

Feminismos, religiones y
sexualidades en mujeres
subalternas

Colección: *Religión, Género y Sexualidad*

Director

Juan Marco Vaggione

Editora

María Candelaria Sgró Ruata

Consejo Editorial

Marta Alanis

Carlos Figari

María Alicia Gutiérrez

Carlos Lista

María José Rosado Nunes

Marta Vassallo

Producción

Católicas por el Derecho a Decidir

Av. Colón 442- Piso 6 / Dpto. D / 5000-Córdoba

www.catolicas.com.ar

Esta publicación se realizó gracias al apoyo de HIVOS

ISBN: 978-987-1742-29-5

hecho depósito que marca la Ley 11.723

Colección: Religión, Género y Sexualidad

coleccion@catolicas.com.ar

Feminismos, religiones y sexualidades en mujeres subalternas

VANESA VAZQUEZ LABA
compiladora



Índice

- Prólogo /Campanas sonoras de la alteridad 9
Vanesa Vazquez Laba
- Teología feminista y mujeres subalternas 17
Rosa Cursach Salas y Lucía Ramón Carbonell
- Las mujeres palestinas: existencia y resistencia 49
Lidón Soriano Segarra
- Signos religiosos y libertad de elección.
La cuestión del velo en mujeres musulmanas
inmigrantes en España 87
Vanesa Vazquez Laba
- Mujeres y pueblos originarios: los chivos
expiatorios de la identidad nacional 103
Marta Vassallo
- Tensiones espaciales y ansiedades sexuales: memorias
sobre la juventud de mujeres Qom (Tobas) 113
Mariana Gómez
- Abrir el feminismo. Políticas del cuerpo y negritud 149
Karina Bidaseca

PRÓLOGO

CAMPANAS SONORAS DE LA ALTERIDAD

VANESA VAZQUEZ LABA

Mamá nos hablaba de un blanco bosque de Rusia:
«... y hacíamos hombrecitos de nieve y les poníamos
sombrosos que robábamos al bisabuelo...»
Yo la miraba con desconfianza.
¿Qué era la nieve? ¿Para qué hacían hombrecitos?
Y ante todo, ¿qué significa un bisabuelo?
Desconfianza, Alejandra Pizarnik, 1965.

Relatos de experiencias. Relatos de diferencias. Relatos de resistencias. *Otros* relatos. Este volumen de la *Colección Religión, Género y Sexualidad* tiene la particularidad de haber sido narrado por una diversidad de mujeres que no sólo se diferencian por el lugar de enunciación sino, fundamentalmente, porque recogen y dan voz al pluralismo de voces situadas en el homogéneo categorial «Mujer».

Migrantes, indígenas, católicas, musulmanas, blancas, afrodescendientes son la recuperación de la duda frente a las grandes certezas que la Modernidad ha implantado a través de sus metanarrativas, incluyendo las del feminismo. Todas ellas interesadas en transmitir suspicacia, en practicar una hermenéutica de la sospecha que las lleva a reflexionar

sobre todo aquello que quedó subsumido en lo que Eduardo Grüner bautizó como *homogeneidad de los diferentes*.

Los plurales tienen una doble intención en este libro: por un lado, romper con los particularismos impuestos como universales y, por otro lado, presentar las alteridades como posibilidad de variados universales. En este proyecto, la recuperación, tan valiosa, del/de los sentido/s de los/las otros/ otras –entendiéndolo desde Marc Augé como ese sentido que le otorgan los/las humanos/as y comunidades a su existencia– y que se trata, en definitiva, de reconstruir el sentido social de la pertenencia o identidad.

En él se plantean dos diálogos posibles. En primer lugar, entre las corrientes feministas y las religiones, donde los aportes de la teología feminista cristiana y el feminismo islámico son fundamentales en la de-construcción de la categoría universal *Mujer* exhibiendo la diversidad dada por las huellas de las relaciones de género atravesadas por la raza, la clase social, las culturas, las religiones, la orientación sexual y otros ejes que construyen identidad.

El segundo diálogo que se expone es entre feminismos y sexualidades, puntualmente desde la revisión que hace el feminismo poscolonial incorporando las voces y las experiencias de las mujeres subalternizadas. La posibilidad de hacer visible y dar voz a las que no se escuchan, a las que no son escuchadas denuncia, también, la violencia epistemológica que se aplica al pensar al Otro/a según un modelo que de ningún modo lo explica ni da cuenta de él. Otra historiografía, *deconstructora* –según palabras de la propia Gayatri Chakravorty Spivak–, en la que se toma en cuenta el punto de vista del subalterno/a, esos/as que no pertenecen a la elite y son tan diversos/as y heterogéneos/as por la organización de su posicionalidad y subjetividades múltiples.

De estas reflexiones se crean los puentes entre las voces y los sentidos de la alteridad, recuperando esas heterogeneidades inconmensurables que devienen de la condición de opresión, y de explotación, y de dominación, y de colo-

nización para no seguir haciendo síntoma con la *homogeneidad de los diferentes*. Echar luz a la multiplicidad de sujetos «fracturados» por la Modernidad, también avanza fuertemente en la interpelación sobre el principio mismo de la *igualdad* –abstracto y universal– con los hechos particulares y concretos de las *des-igualdades*.

Esas *des-igualdades* que se cristalizan, por ejemplo, en la imposibilidad de concebir como derecho la decisión de las propias mujeres sobre sus cuerpos devenido de la ideología sexista y racista que las coloca en esa inferioridad para tutelar como Varón, como Estado, como Dios... se quiebra poniendo en crisis esa concepción hegemónica al momento de conocer las formas de *resistencias* de las mujeres.

La «libertad de conciencia»; la «elección del uso del velo»; «la mera existencia y permanencia»; «las ansiedades sexuales; pertenecen a ese caudal de formas de construir la resistencia al poder hegemónico.

Contenido del presente Volumen

El quinto volumen de la Colección *Religión, Género y Sexualidad* se propone complejizar los entrecruzamientos trabajados en las ediciones anteriores a partir de la inclusión de la *subalteridad*.

En los artículos que componen la presente edición, la subalternidad se encuentra interpelando el campo de lo religioso, los discursos del feminismo y las concepciones del cuerpo y la sexualidad para dar cuenta de *más heterogeneidades*.

De esta manera, el primer artículo que presentamos «Teología feminista y mujeres subalternas» de Rosa Cursach Salas y Lucía Ramón Carbonell, propone revisar la trayectoria de la relación feminismo y catolicismo y sus pasos en la búsqueda de igualdad de derechos sin eliminar la cuestión de fe en las mujeres. Las autoras explicitan la importancia de

recuperar y darles visibilidad a las diversas voces teológicas de las mujeres de los márgenes –africanas y afroamericanas, latinas y latinoamericanas, asiáticas, nativas americanas e indígenas–, por el cuestionamiento al modelo de mujeres euroamericanas blancas por la escasa representación del pluralismo de experiencias, así como la creación y el desarrollo de sus propias reflexiones teológicas liberadoras. La teología *womanista* es presentada en el trabajo de Cursach Salas y Ramón Carbonell, como la primera voz colectiva de mujeres afrodescendientes que fueron críticas frente a la teología feminista cristiana por ser euroamericana y hegemónica.

En «Las mujeres palestinas: existencia y resistencia», Lidón Soriano Segarra pone de relieve la particularidad de las experiencias de estas mujeres que viven «bajo ocupación» por el conflicto armado árabe-israelí en Palestina. La autora destaca el importante despliegue de formas de resistencia que llevan a cabo las mujeres palestinas, y quienes están muy lejos de ser consideradas como «víctimas que hay que salvar» –como sostiene el discurso occidental–. Por el contrario, se remarca en el artículo que su lucha se vuelve «silenciosa» o denominada de «baja intensidad» porque no es dada a conocer, al no tener repercusión mediática a nivel global-mundial. Esa resistencia que se describe detalladamente a lo largo del trabajo está basada, fundamentalmente, en el vínculo que el pueblo palestino, y particularmente las mujeres tienen con su tierra, con su historia y cosmovisión. Como resultado, Soriano Segarra destaca el rol pro-activo que vienen desempeñando las mujeres palestinas –tanto en el pasado como en la actualidad– a partir de formas y estrategias que se basan en lo que la autora conceptualiza como «la mera existencia y la mera permanencia en esas tierras que les pertenece y que pretenden arrebatarnos por la fuerza de las armas».

En el artículo de mi autoría, «Signos religiosos y libertad de elección. La cuestión del velo en mujeres musulmanas inmigrantes en España», enfatizo sobre la tensión la-

tente entre Oriente y Occidente a partir de la migración femenina musulmana en países europeos. La cuestión del velo hace explícito el dilema identidad y liberación, y fundamentalmente las controversias en las concepciones emancipadoras y liberadoras como recetas universales en las mujeres. En el artículo, basado en un importante trabajo de campo etnográfico, también se pone de relieve la falacia del prejuicio occidental de que todas las musulmanas son iguales y que actúan bajo presión religiosa y patriarcal. Una autocrítica que plantea al interior del feminismo es reconsiderar el deseo de libertad y liberación como un deseo histórica y culturalmente situado.

El artículo de Marta Vassallo funciona como puente entre la primera parte del libro —que hace hincapié en el vínculo Religión y Feminismos desde una perspectiva de la subalternidad—, y un segundo cuerpo de artículos que indagaran al interior de las políticas del cuerpo y de las sexualidades, donde la alteridad todavía tiene mucho para decir. En este sentido, el trabajo «Mujeres y pueblos originarios: los chivos expiatorios de la identidad nacional» propone una reflexión sobre esas construcciones literarias de «civilización» y «barbarie» puntualizando en las representaciones estereotipadas de las mujeres blancas e indígenas. Sirvientas, concubinas y «mujeres ardientes» son el producto de las representaciones de los varones blancos conquistadores sobre las indígenas mientras que las mujeres españolas fueron confinadas al rol absoluto de madre-esposa, depositarias de la «honra» masculina y alejadas de cualquier placer sexual. A pesar de esta oposición de la ficción y de la realidad entre «chinas» y «blancas», el artículo vislumbra ese destino en común del lugar de las sin nombre y sin voz, y que funciona para ambos lados como espejo de la opresión patriarcal. En palabras de la autora, «es digno de destacarse en uno y otro caso cómo se detecta en el «otro», negativamente evaluado, lo que en la propia cultura aparece como natural y legítimo:

la apropiación por los varones del trabajo de las mujeres, como si se tratara de algo que ellas les deben «naturalmente».

Mariana Gómez en «Tensiones espaciales y ansiedad sexuales: memorias sobre la juventud de mujeres *qom* (tobas)», también trabaja sobre las representaciones de la conquista y colonización sobre las mujeres originarias. En su indagación sobre las representaciones del cuerpo y la sexualidad en las comunidades aborígenes tobas, la autora evidencia conexiones entre la libertad del placer y los espacios territoriales y temporales. Por otro lado, el artículo advierte el desplazamiento que debemos realizar sobre el pensamiento etnocéntrico al analizar las prácticas sexuales y los significados que las mujeres *qom* les asignan a las mismas. No obstante, Gómez también propone sostener un ejercicio crítico sobre la reconfiguración de los significados atribuidos al ejercicio de la sexualidad en contextos actuales.

Finalmente, el trabajo de Karina Bidaseca «Abrir el feminismo. Políticas del cuerpo y negritud» inaugura una perspectiva de cuestionamiento sobre la categoría «mujeres-deltercermundo» acuñada por el feminismo blanco, y que no refleja en absoluto la diversidad de experiencias y vivencias de mujeres afrodescendientes e indígenas. En esta crítica sobre la unidad del feminismo para luchar contra la opresión universal del patriarcado se dejó de lado, sostiene la autora, ver los sujetos racializados y sexualizados como ha sucedido con las mujeres negras. En este sentido, el artículo propone recuperar los discursos que denuncian la violencia sexual y la colonialidad sobre los cuerpos de color femeninos, donde el imaginario racista y sexista del blanco deserotizó el cuerpo femenino de la mujer indígena mientras hipersexualizó el de la mujer afro.

Todos los artículos repasan argumentos muy valiosos para seguir avanzando hacia el principio de *igualdad* de las mujeres y entre las mujeres, concibiendo las particularidades-concretas que hacen a nuestras diferencias y a nuestras

coincidencias. En definitiva, de cómo las mujeres forman parte de esas poblaciones nativas que quedaron excluidas de la nación, en el silencio de los destinos de las mujeres de los pueblos vencidos y la analogía histórica que corrieron mujeres criollas e indígenas en la apropiación de sus cuerpos en manos de la cultura enemiga, como remarca Marta Vassallo.

Por último, quiero agradecer a todo el equipo de Católicas por el Derecho a Decidir y principalmente a Candelaria Sgró Ruata por el compromiso asumido con la propuesta y su minucioso trabajo de edición. A Juan Marco Vaggione, director de la *Colección*, por haberme dado la oportunidad de compilar esta quinta edición desde una propuesta diferente, aunque no tanto. Y, por supuesto, a las autoras, quienes han hecho un gran trabajo entregando en tiempo y forma en los meses más laboriosos del año, y a las colegas del Estado español que me consta han hecho un gran esfuerzo en una coyuntura atravesada por sostenidos recortes sobre los Derechos conquistados y de una efervescente protesta social.

TEOLOGÍA FEMINISTA Y MUJERES SUBALTERNAS

*ROSA CURSACH SALAS**
*LUCÍA RAMÓN CARBONELL***

1. Introducción: Teologías feministas, contrahegemonía religiosa y liberación de la subalternidad

Nuestra aportación a este tema parte de nuestra condición de filósofas y teólogas feministas europeas vinculadas a ESWTR (Asociación Europea de Mujeres en la Investigación Teológica). Desde este contexto intelectual, nos abrimos a las aportaciones y retos de las teorías postcoloniales y

*Rosa Cursach Salas, es profesora de Introducción a la exégesis y la hermenéutica feminista en EFETA (Escuela de Teología Feminista de Andalucía) (www.efeta.org). Es miembro del grupo de investigación de Trabajo, Política y Sostenibilidad, de la UIB (Universitat de les Illes Balears) y colaboradora del grupo de Investigación de Género y Políticas Públicas de la UIB. Formó parte del Comité Organizador de las IV Jornadas Iberoamericanas de Estudios de Género y IX Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres que tuvo lugar en Rosario (Argentina) en 2008. Es profesora de filosofía y religión en un centro de secundaria en Mallorca. Ha colaborado en diferentes publicaciones. Es miembro de la ESWRT (Sociedad Europea de Mujeres Investigadoras en Teología), de la ATE (Asociación Española de Mujeres Teólogas).

** Lucía Ramón Carbonell, es profesora de Ecumenismo en la Facultad de Teología de Valencia y de Teología Feminista en EFETA (Escuela de Teología Feminista de Andalucía) (www.efeta.org). Es profesora de la Cátedra de

contextuales. Consideramos que pueden enriquecer mucho la teología feminista y también estamos convencidas de que este tipo de teología puede hacer importantes contribuciones a estas teorías.

Nuestro interés se ha centrado, sobre todo en una primera etapa intelectual, en las teologías críticas de la liberación, que son teologías contextuales, y posteriormente en las teologías feministas y en los estudios feministas en religión. Nuestro quehacer como filósofas y como teólogas feministas críticas de la liberación se inserta en las luchas cotidianas de las redes que se movilizan por la liberación y emancipación de las mujeres. Abordamos el hecho religioso desde una perspectiva laica e interdisciplinar. Queremos romper el secular monopolio discursivo sobre la religión realizado por parte de las élites patriarcales y clericales que han controlado la investigación sobre los hechos religiosos. Nos insertamos en la rica tradición europea de las ciencias sociales de las religiones y en la corriente actual —especialmente en el mundo anglosajón— de estudios sobre la religión, un área presente en importantes universidades de Europa y Estados Unidos, dentro de las cuales están presentes las teologías feministas.

Práctica y teoría se alimentan y se alientan mutuamente. Desde nuestro contexto católico del sur de Europa nos hemos nutrido de aquellas filósofas y teólogas que nos han abierto el camino desde hace ya más de cuarenta años, posibilitándonos pensar la vida de las mujeres desde una óptica no patriarcal.

Somos conscientes de que los discursos religiosos muchas veces han sido y son opresores de las mujeres. En-

las Tres Religiones de la Universidad de Valencia y miembro de Cristianismo y Justicia. Autora de *Queremos el pan y las rosas. Emancipación de las mujeres y cristianismo* (2011). Madrid, Ediciones HOAC, 2ª ed. y *Mujeres de Cuidado. Justicia, cuidado y transformación* (2011), Cuadernos de Cristianismo y Justicia n° 176, Barcelona. Es miembro de la ATE (Asociación de Teólogas Españolas) y de la ESWRT (Sociedad Europea de Mujeres Investigadoras en Teología).

tendemos nuestro quehacer teológico y filosófico como una praxis emancipatoria y contra-hegemónica dirigida a desarticular el orden patriarcal que está en nosotras y sobre nosotras. El patriarcado ejerce su control sobre nuestros cuerpos, nuestras almas y nuestras relaciones personales, sociales y políticas a veces de modos brutales y otros de formas muy sutiles. Como mujeres creyentes nos rebelamos contra cualquier victimización. Desvelamos la ambivalencia de las religiones –como de tantas otras instituciones– en relación a las mujeres. Reconocemos en la historia y en el presente esta ambivalente relación entre la fe religiosa y las mujeres. Esta ha sido y sigue siendo para muchas mujeres fuente de empoderamiento, insurgencia, autoafirmación y creatividad. Pero también, como teólogas feministas, desvelamos y criticamos la opresión y la dominación de las mujeres ejercida por las religiones.

Rechazamos los discursos habituales en torno a esta cuestión, tanto los apoloéticos que no reconocen la estrecha imbricación entre patriarcado y religión, como los demonizadores que consideran ingenuamente que desaparecerá la fe y las religiones desaparecerá el patriarcado por arte de magia. Ambos tipos de discursos no sólo nos parecen falaces por simplistas, sino que además niegan la existencia y la palabra a las mujeres creyentes y feministas que trabajamos activamente por nuestra emancipación y la de toda la sociedad de servidumbres y dominaciones legitimadas religiosamente. En un mundo en que la religión forma parte de la vida cotidiana de millones de mujeres, nos parece que la difusión de los feminismos religiosos constituye una aportación esencial para el proyecto feminista de contrahegemonía y superación del orden patriarcal.

