presentado por Elisabeth Salguero.

### **3.2. Sobre el Servicio Auxiliar Femenino**

Propuesta de redacción del Artículo 54: Servicio Auxiliar Femenino. Forma parte del Servicio Militar Territorial y está integrado por todas las bolivianas solteras, casadas, viudas o divorciadas, sin hijos, desde los 19 hasta los 35 años de edad cumplidos; excepto aquellas mujeres que hubiesen cumplido con el Servicio Militar Estudiantil.

Ximena Flores (diputada titular del MAS por Potosí, clase media y blanca):

“El rango de edad, 19 a 35 años, es justamente el rango de edad en que las mujeres estamos en edad fértil. Si bien indica ‘sin hijos’, nada quita la posibilidad de que las mujeres de 19 a 35 puedan ser madres posteriormente. El artículo 193 de la constitución dice que el matrimonio, la familia y la maternidad está bajo la protección del Estado. Entendiendo este artículo, me parece que las mujeres justamente en esta edad fértil, las que van a ser llamadas al servicio militar femenino, son la garantía de las futuras generaciones. Me conflictúa hablar de las mujeres como si se tratara de una incubadora, pero nuestra propia constitución física nos prepara para ser madres. Entonces, me parece que tenemos que cuidar no más este aspecto presidente. Yo propondría la siguiente redacción: Aumentaría al artículo 54 que ‘es voluntario’.

Si esa mujer quiere entrar en el servicio auxiliar femenino, bien por ella, la felicitamos y la vamos a valorar siempre, pero si está en esa posición de cuidar su integridad y esa posibilidad de ser madre, cuidaremos esas generaciones que están por llegar”.

Cristina Rojas, MAS (diputada titular por La Paz, urbana, aymara).

“De los 19 a los 35 años, yo creo, que estamos en edad de gestación y todo, pero cuando se trata de defender el país, no importa, cuando se trata de defender el país, no hablemos por una. Yo, que soy uninominal en una circunscripción, hay mujeres muy valerosas que quieren (defender a la patria) y por eso están prestando el Servicio Premilitar en los diferentes cuarteles. Señor presidente, no hablemos por una mujer, hablemos por todas las mujeres, que aquellas mujeres que queremos participar, vamos a participar y vamos a defender nuestra patria. También quiero pedir, Señor Presidente, que este artículo está muy entendido, muchos de los colegas parlamentarios ya han

aclarado, yo propongo suficiente discusión, Señor Presidente.

Presidente: ¿Tiene el apoyo de 5 diputados, señor secretario? (Más de 5 diputados alzan la mano).

Secretario: Sí, señor presidente.

Presidente: Se da por agotada la discusión”.

Votación: Se aprueba el artículo en su redacción original, sin modificaciones.

### **3.3. Algunas reflexiones**

Quiero, a partir del análisis de estas tres intervenciones, ilustrar la naturaleza compleja y contradictoria, quizás en proceso de hibridación, quizás en proceso de ruptura, de la agencia política de las mujeres del MAS. Y cómo la heterogeneidad de los lugares de enunciación de las mujeres de esta bancada genera respuestas políticas no sólo diversas, sino también contradictorias. Me extenderé más en el caso de Cristina Rojas, pues su lugar de enunciación subalterno es más rupturista.

#### *3.3.1. La mujer guerrera*

En el debate parlamentario, excluyendo las intervenciones de Flores y Salguero, tanto diputados como diputadas relacionaron el cumplimiento del servicio militar con el patriotismo. La eficaz intervención de Cristina Rojas refutando cualquier argumento social o biológico que impida a las “mujeres valerosas” participar en las Fuerzas Armadas y dando por concluido el debate, denota su respeto por la institución castrense. Su agencia, activa, a favor de la inclusión de las mujeres en el ejército, cobra sentido si tenemos en cuenta que es una mujer aymara, pueblo para el que el cumplimiento del servicio militar obligatorio es un rito de paso de ciudadanía, no solamente hacia fuera, sino también hacia dentro: en la vida intracomunitaria el servicio militar es el inicio de la vida adulta de los hombres. Me atrevería a

decir que el militarismo está somatizado en el mundo aymara<sup>13</sup>. A lo que hay que agregar la enorme ascendencia que el mito de Bartolina Sisa tiene en la cultura política de las mujeres subalternas, en general, y de las mujeres aymaras en particular. “La generala aymara” –mito pero también personaje histórico– luchó junto a su esposo, Tupak Katari, contra la colonia española y pese a ser capturada y sufrir terribles torturas no traicionó a los suyos.

A través del mito de esta mujer guerrera, cuyo nombre lleva la principal organización de mujeres indígenas y campesinas del país, se ligan indisolublemente las luchas de hombres y mujeres contra la colonia y sus posteriores reciclajes. La idea misma de la autonomía – tan central para el feminismo– es resistida por las mujeres subalternas, al igual que la separación y priorización de la variable género sobre otras opresiones, o la lucha entre los sexos. Así, las mujeres subalternas tienden a aliarse con los varones. En palabras de Cristina Rojas: “Yo digo: las mujeres sabemos parir varón y mujer. Esas cosas también hay que analizar, no podemos alejarnos del varón ni el varón de la mujer, tiene que haber complementariedad. La mujer sola, el hombre sólo, ¿qué podemos hacer? Entre hombres y mujeres tenemos que hacer esa complementariedad”.

Otro elemento desterrado de este imaginario guerrerista son los discursos de victimización o maternalización de las mujeres. Esto explica la reacción contra la intervención de Ximena Flores. Más de una mujer subalterna ha dejado tiritando a las feministas más pintadas al sostener, por ejemplo, que si hay violencia contra las mujeres es porque ellas no se dan su lugar o porque crían hijos machistas. Sin concesiones a la figura de víctima.

Cristina traduce, a su manera, la inclusión de las mujeres en la vida militar en términos de conquista hacia la igualdad entre hombres y mujeres. En una entrevista posterior, me aclaró por sí misma esta lógica: “si pedimos los mismos derechos que los varones, que haya equidad de género ¿en qué estamos pidiendo equidad de género? Que no solamente las mujeres digamos: soy mujer para esto, pero para esto no, soy muy delicada, tengo derecho en esto, pero en esto no”.

---

<sup>13</sup> El influyente activista e ideólogo indio, Fausto Reynaga, aymara, abogaba por la construcción de un Ejército Indio (1.970) como instrumento de liberación.

### 3.3.2. *La mujer feminista*

Sin embargo, para Elisabeth Salguero la lucha por la equidad de género iba en otro sentido, diametralmente opuesto y la articula desde otros referentes culturales, de corte moderno que quedan claras en su intervención. Ella propuso y defendió la objeción de conciencia como una batalla antimilitarista que “no se centra sólo lo que tiene que ver con las Fuerzas Armadas, sino que también se enfoca en abolir el militarismo y el autoritarismo que existe en la sociedad en el ámbito privado y público”<sup>14</sup>. Autoritarismo que asocia a patriarcado, basándose en referentes culturales feministas y de Derechos Humanos.

### 3.3.3. *La mujer madre*

Y todavía un tercer argumento, el de Ximena Flores, apunta a la defensa irrestricta de la maternidad, incluso en caso de guerra, como forma de avance de las mujeres. Sin embargo, la realidad material de las mujeres subalternas, urbanas y rurales, como mujeres trabajadoras, las distancia mucho del reduccionismo más propio del mundo burgués que asocia a las mujeres con su función de madre-esposas. Así, este discurso tampoco engancha con los sentidos de la feminidad subalterna.

## 4. A MODO DE CIERRE

En un contexto como el boliviano, de enormes fracturas sociales, no es de extrañar que la emergencia de sujetos políticos tradicionalmente excluidos genere contradicciones. Es más, lo considero sano, en tanto es síntoma de una pluralidad antes negada, acallada, evitada. Así es la Bolivia postcolonial: abigarrada. Cerrar brechas será un proceso histórico largo y doloroso, que pasará por descubrir heridas.

Con este ejemplo he intentado mostrar al desnudo tres subjetividades, tres lugares “posicionados” de enunciación de la feminidad y del avance de las mujeres que coexisten en el MAS, y por tanto de agencia política, dentro de los marcos culturales que les dan sentido. Sus protagonistas pueden ver las posiciones de las otras como aberrantes.

---

<sup>14</sup> Preámbulo al proyecto de Ley Complementario del Servicio Militar Obligatorio.

Quien lea estas páginas, como quien las escribe, se sentirá más reconocida en unas posiciones o en otras. Nos podremos sentir abrumadas y sin palabras por la magnitud del desafío de tender puentes entre realidades tan dispares llamadas a cooperar dentro de un mismo proyecto político.

Pese a ello, creo que es necesario ejercitar el “pensamiento fronterizo” que propone Gloria Anzaldúa (1987) y atreverse a trascender las categorías estáticas de mujeres que se producen en contextos coloniales y que se reproducen incluso al interior de una fuerza política de ideología descolonizadora, como es el MAS. Es necesario reconocer las razones de las otras, reconocer la legitimidad de su lugar de enunciación, por más perturbador que sea, y provocarse mutuamente a la reflexión sobre los límites del punto de vista de cada una. Ir hacia la otra.

No hay una sola forma de “ser mujer”, menos aún en contextos postcoloniales. Frente a las visiones homogeneizadoras, precocinadas, colonizadoras y dicotómicas de las mujeres que nos encierran en la política de las identidades, me sumo más bien a las voces proponen desde los feminismos postcoloniales una política de alianzas en la diversidad. Sin embargo, creo que sería iluso no insistir en que la condición de posibilidad para esas alianzas entre diversas pasa por descolonizar las relaciones entre mujeres diversas, quiero decir, por reconocer las relaciones de poder entre mujeres. Reconociendo las jugadas de la construcción colonial de género que hace a unas mujeres menos iguales que otras. En diálogo con el feminismo, pero sin mesianismo feminista.

Reconocer para trastocar y reconstruir la alianza política entre mujeres de las clases medias y mujeres subalternas. O valor para evaluar y romper las alianzas políticas infructuosas, de uno y otro lado, y asumir las consecuencias.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ANZALDÚA, Gloria (1987) *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Spitters-Aunt Lute.

ARADHANA, Sharma, GUPTA, Akhil (eds.) (2006) *The Anthropology of the State. A reader*, Oxford, Blackwell Publishing.

ARI MURILLO, Marina (2003) *Bartolina Sisa: la generala aymara y la equidad de género*, La Paz, Ed. Amuyañataki.

ARNOLD, Denise (comp.) (1997) *Más allá del silencio. Las fronteras del género en los Andes*, La Paz, ILCA/CIASE.

ARNOLD, Denise y SPEDING, Alison (2006) *Las mujeres y los movimientos sociales*, La Paz, Plural

BARRAGÁN, Rossana (1999) *Indios, mujeres y ciudadanos. Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*, La Paz, Colección textos breves DIÁLOGO.

CABEZAS, Marta (2006) *A Chonchocoro. Testimonis de dones bolivianas afectades per la Guerra del Gas*, Barcelona, ACSUR-Las Segovias.

CABEZAS, Marta (2007) “Caracterización del “ciclo rebelde” 2.000-2.005” en J. ESPASANDÍN y P. IGLESIAS (eds.), *Bolivia en Movimiento*, Madrid, El Viejo Topo.

CALLA, Pamela (2006) “Así caminamos”: *Emergencia del discurso de derechos en las trayectorias políticas de mujeres aymaras del altiplano*, La Paz, DIAKONIA.

CHOQUE, María Eugenia (1998) *Colonial Domination and the Subordination of Indigenous Women in Bolivia*, Purdue, Purdue University.

CIPCA (2006) Nemesia Achacollo. Líder de la organización de mujeres campesinas de Bolivia, *Serie Biografías, n°5*, Santa Cruz, CIPCA.

COTTLE, Patricia, RUIZ, Carmen Beatriz (1993) “La violenta vida cotidiana”, en X. ALBÓ, R. BARRIOS, Raul (coords.), *Violencias encubiertas en Bolivia*, La Paz, CIPCA-ARUWIYIRI.

CÉSAIRE, Aimé (2006) *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.

DAVIS, Angela (2005) *Mujeres, raza y clase*, Madrid, Akal.



DE LA CADENA, Marisol (1991) “‘Las mujeres son más indias’: Etnicidad y género en una comunidad de Cusco”, en *Revista Andina*, Año 9, n° 1, julio, Cusco, Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas.

DIBBITS, Ineke, PEREDO, Elisabeth, VOLGGER, Ruth y WADSWORTH, Ana Cecilia (1989) *Polleras libertarias*. Federación Obrera Femenina 1927-1965, La Paz, Breve Biblioteca de Bolsillo.

FNMCB “BS” (2002) *Las Mujeres del Campo y su Palabra. Testimonios de los 22 años de vida de la Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”*, La Paz, CESA.

FNMCIOB “BS” (2008) *Plan Estratégico 2008-2017*, La Paz, COINCABOL.

FNMCIOB “BS” (2007a) *XI Congreso Federación Nacional de Mujeres Campesinas de Bolivia “Bartolina Sisa”*, La Paz, FNMCIOB “BS”.

FNMCIOB “BS” (2007b) *Estatutos y Reglamentos*, La Paz, FNMCIOB “BS”.

GARCÍA LINERA (2004) *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*, La Paz, Diakonía-Oxfam.

MONASTERIOS, Karin, TAPIA, Luis, (2001a) *De la ciudadanía pasiva a la ciudadanía activa: Trayectorias de vida pública de mujeres alteñas*, El Alto, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.

MONASTERIOS, Karin, TAPIA, Luis, (2001b) *Partidos y participación política de las mujeres en El Alto*, El Alto, Centro de Promoción de la Mujer Gregoria Apaza.

PEREDO, Elisabeth (2001) *Recoveras de los Andes: una aproximación a la identidad de la chola de mercado*, La Paz, TAHIPAMU.

PEREDO, Elisabeth (2004) “Una aproximación a la problemática de género y etnicidad en América Latina”. *Serie Mujer y Desarrollo* n° 53, Santiago de Chile, CEPAL.

RIVERA, Silvia (comp.) (1996) *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*, La Paz, Subsecretaría de Asuntos de Género.

RIVERA, Silvia, BARRAGÁN, Rossana (1997) *Debates postcoloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, La Paz, Historias/SEPHIS/Aruwiyiri.

REINAGA, Fausto (1971) *Tesis india*, La Paz, PIB.

SILVERBLAT, Irene (1990) *Luna, sol y brujas: Género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

SUAREZ, Liliana, HERNANDEZ, Rosalva Aida (2008) *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra.

STEFANONI, Pablo, DO ALTO, Hervé (2006) *Evo Morales, de la coca al Palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena*, La Paz, Malatesta.

STOLCKE, Verena (comp.) (1993) *Mujeres invadidas. La sangre de la Conquista de América*, Madrid, Horas y horas.

VIEZZER, Moema (1978) *'Si me permiten hablar...'* Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia, México, Siglo Veintiuno.

WADSWORTH, Ana Cecilia, DIBBITS, Ineke (1989) *Agitadoras de buen gusto. Historia del sindicato de culinarias (1935-1958)*, La Paz, TAHIPAMU-HISBOL.

WILLIAMS, Raymond (2000) *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.

#### DOCUMENTACIÓN PARLAMENTARIA:

Presidencia de la República, Proyecto de Ley del Servicio Militar Obligatorio, remitido a la Cámara de Diputados el 23 de enero de 2008.

Diputada Elisabeth Salguero, Proyecto de Ley Complementario al Servicio Militar Obligatorio, remitido a la Cámara de Diputados el 20 de febrero de 2008.

INF. CDFA 001/2008. Informe de la Comisión de Fuerzas Armadas Proyecto de Ley 0017/2008 Servicio Militar Obligatorio y Proyecto de Ley Modificado del Servicio Militar Obligatorio, remitido a la Cámara de Diputados el 24 de marzo de 2008.



# **PENSAR UNA METODOLOGÍA FEMINISTA DESDE LA ARQUEOLOGÍA: CUANDO EL CUERPO DE LA MUJER TOCA EL CUERPO DE LA NACIÓN**

APEN RUIZ MARTÍNEZ

Universitat Oberta de Catalunya

Animada por la llamada a la interdisciplinariedad de este simposio, en esta presentación voy a hablar desde la historia y la arqueología, recuperando el trabajo de una mujer arqueóloga mexicana llamada Eulalia Guzmán que vivió en México durante las primeras cinco décadas del siglo XX. Mi intención no es tanto rescatar a una mujer que ha sido prácticamente olvidada de los anales de la ciencia, sino contextualizar su trabajo y su experiencia arqueológica como mujer en un momento histórico en que en México la presencia pública de las mujeres estaba en entredicho. La verdad es que no estoy segura de que Eulalia Guzmán se autodefiniera como una mujer feminista y por tanto es posible que ustedes se pregunten si es justo ponerle esta etiqueta. Pero el tema no es tanto categorizar a esta mujer sino mirar al pasado para entender de que manera las mujeres resolvieron, o no, ciertas problemáticas que como mujeres vieron confrontadas al hacer su trabajo. Varios son los aspectos que encuentro relevantes en la historia concreta de Eulalia Guzmán para pensar acerca de los múltiples caminos del feminismo.

En primer lugar, pienso que traer a esta conferencia y compartir mi conocimiento sobre Eulalia Guzmán es útil para pensar de qué manera imaginamos que el feminismo puede ser un puente para lograr la tan deseada interdisciplinariedad. Así disciplinas como la antropología y la arqueología comparten un interés por investigar la experiencia humana a través del espacio y el tiempo (en temas de género por ejemplo podríamos hablar de un deseo por destacar la prioridad de las relaciones de poder entre hombres y mujeres en el estudio de la desigualdad social, un interés en ilustrar y explicar la diversidad de relaciones entre hombres y mujeres, y por estudiar la formación de

identidades basadas en la sexualidad) pero en realidad se enfrentan a distintas problemáticas metodológicas que deben ser explicadas y no pasadas por alto.

En segundo lugar, a partir de la historia de Eulalia Guzmán planteo que el trabajo de campo, tiene una resonancia diferente para la antropología que para la arqueología, y esta diferencia tiene que ver con el nivel de materialidad de la práctica científica y el significado de las técnicas empleadas en arqueología. Así, a partir de la experiencia concreta del trabajo de campo arqueológico de Eulalia Guzmán ilustro también de que manera ella estuvo en la vanguardia, quizás sin saberlo, pero a la vanguardia de lo que hoy en día se ha convertido en un ideal de metodología feminista. En tercer lugar, mi trabajo sobre Eulalia Guzmán interroga la supuesta universalidad del sujeto femenino en la ciencia, que ha sido el punto de partida de las llamadas “standpoint theories” basadas en una experiencia universal de mujer que proporciona un punto de vista único para entender la realidad. En este sentido, pocas veces se ha estudiado el trabajo de mujeres científicas fuera de Europa o Estados Unidos, y por tanto, al hablar de una mujer mexicana tengo como objetivo mostrar las especificidades del posicionamiento geopolítico de las voces femeninas. Finalmente, me admira la coherencia ética, política y humana de Eulalia Guzmán, y ello creo que es importante para compartir en una convención que constantemente busca maneras de quehacer científico en el futuro, más que en el pasado. En definitiva, las metodologías empleadas y las reacciones que sufrieron ciertas mujeres en el pasado pueden ser iluminadoras para entender de qué manera resolvieron sus decisiones científicas y de género en contextos en las que quizás no fueron exitosas. Finalmente, tal como se mencionaba al principio, una de las intenciones de esta conferencia es explorar las formas feministas alternativas de trabajo de campo aplicado y de intervención social teniendo en cuenta siempre la importante diversidad de las experiencias de mujeres en todos los ámbitos de las realidades sociales contemporáneas. Gran parte del trabajo sobre feminismo y arqueología se ha hecho en el mundo anglo-sajón, y falta aún por estudiar los feminismos en lugares como México. El trabajo de Eulalia Guzmán me parece en este sentido ilustrativo porque quizás sin saberlo estaba planteando una metodología que hoy se denomina feminista.

## **1. EULALIA GUZMÁN**

Eulalia Guzmán fue una mujer que desde los años 1910 hasta los 1950 estuvo involucrada en múltiples espacios culturales, científicos y políticos en México. Sin embargo, la carrera de Eulalia como arqueóloga, profesora y educadora fue de alguna manera cuestionada e invalidada después de un controvertido hallazgo que protagonizó en 1949. En ese año, Eulalia declaró haber descubierto los huesos de Cuauhtémoc, el último líder azteca que luchó contra los conquistadores españoles. El hallazgo fue realizado en la ciudad de Ichcateopan, en el estado de Guerrero. En esos momentos, la fotografía de Eulalia Guzmán como un carácter central de este descubrimiento apareció en la página central de muchos periódicos nacionales, pero hoy en día su presencia en la historia de la arqueología es casi inexistente y habita las memorias de muchos mexicanos como una vieja y loca mujer. A Eulalia se la conoce más por lo mal que hizo las cosas (es decir, por su mala práctica científica) que por lo que hizo como arqueóloga, maestra, intelectual y política.

Sin duda el contexto político de inicios de los años 1950 afectó la discusión científica sobre los huesos. Si tenemos en cuenta además que en esos momentos los estudios de ADN eran inexistentes, podría pensarse que estamos ante uno de esos casos en los que la falta de rigidez de la evidencia empírica deja un amplio espacio para la manipulación ideológica. Sin embargo, la comunidad arqueológica ha aceptado bastante bien que el estudio del pasado siempre ha estado influido por el contexto social y político, aunque se utilicen metodologías como el Carbono 14 o los análisis de ADN. Desde los años 1970's incluso arqueólogos entrenados siguiendo las más estrictas reglas de objetividad y positivismo habían hablado de una "pérdida de inocencia" de la arqueología (Pinsky and Wylie, 1989; Shanks and Tilley, 1988; Wylie, 1997). Lo que sigue siendo aún complicado es esclarecer las conexiones específicas entre el contexto social y la práctica científica, tarea que aún es más difícil cuando nos interesa observar estas conexiones en la historia.

La historia de la arqueología nos cuenta que Eulalia Guzmán se equivocó en la interpretación de los huesos de Cuauhtémoc. Pronunciarse sobre la veracidad de los huesos no es lo que me mueve a

escribir este artículo, lo que me interesa es situar en el centro del debate algo obvio y que se escapa de los estudios sobre Ichcateopan: Eulalia era una mujer, y es su cuerpo el que está excavando restos materiales con un cargado simbolismo nacional. Existen algunas publicaciones analizando este hallazgo, y en la mayoría de ellas se habla de cómo los hechos de Ichcateopan están relacionados con la discusión política e ideológica sobre símbolos nacionales que venía dándose en México desde la Independencia, pero nadie se ha acercado a este acontecimiento para analizar la presencia o ausencia de mujeres en la disciplina arqueológica o para pensar sobre la relación entre nacionalismo, género y arqueología.

## **2. EL FEMINISMO EN LA ARQUEOLOGÍA Y LA ARQUEOLOGÍA DEL GÉNERO**

Al responder a la pregunta ¿cómo ha impactado el feminismo en la arqueología? Margaret Conkey enumera una serie de temas surgidos a partir de la incorporación del concepto de género en la investigación arqueológica. (Conkey, 2003). Más que simplemente incorporar a las mujeres en el proceso histórico, el objetivo subyacente de la arqueología de género ha sido humanizar el pasado, prestando atención a las mujeres, los hombres y otros géneros posibles, para así desvelar que las relaciones de género fueron cruciales para el funcionamiento de las sociedades antiguas. En el caso de México, por ejemplo, la perspectiva de género ha transformado nuestro conocimiento de la sociedad prehispánica, y gracias a ello, hoy en día sabemos no solamente de la emergencia del estado Azteca, del colapso de la civilización Maya, o de las redes de intercambio entre Aridamérica con la región Maya, sino que también conocemos un poco más acerca de la organización de las unidades domésticas en la sociedad Maya (Hendon, 1997), acerca de la implicación de las mujeres (su cooptación pero también su resistencia) mediante la producción de figurillas cerámicas y de cómo ello fue fundamental para la emergencia del Estado (Brumfiel, 1996); y sabemos también que la identidad sexual de mayas y aztecas no era fija sino que era una identidad *performativa* que se transformaba según los ciclos de vida de las personas (Joyce, 2000; Meskell and Joyce, 2003). Es decir, la incorporación de una



perspectiva de género nos proporciona una visión del México prehispánico diferente, incluso más completa por así decirlo.

Hoy en día la investigación feminista en arqueología está por un lado preguntándose cómo y si podemos *sexuar* la cultura material del pasado, al mismo tiempo que coloca en un plano central la cuestión de si la identidad sexual y de género de los investigadores interviene en el estudio del pasado. (Conkey, 2003; Conkey, 1997; Gero, 1996; Sanahuja Yll, 2002). Así, se considera que el pasado es un producto (en el sentido de producción de conocimiento) tanto de los hombres como de las mujeres y por tanto la arqueología feminista no debería ser sólo un proceso de añadir mujeres a las sociedades antiguas, sino también de poner de manifiesto el activo rol que tenemos como creadores de nuestra disciplina y del pasado humano. Sin embargo Margaret Conkey (2003) sugiere, con cierta preocupación, que pocos de los temas que han aparecido tras la incorporación de la categoría de género en arqueología, han cuestionado la disciplina como ciencia.

El feminismo ha transformado la manera de pensar categorías analíticas en disciplinas como la historia o la antropología (Di Leonardo, 1991; Moore, 1988; Scott, 1986; Visweswaran, 1994), e incluso la biología evolutiva está introduciendo la cuestión del género como una categoría de análisis que obliga a replantear el conocimiento establecido sobre la evolución humana. (Adair Gowaty, 2003; Bug, 2003). Sin embargo, dentro de las ciencias sociales, la arqueología sigue siendo una disciplina marcada por el positivismo y orientada al descubrimiento de grandes monumentos o de objetos que a veces se convierten en fetiches descontextualizados del pasado. La práctica arqueológica es marcadamente individualista, y casi siempre la figura del arqueólogo está representada por un personaje al estilo Indiana Jones, que se ve como protagonista único del escenario científico {(Moser, 2002). De esta forma el trabajo de campo lleva implícitas unas connotaciones de heroísmo científico, en el que el esfuerzo físico del arqueólogo es capaz de transformar en cultura unos restos escondidos en la tierra, en la naturaleza. Para pensar la específica y de alguna manera compleja relación de la arqueología con el feminismo, encuentro sugerente el trabajo de Carolyn Merchant sobre la revolución científica. (Merchant, 1980). Carolyn Merchant argumentó que la revolución científica debería verse como un movimiento o un

proceso que fue en sí mismo “engendrado;” en el que una ciencia masculinizada toma el control y el dominio de la naturaleza, feminizada (Merchant, 1980). Aunque conceptualmente este argumento sufre de cierto esencialismo, al reproducir la dicotomía naturaleza/cultura, nos permite entender el difícil o tortuoso acceso de las mujeres a la práctica arqueológica. Como una ciencia que transforma en cultura, objetos que se encuentran bajo el subsuelo, en la tierra (la naturaleza), la práctica de excavación y la manipulación de instrumentos para extraer objetos, quedaría vinculada a los hombres. Además la definición de arqueología como una práctica de campo, que saca a las mujeres de los espacios definidos socialmente como femeninos (la casa) y las coloca en una esfera pública (el terreno nacional) que adquiere especialmente en el caso de la arqueología de México, una connotación claramente nacionalista. Veamos como el trabajo de Eulalia Guzmán entra en este escenario arqueológico y nacional.

### **3. EL TRABAJO DE CAMPO: EXCAVANDO EL SUELO NACIONAL**

Durante mucho tiempo, las mujeres dedicadas al estudio de las sociedades antiguas mexicanas hicieron sus investigaciones en bibliotecas y archivos. A principios del siglo XX por ejemplo, Zelia Nuttall adquirió un reconocido prestigio científico por el hallazgo de varios códices que fueron claves para el conocimiento del México Prehispánico, incluso uno de ellos lleva su nombre. Sin embargo poco se conoce de su trabajo de campo en la Isla de los Sacrificios donde realizó una excavación arqueológica en 1910 (Ruiz, 2006). Durante esos años Isabel Ramírez Castañeda realizó también trabajo de campo, arqueológico y lingüístico, sola o acompañando a Eduard Seler o Franz Boas. Ha habido otras mujeres, la mayoría extranjeras en arqueología mesoamericana, Tatiana Proskouriakoff, por ejemplo, entró en la disciplina como dibujante y no directamente como arqueóloga. Dorothy Hughes Popenoe fue otra de las mujeres pioneras en la arqueología mesoamericana pero que murió prematuramente a los 33 años (Joyce, 1994).

Salvo Isabel Ramírez Castañeda que era mexicana, y Zelia Nuttal que aún siendo extranjera vivió por treinta años en México, las otras arqueólogas mesoamericanistas durante la primera mitad del siglo XX su contacto con el suelo o el territorio mexicano y con la organización administrativa y política de la arqueología mexicana fue discontinuo. En general, en la mayoría de las regiones del mundo, esas mujeres pioneras de la arqueología fueron mujeres exploradoras y aventureras que viajaron a tierras lejanas, generalmente colonizadas, formando parte de misiones arqueológicas, algunas veces acompañando a sus esposos. Muchas pudieron entrar en la disciplina y adquirir un reconocimiento público como esposas o hijas de famosos arqueólogos. Pero lo que es más importante, en su mayoría, fueron sus experiencias transnacionales lo que las permitió ser aceptadas en la disciplina. Es decir, fue su experiencia en el extranjero, fuera de su espacio nacional, lo que permitió que participaran en trabajo de campo y adoptar roles que quizás en sus propias naciones no hubieran podido tener. Desley Deacon, biógrafa de la antropóloga Elsie Clews Parsons, muestra claramente cómo la experiencia etnográfica y las salidas de casa para convivir largas temporadas con los nativos de Nuevo México, fueron momentos de liberación en los que Parsons pudo escaparse de ciertas expectativas de género y de clase que la sociedad americana de las primeras décadas del siglo XX imponía sobre las mujeres. (Deacon, 1997)

La presencia del cuerpo de Eulalia Guzmán en el campo, excavando en el México de los años 1950 es diferente a la presencia de las mujeres que participaron en expansiones coloniales y científicas en los siglos XVIII y XIX, coleccionando artefactos, plantas, y minerales de África, Asia y las Américas. Eulalia no trabajó en Egipto, ni en Grecia o Babilonia, ni se preocupó por los orígenes de la civilización Europea. Ella se quedó cerca de la nación, interviniendo en el suelo, y como una ardiente admiradora de las culturas prehispánicas, usó la arqueología para proveer de materialidad unos discursos nacionalistas que no eran hegemónicos en los años 1950.

El cuerpo de Eulalia Guzmán no es una versión femenina del *Indiana Jones*. Eulalia no tiene un cuerpo sexy, ni sonríe ante la cámara. Los dibujos y fotos que tenemos de ella muestran un rostro que frunce el ceño, que no coquetea con el público, que esta enfadada. En estas

imágenes a Eulalia Guzmán le ocurre algo parecido a lo que según Licia Fiol-Matta pasó con Gabriela Mistral, aparece “extrañamente masculina, grande, imponente” (Fiol-Matta, 2002). En cierta manera, las trayectorias de Eulalia Guzmán y Gabriela Mistral se parecen, en ambos casos, fueron personas públicas, y como Fiol-Matta afirma el estado eligió “una rara” para representarlo; en ambos casos, su rol maternal (como maestras) y de no-madres (por no ser biológicamente madres) confundía su feminidad y adquirirían un rol peligroso.

Posiblemente la imagen de Eulalia Guzmán es tanto una auto-representación como una imagen impuesta, y seguramente se la vio como una mujer que estaba traspasando algunos límites impuestos a las mujeres del México de su época. Probablemente Eulalia Guzmán fue demasiado lejos, su cuerpo estaba demasiado cerca del cuerpo de la nación. Su cuerpo fue demasiado visible en los medios de comunicación en un momento en que los derechos de la mujer y la presencia pública de las mujeres estaban siendo abiertamente discutidos en México. Como otras mujeres que iban al campo, antropólogas, botánicas, paleontólogas, ornitólogas, Eulalia Guzmán no fue sola al campo, pero su marido no la acompañó, tampoco formaba parte de un equipo de hombres científicos. Una mujer llamada Gudelia Guerra, que era su ayudante, la acompañó en todos sus trabajos hasta que Eulalia murió casi a los 100 años. De forma distinta a otras mujeres que desde el siglo XVIII habían participado en exploraciones científicas, Eulalia no estaba observando o recolectando la naturaleza pero interviniendo en algo que se consideraba la cultura nacional.

Yo sugiero que fue el cuerpo de Eulalia Guzmán, como la descubridora científica lo que era transgresor para ser aceptado en el México de esos años. Quizás Eulalia Guzmán fue un caso único, pero su experiencia y biografía nos hace reflexionar acerca del lugar de las mujeres y la nación en la ciencia. Para algunas mujeres incorporarse en trabajo de campo en exploraciones transnacionales fue una forma de evadirse o escaparse de discursos nacionalistas que les asignaban un lugar específico dentro de la familia, como esposas y madres, pero Eulalia Guzmán uso su cuerpo para confrontar esos discursos.

#### **4. ¿UNA METODOLOGÍA FEMINISTA?**

Una de las cuestiones que me llamó la atención al ver las fotografías de la prensa de Eulalia Guzmán es que aparece en muchas ocasiones rodeada de los habitantes del pueblo. La población local no es parte del escenario arqueológico sino que aparece rodeando a Eulalia como si el descubrimiento hubiera sido un acto colectivo. La población de Ichcateopan participó de una forma muy especial en el trabajo de campo, no sólo proporcionando mano de obra, sino también ofreciendo información de tradiciones orales que Eulalia utilizó para interpretar el hallazgo. Extraña sin embargo, que aquellos que han escrito sobre Eulalia y su implicación en Ichcateopan no hacen ninguna mención a su metodología aunque el consenso es que ella hizo mal las cosas o que fue víctima de un fraude. En esta última parte del artículo, reflexiono sobre algunas cuestiones metodológicas que han sido planteadas por arqueólogas feministas, para repensar así el trabajo de Eulalia Guzmán. Propongo que ella se avanzó a su tiempo, con una metodología más colaborativa y manejando varias líneas de evidencia para contextualizar el hallazgo. Eulalia Guzmán, a diferencia de los arqueólogos de su tiempo, se rodeó de la gente del pueblo, pidiendo su colaboración para lograr la máxima información posible desde diferentes fuentes.

Al examinar la metodología de Eulalia, me interesa discutir otra de las grandes cuestiones que se está discutiendo desde la arqueología: ¿existe una metodología feminista para estudiar el pasado? Así, además de tomar conciencia de la importancia de pensar en el género en la interpretación del pasado, la arqueología feminista ha mostrado un interés por transformar la manera en que se practica la investigación del pasado al igual que es reflexiva hacia la manera de presentar nuestro conocimiento de las sociedades del pasado.

Demostrar de qué manera el ser mujer u hombre afecta la naturaleza de nuestras investigaciones no es fácil. Es posible que estas diferencias en estilos arqueológicos se deba a que mujeres y hombres tenemos diferentes estrategias de investigación, o nos gustan ciertos temas y también a que existen unos condicionantes sociales y por tanto académicos que hacen que las mujeres elijan ciertas temáticas y que los hombres otros. Cada disciplina tiene sus propias lógicas de género y es

bien sabido que algunos campos de estudio son mucho más feminizados que otros. En arqueología por ejemplo, tradicionalmente los hombres han estudiado más la industria lítica y las mujeres los restos cerámicos, y esta diferenciación sexual del trabajo arqueológico ha alimentado una visión de las sociedades del pasado se describían con la misma estricta diferenciación. Joan Gero ha publicado varios artículos donde enfatiza que es crucial observar la división del trabajo arqueológico, las jerarquías en los grupos de investigación, y la dinámica socio-psicológica que se establece en el trabajo de campo, para entender cómo se produce el conocimiento arqueológico (Gero, 1996).

El trabajo de Janet Spector por ejemplo, ha sido considerado como un ejemplo pionero de lo que podríamos llamar arqueología feminista. (Spector, 1998) Siguiendo el propósito feminista por “humanizar el pasado” en vez de hablar del pasado como una serie de procesos despersonalizados (estrategias tecnoecológicas, intensificación de la producción agrícola, sistemas de subsistencia, etc) la arqueóloga escribió una monografía acerca de un punzón de hueso de los indios Dakota de Estados Unidos. El resultado era una narrativa escrita en primera persona, en la que una niña Dakota adquiriría la voz como si fuera la productora o la usuaria de este útil de hueso. Imaginar a una niña como fabricante de un instrumento es ya en sí revolucionario en una arqueología que mantenía el presupuesto de una clara división sexual del trabajo, pero además Janet Spector hace uso de la etnohistoria para interpretar los hallazgos arqueológicos, y aun admitiendo que el resultado podía ser una narrativa especulativa, no era por ello menos plausible. Es posible que ese punzón en particular no hubiera sido utilizado o fabricado por una niña pequeña, pero su manera de interpretar y presentar el pasado es muy exitosa porque pone en relieve las experiencias de los seres humanos y sus relaciones con el mundo material. Para Janet Spector, lo importante era mostrar la riqueza que adquiere la investigación arqueológica al combinar su compromiso feminista con la responsabilidad hacia las comunidades descendientes Dakota.

Por otro lado, Stephanie Moser investiga de forma comparativa a dos de los creadores o fundadores de la escuela Australiana de arqueología: Isabel McBryde y John Mulvaney, argumentando que las metodologías

que emplearon respondían a dos estilos “sexuados” de hacer ciencia uno femenino y otro masculino (Moser, 1996). Mulvaney puso énfasis en métodos científicos, en excavar profundas estratigrafías y eligió asentamientos del Pleistoceno; por otro lado, Isabel McBryde se decantó por una perspectiva más regional y presentó atención a la evolución de los paisajes. Según Moser, la preocupación por cuestiones de antigüedad, por descubrir los orígenes, los asentamientos más antiguos y los depósitos más profundos ha sido casi siempre un aspecto primordial de la agenda científica en Australia, y Mulvaney, responde a esta trayectoria. Por otro lado, Isabel McBryde fue la pionera en estudios regionales, y mostró una mayor preocupación por entender los asentamientos en sus contextos paisajísticos y regionales. Por decirlo de alguna manera, McBryde tenía una visión más holística de la vida social prehistórica, que complementó usando la etnohistoria para entender mejor como fueron usados los asentamientos en la prehistoria e incorporando a las comunidades locales (aborígenes australianos en algunos casos) en el proceso científico.

Eulalia Guzmán trabajó más o menos en la misma época que Isabel McBryde, tampoco practicaba una ciencia que definiera ella misma como feminista, tampoco parece claro que Eulalia tomara el feminismo como su campo de acción político, sin embargo lo que es innegable a partir de lo poco que se sabe de ella es que era una mujer con un compromiso social y político firme, que participó en espacios y reuniones en las que el tema de la mujer era una cuestión de importancia, tanto en México como en Europa y Estados Unidos y que tenía una clara preocupación por la justicia social. Sin duda, su manera de acercarse a la cuestión de los huesos de Cuauhtémoc, su forma de organizar la excavación y la manera en que contextualizó su investigación utilizando datos etnohistóricos e implicó a las comunidades locales para que tuvieran voz, se acerca bastante a lo que las arqueólogas están reclamando como ciencia feminista.

Esta forma de hacer ciencia sería lo que Donna Haraway denomina “conocimiento situado” un conocimiento “responsable, encarnado, parcial, y subyugado,” pero que no reside *naturalmente* en las mujeres (Haraway, 1988), y tampoco es un conocimiento inocente ni exento de reexamen. Su trabajo no fue en absoluto desinteresado; por el contrario, siempre la guió el interés de construir una patria libre y justa,

cuya cultura como señaló M. Carmen Serra Puche fuera una `del intelecto y del sentimiento aunados; aquella en que la dignidad del hombre y el reconocimiento de todo derecho humano constituyan la base de la convivencia entre los hombres´.

Por otro lado, la manera en que este hallazgo fue “resuelto” pone de manifiesto la importancia que adquiere la comunidad científica, las jerarquías y las relaciones de poder a la hora de tomar una decisión científica.

## 5. LAS MUJERES, LA NACIÓN Y EL DUELO

En su libro *The Ability to Mourn*, Peter Homans (1989) argumenta que los monumentos contienen un núcleo psicológico, porque a través de ellos un grupo puede inconscientemente sumergirse en la experiencia de la pérdida, aunque no vivir directamente el dolor que la pérdida produce. Tanto los síntomas como los monumentos empiezan con una pérdida y ambos intentan suavizarla mediante actividades de duelo. Homans, siguiendo a Freud subraya las diferencias entre monumentos como objetos de memoria colectiva y los síntomas individuales. Mientras estos últimos pueden ser tratados terapéuticamente, los monumentos estructuran la memoria colectiva y no son deconstruidos. Al contrario, “el grupo hace un enorme esfuerzo colectivo para construirlos, mantenerlos y preservarlos” (Homans, 1989: 272). Los monumentos son relevantes para la nación, pero no porque sean evidencias directas del pasado, sino porque se convierten en espacios de duelo nacional, y por tanto están repletos de ambiguos deseos y sentimientos con relevancia en el presente.

La muerte de Cuauhtémoc era una muerte que ocupaba y aun ocupa un lugar ambiguo en el imaginario nacional mexicano, una de esas gloriosas muertes que simbolizan la resistencia frente a la opresión colonial, una muerte que estaba rodeada de gran expectación y misterio porque ni las circunstancias específicas ni sus huesos habían sido localizados, por ello la de Cuauhtémoc era una muerte mal resuelta, que permanecía en el terreno de lo que se ha llamado “uncanny.” Comprometerse a realizar una excavación arqueológica como Eulalia hizo, no era cualquier cosa, sobretodo porque al recuperar los huesos



ese imaginario turbio y confuso se tornaría en algo real, con consecuencias inevitables para un nacionalismo que parcialmente se asienta en el terreno de lo fantasmagórico y misterioso. No es pues casual que fuera una mujer la que al intentar rescatar los restos de un héroe nacional, fuera relegada a un espacio marginal y ambiguo y sin lugar a duda enterrada en el olvido.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ADAIR GOWATY, Patricia (2003) "Sexual Natures: How Feminism Changed Evolutionary Biology", *Signs* 28, pp. 901-921.

BRUMFIEL, Elizabeth (1996) "Figures and the Aztec State: Testing the Effectiveness of Ideological Domination" in R. P. WRIGHT (eds.) *Gender and Archaeology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 143-66

BUG, Amy (2003) "Has Feminism Changed Physcs?" *Signs* 28, pp. 881-899.

CONKEY, Margaret (2003) "Has Feminism Changed Archaeology?" *Signs* 28, pp. 859-866.

CONKEY, Margaret and Joan Gero (1997) "Programme to Practice: Gender and Feminism in ARchaeology", *Annual Review of Anthropology* 26, pp. 411-437.

DEACON, Desley (1997) *Elsie Clews Parsons. Inventing Modern Life*, Chicago, Chicago University Press.

DI LEONARDO, Micaela (1991) *Gender at the crossroads of knowledge: feminist anthropology in the postmodern era*, Berkeley, University of California Press.

FIOL-MATTA, Licia (2002) *A queer mother for the nation: the state and Gabriela Mistral*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

GERO, Joan (1996) "Archaeological practice and gendered encounters with field data" in R. WRIGHT (eds.) *Gender and Archaeology*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 251-279

HARAWAY, Donna J. (1988) "Situated Knowledges: the science question in feminism as a site of discourse and the privilege of partial perspective", *Feminist Studies* 14.

HENDON, Julia (1997) "Women's Work, Women's Space, and Women's Status Among the Classic-Period Maya Elite of the Copan Valley, Honduras" in C. C. a. R. JOYCE (eds.) *Women in Prehistory: North America and Mesoamerica*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 33-46.

HOMANS, Peter (1989) *The ability to mourn: disillusionment and the social origins of psychoanalysis*, Chicago, University of Chicago Press.

JOYCE, Rosemary A. (1994) "Dorothy Hughes Popenoe: Eve in an Archaeological Garden" in R. A. Joyce (eds.) *Women in Archaeology*, pp. 51-66.

JOYCE, Rosemary A. (2000) "Girling the girl and boying the boy: the production of adulthood in ancient Mesoamerica", *World Archaeology* 31, pp. 473-483.

MERCHANT, Carolyn (1980) *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper and Row.

MESKELL, Lynn and Rosemary A. Joyce (2003) *Embodied lives: figuring ancient Maya and Egyptian experience*, London; New York, Routledge.

MOORE, Henrietta L. (1988) *Feminism and anthropology*, Cambridge, UK, Polity Press in association with B. Blackwell, Oxford, UK.

MOSER, Stephanie (1996) "Science, stratigraphy and the deep sequence: Excavations vs survey and the question of gendered practice in archaeology", *Antiquity* 70, pp. 813-823.

MOSER, Stephanie (et al) (2002) "Transforming archaeology through practice: strategies for collaborative archaeology and the Community Archaeology Project at Quseir, Egypt." *World Archaeology* 34, pp. 220-248.

PINSKY, Valerie and Alison Wylie (1989) *Critical traditions in contemporary archaeology: essays in the philosophy, history, and*

*socio-politics of archaeology*, Cambridge; New York, Cambridge University Press.

RUIZ, Apen (2006) "Zelia Nuttall e Isabel Ramírez Castañeda: las distintas formas de practicar y escribir sobre arqueología en el México de inicios del siglo XX", *Cuadernos Pagu* 27, pp. 135-172.

SANAHUJA YLL, Marâia Encarna (2002) *Cuerpos sexuales, objetos y prehistoria*, Madrid [Valencia] [Madrid], Ediciones Càtedra; Universitat de València; Instituto de la Mujer.

SCOTT, Joan Wallach (1986) "Gender: A useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review* 91, pp. 1053-1075.

SHANKS, Michael and Christopher Y. Tilley (1988) *Social theory and archaeology*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

SPECTOR, Janet (1998) "What this awl means: Feminist Archaeology at the Wahpeton Dakota Village" in K. a. D. S. W. Hays-gilpin (eds.) *Reader in Gender Archaeology*, London, Routledge, pp. 359-363.

VISWESWARAN, Kamala (1994) *Fictions of feminist ethnography*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

WYLIE, Alison (1997) "The Engendering of Archaeology. Refiguring Feminist Science Studies", *Osiris* 12, pp. 80-99.



# **EL AMOR ROMÁNTICO DENTRO Y FUERA DE OCCIDENTE: DETERMINISMOS, PARADOJAS Y VISIONES ALTERNATIVAS**

MARI LUZ ESTEBAN

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

## **1. REACCIONES, MALESTARES Y FICCIONES CULTURALES**

¿Por qué analizar el amor? fue una pregunta planteada en una comunicación presentada por Rosa Medina Doménech, Ana Távora Rivero y yo misma en el anterior Congreso Estatal de Antropología (Sevilla, 2005)<sup>1</sup>. Esta pregunta nos servía de excusa para resumir nuestro planteamiento teórico<sup>2</sup>, pero al mismo tiempo nos permitía responder a algunas de las reacciones observadas, reacciones de todo tipo que no han dejado de suscitarse a lo largo de todo este tiempo.

Entre los cuestionamientos destaca el de una estudiante de antropología que, en noviembre de 2006, en el debate que siguió a mi intervención en unas jornadas sobre emociones organizadas por la Universidad de Castilla la Mancha<sup>3</sup>, planteó sus temores frente a una deconstrucción

---

<sup>1</sup> Esta comunicación fue presentada en el Simposio “Cambios culturales y desigualdades de género en el marco local-global actual”, organizado por Carmen Díez Mintegui y Carmen Gregorio Gil. Véase Esteban, Medina y Távora (2005).

<sup>2</sup> Dentro de una investigación, titulada “Amor, salud y desigualdad: identidades de género y prácticas de mujeres”, y financiada por el Programa Sectorial I+D+I del Instituto de la Mujer (nº expediente 102/2004), que ha durado tres años (2004-2007).

En mi parte de la investigación han sido entrevistadas 15 mujeres que han formado o forman parte de organizaciones feministas. Con ello se ha pretendido tener acceso a una muestra de mujeres que vivieran la contradicción entre estar afectadas por la ideología hegemónica en torno al amor y ser críticas al mismo tiempo con la misma. Asimismo han sido entrevistados 3 hombres que mantienen relaciones amorosas con mujeres feministas.

<sup>3</sup> Estas jornadas, que tuvieron lugar en Almonacid del Marquesado (Cuenca), llevaron por título “Emociones y sentimientos. Reflexiones interdisciplinarias”, y fueron organizadas

cultural del amor, algo que por otra parte veía necesario. Ella entendía que la racionalización del amor podría tener como resultado la desaparición de la magia del enamoramiento y de la pasión amorosa, y abocarnos a una existencia anodina, sin encanto. En esta anécdota se condensa muy bien un posicionamiento observado sobre todo en mujeres, aunque también en algunos hombres, que nos habla del rechazo o por lo menos de la inquietud que puede producir una tarea feminista y antropológica de revisar en profundidad el amor romántico. Los hombres, por su parte, antropólogos o no, se han mostrado más que nada reticentes con la posibilidad de definir y conceptualizar el amor e, incluso, algunos han puesto en duda que éste tenga un estatus de investigación similar al de otros ámbitos, como podría ser, por ejemplo, el poder.

Este malestar provocado por la indagación en una de las principales “verdades occidentales”, el Amor, es probablemente una de las razones que explican que se haya producido comparativamente poca reflexión científica al respecto, al menos desde un punto de vista crítico<sup>4</sup>. Algo que, por otra parte, contrasta con la omnipresencia del amor en las canciones, películas y novelas, bajo la forma de relatos absolutamente saturados de estereotipos y lugares comunes, que no hacen más que recrear un “como si”: que el amor –y el amor entre un hombre y una mujer lo representaría mejor que cualquier otro– es lo más genuino, lo más auténtico del ser humano y queda al margen de todo tipo de distinciones y jerarquías.

En el ámbito científico han primado las lecturas naturalizadoras y esencialistas, que abordaremos en el siguiente apartado, desde teorías biológicas y psicológicas. El reduccionismo y determinismo de estas aproximaciones, que hablan de las emociones como si fueran hechos dados y universales, pre-culturales, generan y refuerzan ideas que consolidan el orden social desigual imperante, por lo que no suelen resultar problemáticas. Por otro lado, un enfoque bastante mayoritario en sociología, al que nos referiremos también más adelante, ha destacado la tendencia democratizadora en las relaciones familiares y

---

por Luisa Abad González y Juan Antonio Flores Martos, profesores de antropología de la Universidad de Castilla La Mancha.

<sup>4</sup> Una razón fundamental para la menor investigación habría sido la separación occidental entre emoción y ciencia/razón (Lutz y White, 1986: 409).

de pareja en las últimas décadas del siglo XX; un planteamiento criticado y matizado por algunas autoras feministas.

Esta predisposición, bien a esencializar, bien a idealizar (romantizar) el amor tiene que ver también con la centralidad que una determinada configuración de las emociones tiene en la construcción del sujeto occidental y en la conformación de un sistema de género, clase, etnia y sexualidad que ha sufrido cambios notables en la segunda mitad del siglo XX, lo que lleva a algunos a precipitarse y predecir entusiastamente su desaparición.

Es como si el amor, más que ningún otro ámbito de la vida, nos devolviera una buena imagen de nosotros mismos como occidentales absolutamente orgullosos de nuestros supuestos logros (aunque más narcisistas y etnocéntricos que nunca). De forma que desentrañar el significado cultural del amor en nuestra sociedad supone dejar al descubierto los cimientos de nuestra cultura y, al mismo tiempo, nuestras propias contradicciones y excesos: frente a un individualismo extremo, el amor sería “La” posibilidad de mantenernos cohesionados, además de permitir el “encuentro” entre hombres y mujeres; un encuentro que tiene por otra parte muchísimas posibilidades de no ser equitativo.

Adentrarnos en la deconstrucción del amor es, por tanto, un ejercicio crítico y de humildad cultural al mismo tiempo, no porque deje de manifiesto que el enamoramiento como tal es sobre todo una “ficción” cultural, que lo es, sino porque ponga sobre la mesa los peligros de ciertas ficciones que no hacen más que sustentar desigualdades sociales, y abogue por evaluarlas, redimensionarlas y/o transformarlas en otras más igualitarias y justas, lo que no significa en absoluto que tengan que ser menos pasionales.

## **2. LA CRÍTICA AL DETERMINISMO BIOLÓGICO Y PSICOLÓGICO Y SUS DIFICULTADES**

Una de las líneas principales en la investigación científica de las emociones la constituyen las aproximaciones etológicas y evolucionistas, desde la etología, la psicología, la sociobiología y la antropología biológica (Lutz y White, 1986: 410).

En conjunto, la psicología promulga la existencia de una unidad psíquica y emocional de los seres humanos (Lutz y White, 1986: 412), planteamiento que tiene una influencia fundamental en la conceptualización general de las emociones en Occidente. Desde este esquema se da por hecho la existencia de un interior en los humanos desde el que emanarían las emociones, en un modelo que Sarah Ahmed (2004:9) denomina “inside out” (de dentro afuera)<sup>5</sup>.

Así, autores como Paul Ekman (1984), basándose en el análisis transcultural de las expresiones faciales, teorizan la existencia de un número determinado de emociones humanas básicas (miedo, tristeza, alegría, enfado, sorpresa y asco). Una de las críticas principales a esta mirada es la simplificación que se hace de las emociones y su descomposición en unos pocos elementos, lo que resta toda complejidad a las expresiones humanas.

Por otra parte, en lo que respecta al amor, la antropóloga Helen Fischer (1995, 1999) defiende la dependencia del deseo sexual de las hormonas sexuales, sobre todo de la testosterona, y la caducidad biológica del enamoramiento, asociada a niveles cambiantes de sustancias como la dopamina, la norepinefrina y la serotonina. Siempre desde la defensa de la existencia de diferencias manifiestas entre hombres y mujeres: los primeros más sensibles a estímulos visuales y signos de juventud, salud y fertilidad en las mujeres; las mujeres, más sensibles a imágenes, palabras y fantasías que aludan a temas románticos e incluyan el afecto y el compromiso. Un análisis, como vemos, absolutamente imbuido de la ideología occidental diferencialista y naturalizadora respecto a la biología femenina y masculina y el amor romántico.

El problema principal de este tipo de teorías es su enfoque biologicista y/o psicologicista, una forma de determinismo que, como apunta Angel Martínez Hernáez,

“presupone una jerarquía en el orden de las cosas. En la base se encuentran los procesos biológicos que ejercen su determinación en la vida humana. Sobre esta base se disponen las conductas individuales y los procesos

---

<sup>5</sup> Frente a esto esta autora (ibidem) propone justamente la aplicación de lo contrario, un modelo “outside in” (de fuera adentro) que considere en primer lugar el medio donde viven las personas.



psicológicos en tanto que fenómenos dependientes. Sobre este segundo estrato descansan las relaciones sociales y la producción cultural de símbolos y representaciones compartidos. En este triple ordenamiento existen fuerzas de determinación desde abajo hacia arriba (...) pero no de arriba hacia abajo” (2007: 13).

Pero, la respuesta al biologicismo desde las críticas antideterministas “ha sido desigual y generalmente no ha significado la elaboración de un ‘programa fuerte’ alternativo” (ibidem: 15). Apoyándose en Lewontin, Rose y Kamin (1990), Martínez Hernández argumenta que:

“a diferencia de los deterministas biológicos que construyen sus edificios teóricos a partir de argumentos simplistas y de mecanismos únicos para entender fenómenos diversos (...) los antideterministas deben trabajar con una perspectiva global para tratar un mundo de relaciones entre los genes, el medio ambiente y la sociedad que, inequívocamente, adquiere una mayor complejidad” (2007: 15).

Una reflexión que podríamos aplicar muy bien al estudio social o antropológico de las emociones que, a pesar de sus aportaciones teóricas y etnográficas y de su abordaje de las emociones no como estados psicológicos sino como prácticas sociales y culturales<sup>6</sup>, no ha conseguido contrarrestar la fuerza de las aproximaciones biologicistas y psicologicistas. Menos aún en lo referido al amor, donde una crítica contundente a las visiones esencialistas más generalizadas precisaría, a mi entender, de una construcción teórico-conceptual mucho más reflexiva y ambiciosa, además de una comparación transcultural bien contextualizada y profunda de la experiencia diversa y compleja de los vínculos afectivos entre las personas.

### **3. AMOR, SUJETO Y GÉNERO EN OCCIDENTE**

Una característica específica de la sociedad occidental de los últimos siglos es el acento puesto en el amor, el amor romántico y la

---

<sup>6</sup> Véanse a este respecto, por ejemplo, Rosaldo (1984) y Lutz y Abu-Lughod (1990).

vinculación entre amor y matrimonio. El paso a lo que llamamos modernidad conlleva la individualización de la sociedad desde una configuración cultural emocional concreta. El individuo se convierte de este modo en una unidad cognitiva, moral, psicológica y emocional, absolutamente aislada y aislable del resto, un yo consciente dividido en un exterior y un interior, como veíamos anteriormente, desde el que se extereorizarían las emociones (Esteban, Medina y Távora, 2005).

Pero esta contrucción de lo subjetivo se produce de forma articulada con la estratificación y delimitación de las fronteras entre sexos, clases, etnias, la demarcación de las esferas pública y privada, y la especialización de las mujeres en la supervisión de esta última, incluido todo lo relativo a las emociones; es decir, la nueva subjetividad conlleva una reordenación de las relaciones de género, clase y etnia.

Otros cambios simultáneos habrían sido los ocurridos en la forma y el tamaño de las familias y grupos de convivencia, y en los valores familiares<sup>7</sup>. La trascendencia dada a estos últimos ha conducido a autores del prestigio de Anthony Giddens (1995) o Ulrick y Elisabeth Beck-Gerhshheim (1998) a subrayar la tendencia democratizadora de las relaciones familiares, de género y de pareja, o a que incluso estos últimos planteen la cuestión de si es posible la persistencia del amor romántico en una sociedad igualitaria<sup>8</sup>.

Sin embargo, algunos estudios feministas subrayan que las familias son redes de cooperación y solidaridad pero también de dominación y control, y que las experiencias de las mujeres dentro de las mismas son múltiples y variadas, satisfactorias pero también negativas (Thorne, 1992). Por tanto, el problema de la perspectiva “democrática” del amor no estaría tanto en identificar algunos cambios, sino en sobredimensionarlos y no atender en igual proporción a las continuidades en las ideologías familiares y amorosas y en las desiguales oportunidades que siguen teniendo las mujeres.

---

<sup>7</sup> Una historia muy detallada de los cambios en el amor y la familia puede encontrarse en Coontz (2006).

<sup>8</sup> Autores como Zygmunt Bauman (2003) han subrayado también la fragilidad y la ambivalencia de los vínculos amorosos en la sociedad actual.

Como era previsible, el amor (no exclusivamente el amor de pareja) es central en la vida de las mujeres entrevistadas en nuestro estudio<sup>9</sup>. Todas las referencias recibidas en su proceso de socialización han ido configurando y reforzando esta centralidad. Su experiencia no se corresponde siempre con ese ideal: han vivido y viven situaciones personales muy diversas y para ellas el amor ha sido causa de satisfacción y plenitud pero también de sufrimiento. Pero todas consideran el amor como una referencia crucial en su vida. Además, recalcan que en su entorno más cercano hay una presión considerable para que la gente ligue o busque pareja. Por oposición a esto, el no mantener relaciones se percibe y se experimenta, por lo general, como una carencia, como si una persona sin pareja fuera “menos” y viviera irremediabilmente en peores condiciones. Y solo una informante se ha corregido a sí misma cuando ha hablado de no tener pareja como “estar sola/o”.

El amor lo describen las mujeres entrevistadas como sosiego, luz, aliento, gasolina, motor, energía positiva, felicidad, ganas de hacer cosas, iluminación... Algunas insisten en la reciprocidad, el dar y recibir, como una característica intrínseca e ideal del amor. Otras hablan de la fragilidad de la condición humana, que quedaría compensada en el intercambio amoroso en el poder “abandonarse en el otro”, en la idea del amor como refugio. Como si el amor permitiera “ser uno/a mismo/a” más que cualquier otro ámbito de la vida. Aunque hay quien subraya también el desconocimiento, la incertidumbre respecto a qué es el amor, la idea del amor como un enigma, lo desconocido.

Otro aspecto recurrente en las entrevistas es la referencia continua a la tensión entre amor y razón, el amor como algo que se escapa al control humano, algo que te obliga a “perder los papeles”. El amor se convierte así en un ámbito definidor de lo humano precisamente y paradójicamente porque se sitúa más allá del raciocinio, y esto se puede llevar al extremo y catalogar directamente al enamoramiento como un “estado de enajenación”.

---

<sup>9</sup> Los resultados empíricos resumidos en este artículo pertenecen a mi parte de la investigación.

Como hemos visto, en los últimos siglos en Occidente, se da una redefinición cultural del sujeto, que observamos también en las entrevistas, de forma articulada con el surgimiento de un nuevo orden desigual de género. Pues bien, a pesar de la idealización y del sentido de lo sublime que rodea al amor en nuestra cultura, muchas mujeres entrevistadas han subrayado la idea de que el amor es ante todo una trampa para las mujeres, además de una fuente de insatisfacción<sup>10</sup>. Curiosamente, esta segunda consideración no invalida la primera, sino que ambas son presentadas como distinguibles y al mismo tiempo perfectamente compatibles, de forma que quedaría por un lado lo esencial: el amor como principio definidor de lo humano; y a otro nivel, secundario, la constatación de la subordinación. Un bucle que conlleva, en última instancia, una dificultad intrínseca para abordar transformaciones o cambios necesarios en las ideologías y prácticas del amor.

Así y todo, en una cultura como la nuestra, que tiende al individualismo extremo, el amor puede estar siendo (de hecho los resultados de las entrevistas apuntan por ahí) un ámbito de discusión, de problematización de dicha cultura, puesto que al tiempo que se refleja esa construcción cultural del individuo, se problematizan sus “excesos”. Esta tensión será, por tanto, más evidente en las personas que tienen conflictuada, problematizada su propia subjetividad, como es el caso de las mujeres que se están redefiniendo a sí mismas como sujetos de hecho y de derecho, y que intentan modificar su posición social como seres subordinados, lo que les lleva a vivir la relación amorosa como un desafío a su propia individualidad y, en consecuencia, a experimentar cierta contradicción o al menos incomodidad.

#### **4. DEFINICIONES Y CLASIFICACIONES ALTERNATIVAS**

Paralelamente a la deconstrucción histórica del amor y las emociones, una manera de combatir la tendencia naturalizadora de las

---

<sup>10</sup> También para los hombres, deberíamos añadir, ya que aunque las relaciones de pareja tienden a reproducir las relaciones sociales entre hombres y mujeres, con mecanismos de empoderamiento masculino y desempoderamiento femenino (Langford, 1999), son interacciones que no siempre dejan satisfechos a los hombres.

explicaciones occidentales dominantes en torno al amor es proponer nuevas definiciones, así como clasificaciones alternativas y múltiples de las interacciones amorosas. En un artículo publicado en la revista *Ankulegi* (Esteban, 2007), en el que se ofrece un planteamiento general respecto al análisis antropológico del amor, he propuesto una definición del amor inspirada en la dada por Michelle Rosaldo de las emociones como pensamientos encarnados (1984: 143). Así, el amor, en tanto que complejo modelo de pensamiento, emoción y acción (Tennov, 1979: 173),

“estaría constituido por un repertorio de ideas, valores, capacidades y actos encarnados<sup>11</sup>, que combinados e implementados de maneras diversas, darían lugar a procesos de interacción donde existiría una tensión entre la gratuidad del ‘don puro’ y la reciprocidad estricta propia de otros ámbitos<sup>12</sup>. En consecuencia, las nociones, clasificaciones y vivencias en torno al amor adoptarían formas múltiples en las distintas culturas, grupos sociales o individuos” (Esteban, 2007: 72).

Se trataría, por tanto, de forjar conceptualizaciones que nos permitieran profundizar de forma articulada en la corporalidad, la contextualidad y la complejidad de eso que llamamos amor, con sus distintas dimensiones: ideológica, cognitiva, simbólica, interactiva, relacional, moral... Una aproximación que nos posibilitara trascender una definición del amor como meros sentimientos o determinados estados internos, que al final nos remite a una lectura excesivamente biologizada y psicologizada y, en consecuencia, etnocéntrica del ser humano, ya que presupone “la superioridad de los propios valores y costumbres culturales con respecto a otros grupos y, por tanto, en un contexto de poder y desigualdad, la exclusión o infravaloración de lo ajeno” (Maquieira, 2001: 128). Un posicionamiento que discutiera incluso la obligatoriedad de lo que llamamos amoroso en la definición

---

<sup>11</sup> Es decir, que involucran siempre el cuerpo.

<sup>12</sup> Me inspiro aquí en la revisión que Ignasi Terradas (2002) hace de las teorías en torno al don y la reciprocidad de Marcel Mauss y otros autores, donde apunta que la amistad o el amor superan la concepción clásica de la reciprocidad estricta definida por Mauss “con sus tres fases obligatorias: dar, aceptar y retornar”.

del ser humano y fuera consciente de los riesgos de las definiciones y clasificaciones hegemónicas del amor en Occidente.

Las mujeres entrevistadas identifican elementos muy diversos entre los componentes del amor sexual: amistad, fidelidad, compromiso, incondicionalidad, deseo y disfrute de la otra persona, selección y singularización del otro... Y la mayoría coincide en que la sexualidad es un ingrediente fundamental de este tipo de relación, que contribuye además a dar una intimidad específica a la misma. En esta misma línea, William Jankowiak, basándose en diferentes autores, propone cuatro características que distinguirían la pasión amorosa de otros tipos de amor: la idealización y erotización del otro, y el deseo de intimidad y de durabilidad de la relación (1995: 4). Pero todas estas características, una por una, están o pueden estar presentes en otro tipo de interacciones, por lo que lo singular sería más bien el acento que se pone en un contexto determinado en alguna o todas ellas, lo que condiciona evidentemente su aprendizaje y vivencia (Esteban, 2007).

Por otra parte, algo común en las entrevistas es la importancia que las feministas le dan a la igualdad entre los miembros de la pareja a la hora de tomar decisiones, así como a la posibilidad de tener libertad y espacio para hacer planes propios. Es decir, se establecen condiciones y límites que llevan a planteamientos divergentes del principio de la entrega absoluta y el abandono total en el otro que, además, son aplicados culturalmente de manera diferente a mujeres y hombres y que tienen consecuencias prácticas y materiales para aquellas, como un menor acceso al trabajo remunerado, a la riqueza y al poder, en general.

Si nos fijamos ahora en las clasificaciones de las relaciones que ofrecen nuestras/os informantes, la mayoría parten de un modelo clasificatorio clásico en nuestra cultura, como es el de diferenciar el amor de la familia, el de pareja y el de las relaciones de amistad. Para muchas, el primero se caracterizaría por la total incondicionalidad, que se puede llegar a disfrutar también en las relaciones de amistad<sup>13</sup>. A este nivel, un resultado crucial de la investigación es que la práctica

---

<sup>13</sup> Esta relación con los padres y la familia biológica puede conllevar también, como es lógico, sentimientos encontrados o, incluso, se puede vivir la familia como algo impuesto con un rango distinto a la amistad o las relaciones de pareja.

totalidad de las mujeres feministas entrevistadas consideran la amistad como una base fundamental de su vida, lo que trastoca en la práctica la jerarquía amorosa impulsada en nuestra cultura.

Pero además, unas pocas han ofrecido clasificaciones que conllevan sistemas alternativos de valoración. Por ejemplo, una mujer joven identifica tres grandes tipos de relaciones en su vida: relaciones muy intensas, sean o no cortas en el tiempo, que no necesariamente conllevan deseo sexual pero sí intensidad y plenitud; relaciones cotidianas, entre las que incluye las mantenidas con familiares y amigos/as; y por último, aquellas que le reportan seguridad y amor, donde incluye a las parejas que ha tenido, sus padres y algunos amigos muy íntimos, normalmente mujeres. Otra informante ordena sus relaciones por lo que comparte (por ejemplo, el tiempo) y subraya que los criterios con los que actúa con su pareja no son diferentes a los que utiliza con sus amigos. Estas clasificaciones, aunque minoritarias, son reseñables precisamente por su atipicidad, porque dejan perfectamente de manifiesto que la cultura hegemónica sobre el amor es un condicionante pero no determina totalmente la ideología o la práctica de la gente, lo que permite poner en marcha formas propias de conceptualización y relación; y porque nos sirven, en definitiva, para poner en cuestión la jerarquía del amor de pareja sobre otro tipo de vínculos o contratos interpersonales.

## **5. APLICACIONES Y PARADOJAS DE LA COMPARACIÓN TRANSCULTURAL**

Deconstruir y reconceptualizar el amor no es necesario solo para ser más conscientes de nuestras trampas culturales e intentar eliminarlas, sino porque posibilita profundizar en la crítica al etnocentrismo, es decir, mejorar la tarea antropológica. Algunas etnografías en torno al amor romántico realizadas en culturas distintas nos aportan resultados muy diversos e incluso paradójicos para el debate feminista y la crítica al etnocentrismo que estamos proclamando.

Así, por ejemplo, Susan y Douglas Davis (1995) han percibido diferencias manifiestas entre las mujeres y los hombres jóvenes de la sociedad marroquí, ya que las mujeres no aparentan experimentar la

misma intensidad romántica que los hombres o solo la comparten con sus mejores amigas. Esto se debe, según estos autores, a que deben mantener indemne el ideal de pureza pero también a que necesitan más que ellos de un matrimonio estable, lo que las empuja a dejarse llevar menos por sus sentimientos.

Por su parte, Linda A. Rebhun (1995) recoge algunos cambios ocurridos en la sociedad brasileña a lo largo del siglo XX, como la masiva afluencia a las ciudades y la pérdida de los padres de la seguridad económica respecto a sus hijos, que hacen que se refuerze la idea del matrimonio como unión amorosa, idea que afecta de diferente manera a hombres y mujeres, y que no significa que todos los matrimonios sean por amor (1995: 242). Hombres y mujeres tienen diferentes expectativas frente al matrimonio, lo que es fuente de desencuentros, conflictos, desilusiones y rupturas frecuentes. Además, se diferencia claramente entre el amor maduro, de compañeros, y la pasión tumultuosa y sexual.

También es interesante el caso analizado por Victoria Burbank (1995) en una comunidad de aborígenes australianos donde el amor romántico aumenta radicalmente su presencia con la instalación de una misión protestante en los años 50. Los nuevos aprendizajes de los jóvenes, al compás de las películas de Hollywood, van provocando su oposición a los matrimonios concertados antes de la menarquia de las niñas. Burbank, inspirándose en Lila Abu-Lughod (1990: 35) concluye que la construcción del amor romántico en esta sociedad es un discurso de desafío, un paradigma de resistencia adolescente frente al autoritarismo de los padres (1995: 192).

Una etnografía no centrada en el amor, pero que nos ofrece también pistas significativas, es la realizada por Arantza Meñaca (2007) en su estudio de los procesos de autocuidado de familias migrantes ecuatorianas en Catalunya. Desde la lectura que yo hago de algunos de los itinerarios de mujeres descritos, se podría argumentar que la puesta en marcha en el contexto de la inmigración de modelos de relación menos imbuidos de romanticismo, pero no obligatoriamente menos solidarios o satisfactorios, estaría permitiéndoles a esas mujeres reflexionar sobre su posición de género y por tanto estar en condiciones de construir relaciones más equitativas.



## **6. REFLEXIONES FINALES**

Todos los ejemplos de dentro y fuera de Occidente presentados en este artículo nos hablan de la necesidad de ser muy cautas en nuestros análisis y de profundizar mucho más en ellos. Es evidente que en los contextos donde el amor romántico ocupa un lugar central en la estructura social, la equiparación entre mujeres y hombres se ve directamente beneficiada de la flexibilización y transformación de la experiencia amorosa, y de la búsqueda de nuevas formas de vincularse, solidarizarse y entender y practicar la reciprocidad, que no tienen por qué perder en intensidad. Pero, mientras tanto, en otros entornos, el amor romántico está siendo una práctica que desafía distintos tipos de imposiciones y desigualdades sociales.

Por tanto, no ser radicalmente críticas con la supremacía, conceptualización y naturalización del amor y del amor sexual en Occidente nos puede inducir a interpretar errónea y etnocéntricamente realidades o cambios que están experimentando mujeres y hombres en distintas sociedades. Además de poder condicionar y empobrecer nuestros debates y políticas en ámbitos de investigación muy diversos: familia, salud/enfermedad, cuidados, violencia contra las mujeres, trabajo remunerado...

## **BIBLIOGRAFÍA**

ABU-LUGHOD, Lila (1990) "Shifting politics in Bedouin love poetry", in C.A. LUTZ; L. ABU-LUGHOD (eds.) *Language and the politics of emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 24-45.

AHMED, Sara (2004) *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

BAUMAN, Zygmunt (2003) *Liquid Love: On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge UK, Polity Press.

BECK, Ulrich; BECK-GERNSHEIN, Elisabeth (1998) *El normal caos del amor*, Esplugues de Llobregat/Barcelona, El Roure Ediciones.

BURBANK, Victoria Katherine (1995) "Passion as Politics: Romantic Love in an Australian Aboriginal Community", in W. JANKOWIAK (ed.) *Romantic Passion. A Universal Experience?*, New York, Columbia University Press, pp. 187-195.

COONTZ, Stephanie (2006) *Historia del matrimonio. Cómo el amor conquistó el mundo*, Barcelona, Gedisa.

DAVIS, Douglas A.; SCHAEFER DAVIS, Susan (1995) "Possessed by Love: Gender and Romance in Morocco", in W. JANKOWIAK (ed.) *Romantic Passion. A Universal Experience?*, New York, Columbia University Press, pp. 219-238.

DE MEÑACA RODRÍGUEZ-AVIAL, Arantza (2007) *Antropología, salud y migraciones. Procesos de autocuidado en familias migrantes ecuatorianas*, Tesis Doctoral, Universitat Rovira i Virgili (Tarragona).

EKMAN, Paul (1984) "Expressions and the nature of emotion", in K. SCHERER; P. EKMAN (eds.) *Approaches to Emotion*, New York, Hillsdale, pp. 319-343.

ESTEBAN, Mari Luz (2007) "Algunas ideas para una antropología del amor", *Ankulegi-Revista de Antropología Social* 11, pp. 71-85.