En las teologías feministas es central el análisis crítico de la subalternidad de las mujeres en las tradiciones religiosas. Las mujeres y las teoloías feministas somos, en palabras de Elisabeth Schüssler Fiorenza (1996) «residentes extranjeras» en las instituciones y en los discursos religiosos. Como

filósofas y teólogas feministas residimos y nos situamos en espacios fronterizos, en esa tierra en la que es posible inventar lo nuevo, lo que todavía no tiene un nombre gastado y excluyente. Nuestro quehacer intelectual se desarrolla en la frontera de la teología y la filosofía, de lo sagrado y lo profano, del sur y del norte, de oriente y occidente, de la academia y la calle, de la vida y la muerte de muchas mujeres. Y desde ahí, más allá de las dicotomías, nos nutrimos y exploramos la sabiduría presente en las religiones y la experiencia emancipatoria de numerosas mujeres creyentes. Reivindicamos nuestro derecho a pensar con libertad y a expresarnos, a definirnos y a no ser definidas desde los discursos canónicos en cuanto a nuestro ser creyentes y nuestro ser mujeres. Y en este terreno es todavía mucho el camino por recorrer y los retos que se nos plantean a las teólogas feministas críticas de la liberación. En estas páginas vamos a presentar los principales ejes de estas teologías.

2. Cristianas en lucha por sus derechos en los albores del feminismo: la experiencia de fe como fuente de empoderamiento

Para el tema que estamos abordando de la teología feminista como proyecto de contrahegemonía del orden patriarcal legitimado religiosamente, es importante reconstruir la historia de las relaciones entre religiones y emancipación de las mujeres. En este sentido, es crucial y muy significativo el discurso y la praxis de Sojourner Truth –negra, cristiana y feminista– en los albores del movimiento feminista. Ella fue la única mujer negra presente en la *Primera Convención Nacional sobre los Derechos de la mujer* que tuvo lugar en Worcester, Massachussetts, en 1850. No deja de ser paradójico que esta esclava emancipada y analfabeta tuviera que reivindicar su dignidad como mujer, negra y trabajadora ante un auditorio hostil de varones y mujeres sufragistas blancas,

apelando a la memoria de un varón, campesino y judío. Para ella, Jesús, el Cristo, inspiraba su lucha por la emancipación de las mujeres y su rebeldía moral:

«Ese hombre de ahí dice que a las mujeres hay que ayudarlas a subir a los carruajes, y alzarlas sobre las zanjas, y dejarles el mejor sitio en todas partes. ¡A mí nadie me ayuda nunca a subir a los carruajes ni a pasar sobre los charcos, ni me dejan ningún sitio mejor! ¿Y no soy yo una mujer? ¡Miradme! ¡Mirad mi brazo! ¡He arado y plantado, y cosechado en los graneros, y ningún hombre podía superarme! ¿Y no soy yo una mujer? ¡Podía trabajar tanto y comer tanto como un hombre—cuando podía conseguirlo—y aguantar el azote también! ¿Y no soy yo una mujer? He tenido trece hijos, y los vi vender a casi todos como esclavos, y cuando lloraba con el dolor de una madre, ¡nadie sino Jesús me escuchaba! ¿Y no soy yo una mujer? [...] ¡Luego ese hombrecillo de negro de allí, dice que las mujeres no pueden tener tantos derechos como los hombres porque Cristo no era mujer! ¿De dónde salió vuestro Cristo? ¡De Dios y de una mujer! El hombre no tuvo nada que ver con él. Si la primera mujer que Dios creó fue suficientemente fuerte para dar la vuelta al mundo ella solita, todas estas mujeres juntas deben ser capaces de ponerlo derecho otra vez, y ahora que están pidiendo hacerlo, los hombres más vale que las dejen» (Texto tomado de Schneir, 1992:94).

3. El quehacer de las teologías feministas

Soujourner Truth no ha sido un caso aislado. Uno de los textos fundacionales del movimiento sufragista es la *Declaración de Seneca Falls*, promulgada en la Primera Convención sobre los Derechos de las mujeres, que se celebró en Seneca Falls, en el Estado de Nueva York en 1848. La autora de *La Biblia de las mujeres*, Elisabeth Cady Stanton (1997), y Susan B. Anthony fueron dos de las sufragistas más significativas. Es llamativo que algunas de las sufragistas más

importantes eran cristianas y apelaron a argumentos teológicos y a una relectura crítica de la Biblia para justificar sus reivindicaciones y alentar su lucha social. Ya desde los albores del feminismo, encontramos una muestra de cómo ciertas visiones y experiencias del cristianismo y de la teología y las reivindicaciones feministas no están necesariamente enfrentadas entre sí, sino que pueden potenciarse y fortalecerse mutuamente. Existe una larga historia, casi ya bimilenaria, de mujeres que encontraron en su experiencia de fe religiosa una fuente para la autoafirmación de su propia dignidad y la de todos los seres humanos, para el compromiso con el cambio social y la creatividad a todos los niveles.

Las teólogas feministas reivindicamos esta genealogía, rescatamos la memoria de estas mujeres y recuperamos su magisterio para todas y todos. Es una cuestión de justicia, pero también de inteligencia, pues nadie puede enseñarnos lo que estas mujeres sabias y sagaces descubrieron por sí mismas. Como muchas de ellas este camino de *des-patriarcalización del cristianismo* pasa también necesariamente por un retorno crítico a las fuentes y a la praxis del Jesús histórico. Desde esta memoria subversiva interpelamos a las Iglesias y a todas y todos los creyentes: ¿cómo podemos sentir como ajena una cuestión en la que Jesús de Nazaret tomó posición de forma inequívoca?

Hoy, como en tiempos de Jesús, la discriminación está matando a las mujeres en todo el mundo. Se trata de una lenta agonía, silenciosa e invisible, que hace falta denunciar como uno de los pecados más graves de nuestro tiempo. Un signo del anti-Reino de Dios en la historia. En los evangelios uno de los signos de la irrupción del Reino de Dios es precisamente la sanación de las mujeres de todas sus dolencias. También hoy la salud de las mujeres ha de ser considerada un indicador teológico. Denunciar su discriminación como una realidad que enferma gravemente a las mujeres forma parte del anuncio integral del Evangelio.

Sin la salud y la plenitud de vida de las mujeres no hay salvación. Por ello las teologías feministas indagan las causas profundas, económicas, sociales, psicológicas y espirituales del empobrecimiento de las mujeres en todas sus dimensiones vitales. También analizan las causas y las consecuencias de la violencia contra las mujeres y la feminización de la pobreza y proponen alternativas. La violencia contra las mujeres y la tolerancia o la indiferencia respecto de ella suponen un embrutecimiento inaceptable de la humanidad del mismo modo que la pobreza de las mujeres nos empobrece a todos.

Las teologías feministas proponen la creación de un nuevo paradigma teológico inclusivo y liberador para toda la humanidad que posibilite un nuevo orden de relaciones, una comunión auténtica entre todos los seres humanos, varones y mujeres, y con toda la creación (Ramón, 2011).

4. El discurso religioso como cemento del orden patriarcal y la contracultura de las teologías feministas

A pesar del primitivo y revolucionario credo bautismal que Pablo recoge en su carta a los Gálatas, según el cual entre los bautizados *ya no se distinguen judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, pues con Cristo Jesús todos sois uno*, el discurso eclesial sobre la mujer ha constituido en Occidente la argamasa imprescindible para reforzar un orden social patriarcal excluyente. Este discurso, si bien no fue creado de la nada por el cristianismo, fue alimentado y consolidado por las teologías cristianas durante casi dos milenios. Hasta tal punto que todavía hoy para muchas personas es muy difícil separar teología cristiana y discurso patriarcal, como si ambas cosas fueran lo mismo. O unir términos como teología o cristianismo y feminismo, como si fueran términos radicalmente contradictorios. Lo cierto es que las mujeres y la creación teológica se convirtieron en algo aparente-

mente incompatible y de hecho, en un orden social y eclesiástico patriarcal a las mujeres se les negaba el uso de la palabra en el espacio público religioso y su condición de sujetos teológicos.

No debe extrañarnos, por tanto, la queja tantas veces repetida por parte de mujeres cristianas que rechazaban el patriarcado eclesiástico imperante en la Iglesia. Un buen ejemplo es el de Sor Juana Inés de la Cruz, la primera teóloga feminista de las Américas. En una carta al Obispo de Puebla le responde a las críticas sobre su trabajo erudito por ser inapropiado para su sexo. En esta carta, fechada en 1691, escribe lo siguiente: «Desde que tengo uso de razón, mi afición por el aprendizaje ha sido tan fuerte y violenta que ni siquiera las recriminaciones de otras personas... ni mis propios reproches... me impidieron que siguiera esta inclinación natural que Dios me dio. Sólo él conoce el porqué, y también sabe que le he implorado que me quite la luz del discernimiento, que me deje únicamente la necesaria para cumplir con su mandato, ya que, según algunos, todo lo demás es excesivo para una mujer. Otros afirman que es hasta pernicioso».

Aunque Jesús de Nazaret había llamado a las mujeres a un discipulado de iguales y no realizó distinciones en función del sexo en sus enseñanzas morales y espirituales, muy pronto comenzaron a establecerse y a reforzarse límites y exclusiones para el apostolado de las mujeres y su participación en la predicación, los ministerios, la enseñanza y la teología dentro de la comunidad cristiana. Estas limitaciones se han justificado durante siglos desde una antropología teológica y una teología de la mujer muy discutible, y que todavía hoy sigue vigente en parte, y bajo formas nuevas, en el magisterio de la Iglesia.

Estas antropologías acentuaron las diferencias entre los sexos convirtiéndolas en pretexto para la subordinación y la exclusión y consagraron a la mujer al ámbito de lo privado. Las invitaban a recluirse en el hogar o en la clausura,

mermando su creatividad y sus talentos naturales, invisibilizando sus contribuciones, vedándoles completamente o limitándoles considerablemente la posibilidad de participación en los ámbitos de liderazgo, de producción intelectual y de toma de decisión en la comunidad cristiana y en la sociedad.

Ante esta realidad, las teologías feministas toman la palabra dentro del universo moral y teológico y comienzan a hacer teología desde su experiencia y desde una perspectiva doblemente crítica. En primer lugar, rechazan los conceptos, valores, normas y estereotipos de una sociedad patriarcal y excluyente. En segundo lugar, desvelan y atacan las consecuencias de las teologías patriarcales para la vida de las mujeres en la Iglesia y la sociedad.

Las teologías feministas no deben confundirse con una teología sobre la mujer o con una simple afirmación de lo femenino en teología. También son algo más que mujeres haciendo teología, ya que las mujeres pueden hacer teologías que no cuestionen los paradigmas patriarcales.

Todavía hoy el punto de partida y el punto de vista de la mayor parte de las teologías sigue siendo exclusivamente la experiencia del varón. La teorización acrítica de la diferencia sexual y las consecuencias normativas que se deducen de ella siguen sin examinarse críticamente en el ámbito de la teología. En este sentido las éticas teológicas feministas quieren ampliar el horizonte de una teología pretendidamente objetiva, universal y neutral, pero parcial y mutilada, incorporando su reflexión crítica sobre la ética y la fe cristiana a partir de las experiencias de sufrimiento, resistencia y sanación-salvación de las mujeres.

Además, las teologías feministas recogen las aportaciones e interpelaciones de las diversas teorías feministas y se construyen en diálogo y en confrontación crítica con ellas. Son elaboradas por mujeres y cristianas que se atreven a realizar el viaje hacia la libertad. Pretenden reaccionar con eficacia a la unilateralidad de la teología y la praxis social y

eclesiástica de las élites dominantes, con vistas a una auténtica teología integral y una praxis social y cristiana que incluya como una perspectiva epistemológica legítima y esclarecedora la opción por las mujeres empobrecidas y contra el empobrecimiento de las mujeres.

Las teologías feministas nos ofrecen una re-apropiación y reconstrucción creativa y emancipatoria de la tradición religiosa desde una perspectiva y un marco de interpretación no patriarcal. Su objetivo es promover la justicia y propiciar y acoger la salvación, es decir, la irrupción del reino de Dios como ámbito de salvación y espacio de no dominación para todos. Y ese «todos» no incluirá a las mujeres si la ética y la teología no articulan también las voces, las preguntas y experiencias de las mujeres en su diversidad. La liberación que trae el evangelio de Jesús no se produce desde fuera o desde arriba, y no es una abstracción. Acontece desde dentro y abarca todo el ser de la persona como hija de Dios.

Ivone Gebara, al reflexionar sobre su itinerario teológico, insiste en este aspecto. Durante mucho tiempo hizo teología para hombres oprimidos sin tener en cuenta a las mujeres o incluso su misma condición de mujer:

«el feminismo y la teología feminista (...) me abrieron horizontes muy interesantes y me ayudaron a formular preguntas que estaban dentro de mí. Poco a poco comencé a percibir que en mi trabajo teológico en la línea de la liberación faltaba tomar en consideración <el lugar de las mujeres como lugar teológico>. En realidad las mujeres casi no eran consideradas como personas autónomas, como ciudadanas con derechos. Ocurría en la sociedad y, principalmente en las instituciones cristianas. Comencé a darme cuenta de la cruz silenciosa y silenciada que las mujeres cargaban. Aceptaban su condición como *destino*. Sus preguntas personales y grupales no existían para la teología. Sus cuerpos eran manipulados y controlados como si fueran propiedad ajena. Su búsqueda de liberación debía estar sometida a bús-

quedas más amplias, más generales, es decir, a las propuestas de aquellos que imponían las leyes para el cambio social» (Gebara, 2001:232).

La teología feminista quiere contribuir a una reflexión teológica verdaderamente universal y ecuménica, ecológica y sostenible, capaz de integrar las diferentes experiencias y lenguajes sobre Dios sin imponer un único discurso y una única experiencia de Dios como normativa para todos. Su perspectiva es la de la opción preferencial por las mujeres empobrecidas y excluidas por razones culturales, raciales, religiosas y/o de orientación sexual. De este modo trata de abrir brechas y nuevas posibilidades de pensar, ser y sentir para todos.

5. Una cronología general de las teologías feministas cristianas

Desde un punto de vista cronológico podemos hablar de una primera etapa, entre 1810 y 1820, que coincide con el movimiento feminista de las sufragistas en los Estados Unidos y que cristalizó en la publicación de la *Women's Bible* por Elisabeth Cady Stanton en 1895 y 1898 (Cady Stanton, 1997).

Ya en el siglo XX, alrededor de 1950, comienza una segunda etapa en la que la reflexión se centró en el acceso de la mujer al sacerdocio y que dio sus frutos en las Iglesias Protestantes. Sólo las iglesias libres de América practicaban la ordenación de las mujeres desde 1853.

Progresivamente la reflexión se fue ampliando a otros ámbitos teológicos y se desarrolló una profunda reflexión sobre la metodología teológica que dio lugar a la teología feminista propiamente dicha, que fue consolidándose entre los años 1968 y 1975, coincidiendo con la teología latinoamericana de la liberación y la teología negra norteamericana.

En la década de los ochenta la emergencia de las voces teológicas de las mujeres de los márgenes advierten otro peligro: el de identificar la experiencia particular de un grupo de mujeres con la de la «mujer». Africanas y afroamericanas, latinas y latinoamericanas, asiáticas, nativas americanas y mujeres indígenas de otros continentes han cuestionado que las mujeres euroamericanas blancas sean suficientemente representativas de la experiencia de todas las mujeres. Han argumentado que la dominación de las mujeres blancas es un reflejo de la dominación de los hombres blancos y de la cultura blanca occidental sobre *los otros*, y han desarrollado sus propias reflexiones teológicas. Sus aportaciones más importantes han sido: primero, llamar la atención sobre el hecho de que no existe un concepto universal de la «experiencia de las mujeres» y que esta debe ser examinada y contrastada críticamente; y segundo, poner en evidencia la interrelación entre el sexismo, el racismo y el clasismo como una red de opresiones multiplicativas que establece grandes diferencias entre unas mujeres y otras (Arriaga Fórez Mercedes; Navarro Puerto, Mercedes, 2007 y 2008).

La teología *womanista*, por ejemplo, que constituyó la primera voz crítica frente al feminismo euroamericano hegemónico, es la teología feminista cristiana elaborada desde la perspectiva de las mujeres afroamericanas subalternas. El término procede de la poeta y novelista Alice Walker que en su obra *In Search of Our Mother's Gardens: Womanist Prose* (1983) lo utiliza para describir a las feministas negras. Walker pone especial énfasis en las relaciones entre las mujeres —especialmente entre madres e hijas—, en su sed por el conocimiento y en su responsabilidad personal. Walker revaloriza la cultura producida por las mujeres negras a través de poemas, canciones y relatos, su derecho a la preferencia sexual, su flexibilidad emocional y su amor al arte, a la naturaleza y al espíritu. También afirma su derecho a tener el control sobre su propia sexualidad. Walker retrata una *womanista* como una persona comprometida con la supervi-

vencia de toda la comunidad, varones y mujeres (Williams, 1996).

Recogiendo el testigo de Walker las mujeres afroamericanas comenzaron a elaborar la teología *womanista* en diferentes departamentos de teología y religión de los Estados Unidos en los años ochenta. Las teólogas *womanistas* quieren reformular la teología, los estudios bíblicos, la ética, la sociología de la religión y los ministerios desde la perspectiva y la experiencia de las mujeres negras. Aunque reconocen su deuda con ellas critican tanto el sexismo de las teologías negras de la liberación elaboradas por varones, como el racismo de las teologías feministas de las mujeres blancas. El objetivo de sus críticas es fortalecer las luchas comunes de todas ellas por la justicia y su preocupación por construir una teología capaz de abarcar y representar a toda la humanidad en su diversidad, sin dejar en un segundo plano las preocupaciones de las mujeres negras. En este sentido llaman la atención sobre el carácter multidimensional de la opresión de las mujeres negras, que sufren el racismo de las mujeres y los hombres blancos dentro del sistema racista y clasista de la sociedad blanca, y el sexismo de los hombres blancos y negros.

Algunas *womanistas* comparan la explotación de la tierra con el trato que han sufrido los cuerpos de las mujeres negras y sus recursos anímicos y espirituales. Al contar sus relatos de supervivencia y resistencia hacen memoria de los abusos que han sufrido a manos de los hombres blancos y de la participación de las mujeres blancas en esa explotación. También de los abusos sufridos por el sexismo de los hombres negros. Su experiencia concreta de opresión se convierte en el criterio hermenéutico para juzgar cualquier teología y teoría ética: aquello que ignore o refuerce sus experiencias de opresión es considerado no salvífico. Este criterio les lleva a reconocer la ambivalencia de los textos bíblicos en lo referente al sexismo, al racismo en relación a los no judíos y a la esclavitud.