ESTEBAN GALARZA, Mari Luz; MEDINA DOMÉNECH, Rosa; TÁVORA RIVERO, Ana (2005) "¿Por qué analizar el amor? Nuevas posibilidades para el estudio de las desigualdades de género", in C. DÍEZ MINTEGUI; C. GREGORIO GIL (coord.) *Cambios culturales y desigualdades de género en el marco local-global actual*, X Congreso de Antropología, Sevilla, FAAEE-Fundación El Monte-ASANA, pp. 207-223.

FISCHER, Helen E. (1995) "The Nature and Evolution of Romantic Love", in W. JANKOWIAK (ed.) *Romantic Passion. A Universal Experience?*, New York, Columbia University Press, pp. 23-41.

FISCHER, Helen E. (1999) *Anatomía del amor. Historia natural de la monogamia, el adulterio y el divorcio*, Barcelona, Anagrama.

GIDDENS, Anthony (1995) *La transformación de la intimidad*, Madrid, Cátedra.

JANKOWIAK, William (1995) "Introduction", in W. JANKOWIAK

(ed.) *Romantic passion. A universal experience?*, New York, Columbia University Press.

LANGFORD, Wendy (1999) *Revolutions of the heart. Gender, power and the delusions of love*, London/New York, Routledge.

LEWONTIN, R.C.; ROSE, S.; KAMIN, L.J. (1990) *No está en los genes*, Barcelona, Crítica.

LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila (eds.) (1990) *Language and the politics of emotion*, Cambridge and Paris, Cambridge University Press.

LUTZ, Catherine; WHITE, Georges M. (1986) "The anthropology of emotions", *Annual Review of Anthropology*, 15: pp. 405-436.

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Angel (2007) "Cultura, enfermedad y determinismo médico. La antropología médica frente al determinismo biológico", in M. L. ESTEBAN (ed.) *Introducción a la antropología de la salud. Aplicaciones teóricas y prácticas*, Bilbao, OSALDE-Asociación por el Derecho a la Salud, pp. 11-43.

MAQUIEIRA, Virginia (2001) "Género, diferencia y desigualdad", in VV. AA., *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza Editorial (Ciencias Sociales), pp. 127-190.

REBHUN, L.A. (1995) "The Language of Love in Northeast Brazil", in W. JANKOWIAK (ed.) *Romantic Passion. A Universal Experience?*, New York, Columbia University Press, pp. 239-261.

ROSALDO, Michelle Z. (1984) "Toward an anthropology of self and feeling", in R.A. SHWEDER; R.A. LEVINE (eds.) *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 137-157.

TENNOV, Dorothy (1979) *Love and Limerence: The experience of Being in Love*, New York, Stein and Day.

TERRADAS, Ignasi (2002) "La reciprocidad superada por la equidad, el amor y la amistad", *Endoxa-Series Filosóficas* 15, pp. 205-250.

THORNE, Barrie (1992) "Feminism and the Family: Two Decades of Thought", in THORNE, B.; YALOM, M. (Eds.) *Rethinking the*

*Family. Some Feminist Questions*, Boston, Northeastern University Press, pp. 3-30.

# POSICIONAMIENTOS POLÍTICOS SOBRE EL GÉNERO EN EL MARRUECOS ACTUAL<sup>1</sup>

YOLANDA AIXELÀ  
Universitat D'alacant

## 1. INTRODUCCIÓN

Las últimas elecciones legislativas celebradas en Marruecos, en 2007, han dado un giro importante al discurso político sobre el género. Parece haberse aparcado, cuando no reconducido, la ya histórica polémica respecto a cómo debían ser las mujeres en la cultura arabomusulmana y cuáles los cambios a incorporar en su estatus socio-jurídico.

En el lustro que ha mediado con las anteriores elecciones, las celebradas en el 2002, se ha llevado a cabo la reforma del Código de Familia, Mudawana, que ha facilitado la autonomía de las mujeres desde una perspectiva jurídica (aunque no las ha equiparado plenamente a los hombres). Su aprobación presenta dos claros efectos: por un lado, parece aflorar una verdadera consolidación del pacto sociopolítico sobre el estatus de las mujeres en Marruecos y, por otro, parece reforzarse un discurso feminista emancipatorio que salió victorioso tras disputarse el apoyo de la sociedad marroquí con el feminismo islamizante en una pugna que se inició a finales de los ochentas, visualizada con las manifestaciones de Rabat y Casablanca de 1999, y que se cerró en el Parlamento con la reforma del Código de Familia en el 2004.

---

<sup>1</sup> Este artículo es fruto de mi participación en el proyecto “Observatorio electoral del Mediterráneo sur” (Grj06-01) dirigido por Ignacio Álvarez de Osorio que tuvo lugar en el año 2007. En dicha investigación me responsabilicé del análisis de la realidad política marroquí. Durante la misma, me desplacé a Marruecos de finales de agosto a mediados de septiembre de 2007 para observar el desarrollo de las elecciones en una estancia que dividí entre Rabat y Casablanca.

Desde entonces, Marruecos ha protagonizado un cambio respecto a los discursos sociopolíticos sobre las mujeres: se ha pasado de una afirmación identitaria colectiva en el Islam, centrada especialmente en las actividades femeninas y en la presentación social del cuerpo, con el uso generalizado del hiyab, a una reformulación del Islam en el que las mujeres ya no deben simbolizar la identidad colectiva arabo-musulmana. Este cambio de enfoque explica que el tema de las mujeres no protagonizara la campaña de las últimas elecciones legislativas: se ha intentado desvincular al Islam del estatus femenino, normalizando así esta cuestión en la vida política.

Tal vez, la única excepción se encuentre en el Partido Justicia y Desarrollo que avivó el debate con algunas de sus propuestas sobre el papel del Islam en las instituciones políticas y con algunas afirmaciones respecto al colectivo femenino, pero, lo más relevante, es que no ganó las elecciones como algunos aventuraban, con lo que el pacto de gobierno suavizó y neutralizó algunas de sus propuestas más polémicas.

El objetivo de este texto es el de analizar ese cambio del discurso de género en los partidos políticos marroquíes.

## **2. ANTECEDENTES: EL DISCURSO POLÍTICO SOBRE LAS MUJERES ENTE 1997 Y 2006**

El socialista Abdelrahman Yusufi, Primer Ministro del gobierno de alternancia, presentó el 19 de marzo de 1999 el Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo, una iniciativa encabezada por Sa'id Saadi que pretendía:

- 1) escolarizar tanto a niñas como a mujeres adultas de medios rurales y urbanos;
- 2) garantizar la salud reproductiva femenina y extender la planificación familiar;
- 3) incorporar a las mujeres al desarrollo económico;
- 4) empoderar a las mujeres en la esfera jurídica, política e institucional, con el objetivo de luchar contra los factores que se habían identificado como causantes de la discriminación femenina.

El Plan obtuvo el respaldo político de la Unión Socialista de Fuerzas Populares, del Partido del Progreso y del Socialismo, y del Partido Socialista Demócrata. Sin embargo, otros partidos como el Partido Istiqlal que en un principio se habían manifestado a favor, se opusieron al mismo cuando estalló la polémica en la sociedad respecto a los cambios jurídicos que debían incorporarse en la Mudawana. Por su parte, el partido Reagrupamiento Nacional Independiente y el Movimiento Popular se mostraron ambiguos desde el principio. Por supuesto, los islamistas Partido Justicia y Desarrollo se declararon claramente en contra (igual que hicieron asociaciones islamistas como Justicia y Caridad).

Desde la presentación en 1999 del Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo, en un proyecto iniciado por Mohamed VI que emulaba la figura de su abuelo Mohamed V en la defensa por transformar el estatus femenino, se abrió un intenso debate que se visualizaría con la convocatoria de dos grandes manifestaciones, una en Rabat y otra en Casablanca, en mayo de 2001, donde la ciudadanía se pronunciaría a favor y en contra, respectivamente, de la transformación del estatus jurídico femenino. La de Rabat tenía el apoyo gubernamental, de asociaciones de mujeres del feminismo emancipatorio, de derechos humanos y de partidos políticos de izquierdas, mientras que la de Casablanca estuvo apoyada entre otros por asociaciones islamistas como Justicia y Caridad, y el partido Movimiento Popular Democrático y Popular aliado a la asociación islamista Reforma y Unidad que contaba desde 1997 con 9 escaños en el Parlamento.

Este rechazo de la sociedad marroquí a poner en práctica las modificaciones del Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer al Desarrollo tuvo como antecedente la movilización asociativa y ciudadana de la reforma de 1993 que enfrentó especialmente a los movimientos feministas emancipatorios con los ulema (y a los medios de comunicación que ambos controlaban), y que acabó con una recogida de un millón de firmas de los primeros frente a los tres

millones de los segundos<sup>2</sup>. El resultado fue que la reforma del Código de Familia de 1993 sería superficial.

Y es que el imaginario colectivo marroquí, igual que en otros países del área arabo-musulmana, ha venido identificando “mujeres” a “cultura”, lo que ha dificultado enormemente los cambios a introducir en el estatus femenino: desde la Independencia, el discurso político imperante defendió que los cambios que pudieran introducirse en el estatus femenino podían acabar desmembrando una sociedad marroquí que deseaba continuar manteniendo su especificidad musulmana tras la colonización (Aixelà 2002). Este discurso ha sido el principal escollo que cualquier reformulación jurídica debía salvar.

La reforma de la Mudawana se aprobó en enero de 2004. El monarca, Mohamed VI, se aseguró un amplio respaldo al ser votada y aprobada por todos los partidos del Parlamento ya que buscó, intencionadamente, un compromiso político global ante la sociedad marroquí que le permitía compartir los riesgos con otras instancias, contrarrestando así la fuerte presión social y la movilización ciudadana que la había precedido y que podía reproducirse en el futuro.

### **Tabla: Los cambios del Código de Familia tras la reforma de 2004<sup>3</sup>**

Igualdad entre marido y esposa en las responsabilidades familiares y desaparición del principio de obediencia femenina marital.
Aumento de la edad legal de las mujeres para contraer matrimonio de 15 a 18 años.
Supresión de la tutela legal masculina para contraer matrimonio (figura del wali) y garantía así de la autonomía femenina en la mayoría de edad.
Limitación de la poliginia al permiso de la primera esposa (ya existía) y

<sup>2</sup> La movilización de los movimientos feministas emancipatorios estuvo liderada por la Unión de la Acción Femenina, sección femenina de la Organización por la Acción Democrática y Popular, conjuntamente con la revista *8 de mars*, que se movilizaron instando al gobierno a la reforma de la Mudawana. Por su parte, los Ulema multiplicaron por tres el millón de firmas obtenido por el feminismo emancipatorio, utilizando sus órganos de expresión, *Er-Rai*, *En-Nouar*, o *Uwa Krailki*, para calificar a los feminismos emancipatorios de ateos y militantes contra el Islam.

<sup>3</sup> La Mudawana se aprobó inicialmente entre 1957 y 1958, y se revisó parcialmente en 1993. Para más información, Aixelà (2007).



<p>exigencia de una supervisión judicial (nueva) en la que el hombre debe demostrar al juez que no habrá iniquidad y que mantendrá a la nueva esposa en las mismas condiciones materiales de igualdad que la anterior.</p>
<p>Repudio condicionado a autorización judicial y recomendación de divorcio por mutuo consentimiento con la supervisión judicial. En caso de repudio el juez intentará conciliar las partes y sino puede garantizará el pago de las deudas contraídas por el marido hacia su esposa antes de concederlo.</p>
<p>Invalidez del repudio verbal dado que en adelante deberá ser tramitado desde el juzgado.</p>
<p>Derecho a la propiedad para las esposas en caso de divorcio, siendo el juez quien en caso de desacuerdo deberá estipular el reparto de los bienes adquiridos por la pareja durante el matrimonio.</p>
<p>Presunta custodia de la descendencia para las mujeres ya que antes era más práctica que teórica.</p>
<p>Toda persona tiene derecho a herencia aunque las mujeres reciben la mitad que los hombres en el mismo grado y lugar de parentesco. La descendencia recibe patrimonio tanto del abuelo paterno como del materno (es la primera vez que se introduce este cambio en el mundo arabo-musulmán).</p>
<p>Los jóvenes pueden escoger libremente la persona que les custodia a la edad de 15 años, favoreciendo así a los chicos que anteriormente debían decidirlo a los 12 años.</p>
<p>Creación de las Cortes de Familia que supervisarán la correcta aplicación del Código de Familia y que podrán personarse como acusación en caso de violarse alguna de las reglas estipuladas en la Mudawana.</p>
<p>Aplicación de la legislación vigente en materia de matrimonio y divorcio en el país de residencia en caso de situación migratoria.</p>
<p>Reconocimiento de algunos de los derechos que internacionalmente se reconoce a los niños</p>
<p>Posibilidad para las esposas de mantener la custodia de los hijos a pesar de volver a casarse o de mudarse a una localidad distinta de la del padre de los hijos.</p>
<p>Derecho a la descendencia a ser reconocidos por el padre tras la</p>

presentación de pruebas a pesar de que el matrimonio no se hubiera celebrado.
---

Garantía de alojamiento para la descendencia tras el divorcio de los padres.
--

Ciertamente, los posicionamientos contrarios a su reforma, manifestados por distintos partidos políticos antes de su aprobación parlamentaria, quedaron neutralizados por nuevas afirmaciones como la del Partido Istiqlal<sup>4</sup> que elogiaba la propuesta del rey, afirmando que “garantiza la divinidad y los derechos de la mujer, el hijo y el hombre y fija sus obligaciones tal y como son definidas por el Islam, pero teniendo en cuenta las exigencias del desarrollo de la sociedad”, aseveraciones muy similares a las del Movimiento Democrático y Social cuando afirmó que el proyecto se inscribía en “un verdadero proyecto de sociedad fundado en los valores de igualdad, responsabilidad y de modernidad, pero también basado en la fe y la tradición que constituye el referente socio-cultural que da su identidad a la sociedad marroquí”. También el partido islamista institucionalizado, Partido Justicia y Desarrollo, presentó declaraciones positivas al afirmar que “es un proyecto pionero en interés de la familia y de la mujer que constituye un logro sustancial para todo el pueblo marroquí”.

Ahora bien, este cambio de posicionamiento frente a la reforma de la Mudawana de 2004 y su aceptación por parte de los distintos partidos políticos, no limó las tensiones que históricamente habían existido entre diferentes sectores del feminismo emancipatorio y del feminismo islamizante.

Esta afirmación la ejemplificaré con las discrepancias que se observaron en las jornadas organizadas por el Centro Cultural Al-Andalus de Martil, tituladas “Mujer y futuro”, celebradas entre el 12 y 15 de abril de 2006 en dicha ciudad<sup>5</sup>. En éstas, se produjeron algunos desajustes cuando se trató de que distintas representantes debatieran conjuntamente en las mismas mesas. Como reconocería Bassima

---

<sup>4</sup> Las declaraciones de los distintos partidos políticos han sido recogidas de Pérez Beltrán (2006: 328-329).

<sup>5</sup> Las impresiones sobre las jornadas y las citas de las distintas ponentes que expondré a continuación fueron recogidas por mi misma durante mi participación en las sesiones.

Hakkaoui, del Partido Justicia y Desarrollo, durante su conferencia: “quizás hace 10 años, el encuentro no era posible”. Así, las feministas emancipatorias de asociaciones o partidos políticos sintieron que las feministas islamistas les habían dificultado mucho su tarea durante décadas y que ahora su cambio de posicionamiento era poco sentido y muy oportunista. El debate fue enormemente interesante ya que tras la reforma de 2004 los discursos entorno a las mujeres en Marruecos debían confluír en una apuesta común, fuere cual fuere el sector que los enunciara. Así, por ejemplo, Bassima Hakkaoui, parlamentaria del Partido Justicia y Desarrollo en las elecciones del 2002 y miembro de la Ejecutiva Nacional y de la Secretaria Nacional del PJD, afirmó que “existen muchos modelos de mujer en nuestra propia cultura” si bien añadía que “nosotras reivindicamos la libertad, que se sea consciente de sus derechos, que no se haga de su cuerpo objeto de intercambio y que sea sujeto y no complemento”. La idea que repetía de manera reiterada era que “mejorar la situación de la familia es mejorar la situación de la mujer” aunque esta reflexión la combinaba con la aseveración de que “creo que en el espacio público, la relación entre el hombre y la mujer es jerárquica y complementaria”. Por su parte, Rachida Ben Masaoud, de la Unión Socialista de Fuerzas Populares, vinculó la cuestión de la mujer en Marruecos a la transición democrática al afirmar que “el inicio de la democracia llevó a la revisión de las leyes injustas para las mujeres. Estos logros son tributos del contexto político”. Ben Masaoud también defendió la trayectoria de los movimientos asociativos feministas emancipatorios por cuanto “éstos se caracterizan por su coherencia que se vincula con su militancia por los derechos humanos”.

El debate social que despertó la última reforma de la Mudawana, y que tenía como antecedente una polémica que se había extendido en Marruecos durante los últimos 30 años, nos permite replantearnos algunas de las claves que pueden explicar la dificultad que históricamente ha existido para reformar esta ley y, porqué no, la de otros códigos dentro de la órbita arabo-musulmana: las identificaciones políticas defendidas por partidos nacionalistas y conservadores, elaboradas en términos de una identidad cultural, se edificaron desde una perpetuación del Islam férreamente enraizado en lo árabe, en la que las mujeres ostentaban un papel determinante como guardianas de

la identidad colectiva. La especificidad sociocultural parecía requerir la complementariedad sexual enunciada desde fuentes jurídicas arabo-islámicas ya que la identificación histórica entre “mujeres” y “cultura” había destacado que los cambios que se pudieran introducir en el estatus femenino podían favorecer el desmembramiento de las sociedades arabo-musulmanas. En ese discurso el velo femenino hacía visible el grado de compromiso y de fidelidad que el país sentía respecto a la cultura y la fe musulmana.

Para terminar, señalar que la reforma de la Mudawana (cuyos contenidos más relevantes hemos incluido en la tabla adjunta) ha sido un importante logro político ya que ha dado a las mujeres una mayor cobertura jurídica y les ha otorgado nuevos derechos edificados sobre la corresponsabilidad sexual, éxito en el que ha incidido un asociacionismo femenino y feminista que ha estado formando parte de una sociedad civil marroquí cada vez más dinámica en las últimas décadas.

### **3. MARRUECOS EN LAS ELECCIONES DE 2007: CAMBIOS SIGNIFICATIVOS EN LOS DISCURSOS POLÍTICOS SOBRE LAS MUJERES**

Las elecciones del reino Alauí se celebraron el 7 de septiembre de 2007<sup>6</sup>. El sistema proporcional de listas marroquí hace casi imposible que un solo partido pueda obtener la mayoría absoluta en el parlamento y favorece una diversidad política notable<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> El resultado de las elecciones dejó al favorito Partido Justicia y Desarrollo sólo con 46 diputados (de los cuales 7 se ganaron en la lista nacional femenina), por detrás del Partido Istiqlal que obtuvo 52 diputados. El Movimiento Popular ganó 41, el Reagrupamiento Nacional de Independientes 39, la Unión Socialista de Fuerzas Populares 38 (que había sido el partido más votado en las elecciones del 2002), la Unión Constitucional 27, el Partido por el Progreso y el Socialismo 17, el Frente de Fuerzas Democráticas 9 y la alianza de izquierdas 5. Hubo 5 candidatos independientes que ganaron con su lista y 46 diputados más que fueron a pequeños partidos.

<sup>7</sup> La tasa de participación fue baja lo que se retrató con el 37% de los ciudadanos con derecho a voto acudieron a las urnas, frente al 52% que había acudido en las elecciones del 2002.



**Imagen 1: Manifestación del Partido Trabajador el 1 de septiembre de 2007 ante el Parlamento de Rabat (Yolanda Aixelà)**

En estas elecciones se debían escoger 325 miembros para el Parlamento en 95 distritos electorales. De éstos, 295 diputados se elegían en los distritos mientras que 30 fueron elegidos de una lista nacional separada y femenina encaminada a asegurar la representación de las mujeres en la cámara, en una iniciativa del rey Mohamed VI que garantizaría una mínima representación parlamentaria con el 9% de los escaños. Este hecho favoreció que pocos partidos incluyeran en sus listas locales a mujeres por lo que sólo resultaron elegidas 34 mujeres en total (30 de la lista femenina cerrada y 4 de las listas que presentaban los partidos). De hecho, el partido que incluyó más mujeres en total fue el islamista Partido Justicia y Desarrollo<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Curiosamente, el resultado de las listas femeninas ha presentado un cambio apreciable respecto a las elecciones del 2002 en la que la Unión Socialista de Fuerzas Populares obtuvo 4 representantes, el Partido Istiqlal 4, el Reagrupamiento Nacional de Independientes 3, el Partido Justicia y Desarrollo 3, y el Movimiento Popular 2. En las elecciones del 2007 el Partido Justicia y Desarrollo incrementó la cifra de 7 diputadas de las listas femeninas de las 30 disponibles.



**Imagen 2: Manifestación del Partido Justicia y Desarrollo 3 de septiembre de 2007 en el zoco de Rabat (Yolanda Aixelà)**

Las elecciones del 2007 se han caracterizado por una menor incidencia del tema de las mujeres en los discursos políticos, a diferencia de lo sucedido en los lustros anteriores. La causa más probable es que la reforma de la Mudawana parece haber zanjado, por lo menos de momento, los distintos posicionamientos que tras largas décadas han protagonizado partidos políticos, asociaciones feministas, asociaciones femeninas, movimientos islamistas y sectores de ulema. Parece que, por fin, la “cuestión femenina” ha dejado de ser el centro del debate para afirmar o negar el grado de musulmanidad del país.

Como veremos a continuación, diversos partidos políticos, incluido el islamista moderado Partido Justicia y Desarrollo<sup>9</sup> (salvo por algunos matices que mencionaremos), han aceptado la lucha por la mejora de la situación social, económica, educativa y jurídica del colectivo

---

<sup>9</sup> El PJD no fue el único partido islamista que se presentó a las elecciones. Cabe destacar también el partido islamista Al Badil Al Hadari (la Alternativa Civilizada) de Mustafa Moatasim y Mohamed Amin Regala, legalizado en el 2005 e ilegalizado en febrero de 2008 ante su aparente vinculación al terrorismo islamista.

femenino<sup>10</sup> aunque sigue sin resolverse la inclusión de las mujeres en las listas locales. Como señaló Santoja (2007: 2): “Los partidos políticos son en gran medida los responsables de la ausencia de mujeres en las listas locales. Mucho trabajo queda por hacer para lograr la democracia interna de los partidos políticos marroquíes y el impulso de una modernización y renovación interna. En el caso del Partido Justicia y Desarrollo, ha presentado a 43 mujeres candidatas, un 13,2% del total y representa una excepción en relación al resto de partidos mayoritarios e históricos del país”<sup>11</sup>. A continuación, revisaremos algunas de las propuestas de la Unión Socialista de Fuerzas Populares, del Partido del Progreso y del Socialismo y del Partido Justicia y Desarrollo.

Para la Unión Socialista de Fuerzas Populares el tema de las mujeres estaba vinculado al desarrollo del país. Para este partido la situación femenina se situaba en la mejora de los siguientes aspectos:

- La consolidación de la familia.
- La participación activa de la mujer en el desarrollo social.
- El estatuto de la familia y de la mujer<sup>12</sup>.

Por su parte, el Partido del Progreso y el Socialismo, señalaba en su programa electoral que: “Un Etat démocratique, moderne et efficace, fondé sur le droit et une justice indépendante et équitable... le respect des droits humains et l’émancipation de la femme; la valorisation de la diversité culturelle de notre peuple –africain, amazighe, arabe– diversité que nourrit son unité et son identité”. Además, en él el PPS insistía en la necesidad de consolidar algunos de los logros sociales obtenidos (tanto respecto al colectivo amazig) y en el caso de las mujeres ampliarlos: “...l’adoption du nouveau code de statut personnel reconnaissant à la femme légalité juridique...”. De hecho también afirmaban que “la progressin significative et spectaculaire du niveau

---

<sup>10</sup> No es el objetivo de este texto el análisis de los discursos de género de las estructuras asociativas pero debe destacarse que la asociación islamista más influyente y numerosa de Marruecos “Justicia y Caridad” tuvo una postura de boicot a las elecciones.

<sup>11</sup> Este breve texto se halla en [http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/observatorio/Marruecos/Dona\\_elecciones\\_07.pdf](http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/observatorio/Marruecos/Dona_elecciones_07.pdf)

<sup>12</sup> Estos objetivos aparecieron en su web electoral: <http://www.usfp2007.ma/Francais/Contenu/Theme.asp?t=13>

d'intégration de la femme au développement à travers une stratégie multidimensionnelle, la promotion de l'approche genre dans toutes les politiques publiques et l'élimination progressive de toutes les formes de discrimination (juridique, politique, économique, culturelle, sociale) vis-a-vis des femmes". Cabe decir que el Partido por el Progreso y el Socialismo fue el partido que prestó especial atención a las mujeres residentes en contextos rurales dado que planteaba sus déficits sociales como la baja alfabetización, su escasa incorporación al mundo cooperativo o la promoción de su salud y la de su descendencia. Sus objetivos: la lucha contra la feminización de la pobreza; mayor alfabetización femenina y valorización de las mujeres en la educación y los Media; promover la planificación familiar y la salud femenina; velar por la aplicación del Código de Familia; hacer efectivos los pagos de manutención en caso de divorcio; garantizar la igualdad femenina en lo político y lo jurídico.

Sin embargo, el programa electoral del Partido Justicia y Desarrollo hizo más visibles los temas del Islam y las mujeres. Incidió especialmente en la necesidad de dar mayor importancia y visibilidad al Ministerio de Asuntos Islámicos al promover los valores musulmanes y la moral islámica, al reformar la educación religiosa y al favorecer la creación de nuevas mezquitas. Su programa sobre las mujeres y la familia presentaba algunas particularidades al del resto del arco político tal como se observa en parte de sus propuestas, todas encabezadas bajo el título "Consolidar el estatuto de la familia para que la mujer reencuentre su rol en la estabilidad y el desarrollo social. Mejorar las condiciones de la mujer y de la infancia":

- "Rehabilitar la institución familiar; luchar contra el analfabetismo de las mujeres y promover la escolarización de la hija; proteger la salud de la mujer y la familia y la adopción de una política de salud eficaz en provecho de la madre y el hijo: 1) reduciendo 2/3 la tasa de mortalidad durante el amamantamiento; 2) reduciendo la tasa de mortalidad infantil la mitad para los niños de menos de cinco años; luchar contra la pobreza y la precariedad sobre todo entre las familias encabezadas por mujeres.



- Promover los valores de solidaridad social para luchar contra la pobreza y la marginalización; sostener la integración de la mujer durante su vida activa para que pueda participar en el desarrollo económico; hacer justicia con la mujer activa aboliendo todas las discriminaciones en el empleo; motivar la participación de la mujer y la familia en la construcción de una sociedad democrática y desarrollada.
- Promover el civismo en el seno de la familia.
- Adoptar una aproximación integrada e igualitaria para tratar los problemas de la mujer; luchar contra la violencia en el seno de la familia y contra toda explotación de la mujer y de la infancia.
- Preservar la dignidad humana y luchar contra los abusos sexuales”.

Como se puede observar, la mayoría de las propuestas del Partido Justicia y Desarrollo siguen vinculando las mujeres al marco familiar, reproduciendo indirectamente una construcción de género firmemente construida desde la maternidad y el matrimonio, lo que debilita su defensa de otras cuestiones ya que parece que su actitud es más próxima a subsanar situaciones adversas de muchas mujeres, en lugar de redefinir su sexo en equidad con el masculino (como sí presentan los partidos de izquierdas reseñados Unión Socialista de Fuerzas Populares, del Partido del Progreso y del Socialismo).

#### **4. CONCLUSIONES**

El discurso político en torno a la construcción de género en Marruecos hasta finales de los años ochenta buscó respuestas, de manera mayoritaria, en la tradición musulmana, salvo por las escasas excepciones que protagonizaron algunos partidos de izquierdas. Ello explica que el feminismo marroquí emancipatorio se haya desarrollado sobre todo en el marco asociativo. Los esfuerzos de muchos partidos políticos de distintas tendencias se centraron en la creación de grupos internos para discutir sobre la “cuestión femenina”, algunos de los cuales tuvieron bastante influencia en el debate social de los noventa,

pero mínima en el seno interno de los partidos políticos y, especialmente, en sus programas electorales.

La polarización en los discursos sobre el género en la esfera de los partidos se acentuó a finales de los noventa. En esa paulatina polarización tuvo un notable impacto el islamismo moderado de Justicia y Caridad, liderado primero por Abdessalan Yassin y, más tarde, por Nadia Yassin. Dicha asociación forzaría el posicionamiento del Partido Justicia y Desarrollo hasta la reforma de la Mudawana de 2004, ya que tras su incorporación al Parlamento marroquí tuvo que suavizar su discurso islamista sobre las mujeres hasta casi silenciarlo.

Y es que el auge de los islamismos en los años 70 en otros países arabo-musulmanes influyó en las propuestas emitidas desde los partidos políticos y los órganos asociativos. Los islamistas habían incluido a las mujeres en sus discursos sobre “autenticidad islámica”, señalando así un claro posicionamiento sobre la polémica transformación o no de los códigos jurídicos, emergiendo un discurso sociocultural indisociable de una construcción de género determinada. De hecho, había una agenda islamista sobre la realidad femenina que variaba poco por países.

Es por ello que se puede afirmar que desde una perspectiva histórica, los feminismos marroquíes, islamizante y emancipatorio, han venido distinguiendo y después radicalizando sus posturas con el paso de los lustros. Los sectores feministas islamizantes acabaron construyendo un discurso de afirmación de su identidad femenina, sobre la base de la diferencia entre los sexos y sobre un criterio de autenticidad, que les conducía a defender las funciones de madres y esposas para las mujeres. Estos sectores, al igual que una buena parte de la sociedad marroquí, consideraban que los cambios en el estatus femenino iban a implicar una profunda transformación en la especificidad cultural propia del Islam. Su discurso sobre las mujeres se edificaría desde una interpretación del Islam que proporcionaría: a) una identidad a los sexos basada en una división sexual de actividades complementaria; b) una base religiosa; y c) un código socio-jurídico. El objetivo de estos sectores feministas islamizantes era la afirmación de las mujeres desde sí mismas, justificando la diferenciación de actividades y reparto de espacios, sobre un criterio de complementariedad y desde una supuesta

autenticidad islámica. El hiyab era presentado como símbolo de liberación cultural, de afirmación identitaria. Por su parte, los sectores feministas emancipatorios tomaron la premisa de que las mujeres marroquíes tenían que liberarse de lo que denominaban sociedad patriarcal. Sus reivindicaciones se construían desde un concepto de igualdad que les llevaba a cuestionar todos los aspectos que potencialmente discriminasen a las mujeres, tanto en la esfera laboral, como en la política o en la familiar. Estos sectores fundamentaron sus reclamaciones desde la reconocida universalidad de los derechos femeninos insertados en la universalidad de los derechos humanos. El objetivo principal de los feminismos emancipatorios era revisar y transformar la realidad cotidiana de las mujeres marroquíes, liberar al colectivo femenino de la histórica subordinación. Para ello partirían de un concepto de igualdad entre los sexos que les permitiría cuestionar aquellos aspectos que discriminaban a las mujeres. Se amparaban en la universalidad de los derechos femeninos para proponer los cambios socio-jurídicos y vertebraron su discurso emancipador sobre un concepto de ciudadanía que restaría al cuidado de la democracia. Estos objetivos de los sectores feministas emancipatorios les enfrentaron al Estado y a los sectores feministas islamizantes durante largas décadas.

Pero cabe decir que en la actualidad esta división del feminismo marroquí no se percibe en los partidos políticos. Hoy se presenta “la cuestión femenina” ajena a una afirmación identitaria: las propuestas y soluciones que se han enarbolado desde la mayoría de los partidos políticos se están construyendo desde los parámetros de la equidad sexual.

La estela marroquí está refrendando la propuesta tunecina de Bourguiba de que se puede ser feminista y musulmán al mismo tiempo. Este hecho puede recordar a otros países de la órbita arabo-musulmana el camino a seguir para la transformación de sus respectivos Códigos de Familia.

## **BIBLIOGRAFÍA**

AIXELÀ, Yolanda (2002) “Descubriendo velos políticos. Discursos de género e Islam en Marruecos” in A. RAMÍREZ Y B. LÓPEZ, (eds.)

*Antropología y antropólogos en Marruecos. Homenaje a David M. Hart*, Barcelona, Bellaterra, pp. 485-498.

AIXELÀ, Yolanda (2006) "Islam and Women; Europe and Islam: Mirror play", *Transfer. Journal of Contemporary Culture* 1, pp. 67-76.

AIXELÀ, Yolanda (2007) "The Mudawwana and the Koranic Law. The substantial Changes to the Moroccan Family Law", *Language And Intercultural Communication* 7/2, pp. 133-143.

CARAPICO, Sheila (1996) "Women and Public Participation in Yemen" in SABBAGH (ed.) *Arab Women. Between defiance and restraint*, New York, Olive Branch Press, pp. 62-64.

CHARRAD, Mounira M. (2001) *States and Women's Rights. The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria and Morocco*, London, University of California Press.

DAOUD, Zakya (1993) *Féminisme et politique au Maghreb*, Eddif, París.

GARON, Lise (2004) *Alianzas peligrosas. Sociedad civil y totalitarismo en el Magreb*, Barcelona, Bellaterra.

HADDAD, Y. Y.; SMITH, J.I. (1996) "Women in Islam: 'The Battle of all Battles'" in SABBAGH (ed.) *Arab Women. Between defiance and restraint*, New York, Olive Branch Press, pp. 137-150.

KHALIDI, Ramla; TUCKER, Judith (1996) "Women's Rights in the Arab World" en SABBAGH (ed.) *Arab Women. Between defiance and restraint*, New York, Olive Branch Press, pp. 9-18.

LOPEZ ENAMORADO, Lola (2004) "Mujeres marroquíes en transición" in TORRES; VELASCO (eds.) *El Magreb hoy: estudios sobre historia, sociedad y cultura*, Sevilla, Alfar-Ixbilia, pp. 59-85.

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (2006) "Mujeres marroquíes ante la reforma de la Mudawana: cambios social y referente cultural" in PEREZ BELTRÁN (ed.) *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada, Universidad de Granada, pp. 295-332.

SEPERDJELI, Ryme (2004) “French ‘Reforms’ and Muslim Women’s Emancipation during the Algerian War”, *The Journal Of North African Studies* 9/4, pp. 19-61.

TOHIDI, Nayareh (2003) “Women’s rights in the Muslim World: The universal-particular interplay”, *Hawwa Journal Of Women Of Middle East And The Islamic World* 1/2, pp. 152-188.

TOZI, Mohamed (2002) *Monarquía e islam político en Marruecos*, Bellaterra, Barcelona.

ZEGHAL, Malika (2006) *Islam e islamismo en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra.



# DISLOCATION AND GLOBALIZATION ON THE UNITED STATES-MEXICO BORDER: THE CASE OF GARMENT WORKERS IN EL PASO, TEXAS

FRANCISCA JAMES HERNÁNDEZ<sup>1</sup>

University of California at Berkeley

## 1. INTRODUCTION

On a sunny Labor Day of 1997 in El Paso, Texas, some three hundred women and their supporters demanded jobs and denounced the North America Free Trade Agreement: “NAFTA NO! ¡TRABAJOS SI! NAFTA NO! ¡TRABAJOS SI!” Many were recently laid off from the city’s garment factories. Others were about to lose their jobs. Drum beats, fists, and gritos punctuated the cool, morning air as we marched through the city’s streets and chanted, “¡TRABAJOS SI! NAFTA NO! ¡TRABAJOS SI! NAFTA NO!”

Within four years of the implementation of NAFTA, El Paso had lost the most jobs—nearly seven thousand—of any city in the United States due to the trade treaty (Medaille and Wheat 1997). These job losses represented nearly half (47.5 percent) of all jobs lost in Texas as a result of NAFTA at the time (Public Citizen 1997). Enough to devastate any city, the flood of layoffs occurred in a metropolitan area with nearly one-third in poverty (30.2 percent), the fourth most impoverished in the country (U.S. Census Bureau 1998), a per capita income about two-thirds (63.1 percent) the national figure (City of El Paso 2000), and an unemployment rate consistently two to three times the U.S. average during the 1990s.<sup>2</sup> El Paso’s material scarcity

---

<sup>1</sup> Mellon Postdoctoral Fellow in the Humanities, Department of Ethnic Studies, University of California at Berkeley, Berkeley, California, U.S.A.

<sup>2</sup> U.S. unemployment rate ranged four to five percent during most of the 1990s while El Paso’s unemployment rate averaged 12.1 percent in that decade (UTEP 2002, received via email, October 7, 2002. Average calculated by author from yearly data).

correlated with an ethnoracial make-up in which three-fourths (76.6 percent) were “Hispanic or Latino” (City of El Paso 2003).<sup>3</sup>

Most of the newly unemployed were Mexicanas and Chicanas.<sup>4</sup> According to La Mujer Obrera, a workers’ advocacy association which organized the demonstration, seventy percent of dislocated workers were Spanish-speaking between thirty-five and sixty years of age, and sixty-five percent had less than a sixth grade education and limited English literacy (Montoya 2000). Many had migrated to the United States as children or young adults. Entering a life of labor in both factories and families, few had gained additional formal schooling or training after migration. Up until the loss of their jobs, many were the financial heads of their households, “sustaining up to four generations of their families— themselves, their parents, their children and in some cases, their grandchildren” (Arnold 1997). Their wages were often below poverty level, particularly among these heads of household. In El Paso, about half of female-headed families (51.2 percent) were in poverty (U.S. Census Bureau 2000).

That Labor Day morning, I walked with the dislocated workers, their friends and families along the streets of downtown El Paso. Across the emaciated Rio Grande River lay Ciudad Juárez, Chihuahua. Before us, the urbanscapes of the two cities blended into one transborder metropolis of two million people. Along the route, I met Carmen and Abelina, both dislocated workers.<sup>5</sup> I asked them why they were at the protest. Yelling above the chants and pounding drums, Carmen explained: “We are supporting the workers because they, as much as we, were all working in the same jobs and they displaced us in order to take the jobs to Mexico. And they have promised us training, [but] they haven’t given it to us.” Carmen was laid off the previous December from Adrian Manufacturing along with two hundred other workers. There, she said, “We made clothes under contract with JCPenney [and] different stores. They closed it, and they took it to Mexico. ...It’s the second [factory] where I’ve worked that they close”.

---

<sup>3</sup> Nearly two-thirds (63.8 percent) of the population were Mexican or of Mexican origin (City of El Paso 2003).

<sup>4</sup> Throughout this essay, I use the terms Chicana and Mexicana interchangeably.

<sup>5</sup> Carmen and Abelina are pseudonyms. I use real names for public figures including labor leaders. Translations are mine.



Abelina was laid off the previous December. She was at the march, she said, “in order to support the people that don’t have...WE don’t have work, now.” Abelina labored seven years in a warehouse at Johnson & Johnson where she loaded and unloaded products that went to one of its three companies in Ciudad Juárez. “They suddenly closed the factory and went to Juárez,” she said. “They laid off some-- we were like five hundred people. ...I was with them for awhile, and I liked my job, but they took it away. Now, we’re without a job. ... And like me there are many, and there will be more, many more.”

As Abelina predicted, the number of displaced workers in El Paso grew to 20,000 just three years later (Montoya 2000). La Mujer Obrera described the city’s “NAFTA-era economy” this way: “The domino-effect if this restructuring has meant the disappearance of \$154 million per year in lost [personal] income. The cataclysmic descent into poverty has strained the resources of social service providers, destroying the client base of small businesses and devastating entire neighborhoods” (Montoya 2000).

María Flores, a leader of La Mujer Obrera, related the personal devastation wrought by massive job losses: “Before 1994, there was already a lot of unemployment. NAFTA was still not implemented, yet the unemployment was disastrous. When NAFTA passed, conditions got even worse for our community. During the first month of NAFTA, from January to February of 1994, twenty sewing factories left, leaving four thousand, five thousand workers immediately without employment. In addition to all the unemployment that already existed, this was a very serious situation. This was a disaster for the families because nobody expected that they would lose their job from one day to the next after working five, fifteen, thirty, forty years at a company. Some only got one day of notice, which caused many problems even death among some workers due to the depression, the desperation it caused, particularly for the older workers. The situation in the working community of our people, of single mothers, is very critical” (M. Flores 1998).

## 2. CHICANA FEMINISM, LABOR (ON THE BORDER), AND RESEARCH METHODS

The profound impact of trade liberalization and NAFTA on the border gave, and continues to give, political and ethical urgency as well as a unique historical opportunity to examine the experiences of a subaltern group within the First World –Chicana/ Mexicana workers–undergoing globalization and consider their possible futures beyond dislocation. The purpose of my presentation today is to bear witness to the dislocation of workers, analyze it within a framework of neoliberal structural adjustments inclusive of the First World and, finally, to make known their efforts to resist dislocation and develop alternatives to its devastatingly exclusionary effects.

In my analysis, I strive to understand and represent dislocation, forms of resistance, and alternatives to the ravages of neoliberal social restructuring through intersections of race/ethnicity, class, and gender. I am inspired by feminist approaches in which these and other social categories are considered simultaneously. Intersectionality along the axes of race/ethnicity, class, and gender has been an epistemological tradition of Chicana feminist scholarship since its inception. In anthropology, intersectionality is evident in the ovumial works of Margarita Melville (1980) and Patricia Zavella (1984), among others.<sup>6</sup> As Zavella argues, “A feminist analysis...should focus on the totality of women’s experience” (in W. Flores, 1997: 246). This totality stands in contrast with the universalized subjectivity of white, middle-class womanhood projected through much of Euro-American liberal feminism, particularly during the emergence and early development of Chicana feminist scholarship. My work contributes to a Chicana feminist intersectional tradition allowing for a more nuanced understanding of marginality and democratic alterities as we examine border communities undergoing globalization and struggling to forge a more humane and just future.

My work also contributes to a small but significant body of qualitative literature about Mexicana/Chicana garment workers and labor activism in El Paso (Coyle, et al. 1980; Honig 1996; Márquez 1995); only a few were conducted after the passage of NAFTA (Navarro 2002a, 2002b;

---

<sup>6</sup> “Ovumial” occurred to me as a feminist alternative to the masculinist “seminal”.

Ortíz-González 2004; Yoon Louie 2004). In my analysis, I combine these studies and others about Chicana/Mexicana industrial labor, the apparel industry, and processes of globalization in order to provide a richly textured account of dislocation, the marginalities and forms of opposition it engenders, and the emergence of an obrera-centered alternative. Today, I present some of this analysis along with excerpts from participant observation, interviews, testimonies, and primary documents I collected from 1997-2000, the initial years of dislocation, supplemented with descriptive statistics and information from La Mujer Obrera's website.

Research of El Paso's garment industry in relation to U.S. industrial labor, generally, and the nation's apparel-manufacturing sector is nearly non-existent (Spener 2002). Indeed, studies of Chicana/Mexicana industrial labor in the U.S. or transnationally are scarce, conducted mostly by a handful of Chicana feminist scholars (Ruiz 1987; Segura 1986; Zavella 1987, 2000). This valuable work, however, overlooks the border. Conversely, research on women and industrial labor at the border is considerable but focuses almost exclusively on the Mexican side and the export processing industry, more commonly known as maquiladoras.

Workers' narratives presented above illustrate some of their experiences with globalization and its broader impact during the first years of NAFTA when the apparel industry relocated wholesale outside the U.S., often to Juárez and other places in Mexico, as Abelina indicated. I continue, now, by locating the problem of dislocation historically in the construction of Chicanas/os, including Mexican immigrants, as a subjugated people colonized internally to the United States. Subsequently, I explore some of the ethnoracial, class and gendered dimensions of dislocation as these become mutually constituted with the emergence of neoliberal capitalist globalization. This will be followed by a discussion of the barriers to workers' re-employment and economic stability and subsequent mobilization. I conclude with a final narrative by María Flores about "El Puente", a vision developed by displaced workers to build a bridge to a future of greater autonomy and inclusion of working class, poor, Mexicanas.

### 3. NEOCOLONIAL ORDER AND RISE OF NEOLIBERALISM ON THE BORDER

In her personal treatise about the border, Chicana feminist Gloria Anzaldúa wrote, “The U.S.-Mexican border *es una herida abierta* [is an open wound] where the Third World grates against the first and bleeds” (Anzaldúa 1987: 3). Anzaldúa’s poignant observation alludes to vast social disparities of global proportions at the border. However, as the narratives by dislocated workers and statistics reflect, not only the Third World bleeds where Mexico and the U.S. meet. Suffering, too, occurs throughout the “Third World within” where Mexicanos, and women especially, are wounded by a globalizing, neoliberal capitalist regime constructed upon centuries of overlapping colonialisms and through intersections of race/ethnicity, class, and gender.

Mexican Americans endured a half-century of mass dispossession from their lands and subjugation to second-class citizenship after the U.S. war against Mexico that ended in 1848 (Estrada, et al. 2001). Following this initial period of deterritorialization, Mexican Americans and Mexican immigrants have been an indispensable source of cheap labor in the U.S. southwest (including the border region) throughout the 20<sup>th</sup> century to the present (Acuña 2004; Meier and Ribera 1972). The sectors in which women—Chicanas and Mexicanas—have been most concentrated are the so-called unskilled and semi-skilled such as agriculture (Acuña, 2004: 192; Segura, 1986: 49), household and other cleaning services (Romero 1992), and certain manufacturing sectors such as apparel (Coyle, et al. 1980), canning and packing (Ruiz 1987; Zavella 1987), and electronics (Zavella 1991). Chicana feminist and other scholars, some just cited, have long documented that Chicanas and Mexican immigrant women have, on the whole, experienced even more acute forms of labor exploitation and workforce exclusion than their Chicano male or white ethnic counterparts of either gender. Sociologist Denise Segura (1986) refers to this intersectional condition as a “triple oppression”.

Chicanas and Mexicanas worked in manufacturing at least as early as the 1920s in California’s canneries (Ruiz 1987). In the post-World War II era, Chicanas and Mexicanas were drawn further into industrial

production as some factories moved from the northern U.S. to the south and southwest in search of cheaper non-unionized labor, fewer environmental restrictions, lower taxes, and government subsidies. Historian Jefferson Cowie (1999) argues U.S. de-industrialization was preceded by these regional “capital moves” before moving across international borders with the same motives. Other research supports this thesis for the apparel industry for which the southwest was a destination in the well-known “rustbelt-to-sunbelt” phenomenon (Collins 2003; NACLA 1980; Zavella 1991). During this period, these regional capital migrations contributed to the rise of Chicanas and Mexicanas employed in manufacturing. In El Paso, for instance, the garment industry accounted for more than half (50-62 percent) of all manufacturing employment from 1965-1976 (Márquez, 1996: 72).

Once a preferred and profitable labor force, working-poor Chicanas and Mexicanas in the U.S. were increasingly vulnerable to the dislocations of globalization as the manufacturing sectors in which they had been concentrated historically migrated across the border. This occurred more dramatically for the textile and apparel industries in the 1980s under the “the neoliberal agenda” of President Ronald Reagan which accelerated the passage of trade accords favoring expansionists within these industries (Rosen 2002: 119). Texas, however, was one of the last states abandoned by the garment industry due to working conditions so inferior, sociologist and maquila scholar Leslie Sklair referred to it as “the Texas maquila” (1993: 104).

In the 1990s, however, NAFTA became the driving force of neoliberal globalization and broke the industry’s residual stronghold in Texas. It continued the restructuring of the border economy and dismantled El Paso’s garment industry, once the city’s most important source of private employment (DeMoss 1989), manufacturing (Márquez, 1995: 72) and, for many years, one of the largest centers of denim jeans production in the U.S. (Spener, 2002: 139). In a regional economy of few economic opportunities, particularly for working class and immigrant women, the garment industry was a privileged sector of employment for Chicanas and Mexicanas in El Paso in spite of the many abuses that characterize this industry historically (Boris 2003; Collins 2003) and in El Paso, specifically (Coyle, et al. 1980; Márquez, 1995: 70-71).

María Flores, our labor leader and herself a former garment worker, bemoaned this loss of good jobs, blaming it on the development of the maquiladora industry just across the river. “In the 70s,” she said, “there was a treaty, the twin plant treaty. This was the first treaty that allowed for a business to both stay here and have a maquila, or a production factory, in Juárez. Many businesses left El Paso, immediately leaving thousands of workers without jobs. These were big companies with good salaries. Jobs in a company like this in the 60s and 70s was something very, very fabulous because some had health insurance, good wages, paid vacations. They gave them kind of things a worker deserves. But once they saw the opportunity, these businesses left” (M. Flores 1998).

#### **4. MARGINALITY, DISLOCATION AND “THE NAFTA PROGRAMS”**

By 1997, NAFTA was so closely linked to a deteriorating economy along the border, a Texas Senate Committee investigated its impact through a series of public hearings. This represented a victory for La Mujer Obrera and others who mobilized to pressure the state to act. Dislocated workers and leaders of La Mujer Obrera were a center of attention at the hearing held in El Paso in November 1997, which I attended. Their testimonies publicly revealed the loss of jobs was only the beginning of a new phase of marginality for them. Following the layoffs, they discovered a range of significant barriers to re-employment. For instance, dislocated workers were increasingly denied entry into even the lowest end of the job market due to new English-only language requirements. Displaced workers also often complained of the competition from younger women. These forms of language and age discrimination compounded the general lack of jobs.

Added to the closing of the local labor market was the failure of what displaced workers called “the NAFTA Programs”. The NAFTA Programs were a web of federal, state, and local agencies for providing educational and job re-training services promised by NAFTA’s side agreements. However, at the hearing, two dislocated workers and one of their leaders testified to the poor design of these programs, conducted only in English, and how unemployment benefits were

poverty-level and often late or not even paid. Their testimonies also indicated how training programs were gender-segregated, relegating women to minimum-wage, low-end vocations such as childcare and elderly assistance.

Moreover, the hearing revealed how these crises confronting displaced workers were rooted in the neocolonized status of the border and chronic institutionalized neglect. Already underfunded and stressed given the generalized poverty of the community, local and state agencies were overwhelmed by the numbers of dislocated workers and their needs. One local community college administrator indicated the problem of institutionalized scarcity when he testified, “The current solutions and responses to this crisis are not sufficient to meet the challenges. We lack infrastructure. We are serving four thousand people with an infrastructure that we have for three hundred people.” Further explaining the failure to provide adequate job-training, he said, “The NAFTA [job re-training] legislation was drafted for the Pittsburgh displaced worker or the Detroit displaced worker or the Dallas displaced worker. It was not drafted for the El Paso displaced worker, certainly not for the border displaced worker. The NAFTA [job re-training program] really is looking at someone who already has basic English skills, basic literacy skills, probably GED [high school equivalency], probably a high school degree, and already some basic or higher-skill job skills, NOT the typical displaced worker you find in El Paso” (Ramírez 1997).

His testimony, along with that of displaced workers, referred implicitly to a further problem of the cultural model for job re-training and the presumed subjectivity of the industrial, working- or middle-class individual who is a monolingual English-speaking, white ethnic, Euro-American male, in spite of the historical reality in which white women and people of color have long been a part of the industrial workforce in the United States. The exclusion of displaced workers from job-training demonstrated how economic legitimacy, that is, the right to be re-trained and the right to work, is demonstrably ethnoracialized, classed, and gendered.

Displaced workers’ testimony at the hearing also revealed the inadequacies were not only technical, that is, due only to a lack of

resources or improper pedagogies, but that systems of governance were not readily open to examination or corrective and, thereby, contributed to the failure of “NAFTA programs” and the marginalization of displaced workers. Displaced workers laid bare a widespread lack of democratic practice in public institutions at all levels of government, exposing an authoritarianism that sheltered hierarchies from criticism and accountability.

By creating large numbers of unemployed and relegating the problems of unemployment and re-employment to unprepared, underfunded, and unresponsive institutions, the crisis of dislocation had the unintended effect of motivating many workers to renew their collective mobilization. As on Labor Day of 1997, displaced workers protested and marched to reclaim their jobs, to demand that promises be kept, and to stem a deepening marginalization of their community. During the years I conducted field research, they waged demonstrations at international bridges, city council meetings, senate hearings, and city streets demanding recognition as legitimate economic, political, and cultural subjects.

Workers’ militancy also propelled them on a path toward a new social imaginary, one distinct from that planned and structured for them by an ethnoracist, patriarchal, and corporatist state economy. Through their intellectual labor and activism, the workers indicated how alternatives to marginality and spaces of relative autonomy and inclusion –what I call “the democratic imaginary”– are conceived and achieved.

## **5. EL PUENTE AND THE DEMOCRATIC IMAGINARY**

I conclude with a final narrative by María Flores in which she describes “El Puente”, a bridge quite different from those at the border serving NAFTA.

“Even though we have brown skin, we are from the United States. For this reason, we have the same rights as any citizen. So, as an organization, we are trying to build a bridge. This is the bridge that we need and that we are imagining for our people, the workers displaced by NAFTA. The bridge includes good schools with bilingual



training and stable jobs... Also, investment in economic development for the workers because there are resources from the NAFTA bank [NADBank] that are for making loans to workers who want to be business people. ...The organization is doing different things in order to build this bridge.

We made efforts to get this building. Aside from this building we have another on the next block that is for a school for displaced mothers. We are talking about how to create an incubator for micro-enterprises in which the workers themselves can be self-sufficient. We are also trying to create a school to give them education and training in business because we don't want them to fail. We also want to conserve our culture. We're in the middle of renovating the place to have a space for our people to be able to have music from different cities or countries and other cultural activities so that we don't have to go pay twenty-five dollars just to get into a place to hear mariachis. So, these are the alternatives that we as an organization are trying to achieve for our people. It's a slow, very slow process that we're in, right? But, little by little, we think we're going to succeed" (M. Flores 1998).

That year (1998), La Mujer Obrera received a forty-five million dollar grant from the federal government enabling them to realize each of the projects envisioned for El Puente that Flores described.

## **6. CONCLUSION**

The displaced workers embody a democratic imaginary in which organization, mobilization, and multiple expressions of self-determination by the marginalized are central. Drawing from their experiences, the democratic imaginary is as a realm of opposition making inequality and injustice visible. It is where critique and analysis occur, de-constructing power in order to hold it accountable through political association, civic participation, and protest. Through these methods, the dislocated workers materialized a vision of relative

autonomy through the building of institutions, provision of services, and creation of economic possibilities as an alternative to a neoliberalism that would leave them jobless, homeless, hopeless, and even dead.

Finally, all of these arenas of empowerment are expressed through cultural idioms in which displaced workers find a “shared sense of legitimacy”, the basis of a modern social imaginary, according to philosopher Charles Taylor (2004), and formed through “common understandings” and “common practices”. For displaced workers, these include the Spanish language, devotion to La Virgen de Guadalupe, Mexican music and food, as well as values and beliefs cultivated as mothers, obreras, immigrants, activists, and heads of household with scarce material means. These commonalities reinforce their shared sense of legitimacy and empower them to insist on a more radically-conceived, democratic culture inclusive of working and poor women, Chicanas and Mexicanas.

While celebrating their achievements, we must acknowledge they are partial and incomplete. Only a fraction of those who lost their jobs could “walk across” El Puente. Many more displaced workers fell off the NAFTA bridge into permanent unemployment, deep poverty, despair, and even suicide. Nevertheless, the accomplishments of dislocated workers at La Mujer Obrera are immense. They give us who occupy borderlands ground for imagining and creating a more expansive, more inclusive society from one steeped in marginalities. This is the democratic imaginary.

## **BIBLIOGRAPHY**

ACUÑA, Rodolfo (2004) *Occupied America: A History of Chicanos*, 5<sup>th</sup> ed., New York, Pearson Longman.

ANZALDUA, Gloria (1987) *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, 1<sup>st</sup> ed. San Francisco, Aunt Lute Books.

ARNOLD, Cindy (1997) spoken and written testimony at public hearing, Texas Senate Interim Committee on NAFTA, El Paso, Texas, November 13, 1997.

BORIS, Eileen (2003) “Consumers of the World Unite! Campaigns Against Sweating, Past and Present” in D. BENDER; R. GREENWALD (eds.) *Sweatshop USA: The American Sweatshop in Historical and Global Perspective*, New York, Routledge, pp. 203-224.

COLLINS, Jane L. (2003) *Threads: Gender, Labor, and Power in the Global Apparel Industry*, Chicago, University of Chicago Press.

CITY OF EL PASO (2000) “Income”, electronic document, [http://www.elpasotexas.gov/econdev/print\\_income.asp](http://www.elpasotexas.gov/econdev/print_income.asp), accessed November 22, 2004.

- (2003) “El Paso Region Demo-Pack”, Department of Planning, Research and Development, City of El Paso, El Paso, Texas.

COWIE, Jefferson (1999) *Capital Moves: RCA's Seventy-year Quest for Cheap Labor*, Ithaca, New York, Cornell University Press.

COYLE, Laurie; G. HERSHATTER; E. HONIG (1980) “Women at Farah: An Unfinished Story” in M. MORA; A. DEL CASTILLO (eds.) *Mexican Women in the United States: Struggles Past and Present*, Occasional Paper No. 2, Chicano Studies research Center Publications, Los Angeles, University of California, pp. 117-144.

DEMOSS, Dorothy (1989) *The History of Apparel Manufacturing in Texas, 1897-1981*, New York, Garland Publishing, Inc.

ESTRADA, Leobardo F.; C. GARCIA; R. MACIAS; L. MALDONADO (2001) “Chicanos in the United States: A History of Exploitation and Resistance” in D. BIXLER-MÁRQUEZ; ORTEGA; SOLÓRZANO TORRES; L. LAFARELLE (eds.) *Chicano Studies: Survey and Analysis, 2<sup>nd</sup> ed.*, Dubuque, Iowa, Kendall/Hunt Publishing Co., pp. 13-29.

FLORES, María (1998) lecture, La Mujer Obrera, El Paso, Texas, June 11.

FLORES, William V. (1997) “Mujeres en huelga: Cultural Citizenship and Gender Empowerment in a Cannery Strike” in W. FLORES; R. BENMAYOR (eds.) *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space and Rights*, Boston, Beacon Press, pp. 255-277.

GLEN, Guillermo (1998) collective dialogue, *La Mujer Obrera*, El Paso, Texas, June 11.

HONIG, Emily (1996) "Women at Farah Revisited: Political Mobilization and Its Aftermath Among Chicana Workers in El Paso, Texas, 1972-1992", *Feminist Studies*, 22, 2, pp. 425-452.

MARQUEZ, Benjamín (1995) "Organizing Mexican-American Women in the Garment Industry: La Mujer Obrera", *Women and Politics*, 15, 1, pp. 65-87.

MEIER, Matt S.; F. RIBERA (1993) *Mexican Americans/American Mexicans: From Conquistadors to Chicanos*, New York, Hill and Wang.

MELVILLE, Margarita (ed.) (1980) *Twice a Minority: Mexican American Women*, St. Louis, The C.V. Mosby Company.

MEDAILLE, Bill; A. WHEAT (1997) "Faded Denim NAFTA Blues", *Multinational Monitor*, December 18, 12, electronic document. <http://multinationalmonitor.org/hyper/mm1297.07.html>, accessed February 1, 2007.

MONTOYA, Irma (2000) "NAFTA Impact on the Border: Problems and Solutions, Focusing on Displaced Workers", unpublished written statement, *La Mujer Obrera*, El Paso, Texas.

NACLA REPORT ON THE AMERICAS (1980) "Capital's Flight: The Apparel Industry Moves South" in M. MORA; A. DEL CASTILLO (eds.) *Mexican Women in the United States: Struggles Past and Present*, Occasional Paper No. 2, Chicano Studies Research Center Publications, Los Angeles, University of California, pp. 95-104.

NAVARRO, Sharon A. (2002a) "Las voces de esperanza/Voices of Hope: La Mujer Obrera, Transnationalism, and NAFTA-Displaced Women Workers in the U.S.-Mexico Borderlands" in C. SADOWSKI-SMITH (ed.) *Globalization on the Line: Culture, Capital, and Citizenship at U.S. Borders*, New York, Palgrave, pp. 183-200.

- (2002b) "Las Mujeres Invisibles/The Invisible Women" in N. NAPLES; M. DESAI (eds.) *Women's Activism and Globalization: Linking Local Struggles and Transnational Politics*, New York, Routledge, pp. 83-98.

ORTÍZ-GONZÁLEZ, Victor (2004) *El Paso: Local Frontiers at Global Crossings*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

PUBLIC CITIZEN (1997) *NAFTA's Broken Promises: The Cost to Texas of our Failed Experiment with NAFTA*, electronic document, [http://www.citizen.org/print\\_article.cfm?ID=1733](http://www.citizen.org/print_article.cfm?ID=1733), accessed November 8, 2004.

RAMIREZ, Raúl (1997) spoken testimony at public hearing, Texas Senate Interim Committee on NAFTA, El Paso, Texas, November 13, 1997.

ROMERO, Mary (1992) *Maid in the U.S.A.* New York, Routledge.

ROSEN, Ellen Israel (2002) *Making Sweatshops: The Globalization of the U.S. Apparel Industry*, Berkeley, University of California Press.

RUIZ, Vicki L. (1987) *Cannery Women, Cannery Lives: Mexican Women, Unionization, and the California Food Processing Industry, 1930-1950*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

SEGURA, Denise (1986) "Chicanas and Triple Oppression in the Labor Force" in T. CÓRDOVA; N. CANTÚ, G. CARDENAS; J. GARCÍA; C. SIERRA (eds.) *Chicana Voices: Intersections of Class, Race, and Gender*, Austin, Texas, Center for Mexican American Studies, University of Texas at Austin, pp. 47-65.

SKLAIR, Leslie (1993) *Assembling for Development: The Maquila Industry in Mexico and the United States*, Boulder, Colorado, Westview Press.

SPENER, David (2002) "The Unraveling Seam: NAFTA and the Decline of the Apparel Industry in El Paso, Texas" in G. GEREFFI; D. SPENER; J. BAIR (eds.) *Free Trade and Uneven Development: The North American Apparel Industry after NAFTA*, Philadelphia, Temple University Press, pp. 139-160.

TAYLOR, Charles (2004) *Modern Social Imaginaries*, Durham, North Carolina, Duke University Press.

U.S. CENSUS BUREAU (1998) *State and Metropolitan Area Data Book 1997-98*, 5<sup>th</sup> ed., electronic document,

<http://www.census.gov/prod/3/98pubs/smadb-97.pdf>, accessed July 9, 2007.

-(2000) “American FactFinder”, electronic document, <http://factfinder.census.gov>.

UTEP (2002) “Borderplex Border Data”, electronic document, Border Region Modeling Project, University of Texas at El Paso (UTEP), El Paso, Texas.

YOON LOUIE, Miriam Ching (2004) *Sweatshop Warriors: Immigrant Women Workers Take on the Global Factory*, Cambridge, South End Press.

ZAVELLA, Patricia (1984) “The Impact of ‘Sun Belt Industrialization’ on Chicanas”, *Frontiers, A Journal of Women’s Studies* 8, 1, pp. 21-27.

- (1987) *Women’s Work and Chicano Families: Cannery Workers of the Santa Clara Valley*, Ithaca, Cornell University Press.

- (1991) “Mujeres in Factories: Race and Class Perspectives on Women, Work, and Family” in M. DI LEONARDO (ed.) *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, Berkeley, University of California Press, pp. 312-336.

- (2000) “Engendering Transnationalism in Food Processing: Peripheral Vision on Both Sides of the U.S.-Mexico Border” in N. KLAHN; P. CASTILLO; A. ALVAREZ; F. MANCHÓN (eds.) *Las Nuevas Fronteras del Siglo XXI: New Frontiers of the 21<sup>st</sup> Century*, La Jornada Ediciones, México, D.F., pp. 397-423.

# **IGUALDAD Y DIFERENCIA: IDEALES DE GÉNERO EN LA VIDA COTIDIANA Y EL DISCURSO ESTATAL CUBANO**

SILJE LUNDGREN

Universidad de Uppsala, Suecia

“Una revolución dentro de otra revolución”, así definió Fidel Castro en 1966 el proceso de reformas para cambiar la situación de la mujer en Cuba después de la revolución socialista de 1959 (cp. Stone, 1981: 48). Esta formulación se ha citado ampliamente en el inmenso cuerpo de literatura sobre “mujeres en Cuba” (cp. Stubbs, 1994: 194). La literatura ha enfocado principalmente en las reformas legislativas explícitamente dirigidas hacia un cambio de la situación de las mujeres en el país. Este enfoque en el nivel formal legislativo corre el riesgo de reforzar la separación entre el discurso estatal y los ideales de género en la vida cotidiana, y las aparentes contradicciones que esta separación conlleva. Esta ponencia analiza la dinámica entre estos dos niveles a fin de entender el discurso oficial cubano en relación a su contexto generizado. El análisis está basado en mi proyecto de doctorado y en el material creado durante dos trabajos de campo en la ciudad de La Habana en el período 2004-2006.

## **1. DEFINICIÓN Y POLÍTICA DE IGUALDAD**

Las reformas políticas del gobierno cubano para cambiar la situación de la mujer se han basado en un pensamiento “mainstream” socialista. Parten de las elaboraciones de Friedrich Engels en torno a que la precondition para lograr la igualdad entre los sexos es la destrucción de la propiedad privada como base del estado y la familia. Como consecuencia, la definición socialista sugiere que la emancipación de las mujeres se alcanza a través de la satisfacción de necesidades básicas por parte del Estado, la socialización de responsabilidades domésticas tradicionalmente atribuidas a las mujeres, el acceso de las

mujeres a la esfera pública (legislación, acceso laboral), y la educación sexual (Stone, 1981: 27; Molyneux, 1990: 25; Stubbs, 1994: 192).

Además, el sistema socialista estatal cubano se basa en un modelo de cambio de “emancipación desde arriba” (Molyneux, 1990: 28). Ideas o valores que no encajan con la igualdad estipulada se identifican como “atrasadas”, como una herencia de la sociedad clasista pre-1959. Este modelo sugiere y presupone que a través de la educación de los individuos dentro del sistema revolucionario, los valores considerados “machistas” se corrigen y se eliminan en las nuevas generaciones (Stone, 1981; Stubbs, 1994: 201). A menudo, la familia se identifica como el locus de la reproducción de estos valores, atribuyendo así la responsabilidad de cambio o reproducción de los mismos a las mujeres, como principales responsables de la crianza de los niños (Rosendahl, 1997: 76).

El enfoque de la política pública se refleja en los conceptos utilizados para denominar reformas “para las mujeres” durante el proceso post-1959. La retórica oficial ha cambiado desde hablar de “incorporar a las mujeres” en la esfera laboral (1966), para pasar luego a enfocarse en la “representación” y “participación” de las mujeres (1974), hasta finalmente identificar la “igualdad de mujeres” o “plena igualdad” (1975) como objetivo de la política pública (Luciak, 2005). En los últimos años se han incorporado términos como “perspectiva de género” (Castro Ruz, 2006). En este contexto es importante notar que el concepto de igualdad en Cuba no connota similitud (Rosendahl, 1997: 100), sino que refiere a igualdad de oportunidades o igualdad formal (cp. Luciak, 2005, 2007).

Siguiendo la idea de Engels sobre la emancipación de la mujer, la política cubana ha puesto el énfasis en incorporar a las mujeres en la fuerza laboral, argumentando que así se logra su independencia económica (cp. Dumoulin & Larguia, 1985: 344; Leiner, 1994: 13; Shayne, 2004: 138; Stone 1981: 25). Esta “incorporación” también ha tenido como objetivo el cumplimiento de metas de producción de la nación (Dumoulin & Larguia, 1985: 349; Holgado, 2002: 130; Stone, 1981: 13).

Las responsabilidades familiares y domésticas de las mujeres se identificaron como obstáculos para realizar esta política (Stone, 1981:



14f, cp. King, 1977: 109). Los costos de socializar este trabajo y así hacerlo responsabilidad del Estado rápidamente resultaron demasiado altos (Smith & Padula 1996: 153). La solución fue crear el Código de la Familia de 1975 (Nazarri, 1983), en el que se declara que los cónyuges “deben atender al mantenimiento del hogar y a la formación integral de los hijos mediante el esfuerzo común” (Capítulo IV, Artículo 36, Constitución de la República de Cuba). Por lo tanto, se transfirieron estas responsabilidades del Estado a la familia (Nazarri, 1983: 258). Además, se reforzó el ideal de la familia nuclear como ingrediente fundamental del socialismo (Lutjens, 2002: 216) y el socialismo como “protector” de la familia en contraste con la visión del capitalismo como destructor de vínculos familiares (Gotzkowitz & Turis, 1988: 9). Sin embargo, el Código de la Familia nunca fue interpretado como una ley intervencionista (*ibidem*: 13, cp. también Bengelsdorf, 1988: 130f; Shayne, 2004: 138). En cambio, se creó como un conjunto de normas dirigidas a influir el comportamiento familiar (Bengelsdorf, 1988: 130f) según el modelo de cambio de “emancipación desde arriba”.

El proceso político de reformas ha enfocado en crear nuevos roles para las mujeres como trabajadoras fuera de la esfera doméstica. En términos de Pierre Bourdieu (2001), podríamos argumentar que este proceso ha “rehistorizado” y “desnaturalizado” los roles tradicionales de la mujer, que ya no aparecen como ahistóricos y naturales (*ibidem*: 88). Partiendo de su análisis podríamos establecer que este proceso, hasta cierto punto, ha desmantelado los mecanismos históricos de naturalización y eternización de los roles de género, reconstruyendo “la historia del trabajo histórico de deshistoricización” a través de la construcción de nuevas definiciones de los roles de género (*ibidem*: 82, *italica del autor*).

Un efecto de este trabajo de reconstrucción es, según Bourdieu, que la dominación masculina deja de imponerse con la transparencia de algo dado por sentado (*ibidem*: 88). En mi interpretación del caso cubano, este efecto se refleja en la vida cotidiana en la fuerte normatividad del principio de igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres. Estas normas explícitas se apoyan en una definición de igualdad centrada en la idea de igualdad formal ante la ley. En la vida cotidiana también se ve reflejado el modelo de cambio de “emancipación desde arriba” que

conlleva ideas que suponen que las normas “machistas” se eliminan a través de la educación de las nuevas generaciones. Este modelo es ilustrado por la opinión común sobre las mujeres como las principales machistas, en el sentido de que supuestamente son ellas quienes reproducen roles tradicionales de género a través de la crianza de los hijos. En resumen, en un nivel explícito, hay un encaje casi perfecto entre el discurso estatal sobre igualdad de género y las normas de igualdad de género en la vida cotidiana, tanto en lo que tiene que ver con las definiciones, explicaciones, valoraciones, como en lo referente al modelo de cambio propuesto.

## **2. COMPLEMENTARIEDAD DE GÉNERO**

Como mencioné antes, el concepto de igualdad en Cuba no se define como similitud. Por lo tanto, esta normatividad de igualdad no se contradice con el hecho de que los ideales de género de la vida cotidiana estén basados en una idea de complementariedad y diferencia de género. Ingredientes importantes en la construcción de la feminidad son la maternidad, el cuidado, y la creación de unidad familiar. La madre, su trabajo reproductivo y sacrificio por otros, se manifiesta de formas sacralizadas. El día de las madres se celebra con regalos y atención, de manera que se parece mucho a la atención recibida por las mujeres los 8 de Marzo, el día internacional de la mujer. Así, celebrar a las mujeres como mujeres implica o iguala celebrarlas como madres.

Desde la crisis económica de los años 1990, las condiciones materiales, entre ellas la situación de la vivienda, han cambiado, empeorando significativamente. Esto refuerza la práctica de familias extendidas en que, muchas veces, la madre y la madre de la madre constituyen el centro de la familia. Las madres trabajadoras dependen de familiares femeninas para el cuidado de sus hijos, y a menudo prefieren esta opción en lugar de dejar a sus hijos en guarderías infantiles (cp. Holgado, 2002: 153 y s.). Contar con esta posibilidad de ayuda familiar puede ser clave para la decisión de tener un hijo. Estas prácticas a menudo se denominan “matrifocalidad”, es decir, familias donde la madre es la referencia central (Vera, 1997: 37) y el padre puede estar presente o ausente. El fenómeno de matrifocalidad generalmente se

considera conectado a un gran porcentaje de divorcios o separaciones, y la exclusión de hombres de tareas y responsabilidades domésticas, aspectos presentes en el caso de Cuba.

El otro aspecto de la complementariedad de género es el ideal masculino de proveedor, rol no necesariamente práctico sino más bien simbólico. Muchos hombres conectan el rol de traer dinero al hogar con su dignidad y orgullo como hombres y padres, reflejando la codificación masculina del mismo. Estos ideales, en combinación con la situación económica post-crisis, crean una imagen de género en la pareja basada en una construcción de atracción masculina que enfatiza su acceso a recursos, especialmente económicos. Un “buen partido”, en general, se define a través de la posibilidad de acceso a recursos, y la expectativa de “resolver” necesidades materiales en la pareja y la familia está puesta principalmente en los hombres más que en las mujeres.

La construcción de feminidad y masculinidad es relacional, y en Cuba estas se constituyen como eróticamente complementarias. Un ingrediente importante del éxito como individuo está sujeto a ser atractivo-a en relación a una mirada heterosexual. La feminidad se constituye a través del deseo en la mirada erótica masculina, mientras que la masculinidad se constituye a través de jugar el rol de protector, proveedor, y ser el centro de atención tanto de mujeres como de otros hombres.

Émicamente, esta complementariedad erótica de género se comprende explícitamente como parte de la “idiosincrasia cubana”, un concepto que comunica connotaciones y valores positivos como orgullo. La combinación de una imagen de particularidad nacional y la noción de género como complementariedad erótica crea una normatividad de género. Esta conexión delimita el espacio de cuestionamiento de la construcción de género e implica una naturalización de la noción de complementariedad de género.