Las teólogas *womanistas* hacen su propia lectura y apropiación de la Biblia. Son muy críticas con el literalismo bíblico que ha predominado entre los afroamericanos y su identificación acrítica con el pueblo de Israel. Delores S. Williams ha propuesto como prototipo de la experiencia de las mujeres afroamericanas a la figura de Hagar, la esclava de Sara, una mujer con la que la comunidad afroamericana de mujeres puede identificarse por su situación de sometimiento y esclavitud (Williams, 1993). Hagar es una esclava de origen africano (egipcio), es propiedad de Sara, que como Señora puede usarla como quiera. Como extranjera no está protegida por las leyes que establecen límites a los abusos hacia los esclavos judíos. Su opresión incluye el abuso sexual y la maternidad de alquiler forzada. Se ve expuesta a la violencia doméstica de Sara, que la ve como rival. A petición de Sara es expulsada al desierto dos veces. En el desierto se encuentra directamente con Dios, que le asegura que a través de su hijo será madre de una nación poderosa, como Abraham. Pero en la primera expulsión Dios le ordena que vuelva y se someta a Sara. Cuando Sara da a luz a su hijo, Hagar es expulsada definitivamente al desierto. Para D.S. Williams el Dios con el que Hagar se encuentra no está totalmente de su parte, parece estar del lado de Sara. Por otra parte, su experiencia de Dios como «El que ve» podría inspirarse en su experiencia egipcia de lo divino, de modo que los aspectos más positivos de esa experiencia provendrían de tradiciones no hebreas. De todo ello la teóloga *womanista* extrae que el Dios de la Biblia es ambivalente para las mujeres negras, que necesitan beber también de su propia experiencia y de las tradiciones africanas como fuente teológica. Por otra parte Hagar como aquella que es capaz de salir adelante y encontrar un camino donde no hay camino se convierte en modelo y estímulo para las mujeres negras.

Así, desde los años ochenta las aportaciones de las teólogas de África, Asia y Latinoamérica y de las minorías de los Estados Unidos abrieron una nueva etapa en la teología fe-

minista, que se enriqueció con las reflexiones desde otros contextos culturales y se vio confrontada con las diferencias entre las mujeres y la complejidad de las relaciones de opresión, en las que sexismo, racismo y exclusión económica son interdependientes. Categorías como diferencia y opresión kyriarcal –que explicamos en el apartado siguiente–, o el debate en torno a las experiencias plurales de las mujeres, y la crítica a las teólogas euroamericanas por su ceguera sobre las diversas formas de opresión también entre mujeres y por su pretensión de ser portadoras del discurso de «las mujeres» ocuparon un lugar relevante. Desde los años ochenta y noventa las teologías poscoloniales, queer y ecofeminista están planteando nuevos retos y aportaciones al debate entre las teólogas feministas, nos parece importante citar algunas de las autoras que más han desarrollado estas cuestiones: en teología feminista poscolonial destacaríamos a Kwok Pui-Lan (2000), Chung Hyun Kyung (2004) y Mercy Amba Oduyoye (2001); en teología queer: Lisa Isherwod (1998) o Marcela Althaus-Reid (2003; 2005), en ecofeminismo Ivone Gebara (2000), Mary Judith Ress (2002) y las otras teólogas latinoamericanas que han contribuido a la antología *Lluvia para florecer* como Coca Trillini, Marcia Moya, Graciela Pujol y otras, Teresa Hinga en África y Chung Hyun Kyung en Asia o la misma Lucía Ramón (2011). También se debe destacar la reflexión teológica feminista multicultural realizada por teólogas latinoamericanas como Maria Pilar Aquino y las autoras que han participado en la obra colectiva *Teología Feminista Intercultural* (Aquino, 2008).

6. Algunas categorías clave en la(s) teología(s) feminista(s)

6.1. Del patriarcado al kyriarcado

La teoría feminista, así como también la teología feminista, han considerado el patriarcado, que etimológica-

mente significa gobierno del padre sobre sus hijos, hijas y todos los miembros del clan, una categoría clave. Este concepto sirve de instrumento para poner bajo sospecha las estructuras sociales y las ideologías que han permitido a los varones dominar y explotar y a las mujeres ser dominadas y explotadas a lo largo de la historia y en todas las culturas. El patriarcado también es categorizado por algunas teóricas como el sistema sexo/género (Amorós, 1992), pues se trata de un sistema de dominación que provoca que haya dos géneros relacionados con dos sexos, asignando atributos, funciones, posiciones desiguales, de prevalencia y de sumisión, a cada uno de ellos.

La teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza entiende el patriarcado como un sistema sociopolítico y una estructura social que crea subyugaciones. Un sistema que al mismo tiempo que ha sufrido cambios y transformaciones a lo largo de la historia constituye lo que Celia Amorós (2005) denomina un sistema «metaestable». Es decir, un sistema de pactos entre los hombres por medio de los cuales los varones se autoconstituyen en colectivo como sexo-género en correlación con las mujeres. Schüssler Fiorenza, en cambio, no lo comprende desde un primer momento como un sistema que únicamente subordina a las mujeres, para ella se trata de un sistema que subyuga a los otros que no son el varón, libre, ciudadano, etc., como ponen de manifiesto las mismas bases políticas de la democracia griega aristotélica.

La categoría de patriarcado se ha visto cuestionada tanto por las feministas del Tercer Mundo, por considerarlo un término generalizador y ahistórico, así como también por parte de las socialistas/marxistas, al considerar que no refleja otras opresiones que sufren las mujeres, además de la opresión de género, como por ejemplo la opresión de clase, etnia y/o de orientación sexual. Bell Hooks (1984), por ejemplo, critica esta categoría porque no da cuenta de la diversidad existente entre las mujeres.

Haciéndose eco de estas críticas, y recogiendo las aportaciones multiculturalistas y postcoloniales, Elisabeth Schüssler Fiorenza (2000) propone la categoría de kyriarcado, como una categoría más omnicomprendiva y capaz de visibilizar la pluralidad de opresiones que sufren las mujeres y otras no personas, y la estructura piramidal, de opresiones multiplicativas, que caracteriza al patriarcado capitalista actual, de la cual no da cuenta la categoría tradicional de patriarcado. Kyriarcado significa etimológicamente gobierno del señor, del amo. Elisabeth Schüssler Fiorenza entiende el kyriarcado como un sistema sociopolítico de dominación en el que los varones propietarios, cultos, pertenecientes a las élites y al centro, gozan de poder sobre las mujeres y los otros varones subalternos. Este término da cuenta de las opresiones entrecruzadas y multiplicativas que padecen las mujeres y otras personas subalternas. De esta forma Schüssler Fiorenza resume el kyriarcado como un sistema complejo de dominación piramidal que opera a través de la violencia, la explotación económica y la subordinación vital. El término kyriarcado aparece a partir de la necesidad de teorizar las intersecciones entre las dominaciones y las subordinaciones engendradas por la raza, la clase, el género, la heterosexualidad, la edad, el colonialismo, etc. Consideramos esta categoría una aportación importante de la teología feminista al debate general de la teoría feminista, ya que pone de manifiesto que sólo un análisis complejo e interseccional puede dar cuenta de la complejidad de las subordinaciones y de cómo en las mujeres, sobre todo, estas son multiplicativas.

6.2. Las experiencias de las mujeres de lucha por la liberación

Otra categoría central en la teología feminista es la experiencia de las mujeres, entendida ésta como vivencia encarnada de las mujeres –es decir, en un cuerpo y en una cultura– de su propia biografía en un determinado contexto

que les da sentido, pues toda vivencia se da en una determinada cultura, entendida esta como un conjunto articulado de concepciones del mundo y de la vida. Toda cultura está marcada por una producción de significados, creencias y valores sobre las mujeres y los varones que se encuentran en ella, y sobre los niños y niñas, los ancianos y ancianas, así como también sobre la tierra, los dioses o Dios, sobre las plantas, los animales, y por unas instituciones que modulan su autocompresión y les confieren sentido individual y colectivo (Gebara, 2004).

Nuestras experiencias se configuran, pues, en estos contextos contruidos socialmente y en los que ciertos grupos sociales controlan la producción de significados. Aprendemos a entendernos a nosotras mismas, a comprender aquello que vivenciamos, a tener deseos, a saber lo que está bien y lo que está mal, aprendemos a descifrar lo que se espera de nosotras, aprendemos a valorar nuestras instituciones, aprendemos lo que es o quién es Dios, en determinados contextos culturales.

En el ámbito del kyriarcado las mujeres somos socializadas y nos comprendemos a nosotras mismas como «seres-para-los-otros» (Lagarde, 2000). Somos aquellas que tienen que dar vida, cuidados y placer a los otros. Somos valoradas y nos valoramos en la medida que procuramos bienestar, aún a costa de nuestro malestar. Somos reproductoras de los sentidos que «los padres» producen. Somos objetos de deseo, somos madres solícitas, esposas, amantes, sirvientas, somos naturaleza.

En parte esta es nuestra experiencia, pero al mismo tiempo hay que reconocer que las mujeres no hemos aceptado esta situación de forma pasiva. Tal vez hayamos contribuido y mantenido el kyriarcado, pero al mismo tiempo siempre ha habido mujeres que han denunciado estas situaciones y desde hace más de dos siglos movimientos de mujeres que han luchado por transformarlas.

Nuestras experiencias no se configuran pues únicamente en la asunción de valores kyriarcales, sino que también se conforman en nuestras luchas por la liberación, en las luchas por nuestro bienestar. Y son estas experiencias de lucha de las mujeres por el propio bienestar y el de todos y todas las que constituyen el centro de la categoría de experiencia en la(s) teología(s) feminista(s). Es decir, aquellas experiencias de las mujeres que nos permiten dejar de ser «seres-para-los-otros» para ir deviniendo «seres-para-nosotras» que, desde la autonomía, se hacen al mismo tiempo cargo del bienestar de todas la humanidad, empezando por las últimas.

Como dice Marcela Lagarde «la ignorancia de género impide la libertad de las mujeres» (Lagarde, 1996: 215), la ignorancia de los mecanismos kyriarcales que nos socializan para estar al servicio y reproducir los valores y sentidos que nos mantienen subordinadas, no nos permitirán la libertad y el bienestar. Es así que una de las principales tareas de las feministas será la de desenmascarar los mecanismos sociales, religiosos, culturales que nos mantienen subordinadas y nos impiden participar en condiciones de igualdad en los diferentes espacios sociales, de esta forma dejaremos de ser no únicamente seres-para-los-otros, sino, además, seres-configurados-por-otros y caminaremos hacia el ser-para-nosotras.

Es sobre la base de las experiencias que nos possibilitan este ir deviniendo seres-para-nosotras, sobre la que se sostienen las teologías feministas, al mismo tiempo que las teologías feministas genera experiencias feministas de lucha por la libertad y el bienestar de las mujeres. De esta forma entenderemos que las teologías feministas van de la mano de los movimientos de mujeres que luchan por su plena igualdad. El acento, las teologías feministas, lo ponen en el hecho en la participación desde el ámbito teológico en los movimientos feministas que reclaman la igualdad de las mujeres en cuanto sujetos. Las luchas feministas que están en la base de las teologías feministas y que las teologías femi-

nistas quieren alentar son entre otras: la lucha de las mujeres por acceder a los poderes de toma democrática de decisiones, la lucha de las mujeres por la abolición de la esclavitud, la lucha de las mujeres por la libertad religiosa, la lucha de las mujeres por los derechos de los y las trabajadoras, la lucha de las mujeres contra el colonialismo y por la independencia nacional, la lucha de las mujeres en contra de la violencia sexual, la lucha de las mujeres por el derecho a la libre reproducción o la lucha de las mujeres por los derechos de las lesbianas, los gays, los bisexuales y los transexuales, la lucha de las mujeres contra el capitalismo globalizado o los movimientos de base de mujeres en demanda de alimento, vivienda y recursos vitales (Schüssler Fiorenza, 2004).

Tomar conciencia significa comprender que «mujer» es una categoría socialmente construida para la dominación. Reconstruir esta categoría, mostrar lo que se esconde y la deshumanización que generan los discursos dominantes kyriarcales sobre las mujeres es y será una contribución que no podrán eludir las teologías feministas, ya que las religiones han generado o contribuido, en el mejor de los casos, a esta dominación, junto con otras disciplinas e instituciones. Deconstruir la categoría mujer, significará mostrar que no hay una «esencia de mujer» y que las mujeres somos diversas y atravesadas además de por el género, por la raza, la clase, la cultura, la religión, la orientación sexual, etc.

7. Agenda de la(s) teología(s) feminista(s)

A partir de estas experiencias de lucha de las mujeres y del compromiso por elaborar una teología comprometida con esas luchas, las teologías feministas: reflexionan, deconstruyen y reconstruyen los diferentes temas que forman parte de las disciplinas teológicas. Aquí no podemos abordar todas las cuestiones, ni las que abordamos tratarlas de forma amplia, simplemente las mencionaremos y planearemos so-

bre las contribuciones, tal vez más sugerentes, de de las teologías feministas.

7.1. La cuestión de Dios en las teologías feministas

Entre las contribuciones de las teologías feministas, tienen un papel destacado sus aportaciones en la cuestión de Dios (Sölle, 1996). Las teologías feministas, lejos de hacerse la pregunta sobre la existencia del Dios teísta, lo que hacen es buscar un lenguaje nuevo, fresco, nuevas metáforas para hablar de Dios que sirvan para poder hablar hoy de la relación Dios-mundo (McFague, 1994).

Constatamos que no forma parte de nuestro imaginario hoy, el Dios del teísmo clásico, y menos aún nos sirve el lenguaje filosófico que dio sus frutos en la Edad Media, pues han caído ya los grandes sistemas filosóficos. Para hacer teología hoy, debemos acudir a un lenguaje concreto, poético, metafórico. El teólogo, «se sitúa en un lugar anómalo, que participa tanto de la poesía como de la filosofía» (McFague, 1994:68) y las teólogas feministas, además, acuden a este lugar anómalo desde su condición de «extranjeras residentes», pues se meten en un mundo que no ha sido el suyo, un mundo que les había sido vedado, pero que quieren hacer de él su morada.

Entre las metáforas que han aportado las teologías feministas para referirse a Dios, cabe destacar la de Dios padre/madre. Esta metáfora, que hoy es utilizada con cierta normalidad, sirvió a las teólogas feministas para criticar las imágenes patriarcales y masculinizantes de Dios, pero pronto vieron que no bastaba añadir el correlato femenino a la metáfora tradicional masculina de nombrar a Dios como padre, pues esta imagen, lejos de ser emancipadora, podía seguir esencializando la realidad de las mujeres presentando a Dios con rasgos exclusivamente nutricionales. Por lo que no parecía que fuera acertado atribuir únicamente cualidades femeninas maternas a Dios al lado de las masculinas.

Así, las teólogas feministas han seguido aportando imágenes de Dios que además de ser inclusivas, no estereotipan a las mujeres. De esta forma, a partir de los textos bíblicos, han rescatado imágenes femeninas poderosas, que remiten al Dios vivo presente y activo en el mundo, entre ellas cabe destacar la imagen de Dios Sophia, Shekinah o Ruah, presencia viva y vivificante (León, 2004).

7.2. Cristología: Jesús-Sofía

Al ser Jesucristo centro de la fe y de la tradición cristiana, la cristología ha sido uno de los temas polémicos para las teólogas feministas. El punto de partida controvertido ha sido la cuestión de la encarnación, la cuestión de Dios hecho humanidad en Jesús y la pregunta clave ha sido cómo es posible que un Salvador masculino lleve la salvación a las mujeres.

Las cristologías feministas han aportado a partir de esta cuestión una gran riqueza de símbolos que han permitido ampliar las visiones tradicionales de Jesucristo (De Miguel, 1993).

Una de las aportaciones más ricas ha sido la de Jesucristo como personificación de la Divina Sabiduría. Esta imagen permite superar la cristología tradicional que había mantenido la cuestión de la masculinidad de Jesús como una necesidad ontológica. Así, la cristología feminista ha rescatado de los evangelios trazos de la tradición sapiencial, que permiten comprender a Jesús como profeta de la Sabiduría situado en la tradición sapiencial judía, lo cual nos permite superar el antijudaísmo presente en el cristianismo.

La divinidad en las teologías feministas cristianas, es trinitaria, la Ruah hace presente la función creadora y vivificante de la divinidad, pues «La Ruah es la fuerza evolutiva que lleva toda la realidad hacia su plenitud» (León, 2004: 404). Este poder vivificante nos refuerza nuestra inteligencia, nuestro poder, nuestra bondad y nuestra grandeza. Nos

permite parecernos más a Dios, así nos empodera como mujeres.

7.3. Hermenéutica Bíblica

Es difícil acotar las aportaciones de las teologías feministas a la cuestión de la interpretación bíblica, pues la verdad es que este es un ámbito en el que se han realizado grandes aportaciones. El punto de partida de la hermenéutica bíblica son las experiencias de las mujeres en sus luchas por su plena humanidad.

El objetivo principal de las hermenéuticas bíblicas feministas ha sido liberar la Biblia de su interpretación androcéntrica y para ello en un primer momento se intenta analizar los textos en los que aparecen las mujeres. Y más allá de la crítica a la interpretación patriarcal de la Biblia las teólogas han hecho hincapié en la cuestión patriarcal de la misma Biblia. No se trata ya únicamente de ver el sesgo de género en su interpretación tradicional, sino de constatar que la Biblia en su conjunto es un producto de la cultura patriarcal y que en este sentido conviene revisar en qué sentido podemos asumirla como Sagrada Escritura.

Aquí es preciso destacar el trabajo de Elisabeth Schüssler Fiorenza, ella, como hemos dicho anteriormente, entiende el trabajo del teólogo desde el compromiso con un grupo de personas. Es por ello que la interpretación feminista de la Biblia, se tiene que realizar desde el compromiso en la lucha de las mujeres por su liberación. Para ello no se trata de acercarnos a la Biblia, con la reverencia y la obediencia de ir a buscar una verdad absoluta y desencarnada, por ello hay que aplicar la hermenéutica de la sospecha, que nos permitirá acercarnos con cautela a los textos opresivos con nosotras las mujeres. Hay que tener en cuenta, además, el contexto social, cultural, racial, religioso, etc., en que los textos fueron escritos, así como también, el contexto desde el que nos situamos nosotras como lectoras e intérpretes.

Las teólogas feministas, haciendo uso de la imaginación creativa, han recreado y reinterpretado los textos sagrados, valiéndose de diferentes medios artísticos: música, artes plásticas, narrativas, danza, performance, etc., con el propósito de provocar sueños de un mundo de bienestar y justicia, que aliente a las mujeres en sus luchas.

7.4. Éticas teológicas feministas

Una de las formas que tiene el patriarcado de someter a las mujeres es la de negarles su condición de sujetos morales, las éticas teológicas en este sentido han contribuido tradicionalmente a que las mujeres no nos erigiéramos en sujetos de responsabilidad moral, «se nos ha enseñado a creer que las mujeres, por naturaleza, somos más pasivas y reactivas que los hombres» (Wildung Harrison, 1997: 296). De esta forma se ha olvidado y velado la manera en que las mujeres son y han sido sujetos activos en todo lo que tiene que ver con al vida y en la búsqueda de la defensa de esta. Por contra las teólogas feministas intentan desvelar a las mujeres como seres humanos activos, como sujetos morales autónomos.

En este apartado nos centraremos en tres aspectos de la contribución de las éticas cristianas feministas. Se trata de la cuestión de la autonomía, la cuestión de la violencia hacia las mujeres y la cuestión del cuerpo, conscientes por otra parte que dejamos de lado cuestiones sumamente importantes.