Estos ideales de complementariedad de género también se ven reflejados en el discurso estatal. Durante todo el proceso revolucionario, paralelamente con la creación de la idea de mujer como mujer trabajadora, se ha celebrado la importancia de la mujer como madre. En un discurso en 1975, Fidel Castro explicó que las mujeres

son “las criadoras por excelencia de los seres humanos” y que, por eso, “las mujeres merecen consideraciones especiales dentro de la sociedad” (citado en Holgado 2002: 97). En la actualidad, el 8 de Marzo se homenajea con medallas a las madres y esposas de los “cinco héroes” (nombre oficial de un grupo de cubanos, presos en los EE.UU. bajo cargos de espionaje). Hasta su renuncia al cargo de Presidente en Febrero de 2008, Fidel Castro mismo publicaba las cartas de pésame dirigidas a colegas revolucionarios después de la muerte de sus madres (cp. Castro Ruz 2008, nota de condolencia por la muerte de la madre del vicepresidente cubano Carlos Lage).

Los ideales de complementariedad y diferencia también se ven reflejados en leyes de protección a la mujer. La constitución cubana establece que el “Estado concede a la mujer trabajadora licencia retribuida por maternidad, antes y después del parto, y opciones laborales temporales compatibles con su función materna” (Capítulo VI, Artículo 44, Constitución de la República de Cuba). Históricamente se han establecido listas de trabajos no adecuados para mujeres con el argumento de proteger sus funciones reproductivas (cp. Dumoulin & Larguia, 1985: 358; Holgado, 2002: 97 y s.; Smith & Padula, 1996: 122).

En mi interpretación, la celebración de la complementariedad y diferencia de género también se expresa en el discurso estatal que atribuye un papel especial a la contribución de las mujeres en el proceso revolucionario. En su discurso del 8 de Marzo de 2005, Fidel Castro señaló que hay que reconocer el papel importante que han jugado las mujeres en Cuba, quienes han “dignificado a nuestra Revolución” (Cubavisión, 08/03/2005). En los programas de noticias para conmemorar el día de la fundación de la FMC el 23 de Agosto de 2006, las mujeres eran celebradas en términos poéticos: “Nadie duda que sean fuertes pero, por supuesto, también son dulces y sensibles” (Cubavisión, 23/08/2006 a). En la misma noticia, las mujeres eran homenajeadas como revolucionarias rebeldes y como bellas flores: “Ejemplos de tesón y rebeldía, es la mujer cubana. Ella verificando con su cariño y su intenso quehacer, el día a día de nuestra patria que ha sabido respetarla tal como merece. [...] Mujeres de ayer, hoy y siempre, flores a las que la patria congratula con otras flores.” (Cubavisión, 23/08/2006 b).

La escasez material después de la crisis económica de los años 1990 ha provocado nuevas dificultades para realizar el trabajo reproductivo y doméstico. Las condiciones han hecho que el trabajo reproductivo y doméstico ahora consume más tiempo y sea más difícil de combinar con el trabajo asalariado (Álvarez *et al.*, 2000: 224; Holgado, 2002; Pérez Izquierdo, 2002; Rosendahl, 1997; Smith & Padula, 1996: 144). Una expresión popular es que, en esta situación, las mujeres se han vuelto “magas” en la casa. Se enfatiza que este esfuerzo “heroico” de las mujeres ha posibilitado la continuación del proyecto socialista después de la crisis económica (cp. López Vigil, 1998; Pérez Izquierdo, 2002). Esta celebración de la mujer como “sostén de la nación” (Holgado, 2002: 137) y como salvadora del proyecto socialista, subraya el “leal” trabajo reproductivo de las mujeres. Una ilustración es la reforma introducida por Fidel Castro el 8 de Marzo de 2005 de vender ollas de presión y arroceras a un precio subvencionado (junto con otros equipos eléctricos también subvencionados). Esta reforma fue presentada, y recibida, como una medida positiva e importante para las mujeres. Por lo tanto, a pesar de la legislación que establece que el trabajo doméstico debe ser compartido entre los cónyuges, también el discurso estatal presupone que éste cae principal sino exclusivamente sobre las mujeres.

Otra interpretación sería que se reconoce que los roles tradicionales de género se han fortalecido con los cambios en las condiciones materiales después de la crisis económica, y que estas nuevas condiciones han creado obstáculos en la realización o implementación de las políticas nacionales de igualdad de género. Por ejemplo, el porcentaje de mujeres en posiciones políticas ha bajado desde la crisis (Luciak, 2005: 246 y 249 y ss. y 2007; Shayne, 2004: 144). En las últimas elecciones, se ha enfatizado la importancia de votar por las candidatas y corregir las estadísticas asimétricas en las asambleas populares. No se práctica un sistema de cuotas de mujeres, pero sí medidas de discriminación positiva para asegurar una alta representación de candidatas femeninas a nivel de la asamblea nacional (Luciak, 2005: 253 y ss.).

Respecto del caso de la entrega de ollas y arroceras subvencionadas, esta se realizó durante 2005 y 2006 y fue recibida de manera muy positiva. La interpretación más común de la medida fue que la

Revolución defiende a las mujeres. Esta misma interpretación se hace sobre la norma y práctica del sistema jurídico de otorgar la custodia de los hijos a la mujer después de una separación. Esto se interpreta como un “derecho de mujer”, basado en su papel como madre. En otras palabras, las ilustraciones populares de cómo la Revolución prioriza y defiende a las mujeres están formuladas específicamente en términos de roles de género donde el rol de la mujer es el de cuidadora y madre, reflejando así los ideales de complementariedad de género.

Otro punto de conexión interesante entre el discurso estatal y la vida cotidiana es el decreto del año 2003 que establece la licencia retribuida para los padres que necesitan cuidar de sus hijos (Ley 234 del Consejo de Estado, cp. Páges, 2005). Este decreto refleja el trabajo y debate a nivel nacional de la FMC (cp. Luciak, 2005: 256). El discurso estatal (a través de programas educativos y anuncios políticos en televisión) hace hincapié en el papel activo que deben jugar los padres en el cuidado de los hijos. Sin embargo, una evaluación realizada sobre el decreto de licencia por paternidad mostró que sólo 17 padres se habían acogido a este derecho y se consideró que esto se debía al desconocimiento de la ley (Lotti et. al., 2007). La gente en general reacciona favorablemente cuando se entera de la ley, no obstante a menudo al mismo tiempo se pregunta “¿Quién traería entonces el dinero a la casa?”. Esto refleja la combinación de una realidad económica generizada, condiciones materiales dentro de las cuales se ha reforzado la responsabilidad doméstica de las mujeres, e ideales de complementariedad que atribuyen un rol simbólico de proveedor al hombre. La consecuencia de esta combinación es que no se espera o supone que reformas como el Código de la Familia o la licencia por paternidad se realicen en la práctica, a nivel individual.

Como es evidente, las políticas formuladas según un modelo de cambio específico (de “emancipación desde arriba”) interactúan con ideales de género de la vida cotidiana y cambios en las condiciones materiales. Los niveles aparecen entrelazados: las normas explícitas de igualdad del discurso oficial se reflejan en una fuerte normatividad del ideal de igualdad de oportunidades en la vida cotidiana. Al mismo tiempo, ideales de complementariedad de género en la vida cotidiana se reflejan en valores implícitos y explícitos en el discurso oficial, celebrando la posición y contribución especial de la mujer. Así,

reformas basadas en el papel de la mujer como madre se interpretan como una defensa de la mujer, al mismo tiempo que el decreto de licencia por paternidad se valora como correcto y positivo pero ilógico en la práctica.

Por lo tanto, al mismo tiempo que el discurso estatal rehistoriza y desnaturaliza papeles de género, reproduce y romantiza ideales de complementariedad en términos que se podrían interpretar como una naturalización del esencialismo de género contra el cual precisamente se han formulado las políticas de igualdad. Resulta interesante que estas diferentes normatividades no se viven como contradictorias. Un análisis del carácter generizado del proceso revolucionario puede ayudar a explicar esta aparente paradoja.

### **3. PODER Y LIDERAZGO MASCULINO**

“Una revolución dentro de otra revolución”, así definió Fidel Castro las reformas de igualdad dentro del marco del proceso revolucionario. Para entender este proceso es necesario un análisis tanto del rol del discurso estatal como de sus valores de género.

La antropóloga sueca Mona Rosendahl ha analizado la ideología socialista cubana como una “ideología hegemónica”, aplicando el concepto de Antonio Gramsci (Rosendahl, 1997: 156). Es decir que las estructuras y organizaciones socialistas dominan la sociedad, no se puede evitar ser afectado por ellas, y el espacio para generar alternativas es limitado (*ibidem*: 157). Según Rosendahl (2002), antes de los cambios económicos y legales en los años 1990, la retórica política y la experiencia de la vida cotidiana se experimentaban como compatibles. Luego de la crisis, la retórica política ha cambiado poco mientras que las condiciones materiales o la “realidad” como se experimenta en la vida cotidiana sí se han transformado significativamente (*ibidem*: 76, 88 y 97). No obstante, conceptos como “revolución” y “socialismo” siguen siendo símbolos claves con connotaciones positivas (*ibidem*: 96).

Rosendahl analiza la importancia de la retórica en la creación del sistema político cubano, citando el análisis de la antropóloga Katherine Verdery sobre el socialismo y postsocialismo en Europa del Este y el

lenguaje como vehículo a través del cual líderes socialistas esperaban formar consciencia y subjetividad y producir efectos ideológicos (Rosendahl, 2002: 85). Este análisis nos da una clave para entender la importancia y el carácter normativo de conceptos como “igualdad”, y su relación con normas de género que se centran en la idea de complementariedad y de diferencia.

Analizando el discurso “hegemónico” desde una perspectiva de género, Rosendahl argumenta que en Cuba, los ideales de género masculinos tradicionales son muy similares a los ideales del revolucionario (Rosendahl, 1997: 166). Ideales socialistas de fuerza, audacia, responsabilidad, iniciativa, y coraje se corresponden con ideales masculinos, de modo tal que en muchas circunstancias ser un buen revolucionario es lo mismo que ser un buen hombre (*ibidem*: 167).

Esto se relaciona con lo que investigadoras cubanas formulan como una percepción social que le atribuye una cara masculina al liderazgo (Álvarez et.al., 2000: 223; citada en Luciak, 2005: 252). Rosendahl describe cómo mujeres en posiciones de poder a veces son miradas con sospecha por tener características “masculinas” (Rosendahl, 1997: 85). Bourdieu formula esta percepción de género del liderazgo como un callejón sin salida para las mujeres: si se comportan como hombres pierden el atributo de “feminidad”, y si se comportan como mujeres parecen incapaces e inadecuadas para el trabajo (Bourdieu, 2001: 67f). En términos de Rosendahl: “Que un líder Cubano sea maternal o suave es impensable” (Rosendahl, 1997: 85, mi traducción).

Los ideales asociados o características atribuidas al revolucionario, líder y hombre, también están conectados a la imagen del “cubano típico” (*ibidem*). Por lo tanto, los conceptos de “cubanía”, hombría y revolución aparecen simbólicamente entrelazados. Todos tienen connotaciones positivas fuertes y su conexión simbólica refuerza su normatividad.

Esto crea un contexto para analizar la combinación de, por un lado, el discurso estatal sobre igualdad de género que desnaturaliza y rehistoriza los conceptos de género y, por otro lado, la celebración oficial de ideales de género de complementariedad. Las normas explícitas de igualdad, tanto en el discurso oficial como en la vida cotidiana, se pueden interpretar como símbolos claves dentro de la



normatividad del discurso hegemónico. Al mismo tiempo, de nuevo aplicando términos de Bourdieu, este discurso institucionaliza la distinción de género, lo cual conlleva su incorporación y naturalización. Así, la diferencia complementaria de género aparece como normal, natural, evidente, como inscrita “en el orden de las cosas” (Bourdieu, 2001: 8). Esta naturalización implica una normatividad de género que delimita la negociación explícita. La complementariedad naturalizada se experimenta como dóxica, lo cual implica que no necesita ser explicada ni legitimada, ya es legítima (Bourdieu, 1977: 168). Así, estas diferentes normatividades coexisten y no se experimentan como contradictorias. Se crea un espacio específico dentro del que se visibilizan y negocian roles de género, mientras que la complementariedad naturalizada no es cuestionada.

Se podría argumentar, en contra de lo que mantengo, que el discurso estatal cubano es muy complejo, está en proceso de cambio constante, y contiene diferentes actores con disímiles, y a veces contradictorias, agendas, como el Partido Comunista, la FMC, el Centro de Educación Sexual, etc. Si bien este argumento es válido, lo que quiero señalar en esta ponencia es que existe un discurso hegemónico que funciona como un marco dentro del cual se negocia y se produce el cambio. Esto conlleva un análisis de la relación entre las posibilidades imaginadas y nociones normativas de género.

La hegemonía y naturalización crea lo que Bourdieu denomina “permanencia en y por el cambio” (Bourdieu, 2001: 91). Esto no se debe interpretar como una eternización o esencialización de las relaciones de género. Bourdieu enfatiza la existencia de un espacio para la lucha cognitiva sobre los significados de la realidad (*ibidem*: 13 y s.). Estos significados nunca quedan eternamente determinados, lo cual deja espacio para la resistencia contra los efectos de la imposición simbólica (*ibidem*). En mi argumento, el cuestionamiento está limitado por las nociones naturalizadas. La creación de nociones alternativas implicaría romper con la doxa, lo que no necesita explicación o legitimación (Bourdieu, 1977: 169 y ss.). Para poder crear un “discurso herético” es necesario pensar lo no pensado, formular lo no formulado, cuestionar lo que aparece como evidente o natural, e identificar los esquemas de pensamiento y acción desde los cuales la realidad es percibida (*ibidem*).

#### 4. CONCLUSIONES REFLEXIVAS

Coincido con Fidel Castro en que dentro del marco de la Revolución se ha dado otra revolución, la de igualdad de género. Dentro de este marco se celebran nociones de género basadas en ideales de complementariedad y diferencia, y la “emancipación desde arriba” estuvo y está limitada por esas mismas nociones y por el contexto material dentro del cual se ha implementado. Las normas que emanan de la retórica de igualdad de género, por un lado, y del principio de complementariedad y diferencia por otro, no se experimentan como contradictorias o paradójales.

Es necesaria aquí una nota reflexiva sobre la formulación de un problema de investigación. Con razón, la politóloga Sheryl Lutjens ha observado que gran parte de la literatura e investigación sobre las mujeres en Cuba pone el foco en la ortodoxia política, y así ignora los logros substanciales creados (Lutjens, 1995: 223). En este sentido, no está de más aclarar que mi intención en esta ponencia no es evaluar la implementación de políticas públicas y/o leyes relacionadas con la política de género en Cuba –que sin duda es de una radicalidad destacable. La pregunta en cuestión tiene que ver con el marco de posibilidades creado en la relación dinámica entre discurso estatal y vida cotidiana, es decir, entre el discurso estatal de igualdad de género y cómo las relaciones de género son efectivamente vividas.

Debemos además ser conscientes de que la definición de un problema de investigación inevitablemente interviene con el objeto o sujeto estudiado (Egeland, 2005: 276). Los criterios que aplicamos para definir el objeto bajo estudio también implican su creación. Muchas veces, el problema se formula en base a una agenda feminista específica, por ejemplo, visibilizar la existencia de resistencia latente o pasiva –a veces nombrado como “los intersticios”, o explorar la persistencia de un sistema de género– que podría entonces entenderse como “el muro”. Sin embargo, ni la agenda, ni las intenciones, pueden ser justificaciones epistemológicas (cp. Bourdieu, 2001: 113). La definición del problema de investigación requiere una posición reflexiva que necesariamente incluye ser consciente de la propia intervención en el mismo. Los/as investigadores/as feministas

corremos el riesgo de reproducir discursos de género hegemónicos cuando definimos nuestro objeto de análisis, al utilizar los mismos conceptos que dentro de cierto orden social o simbólico reproducen invisibilidad, exclusión y desigualdad (Egeland, 2005: 268). Esta ponencia, por su definición del problema y presentación de una estructura coherente de niveles y normatividades, corre el riesgo de reificar, y así reproducir, los discursos e ideales analizados. Su derecho de existencia estaría solo en la distancia analítica potencial que podría crear para comprender la dinámica de este complejo fenómeno.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ÁLVAREZ, Mayda et.al. (2000) *Situación de la niñez, la adolescencia, la mujer y la familia en Cuba*, La Habana, FMC/UNICEF.

BENGELSDORF, Carollee (1988) "On the problem of studying women in Cuba" in A. ZIMBALIST (ed.) *Cuban Political Economy. Controversies in Cubanology*, Boulder, Westview Press, pp. 119-136.

BOURDIEU, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.

BOURDIEU, Pierre (2001) *Masculine Domination*, Stanford, California; Stanford University Press.

CASTRO RUZ, Fidel (2006) *Mujeres y revolución, 1959-2005*, La Habana, Editorial de la Mujer.

CASTRO RUZ, Fidel (2008) "Se nos fue Iris Dávila" Fechado 21/01/2008 Disponible en Internet <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/2008/esp/f210108e.html>

CONSTITUCIÓN de la República de Cuba (1992) La Habana, Editora Política. Disponible en internet <http://www.cuba.cu/gobierno/cuba.htm>

CUBAVISIÓN 08/03/2005, Discurso de Fidel Castro en el evento televisado de la celebración del Día Internacional de la Mujer 8 de Marzo 2005, La Habana.

CUBAVISIÓN 23/08/2006, Noticiero de la 1 pm. 23 de Agosto 2006

CUBAVISIÓN 23/08/2006 b Noticiero de las 8 pm. 23 de Agosto 2006

DUMOULIN, John & LARGUIA, Isabel (1985) "Women's Equality and the Cuban Revolution" in J. NASH & H. SAFA *Women and Change in Latin America*, South Hadley, Massachusetts; Bergin & Garvey Publishers, pp. 344-368.

EGELAND, Cathrine (2005) "Sexing-Up the Subject. An Elaboration of Feminist Critique as Intervention", *European Journal of Women's Studies* vol. 12(3), pp. 267-280.

GOTZKOWITZ, Laura & TURIS, Richard (1988) "Socialist morality: Sexual preference, family, and state intervention in Cuba", *Socialism and Democracy* 6, pp. 7-29.

HOLGADO, Isabel (2002) *¡No es fácil! Mujeres cubanas y la crisis revolucionaria*, Icaria.

KING, Marjorie (1977) "Cuba's attack on women's second shift, 1974-1976", *Latin American Perspectives* no. 1&2/1977, pp. 106-119.

LEINER, Marvin (1994) *Sexual Politics in Cuba. Machismo, Homosexuality and AIDS*, Boulder, Westview Press.

LÓPEZ VIGIL, María (1998) "Cubanas: trazos para un perfil, voces para una historia", *Revista Envío* nº 200, noviembre 1998, Universidad Centroamericana, UCA, Managua, Nicaragua. Disponible en Internet <http://www.envio.org.ni/articulo/398>

LOTTI, A. et. al. (2007) "¿Licencia de paternidad?", *Trabajadores* 02/01/2007. Disponible en internet [http://www.trabajadores.cu/materiales\\_especiales/suplementos/mundo-laboral/seguridad-social-1/bflicencia-de-paternidad](http://www.trabajadores.cu/materiales_especiales/suplementos/mundo-laboral/seguridad-social-1/bflicencia-de-paternidad)

LUCIAK, Ilja A. (2005) "Party and State in Cuba: Gender Equality in Political Decision Making", *Politics & Gender* 1/2005, pp. 241-263.

LUCIAK, Ilja A. (2007) *Gender and democracy in Cuba*, Gainesville, University Press of Florida

LUTJENS, Sheryl L. (2002) "Reading between the lines: women, state and rectification in Cuba" in J. ABBASSI & S. L. LUTJENS (eds.): *Rereading Women in Latin America and the Caribbean: The Political Economy of Gender*, Lanham, Rowman & Littlefield.

MOLYNEUX, Maxine (1990) "The 'woman question' in the age of perestroika", *New Left Review* 183, pp. 23-49.

NAZARRI, Muriel (1983) "The Woman Question in Cuba. An Analysis of Material Constraints on Its Solution", *Signs* vol. 9 no. 2, pp. 246-263.

PAGES, Raisa (2005) "En nombre del padre", *Granma* 09/04/2005 <http://granmai.co.cu/espanol/2005/abril/sabado9/16padre-e.html>

PÉREZ IZQUIERDO, Victoria (2002). *Impacto del período especial en la vida cotidiana de la mujer cubana, en la década de los años 90*. Disponible en internet: [http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/politica/izquierdo1\\_300603.htm](http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/politica/izquierdo1_300603.htm)

ROSENDAHL, Mona (1997) *Inside the revolution: everyday life in socialist Cuba*, Ithaca, N.Y.; Cornell University Press.

ROSENDAHL, Mona (2002) "Sounds of Silence: Uncertainty, Language and Politics in the Cuban Economic Crisis" in E. POLUHA & M. ROSENDAHL (eds.) *Contesting 'Good' Governance: crosscultural perspectives on representation, accountability and public space*, London, RoutledgeCurzon.

SHAYNE, Julie (2004) *The Revolution Question: Feminisms in El Salvador, Chile and Cuba*, New Brunswick, N.J.; Rutgers University Press.

SMITH, Lois & PADULA, Alfred (1996) *Sex and Revolution. Women in Socialist Cuba*, New York, Oxford University Press.

STONE, Elizabeth (1981) *Women and the Cuban Revolution. Speeches and Documents by Fidel Castro, Vilma Espín & Others*, New York, Pathfinder Press.

STUBBS, Jean (1994) "Cuba: Revolutionizing Women, Family and Power" in

B. J. NELSON & N. CHOWDHURY (eds.) *Women and Politics*

*Worldwide*, New Haven y Londres, Yale University Press, pp. 190-207.

VERA, Ana (1997) *Cuba. Cuaderno sobre la familia*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.



# **DISCRIMINACIÓN RACIAL, PROCESOS DE EXCLUSIÓN Y DESIGUALDAD EN LAS MUJERES AFROCOLOMBIANAS: REFLEXIONES A PARTIR DE UN ESTUDIO DE CASO EN LA CIUDAD DE BUENAVENTURA**

MARTA NAVARRO VALENCIA<sup>1</sup>

Universidad de Girona

El sujeto social sobre el que gira esta comunicación es un colectivo de mujeres afrocolombianas<sup>2</sup> de la ciudad de Buenaventura, en Colombia<sup>3</sup>. Analizo algunas representaciones y prácticas sociales que persisten sobre los grupos post-esclavizados, como parte de una historia, la latinoamericana, atravesada por siglos de sometimiento y servidumbre de los grupos de población negra procedente de África en condición de esclavos/as.

Si bien la historia colombiana habla de siglos de exclusión de las minorías étnicas \_los grupos negros e indígenas\_, la Constitución de 1991 introdujo reformas legislativas de gran relevancia augurando el comienzo de cambios positivos mediante modificaciones producidas

---

<sup>1</sup> GESIPGE (Grupo de Estudios Socio jurídicos y Perspectiva de Género).

<sup>2</sup> El término afrocolombiano emerge por analogía del afroamericano, propuesto en los Estados Unidos por los movimientos sociales que siguieron al periodo de lucha por los derechos civiles durante los años 60<sup>o</sup>. Igualmente, la autoría del término es del antropólogo norteamericano Melville Herskovits, dado a los descendientes de las poblaciones africanas llegadas desde África a América en condición de esclavos/as.

<sup>3</sup> Buenaventura es la principal ciudad sobre la región del Pacífico colombiano. Fue construida sobre la isla Cascajal, cuya extensión es de 3.18 km<sup>2</sup>. Su crecimiento demográfico a propiciado la extensión de la ciudad hacia el continente. Isla y continente están unidos por un puente, El piñal. Esta ciudad es relevante como punto estratégico del país por poseer, desde 1827, el más importante puerto sobre el mar pacífico. Según el DANE (2005), tiene una población de 278.486 habitantes. En Buenaventura convergen diversos grupos étnicos, siendo el más numeroso el afrocolombiano aproximadamente el 80% de la población de la ciudad tiene esta condición racial (Cámara de Comercio de Buenaventura, 2002).

desde el Estado colombiano<sup>4</sup>. Uno de los mayores logros de la constitución de 1991 fue considerar estas minorías étnicas del país como grupos con derechos territoriales y culturales específicos. Modificaciones que desde el ámbito legal, intentan dar un giro positivo a la percepción de invisibilidad (Nina de Friedemann, 1992) que hay en el país respecto de estas poblaciones. Para el caso de los grupos afrocolombianos, según Friedemann, la invisibilidad hacia estas poblaciones se gestiona cuando se les ignora, margina y minimiza de forma sistemática. Una falta de reconocimiento que podría tener entre sus orígenes lo señalado por Mara Viveros, (2007: 113) cuando señala que “a las personas negras no se las ha institucionalizado como distintas porque no representan la otredad cultural que la antropología buscaba en los indígenas”.

El artículo está sustentada en un estudio de caso realizado en la ciudad de Buenaventura. Bajo el crisol de los hallazgos logrados en el trabajo de campo, y desde los testimonios de las mismas mujeres, o desde el punto de vista emic, me acercaré a algunas situaciones cotidianas donde es gestionada esta condición de exclusión y marginación en este colectivo de mujeres, tal es el caso de la subordinación de género, socioeconómica y étnico racial<sup>5</sup>.

## 1. APROXIMACIONES PRELIMINARES

1) En América Latina quienes gestionan el racismo suelen ser grupos y personas de ascendencia europea. Hecho que constituye una de las razones para que el racismo europeo tenga similitud con el

---

<sup>4</sup> La anterior constitución venía desde 1886, y hablaba de una nación homogénea cultural y étnicamente (Castillo, 2006). La constitución de 1991 en su artículo 13 señala que “Todas las personas nacen libres e iguales ante la Ley, recibirán la misma protección y trato de las autoridades y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades sin ninguna discriminación por razones de raza, origen nacional o familiar, lengua, religión, opinión política o filosófica”.

<sup>5</sup> Los principales instrumentos metodológicos utilizados en el trabajo de campo, y que son el soporte empírico de esta comunicación, fueron la entrevista en profundidad y la observación. El trabajo de campo fue realizado en el marco de una tesis doctoral en antropología social y cultural, entre los años 2001 y 2002. Aunque las entrevistas fueron realizadas durante los períodos señalados, he vuelto a la ciudad de Buenaventura en los años sucesivos. Situación que me ha permitido tener un mayor afianzamiento respecto de las problemáticas tratadas aquí.



Latinoamericano. Aunque también, entre uno y otro existen “particularidades históricas, económicas, sociales y culturales” (Teun A. Van Dijk, 2003:99).

La resistencia al racismo avanza en algunas regiones mientras que en otras encuentra explícitos intentos de relegitimación social. Esta discontinuidad, aceptación / rechazo, es un indicador del cuestionamiento a posiciones basados en la clasificación de las poblaciones de acuerdo a determinados rasgos físicos convertidos en señas de identidad, tanto de individuos como de grupos. Siendo entonces las características raciales construcciones socioculturales sujetas a definición, delimitación y utilizadas además como marco constitutivo a la hora de construir fronteras y diferenciar, unos de otros, los distintos grupos de población; un orden racial que tiene en común la naturalización de las desigualdades sociales. (Anibal Quijano, 1988, 1992; Verena Stolcke, 1992; Peter Wade, 1993; Mara Viveros, 1999).

2) En la reflexión acerca de esta problemática social que vengo señalando –la discriminación racial, de género y de clase– he acudido a autores y autoras que sitúan las relaciones entre individuos y grupos como un espacio crítico donde es posible cuestionar conceptos y estereotipos como parte de los procesos de exclusión que viven algunos grupos de población en América Latina.

Autores como Norbert Elias, (1993), señalan que la modelación del orden social está sustentado en una fuerte diferenciación y regulación entre los diferentes grupos de población, basado en las costumbres y en procesos socioculturales en consonancia con las clases sociales. Según Elias, las clases sociales están relacionadas con los modos de producción y de distribución propios de sociedades estratificadas; consustanciales a la lógica capitalista donde el subdesarrollo “aparece totalmente imbricado en el desarrollo como dos caras opuestas y complementarias de un mismo tipo de proceso” (Oriol Romani, 1996: 308), siendo uno de los aspectos de este proceso la marginación.

El concepto de marginación, según Romani (1996), se puede “rastrear” desde autores americanos, especialmente las influencias de los estudios sobre problemas psiquiátricos y urbanización realizados por la Escuela de Chicago. No obstante, la mayor contribución a la elaboración del concepto viene de las producciones latinoamericanas de las décadas del

sesenta y setenta, donde una situación central para la ocurrencia de este fenómeno en América Latina fue “la evidencia de la magnitud y especificidad de los problemas conexos a la pobreza” (Op.cit. 307).

Del mismo modo, Romaní propone la marginación como “un producto de la combinación en un momento histórico concreto de dos grandes factores: la superposición cultural proveniente de la colonización, y los cambios tecnológicos derivados de la industrialización posterior a la segunda guerra mundial”. Hechos que habrían producido “la emergencia de unos grupos sociales que, perteneciendo a una sociedad, no llegan a participar de sus estructuras íntimas, no gozan de las ventajas de la vida moderna y están incapacitados para transformar dicha situación” (Op.cit. 308).

Autores como Boaventura de Sousa (2003) y Dolores Juliano (2003, 2004) establecen como parte de la marginación la desigualdad y exclusión. Según De Sousa, estos dos paradigmas sociales operan como dos tipos ideales y se gestionan conflictivamente en el campo de las relaciones sociales. Se aplican fundamentalmente sobre categorías como clase, raza y género bien de forma conjunta o individual; o también puede ocurrir que “un sistema de desigualdad puede estar, bajo ciertas circunstancias, acoplado a un sistema de exclusión” (op.cit. 127). El autor alude la desigualdad a factores socioeconómicos mientras que la exclusión tiene que ver con factores de tipo cultural<sup>6</sup>. Mientras que Juliano (2003, 2004) ve la exclusión como un proceso que puede conllevar varias etapas de marginación o, también, producirse sin fase previa, como en el caso de sexualidades alternativas. No obstante, los dos autores coinciden cuando señalan que la exclusión se produce a partir de un indicador privilegiado como es el estigma<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Según De Sousa (2003: 127), “tanto la desigualdad como la exclusión aceptan diferentes grados. El grado extremo de la exclusión es el exterminio. (...) y el grado extremo de la desigualdad es la esclavitud”.

<sup>7</sup> Para Goffman (1980) el estigma puede ser utilizado como un medio para marcar diferencias sociales de tal modo que una persona, que bien podría llevar una relación simétrica con individuos o grupos diferentes al suyo, al ser identificada como parte de un colectivo específico, adquiere una diferenciación indeseable que borra en él todos los posibles atributos quedando inscrita, automáticamente, en una forma tipificada de relación social. El autor señala que en la interacción social se pone en juego no sólo aquello que los individuos dicen y creen de sí mismos y de sus grupos de pertenencia sino, también, lo que

Juliano, contrario a De Sousa, sí ve la exclusión social desde modelos centrados en aspectos económicos. Aunque la autora señala que ésta es más dinámica que el concepto de pobreza e incluye, de forma preferente, a grupos más que a individuos. Juliano (2003: 63) señala que las personas y los grupos proclives a ser excluidos cambian con el tiempo, siendo entonces las argumentaciones acerca de éstos redefinidas periódicamente. Igualmente la autora señala que “una situación de exclusión puede atravesar longitudinalmente la sociedad, como es el caso de la discriminación de género, ser el patrimonio de sectores enteros como sucede con las minorías étnicas, o atribuirse a determinadas etapas de la existencia como la vejez”.

## **2. LAS MUJERES AFROCOLOMBIANAS**

Las mujeres afrocolombianas, como parte de las minorías étnicas del país, comparten una situación propia de sociedades que contienen poblaciones étnicamente diversas, como es que a la discriminación de género y condición social, se suma un tercer nivel de discriminación, aquel propiciado por el hecho de pertenecer a un grupo racial<sup>8</sup> diferente al dominante o hegemónico, entrando en vigencia dos principios de jerarquización social como son el sexismo y el racismo.

Tanto la cercanía desde hace algunos años con las mujeres afrocolombianas como el trabajo de campo realizado en la ciudad de Buenaventura me han permitido identificar ámbitos donde se gestionan, en las prácticas sociales cotidianas de las afrocolombianas, estas categorías y principios a los que vengo haciendo alusión<sup>9</sup>.

---

aquellos otros con quienes se relacionan piensan o imaginan de éstos, respondiendo a categorías previamente establecidas.

8 Utilizaré aquí, preferentemente, el término raza dado que el de etnia es, por lo general, utilizado en referencia a los grupos indígenas más que a los grupos negros o afrocolombianos.

9 Entre 1988 y 1991, trabajé como socióloga en programas de desarrollo comunitario con una institución oficial colombiana, la Corporación Autónoma Regional del Cauca (CVC), en el área rural del municipio de Buenaventura. Tiempo en el que además realicé la tesis de pregrado, sobre estos mismos grupos, que me permitió conseguir el graduado en sociología.

## 2.1. Desde el ámbito laboral

Los testimonios de las mujeres afrocolombianas entrevistadas permitieron ver que partiendo de similares condiciones educativas, la condición racial es un condicionante en contra a la hora de competir en el mercado laboral<sup>10</sup>. Siendo entonces la apariencia física un criterio de discriminación y clasificación social. Situaciones con elocuentes contenidos sexistas y racistas que entran en vigencia cotidianamente y donde muchas veces la distinción de una mayor o menor dependencia entre uno y otro tipo de discriminación es compleja ya que son experiencias vividas muchas veces de forma simultánea.

“Mire usted, cuando fui a las Empresas Públicas; el gerente era un hombre blanco. Aquí cuando uno va donde los políticos debe llegar con una carta de recomendación, y yo la llevaba. Pero llegó una blanquita conmigo y a mí me ofreció la escoba y a ella la oficina, un trabajo de archivo. Aunque la recomendación era para que yo trabajara en el archivo, y además teníamos el mismo nivel de estudios, pero como él la vio blanquita le ofreció el mejor puesto. Ya cuando vio la carta le pregunté que qué había pasado, pero dijo que las cosas eran así y que él mandaba. Así que como yo necesitaba el trabajo tuve que coger la escoba” (Cleotilde, 49 años).

Asimismo, las mujeres mostraron en sus testimonios cómo una vinculación laboral en el ámbito doméstico como empleadas de hogar, y bajo una situación de servidumbre y marginación, son bien tratadas por sus empleadoras, mientras que aquellas que han intentado competir por un puesto de trabajo en una escala superior como por ejemplo oficinistas o secretarias, se han encontrado de frente con una situación de discriminación, mediada por su condición racial.

---

<sup>10</sup> De las veinte mujeres que participaron en el estudio, de entre 16 y 75 años, cuatro de ellas tenían estudios superiores; una no había terminado la carrera; una había alcanzado el nivel técnico administrativo o lo que en Colombia se conoce como ‘Carrera Intermedia’; dos habían realizado la secundaria completa, mientras que seis habían llegado a algún nivel de este período de enseñanza; de las seis restantes, tres tenían la primaria completa y las otras tres no llegaron a terminarla.

“A mí me ha tocado trabajar en cocinas, y el trato que me han dado ha sido correcto (...)” (Mariana, 36 años).

Si bien entre los requisitos para acceder a un puesto de trabajo en las ofertas laborales no hay alusión a la preferencia de una característica racial específica de las aspirantes, ello no significa que en la práctica social esta ecuanimidad sea real en el país, ni que haya equidad en los criterios de selección a la hora de las contrataciones. Cuando las afrocolombianas buscan un empleo tienen implícitamente un condicionante negativo, ser de color.

“Yo cuando llegue a la universidad me sentía incómoda por la forma despreciativa como lo miraban a uno. Pero luego nos reunimos toda la gente de la costa que estaba allá, hicimos un equipo hermoso de estudio, de trabajo, deportivo, folklórico. Creo que quedamos en la historia de la universidad (...). En los de mi curso yo era la única negra (...), afortunadamente me dediqué a estudiar con mucho empeño y así hice las alianzas con aquella gente, a través del estudio. Entonces ya me veían diferente, al final me sobraban invitaciones: la una, que negra vení a mi casa; la otra, que Negra, vení estudiemos aquí (...)” (Nora, 50 años).

Como lo señala esta informante, las afrocolombianas deben demostrar un valor añadido para ganarse un lugar que ya tienen ganado las otras mujeres, no negras, en la sociedad colombiana. Las mujeres en las entrevistas señalaron de forma reiterada a alguna cualidad añadida por la que fueron aceptadas por fuera de su grupo.

## **2.2. Desde la gestión de los roles de género<sup>11</sup>**

He observado que entre las afrocolombianas de la ciudad de Buenaventura hay por parte de las madres un tratamiento sexista hacia sus hijos/as donde los hombres salen favorecidos. Si bien las mujeres mostraron preferencia por las hijas mujeres, consideradas “más dóciles

---

<sup>11</sup> Los roles de género son construcciones culturales definidas socialmente y en referencia a actitudes, valores, creencias, prácticas, conductas y expectativas (Bronfman y Gómez, 1998).

y fáciles de manejar” (Nelsy, 34 años). Los hijos varones son un referente fundamental para las madres. En muchas ocasiones los hijos, ante la ausencia de un marido, se convierten en su reemplazo a la hora de tomar decisiones y “hacer respetar”<sup>12</sup> a la madre y a las hermanas. Siendo del mismo modo, señalados los hijos varones como los que darán la cara por el grupo familiar en un futuro por lo que, según los padres, requieren de una mayor consideración entre la que está una mayor preparación académica.

Esperanza 45 años afirma que cuando compartía el hogar materno, sus hermanos tenían relevancia en las decisiones que tomaba la madre. Mientras que Marta y Ana por su parte, plantean que la opción de que sus hermanos estudiaran, más que ellas, no tenía discusión en la familia ya que era algo asumido por todos:

“Yo tenía dos hermanos, los dos únicos hermanos hombres y de pronto ellos mandaban más que mi mamá. Eran los que decidían en la casa. Nos controlaban, mi mamá no, pero ellos sí. Cuando íbamos a salir, ahí los teníamos encima preguntándonos, ‘¿y ustedes adonde van?’. En las fiestas se nos pegaban, siempre íbamos escoltadas. Y mi mamá, como eran los hombres de la casa, pues iba dejando que ellos mandaran” (Esperanza, 45 años).

“(…) en mi casa se consideraba que sólo a los hombres había que darles estudio, porque eran los que iban a dirigir un hogar más tarde, decían que la mujer era para ser mantenida. En mi casa después de mí venía un hermano y cuando yo terminé mi bachillerato mi papá me dijo que no había plata (dinero) (...) pero al año siguiente salió mi hermano y él sí se fue a una universidad privada. Yo estude más tarde pero porque mi compañero (pareja) me colaboró” (Ana, 48 años).

“Mi papá les dio carrera a todos los hombres que quisieron estudiar. Yo no estudié, aunque ahora estoy con ganas de hacerlo, pero uno con hijos todo se le complica

---

<sup>12</sup> Expresión frecuente entre las mujeres.

(...). Si puedo, después lo haré. Cuando tuve el primer hijo estaba en el colegio y entonces me tuve que retirar porque ya no tenía apoyo, yo había tenido la oportunidad de por lo menos tener el bachillerato<sup>13</sup>, pero me sentí muy mal y entendí que no tenía derecho a pedir apoyo porque los había defraudado” (Marta, 31 años).

Entre las asimetrías de género está la menor importancia que se otorga a la educación formal para las mujeres. Situación que como quedó demostrada con el trabajo de campo, no es ajena entre los grupos afrocolombianos. Persiste la concepción de que es “más rentable” invertir en estudio para los hombres que para las mujeres y, sobre todo, la creencia de que el gasto en educación para los hijos, redundará posteriormente en la familia de forma más eficaz y efectiva que la inversión en educación para las hijas. Según Bronfman y Gómez, (1998) esta situación está en relación con el nivel de progreso alcanzado por los distintos países, convirtiéndose a la vez esta situación en un hecho desencadenante de otras situaciones de desigualdad o desventaja para las mujeres, respecto de los hombres. Tal es el caso de las dificultades para algunos colectivos de mujeres a la hora de ingresar al mercado laboral calificado; hecho que tiene como consecuencias, entre otras, la precariedad económica y de acceso a servicios de asistencia sociosanitaria desde el sector público.

De todos modos, esta es una situación que está mostrando cambios, tanto en Colombia como en los demás países de la región y entre los distintos grupos raciales donde, como se viene afirmando, las mujeres cada vez están accediendo a mayores niveles de estudios formales en comparación con épocas pasadas. Ahora la situación no es que las mujeres carezcan de estudios para ser competitivas, sino que éstas a pesar de encontrarse muchas veces mejor cualificadas continúan en el mercado laboral en una situación de jerarquía, y en el caso de las mujeres afrocolombianas agravada por una situación de racismo al que cotidianamente deben hacer frente.

---

<sup>13</sup> Martha tenía 13 años cuando tuvo su primer hijo. El embarazo en las adolescentes es una problemática relevante en las afrocolombianas de la ciudad de Buenaventura.

### 2.3. La búsqueda de aceptación social en las afrocolombianas

Entre los grupos afrocolombianos hay varias direcciones que conducen a lo que se conoce como “Blanqueamiento”. A éste se llega por varios caminos: desde la adquisición de estudios, desde la adaptación cultural al compartir unas prácticas sociales dentro de un colectivo no negro, aunque el matrimonio mixto es la forma clásica de blanqueamiento<sup>14</sup> (Wade, 1993, 1999). Las mujeres afrocolombianas de Buenaventura no son ajenas a esta tendencia, al ser proclives al blanqueamiento mediante esta última forma, el matrimonio mixto o interracial, si bien es mejor aceptado cuando se trata de los hijos varones.

“Nosotros aspiramos a que nuestro hijo vaya a su universidad, de que estudie, no sé si se deje influir y a lo mejor vuelva con una mujer blanca. Los hombres de por aquí cuando se van a estudiar por fuera de Buenaventura vienen por lo general ya casados, la gente de allá los rechaza (...), todos vienen quejándose del rechazo. Y fijese que rechazados y todo, terminan casándose con mujeres blancas. Pero claro, luego ya se sienten como aceptados y ya los hijos no les salen tan negritos y si su mujer más adelante los rechaza, ya está ligada a él y ya sus hijos han salido lavaitos (más claros de piel)” (Gloria, 43 años).

No obstante, el blanqueamiento mediante matrimonios mixtos es contrario a posiciones de algunos sectores, contestarios, de afrocolombianos como intelectuales o miembros de movimientos reivindicativos que propenden por la abolición de la situación de invisibilidad que sobre las minorías étnicas hay en el país. Estos sectores muestran una situación de abierta resistencia a esta búsqueda de aceptación mediante el blanqueamiento a través de estos matrimonios, argumentando que éste va más allá de eliminar rasgos físicos; más allá del color de la piel y de factores materiales o

---

<sup>14</sup> Autoras como Ribeiro (2002) señalan que en el proceso de lo que se conoce como blanqueamiento en América Latina, el hombre ha sido el protagonista y no la mujer dado que sobre la mujer blanca se ha ejercido un mayor control buscando preservar y perpetuar los privilegios de clase y de raza.



económicos estando comprometidos factores como la identidad étnica y lealtades hacia el grupo de pertenencia (Wade 1993).

He observado que entre las afrocolombianas de Buenaventura cuando ocurren matrimonios mixtos, si bien estos son vistos positivamente por la familia negra, por parte de la familia no negra hay persistencia de la discriminación racial, tanto para el nuevo miembro de la familia como para su descendencia. Situación que podría verse como un caso de jerarquización de la discriminación, donde la discriminación por condiciones raciales prima sobre la discriminación de género. Aquí la subordinación de género estaría condicionada socialmente por la pertenencia de las mujeres a una raza, en el empeño de salvaguardar una preeminencia racial hegemónica, o no negra.

“(...) un hermano de mi mamá se casó con una señora blanca y tenemos primas muy bonitas, mulatas ellas<sup>15</sup>. Pero bonitas y todo, sintieron también el rechazo por parte de su familia blanca. Siempre las han tratado como negras a pesar de ser mulatas” (Gloria 43 años).

“Aquí hay mucha negra a la que le gustan los hombres blancos, bastantes. Quizás porque les parece mejor el trato. Pero yo prefiero mis negros porque un hombre blanco pelea con uno y de pronto va y lo trata de ‘negra no se qué’. Yo siempre he pensado en eso. Y me da como temor sentirme discriminada por mi propio hombre” (Francisca, 35 años).

Entre las afrocolombianas de Buenaventura el temor a la discriminación que puede propiciar un matrimonio interracial hace que a pesar de estas mujeres encontrar cualidades en los hombres por fuera de su grupo racial –según ellas inexistentes en los hombres de su grupo–, muestran ambivalencia a la hora de establecer relaciones de

---

<sup>15</sup> Los cánones de belleza entre las afrocolombianas miran en dirección de los hegemónicos. Entre las mujeres que participaron en el estudio en ningún caso se valoró de forma positiva ser afrodescendiente. Por el contrario, la percepción en las afrocolombianas del estudio es que debido a su fenotipo racial han tenido desventajas, y la tendencia es entonces a privilegiar como positivo, deseable, o “el mejor” el modelo europeo: piel y ojos claros, cabello lizo, delgada. Así, para ellas una valoración positiva hacia una persona, y en relación con su aspecto físico, pasa por acercarse a este modelo.

pareja más allá de su grupo de pertenencia. Así, aunque anteriormente afirme que éstas ven con buenos ojos el que sus hijos se casen con mujeres no negras y logren, mediante el blanqueamiento, algún nivel de aceptación por fuera de su grupo, en ellas \_ tampoco sus hijas \_ no es frecuente dar el paso de establecer una relación de pareja con hombres no negros<sup>16</sup>.

#### **2.4. Las etiquetas “colgadas” a las/os afrocolombianas/os**

Las etiquetas o estereotipos tanto hacia las mujeres como hacia los hombres afrocolombianos están presentes en la sociedad colombiana.

Se define como estereotipo aquellas características aplicadas de modo fijo a las personas, y erigidas como representativas, bien a una persona o a un colectivo. Los estereotipos operan mediante la fijación de atributos yendo más allá del contexto al que pertenezcan las personas y los grupos estereotipados. Éstos actúan de forma inconsciente en los individuos de donde parten, definiendo el modo como se espera que las personas sientan y reaccionen ante una situación concreta (Strathern, 1979; Del Valle, 1989, 1991). Del Valle (1989: 45) señala que “la definición de un sistema de valores se puede utilizar para estereotipar a una población sin dar cabida a cambios o sistemas alternativos (...), constituyéndose en la “vara por la que se mide el comportamiento considerado como normal y por lo tanto para significar de forma negativa a aquellas personas que no encajan con el modelo de referencia”.

En el país continúan afianzadas entre la población –no negra– tanto de Buenaventura como del país estereotipos o etiquetas hacia los grupos afrocolombianos y sobre los que ya han hablado diversos autores, entre ellos (Wade, 1993, 1999; Álvarez, 2000; Viveros, 1999). A estos estereotipos aludieron las mujeres del estudio; etiquetas que enmarcan a los grupos afrocolombianos dentro de una “natural” predisposición hacia la delincuencia, la pereza, el ruido, la música, la fiesta así como

---

<sup>16</sup> De las 20 mujeres que participaron en el estudio tan sólo una había estado casada con un hombre no negro (Pastora 71 años). Igualmente (Nelsy, 34 años), había vivido en unión libre con un hombre que ella describe como blanco, muerto de forma violenta, con el que tuvo una hija.

una singular potencia sexual. Podría afirmar que este etiquetaje no está generizado, sino que es gestionado de forma similar tanto en los hombres como en las mujeres.

A continuación mostraré algunos testimonios del colectivo de mujeres tenido en cuenta en el estudio donde es posible observar estos estereotipos o etiquetas y la forma como se presentan cotidianamente, o como las mujeres los perciben:

“Una vez se perdió algo donde yo trabajo y entonces una muchacha, paisa ella (no negra), le dijo al jefe que la que hacía el aseo (la limpieza) era una ‘negrita’, y la forma en que lo dijo no me gustó. Claro que no habló de que me debían preguntar si había visto algo, pero cuando yo llegué el señor me abrió los ojos (me riñó) porque claro, pensó, seguro, que yo era una ladrona.” (Francisca, 35 años).

“(…) los blancos dicen que los negros somos perezosos, a un amigo no lo aceptaron en un granero para atender al público dizque porque no servía para trabajar, pero luego lo llamaron para cargar bultos, y ahí si no era perezoso” (Deisy, 21 años).

“(…) cuando uno va a un lugar, primero atienden a los blancos y luego a los negros (...). En las oficinas casi siempre es así. (...) yo nunca me hubiese quedado con un blanco (en relación a tenerlo como pareja) (...), dicen que para lo único que de verdad servimos es para lo que ya sabemos (en referencia a la capacidad sexual). Y que los negros nomás funcionamos, además de para eso, para bailar, para andar alborotados (ser ruidosos). Para ponerle un ejemplo, mire usted, aquí colocan una tienda y la maneja pura gente paisa que llega de otros lugares. Los llaman para trabajar habiendo aquí tanto negro sin qué hacer (desempleado), pero claro, está la desconfianza” (Polonia, 21 años).

“(…) no sé si a mis hijos les irá tan mal como a mí siendo negros. Quiero creer que en otros tiempos era más difícil

todo para la gente de mi raza, porque los de acá siempre hemos estado en condiciones desventajosas, pero eso está cambiando. Estamos dando pasos importantes porque hablamos más. Antes si uno decía algo enseguida lo callaban. Ahora no tanto” (Cleotilde, 49 años).

El testimonio de Cleotilde muestra cómo las mujeres comienzan a percibir cambios positivos hacia su situación; aunque éstos sean poco significativos hay una ventana –aún pequeña– por donde las afrocolombianas miran con optimismo y guardan expectativas halagüeñas hacia su condición de excluidas. El protagonismo de los/as afrocolombianos/as derivado en buena medida de las decisiones legales, contempladas en la constitución de 1991, está siendo un mecanismo de empoderamiento para estas poblaciones. No obstante, continúa en la sociedad una situación de ambivalencia, inclusión / exclusión, de los y las afrocolombianas en las distintas prácticas sociales de la población colombiana.

### **3. REFLEXIONES FINALES**

Las situaciones de marginación y exclusión halladas en este estudio acerca de las mujeres afrocolombianas y pobres de la ciudad de Buenaventura, demuestran que aún hay en la sociedad colombiana barreras que señalan una continuidad del arraigo en el imaginario de la población sobre estas poblaciones como de unas mujeres exóticas, arcaicas y distintas, en tanto inferiores. Considero además, que en el país se vive una situación que quizá por parecer obvia pasa desapercibida, y es que cuando pensamos a las mujeres negras y en general a los grupos afrocolombianos que habitan el territorio nacional, sucede como si nos estuviéramos refiriendo a un colectivo lejano, y no a unas mujeres y unos hombres que si bien están inscritos dentro de una temporalidad narrativa e histórica concreta, pertenecen y son hacedores activos de la actual sociedad colombiana, parte de nuestras reacciones y comportamientos.

Considero pertinente la realización de estudios en sociedades como la colombiana, desde una perspectiva de género, donde haya relevancia de las dimensiones cultural, racial, económica y social de las mujeres

que lleven a establecer comparaciones transculturales. Este hecho propiciaría la comprensión, de forma clara y sin ambigüedades, de las condiciones reales en que viven los distintos colectivos de mujeres en sus respectivos grupos de pertenencia.

Si bien las mujeres colombianas tienen cada vez mayores índices en educación formal, no obstante, la jerarquía en factores como los roles de género y la condición racial, son cuestiones sobre las que se sustentan buena parte de las situaciones de desigualdad. De todos modos, aunque las afrocolombianas de Buenaventura viven distintas formas de discriminación –algunas de ellas tenidas en cuenta en este estudio–, para éstas mujeres un mayor nivel de educación formal puede estar siendo un factor favorable a la hora de ganar espacios de participación en acciones reafirmativas como ciudadanas con derechos, tanto en su ciudad como en el país en general.

## **BIBLIOGRAFÍA**

ÁLVAREZ, Manuela (2000) “Capitalizando a las ‘mujeres negras’: La feminización del desarrollo en el Pacífico colombiano”, en M. V. URIBE, y E. RESTREPO (eds.) *Antropologías transeúntes*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, pp. 265-287.

BRONFMAN, Mario y GÓMEZ, Héctor (1998) “La condición de la mujer y la salud infantil”, en J. FIGUEROA (comp.): *La condición de la mujer en el espacio de la salud*, México, El colegio de México, pp. 89-125.

CASTILLO, G. Luis Carlos (2006) *El estado nación pluriétnico y multicultural colombiano: la lucha por el territorio en la reimaginación de la Nación y la reinención de la identidad étnica de negros e indígenas*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Doctorado de Estudios Iberoamericanos, Realidad Política y social, Tesis doctoral.

DEL VALLE, Teresa (1989) “El momento actual en la antropología de la mujer: modelos y paradigmas. El sexo se hereda, se cambia y el género se construye”, en V. MAQUIEIRA, (ed.): *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento occidental*. Volumen II, Madrid, Instituto de Estudios de la Mujer, pp. 35-50.

DEL VALLE, Teresa (1991) "Género y sexualidad. Aproximación antropológica". Primera parte, en T. DEL VALLE, y C. SANZ, Rueda, *Género y Sexualidad*, Madrid, Fundación Universidad - Empresa / Universidad a distancia, pp.15-111.

DE SOUSA, Santos Boaventura (2003) *La caída del Ángelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, ILSA, y Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho y Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

ELIAS, Norbert (1993) *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

FRIEDEMANN, Nina (1992): "Estudio de negros en la antropología colombiana", en *América Negra*, nº 3, pp.25-35.

GOFFMAN, Erving (1980) *Estigma: La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu.

JULIANO, Dolores (2003) "Cultura y exclusión" en: *Quaderns*. Serie monográficos No 19, Barcelona, Instituto Catalán de Antropología, ICA, pp.55-67.

JULIANO, Dolores (2004) *Excluidas y marginales. Una aproximación antropológica. Feminismos*, Madrid, Cátedra.

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

RIBEIRO, Valeria (2002) "Género Raza y Mestizaje: las mujeres africanas en la construcción de la identidad nacional brasileña" en, A. MARTÍN, et al. (Coord.): *Mujeres en el África subsahariana. Antropología literatura arte y medicina*, Madrid, Bronce, pp. 59-80.

ROMANÍ, Oriol, (1996) "Antropología de la marginación. Una cierta incertidumbre" en, J. PRAT y A. MARTINEZ (editores): *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*, Barcelona, Editorial Ariel, S.A. pp.303-315.

STOLCKE, Verena, (1992) *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Alianza editorial. Madrid.

STRATHERN, Marilyn (1979) “Una perspectiva antropológica” en: O. HARRIS, y K. YOUNG, (comp.): *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, pp.133–152.

VAN DIJK, Teun A. (2003) *Dominación Étnica y racismo discursivo en España y América Latina*, Barcelona, Gedisa.

VIVEROS, VIGOYA, Mara (1999) “Orden corporal y esterilización masculina” en: VIVEROS, Mara y GARAY, (comp.): *Cuerpo, diferencias y desigualdades*, Bogotá, Centro de Estudios Sociales, CES, pp. 164-184.

VIVEROS, VIGOYA, Mara (2007) “Discriminación racial, intervención social y subjetividad. Reflexiones a partir de un estudio de caso en Bogotá”, en: *Revista de Estudios Sociales* N° 27 Bogotá, pp. 106-121.

WADE, Peter (1993) *Gente negra. Nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá, Editorial Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología, Siglo del Hombre editores, Ediciones Uniandes.





# CONSTRUCCION DE LA IDENTIDAD DE LAS MUJERES AFRICANAS EN LA REGIÓN DEL BORGOU (REPÚBLICA DE BENIN)

ALMUDENA MARI SAEZ<sup>1</sup>

École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris

El presente trabajo forma parte de una investigación en curso sobre la construcción de la identidad de las mujeres de la provincia del Borgou región de Nikki en la República de Benin situada en África occidental<sup>2</sup>.

Con ánimo de poder superar el análisis étnico tradicional, sus fronteras y sus alteridades limitadas a la etnicidad, hemos intentado aprehender la realidad de esta región africana bajo otra perspectiva, la propuesta entre otros, por Jean-Loup Amselle y Elikia M'Bokolo (1985) que consiste en mostrar cómo la categoría “etnia” es una construcción cultural de los administradores coloniales, misioneros, mercaderes y expedicionarios a finales del siglo XIX. Señalan la importancia de la historia y de la construcción histórica de los conceptos, la asimilación y perpetuación de los mismos por la población, los gobiernos, las ONG, los misioneros y otros agentes internos y externos.

El centro de nuestra investigación es la construcción de la identidad de las mujeres, descubrir cómo se articula la voluntad de las mismas por nombrarse, superando las barreras étnicas. Estudiar la construcción de este proceso en una sociedad, en un contexto cultural, ambiental, local sin olvidar la dimensión global.

Las hipótesis, sobre cómo las relaciones interpersonales que las mujeres establecen entre ellas y que están directamente ligadas al

---

<sup>1</sup> Estudiante de master del Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris.

<sup>2</sup> Este proyecto constituye el trabajo del master en antropología del centro estudios africanos del École des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris, tutorizado por el profesor M. Jean-Loup Amselle.

proceso dinámico y cambiante de la construcción de su identidad, están circunscritas a los espacios propuestos por los autores de la reapropiación del concepto de etnia que serían: el espacio económico, el espacio simbólico, el espacio político y el espacio lingüístico.

Nuestro trabajo de campo se ha desarrollado en la provincia de Nikki, que forma parte de la región del Borgou, durante ocho meses (de septiembre 2007 hasta la actualidad) aprendiendo la lengua peule con las mujeres de los pueblos y campamentos, que es una de las lenguas de los grupos principales. Una de las ventajas a la hora de acceder a la información ha sido la experiencia previa de 4 años de la investigadora (2000-04) en la misma región como alfabetizadora de mujeres y hablar el bariba otra de las lenguas de esta región.

A continuación haremos una breve presentación de la región, para presentar el debate teórico sobre la identidad étnica y desarrollar más adelante un apartado sobre la temática central de nuestro estudio la identidad femenina africana y en particular de las mujeres. Para finalizar con algunas conclusiones, algo anticipadas teniendo en cuenta que nuestra investigación está aún en curso pero que podemos vislumbrar tras los primeros meses de investigación y de la experiencia sobre el terreno.

## **1. LA REGION DEL BORGOU**

La región en la que se desarrolla nuestro estudio es una región de sabana situada en el Noreste de la República de Benin, que es un país de África occidental conocido antiguamente como el Dahomey. Adquirió su independencia de Francia en 1960 y desde 1975 a 1989 estuvo dirigido por una asamblea nacional revolucionaria. El partido de la Revolución Popular de tendencia marxista leninista abandono el poder en 1989 llamando a una asamblea nacional hacia la democracia y el multipartidismo.

Benin está dividida en doce departamentos o regiones entre ellas el Borgou al nordeste donde se sitúa la provincia de Nikki centro de la investigación.

La lengua oficial es el francés, lengua hablada por los funcionarios y personas escolarizadas pero la mayoría de la población utiliza otras

lenguas propias de sus grupos. Se practican diferentes religiones, algunas originarias del país como es el vaudou, el cristianismo celeste, la religión tradicional de cada región además de las religiones monoteístas y las nuevas iglesias pentecostales.

La economía del país está mantenida principalmente por el comercio fronterizo con Nigeria y la agricultura. Benin es miembro de la Comunidad Económica de los Estados de África del Oeste (CEDEAO), organización que trabaja para la cooperación económica y el desarrollo.

En cuanto a la educación, la tasa de escolarización es del 78%, los niños y niñas siguen en el sistema educativo una media de 10 años antes de abandonarlo. La tasa de alfabetización de adultos es del 52'2% para los hombres y del 23'6 % para las mujeres. Los principales problemas son la baja escolarización de las niñas y la falta de un plan educativo a largo plazo además de una falta de formación de los maestros y la necesidad de mejorar sus condiciones de trabajo.

Sobre la salud, Benin tiene un sistema sanitario semipúblico, es decir que los gastos se asumen entre el Estado que se ocupa de las instalaciones sanitarias y los salarios del personal mientras que la población cubre otra parte de los gastos pagando antes de tener acceso a las prestaciones médicas. Los problemas más importantes son malaria, sida y malnutrición infantil en las zonas rurales.

En el Borgou se encuentran árboles como el karité y el néré intercalados con arbustos y campos de cultivo. Hay economías intermediarias que combinan aspectos de la horticultura y la agricultura. Los diversos modos de ocupación del espacio han sido influenciados por varios factores algunos políticos después de las independencias unido a los relacionados con las actividades productivas.

Las diferentes políticas llevadas a cabo en el país después de la independencia y en especial el proceso de descentralización efectivo en 2000 para dar autonomía a las comunas ha contribuido a configurar el estado actual de la organización sociopolítica y administrativa dándose además una situación de cohabitación con los poderes tradicionales cómo el Rey de Nikki o los jefes de la tierra.

## 2. LA ETNICIDAD

La identidad étnica es un concepto que ha provocado debates y que ha influido en la manera de aprehender la realidad. No es nuestro objetivo presentar aquí un análisis pormenorizado del mismo sino simplemente hacer referencia a las luces que infundieron al mismo enfoque como el de Barth al final de los años 60 o el de Amselle en los 80. El interés reside, utilizando las propuestas de estos autores, en preguntarnos por la construcción y la perpetuación de los conceptos a través de su recorrido histórico, en este caso el de la etnia.

La región donde se desarrolla nuestro estudio ha estado mediatizada por la etnia; la población ha sido dividida en etnias y estudiada reconociendo las relaciones que existen entre unos y otros pero sin avanzar en un debate post étnico que diera lugar a aprehender la realidad desde otro análisis. Aunque los autores que han trabajado sobre la identidad en la región que nosotros estudiamos han hecho referencia a este debate teórico y a su importancia para el análisis y la comprensión de la realidad no han aportado nuevas alternativas al mismo. Hoy en día la identidad étnica no es un tema resuelto y continúa siendo motivo de debates.

## 3. LA IDENTIDAD

La identidad es un proceso dinámico, múltiple (posibilidad de tener varias identidades), cambiante y que pone en relación a personas, espacios, contextos históricos, sociales, económicos, políticos, simbólicos, físicos, etc. Además, hoy en día tenemos que tener en cuenta otros horizontes y realidades que aunque no estén cerca físicamente intervienen en nuestra realidad. Diferentes “conexiones” (Amselle 2001) que son importantes y que tienen influencia para la configuración de nuestra identidad.

Nuestro planteamiento supone dejar de lado una definición de grupos étnicos adscritos a un territorio concreto o como unidades cerradas, con características y rasgos comunes necesarios para formar parte de ellos y ser reconocidos como miembros de los mismos (Barth, 1969) que permite una identificación interna, claramente simbólica, con los miembros de la comunidad y que se refuerza por oposición al resto y

las fronteras entre los grupos y los otros que no pertenece a “mi” comunidad. En el caso de la identidad étnica, ésta es utilizada como una herramienta política que afirma los discursos sobre la nación y el Estado ligada íntimamente a un objetivo político.

Esta perspectiva de “etnicidades intencionadas” encuentra un punto de apoyo en las tesis de Anderson (2002 [1983]) y su teoría de las “comunidades imaginarias”. En nuestro caso podríamos hablar de “etnicidades imaginarias” que han sido creadas, imaginadas y aprehendidas por la gente. Algunos de los autores que han trabajado en la región del Borgou han tenido en cuenta esta tesis como Paulo F. de Moraes Farias (1998: 40-44) quien indica que solo existen en la “imaginación” de la gente y que no están acompañadas de un contexto histórico como pueden ser las sociedades precoloniales, postcoloniales y la nación en el Borgou. Igualmente Thomas Bierschenk (1995: 457) hace referencia a las “comunidades imaginarias” en el proceso de construcción de la identidad de los peul a través de “los rituales políticos”.

Al revisar de otra manera la etnicidad tomando como denominador común el hecho de ser mujer, nos permite, en primer lugar, conocer las vidas y la realidad de las mujeres hasta ahora invisibilizadas. En segundo lugar, nuestro estudio sobre una región concreta, nos permite profundizar y comprender como la identidad se configura, se transforma o se reproduce en los actos de la vida cotidiana de las mujeres y en los espacios simbólicos, económicos, productivos y reproductivos que comparten.

### **3.1. La identidad de las mujeres**

Al abordar los estudios de género nos encontramos con problemáticas similares que para el concepto de etnia, la construcción de los conocimientos a través de las imágenes y de los discursos de los exploradores, misioneros y científicos sobre la realidad encontrada en África. Nuestro objetivo es analizar los discursos de las mujeres sobre ellas mismas con ayuda de los trabajos contemporáneos y de las críticas hechas a otros trabajos sobre la identidad femenina. Se destacan el estudio de Andrea Cornwall (2005) que es un intento de

puesta al día de los estudios de género hechos en África. Estas autoras analizan los discursos contruidos alrededor de la categoría de género, las influencias de la sociedad victoriana, de los modelos introducidos a través de la educación de las elites en los colegios cristianos y de los estudios feministas hechos en África bajo una perspectiva feminista occidental y también desde occidente sin que la misma haya mantenido un diálogo con la realidad estudiada.

Los trabajos de Amadiume (1987) y de Oyewumi (1997) nos dan pistas sobre la identidad múltiple y los contenidos de la categoría género después de la colonización o sobre la introducción del modelo dicotómico de diferencia sexual que subordina las mujeres a los hombres. Ekejiuba (1995) sitúa en el centro de los análisis la categoría de las mujeres desplazando la relación heterosexual o de pareja. Todos ellos nos ayudan a introducir nuestras hipótesis en una corriente más amplia.

Aspiramos a descifrar quiénes son las mujeres a través de sus propios ojos, sus discursos, sus prácticas, la forma que tienen de ordenar su vida siguiendo modelos socioculturales diferentes. Para ello contamos con una experiencia de trabajo de campo trabajando con las mujeres de los pueblos y campamentos para nuestra investigación. Además de una experiencia previa que me ha permitido hablar una de las lenguas de la región, el bariba, y de haber aprendido los rudimentos de una segunda lengua, el peul, nos ha ayudado a establecer relaciones directas con las mujeres.

Debemos también hacer referencia a las lagunas que hemos encontrado y a las que nos hemos tenido que enfrentar a lo largo de nuestra investigación y que hacemos patente desde ahora: la “invisibilidad” de las mujeres en todos los trabajos consultados donde no aparecen o lo hacen de soslayo.

Siguiendo la propuesta de los espacios (Amselle 1985) para el análisis de la construcción de los conceptos como el de etnia, paso a reseñar algunos datos empíricos, todavía poco elaborados que nos dan cierta idea de los procesos de construcción sociocultural de la identidad de las mujeres.

### *3.1.1. Las mujeres en los espacios de intercambio*

Siguiendo los estudios de género sobre las actividades domésticas y públicas podríamos decir que en el Borgou se presenta esta división dicotómica de la realidad sociocultural. Los hombres son los protagonistas de las actividades públicas, mientras que las mujeres se reservan para los espacios domésticos. Encontramos como excepción las ceremonias de la religión tradicional en las que las mujeres son los agentes principales de intermediación entre los seres humanos y los seres espirituales. Y también la actividad pública de las mujeres juglares que cantan las alabanzas y los orígenes de los nobles durante las fiestas tradicionales y entronizaciones de nuevos jefes.

Se da una división sexual del trabajo aludiendo a la fuerza de los trabajos agrícolas que realizan los hombres y los trabajos de las mujeres que requieren menos fuerza según los discursos analizados.

Si empezamos por hacer referencia a los intercambios económicos, una característica de los mismos es la separación de las economías; hay economía femenina y otra masculina. El hombre es el encargado de la alimentación de sus mujeres e hijos y para este fin puede cultivar el campo o comprar los víveres con el fruto de su trabajo o salarios.

Las mujeres tienen una economía aparte. Las actividades económicas son diversas siguiendo las leyes de mercado de la oferta y la demanda y otras leyes locales de concurrencia comercial. El abanico es amplio desde preparar comida o bebida para la venta así como el comercio con los excedentes de cultivo (maíz, mijo, ñames), de frutos como la nuez de karité o la nuez de anacardo y alimentos como la leche o el aceite de karité, otras cultivan campos de soja, cacahuets o ñame destinados a la venta. Pueden también trabajar como peones agrícolas en la recogida del algodón o en la preparación de los campos para la siembra. También transportan leña desde los pueblos hasta las ciudades para venderla. Algunas crían animales y otras después de haber seguido un aprendizaje como costureras o peluqueras establecen sus propios talleres de costura o peluquerías. Sin olvidar aquellas que revenden mercancías en sus casas o de forma ambulante. Además de las funcionarias del estado o puestos en el tercer sector. Los ingresos de las mujeres los gestionan ellas mismas, sus gastos e inversiones. En

la mayoría de los casos se utilizan para cubrir sus necesidades de vestido y de salud y de sus hijos.

Esta separación económica influye en la actividad agrícola de los miembros de la familia y en especial de las mujeres que participan en los trabajos de los campos familiares con el marido o con la familia extensa y cultivan sus propios campos.

Es necesario señalar que este es el discurso predominante y que siempre hay excepciones pues en algunos casos se reconoce tener una economía conjunta cuando hay un buen entendimiento, comunicación y búsqueda de éxito social del hombre y la mujer o las mujeres.



**Imagen 1. Mujeres preparando la comida (Almudena Mari Sáez)**

Creemos que hay que tener en cuenta el tiempo que las mujeres emplean para realizar tareas para el beneficio del hogar y no de su propia economía o producción. Las mujeres emplean una gran



cantidad de tiempo en buscar agua al pozo, a la bomba hidráulica o al río para el consumo familiar así como el combustible para cocinar. Invierten también una media de tres horas en preparar la comida para el resto de la familia si bien realizan otras actividades durante la preparación de la misma, la mujer encargada de cocinar no podrá ir a vender su excedente de leche al mercado, tostar la sémola de mandioca o tener un taller de costura. A diferencia de las ciudades donde las mujeres contratan a niñas de los pueblos por un bajo precio para las tareas del hogar y el cuidado de los niños.

Es interesante constatar la importancia y el poder que se le concede a una mujer con éxito económico que podrá decidir e independizarse poco a poco de la supremacía masculina en la toma de decisiones.

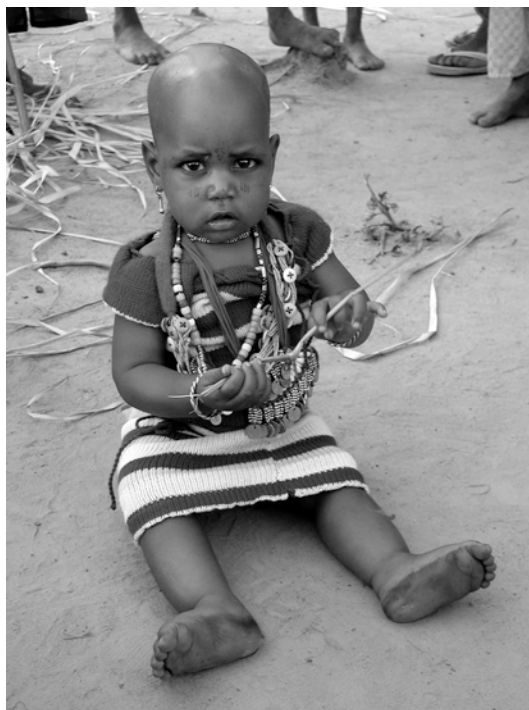
En lo que a las actividades de reproducción, que podríamos clasificarlas como actividades de intercambio dentro de la organización familiar, son de carácter individual y colectivo. Las diferentes actividades que las mujeres realizan en el hogar o en la “casa familiar” están organizadas por estaciones, por edad y rol en la familia de cada una de las mujeres. Las mujeres pueden cambiar de residencia por “tutela”, es decir que un pariente les acoge en su casa para hacerse cargo de la educación y del matrimonio, y por alianza matrimonial. En los dos casos será la encargada de la casa la que nos hará saber cuáles son sus tareas y cómo debe realizarlas. Además es ésta mujer la responsable de gestionar los conflictos entre las mujeres de una misma casa.

No podemos pasar sin hacer referencia a la procreación como tarea femenina, acompañada de todas las actividades relacionadas con la misma y que son asimismo femeninas: crianza, cuidado de personas dependientes y el trabajo doméstico que se derive como aprovisionamiento de agua y leña, cocina, etc.

Hay otro tipo de intercambios como pueden ser los dones de las ceremonias religiosas, de las ceremonias tradicionales, de las curaciones de la medicina tradicional, al adivino o al brujo por los que se recibe un trozo de carne, una bendición, un remedio, un sortilegio, etc.

### 3.1.2. *Las mujeres en los espacios simbólicos*

En esta región un alto porcentaje de mujeres sigue dando a luz en sus chozas con ayuda de otras mujeres. Una vez que el bebé nace y que la placenta ha sido expulsada se da la bienvenida a la “persona”, antes de cortar el cordón umbilical una de las viejas que ha ayudado en el parto separa las piernas y anuncia el sexo del bebé. A partir de ese momento todos los gestos, los rituales, la educación y los recorridos vitales estarán marcados por el sistema de género y las expectativas y mandatos socioculturales descritos en la sociedad.



**Imagen 2. La construcción de la identidad de género desde la infancia (Almudena Mari Sáez)**

La edad está directamente ligada a la posición diferencial en la sociedad que junto con el estado civil y el hecho de ser madre, contribuyen a la formación de su identidad como mujeres. Pueden identificarse o ser identificadas por otros como niñas, jóvenes, jóvenes casadas, madres, mujeres adultas, ancianas. El lugar que cada

individuo ocupa se aprende a través de los discursos como los juegos, cuentos, proverbios y conversaciones que los adultos mantienen con los más jóvenes como vía de transmisión.

En el dominio simbólico los aspectos como la maternidad y la esterilidad son muy importantes. En la región que estudiamos, se reconoce como “mujer completa” aquella que puede tener hijos: “¿Si a ti te trajeron al mundo tu también debes traer a un ser humano al mundo, sino quién continuará con el patrimonio de la familia, quién continuara con la especie?” Respuestas como éstas son las que nos han dado tanto hombres como mujeres que señalan la maternidad como continuidad del grupo social. En el caso de la esterilidad se da una explicación “trascendental”, es Dios el que lo ha querido así y no podemos hacer nada. Aún así el marido podrá expulsarte de su casa y buscar una nueva mujer con la que tener descendencia. Se dan casos también en los que el marido acepta la mujer y esta continúa viviendo con él. Pero este estigma acompaña a las mujeres hasta la viudedad y cuando el marido fallece antes que ella, en muchos casos se ve obligada a irse a vivir con algún miembro de su familia paterna que la acoja. A través de estos discursos reconocemos el papel de la mujer en la reproducción en la sociedad y como las mujeres deben ser reproductoras biológicas (parir y criar) y además reproductoras sociales (transmisión de valores).