La autonomía de las mujeres

El erigirnos como sujetos autónomos y facilitar este proceso es y ha sido una de las preocupaciones de las éticas feministas, tanto teológicas, como laicas. Las éticas feministas críticas desvelan cómo en la modernidad al aparecer la autonomía como bien moral, la tradición filosófico-política

liberal ha dividido la sociedad en dos esferas delimitadas: el espacio público y el espacio privado, siendo el espacio público de los varones autónomos y quedando las mujeres confinadas al espacio privado manteniendo así su dependencia del varón.

Tradicionalmente las expectativas sociales sobre cómo deberían comportarse las mujeres se parecen más a lo que se esperaba de los niños que de los adultos y apenas se ha fomentado la autonomía femenina. Pero las éticas teológicas feministas invitan a las mujeres a elaborar nuevos criterios morales, entre los que destaca el criterio de la felicidad. Este criterio nos reta a las mujeres a procurarnos felicidad y bienestar y a no renunciar ni delegar en otros esta responsabilidad moral. Las éticas feministas nos proponen y nos facilitan el erigirnos en «seres para nosotras».

La violencia hacia las mujeres

La cuestión de la violencia hacia las mujeres reclama que la tradición cristiana realice una seria autocrítica, pues, la violencia hacia las mujeres muestra un vacío ético (Elizondo, 1994). La tradición cristiana ha alabado en la mujer el que esta supiera soportar con dignidad su estatuto de inferioridad. La supremacía del varón sobre la mujer la ha justificado la tradición a partir de la debilidad moral de las mujeres. La tradición cristiana, de esta forma, elogiando la abnegación y el sufrimiento como virtudes femeninas, ha potenciado el sojuzgamiento de las mujeres y la propia minusvaloración.

De esta forma, las teologías feministas cristianas, ofrecen estrategias para elaborar una ética cristiana que sea crítica con la humillación y la violencia que padecen las mujeres (Ramón, 2011). Una de las estrategias la encontramos en la superación de las imágenes patriarcales de Dios, porque la violencia hacia las mujeres no sólo es injusta desde planteamientos éticos, sino también desde planteamientos religiosos (Bautista, 2004).

Las éticas feministas cristianas son críticas con los valores que tradicionalmente el cristianismo ha potenciado, sobre todo en las mujeres, estas no se construyen sobre ideales de perfección, sobre virtudes como la humildad, sobre el espíritu de sacrificio, el cuidado de los otros y el olvido de sí. Las éticas feministas cristianas (Navarro, 1993) alientan a las mujeres a un comportamiento moral subversivo, un comportamiento que rescatan de la misma tradición bíblica, al mismo tiempo que invitan a toda la comunidad cristiana a indignarse ante la injusticia y el pecado que supone la violencia y también estimulan a la conversión. Sólo renunciando por parte de quien ejerce el poder a la dominación y apostar por crear relaciones de igualdad en grupos, comunidades y en la misma institución eclesial, podrá la tradición cristiana reconciliarse con las mujeres. La tradición cristiana tiene que ser consciente de su complicidad en la violencia física, moral, espiritual, psicológica y política que han sufrido y sufren las mujeres, por el sólo hecho de serlo y por ello la llaman a la conversión (Ramón, 2011).

Recuperar el cuerpo más allá de las dicotomías de género

La discriminación de las mujeres y la exclusión del ámbito de lo sagrado tienen sus raíces en poseer un cuerpo sexuado y diferente del varón. Las éticas feministas cristianas pretenden recuperar el cuerpo sexuado de las mujeres como un bien, por lo que son críticas con el sistema kyriarcal por cosificar, manipular y maltratar el cuerpo de las mujeres.

El cuerpo de las mujeres ha sido y es todavía utilizado hoy como arma de guerra, como negocio, y ahí caben tanto los negocios sexuales como los estéticos.

Las teologías feministas en este sentido son críticas con las posturas dualistas que ensalzan la cultura y la mente mientras la naturaleza y el cuerpo son despreciadas (Ramón, 2011). De ahí que las éticas feministas o ecofeministas cris-

tianas propongan una visión holista que permita comprender la realidad como interconectada sin divisiones ni jerarquías, sino que comprenda el cuerpo, la afectividad, los sentidos, la emoción, el erotismo como necesariamente implicados en el acto de conocer, y de interpretar la realidad y conformando la persona en su totalidad. «Somos razón, y emoción, y sentimiento, y posición, y seducción. Somos esta extraordinaria mezcla capaz de acentuar hora a hora otro aspecto de nosotras/os mismas/os» (Gebara, 2000: 87). Es así que las éticas teológicas feministas nos introducen nuevas formas de conocer y de relacionarnos con la realidad en las que los cuerpos están presentes, superando la dicotomía mente y cuerpo propia de la tradición occidental.

7.5. Eclesiología

En los últimos años son frecuentes los trabajos y las investigaciones sobre los orígenes del cristianismo, desde diversos métodos de investigación. Estas investigaciones van en busca de unos comienzos cristianos en los que las mujeres estuvieran presentes y hasta en condiciones de igualdad. Los debates al respecto son muchos y variados pero no entraremos en ellos. Aquí nos acercaremos a la cuestión eclesiológica más bien desde una perspectiva política, por lo que comprenderemos la iglesia como discipulado de iguales y con la convicción de que las mujeres somos iglesia. En este ser iglesia, las mujeres estamos entre el éxodo y la residencia extranjera.

Para designar esta eclesialidad, y para llevarla más allá de fronteras religiosas, de género, de clase, de sexualidad etc., Elisabeth Schüssler Fiorenza, propone la imagen de la *women ekklesia* como un espacio retórico, religioso, político, etc., inclusivo de luchas por el bienestar y la justicia. Se trata de una propuesta de solidaridad feminista, de crear la «comunidad imaginada» para utilizar un término de Chandra Talpade Mohanty (2008), se trata del espacio alternativo al kyriarcado.

8. Hacia unas teologías para la emancipación y liberación de las mujeres

Las teologías feministas acontecen cuando las mujeres toman la palabra como sujetos críticos de los discursos y prácticas religiosas que refuerzan la dominación de las mujeres.

Pero las teologías feministas van más allá de la crítica. También suponen reapropiación y reconstrucción creativa de la tradición religiosa desde un marco de interpretación no patriarcal. Suponen la creación de un nuevo paradigma teológico inclusivo y liberador para toda la humanidad. Las teologías feministas quieren contribuir a una reflexión teológica verdaderamente universal y ecuménica, capaz de integrar las diferentes experiencias y lenguajes sobre Dios sin imponer un único discurso y una única experiencia de Dios como normativa para todos. Dios es mucho más grande que nuestros discursos y pretender que algún discurso humano pueda agotarlo no deja de ser una forma de idolatría. Para construir esta teología menos idolátrica, las teologías feministas reivindican la experiencia y el pensamiento de *los otros diferentes* del varón acomodado, blanco, occidental, y de este modo tratan de abrir brechas y nuevas posibilidades de pensar, ser y sentir para todos.

Para las teologías feministas el problema no está en el acceso de la mujer a ciertos ámbitos hasta ahora exclusivamente masculinos, sino en cuestionar la hegemonía de un único discurso, un único modo de sentir que se ha convertido en normativo. Catharina Halkes (1993) centra muy bien la cuestión cuando indica que reflexionar sobre el papel de las mujeres en la Iglesia y en la sociedad significa escribir acerca de las relaciones entre hombres y mujeres, porque «el problema no son las mujeres, sino el modo en que los hombres dirigentes han usurpado –como si fueran los únicos representantes de lo humano– la historia, la cultura, la sociedad, la religión, etc. Es la unilateralidad de la forma de

vivir, de pensar y de imaginar de la sociedad blanca, técnica, rica, occidental, masculina, en suma, la unilateralidad de la cultura y la religión, lo que aparece como el núcleo del problema global» (Halkes, 1993: 175).

Como ha señalado el historiador de la teología Rosino Gibellini, recogiendo las aportaciones de las teólogas Letty Rusell y Nelle Morton, «la teología feminista introduce en el círculo hermeneútico –el círculo que vincula la experiencia del pasado fijada en los textos de la Biblia y de la tradición con la experiencia actual de la mujer– a la otra mitad de la humanidad y de la Iglesia, enriqueciendo la experiencia de fe, su formulación y sus expresiones. Si la teología de la mujer era un ameno jardín de orquídeas que teólogos célibes bien educados cultivaban para su deleite en el bosque de las disciplinas teológicas, la teología feminista es la teología de mujeres y cristianas que se atreven a realizar ‘el viaje hacia la libertad’; no pretende ser unilateral, sino reaccionar con eficacia a la unilateralidad de la teología y la praxis eclesial dominantes, y se presenta como una aportación a la ‘dimensión incompleta de la teología’ –en expresión de Letty Russell–, con vistas a una auténtica ‘teología integral’ (*whole theology*) –en palabras de Nelle Morton» (Gibellini, 1998: 449).

Bibliografía

- ALTHAUS-REID, Marcela (2005) *Una teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona, Bellaterra.
- ALTHAUS-REID, Marcela (2003) *The Queer God*. Londres, Routledge.
- AMBA ODUYOYE, Mercy (2001) *Introducing African Women's Theology*. Cleveland, Ohio/Sheffield, England, The Pilgrim Press / Sheffield, Academic Press.
- AMORÓS, Celia (1992) «Notas para una teoría nominalista del

- patriarcado», *Aparkía*, Universitat Jaume I, Castellón. Pp.41-58.
- AMORÓS, Celia (2005) *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para las luchas de las mujeres*. Madrid, Col. Feminismos, Cátedra.
- AQUINO, Maria Pilar; ROSADO-NUNES, María José (eds) (2008), *Teología feminista intercultural. Exploraciones latinas para un mundo justo*. San José, Dabar
- ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes; NAVARRO PUERTO, Mercedes (eds) (2007) *Teología Feminista I*. Sevilla, Arcibel.
- ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes; NAVARRO PUERTO, Mercedes, eds. (2008) *Teología Feminista II*. Sevilla, Arcibel.
- BAUTISTA, Esperanza (2004) «Ética, reciprocidad, responsabilidad y justicia» en BAUTISTA, Esperanza (dir.) *10 palabras clave sobre violencia de género*. Navarra, Verbo Divino.
- CADY STANTON, Elisabeth (ed.) (1997) *La Biblia de la mujer*. Madrid, Catedra/Universitat de València.
- CHUNG HYUN Kyung (2004) *Introducción a la teología feminista asiática. En lucha por ser el Sol una vez más*. Navarra, Verbo Divino.
- ELIZONDO, Felisa (1994) «Violencia contra las mujeres: Estrategias de resistencia y fuentes de curación a partir del cristianismo», *Concilium*, 252. Pp.157-167.
- GEBARA, Ivone (2000) *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid, Trotta.
- GEBARA, Ivone (2001) «Itinerario teológico» en TAMAYO, Juan José; BOSCH, Juan (eds.) *Panorama de la Teología Latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables*. Navarra, Verbo Divino.
- GEBARA, Ivone (2004) «Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista» en MARCOS, Sylvia (ed.) *Religión y género*. Madrid, Trotta.
- GIBELLINI, Rossino (1998) *La teología del siglo XX*, Santander, Salterrae.
- HALKES, Catherina (1993) «Women and the transformation of society» en HALKES, Catherina; REUVER, Marc; SOLMS, Friedhelm; HUIZER, Gerrit. (eds.) *The Ecumenical Move-*

- ment Tomorrow*. Geneva, Kok Publishin House/ Wcc Publications.
- HOOBS, Bell (1984) *Feminist Theory*. Cambridge, M.A, South End Press.
- ISHERWOD, Lisa; STUART, Elisabeth (1998) *Introducing Body Theology*. Cleveland, Ohio/Sheffield, England, The Pilgrim Press / Sheffield, Academic Press.
- KWOK Pui-lan (2005) *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*. Louisville, KY, Westminster John Knox Press.
- KWOK Pui-lan (2000) *Introducing Asian Feminist Theology*. Cleveland, Ohio/Sheffield, England, The Pilgrim Press / Sheffield, Academic Press.
- LAGARDE, Marcela (1996) *Género y Feminismo. Desarrollo humano y democracia*. Madrid, Horas y Horas.
- LAGARDE, Marcela (2000) *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*. Madrid, Horas y Horas.
- LEON, Trinidad (2004) «Misterio» en NAVARRO, Mercedes; DE MIGUEL, Pilar (dir.) *10 palabras clave en teología feminista*. Navarra, Verbo Divino. Pp. 353-410.
- MCFAGUEE, Sallie (1994) *Modelos de Dios: Teología para una era ecológica y nuclear*. Cantabria, Sal Terrae.
- DE MIGUEL, Pilar (1993) «Cristo» en NAVARRO, Mercedes (dir.) *10 mujeres escriben teología*. Navarra, Verbo Divino.
- MORTON, Nelly (1985) «Toward a whole theology» en *The Journey is Home*. Boston, Beacon Press. Pp. 62-85
- NAVARRO PUERTO, Mercedes; DE MIGUEL, Pilar (2004) *10 palabras clave en Teología Feminista*. Navarra, Verbo divino.
- RAMÓN, Lucía (2011) *Queremos el pan y las rosas. Emancipación de las mujeres y cristianismo*. Madrid, Ediciones HOAC.
- RESS, Mary Judith (2002) *Lluvia para florecer. Entrevistas sobre ecofeminismo en América Latina*. Santiago de Chile, Conspirando.
- RUSSELL, Letty (1977) *Teología Feminista*. Queriniana, Brescia.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (1985) *Bread not stone: The challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston, MA. Beacon Press.

- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (1994) *In Memory of Her: a Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York, Crossroad Publishing Company.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (1996) *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*. Madrid, Trotta.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (2000) *Cristología Feminista Crítica*. Madrid, Trotta.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (2004) *Los caminos de la Sabiduría: Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander, Sal Terrae.
- SCHNEIR, Miriam (1992) *Feminism: The Essential Historical Writings*. New York, Vintage Books.
- SÖLLE, Dorethe (1996) *Reflexiones sobre Dios*. Barcelona, Herder.
- TALPADE MOHANTY, Chandra (2008) «Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales» en SUÁREZ, Liliana; HERNÁNDEZ, Rosalva A. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, Catedra.
- TEPEDINO, Ana María; AQUINO, Maria Pilar (eds.) (1998) *Entre la Indignación y la Esperanza: Teología Feminista Latinoamericana*. Bogotá, Indo-American Press.
- WILDUNG HARRISON, Beverly (1997) «La fuerza de la ira en la obra del amor: ética cristiana para mujeres y otros extraños» en LOADES, Ann (ed.) *Teología Feminista*. Bilbao, Desclée de Brouwer. Pp. 267-294
- WILLIAMS, Delores (1993) *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*. Maryknoll, NY, Orbis Press.
- WILLIAMS, Delores (1996) «Theology, Womanist» en RUSELL, Letty; SHANNON CLARKSON, Janet (eds.) *Dictionary of Feminist Theologies*. Louisville, KY Westminster/ John Knox Press.

LAS MUJERES PALESTINAS: EXISTENCIA Y RESISTENCIA

LIDÓN SORIANO SEGARRA*

1. Introducción

Palestina ha sido históricamente una tierra fértil, bondadosa, acogedora. Una tierra creadora de vida y de esperanza. Las mujeres palestinas son hijas y madres de esa tierra, son *Sumoud*¹, son la sensación y vivencia de formar una sola entidad: Mujer-Tierra, Tierra-Mujer.

Las mujeres palestinas imponen.

Todo en ellas es superlativo, su dolor, su fuerza, su sufrimiento, su alegría, su rabia, su belleza, pero sobre todo, su dignidad. Su variedad es su riqueza. Mujeres con *hijab*²,

* Diplomada en Enfermería, Diplomada en Fisioterapia, Diplomada en Magisterio, Licenciada en CC de la Actividad Física y el Deporte, Máster en Programas Deportivos. Docente en la Universidad Camilo José Cela de Madrid. Miembro de varios colectivos de solidaridad internacionalista. Coordina desde hace 10 años Brigadas solidarias a la Palestina histórica, conociendo las realidades en los TTOO y en Israel. Publica artículos y crónicas de sus viajes en diferentes medios digitales e impresos.

¹ Término árabe que describe la especial relación físico-espiritual con la tierra que se habita.

² Pañuelo de colores con el que cubren la cabeza las mujeres, históricamente para protegerse del sol y del polvo de la tierra.

mujeres descubiertas, mujeres con pantalones, mujeres con faldas, mujeres estudiando, mujeres cocinando, mujeres abogadas, mujeres presas, mujeres bailando, mujeres debatiendo, mujeres doctoras, mujeres campesinas, mujeres pariendo hijos. Todas ellas con una particularidad: vivir bajo ocupación. Todas ellas con un objetivo común: Resistir, mantenerse en su tierra arraigadas con esa resistencia silenciosa, «de baja intensidad»; la que no sale en los medios de comunicación, pero la que más daño hace. La resistencia que está basada en la mera existencia, la mera permanencia en esas tierras que les pertenece y que pretenden arrebatarles por la fuerza de las armas, contra la legislación internacional, con la connivencia y apoyo de los países occidentales y el mutismo y pasividad del resto del mundo.

Poco sabemos y mucho desconocemos de las mujeres en Palestina y, a menudo, la poca información que nos llega es tergiversada y estereotipada. Los medios de comunicación occidentales se han encargado, principalmente desde el término de la guerra fría, de confundir la terminología intentando equiparar y casi consiguiendo convertir en sinónimos términos de raíz y significado absolutamente diferente. Entre ellos, cabe destacar la confusión creada sobre los términos de arabidad e islamismo. Mientras el primero, básicamente, es un concepto cultural y geográfico el segundo, sin poder negar su componente cultural, es, eminentemente, un concepto confesional.

El mundo árabe ha sido históricamente un mundo plural e integrador, un mundo respetuoso con las diferencias, cuna de pensadores, filósofos, políticos y excelentes literatos y artistas.

Aunque es cierto que la mayoría de comunidades árabes practican el Islam³ también es cierto que históricamente

³ En árabe, la palabra Islam deriva de la raíz de tres letras S-L-M, que significa «Estar en paz». De la misma manera que el judaísmo y el cristianismo, el Islam se halla clasificado como una religión monoteísta abrahámica basada en el Corán, libro sagrado cuyos fieles creen que fue enviado por

han existido y existen comunidades árabes cristianas, judías, ateas... Sin embargo, al pensamiento único de nuestro sistema neoliberal globalizado, esencialmente manipulador, le interesa mezclar la terminología y que, desde el poco o nulo análisis crítico de la realidad y la información por parte de los habitantes de los países no árabes, se confundan conceptos como arabidad, islamismo, extremismo y fundamentalismo, un *totum revolutum* que tiene tanto que ver, en esencia, como el agua y el aceite. Sin embargo, de esta mezcla resulta un maridaje ideal que, tras la desaparición del comunismo como «el enemigo de occidente», aparece como elemento necesario en la dinámica neoliberal de la guerra contra el terror, teniendo en los acontecimientos del 11 de Septiembre de 2001 el pretexto irrefutable para comenzar a implementar, las llamadas, políticas antiterroristas.