Un aspecto importante a señalar son los diferentes sistemas de parentesco de la región que influyen en la construcción de la identidad de las mujeres, por el lugar y el rol que confiere a las mujeres en la familia de origen y en la de su marido. Así mismo no podemos olvidar las opiniones que las mujeres tienen sobre la poligamia, las relaciones con las coesposas y con los hijos frutos de otros matrimonios.

La dimensión religiosa representa un factor importante que tiene incidencias y produce transformaciones en la sociedad (Gaitskell 1990). En el caso de la religión tradicional las mujeres son los agentes privilegiados de transmisión. En la región de Nikki el espíritu (bun) habita en la cabeza de la persona que en la mayoría de los casos son mujeres. En las otras manifestaciones religiosas las mujeres participan activamente en la formación (catequesis, escuela coránica), en los rituales y ocupan los lugares que las diferentes instituciones religiosas

les tienen asignados y en contadas ocasiones encontramos pastoras o mujeres catequistas.



**Imagen 3. Ceremonia de imposición de nombre musulmán (Almudena Mari Sáez)**

### *3.1.3. La mujer en los espacios políticos*

Vamos a hacer referencia a las diferentes instituciones en las que las mujeres han tenido y tienen alguna representación y presentar las relaciones con otros tipos de poder existentes en la región. Desde la llegada del poder wasangari a la región de Nikki y la instalación del palacio real en dicha ciudad, las mujeres han tenido una representación con la reina Yo Kogui y las princesas o ministras Sina Gaña, Yon Yeruma, Sina Gandigui y Sina Deberugui denominadas todas ellas como Sina Wonnonbu. Todas participan, desde la sala reservada para las mujeres, en el consejo de ministros que el rey realiza cada viernes en una sala del palacio destinada para ello. También toman parte durante los rituales de la fiesta anual de la Gani

con el baño purificador del rey por la Suno Gaïa y el bautizo con el corte de pelo ritual de los príncipes por la Yo Kogui y sus ministras.



**Imagen 4. Ceremonia de la religión tradicional de la región (Almudena Mari Sáez)**

En la organización de la familia extensa hay siempre una responsable de las mujeres. Sus cometidos pueden variar de unas a otras pero generalmente se encargan de la organización de las tareas colectivas, de la organización de los trabajos cuando hay que recibir a invitados o durante ceremonias importantes. También tratan de arreglar los malentendidos y mediar en las discusiones entre mujeres y entre hombres y mujeres. Puede tomar decisiones para la realización de actividades de concientización y desarrollo local como formación de mujeres, consulta médica, perforación de pozos, etc.

En el caso de instituciones contemporáneas en los espacios políticos podemos hacer referencia a la alcaldía de Nikki llevada por una mujer

así como a las mujeres consejeras en los pueblos o presidentas de las organizaciones de mujeres.

También podemos señalar en este apartado las manifestaciones de poder diferentes del poder político y las transgresiones que se dan a los mismos. Uno de los más significativos es el adquirido a través del dinero. La mujer que ha conseguido éxito económico goza de un poder frente a las otras mujeres y adquiere una cierta independencia con respecto a los hombres. El mismo éxito puede generarle en muchas ocasiones responsabilidades con otros miembros de la familia para asistirles en caso de enfermedad, de dificultades económicas o para tutelar algún sobrino.

El poder de la magia, de envenenar y de sanar, el poder que confiere el control de las fuerzas invisibles de establecer un diagnóstico, de interpretar aquello que los demás no pueden ver gracias a un don recibido de Dios corresponde a las mujeres que se vinculan más directamente con la naturaleza.

Quisiéramos hacer referencia también el poder de toma de decisiones sobre el propio cuerpo (embarazo, métodos anticonceptivos, abortos) que va haciéndose presente entre las mujeres ya sea por entendimiento entre la pareja o en otros casos a escondidas del marido y de la familia de éste.

También se dan transgresiones de mujeres ofrecen al poder establecido por los hombres y la tradición como el abandono de la casa en caso de maltrato, de desacuerdo con el marido por el matrimonio concertado sin el acuerdo de la chica o por un mal entendimiento con las mujeres o miembros de la familia del marido, ir a visitar a la familia o asistir a una ceremonia familiar, etc.

Existen otro tipo de transgresiones en el plano sexual, por ejemplo una práctica habitual es que las mujeres tengan amantes, las relaciones sexuales entre jóvenes, después del parto y durante el año y medio de castidad impuesto tradicionalmente para favorecer el desarrollo del recién nacido.

Otro elemento interesante que integramos en el espacio político es la lengua y la división en grupo étnicos en Benin a partir de la defensa de la identidad de pertenencia lingüística y de la reconstrucción histórica

de los grupos étnicos como proyecto político. Las comisiones lingüísticas surgidas en los años 80 ligadas a la reivindicación de representación en los espacios políticos fueron unas plataformas para unificar los discursos sobre la idiosincrasia de la “etnia” ligada a la lengua y para obtener un lugar en la arena política. Con la llegada del poder colonial y con la ayuda de la “política de razas” la estructura de “sociedad envolvente” y “sociedad envueltas” sufrió diversas transformaciones que contribuyeron a la creación de fronteras entre las personas y a establecer diferencias entre los grupos que habitaban el territorio beninés del Borgou. Una de las primeras fue nombrar un representante de “cada grupo” que haría de interlocutor entre el poder colonial y las personas que pertenecían a ese grupo étnico durante este período histórico. Las mujeres han sido individuos invisibilizados en ambos casos.

### *3.1.4. Otros elementos que construyen la identidad*

La escolarización de las niñas les permite a algunas continuar su formación, la posibilidad de integración en otros sectores laborales como funcionariado del estado, empresas privadas como colegios, clínicas o comercios. Y desde ahí empezar a tener proyectos personales al margen de las unidades familiares. Asimismo la alfabetización de las mujeres y la formación de las mismas en la organización de cooperativas o realización de microproyectos les concede otras herramientas para nombrarse de manera diferente a mujeres de generaciones anteriores que no tuvieron acceso o que vieron en ello una trasgresión a la tradición y a la ley establecida por los hombres.

En cierto sentido podríamos decir que otro de los factores que influye en la construcción de la identidad es la proximidad a las ciudades y el contacto con otras mujeres con recorridos y expresiones femeninas diferentes, incluidas las mujeres europeas o americanas. La ciudad de Nikki cuenta con la presencia de dos congregaciones religiosas que llevan a cabo diferentes actividades educativas con escuelas, actividades formativas y preventivas en los pueblos y campamentos y un dispensario. Allí acuden mujeres que empiezan a pensarse de otras formas al margen de la tradición.

Los medios de comunicación, la radio, la televisión muestran otras realidades aunque no llegan a todas las mujeres y además son deslegitimadas en relación a su procedencia extranjera.

#### 4. CONCLUSIONES

En primer lugar, desde el punto de vista metodológico, haber optado por una concepción envolvente, plural e interétnica en el sentido que deja de lado los análisis interétnicos presenta una novedad frente a otros estudios que se han hecho en la región. Así como intentar superar la adscripción social y simbólica únicamente por el sexo y pretender abrir el abanico a otros factores, a otros espacios y relaciones que inciden en la construcción de la identidad de las mujeres.

Aunque podría pensarse que el análisis de las mujeres en relación a las actividades productivas y reproductivas no pareciera muy innovador, en un sentido general, toma importancia en el contexto local en el que se desarrolla; un región africana donde las mujeres, a pesar de su rol y su importancia en la sociedad han sido invisibilizadas en los trabajos y construcciones de los conocimientos así cómo en otros aspectos de la vida pública, social, económica, política y simbólica.

Ofrecer otro punto de vista como el presente podría ayudar a comprender especialmente a agencias de desarrollo y otras instituciones que trabajan por el desarrollo de la región a ofrecer sus proyectos teniendo en cuenta los cambios en la realidad de las mujeres para que realmente sirvan para mejorar la calidad de vida de la región.

“El mundo ya no es lo que era, está cambiando”, me decían las abuelas durante una charla en un campamento [**Imagen 5. Conversación con una mujer mientras pule una calabaza (Mari Sáez, Almudena)**]. Las mujeres con las que he trabajado me han ofrecido una visión cambiante, en dialogo con la tradición pero en movimiento, de su identidad donde ciertas situaciones las utilizan como oportunidad para construir lo que significa ser mujer en esta región de sabana africana.



## BIBLIOGRAFÍA

AMADIUME, Ifi (1987) *Male daughters, female husbands*, London, Zed books.

AMSELLE, Jean Loup, M'BOKOLO, Elikia (dir.) (1999[1985]) *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La découverte.

ANDERSON, B (2002[1983]) *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La découverte.

ANIGNIKIN, S (1998) *Relations interculturelles et interethniques au Bénin: la dynamique de la nation (des origines à nos jours)*, Thèse d'habilitation, Université Paris 7 – Denis DIDEROT. U.F.R. Géographie, Histoire et Sciences de la Société.

BIERSCHENK, Thomas; FAY, C (1995). *Rituels politiques et construction de l'identité ethnique des Peuls au Bénin*. En [www.bondy.ird.fr/pleins\\_textes\\_4/sci\\_hum/42880.pdf](http://www.bondy.ird.fr/pleins_textes_4/sci_hum/42880.pdf). Acceso el 4 julio 2006.

BIERSCHEN, Thomas; LE MEUR, P (1997) *Trajectoires peules au Bénin*. Paris, Karthala.

BOESEN, E; HARDUNG, C; KUA, R (eds.) (1998). *Regards sur le Borgou. Pouvoir et altérité dans une région ouest-africaine*, Paris, L'Harmattan.

BOTTE, R; BOUTRAIS, J; SCHMITZ, J (dir.) (1999). *Figures Peules*, Paris, Karthala.

BREGAND, D, (1998) *Commerce caravanier et relations sociales au Bénin*, Paris, L'Harmattan.

CORNWALL, Andrea (ed.) (2005) *Regardings in Gender in Africa*, Indiana, Indiana University Press.

CHEVROL, B (1992) *Représentations de la maladie et de la santé chez les peul au Nord-Bénin*, Lincence en ethnopsychiatrie.

EKEJIUBA, Felicia I. (1995) Down to fundamentals: women-centred hearth-holds in rural west Africa, in CORNWALL, Andrea (ed.) *Regardings in Gender in Africa*, Indiana, Indiana University Press, pp. 41-46.

GAITSKELL, Deborah (1990) A century of african women's christianity in South Africa, en CORNWALL, Andrea (ed.) *Regardings in Gender in Africa*, Indiana, Indiana University Press.

GUICHARD, M (1990) «“L'ethnicité” de la société peule du Borgou (Bénin)», *Cahiers D'études Africaines* 117, XXX-I, pp. 17-44.

(De) HANN, Leo J (dir.) (1997) *Agriculteurs et éleveurs au Nord-Bénin. Écologie et genres de vie*, Paris, Karthala.

(De) HANN, Leo J; DJEDJEBI, T (2001) “Fulbe women's livelihood in the Borgu region of Benin”. In J. ANDERSON; M. BREUSERS (eds.) *Kinship structures and enterprising actors: Anthropological essays on development*, Wageningen, Wageningen University Press.

LEBLON, A (2006) «Le pulaaku. Bilan critique des études de l'identité peule en Afrique de l'Ouest», *Rahia Recherches en Anthropologie et Historie de L'Afrique* 20.

LOMBARD, J (1965) *Structures de type «féodal» en Afrique noire. Étude des dynamismes internes et des relations sociales chez les bariba du Dahomey*, Paris, Mouton & Co.

(De) MORAES, Paulo F (1998) “For a non-culutralist historiagraphy of béninois Borgou. With special attention to the Bariba Gaani festiva of Nikki” in BOESEN, E; HARDUNG, C; KUA, R (eds.) *Regards sur le Borgou. Pouvoir et altérité dans une région ouest-africaine*, Paris, L'Harmattan, pp. 39-68.

OYEWUMI, Oyeronke (1997) *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

# EN LOS MÁRGENES DE LAS CARTOGRAFÍAS DEL PODER: ANÁLISIS DE DISCURSOS Y PRÁCTICAS DE ASOCIACIONISMO Y PARTICIPACIÓN DERIVADAS DEL HECHO INMIGRATORIO EN EL ESTADO ESPAÑOL

CARMEN GREGORIO GIL Y ALBERTO ARRIBAS LOZANO

Universidad de Granada

Desde nuestro trabajo<sup>1</sup> nos proponemos acercarnos a las prácticas y discursos desplegados desde los que denominamos los márgenes de las cartografías del poder, a saber, los márgenes del conocimiento científico, de las políticas públicas y del feminismo institucional.

En el acercamiento realizado a la literatura académica sobre asociacionismo y participación<sup>2</sup> encontramos un déficit de trabajos que den cuenta, con la suficiente profundidad, de las especificidades de los procesos de participación de las personas inmigrantes, y que incorporen la crítica feminista en sus análisis.

Las investigaciones se han centrado en identificar el tipo de actividades desarrolladas por el movimiento asociativo inmigrante proponiéndose diferentes tipologías<sup>3</sup>, que buscan establecer relaciones entre el momento particular en el que se encuentre el proceso migratorio, y la diversidad de actividades de las asociaciones de inmigrantes, sus formas organizativas, objetivos, repertorios de acción y estrategias de

---

<sup>1</sup> Este trabajo se inserta en el marco del desarrollo de dos proyectos de investigación, dirigidos por Carmen Gregorio Gil en la Universidad de Granada, uno recientemente finalizado “Análisis de buenas prácticas participativas desde la perspectiva de género” financiado por la Consejería de Gobernación de la Junta de Andalucía, y otro en curso, SEJ2005-06393 “Desigualdades en el contexto de la globalización: Cuidados, afectos y sexualidad” financiado por la Secretaría de Estado de Universidades e Investigación, en el marco del Plan Nacional de Investigación científica, Desarrollo e Innovación tecnológica.

<sup>2</sup> Ver Arribas Lozano, Alberto (2007) *Ciudadanía, género e inmigración. Análisis de buenas prácticas participativas desde la perspectiva de género*. Memoria de Master “Estudios Migratorios, Desarrollo e Intervención social”. Universidad de Granada. Dirección: Carmen Gregorio Gil.

<sup>3</sup> Véase por ejemplo Martín Pérez (2004).

relación con otros actores sociales. En este sentido, tanto Morell (2005) como el Observatorio del Tercer Sector (2006:9), plantean un cambio de tendencia según se consolida dicho proceso: desde acciones asistenciales hacia acciones de carácter más reivindicativo; y Zapata-Barrero (2004: 149-150), por su parte, diferencia tres fases relacionadas con el proceso migratorio: una primera fase, de asistencia, asesoramiento y enseñanza de la lengua autóctona; una segunda fase, en la que se incorporan nuevos intereses como el de la justicia social, la demanda de derechos plenos y la igualdad de oportunidades, así como la defensa de sus identidades culturales, hasta llegar a una tercera fase que sería la propia del lenguaje de la discriminación.

A nuestro juicio, la diversidad del asociacionismo inmigrante desborda la linealidad mediante la que parecen describirse los procesos de participación y demandaría cartografías específicas que reflejen la multiplicidad de situaciones que se despliegan en el campo social, situaciones en las que los diferentes momentos presentados en las tipologías alteran su orden, devienen simultáneos, o se estabilizan en un punto sin transitar el resto de posibilidades.

Desde otros planteamientos se ha puesto el foco de atención en las relaciones entre las prácticas asociativas de la población inmigrante y la administración, tratando de valorar su capacidad de influencia en la esfera pública. En relación con ello observamos la producción de dos discursos, el del asociacionismo inmigrante como anomalía, y el del asociacionismo inmigrante como algo normal (Zapata-Barrero, 2004: 150), que delimitarían marcos de relación divergentes con la administración. Desde el discurso de la normalidad, se consideraría a las asociaciones como actores clave tanto en la gestión del proceso de construcción de sociedades crecientemente plurales como en la resolución de potenciales conflictos, legitimando así los mecanismos de fomento de la participación articulados desde las administraciones públicas -la financiación de asociaciones con cargo a fondos públicos, y el establecimiento de espacios de consulta y representación en los distintos niveles de la administración-. En este sentido, la literatura académica señala que, aunque las asociaciones aparecen como potenciales agentes privilegiados a la hora de proponer modelos de políticas públicas adecuadas a las necesidades de la población inmigrante, esta potencia queda bloqueada ante las prácticas

escasamente participativas desplegadas desde las administraciones públicas (Garreta, 2003; Pont Vidal, 2005). Simultáneamente, las asociaciones de inmigrantes se han convertido en actores centrales en la ejecución de dichas políticas (Martín Pérez, 2004), deviniendo así entidades prestadoras de servicios asociados a políticas de integración en cuya definición no pueden intervenir. Se establece de este modo una relación de subordinación entre administración y asociaciones que no contribuye ni a crear espacios de participación real ni a promover y fortalecer un tejido asociativo autónomo (Suárez, 2005; Morell, 2005). En términos similares se expresa Zapata-Barrero cuando afirma que la obtención de reconocimiento, legitimidad y recursos por parte de las asociaciones de inmigrantes, pasa por su inserción en la “red institucional creada (y controlada) por la misma administración” (2004: 155), y que los recursos económicos y materiales de las subvenciones se otorgan en función de una determinada gradación de preferencias, que tiende a privilegiar a las organizaciones autóctonas frente a aquellas integradas por inmigrantes, y a las que se orientan hacia la prestación de servicios frente a aquellas más reivindicativas (Martín Pérez, 2004; Morell, 2005).

En cuanto a las “mujeres inmigrantes”, aun siendo crecientemente reconocidas en el discurso científico en sus aportaciones económicas<sup>4</sup>, no observamos, sin embargo que lo estén siendo en sus aportaciones a “lo político”. La domesticidad domina las representaciones, resultado de una mirada androcéntrica que opera diferenciando prácticas de participación política legítimas de las que no lo son, en función de delimitaciones de espacios –lo público frente a lo doméstico–, de trabajos –los productivos frente a los reproductivos– y de sujetos de acción –masculinos frente a femeninos–. Así, la interlocución establecida desde las administraciones con el tejido asociativo –en donde el sujeto político que se incluye en los espacios de decisión centrales<sup>5</sup> se piensa en masculino–, a las mujeres se le destinaran los

---

<sup>4</sup> Afortunadamente tenemos ya una rica literatura que nos muestra, no sólo las centrales aportaciones a la economía mundial de las mujeres inmigrantes, sino que trata de subvertir las categorías androcéntricas con las que ha operado el conocimiento de lo ‘económico’.

<sup>5</sup> Nos referimos a los denominados ‘Foros para la integración social de los inmigrantes’ constituidos como cauces de interlocución con la Administración en donde se contempla la participación en el diseño de políticas de integración.

“espacios asociativos en femenino”, en tanto madres de sus hijos que van a la escuela o mujeres que comparten con las “autóctonas” la opresión de género.

Y por último, desde el feminismo institucional dominan las representaciones de las mujeres inmigrantes como mujeres de “otras culturas” supuestamente más patriarcales que la nuestra, a la luz de las cuales serán vistas fundamentalmente como víctimas de la violencia u opresión de género y/o de las redes de prostitución, como “pobres mujeres” –en definitiva– a las que hay que salvar o empoderar para que se enfrenten a sus tradiciones culturales.

Por todo ello, nos ha parecido necesario subvertir desde la crítica y la acción feminista la propia concepción de lo político a partir de la interseccionalidad de las categorías género, inmigración, extranjería, raza y diferencia cultural, considerando así las posiciones y subjetividades genéricas múltiples que devienen en el proceso de construcción de una identidad política. Trataremos de contribuir a esta cuestión afirmando la agencia de las sujetos, observando su (auto)organización desde y contra las posiciones de subalternidad en las que son situadas. En esta dirección nos hemos preguntado, ¿cuáles son las posiciones de las mujeres que no entran en las reglas del juego político establecido en nuestro sistema democrático –restringido para ellas por su condición de extranjería-?, ¿cuáles son sus interpretaciones acerca de la participación?, ¿cuáles son sus prácticas cotidianas, y no por ello, menos políticas? En definitiva, desde lo que entendemos como rebeldías e inconformismos a su posición de subalternidad ¿cómo contribuyen a la construcción de ciudadanía?

Desde la puesta en marcha del primer “Plan para la integración social de la población inmigrante” aprobado a finales del año 1994, casi 10 años después de la primera ley de extranjería<sup>6</sup>, la participación de la población inmigrante se ha venido presentado como el mecanismo privilegiado para el éxito de los procesos de integración. En este primer Plan, los dos instrumentos que se proponen serán el Observatorio Permanente de la Inmigración y el Foro para la Integración, siendo éste último en donde se contemplará la participación de la población

---

<sup>6</sup> La Ley Orgánica 7/1985 de 1 de julio sobre los Derechos y Libertades de los Extranjeros en España.

inmigrante a partir de su vinculación en diferentes asociaciones de la sociedad civil. Igualmente, en las propuestas de actuación en el ámbito de participación<sup>7</sup> se incluye, entre otras actuaciones, el “Apoyo a las asociaciones de inmigrantes” y la “Articulación de cauces de participación, de naturaleza consultiva, en la que se integren los inmigrantes” (PISPI, 1995: 67). La idea de la bidireccionalidad de los procesos de integración entre dos entes, “inmigrantes” y “autóctonos”<sup>8</sup>, ya quedará recogida en la filosofía de este primer Plan y se mantendrá en el vigente “Plan estratégico de Ciudadanía e Inmigración 2007/2010” al ser presentado como “un elemento fundamental de la gobernanza del proceso de adaptación mutua de las personas inmigrantes y autóctonas” (PECI, 2007: 27), en el que hemos de destacar que al menos en su enunciación se incorpora un uso no sexista del lenguaje.

En las 12 áreas en las que se articula el PECI, se contempla un Área de participación<sup>9</sup> organizada en torno a tres objetivos y 8 programas, a partir de la cual se plantea la relevancia del mundo asociativo como vehículo de integración y cohesión social, su papel destacado en el mantenimiento de los lazos con los países y comunidades de origen, y su “importante función de articulación de la voz de los inmigrantes y de reivindicación de sus necesidades e intereses” (PECI, 2007: 162).

Pero ¿dónde situar esta lógica inclusiva que se propone articular “la voz de los inmigrantes”, los lazos de solidaridad en relación con sus “países y comunidades de origen”, con la lógica excluyente de fronteras materiales y simbólicas que crean ciudadanía de primera, segunda y tercera categoría<sup>10</sup>? ¿Cómo interpretar la vocación democrática del Estado en una pretendida interlocución con la “población inmigrante” que nunca puede establecerse en términos de

---

<sup>7</sup> Las propuestas de actuación se planteaban en cuatro apartados diferenciados: 1) de carácter normativo, 2) de naturaleza socio-laboral, 3) educativas y culturales, 4) para la participación social.

<sup>8</sup> Para un análisis crítico de ambas categorías y de su utilización en las prácticas de intervención social véase Gregorio y Franzé (1999).

<sup>9</sup> Las otras áreas del PECI son: Acogida, Educación, Empleo, Vivienda, Servicios Sociales, Salud, Infancia y Juventud, Igualdad de Trato, Mujer, Sensibilización y Codesarrollo.

<sup>10</sup> Para un análisis crítico de las diferentes categorías delimitadoras de los derechos de ciudadanía con las que opera la Administración del estado ver Gil Araujo (2002) Maquieira, Gregorio y Gutiérrez, (2000).

horizontalidad? ¿Qué dicen sobre ello las mujeres que viven en la Comunidad Autónoma Andaluza que vienen participando en diferentes grupos o asociaciones?

El análisis de las prácticas y discursos de las mujeres, localizadas a partir de sus experiencias de participación cívica (no necesariamente formalizadas como asociaciones inscritas en los registros administrativos<sup>11</sup>), desborda los límites de las categorías con las que frecuentemente opera la administración en sus propuestas programáticas orientadas a conseguir la anhelada integración o la interculturalidad, reivindicando desde los espacios que construyen otras formas de diálogo, (re)conocimiento y acción. Traigamos aquí algunas de sus respuestas a nuestras preguntas.

Milagros, una de las mujeres que conforman la Asociación Intercultural de Mujeres X<sup>12</sup> recientemente creada en Málaga, al ser preguntada por el significado de “intercultural” en el nombre de su asociación, expresaba que:

“Yo no puedo entender ni puedo aprender a aceptar y luego, ¿por qué no?, a querer al otro, si yo no sé quién es. Primero tengo que saber quién es y después vemos qué es lo que podemos hacer juntos; yo creo que eso es una cuestión básica, y para mí la interculturalidad tiene que ver con eso. Es decir, yo... para mí creo que si es... si eso de lo que tanto se habla además, porque hoy por hoy parece ser que es como una herramienta de marketing, hablar o elaborar proyectos que tengan que ver con la interculturalidad... pero interculturalidad no significa que yo tenga 10.000 euros a mi disposición para montar un megaevento cultural, eso no tiene nada que ver con la interculturalidad; sí creo que tiene mucho más que ver promover pequeños espacios de diálogo y de conocimiento”.

---

<sup>11</sup> Para conocer los criterios que orientaron nuestra selección ver Gregorio, Arribas, Morante y Sánchez (2007).

<sup>12</sup> De momento, a pesar de que el propio nombre de sus asociaciones está cargado de significados interesantes para su análisis, hemos considerado prudente mantener su nombre en el anonimato.



Su cuestionamiento a la relación establecida con la administración pública mediante la financiación de proyectos de interculturalidad es clara: "...pero interculturalidad no significa que yo tenga 10.000 euros a mi disposición para montar un megaevento cultural, al mismo tiempo que nos ofrece su propia visión "sí creo que tiene mucho más que ver promover pequeños espacios de diálogo y de conocimiento". La propuesta de "pequeños espacios" en oposición a los "megaeventos" a los que se ha referido antes, nos habla a nuestro juicio de otra forma de construir ciudadanía, desde la cotidianidad, desde lo experiencia vivida y sentida como auténtico conocimiento de la otredad.

De manera similar, otra de las entrevistadas, Esperanza, fundadora de la "Asociación Y" que viene trabajando en Jaén desde el año 2003, al ser preguntada sobre su definición de integración y de interculturalidad, señala la idea de integración como "estar completo aquí", en tanto metáfora alusiva al reconocimiento pleno de derechos, sin el que a su juicio no podríamos hablar de integración, y en su definición de interculturalidad, como en el caso anterior, se desmarca de la idea de cultura como folklore para reivindicar el intercambio de la diversidad de formas de entender la vida "intercambio no sólo de cultura sino también de formas de entender la vida...":

"La integración es estar completo aquí, eh... y sobre todo... participar activamente en la sociedad; cuando una persona está integrada está... es porque está participando plenamente como ciudadano... y no como un ciudadano de tercera, porque generalmente se suele calificar de esa manera a las personas que vienen de países procedentes de África o de América Latina... ¿no?... países pobres... sino que una integración es la participación plena, en todo... con todos los derechos y, sobre todo, de forma activa".

(...)

"Para mí interculturalidad es un proceso de relación empática, sobre todo, ¿no?, de cercanía, de intercambio, pero un intercambio dinámico y un intercambio que se va construyendo en base a la... en base a la aportación un poco... equilibrada; y sobre todo un poco el... el querer. Y

dentro de todo... dentro de ese proceso hay un intercambio de ideas, intercambio de maneras de ver la vida, de entender algunas cuestiones... y bueno, del intercambio... de construir una... creo que una relación un poco más solidaria con el otro; para mí interculturalidad no solamente es el que conozca que en mi país hay un folklore y que se caracteriza por el... ¿cómo se llama el instrumento... el instrumento típico...? para mí interculturalidad va mucho más allá de eso, ¿no?. Entonces, si te pudiera dar una definición de interculturalidad, es un proceso de intercambio... de intercambio no sólo de cultura sino también de formas de entender la vida...”.

Aunque no todas las entrevistadas nos ofrecen desde su experiencia planteamientos tan reveladores y subversivos acerca de las nociones de integración e interculturalidad producidas en el contexto de relaciones de poder en el que administración y asociaciones de y pro-inmigrantes están involucradas, lo que no pasa desapercibido para ninguna de ellas es la unilateralidad y por ende las relaciones de poder con la que se viene produciendo el proceso de integración, lo que sin duda nos habla de las rebeldías cotidianas de estas mujeres ante la presión asimilacionista vivida.

Es el caso de Luz, una de las mujeres entrevistada en la “Asociación Mujeres Y”, fundada en Sevilla en el año 2000, y de Alma de la “Asociación Z”, nacida en 2004 también en Sevilla, a quienes les resulta muy difícil definir integración o nos hablan desde la afirmación de lo que no es:

“Integración, esa palabra es difícil, muy difícil; yo diría que... la gente se cree que integración es: yo tengo que adoptar el sistema de aquí y olvidar la mía. No, integración no es eso [...].

Compartir las culturas, que no solamente somos nosotros los que tenemos que hacer cosas de aquí, hablar español, comer tortilla de patata, poner traje de flamenca... ¡no!, también que mi vecina ponga traje de Nigeria, traje africana, que pruebe el arroz nigeriano, que es buenísimo,

y también escuche mi música, que también ponga un poco de preocupación en cuál es mi inquietudes... que no solamente tiene que ser... no, que sea ambos, nos integramos ambos, que no deje integración para una parte”.

“Te puedo decir lo que no es integración, pero decir lo que es integración...; lo que no es integración es que sea yo pues... como uno de aquí, que es lo que normalmente la gente cree que es integración, que yo como pues como aquí, que hable como aquí, que me vista como aquí, que... que yo crea pues lo que la gente cree aquí, en fin, que sea yo una mujer blanca en medio de un cuerpo de una mujer negra... ¿eh?... para que se me acepte, para que se diga que estoy integrada... es lo que yo sé que eso no es integración”.

En los planes integrales de inmigración en la Comunidad Autónoma Andaluza se entiende igualmente la participación social de la población inmigrante como vehículo de integración social, el I Plan Integral para la Inmigración en Andalucía (2001-2004) planteó medidas específicas dentro de tres Áreas (Socio-educativa, Recursos sociales y Socio-cultural), en las cuales las mujeres son nombradas como destinatarias en tanto alumnas y madres en el área Socioeducativa, y como potenciales miembros de asociaciones de mujeres inmigrantes o de asociaciones de Mujeres ya existentes en Andalucía en las áreas de Recursos sociales y Socio-cultural. Medidas que básicamente se siguen recogiendo en otras tres áreas del II Plan para la Inmigración en Andalucía (2006-2009) (Socioeducativa, Inclusión, y Bienestar social). El objetivo 6.3 de este II Plan se enuncia de la siguiente manera: “Fomentar el asociacionismo de mujeres inmigrantes para promover su participación y facilitar su integración en la sociedad de acogida” (2006: 218), señalándose que “El asociacionismo es en estos momentos uno de los principales fenómenos de participación social en Andalucía, pero en el caso de las mujeres representa algo más: es una estrategia de género para la integración de las mujeres. Fomentar las ideas que innoven en esta materia se hace necesario más aún cuando son estas mujeres las que en muchos casos inician los procesos de integración

del núcleo familiar al que pertenecen en una primera etapa” (2006: 218).

No puede dejar de llamarnos la atención, en el contexto de las argumentaciones que venimos planteando, la mención explícita a la mujer inmigrante como vehículo de integración como “estrategia de género”. Como hemos señalado en otro lugar (Gregorio, 2004) responde a un proceso de substancialización de la “mujeres inmigrantes” mediante representaciones sociales que las incluyen y excluyen a un mismo tiempo del cuerpo general de la ciudadanía, marginándolas, en tanto reproductoras de fronteras biológicas y étnico-culturales e integrándolas, en tanto trabajadoras domésticas, esposas-madres y mediadoras familiares y culturales, facilitadoras de los procesos de integración del conjunto de la población inmigrante. ¿La “estrategia de género” aludida se está planteando entonces en términos diferenciales a las “mujeres autóctonas”? Efectivamente la posición que parece reafirmarse para las mujeres inmigrantes es la vinculada a su núcleo familiar, como madre, cuyos roles son amplificados en contextos de inmigración.

Contrastemos una vez más estas representaciones con las subjetividades genéricas de las entrevistadas, para observar cómo desbordan y subvierten las categorías de diferenciación de género e inmigración delimitadas a priori sea con propósitos científicos o políticos aun con toda la buena voluntad que les presida.

En este sentido, cuando Milagros es preguntada sobre su trayectoria previa de participación, narra un itinerario extenso de intervención en colectivos culturales y radios comunitarias, pero remarca que es la primera ocasión en la que va a trabajar en un espacio “estrictamente de mujeres”, señalando que:

“Entonces para mí también es todo un reto... creo que, seguramente, llegaré a descubrir cosas de mí misma de las que todavía no tengo demasiada idea, a pesar de los años que tengo... tengo muchísimo por descubrirme todavía, y creo además que es un... un buen espacio de crecimiento y que lo va a ser para todas, indudablemente, y más que nada en cuanto a que es un espacio en donde creo que necesariamente... siento que necesariamente va a haber

confrontación... y esto ya sí tiene que ver con una cuestión cultural, creería que sí...; es decir, la visión de la mujer de quién es, de cómo es, del papel que desarrolla, de la manera en que... son, creo que son, según la cultura, diferentes las maneras -entre comillas- de pelear el espacio. Creo que ahí sí puede haber confrontación, es decir, las maneras de actuar son muy diferentes, y eso va a dar para muchas discusiones, segurísimo, y seguramente también va a ser de... de posibilidad por lo menos de preguntas, de dudas... y obviamente, como consecuencia de eso, una síntesis, el crecimiento más o menos para todas, ¿no? Porque... más allá de que con algunos nos podemos entender mejor que con otros... no... no solamente por el idioma, porque en su mayoría somos todos de habla hispana, pero el lugar del que venimos es muy diferente, y con dinámicas muy diferentes... entonces eso creo que va a ser necesariamente enriquecedor, y no creo que vaya a ser sencillo (risas); con lo cual... un doble reto, un doble reto”.

A la luz de lo que nos dice Milagros, el reconocimiento del espacio político como un espacio de puntos de encuentro y confrontación entre las mujeres que participan y con ello de crecimiento, nos estaría hablando a nuestro modo de ver de la identidad política “mujer inmigrante” no como un a priori, sino de algo procesual a construir en sus intersecciones con otras muchas circunstancias.

En la misma lógica de construcción colectiva se expresa Sol que participa en un grupo de mujeres ubicado en Cádiz, al ser preguntada sobre la necesidad de conformar este grupo de mujeres después de haber participado en una asociación formalizada de inmigrantes mixta.

“porque sentimos siempre la necesidad de vernos, como mujeres inmigrantes siempre está ahí esta necesidad, entonces hemos decidido: “vamos, vamos a ver”, no hace falta que creamos ninguna asociación ni ningún estatuto, ni ninguna responsabilidad hacia ni Hacienda ni cuentas ni nada; ¿por qué no nos vemos como grupo, y... y se acabó?, y sin marcar ninguna... sin hacer ninguna

planificación de ninguna actividad, vamos a vernos y ya lo que... como se dice... marcamos el camino andando, y ya veremos lo que pasará. [...] vamos a vernos para divertirnos, tomarnos un té, nos preguntamos, compartimos cosas... por ejemplo cada día vamos a traer una música, una persona... cada una que trae una cosa que le trae recuerdos... y empezamos a contar cosas y así nos enteramos de... (tos) de bastantes cosas sobre nuestras compañeras, o... bueno, cosas de este tipo. Y... y después está el tema también de apoyo [...] este grupo es donde encuentras el apoyo para que en vez de tener el problema solo ya todos pensamos contigo a ver cómo lo solucionamos”.

La necesidad de verse en espacios propios se plantea desde un “vamos a ver” un “marcar un camino andando”, sin saber a donde se llegará “ya veremos lo que pasará”, lo que se nos muestra como un proceso generado desde la identificación de sus propias necesidades y deseos, y en ese sentido también, desde una propuesta autogestionada. La identidad grupal parece irse construyendo en un clima cálido y divertido compartiendo sus saberes –“compartimos cosas...”–, sus sentimientos evocando recuerdos –“cada una que trae una cosa que le trae recuerdos”– y pensando juntas para resolver los problemas con los que se van encontrando –“...ya todos pensamos contigo a ver cómo lo solucionamos”.

No podemos dejar de pensar al observar este proceso en la sugerente concepto de “espacio puente” con la que Teresa del Valle (2001) identifica los procesos de cambio hacia la toma de conciencia de género, espacios construidos por y para las mujeres que aunque discurren por caminos distintos harán que la realidad anterior se viva de diferente forma, desde el momento en que suponen poner nombre desde la experiencia compartida a partir de sus diferentes situaciones de opresión. “Espacios puente” necesarios para “exponer nuestras preocupaciones también en la mesa, que nos escuchen...” llegar a “ocupar puestos de importancia”, que van conformando una identidad de género, como subraya de nuevo Luz:

“Siempre me ha llamado mucho la atención el tema... nunca he sido una persona quieta, sí sí, de verdad, siempre he sido una persona que me gusta moverme y conocer y ver qué se puede hacer, ¿no?, y entonces he estado años colaborando con Sevilla Acoge, durante cuatro años, y luego asociaciones de vecinos de San Diego, y luego empezar a colaborar en las asociaciones de mixto, de emigrantes mixto, pero... ¡es que no se hablaba el tema de la mujer! [...] entonces uno de los principales motivos que decidimos a formar la asociación era eso, para que podamos exponer nuestras preocupaciones también en la mesa, que nos escuchen y para por lo menos poder trabajar también con otras mujeres”.

En un sentido similar, Eulalia una de las fundadoras de la Asociación Intercultural de Mujeres X, nos habla de la necesidad de “hacer escuela” al plantearnos las dificultades de las mujeres para dar sus opiniones y ser escuchadas en espacios asociativos mixtos:

“Espero haberte sido clara. Si tú por ejemplo miras la asociación argentina, el presidente es un señor, miras la asociación marroquí, el presidente es un caballero, miras la asociación de Senegal, el presidente... un caballero; ¿qué puesto le pueden llegar a dar a mujer?, el de secretaria, ¿por qué?, porque es ordenada, porque lleva los papeles, porque archiva... ¿vale?. Entonces, la necesidad de que la mujer llegue a ocupar puestos de importancia, no puestos de poder, no puestos de poder, puestos de importancia está en que haga escuela, ¿sí?, y no hay edad para hacer la escuela”.

## **A MODO DE CONCLUSIÓN: INTERPELANDO NUESTROS IMAGINARIOS DESDE LOS INTERSTICIOS**

La afirmación de la agencia de sujetos post-coloniales, generizados, racializados, etnizados, su (auto)organización desde y contra las posiciones de subalternidad en la que son situados, nos interpela frontalmente, abriendo canales para el cuestionamiento de nuestros

imaginarios. La tendencia a substancializar la diferencia cultural reclama, desde un enfoque crítico, un análisis más profundo que se nutra de datos contextuales e históricos y observe la cultura como entramado de prácticas sociales, atravesadas por el poder, dentro de las cuales las mujeres inmigrantes de la cultura “X” no sean representadas como colectivo mudo unitario y homogéneo, sino como actoras sociales que, como nos recuerda Virginia Maquieira “asumen, negocian redefinen, cuestionan y seleccionan los rasgos de diferenciación frente a otros grupos” (1998: 183). Las prácticas cotidianas de participación de las sujetos situadas en los intersticios de las relaciones de poder entre Estado y sociedad civil se nos revelan en su potencial cuestionador e innovador, contribuyendo de esta forma a la necesaria redefinición del concepto de ciudadanía.

## BIBLIOGRAFÍA

DEL VALLE, Teresa (2001) “Asociacionismo y redes de mujeres ¿espacios puente para el cambio?”, *Hojas de Warmi*, N° 12, pp. 131-151.

GARRETA, Jordi (2003) *La integración sociocultural de las minorías étnicas (gitanos e inmigrantes)*, Barcelona, Anthropos.

GIL ARAÚJO, Sandra (2002) “Políticas públicas como tecnologías de gobierno. Las políticas de inmigrantes y las figuras de la inmigración” en C. CLAVIJO; y M. AGUIRRE (eds.) *Políticas Sociales y Estado del Bienestar en España: las Migraciones*, Madrid, FUEM, pp. 147-190.

GREGORIO, Carmen (2004) “Entre la inclusión y la exclusión de la ciudadanía: Procreadoras, madres y personas”, *Asparkia: Investigación feminista*, N° 15, pp. 11-26.

GREGORIO, Carmen y FRANZÉ, Adela (1999) “Intervención social con población inmigrante: esos "otros" culturales”, *Intervención psicosocial: Revista sobre igualdad y calidad de vida*, Vol. 8, N°. 2, pp. 163-176.

GREGORIO, Carmen; ARRIBAS, Alberto; MORANTE, M<sup>a</sup> Luz; y SÁNCHEZ, Ariana (2007) “Asociacionismo y participación: Tejiendo



ciudadanía desde posiciones de género, cultura y extranjería”, *Actas del V Seminario sobre la Investigación de la Inmigración Extranjera en Andalucía*, Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias, Consejería de Gobernación (en prensa).

I PLAN INTEGRAL PARA LA INMIGRACIÓN EN ANDALUCÍA 2001-2004 (2001). Junta de Andalucía. Consejería de Gobernación, Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias.

II PLAN INTEGRAL PARA LA INMIGRACIÓN EN ANDALUCÍA 2006/2009 (2006) Consejería de Gobernación de la Junta de Andalucía, Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias.

MAQUIEIRA, Virginia; GREGORIO, Carmen; GUTIÉRREZ, Elena (2000) “Políticas públicas, género e inmigración” en P. PÉREZ CANTÓ (ed.) *También somos ciudadanas*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma, pp. 371-442.

MAQUIEIRA, Virginia (1998) “Cultura y derechos humanos de las mujeres” en P. PÉREZ CANTÓ (ed.) *Las mujeres del Caribe en el umbral del 2000*, Madrid: Comunidad de Madrid, Dirección General de la Mujer, Consejería de Sanidad y Servicios sociales, pags. 171-203.

MARTÍN PÉREZ, Alberto (2004) “Las asociaciones de inmigrantes en el debate sobre las nuevas formas de participación política y de ciudadanía: reflexiones sobre algunas experiencias en España”, *Migraciones*, N° 15, pp. 113-143.

MORELL, Antoni (2005) “El papel de las asociaciones de inmigrantes en la sociedad de acogida: cuestiones teóricas y evidencia empírica”. *Migraciones*, N° 17, pp. 111-142.

OBSERVATORIO DEL TERCER SECTOR (2006), Directorio de entidades de personas inmigradas en España, Barcelona, Fundación la Caixa.

PLAN ESTRATÉGICO CIUDADANÍA E INMIGRACIÓN 2007/2010 (2007) Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

PLAN PARA LA INTEGRACIÓN SOCIAL DE LOS INMIGRANTES (1994) Ministerio de Asuntos Sociales.

PONT VIDAL, Josep (2005) “Aproximación al asociacionismo de inmigrantes extracomunitarios a partir de las teorías de la estructuración” en C. SOLÉ, A. ALARCÓN; y A. IZQUIERDO (coords.) *Integraciones diferenciadas: Migraciones en Cataluña, Galicia y Andalucía*, Barcelona, Anthropos, pp. 201-217.

SUÁREZ, Liliana (2005) “Ciudadanía y migración: ¿un oxímoron?”, *Puntos de Vista*, Cuadernos del Observatorio de las Migraciones y de la Convivencia Intercultural de la Ciudad de Madrid. N° 4, pp. 29-47.

ZAPATA-BARRERO, Ricard (2004) *Multiculturalidad e inmigración*, Madrid, Síntesis.

# **“HOY NADIE SE ESCANDALIZA DE NADA”: DILEMAS DEL ORDEN DE GÉNERO**

BRITT-MARIE THURÉN

Universidad de Gotemburgo

KARIN EKSTRÖM

Universidad de Gotemburgo

## **1. INTRODUCCIÓN**

Esta comunicación trata de un método usado en un proyecto sobre discursos de género en un barrio de Valencia que llamamos Benituria. Es un re-estudio de un proyecto sobre el mismo tema llevado a cabo en el mismo barrio en 1983 (Britt-Marie Thurén 1988). El fin del proyecto actual es comparar los resultados de entonces con los de ahora de dos maneras: Karin Ekström enfoca mujeres que tienen ahora la misma edad (30-40 años) que las informantes del estudio anterior; Britt-Marie Thurén enfoca las mismas de entonces u otras mujeres que tienen ahora de 55 a 65 años de edad. Con los datos obtenidos esperamos poder teorizar sobre el cambio cultural, pero aquí nos centraremos en unas reflexiones de método, usando unos pocos datos empíricos como ilustración.

En el estudio original, se realizaron entrevistas en las que se proponían diez dilemas, situaciones inventadas pero basadas en conversaciones reales durante el trabajo de campo, problemas que eran especialmente contradictorios o conflictivos en la vida de las mujeres de entonces (Thurén 1988: 286-89). Estos mismos dilemas los hemos planteado a las mujeres de ahora, para analizar cómo los interpretan y valoran y relacionar esto con los fines más amplios del proyecto.

Queremos someter este método a discusión, ya que nos parece prometedor pero también porque conlleva ciertas dificultades que se deben analizar. Será especialmente útil en ambientes urbanos, donde

un/a antropólogo/a tiene menos oportunidades que en una comunidad pequeña de participar y observar directamente, y por ello depende más de entrevistas. Pero creemos que enriquecerá cualquier otro método, en cualquier ambiente, siempre que los informantes tengan disposiciones culturales para debatir en grupo, y los dilemas se construyan a partir de experiencias que resultan familiares a los informantes. Otra condición es que éstos tengan tiempo y libertad de movimiento para participar en entrevistas de grupo.

Hay que tener en cuenta, por supuesto, que el material resultante es discursivo. Tratará de lo que las personas dicen que piensan, dicen que harían, etc. No da información ninguna sobre lo que realmente piensan o lo que realmente harían. Pero, como con cualquier método de entrevista, lo que dicen reflejará los discursos ampliamente aceptados, “lo normal”, especialmente si los informantes se encargan, como en Beniturgia, de corregirse unos a otros si se salen de esa normalidad o de comentar el grado de aceptación de una opinión.

Naturalmente hay que construir los dilemas a partir de la realidad de las personas estudiadas. Sin embargo, nosotras nos arriesgamos a utilizar unos dilemas basados en la realidad de años atrás. Tuvimos cuidado de explicar que “los casos” fueron inventados hace tiempo y que tal vez hoy iban a parecer poco relevantes. Esta introducción puede haber influido en el curso de las entrevistas, indudablemente, pero lo que hemos detectado es que las mujeres comentaban a menudo acerca del grado de validez continuada de cada caso.

Los datos obtenidos son idóneos para analizar tanto cambios como continuidades en las negociaciones culturales acerca del lugar de las mujeres en el orden de género, lo cual es el fin de nuestro estudio.

La introducción y las conclusiones de este artículo las hemos escrito entre las dos. Las otras dos secciones las hemos escrito cada una a partir de su material.

## **2. CONTRADICCIONES Y DILEMAS**

Llegué a Beniturgia en 1982 con unas ideas claras y otras no tanto. Me parecía que casi todos los estudios antropológicos hechos en España

trataban de la vida rural. Los problemas de las mujeres apenas aparecían, y menos con una visión feminista. Quería remediar eso con una descripción desde el punto de vista de mujeres de una ciudad grande. Decidí centrarme en mujeres que estuviesen en la fase de vida en la que los conflictos de género se suelen agudizar: casadas, con hijos pequeños o en edad escolar (Thurén 1988).

Un problema teórico era cómo definir “el sistema de género”. ¿Qué incluía? No estaba apenas teorizado. Los estudios de género entonces trataban de los orígenes y la universalidad o no del patriarcado y la articulación de éste con otras formas de opresión. Yo quería delimitar el objeto de estudio de una manera que no partiera de las categorías anglosajonas que dominaban la teoría feminista, sino que se ajustara a las construcciones culturales de las mujeres del barrio. Esto exigía hacer a las informantes hablar sobre temas de género, pero sin dirigirlas excesivamente. No podía por ejemplo preguntar directamente por opiniones sobre las relaciones de poder en el matrimonio.

Otro problema era cómo conseguir datos. La antropología urbana existía desde hacía una década o más, pero metodológicamente estaba poco desarrollada. Me parecía que yo tenía que inventármelo todo. ¿Cómo entrar a participar en la vida de la gente, cuando esa vida, sobre todo para las mujeres, discurría detrás de las puertas cerradas de sus casas?

Poco a poco fui conociendo a gente a pesar de todo, y al cabo de unos meses empecé a ver que había temas que destacaban para las mujeres, no por ser los problemas más corrientes, sino por ser problemas sin solución evidente. Surgían en todo tipo de conversaciones. Desde el punto de vista de las circunstancias sociales y culturales, eran paradojas o dilemas acuciantes. Desde el punto de vista teórico eran indicadores de contradicciones en el orden de género.

Decidí aprovechar estos problemas. Construí diez “casos típicos” que procuré formular en frases que oía a menudo, de modo que sonaran conocidos, pero con cuidado de no introducir nombres ni lugares ni otras circunstancias de contexto que pudiesen hacer a las entrevistadas asociar a casos reales. Convenía que ellas mismas hicieran esas contextualizaciones en sus respuestas, para que sirviesen de datos adicionales a interpretar. En las entrevistas los dilemas funcionaron

bien como estímulos para que las participantes contrastaran y matizaran entre sí sus opiniones. Y a partir de lo que decían, pude generalizar no sólo acerca del contenido directo (por ejemplo lo que pensaban que debe hacer una mujer embarazada) sino acerca de qué condiciones e ideas encontraban relevantes para tomar decisiones.

En 2005 hice seis grupos de discusión usando los mismos casos con mujeres mayores, además de usar los dilemas en varias entrevistas individuales. Las respuestas muestran que el cambio social y cultural ha afectado algunas situaciones mucho, otras nada, y que aun cuando las mujeres dan los mismos consejos que en 1983 los formulan de otra manera, lo cual indica que los discursos hegemónicos son otros.<sup>1</sup>

Dos casos son interpretados como totalmente desfasados. En 1983 se decía que una chica joven que se quiere marchar de casa de sus padres debe pensárselo muy bien, que debía intentar hacerlo sin herir a sus padres, y tener cuidado, a ver con quién va a vivir. En 2005 la reacción era: “¡El problema es lo contrario, ahora los hijos no se quieren ir de casa!” El aspecto de autonomía, que aparecía sólo en los discursos “progres” en 1983, está totalmente asumido. Como madres a las mujeres les da pena que los hijos se marchen, pero no lo interpretan como una ruptura con la familia ni como algo moralmente peligroso. El caso de la mujer que pasa vergüenza porque la hija convive con un hombre sin estar casada es tal vez el que más comentarios de cambio suscita. Todas las mujeres de 1983 entendían el problema de la madre, muchas pensaban que la hija era egoísta, otras pensaban que la hija tenía razón pero debía tener más en cuenta los sentimientos de la madre. En 2005 se decía que nadie necesita mentir por una cosa así. “Esto ya está al cabo de la calle.”

Un caso, en cambio, parecía más relevante en 2005 que en 1983, aunque tal vez tenga que ver sobre todo con la edad de las informantes. Entonces decían que una mujer mayor que se ha pasado la vida cuidando a los demás debe alegrarse de poder descansar y pasarlo bien, por fin. Una frustración por el nido vacío, si existía como fenómeno, estaba totalmente ausente de los discursos. En 2005, las mujeres

---

<sup>1</sup> Las diferencias de actitudes también reflejan, inevitablemente, el hecho de que las mujeres se encuentran en otra fase de la vida. Cuando comparemos los datos de los dos estudios de 2005-7, esperamos poder diferenciar los cambios generales de los ciclos vitales.

mayores ya habían experimentado el nido vacío ellas mismas, y sabían que podía ser doloroso. Algunas pensaban que la mujer debería intentar conseguir un empleo, aunque reconocían que sería difícil. La mayoría proponían amistades, viajes, la universidad popular... Se comentaba que muchas abuelas se tienen que encargar de los nietos para que las hijas puedan trabajar. Eso ya era corriente en 1983 y hoy más. Las mujeres de entonces daban bastante por hecho que las abuelas lo hacían contentas de estar con los nietos y de ayudar a sus hijas. Para las mujeres mayores hoy en día es una situación conflictiva. Quieren ayudar a sus hijas, pero sólo si realmente les hace falta trabajar, suelen decir. No se quieren sacrificar por lujos.

Hablando de cuidar nietos tienden a olvidarse de un aspecto que en otros contextos subrayan: que la mujer que trae dinero a casa tiene más poder, su marido le tiene que escuchar. Esta idea ya estaba presente en 1983 pero restringida a círculos progresistas, mientras que en 2005 era ampliamente vista como un hecho indiscutible.

El aborto sigue siendo un tema difícil. Pero una mayoría, incluyendo no pocas creyentes, dicen que lo aceptan. Y el tema ha perdido el morbo, el aire de pecado, que tenía en 1983.

En los demás casos, los comentarios son casi idénticos en las dos ocasiones; iluminan más las continuidades que los cambios, y dejan ver algunos temas culturales altamente dóxicos, como la importancia del amor, el peligro de aburrimiento y soledad que acecha en casa y la importancia de contactos sociales. Los dilemas relacionados con el trabajo fuera de casa despiertan más interés en 2005 que en 1983, seguramente porque las mujeres tienen más experiencia del tema, o propia o de sus hijas.

En cuanto al problema de infidelidad, los aspectos dóxicos son los mismos: que el matrimonio es importante y no se debe romper si se puede evitar, pero que el amor es más importante, y que un marido infiel es un duro golpe para una mujer.<sup>2</sup> Las mujeres mayores hablan bastante de los problemas económicos de la separación. Tienden a dar por hecho que la mujer no tiene ingresos propios, y en su generación eso es una suposición correcta. Saben que los maridos tienen la

---

<sup>2</sup> Uso el término *doxa* en el sentido de Pierre Bourdieu (1977).

obligación de pagar alimentos, pero también saben que muchos no pagan y la justicia no lo remedia. Por lo tanto, la mujer se lo tiene que pensar. Ni antes ni ahora se dice que hay que mantener el matrimonio por el qué dirán ni por los hijos, ni hay referencias a la doctrina católica del matrimonio indisoluble. La diferencia está en que ahora es más evidente, si cabe, la solución. Las mujeres aportan ejemplos variados de su conocimiento, mientras que en 1983 una separación sonaba más a utopía pura.

Mientras que en 1983 no se aludía nunca al placer de una mujer, las entrevistadas se atreven ahora a especular sobre el aspecto sexual de algunos de los casos.

Son abundantes las alusiones al cambio cultural que les ha tocado vivir. “Somos la generación bisagra.” “Hemos tenido que dar un salto muy fuerte, no nos ha pillado preparadas. Y en muy pocos años”.

En otro lugar profundizaré en el significado de los datos. Este resumen simplificado sólo sirve para mostrar que el método de los dilemas ha funcionado como un estímulo para intercambios vivos en los que surgen puntos de vista bien contextualizados y contrastados. Las entrevistadas confirman que los dilemas son realmente dilemas. El orden de género coloca a las mujeres en disyuntivas incómodas, donde tienen que echar mano a su propio ingenio. Lo que viene social-, material- y culturalmente dado no ofrece ninguna salida o indica salidas incompatibles. En situaciones así, por supuesto que las personas piensan, inventan y actúan, produciendo no sólo sus propias vidas sino cambios acumulados. Algunos de los casos son menos relevantes hoy porque durante los años transcurridos los procesos culturales han creado soluciones ampliamente aceptadas. Otros casos provocan comentarios parecidos, porque el orden de género sigue adoleciendo de las mismas contradicciones (por ejemplo el peso desigual de las tareas reproductivas).

Habría que inventar casos nuevos para ubicar las tensiones más fuertes del orden de género del barrio hoy. Pero los dilemas de entonces siguen estimulando el interés de las mujeres y siguen produciendo datos útiles para entender las dinámicas culturales.



### 3. LA GENERACIÓN SIN TIEMPO

Lo que destacaba en la vida de mis informantes era la (percibida) falta de tiempo. En contraste con 1983, en 2006-7 no había casi nunca referencias al aburrimiento, sino al revés. Esto quedaba claro desde el principio del estudio, pero no causaba dificultades hasta que me propuse llevar a cabo los grupos de dilemas.

Quería introducirles a mis informantes los dilemas usados en 1983 por dos razones. Primero simplemente para ver cómo reaccionarían “las hijas de la democracia”, esas mujeres que eran niñas cuando murió Franco, ante unos dilemas que eran relevantes para las mujeres que habían recibido una educación típica de la dictadura, pero que vivían sus vidas adultas durante la transición cuando “cambiaba todo”. Segundo porque acordamos intentar producir un tipo de datos claramente comparables entre las dos partes del re-estudio.

Temía que no funcionaran los temas, porque mis informantes los consideraran irrelevantes. Además pensaba en lo distintas entre sí que eran las mujeres que conocía, de personalidad, de estudios y de situación económica. Tal vez alguna podría sentirse inferior. Quizás surgirían temas sensibles que pondría a alguna en una posición de vergüenza. Si unas, pero no otras, se conocieran, se produciría un desequilibrio; si todas se conocieran resultaría un consenso no representativo, etc. Mi colaboradora, María Poveda,<sup>3</sup> me propuso hacer un grupo de prueba. Lo hice con seis amigas que tenían 22 años. No era la edad que buscaba, pero para probar el método servía. Mis dudas se confirmaron. Para estas jóvenes los dilemas o eran demasiado caducos, o no tenían relevancia simplemente por que ellas no habían llegado a conocer el orden de género tal y como se manifiesta en la fase de trabajo y maternidad, y no provocaron mucha discusión. Además hablaron con mucha ironía, nada fácil de interpretar.

Partiendo de mis dudas iniciales y de esta experiencia, me propuse construir grupos de 6-8 mujeres que no se conocieran, pero que tuvieran más o menos el mismo nivel de estudios y situación económica. Al presentar la idea a mis informantes, muchas decían que

---

<sup>3</sup> Socióloga de la Universidad de Valencia, sin cuyo apoyo y ayuda esto no hubiera sido posible.

querían participar, que les parecía un experimento interesante, etc. Las mujeres que no querían participar lo indicaron directa- o indirectamente, y la falta de tiempo no se usó como excusa.

Sin embargo, resultó casi imposible convocar los grupos debido a la variación que había en las vidas de mis informantes. Trabajo a tiempo completo (y más), jornada intensiva de mañana o de tarde, empleo fijo o temporal, los hijos en guardería o en casa, maridos que colaboraban o no, abuelos que podían ayudar o no...los factores a tener en cuenta parecían no tener fin. Por separado, casi todas las mujeres podían organizarse para participar en una entrevista, pero coordinar los horarios de varias mujeres fue la tarea más difícil de todo el trabajo de campo. Incluso hubo una ocasión que me parecía espléndida, ya que íbamos un grupo a cenar a un bar. Pregunté a una de ellas si podíamos encontrarnos una hora antes en mi casa para tomar algo y para comentar los dilemas. Ella, después de preguntar a las demás, me dijo que a todas les habría gustado, pero que tenían muy poco tiempo para dar de cenar a los críos y leerles un cuento y que luego tendrían el tiempo justo para arreglarse para salir.

Al final conseguí tres grupos de cuatro mujeres cada uno, grupos más variados que en mi plan inicial. Además, uno de los grupos al final quedó en sólo dos participantes por urgencias y caos domésticos de última hora. Estas dificultades suponen un dato interesante en sí. Mientras que en 1983, las entrevistas en grupo fueron ocasiones para las mujeres para salir de casa y pasar un buen rato, en 2007 suponían otra obligación más a incluir en la apretada agenda.

Pasando al contenido de las entrevistas, el dilema que más destaca es precisamente esta falta de tiempo y la gran dificultad para conciliar la maternidad y vida familiar con el trabajo remunerado y otras actividades fuera del hogar. A pesar de que existen leyes de conciliación (Judith Astelarra 2005), hay un gran consenso en que ésta es casi imposible de realizar, y muchas piensan que la culpa de esto tienen los hombres, que no han evolucionado tal y como han evolucionado las mujeres y que no asumen la responsabilidad doméstica que corresponde a la responsabilidad económica que han asumido las mujeres.

De allí se pasa con facilidad al tema de cómo “son” los hombres. Las mujeres comentan sus actitudes en cuanto a tareas domésticas y el cuidado de los niños, su “ayuda”. Esto es un tema destacado en el material, y no sólo causa enfado y frustración, sino también risas. Sin embargo, hay mujeres que se oponen a los estereotipos y dicen que hay que respetar que cada uno haga las cosas de su manera, que los hombres han sido educados así y que aprender es un proceso.

En la Benitueria de hoy las maternidades se desarrollan de maneras muy variadas. Las edades en las que las mujeres se plantean la idea de ser madre varían mucho y no pocas llegan a una edad avanzada antes de (poder) realizar la maternidad. Aquí se asoman algunos de los dilemas emergentes de hoy. Hay más problemas de fertilidad que antes, lo cual contribuye a que cada vez más mujeres opten por la adopción y por tratamientos de IVF. Las cesáreas se practican con creciente frecuencia (*El País*, 12 de Octubre 2008). Al mismo tiempo existe un movimiento por el derecho de dar a luz de forma “natural”, amamantar, etc. En los grupos se cristalizaban algunas posiciones polarizadas; por ejemplo, lo que una veía como agresión contra el cuerpo femenino, otra consideraba un gran alivio. Pero las posiciones intermedias dominaban; muchas mujeres ni habían pensado en cómo dar a luz, y las cesáreas no se problematizan mucho. Sin embargo, esta cuestión podría llegar a ser un tema conflictivo en un futuro cercano.

A la maternidad se da tanta –o más– importancia como al trabajo; se subraya el derecho a educar a los hijos y disfrutar de ellos. Lo que resalta es una inseguridad - la capacidad de ser buena madre ya no es una cosa “natural”, sino más bien algo que hay que aprender leyendo y compartiendo experiencias.

Mis informantes no consideran el aborto y el divorcio actos inmorales. El dilema de la jovencita que se queda embarazada provoca en casi todas la respuesta espontánea “¡abortar!”, aunque después se propongan otras soluciones y se llegue casi siempre a que hay que hacer lo que mande el corazón. En general, la moral no parece un concepto vivo. Las mujeres jóvenes hablan en términos prácticos y sentimentales pero morales no. Se hace hincapié en los sentimientos, y en que se debe ser sincera y coherente con los propios sentimientos y estar a gusto consigo misma.

Sea el tema de discusión el que sea, las entrevistadas se esfuerzan por tener en cuenta todas las relaciones, condiciones materiales, factores psicológicos, etc. de la mujer que aparece en el dilema, al buscar la solución más idónea para ella, y todo desemboca en la ética individual (del Valle *et al.*, 2002). En este sentido se diría que siguen existiendo dilemas parecidos a los de hace una generación para las mujeres de hoy, pero que son (percibidos como) más interiores y personales que exteriores y morales. “Lo hago porque estoy a gusto” es una frase corriente. El énfasis en las entrevistas es que las apariencias sí siguen teniendo importancia, pero la fuerza legitimadora en las negociaciones culturales está en la referencia al deseo del individuo.<sup>4</sup> Una mujer usa la frase “la gente es más auténtica”, para explicar la diferencia de la generación suya y la de su madre.

Al ser preguntada cuál sería el dilema más controvertido hoy, una mujer dijo: “hoy no te escandalizas de nada”, refiriéndose a que hoy en día la mayoría de la gente no se mete en la vida de los demás, y tomando como ejemplo el matrimonio entre personas del mismo sexo, que ya es una realidad a la que “nadie” se opone.

Otra de ese grupo se atrevió a proponer que puede ser un dilema ser homosexual y querer tener hijos, porque “creo que un niño necesita una madre y un padre”. En seguida otra del grupo le contradujo. Así funcionan los grupos. Hay temas sensibles o donde sólo hay una respuesta correcta, por ejemplo el tema de derechos de los gays, y si una se sale del discurso dominante, otra le corrige. Otros temas se discuten sin problema, por ejemplo el tema de si las diferencias de sexo son “naturales” o “construidas”. Quizá los temas más recientes son más difíciles.

Al mencionar la (percibida) falta de tiempo que dificultaba la participación de las mujeres en los grupos, puse percibida entre paréntesis, para indicar que soy muy consciente de los factores materiales que hacen que haya una real falta de tiempo. Pero también es posible que el discurso individualista - en la cual el énfasis del deseo

---

<sup>4</sup> Las mujeres parecen percibir el deseo personal como algo separado de los demás, de la sociedad, de la familia, etc. como si ya no existieran normas y como si hoy en día no se diera importancia a las apariencias. Parecen interpretarlo como algo completamente interior, congénito incluso.

personal es una parte importante - hace que una mujer perciba que tiene aún menos tiempo de lo que realmente tiene. “...la maternidad (...) se vive con total responsabilidad, una responsabilidad que podemos ver como continuidad de lo que ha sido la ideología dominante sobre la maternidad, pero que incorpora, a mi modo de ver, una mayor carga para las mujeres, al asumirla como una decisión individual...” (Díez, 2000: 171). Y esta decisión es una que se supone basada en un deseo.

Una vez sentadas en mi sofá, tomando una cerveza, las mujeres expresaron satisfacción de tener ocasión de reflexionar sobre temas relevantes en sus vidas. Aunque algunos de los dilemas en sí ya no eran dilemas para esta generación, provocaron debates sobre los problemas de hoy, uno de los cuales es el (percibido) estrés que les limita a las mujeres no sólo el tiempo libre sino las oportunidades de participar en las negociaciones culturales. En este sentido, lo que más dificultaba la realización de los grupos, también era lo que hacía que la experiencia resultara fructífera.

#### **4. CONCLUSIONES**

Es interesante estudiar los contrastes entre “entonces” y “ahora” y entre mujeres de distintas edades. Pero es igualmente importante entender las continuidades. Especialmente si queremos, como feministas, intervenir en los cambios, tenemos que comprenderlos como procesos más que como resultados. Veamos, pues, la conexión entre nuestro método y el cambio cultural como objeto de estudio. Es de suponer que en gran parte el motor del cambio cultural son las negociaciones cotidianas. Una entrevista de grupo es como una ventana sobre las negociaciones culturales que se producen constantemente y a través de las cuales influyen en los cambios no sólo las voces fuertes de la sociedad, sino todas las personas de todos los ambientes (Thurén 2002). No sólo vemos lo que se dice y lo que se decía, y lo que dicen unas y otras, sino vemos qué problemas suscitan qué argumentos, y cómo son recibidos los posibles argumentos que se salen de lo corriente.

El método de los dilemas, debatidos en grupos pequeños, ofrece la posibilidad de escuchar a las mujeres en una situación parecida a esa negociación cultural cotidiana, pero centrada en unos problemas

destacados. Usar, como hemos hecho en este proyecto, unos dilemas definidos 25 años antes, ofrece la posibilidad de analizar el camino recorrido y captar los significados nuevos junto con las continuidades.

Entre las continuidades que vemos destacan dos temas grandes: trabajo y maternidad. Son los centrales, lo mismo que en 1983. Sin embargo, hay cambios en los detalles de los discursos sobre ellos.

El derecho de las mujeres al trabajo remunerado era un tema conflictivo en 1983. Ahora ni las mayores ni las jóvenes lo cuestionan, sino lo consideran realmente un derecho (aunque lo definan de maneras diferentes); aun así vemos que sigue siendo un tema difícil dentro de muchas familias; es una contradicción al mismo tiempo social e interior a las personas, ya que sigue produciendo una sensación de culpa en las mujeres. Esto se debería investigar más a fondo. Parece relacionarse principalmente con el deber hacia los hijos, pero podría también tener algo que ver con la independencia económica. Tener ingresos propios supone un cambio fundamental en la posición social de una mujer casada, y esto se comenta en las entrevistas, más en 2005-7 que en 1983. Podría haber una idea común, aunque no claramente verbalizada, de que la mujer con ingresos ya no ocupa una posición estructural inferior y que esto es una falta grave por su parte. Existe por ejemplo un discurso que llama egoísta a la mujer que gana dinero propio.

Hace 25 años muchas mujeres subrayaban que sí era posible combinar hijos y trabajo. Otras lo dudaban radicalmente, y los discursos en general, por ejemplo en los medios de comunicación, estaban polarizados sobre el tema. El discurso conservador dominante mantenía que la mujer casada no debía trabajar fuera de casa, y se motivaba esta postura con la impracticalidad, la pérdida de calidad de vida para los hijos, para los maridos y para las mismas mujeres. Probablemente por eso era corriente entre las mujeres del barrio –que entonces era más claramente de clase obrera que ahora– argumentar todo lo contrario: que no hay ningún problema, que si quieres trabajar puedes, es cuestión de atreverse, de intentarlo. Las mayores de ahora siguen diciendo lo mismo, aunque con matizaciones, ya que ven el agobio de sus hijas. Entre las mujeres jóvenes de ahora lo deseable de la conciliación es un hecho incuestionable, pero las más críticas

tienden a subrayar la falta de medios materiales y la falta de colaboración por parte de los hombres para compatibilizar todo. Se puede concluir que el discurso hegemónico ha cambiado lo suficiente para que sea posible reconocer esta dificultad sin correr el riesgo de deslegitimar el derecho de una mujer de ganar dinero propio.

La maternidad era importante en 1983. Era corriente verla como parte de la satisfacción vital de una mujer. Pero no se comentaba como una opción, como ahora (del Valle et al 2002). Los hijos llegaban, eso se daba bastante por supuesto. La soltera o la mujer casada sin hijos eran dos figuras que no se tenían en cuenta en las entrevistas.

Nos preguntamos: ¿Es más o menos importante la maternidad hoy que hace un par de décadas? ¿Tal vez era antes más importante como identidad y hoy más importante como proyecto, reto práctico y aprendizaje?

Un tercer tema importante podría ser el deseo. En la España descrita por Jane Collier (1997), las mujeres habían dado el paso del deber al deseo, y a primera vista nuestras informantes también. Pero escuchándolas detenidamente, vemos que el discurso del deseo/disfrute se puede convertir en un deber, aunque no percibido como tal. Viendo los signos de estrés y en algunos casos depresión en la vida de nuestras informantes, tanto las jóvenes como las mayores, es difícil no cuestionar la conclusión de Collier. O, alternativamente, en vista de que su “ahora” es nuestro “entonces” (principios de los años 1980), considerar que el proceso ha continuado en una dirección no vislumbrada entonces. El “deber” pesaba más hace 25 años que ahora, sin duda, pero era ya cuestionado con referencias al deseo, al gusto propio. Ahora parece ser que el deseo se ha convertido en el argumento central. Tal vez el próximo paso sea un cuestionamiento del deseo como deber. Pero eso exigiría una crítica más profunda del concepto de deber, y probablemente otras relacionadas, como “responsabilidad”.

Según nuestros datos, casi cualquier afirmación que aparecía en 1983, se podría encontrar hoy día también, y viceversa, pero hay cambios en la distribución de probabilidades. El punto de gravedad de los discursos se ha movido claramente en dirección a las opiniones llamadas en 1983 progresistas. Tal vez lo que entonces era “progresista” se ha convertido ahora en “lo normal”. Parece que el

contraste de referencias entre “progresistas” y “normales”, que tanto sobresalía en el material de 1983, persiste, pero que las mujeres no-progresistas han asumido gran parte de los discursos que entonces encontraban chocantes.

Una indicación de que las “mentalidades” son realmente “más abiertas”, como dicen casi todas, es la frecuencia de la palabra “depende”, con la que contextualizan casi cada caso. Es como si la complejidad de la vida se hubiera internalizado o por lo menos convertido en una obviedad de nuevo cuño que hay que tener en cuenta para argumentar con eficacia. ¿Se trata de la inseguridad postmoderna de una sociedad más compleja y menos estable que la de hace un par de decenios? ¿O vemos más bien el resultado de unas décadas de cambios dramáticos seguidas por una coyuntura más tranquila?

Con las razones expuestas y con los ejemplos ilustrativos ofrecidos esperamos haber mostrado que el método de los dilemas se presta bien para analizar cambios culturales, este tema de importancia vital para los estudios feministas pero tan difícil de captar empíricamente. Hemos argumentado también que el método se tiene que adaptar al contexto, no sólo en cuanto al contenido de los dilemas, sino en la manera de organizar los grupos, y que puede ser que en algunos contextos no funcione bien, por ejemplo si las personas a entrevistar son poco dados a reflexionar, tienen poco tiempo o no tienen las normas de conversación que en Benituria produjeron un material rico e hicieron que las mujeres y las investigadoras disfrutaran haciendo las entrevistas.

## BIBLIOGRAFÍA

ALBERDI, Inés y Pilar ESCARIO (2003) *Flexibilidad, elección y estilos de vida familiar*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

ASTELARRA, Judith (2005) *Veinte años de políticas de igualdad*, Madrid, Ediciones Cátedra.

BOURDIEU, Pierre (1977) *Outline of a theory of practice*, Cambridge, Studies in Social Anthropology.



COLLIER, Jane Fishburne (1997) *From Duty to Desire. Remaking Families in a Spanish Village*, Princeton, Princeton University Press.

DEL VALLE, Teresa (ed.) (2002) *Modelos emergentes en los sistemas y las relaciones de género*, Madrid, Narcea.

DÍEZ, Carmen (2000) "Maternidad y orden social. Vivencias del cambio" en T. DEL VALLE (ed.) *Perspectivas feministas desde la antropología social*, Barcelona, Ariel, pp. 155-185.

ESPAR, Marta (2008) Suplemento Mensual de biomedicina y calidad de vida, *El País*, Número 13.

HANNERZ, Ulf (1992) *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press.

*LAS MUJERES EN CIFRAS* (2003), Madrid, Instituto de la Mujer.

THURÉN, Britt-Marie (1988) *Left hand left behind. The changing gender system of a barrio in Valencia, Spain*, Estocolmo, Stockholm Studies in Social Anthropology.

THURÉN, Britt-Marie (2002) "Conquerint els bars: plaer i poder en l'accés a espais de negociació cultural" *Revista D'etnologia De Catalunya* 21, pp. 132-143.