En este marco tergiversado pero ampliamente difundido y masivamente aceptado, el papel que se otorga a las mujeres es el de «víctima que hay que salvar». Las mujeres, por tanto, homogeneizadas y convertidas en un ente único victimizado o reducidas a seres sumisos por la «esencial perversidad» de su religión y sociedad, pasan a ser descritas en los medios occidentales como seres sin carácter, dóciles, analfabetos, dominables y manipulados por su comunidad, mujeres, en definitiva, que sin criterio alguno se dejan aplastar, velar, invisibilizar. Sin embargo, cualquiera que conozca, o quiera conocer, el mundo árabe y concretamente a las mujeres árabes sabe que ese lienzo creado por occidente no tiene nada que ver con la realidad sobre el terreno.

Las mujeres palestinas están sometidas a una triple opresión, la que ejerce el sistema de ocupación israelí, la impuesta por el sistema patriarcal y androcéntrico inherente a una sociedad tradicional como la palestina, en donde la

Dios (*Allah*) a través de Mahoma. Se estima que hay en la actualidad mil cuatrocientos millones de musulmanes haciendo del Islam la segunda religión del mundo, en relación a su número de fieles.

regulación tribal continúa teniendo una especial relevancia y finalmente, sobre todo desde la última década, la creciente irrupción en la vida pública y privada de las interpretaciones más extremistas y retrógradas del islam, cuyo ascenso ha ido parejo al recrudescimiento de las políticas de la ocupación con la asfixia social y económica subsiguientes.

Pero siendo cierto que las mujeres en Palestina son víctimas de este triple sistema de dominación, si algo caracteriza a las mujeres palestinas no es la sumisión, sino la fuerza. La fuerza física para aguantar situaciones extremas de trabajo, la fuerza orgánica para engendrar vida en las condiciones de especial dureza que determina la ocupación, la fuerza psicológica para seguir adelante en un contexto que las oprime desde diferentes entidades y las impulsa a sacar adelante a la familia y la fuerza anímica para llevar a cabo todas esas luchas con una sonrisa en los labios y un *ablan was ablan*⁴ cuando reciben a alguien en sus hogares.

De hecho, las mujeres palestinas han constituido un eje central en la vida de un pueblo acostumbrado a no tener Estado y, por tanto, a no disponer de unas estructuras e instituciones que garanticen unos servicios sociales básicos. En ese contexto, ellas han sido las transmisoras de la cultura, las educadoras en valores, las aseguradoras de un sustento diario, las luchadoras por la supervivencia como familia, como clan, como grupo social, como pueblo.

No es lástima lo que inspiran, sino admiración por ser capaces de enfrentar con entereza y dignidad cada opresión, siendo de todas ellas, la ocupación israelí la opresión primera y primigenia y ante la que la resistencia de las mujeres las convierte en agentes pro-activos y no, como nos transmiten los medios de comunicación, en seres pasivos de la opresión.

⁴ Término árabe que se utiliza para dar la bienvenida.

2. Origen del conflicto árabe-israelí en Palestina

El conflicto árabe-israelí es uno de los conflictos más mediatizados de la historia reciente. Paradójicamente, la amplia cobertura mediática que ha tenido el conflicto lo ha convertido en uno de los conflictos más desconocidos. Dos aspectos que resulta necesario esclarecer para poder entender la situación en este escenario cargado de estereotipias y medias verdades son los referentes a su carácter temporal y confesional. Contrariamente al pensamiento popular, el conflicto árabe-israelí no es ancestral, sino contemporáneo y no son las religiones las que generan las confrontaciones, más bien éstas han sido utilizadas como elemento de tergiversación según el objetivo del momento. Contrariamente al ideario popular el conflicto árabe israelí tiene un carácter, esencialmente, político y básicamente, económico.

Desde la antigüedad, Palestina ha sido objeto de deseo de reyes, califas e imperios. Tras los Romanos y Bizantinos, al principio del siglo I d C., pasaron por la tierra de Palestina los árabes y musulmanes con la dinastía Omeya a la cabeza durante los siglos VII y VIII, así como la dinastía de los Asirios durante los siglos VIII-XIII. Más tarde fueron los cruzados quienes, con el objetivo de cristianizar el territorio lo conquistaron a finales del s XI, siendo, los más crueles en su conquista y posterior represión (Khalidi, 1991). Durante los siglos XIII al XVI los Mamelucos administraron y gestionaron la vida en Palestina, para en el año 1516 ocupar los Otomanos su control del territorio, control que mantendrán hasta finalizar la primera guerra Mundial en 1917.

En esa misma época en la Europa Oriental se van asentado las bases del Sionismo⁵. Desde mediados del siglo XIX, al albor de los movimientos nacionalistas europeos y en un

⁵ Nathan Birenbaum utiliza por primera vez el término «Sionismo» en 1882 para referirse al proyecto de retorno a Tierra Santa.

contexto de antisemitismo en algunos países, pensadores y políticos encabezados por Lilienblum (Leon Pinsker) van elaborando la idea de la «patria judía» fundando las primeras colonias judías en Palestina, llamadas Petá Tikvá y Guedará, con el apoyo financiero del Barón Edmun Rostchild. (Suarez, 2006). Sin embargo no será hasta la publicación del libro «Der Jadeen Staat» (El estado judío) de Theodor Herzl en 1896 cuando el sionismo comience a darse a conocer (Laquear y Rubin, 2001). En 1897 tuvo lugar en Basilea el 1º Congreso Mundial Sionista en donde se acordó la creación de un Hogar Judío en Palestina auspiciado por el Derecho Público Internacional y las grandes potencias. Sus premisas eran que todos los judíos del mundo formaban un solo pueblo: el pueblo elegido y que *Eretz⁶ Israel*, en aquel momento conocida como Palestina, les correspondía por mandato divino (Suarez, 2006).

Sin embargo, las verdaderas motivaciones del sionismo están más relacionadas con el control geoestratégico, que con factores religiosos, siendo ante todo un movimiento político secular (e incluso, anticlerical en muchas manifestaciones y en muchos aspectos asumiendo la iconografía antisemita respecto a los ortodoxos), que responde a las problemáticas de la población laica en Europa. De hecho, desde el principio y, todavía a día de hoy, hubo grupos ultraortodoxos⁷ frontalmente opuestos a la creación y existencia del Estado de Israel por considerar una herejía la creación de dicho estado sin que haya tenido lugar la llegada del Mesías. Los objetivos de control territorial y el papel de «gendarme regional» que tendría el futuro estado aparecen claramente definidos en la idea vertida por Herzl (2004) de convertirse en la muralla europea contra Asia (civilización *versus* barbarie), existiendo en connivencia con las potencias occidentales, quienes deberían velar por su seguridad. Combinación

⁶ Término hebreo que significa: la tierra

⁷ Neturei Karta en Nueva York y sus hermanos ubicados en el barrio de Mea Sharim en Jerusalén, se definen abiertamente como antisionistas.

estructural que sigue vigente a día de hoy, determinando las políticas exteriores de las potencias occidentales con respecto a Israel.

El sionismo no surge como un movimiento monolítico, sino que en su seno acoge al pensamiento liberal, religioso, socialista, etc., que constituirán, una vez proclamada la creación el estado de Israel, los diferentes partidos políticos existentes a día de hoy, *likud*, *shaas*, laborismo, etc., respectivamente.

El sionismo es un movimiento nacionalista expansionista y excluyente que aspira a la creación del gran *Eretz-Israel*, del Nilo al Eufrates como queda reflejado en el libro biográfico de David Ben Gurión: «Ben gurion and the palestinians arabs: from peace to war» (Teveth, 1985). Para el sionismo Palestina debe ser un territorio exclusivo para el pueblo judío o, al menos, éstos deben mantener una supremacía étnica sobre el mismo, siendo la situación de Jerusalén especialmente relevante en esta judeización del territorio (Hart, 2010). La población palestina refugiada, por tanto, se convierte en el principal enemigo del concepto etnicista de estado judío impulsado por el sionismo, por lo que el rechazo frontal a la Resolución 194 de Naciones Unidas va a ser parte de su política y de su retórica pública.

Los sionistas, aunque con matices entre las diferentes corrientes existentes, defienden mayoritariamente la expulsión de la población autóctona palestina, la confiscación de sus tierras y la ocupación de su espacio para posteriormente desarabizar el territorio y judaizarlo.

Desde principios del siglo XX hasta nuestros días el sionismo ha ido programando e implementando planes de limpieza étnica sobre el pueblo palestino siendo el plan *Dalet* la cuarta versión mejorada, adoptada en 1948, del proyecto que planificaba la destrucción de áreas rurales y urbanas palestinas de forma sistemática (Pappe, 2008).

De hecho el sionismo fue definido por la Resolución 3379 de la ONU en 1975 como una forma de racismo,

aunque dicha Resolución fue revocada por las presiones de Israel, apoyadas por Estados Unidos, como contrapartida para acudir a las conversaciones de Madrid en 1991, convirtiéndose en una de las resoluciones de Naciones Unidas de mayor brevedad.

Las siguientes palabras de David Ben Gurión expresan, con total claridad, aunque sin el menor atisbo de arrepentimiento el origen y evolución del conflicto que el sionismo crea en la tierra de Palestina en el último siglo: «Si yo fuera un líder árabe, nunca firmaría un acuerdo con Israel. Es normal; nosotros nos apoderamos de su país. Es cierto que Dios nos lo prometió, pero a ellos que más les da, nuestro Dios no es el suyo. Ha habido antisemitismo, los nazis, Hitler, Auschwitz, pero ¿qué culpa tenían ellos? Ellos sólo entienden una cosa: Nosotros hemos venido y hemos robado su país. ¿Por qué tendrían que aceptar eso?» (Nahum Goldmann, 1976: 121).

3. Roles de las mujeres palestinas en el último siglo

A principios del siglo XX, según la administración británica (Aranguren, 2004; Pappé, 2007), en la Palestina histórica vivían aproximadamente unas 800.000 personas de ellas 650.000 (84%) eran árabes musulmanes, unas 80.000 (10%) árabes cristianos y menos de un 7%, unos 60.000 árabes judíos, quienes mantenían una coexistencia pacífica teniendo como denominador común su arabidad, mientras que la confesión era una característica que pertenecía al ámbito privado sin mayor trascendencia social.

En este contexto, la sociedad palestina, eminentemente rural y dedicada principalmente a la agricultura, se estructuraba en base a un modelo tradicional, tribal y patriarcal que relegaba a las mujeres a un rol de organizadoras de la vida familiar dentro de los límites del ámbito doméstico. A pesar de ello, las mujeres se coordinaban para llevar a cabo

diferentes trabajos comunitarios y familiares, existiendo documentos fechados en 1905 que prueban la existencia de organizaciones de mujeres dedicadas a la caridad, es decir el asociacionismo de las mujeres en Palestina data de principios del siglo XX.

En noviembre de 1917 el sionismo consigue firmar la Declaración Balfour por la que Gran Bretaña, a través de su ministro de Asuntos Exteriores, quien da nombre a dicha declaración, se compromete a ceder parte del territorio de la Palestina histórica al movimiento sionista. A pesar de que la potencia colonial todavía no tenía de *iure*⁸ el control del territorio, el movimiento sionista consiguió a través de su representante en Gran Bretaña, el Barón de Rostchild, dicha declaración asumiéndola como el principio de la creación de su «Hogar Judío». Sin embargo, la inmigración sionista, potenciada por la Agencia Judía y el Fondo Nacional Judío, hasta ese momento no había tenido mucho éxito por lo que la vida para las mujeres en Palestina continuaba dentro de su normalidad. De hecho, algunos grupos de mujeres habían intentado tener cargos políticos y, entre sus demandas, figuraba un mayor nivel de alfabetización infantil (Pappe, 2007). Todas las actividades de estos grupos organizados fueron aumentando e intensificándose tras el 24 de julio de 1922 fecha de inicio del Protectorado británico (Khalidi, 1991) y la consiguiente llamada de Vladimir Jabotinsky, líder del revisionismo sionista, a colonizar Palestina por la fuerza creando un poder paralelo: «*an iron wall*», que les permita llevar a cabo su proyecto colonizador en contra de la voluntad de la población nativa (Jabotinsky, 1923).

De las organizaciones de mujeres creadas, la mayor parte tuvieron como objetivo cubrir las necesidades básicas de sus comunidades por medio de campañas de peticiones caritativas (Imagen 1), creando centros benéficos de apoyo a familias desfavorecidas, centros educativos para la infancia, guarderías, centros sanitarios de primeros auxilios, etc.

⁸ Por ley; de derecho.



Imagen 1. Mujeres palestinas haciendo una colecta para las familias con problemas económicos

Las mujeres, que de una forma u otra estaban ganando presencia en la vida pública y política de los centros, principalmente, urbanos de Palestina deciden en 1926 celebrar en Jerusalén el Primer Congreso de Mujeres Árabes Palestinas con la participación de más de 300 delegadas.

Con el paso del tiempo y el auge del sionismo aumenta progresivamente la represión por parte de los grupos paramilitares sionistas, de las fuerzas armadas británicas y de grupos mixtos como la *Special night squads*⁹, que provoca la aparición de un sentimiento nacional fruto de la creciente agresión a las señas identitarias árabes, apareciendo una reacción nacionalista en defensa de la tierra y de su forma de

⁹ Las SNS fueron creadas por Orde Wingate, oficial británico que se convertiría en el instructor militar de los grandes generales israelíes como Moshe Dayan. Las tropas de asalto a comunidades, en donde arrestaban y asesinaban a líderes palestinos, estaban compuestas por británicos y sionistas.

vida. Las mujeres empezaron a dedicar sus energías a otro tipo de actividades tales como el apoyo a los presos políticos, el soporte económico a sus familias, la ayuda al cuidado de los familiares dependientes, etc. Pues las *razzias* eran cada vez mayores y el número de presos aumentaba sin cesar.

Otras asociaciones de mujeres, normalmente pertenecientes a la clase media y media-alta palestina, se planteaban la lucha por el reconocimiento de los derechos de las mujeres y también con el transcurso de los acontecimientos comenzaron a apoyar a los movimientos de resistencia a la colonización británica y sionista en diferentes formas, recaudando fondos, pasando información, organizando protestas formales ante las autoridades británicas, promoviendo campañas de boicot a los productos británicos y buscando alternativas a dichos productos.... Estos grupos estaban formados por mujeres pertenecientes a clases y contextos completamente diferentes como el liderado por Matiel Moghannam, líder feminista de un grupo protestante palestino, quien organizó protestas formales ante el Alto Comisionado Británico por la represión de los cuerpos policiales y militares británicos tras las revueltas palestinas de 1929.

De aquel primer congreso de mujeres, celebrado en Jerusalén, nació la Asociación de Mujeres Árabes, que en 1944 pasó a denominarse Unión de Mujeres Árabes Palestinas. Esta plataforma conformada por mujeres y asociaciones de ámbitos diversos convergen en la necesidad de encarar de manera organizada las herramientas utilizadas por la creciente colonización sionista como la confiscación de tierras, el encarcelamiento de líderes palestinos, la destrucción de viviendas, etc., en definitiva, la desestructuración de su sociedad y de su territorio.

Pero no solo las mujeres de zonas urbanas, muchas de ellas con formación académica, se organizaron para resistir la dominación británica y la colonización sionista sino que en las áreas rurales muchas mujeres, de forma aislada o en pequeños grupos comenzaron a apoyar actividades de lucha

y resistencia. Daban cobijo a activistas, pasaban información de un pueblo a otro, de una aldea a otra, transportaban materiales camuflados en sus cestos de frutas y cereales, preparaban víveres, curaban heridas, reparaban las vestimentas de los resistentes, etc., todo ello, desde el convencimiento de la necesaria participación en la defensa de sus tierras, de su sociedad, de su forma de vida.

A pesar de la resistencia creciente entre la población nativa, los grupos paramilitares sionistas: el Irgun, la Haganá y la banda Stern, liderados o conformados por futuros primeros ministros de Israel como Menahen Beguin, David Ben Gurion o Yizak Shamir, tenían mejor preparación militar y mejor armamento. Gracias a esa supremacía militar consiguieron, principalmente tras cometer la masacre de Deir Yassin¹⁰, expulsar a poblaciones enteras dentro del plan *Dalet*, provocando un exilio palestino que tendrá como momento culmen el 14 de mayo, día en que el movimiento sionista proclama, de manera unilateral, la creación del estado de Israel. Ese mismo día es conocido en el mundo árabe como Al Naqba¹¹.

Hasta ese momento las mujeres palestinas habían creado unas 200 asociaciones asistenciales, caritativas, educativas y reivindicativas, pero a partir de entonces comienza un calvario para el pueblo palestino. El 80% de su población es expulsada de sus casas, de sus tierras y conducida mayoritariamente a los países limítrofes donde se les acoge en condición de población refugiada¹² (Imagen 2). El 20 % restante

¹⁰ La madrugada del 9 de Abril, 80 hombres de Irgun y 40 de Stern, procedentes de la colonia Givat Saul entraron en el pueblo asesinando a más de la mitad de sus habitantes. Este acto criminal, así descrito por Jacques Reynier, delegado de la Cruz Roja en la zona, fue utilizado para amedrentar a las poblaciones de los pueblos vecinos, obligándoles de esa forma a dejar sus casas y sus tierras.

¹¹ Término árabe que significa: la catástrofe.

¹² Los refugiados y refugiadas palestinas constituyen el colectivo más numeroso y antiguo de las poblaciones refugiadas en el mundo. A pesar de que el 11 de Diciembre de 1948 la ONU aprueba la R. 191 por la que se reconoce

sufre la crudeza de una guerra desigual con mayoría militar israelí que pierden a los 8 meses de su comienzo. Desde noviembre de 1947, fecha de la aprobación de la Resolución 181 por parte de la ONU¹³ a enero de 1949 aproximadamente 531 pueblos, aldeas y 11 barrios urbanos total o parcialmente destruidos (Pappe, 2008) por los grupos armados sionistas, quienes conformaran a posteriori, el *Tsahal*: las, denominadas, Fuerzas de Defensa Israelíes.



Imagen 2: Mujeres y niños escapando de Jaffa en Abril de 1948 (Khalidi, 1991)

el derecho de la población refugiada a retornar o su derecho a ser indemnizados el sionismo se opone tajantemente a dicha resolución, como queda reflejado en la siguiente cita: «Todos los partidos políticos de Israel están unidos contra el derecho al retorno de los palestinos a Israel» (Matan Vilnai, diputado laborista. Cita recogida de www.haaretz.com, 17 de agosto de 2003), pues ello impediría la existencia de una mayoría judía en el total de la población y dificultaría la implementación de sus políticas discriminatorias hacia la población no judía, es decir, cristiana y musulmana.

¹³ R. 181 de la ONU. Se prueba por 33 votos a favor, 13 en contra y 10 abstenciones una resolución por la que se propone, como solución para salir de la situación creada, la partición del territorio. A pesar de que en ese momento la población judía constituía el 35% y tenía la posesión del 7%

En unas terribles condiciones de postguerra y desplazamiento las mujeres palestinas, convertidas en muchos casos en cabezas únicas de familias numerosas, tienen que volver a tejer los entramados sociales propios de cualquier comunidad. Es, principalmente en los campos de refugiados donde su labor se torna necesaria y fundamental. En algunas de las tiendas de campaña en las que son instaladas, establecen rápidamente sus escuelas, guarderías y centros de asistencia médica. Se organizan para reunir la comida, prepararla y repartirla. Se encargan de buscar a familiares, maridos, hijos e hijas perdidos durante la expulsión de sus casas, durante la contienda, durante el largo peregrinar hasta el campo de refugiados. Pero sobre todo, se encargan y encargarán de transmitir la memoria de sus vidas, de sus paisajes, de sus olores y colores, de su tierra natal, brutalmente arrebatada y a la que esperan pronto retornar, sobre todo tras la aprobación por parte de la ONU de la Resolución 194¹⁴. Sin embargo, como podemos comprobar por la declaración de Matan Vilnai¹⁵, el sionismo, actualmente y desde sus inicios, mantiene intacta su oposición a la implementación de dicha resolución: «Todos los partidos políticos de Israel están unidos contra el derecho al retorno de los palestinos a Israel» (Haaretz, 2003, 17 de agosto).

Entre el armisticio de 1949 y la guerra de los seis días, en 1967, el asociacionismo entre las mujeres continúa desarrollando una labor prioritariamente asistencial, sin embargo comienzan a formarse en las escuelas de la UNRWA¹⁶ organizaciones de mujeres más politizadas que, pos-

de la tierra, la resolución aprobada otorgaba unas 5.500 millas cuadradas para la creación del futuro estado judío y unas 4.500 millas cuadradas para la creación del futuro estado palestino, dejando Jerusalén y los lugares sagrados en un *corpus separatum* bajo control internacional.

¹⁴ Resolución aprobada el 11 de diciembre de 1948 que reconoce el derecho al retorno o su compensación en caso de no querer retornar a sus hogares.

¹⁵ Matan Vilnai es diputado laborista.

¹⁶ Agencia creada por las Naciones Unidas en 1948 para la ubicación y protección de la población refugiada palestina.

teriormente, pasarán a unirse a los cuadros de los diferentes partidos políticos.

En 1964 con la creación de la organización para la liberación de Palestina (OLP) se funda la Unión General de Mujeres Palestinas (GUPW) que englobará a la gran mayoría de organizaciones y asociaciones de mujeres, desde las más politizadas y reivindicativas, a las más asistenciales y cuyo germen lo hallamos en el congreso de mujeres árabes palestinas celebrado en Jerusalén en 1926.

La llamada guerra de los seis días acaecida en junio de 1967 marcó otro punto de inflexión en la vida de los y las palestinas. Se destruyeron esos pequeños reductos de «libertad» frente al ocupante: Cisjordania fue arrebatada a los jordanos, la Franja de Gaza a los egipcios y Jerusalén a la comunidad internacional, cayendo toda Palestina bajo el control sionista, bajo el control del Estado de Israel. La ocupación supuso un retroceso virulento en la calidad de vida y un menoscabo casi absoluto del reconocimiento de los derechos del pueblo palestino, afectando con especial relevancia y crueldad a la vida de las mujeres.

Aún y todo, en los años setenta las organizaciones de mujeres comienzan a exigir un papel más visible en el ámbito público hasta el punto de conseguir en 1976 el voto para las mujeres en las primeras elecciones municipales en los Territorios Ocupados. Este empoderamiento se afianza en los años ochenta y se materializa en la formación de Comités Populares de Mujeres formados principalmente por estudiantes y mujeres trabajadoras cuyos objetivos son educar políticamente a otras compañeras y crear talleres de formación para la consecución de más trabajo para las mujeres. Los cuatro Comités más importantes ligados a los principales partidos políticos: Al Fatah, FPLP (Frente popular para la liberación de Palestina), FDLP (Frente Democrático para la liberación de Palestina) y Partido Comunista, forman la Unión Palestina de Comités del Trabajo de Mujeres que a finales de los años ochenta se reconvierte en el Alto Consejo

de las Mujeres, coordinando el trabajo de los comités existentes en los diferentes ámbitos sociales.

Este asociacionismo tiene lugar no solo en un contexto tradicional y patriarcal, lo que supone una dificultad añadida a la, ya de por sí difícil, lucha de las mujeres por la igualdad y la participación pública, sino también en un contexto de ocupación. Desde 1922 a nuestros días, tanto los británicos como los sionistas utilizaron las mismas estrategias de ocupación, de hecho, podríamos decir que son estrategias universales, sólo que los israelíes las utilizaron y continúan utilizándolas en pleno siglo XXI, bajo un formato de limpieza étnica, con absoluta impunidad, incumpliendo la IV Convención de Ginebra, los tratados de Derechos Humanos y las Resoluciones de Naciones Unidas.

4. Situación actual de las mujeres en Palestina

Actualmente, Palestina para sus habitantes originarios es ocupación y resistencia. En esta fórmula matemática tan simple como cruenta, las mujeres son un elemento básico y central.

Herziliya es el nombre de la ciudad israelí ubicada al norte de *Tel Aviv* que todos los años alberga la conferencia nacional sobre seguridad. En ella, cada año se abordan diferentes temáticas pero hay una que históricamente ha preocupado especialmente, la denominada: «bomba demográfica». Este término peyorativo y amenazante es utilizado para referirse a la población árabe de Israel. Para los israelíes el mantenimiento de la supremacía étnica, también desde un punto de vista cuantitativo, es fundamental ya desde los inicios del sionismo (Jabotinsky, 1923). Durante el brutal ataque a la Franja de Gaza en 2008-2009, apoyada por el 95% de la población judía israelí, se pusieron de moda camisetas con motivos racistas. Quizá la que atrajo una mayor atención fue una en la que aparecía una mujer palestina embara-

zada sobre cuyo útero se dibujaba una diana y cuyo pie de foto era: «*One shot, two deaths*»: Dos vidas de un solo tiro. Así es como mide el sionismo las vidas palestinas, en términos de rentabilidad económica. Eliminarles con el menor costo posible para Israel es su máxima, por tanto, en esta estrategia de macabro control demográfico ajeno, intentar frenar la natalidad de las mujeres palestinas es fundamental. Es por ello que muchas de las estrategias implementadas por el sionismo desde sus inicios, como veremos a continuación, van dirigidas especialmente hacia las mujeres. Si no en su formato, sí en sus consecuencias.

Al abordar la situación de las mujeres palestinas hay que tener en cuenta que el estado de Israel ha conseguido en estos últimos 63 años, dividir no solo el territorio palestino convirtiéndolo en una especie de queso *gruyere* inconexo, sino también, a su pueblo encontrando en la actualidad a unos 5.5 millones de palestinos y palestinas viviendo en la diáspora; 1.2 millones viviendo en Israel; 1.5 millones viviendo en la Franja de Gaza; 2.6 millones viviendo en Cisjordania y unos 200.000 viviendo en Jerusalén. Cada uno de estos grupos humanos, subgrupos artificiales de un mismo pueblo, viven sometidos por varios formatos administrativos que Israel implementa buscando división y fomentando la confrontación. Todo ello en tan solo 27.000 Km², condicionando de diferente forma la vida de sus poblaciones y, por ende, la de las mujeres, quienes suponen un poco más de la mitad del total de la población.

4.1. La ocupación militar

La ocupación militar de la Franja de Gaza, Cisjordania y Jerusalén Oriental está basada en la imposición de más de un millar de órdenes militares que el ejército israelí se encarga de hacer cumplir. La limitación de la movilidad de la población es una de las principales órdenes implementadas y una de las que más afecta a las mujeres.

Vivir bajo ocupación significa la pérdida de control de cualquier aspecto y ámbito de tu propia vida en tu propia tierra, en tu propia ciudad. Se materializa en la potestad de cualquier soldado para realizar detenciones bajo cualquier pretexto y obligar por la fuerza a cualquier persona a hacer aquella acción que éste decida, como bien reflejan en su página web la organización israelí formada por ex soldados, *Breaking the silence*¹⁷, todo ello sin que nada ni nadie pueda oponerse a su caprichoso poder decisorio.

La normativa existente sobre derecho internacional humanitario, expresa claramente cómo debe actuar la potencia ocupante con la población y el territorio que ocupa¹⁸. Sin embargo, Israel, como potencia ocupante, vulnera sistemáticamente los articulo de los Tratados y Convenios de Derechos Humanos, especialmente el artículo 33 del Protocolo I de la IV Convención de Ginebra¹⁹.

Los cientos de bloqueos establecidos en los territorios palestinos ocupados constituyen, por lo tanto, violaciones que afectan la libre circulación de las personas siendo, en el caso que nos ocupa, aún más humillante por tratarse del propio territorio en el que vive la población sometida a esta restricción. El derecho a la libertad de movimiento, queda recogida en el artículo 12 del Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos (PESC) que prevé que: «toda la persona que se halle legalmente en el territorio de un Estado tendrá derecho a circular libremente en él y a escoger libre-

¹⁷ *Breaking the silence* fue formado por un grupo de soldados, encabezado por Yehuda Shaul, quienes tras realizar el servicio militar en Hebrón, arrepentidos por los excesos cometidos decidieron mostrar al mundo el resultado de sus crueles prácticas denunciando el adiestramiento al que son sometidos por parte de las estructuras estatales.

¹⁸ Véase: IV Convenio de la Haya relativo a las leyes y costumbres de la guerra terrestre, en cuyo anexo figuran las Reglas de la Haya, de 18 de octubre de 1907; IV Convenio de Ginebra del 12 de agosto de 1949 relativo a la protección debida a las personas civiles en tiempo de guerra.

¹⁹ El artículo 33 establece la prohibición de llevar a cabo castigos colectivos, siendo la limitación a la movilidad de las personas un castigo colectivo.

mente en él su residencia». Sin embargo, debido a las políticas que el estado de Israel implementa, a través de su ejército y policía militar, estas drásticas restricciones a la movilidad, afectan cotidianamente a todo un pueblo y especialmente, a las mujeres quedando patente en su día a día el fuerte impacto que tienen en sus vidas.

En una sociedad tradicional como la palestina donde la mujer sigue siendo el pilar fundamental sobre el que se asienta la familia, elemento nuclear de la sociedad, y sobre la que recae, en algunos casos, el honor de dichas estructuras, hay que evitar al máximo la posibilidad de humillación o escarnio hacia las mujeres, por lo que son y por lo que representan. Es por ello que desde el año 2001, con el recrudecimiento de la ocupación militar muchas mujeres han ido quedando confinadas en sus casas por miedo propio o familiar a sufrir algún abuso por parte de los soldados.

4.2. Puntos de control militar (*Checkpoints*)

Muchas mujeres tuvieron que dejar su trabajo, abandonar sus estudios, romper relaciones porque para ello debían trasladarse de una localidad a otra teniendo que atravesar los puntos de control militares denominados *Checkpoints*, conocidos por su término hebreo: *Machsom*²⁰. Aunque estas áreas se denominen «puntos de control», en realidad actúan como un filtro, como un embudo que ralentiza el paso de las personas y mercancías entre ciudades y pueblos, convirtiendo una actividad habitual en una humillación cotidiana interminable. Sólo es necesario permanecer un par de horas en un *checkpoint* para entender el proceder prepotente y vejatorio con el que actúan los soldados israelíes, viniendo algunos de esos ejemplos reportados en diferentes

²⁰ A 31 de agosto de 2010, el ejército israelí tenía 59 puestos de control en Cisjordania, de los cuales 18 están en la ciudad de Hebrón. Hay 37 controles para cruzar de Cisjordania a Israel. Véase: http://www.btselem.org/english/freedom_of_movement/statistics.asp

páginas *webs*²¹. Durante la segunda Intifada en muchos *checkpoints* se obligaba a todas las personas que lo tenían que cruzar a quitarse la ropa a la altura de la cintura para mostrar que no llevaban un cinturón bomba. Daba igual que fuera un bebé, un anciano, una mujer, cualquiera era sometido a esa práctica cuyo fin no era el mantenimiento de la seguridad, sino, la humillación de la población. Para las mujeres, en particular, este tipo de prácticas resulta especialmente denigrante, provocando finalmente su reclusión por miedo al ocupante. Todo esto ha supuesto un retroceso virulento en el desarrollo de muchas mujeres, ha supuesto la conculcación de sus derechos humanos básicos, como persona y especialmente, como mujer, pues como afirma el artículo primero de la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia Contra la Mujer, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1993, la violencia contra la mujer es: «Todo acto de violencia basado en el género que tiene como resultado posible o real un daño físico, sexual o psicológico, incluidas amenazas, la coerción o la privación de la libertad, ya sea que ocurra en la vida pública o privada».

4.3. El muro

El llamado muro de seguridad, también denominado «Muro de Separación» o de «*Apartheid*»²², es un proyecto militar gestado en el año 2000 bajo el mandato de Ehud Barak. Sin embargo su aprobación oficial y su construcción se llevó a cabo en 2002 bajo el pretexto de mejorar la segu-

²¹ Ver, por ejemplo, <http://www.breakingthesilence.org.il/>

²² Apartheid es el término afrikáner que se utiliza para designar «separación». Puede completarse información: Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1965), Convención sobre la Imprescriptibilidad de los Crímenes de Guerra y de los Crímenes de Lesa Humanidad (1968), Convención Internacional sobre la Represión y el Castigo del Crimen de Apartheid (1973) y el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional (1998).

ridad de Israel, aislando a los «terroristas» palestinos de Israel.

Si el proyecto del muro fuera una herramienta para incrementar la seguridad israelí se debería haber construido sobre la llamada «línea verde»²³, sin embargo, prácticamente el 80% del trazado del muro se construye en el interior de dicha línea fronteriza arrebatando al pueblo palestino el 50% de los acuíferos y las tierras de cultivo más fértiles de toda Cisjordania, excluyendo, a la vez, a gran parte de la población árabe de Jerusalén y Cisjordania de sus términos municipales. Es decir, realmente, el proyecto del muro es una estrategia más de limpieza étnica²⁴, sobre el pueblo palestino basada en la confiscación de tierras y en la expulsión de sus habitantes originarios, dejándoles apenas un 12% del territorio de la Palestina histórica (Imagen 3).



Imagen 3: Mapas relativos a la evolución del territorio desde 1947

²³ Línea verde: Línea fronteriza, reconocida por la ONU, entre Cisjordania e Israel.

²⁴ Término acuñado por Ilan Pappé, historiador israelí, en su libro «La limpieza étnica de Palestina» (2008).

El muro, como el resto de barreras impuestas por Israel a la población palestina, supone para la mayoría de las mujeres un obstáculo insalvable que, al igual que los *checkpoints*, han ido recluyéndolas en sus ámbitos domésticos y familiares, circunscribiendo su vida a unos pocos kilómetros cuadrados, convirtiendo su mundo en una cárcel cuyos límites vienen impuestos por el terror psicológico y el miedo al ejército de ocupación.

Estas limitaciones a la libertad de movimiento, de hecho, repercuten en todos los ámbitos de la vida. El acceso a la educación, a la sanidad, las relaciones sociales, comerciales, todo se ve alterado y modificado. En el año 2006 Humanitarian Action Report de UNICEF²⁵ publicó un informe en el que describía cómo la falta de los equipos básicos de salud estaba afectando directamente a la salud reproductiva de las mujeres palestinas y de los neonatos. Uno de los resultados de estas políticas de confinamiento y anexión provocadas por la construcción del muro, los puestos de control y los cercos militares fue la falta de acceso a los hospitales de las grandes ciudades para muchas mujeres palestinas. En muchos casos y como estrategia de afrontamiento, muchas mujeres embarazadas en sus últimos meses de gestación se trasladaban a vivir a la casa de algún familiar, ubicada en las cercanías de algún centro sanitario, quedando separadas de sus familias y de su contexto personal. Una vez más las mujeres se ven obligadas a pagar un alto precio por normalizar una situación de opresión que afectando a todo un pueblo, ataca a las mujeres con especial y sutil crudeza.

Otra consecuencia del efecto de los *checkpoints* y demás barreras al libre movimiento de la población y concretamente sobre la salud materno-infantil, es la violación del derecho a recibir un tratamiento adecuado en el momento crucial del parto. Casi un centenar de mujeres, según el Informe del «Information Health Centre of Palestinian Minis-

²⁵ Véase: http://www.unicef.org/files/HAR_2006.pdf

try of Health»²⁶, durante la primera década del presente siglo fueron obligadas a dar a luz en los «*checkpoints*», dentro del coche que las trasladaba, sobre el suelo parapeteadas por varios coches o apoyadas en una fría piedra de la estructura del puesto de control. Algunas de estas mujeres murieron desangradas ante la mirada indiferente de los soldados que custodiaban el paso. Algunos bebés tampoco pudieron sobrevivir a ese brutal contexto de ocupación (Kevorkian, 2009). Israel, por tanto, continúa con la violación de los derechos básicos del pueblo ocupado como es, en este caso, el derecho a la salud según el Art. 12 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), que obliga a los Estados Partes a reconocer el «derecho de todas las personas al disfrute del nivel más elevado posible de salud física y mental», vulnerando así mismo el Art. 56 del IV Convenio de Ginebra.

4.4. Demolición de viviendas y destrucción de cultivos

Otra herramienta estructural de la ocupación que afecta grave y especialmente a las mujeres palestinas es la demolición de viviendas. Un dato que ilustra esta política sistemática es el que aporta el Comité israelí contra la demolición de casas (ICADH)²⁷ quienes estiman que desde la ocupación de 1967 a nuestros días unas 24.813 viviendas han sido demolidas en Cisjordania, la Franja de Gaza y Jerusalén Oriental.

Sólo desde el comienzo de la 2ª *Intifada*, conocida como la *Intifada de al-Aqsa* a finales del año 2000, según datos de la mencionada organización, más de 5.000 hogares han sido destruidos por el ejército israelí. Su procedimiento es tan maquiavélico como desastroso el resultado. Su objeti-

²⁶ Consultar: http://www.emro.who.int/palestine/reports/health_policy_planning/Health_Sector_Review_Report_2007.pdf

²⁷ Consultar: http://www.icahd.org/?page_id=76

vo convertir el miedo y la incertidumbre en compañeras de vida de las mujeres palestinas. Por motivos de lo más dispares, desde el «interés general del estado», al incumplimiento de un pago administrativo, pasando por la falta de licencia de construcción que su vez el ayuntamiento les niega, las viviendas palestinas pueden ser demolidas. El procedimiento es siempre el mismo: primero llega una orden con el veredicto de demolición sin información relativa a la fecha de su implementación., a partir de ese momento, la demolición puede llevarse a cabo esa misma noche o quince años después. No hay reglas.

Cuando llegan los *bulldozers*²⁸, normalmente parapetados por la oscuridad de la noche, no hay aviso previo y si lo hay es de unos minutos para abandonar el domicilio. En un breve periodo de tiempo el caos se apodera del espacio que unos segundos antes era el hogar de una familia (Imagen 4). Recuerdos pasados, presentes, planes de futuro convertidos en amasijos de hierro y cemento ante la impotencia y desesperación de todos los miembros de la familia y, lo más impactante, ante la espantosa indiferencia de los soldados y operarios que llevan a cabo la demolición.



Imagen 4: Anciana sobre las ruinas de su casa en Rafah (Franja de Gaza, 2006)

²⁸ Vehículo militar mezcla de tanque y excavadora.

Los olivos son simbología viva para el pueblo palestino, son, básicamente, parte de su esencia. Representan su forma de vida y forman parte de su sustento diario. Nadie en Palestina concebiría alimentarse sin aceite de oliva o que las aceitunas dejaran de formar parte de su dieta habitual. Las mujeres históricamente relacionadas con la tierra y con el trabajo en el campo establecen una relación especial con los olivos. En el periodo de recolección, algunas de ellas, con su rostro y manos surcadas por infinidad de arrugas, parece que intentan fundirse y camuflarse con las sinuosas ramas y el retorcido tronco del olivo. Su relación es personal, casi familiar. Por eso, la destrucción de los cultivos y particularmente el desarraigo o corte de los olivos supone una tremenda agresión, no solo por su valor económico sino sobre todo por su componente afectivo.

El ministerio de agricultura palestino estima que desde *Al Nakba* hasta ahora, aproximadamente un millón de olivos han sido destruidos. Sólo en los últimos 10 años en la Franja de Gaza 114.000 olivos han sido arrancados o arrasados. Según el Centro Palestino por los Derechos Humanos, de Gaza, (PCHR) sólo en 2010 Israel confiscó y destrozó, al menos, 13.149 *donums*²⁹ de tierra, mientras que en Cisjordania en el mismo periodo de tiempo 10.346 olivos fueron arrancados. La Oficina para la Coordinación de Asuntos Humanitarios (OCHA, por sus siglas en inglés), estima que en los últimos cinco años Israel ha destruido productos y propiedades agrícolas por un valor de 308 millones de dólares, contraviniendo el artículo 53 de la IV Convención de Ginebra³⁰, sin que, una vez más, ni una sanción le haya sido impuesta.

²⁹ Donum: medida utilizada por los otomanos que supone una extensión de 1000 m².

³⁰ El artículo 53 de la IV Convención de Ginebra establece la prohibición de destrucción de propiedades.

4.5. Encarcelamiento

Las mujeres palestinas encarceladas en las prisiones israelíes son consideradas presas políticas por el Derecho Internacional al ser parte de un pueblo ocupado.

«...Mientras miraba en la televisión un documental sobre Abu Ghraib, sentí que lo que nos había ocurrido a nosotras era mucho peor...»³¹

Desde 1967 Israel ha detenido a más de 700.000 palestinos, de ellos 10.000 son mujeres. A principios del año 2010 había 110 presas políticas repartidas en tres cárceles israelíes, *Telmond (Sharon)*, *Neve Tirza (Ramleh)* y *Al-Jalameh (Kishon)* todas ellas localizadas fuera de los territorios palestinos situación que dificulta las visitas de los familiares, al estarles negado el acceso desde los TTOO a Israel, contraviniendo, además, el artículo 76 de la IV Convención de Ginebra. El 1 de septiembre de 2001 había 5.374 presos y presas políticas palestinas, de ellos 35 eran mujeres y 176 menores de edad³². Tras el pacto entre Hamas y el gobierno de B. Netanyahu por el que se negoció el canje de un soldado israelí capturado en Gaza en 2006, por 1.027 prisioneros palestinos, 8 mujeres quedan retenidas en las cárceles israelíes. En todo caso, el baile de cifras con respecto al número de presas y presos políticos es constante ya que la detención y el encarcelamiento, por parte de las fuerzas de ocupación, constituye una de las políticas sistemáticas del estado. Teniendo en cuenta, además, la existencia de la instalación denominada cárcel 1391 y conocida como el «Guantanamo israelí» o «la cárcel secreta», se puede entender la dificultad con la que se encuentran quienes tienen que abordar y cuantificar esta temática.

A pesar de que el estado de Israel ha ratificado la Convención contra la Tortura y otros Tratos o Penas Cruelles,

³¹ Ver: <http://www.unwomen.org/wp-content/uploads/2011/06/Booklet-UN-Women-Suspended-Lives-en-ar.pdf>

³² Ver: <http://www.addameer.org/etemplate.php?id=368>

Inhumanos o Degradantes (CCT, 1987) y el Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos (PIDCP, 1966), existen casos documentados por organizaciones internacionales, palestinas e israelíes como «Physicians for Human Rights»³³ que corroboran la existencia de estas prácticas como actividad cotidiana en las cárceles israelíes. Las mujeres, además de ser sometidas a diferentes formas de tortura física y psicológica, sufren agresiones propias por su condición de mujer, tales como abusos sexuales o violaciones de sus derechos materno-filiales. No reciben alimentación suficiente, cuidados médicos básicos, ni son atendidas sus necesidades durante sus menstruaciones. Son golpeadas, humilladas, atadas en posiciones dolorosas durante horas, insultadas, privadas de sueño, aisladas. Se les niegan las visitas de sus familiares, incluso las de sus propios hijos, y a pesar de que varias asociaciones de derechos humanos y la Cruz Roja internacional han reportado y denunciado su situación, las vejaciones continúan.

Un hecho especialmente dramático lo constituye el encadenamiento al que varias mujeres han sido sometidas a la hora de dar a luz en la cárcel. Tras comenzar a sentir las primeras contracciones se las esposaba de manos y pies a los barrotes de la cama, obligándolas a parir en esa forma tan humillante, como inhumana. Entre ellas Mirvat Taha, Manal Ghanim, Samar Sbeih y Fatima Az-Ziq, mujeres que en un momento tan delicado como especial para cualquier mujer sufrieron en sus carnes toda la brutalidad materializada de la ocupación, por su condición de palestinas y por su condición de mujer.

4.6 Ataques masivos contra población civil

El Derecho público Internacional estipula que los castigos colectivos aplicados por Israel contra la población

³³ <http://www.phr.org.il/default.asp?PageID=221>

civil son crímenes de guerra. En estos crímenes de guerra las mujeres, como sujetos no combatientes, son, por tanto, víctimas inocentes de la ocupación.

A principios del año 2002, la represión de la *II Intifada* fue especialmente cruenta. La operación «muro defensivo» dejó centenares de muertos, la mayoría de ellos residentes de campos de refugiados, como los campos de Jenín o de Nablus (Imagen 5). A partir de 2004 los ataques masivos fueron disminuyendo en frecuencia e intensidad. Sin embargo, cuatro años después Israel llevó a cabo un ataque desproporcionado e inhumano sobre una población a la que, además, se le negaba, por el cerco impuesto por el propio ocupante, la posibilidad de huir de la agresión. En el ataque a la Franja de Gaza en diciembre de 2008-enero de 2009 la misión de investigación de la agencia de los DDHH de la ONU dictaminó que Israel había llevado a cabo crímenes de guerra y crímenes de lesa humanidad. Tras los 22 días de ataques diarios y desproporcionados según el informe del relator Richard Goldston 1.434 murieron, de ellas 288 eran niños y niñas, 121 mujeres y de los 5.303 heridos, 1.606 eran niños y niñas y 828 mujeres. Mujeres que estaban en sus casas, mujeres que protegían a sus hijos, mujeres que sin entender la razón de la sin razón de los bombardeos, clamaban al mundo, al cielo el final de aquella pesadilla de la que no podían huir ni en sueños, ni en la realidad, ni por tierra, mar o aire.

4.7 Las mujeres palestinas del interior de Israel

Las mujeres palestinas que viven en el interior de Israel forman parte de ese 20% de población no judía que vive sometida a unas políticas de discriminación estructural por parte del estado que las convierte en ciudadanas de segunda categoría. Tanto las mujeres musulmanas como las cristianas, sufren una especial discriminación sobre todo en el ámbito laboral. Tan solo un 20% de las mujeres árabes



Imagen 5: Vida en el campo de refugiados de Balata (Nablus) frente a las fotos de los mártires por la ocupación.

tienen un trabajo remunerado y la práctica totalidad en el sector privado ya que sólo un 7% del total de la población árabe tiene un puesto en la administración pública, esto es debido a los múltiples impedimentos estructurales y barreras legales que el estado de Israel impone sobre la población no judía, como por ejemplo, la negación de acceso a determinados estudios, puestos de trabajo o a determinados puestos dentro de la administración³⁴. La tasa de pobreza entre la población árabe es el triple que entre la población judía y sus ingresos son hasta un 43% menores de media.

Entre las leyes discriminatorias cabría destacar la Ley sobre Ciudadanía y Entrada y Salida a Israel (2003)³⁵. Esta ley introduce restricciones tanto para la concesión de la resi-

³⁴ Consultar: <http://www.arabhra.org/HRA/SecondaryArticles/SecondaryArticlePage.aspx?SecondaryArticle=1499>

³⁵ Ley sobre Ciudadanía y Entrada y Salida a Israel (2003) Orden Temporal 5763 del 31 de mayo de 2003. En octubre de 2010, Israel aprobó una enmienda a esta ley que incluye la exigencia de juramento de lealtad al «Estado Judío». Para toda persona que quiera acceder a la obtención de la nacionalidad israelí.

dencia como para la concesión de la ciudadanía israelí a los cónyuges de las personas árabes nacidas en Israel que contraen matrimonio con palestinos nacidos en Cisjordania o en la Franja de Gaza. La imposibilidad de poder convivir en Israel de forma legal obliga a emigrar a muchas parejas mixtas o a uno de sus miembros, normalmente a las mujeres, a vivir de forma ilegal, restringiendo por tanto su libertad de movimientos, sus derechos, haciéndole vivir en una pesadilla constante para no ser descubierta y enviada a su lugar de nacimiento con la consiguiente separación de pareja e hijos.

En 2007, esta ley fue ampliada englobando en la misma la prohibición de reunificación familiar para los casos de personas árabes de Israel casadas con personas originarias de países considerados como «enemigos» para el estado sionista, léase Iran, Iraq, Siria, o Líbano³⁶.

4.8. Tradición y patriarcado

A nivel global y de forma genérica las mujeres están sometidas a una violencia y discriminación estructurales, manifestada en diferentes formatos, que abarcan desde patrones hereditarios que la perjudican, a una consolidada desigualdad en el reparto de bienes, al cobro de menores salarios por el mismo trabajo o a una inferior valoración por su condición de mujer.

Además de la discriminación estructural inherente al hecho de ser mujeres las adversas circunstancias que crea el estado de Israel sobre la población árabe, tanto musulmana como cristiana en todo el territorio de la Palestina histórica, tiene otra consecuencia, esta vez indirecta, en la vida de las mujeres. Por un lado se agudizan las estructuras patriarcales, permitiendo a los hombres ejercer mayor control y dominio sobre las vidas de las mujeres. Por otro lado, a éstas, las políticas de la ocupación les dificultan hasta el grado de

³⁶ Ver: <http://www.russelltribunalonpalestine.com/en/wp-content/uploads/2011/11/RTtoP-Cape-Town-full-findings.pdf>

llegar a impedirles las luchas por sus derechos. De hecho, aunque la Autoridad Palestina aprobó la Ley Fundamental Enmendada que en su artículo 9 promueve la igualdad de género, su implementación no siempre se produce, en ocasiones por falta de recursos para aplicarla, en ocasiones por dejación de funciones de jueces y magistrados y en otras por la destrucción de las infraestructuras necesarias para ejercerla por parte de las fuerzas de ocupación.

Según Eilin Kuttab, ex directora del departamento de la mujer en la universidad de Birzeit en Ramallah: «La crisis del varón como sostén económico es una crisis de género y una crisis familiar. Esto ejerce una fuerte tensión sobre los roles de género». Las mujeres palestinas, con una larga historia combativa a sus espaldas no pueden llevar a cabo esta doble opresión, quedando relegada su lucha por la transformación de las estructuras desiguales de género a la lucha por la liberación nacional. Además, muchos hombres canalizan su impotencia y rabia por la situación de humillación, empobrecimiento y falta de libertad generada por la ocupación, en forma de agresividad hacia sus parejas.

A esa difícil situación intrafamiliar y social, hay que añadir el aumento de la religiosidad entre la población y concretamente de la interpretación más rigorista del Islam. La ley consuetudinaria es el conjunto de costumbres y tradiciones que rigen una comunidad. Como en muchos otros territorios del planeta, en Palestina, las costumbres y la religión han sido la base para mantener su cultura e identidad. La ley religiosa, denominada *Sharia*³⁷ son un conjunto de reglas jurídicas discriminatorias que fomentan la transmisión de costumbres creadoras de desigualdad con las que a su vez se retroalimenta. Sin embargo, no sucede en todas las zonas de Palestina por igual. La franja de Gaza, Qalqilia o

³⁷ La palabra *Sharia* significa la forma o el camino que debe realizarse para tener una vida correcta. Las bases de la Sharia son el Corán, que es el libro sagrado; la *Sunna* que es el conjunto de interpretaciones de la conducta del profeta Mahoma; el *Yma'* (consenso) y el *Lytihad* (esfuerzo).

Hebrón son las ciudades que se caracterizan por sufrir la imposición más rigorista de la *Sharia*. No es casual, que estas áreas sean las que en los últimos años padecen las represiones más brutales de la ocupación, es decir, la intensidad de la ocupación va directamente relacionada con el nivel de represión intrasocial, el aumento del fundamentalismo religioso y la opresión hacia las mujeres.

Por todo lo expuesto, se deduce que la ocupación fomenta y consolida la, ya de por sí fuerte, noción patriarcal y perspectiva androcéntrica de la sociedad palestina en el ámbito privado, produciendo consecuentemente graves efectos negativos sobre la vida de las mujeres.

5. Conclusiones

Las mujeres palestinas tienen que enfrentar una triple opresión 1) la del fundamentalismo religioso que las relega a un papel secundario e inferior, 2) la del patriarcado que les otorga el rol de complemento del hombre desde la obediencia y 3) la que ejerce el estado de Israel por diferentes medios reprimiéndoles en todas las áreas de su vida. A estas tres realidades mencionadas deberíamos sumar una más: la opresión occidental cuyos medios de comunicación las definen y convierten en seres pasivos, sumisos, sin capacidad de acción ni decisión, imagen falaz ante la que también deben luchar y a la que se encargan de confrontar.

A pesar de ello, las mujeres palestinas no se convierten en seres débiles, impotentes e inactivos, más bien al contrario la dureza les hace crecer y la adversidad las anima a organizarse. La ocupación, en definitiva, no consigue invisibilizarlas, al contrario, están más presentes, no las derrota, las torna invencibles, replicadoras de vidas resistentes, activas y proactivas.

Ante la pasividad, complicidad y dejación de funciones que los diferentes gobiernos llevan a cabo con el estado

de Israel a pesar de los crímenes de guerra, que en base a la IV Convención de Ginebra, lleva años practicando y a todas las resoluciones de la ONU y tratados de derechos humanos que siguen violando sin que ninguna sanción le haya sido nunca impuesta, los colectivos de mujeres palestinas, como parte de la sociedad civil organizada, lanzaron en 2005 la campaña BDS (boicot, sanciones y desinversiones) al estado de Israel hasta que cumpla con la Legalidad Internacional vigente, campaña inspirada en la llevada a cabo por la población negra surafricana en su lucha contra el *apartheid*. En este caso, también el estado de Israel elabora y aplica políticas de segregación, para con la población palestina como las descritas en el presente capítulo que han llevado a al Tribunal Rusell, en su tercera convocatoria celebrada en Ciudad del Cabo, a afirmar que el régimen sionista es un estado que practica sistemáticamente el *apartheid*.

En la historia reciente de la Palestina histórica las mujeres han constituido un eje central en la vida de una sociedad acostumbrada a no tener estado, han realizado todo tipo de roles, desde los más domésticos y familiares, pasando por otros de carácter asistencial, político, y económico, hasta otros mucho más combativos, también reconocidos por la legalidad internacional que reconoce el derecho de todo pueblo sometido a una ocupación a defenderse de la misma con todas las herramientas posibles, diferenciando el hecho resistente coyuntural del concepto de terrorismo³⁸.

Las mujeres palestinas como fuerza viva, como creadoras de vida son resistencia encarnada, cuerpo y alma que

³⁸ Véase: Art. 14 de la Resolución de la ONU 42/159 del 7 diciembre de 1987; Resolución de la ONU 1514 (1960); Introducción de la XX Asamblea General de la ONU 1965; Convención de Ginebra, (artículo 1, inciso 4)Protocolo Adicional I de 1977: Artículo 1.2 de la Carta de las Naciones Unidas : reconoce el principio de que «el terrorismo no puede ser confundido con la lucha por la libre determinación de los pueblos»; Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) establece en su párrafo tercero que es preciso no confundir el terrorismo con «el recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión».

clama justicia. Son materia y esencia vital para el pueblo. Su lucha contra la expulsión, contra la invisibilización, contra la negación de su existencia es inconmensurable. Como el *zaatar*³⁹, las mujeres palestinas son materia básica y elemental para su pueblo, como los árboles frutales están arraigadas a su tierra, dando sus frutos, persistiendo, luchando, amando, y todo, siempre, desde su inmensa presencia, con la hermosa y rotunda dignidad solo equiparable a esos olivos milenarios que pueblan la bella tierra de Palestina.



Madre y niña palestinas

³⁹ Mezcla alimenticia realizada con tomillo, orégano, comino y sésamo, entre otros ingredientes.

Bibliografía

- ALTERNATIVE TOURISM GROUP (2007) *Palestina y los palestinos*. Gijón, CSCA.
- ARAB ASSOCIATION FOR HUMAN RIGHTS (1998) *The Palestinian arab minority in Israel*. Nazareth, Arab Association for Human Rights.
- ARANGUREN, Teresa (2004) *Palestina, el hilo de la memoria*. Barcelona, Caballo de Troya.
- ARENDRT, Hannah (2006) *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona, Ed de bolsillo.
- BEGIN, Menachem (2008) *La Rebelión. La lucha clandestina por la independencia de Israel*. Barcelona, Ed Gamma.
- COOK, Catherine; HANIE, Adam; KAY, Adah (2004) *Stolen Youth*. London, Pluto Press.
- CHOMSKY, Noam (2004) *Ilusiones de Oriente Medio*. Madrid, Ed Popular.
- DAJANI, Munther (1994) *The struggle of Palestinian Women in the Occupied Territories: Between nacional and social liberation*. Arab Studies Quarterly, vol XVI.
- ESCUADERO Alday, Rafael (2008) *Segregados y reclusos. Los palestinos y las amenazas a su seguridad*. Madrid, Los libros de la catarata.
- GOLDMAN, Nahum (1976) *Le Pardoux Juif*. Paris, Opensource
- GORKIN, Michael y RAFIQA Othman (1996) *Three Mothers, Three Daughters: Palestinian Women's Stories*. Berkeley, University of California Press.
- HART, Alan (2010) *Zionism, the real enemy of the jews: Conflict without end?* Atlanta, Clarity Press.
- HERZL, Theodore (2004) *El estado Judío*. Zaragoza, Ed. Riopiedras.
- KEVORKIAN, Nadera Shalhoub (2009) *Militarization and Violence against Women in Conflict Zones in the Middle East. A Palestinian Case-Study*. Cambridge UK, Cambridge University Press.
- KHALIDI, Walid (1991) *Before their Diaspora*. Washington, The Institute for Palestine studies.

- LAQUEUR, Walker; RUBIN, Barry (2001) *The israel-arab reader*. New York, Peguin Books.
- MURADO, Miguel Ángel (2006) *La Segunda Intifada*. Madrid, Ed. Del Oriente y del Mediterráneo.
- MUNDUBAT (2008) *Palestina tiene nombre de mujer*. Bilbao, Mundubat.
- PAPPE, Ilan (2007) *Historia de la Palestina Moderna*. Madrid, Ed. Akal.
- PAPPE, Ilan (2008) *La limpieza étnica de Palestina*. Bcelona, Ed. Memoria Crítica.
- PÉREZ, Carmen y ESCUDERO, Rafael (2009) *La responsabilidad penal por la Comisión de Crímenes de Guerra: El Caso de Palestina*. Cizur Menor, Ed. Aranzadi.
- SUAREZ, Luis (2006) *Los judíos. La historia más completa del pueblo judío*. Barcelona, Ed. Ariel.
- TEVETH Shabtai (1985) *Ben Gurion and the Palestinian Arabs - From Peace to War*. New York City, Oxford Univ. Press.

Webs

- Addameer: <http://www.addameer.org/detention/women.html>
- Amnistía Internacional (2005) Israel and the Occupied Territories: Conflict, Occupation and Patriarchy. <http://www.amnesty.org/en/library/asset/MDE15/020/2005/en/dcc45bfd-d50d-11dd-8a23-d58a49c0d652/mde150202005es.html>
- B'tselem: http://www.btselem.org/english/freedom_of_movement/statistics.asp
- Breaking the silence: <http://www.breakingthesilence.org.il/>
- Gideon Levy: <http://truefaceofisrael.blogspot.com/>
- Goldman: <http://www.archive.org/details/LeParadoxeJuif—ConversationsEnFrancaisAvecLeonAbramowicz>
- Jabotinsky: <http://www.archive.org/details/LeParadoxeJuif—ConversationsEnFrancaisAvecLeonAbramowicz>
- Jabotinsky, V.(1923) Ensayo: The iron wall. http://www.jabotinsky.org/multimedia/upl_doc/doc_191207_49117.pdf

Jad, I: The demobilization of the palestinian Women's Movement in Palestine. <http://web.mit.edu/cis/www/mitejmes/intro.htm>

UNRWA: <http://www.unrwa.org/>

Variada: <http://www.columbia.edu/cu/lweb/indiv/mideast/cu-vm/palwomen.html>

SIGNOS RELIGIOSOS Y LIBERTAD DE ELECCIÓN

LA CUESTIÓN DEL VELO EN MUJERES
MUSULMANAS INMIGRANTES EN ESPAÑA¹

VANESA VAZQUEZ LABA²

«Cuando llegué a España me ajusté aún más el pañuelo».

Inmigrante argelina, Palma, 2011

El día 6 de septiembre de 2011, el ayuntamiento de Sa Pobla³ prohíbe el uso del velo «integral» en nombre de la «seguridad ciudadana» y de la «dignidad de la mujer».⁴ Di-

¹ Este artículo es producto de la investigación realizada en Mallorca-España en el período 2010-2011 y financiada por la Universitat de les Illes Balears. La misma se ha materializado en el libro titulado *«Voces desde los márgenes. Mujeres inmigrantes, violencia y ciudadanía en Mallorca-España»*, Col.lecció d'Estudis de Violència de Gènere, Edicions Universitat de les Illes Balears, Palma de Mallorca. (En prensa).

² Académica feminista. Socióloga y Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora Asistente CONICET. Profesora de la Universidad Nacional Gral. San Martín y de la Universidad de Buenos Aires. Integrante de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito.

³ Ayuntamiento que se ubica en la isla de Mallorca, perteneciente a la Comunidad Autónoma de las Islas Baleares, España.

⁴ La normativa prohíbe «acceder y/o permanecer en los espacios o locales destinados al uso o servicio público a las personas que porten velo integral, pasamontañas, casco integral y/u otras vestimentas y/o accesorios que im-

cha localidad alberga una gran cantidad de mujeres, hombres y familias de origen magrebí, entre otras colectividades y etnias africanas que han llegado al territorio atraídos por el trabajo que genera la producción de patatas en los campos agrícolas. Muchos de ellos y de ellas profesan la religión musulmana.

Voces encontradas y desencontradas. Con el esfuerzo de que la sanción no roce los argumentos racistas, las autoridades de la localidad defendieron y justificaron la ordenanza afirmando buscar «respeto a la tolerancia» y con el objetivo de introducir «elementos de integración para una mejor convivencia entre la población del municipio», además de «defender también la dignidad y los derechos de las mujeres» (La Razón, 2011, 6 de septiembre). Los que se abstuvieron a votar la ordenanza, no obstante, sólo apuntaron a cuestionar el procedimiento político de los y las legisladores/as, y algunas pocas voces que votaron en contra argumentaron la necesidad de escuchar a las propias mujeres.

En Occidente, la mayoría de las veces cuando se habla de prohibir el *hijab* se hace en nombre de la Modernidad, del desarrollo y de la universalidad de los Derechos Humanos para todas las mujeres. Esta postura adquirida por diferentes sectores, incluyendo el feminismo, se atribuye la particular función de «rescatar» a las mujeres musulmanas de la opresión religiosa de la que son víctimas, de un sistema patriarcal opresor y de unas tradiciones caducas. La prohibición, y la prohibición del velo fundamentalmente, se produce desde «una noción de superioridad de unas personas que se consideran con derecho a decidir por las demás debido a su pertenencia a una elite académica y política occidental» (de Botton *et. al*, 2008: 35-6).

Frente al episodio, Amnistía Internacional, por el contrario, reconoció la necesidad de respetar las diferencias en los derechos planteando que «las mujeres tienen todo el de-

pidan la identificación y/o comunicación visual de las personas (...)» (*Terra Noticias*, Europa Press, 2011, 9 de julio).

recho a llevar el tipo de indumentaria que quieran» (Entrevista a Alfonso López, presidente de Amnistía Internacional, *Público*, 2011, 7 de septiembre). Argumentó, asimismo, que la polémica armada reflejaba la ignorancia que existe sobre el tema y la poca información que se maneja a la hora de comprender la situación de las mujeres musulmanas.

Se vuelve indispensable abrir la discusión reconociendo los significados y las diferencias entre el «*hijab*»⁵ y el «*niqab*» o «*burqa*» (*burqa*), ya que en general son tomados como sinónimos y no son lo mismo. El *hijab* es un atuendo femenino tradicional dentro de la cultura islámica que cubre la cabeza y algunas partes del rostro⁶; su uso varía en las distintas sociedades de religión musulmana de acuerdo con la clase social, la zona de residencia (por ejemplo: el uso y significado es diferente en el ámbito rural del ámbito urbano) y el contexto socio-histórico⁷ —como ocurría en la Arabia pre-

⁵ El *hijab* o *hiyab* es un código de vestimenta femenina islámica que establece que debe cubrirse la mayor parte del cuerpo y que en la práctica se manifiesta con distintos tipos de prendas, según zonas y épocas. En sentido restringido, suele usarse para designar una prenda específica moderna, llamada también velo islámico. En Europa, el *hijab* es definido generalmente como «velo» o «pañuelo islámico».

⁶ La velación total del rostro no ha sido un rasgo muy extendido en la cultura islámica, sólo ha tenido manifestaciones muy puntuales como el *burqa afgano* que cubre la totalidad de la cara incluyendo además los ojos, o las máscaras oscuras que usan las mujeres en la península de Arabia —que también son llamadas *burqa*—. Asimismo, el más extendido ha sido el velo semitransparente que es usado sobre la boca o un pañuelo de cabeza que ocasionalmente se mantiene con la mano sobre el rostro para mostrar distancia, o que incluso, se sostiene con los dientes.

⁷ Como lo explica Zohreh T. Sullivan (2002), el *chador* ha tenido varios significados políticos contrarios. Por un lado, fue prohibido por el sah Reza como parte de su programa obligatorio para emancipar a las mujeres ya que estaba asociado con el retraso y la opresión del régimen Pahlevi. También fue utilizado por las mujeres de todas las castas y clases como emblema de la protesta revolucionaria. Sin embargo, al año de la revolución se vieron sorprendidas por leyes gubernamentales que requerían el uso del *chador* para las mujeres que desean aventurarse fuera de sus hogares o las que quisieran entrar en oficinas y restaurantes. En consecuencia, el *chador* se convirtió tanto en un símbolo de liberación de un Estado dictatorial como

islámica, en donde el *hijab* existía como signo de respetabilidad que distinguía las mujeres libres de las mujeres esclavas⁸—.

De esta manera, quedó fijado el uso del *hijab* en las mujeres a partir de su resignificación religiosa, y este nuevo sentido quedó grabado en la memoria histórica como el sentido original de la prenda. Asimismo, en el texto sagrado se plantea la idea de «velo» como una cortina externa que debe cubrir a las mujeres y no como prenda femenina. La palabra *hijab* aparece siete veces en el Corán y en ninguno momento se refiere a un atuendo de exclusividad femenina. En el siguiente versículo observamos que la intención de cubrir está relacionada con proteger la dignidad de las mujeres y su reconocimiento.

«Profeta: di a tus mujeres y a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se ciñan sus velos. Esa es la mejor manera de que sean reconocidas y no sean molestadas. Dios es indulgente, misericordioso.» (Corán, 33, 59)

Como vienen señalado las feministas islámicas⁹ el ocultamiento del cuerpo femenino en su cultura no procede tanto

en un instrumento para hegemonizar una revolución para aquellos cuyo objetivo era el poder político.

⁸ En los tiempos antiguos, las mujeres árabes gozaban de una posición fuerte: podían repudiar a sus maridos sin que éstos tuvieran un derecho análogo y también tener relaciones sexuales libremente. Sin embargo, la situación fue revirtiéndose paulatinamente y en la época de Mahoma la sociedad árabe había llegado a ser un absoluto patriarcado, en el cual las mujeres tenían pocos derechos, en tanto que los hombres podían casarse con cuantas mujeres quisieran y repudiarlas a voluntad. Las mujeres eran completamente dependientes del marido para sobrevivir; por lo tanto, cuando eran repudiadas terminaban en la miseria, y a menudo se dedicaban a la prostitución, o a pedir limosna. <<http://es.wikipedia.org/wiki/Hiyab>>

⁹ Este movimiento es heterogéneo ya que responde a diferentes formas de concebir la situación de las mujeres en los países árabes. Asimismo, se encuentra atravesado por las discusiones dadas tanto del lado Occidental de las Ciencias Sociales y del feminismo, como así también por el enfoque religioso islámico.

de las prescripciones sagradas sino, en realidad, de las interpretaciones excesivamente rigoristas y descontextualizadas de las mismas llevadas a cabo por los varones a lo largo de la historia. En consecuencia, la revisión y reinterpretación de los escritos religiosos se propone como un camino sumamente necesario que contribuye con la Reforma Islámica pensada como una modernización de la religión, y que incorpora los derechos de las mujeres para luego poder modificar las leyes islámicas y dar lugar a sociedades musulmanas más igualitarias entre los géneros¹⁰.

La traducción patriarcal del Corán —así concebida por las feministas islámicas—, ha llevado a la consolidación de leyes discriminatorias y opresivas contra las mujeres en varios aspectos de sus vidas, incluyendo las leyes de familia en muchos países musulmanes. No obstante, estas leyes están perdiendo legitimidad por el propio accionar del movimiento feminista como así también por las mujeres intelectuales y académicas y las propias mujeres musulmanas (Moghadam, 2006).

En este marco, la polémica del velo no se circunscribe a la mera discusión sobre la prohibición o aceptación de una indumentaria femenina en países occidentales sino, en realidad, debe pensarse como parte de un debate más amplio sobre la libertad de decisión de las propias mujeres en relación a su identidad y a su propio cuerpo.

Si bien es cierto que la presentación pública de las mujeres a través de la vestimenta ha sido plataforma de posicionamientos y reivindicaciones femeninas y feministas, la reflexión sobre nuestra forma de vestir, así como nuestra ca-

¹⁰ Es importante destacar que estas mismas autoras advierten que de toda la historia de las mujeres del profeta y los creyentes podría haberse interpretado perfectamente que las mujeres son tan entendidas en la interpretación de los textos sagrados como los hombres. La interpretación conocida y que ha trascendido se une a las costumbres de las distintas sociedades, en las que el cuerpo se cubre y se debe ocultar por tradición en mayor o menor grado.

pacidad de decidir sobre esta es menos superficial de lo que parece¹¹.

En la actualidad, una cantidad de estudios culturales coinciden en señalar que hay un incremento del uso del *hijab* en los países europeos, y una posible interpretación lo considera una reivindicación identitaria de las mujeres frente al hostigamiento occidental. Cuando las mujeres musulmanas *hablan* —es decir, se expresan sin intermediarios ni traductores culturales—, el velo se torna una decisión personal y totalmente conciente. Y la mayoría fundamenta su elección obedeciendo a las consideraciones del libro sagrado: «el Corán habla de la modestia en la apariencia física, en la actitud, en la forma de relacionarse con la gente...» (Entrevista a Mona Siddiqui, teóloga islámica y fundadora del Centro de Estudios del Islam en Glasgow, *Público*, 2011, 7 de septiembre).

Retomando el episodio en Sa Pobra, algunas feministas españolas tuvieron una postura crítica sobre la medida y denunciaron que la misma produciría no sólo mayor fragmentación social y discriminación hacia el colectivo musulmán sino, fundamentalmente, que «contribuirá a que las mujeres no salgan a la calle» (Diputada del Partido Socialista de Mallorca; *Diario de Mallorca*, 2011, 6 de septiembre).

Sin embargo, otras voces femeninas aparecieron con una posición totalmente contraria. La Secretaria de Igualdad del Partido Socialista de las Islas Baleares sostuvo que el tema del velo es «complejo y que debe ser objeto de una reflexión estatal», y afirmó que el «burka» es «una vestimenta discriminatoria que va en contra de la dignidad de la mujer y de nuestros valores democráticos», además de ser «una pren-

¹¹ A lo largo de la historia las mujeres han utilizado ciertas vestimentas que imposibilitaron su movilidad física, y como consecuencia el aprendizaje y la ejecución de algunas tareas quedaba reservado para los varones. Por ejemplo, las damas europeas de los siglos XVIII y XIX utilizaban corsés y quedaban condicionadas no sólo en sus movimientos sino también les dificultaba la respiración (de Botton *et. al.*, 2008).

da de sumisión» (*Diario de Mallorca*, 2011, 6 de septiembre).

Dos posiciones del feminismo frente al mismo hecho. El segundo discurso se muestra a la defensiva y tratando de preservar lo que Verena Stolcke (1990) ha denominado el «*habitus nacional europeo*», amenazado por la diversidad cultural y en particular por las identidades culturales religiosas, y principalmente por la islámica. Este discurso, como los expuestos al comienzo del artículo, evidencian el resurgimiento de una no tan nueva retórica de exclusión del viejo demonio del racismo sobre los y las inmigrantes¹²; con características diferentes pero con un mismo objetivo: la marginalización y la exclusión de los colectivos de inmigrantes provenientes de diferentes países del llamado «tercer mundo» (Stolcke, 1990).

El miedo a la mezcla, a la creación de un mestizaje y a la pérdida de la supuesta homogeneidad cultural occidental obliga a Europa a construir discursos que se asemejen a una aceptación de las diferencias pero, en el fondo, se vislumbra un «racismo diferencial» (Taguieff, 1987; 1991, citado por Stolcke, 1990).

La tolerada «multiculturalidad» en Europa funciona sólo aceptando el «arraigo cultural» en sus propios países o de regreso a éstos, no existe en el horizonte la posibilidad de la convivencia intercultural. Como sostiene Eduardo Grüner, el discurso multiculturalista encubre las feroces relaciones de explotación, de poder y de dominación (Entrevista a Eduardo Grüner, *Revista Acción*, octubre de 2011), que se siguen produciendo en los países europeos¹³, a través de un «racismo diferencial» como una de las estrategias que en-

¹² La actitud anti-inmigratoria europea es de vieja data, tiene sus raíces sociales y políticas ya en la consolidación de los estados-nación europeos instalando una identidad nacional y una exclusividad cultural. El «*habitus nacional*», una nación de pertenencia y de posesión de derechos políticos y económicos caracterizaron la idea moderna de la nación-estado (Elias, 1991; citado por Stolcke, 1990).

¹³ Para ampliar sobre este tema ver Vazquez Laba *et. al.*, 2011.

mascara lo que en realidad se ha convertido en un «racismo clandestino» (Taguieff, 1991, citado por Stolcke, 1999).

La vivencia del multiculturalismo se pone de manifiesto en el día a día de las mujeres musulmanas, quienes padecen la vulneración de sus derechos y fundamentalmente del derecho a la libre elección de identidad de culto o religiosa¹⁴. Son menospreciadas y perseguidas por los signos religiosos que portan, sus voces son silenciadas y sus demandas y necesidades desacreditadas, como queda evidenciado en el caso expuesto de la localidad de Sa Pobra.

Sin embargo y, por el contrario, el Estado español es un país firmante de todos los Pactos Internacionales de Derechos Humanos,¹⁵ y además que se declara como aconfesional —no prevalece ninguna confesión y en ninguna se ve reflejado el Estado en sus actuaciones pero tampoco ha de desestimar la existencia de distintas confesiones cuando se trate de gobernar a los/as ciudadanos/as—¹⁶. Éste tiene la

¹⁴ La libertad de culto o libertad religiosa es un derecho fundamental que se refiere a la opción de cada ser humano de elegir libremente su religión, de no elegir ninguna (irreligión), o de no creer o validar la existencia de un Dios (ateísmo y agnosticismo) y poder ejercer dicha creencia públicamente, sin ser víctima de opresión, discriminación o intento de cambiarla.

¹⁵ Los artículos 18 del Pacto Internacional de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos como el 27 de este mismo Pacto, garantizan a las minorías religiosas el derecho a confesar y practicar su religión tanto en público como en privado. De la misma forma lo hace la Convención de los Derechos del Niño, en su Artículo 14, y el Artículo 9 de la Convención Europea de Derechos Humanos.

¹⁶ La libertad religiosa y de culto está establecida en el Artículo 16 de la Constitución de 1978. Cuenta este derecho con una dimensión objetiva y otra subjetiva. En su dimensión objetiva la libertad religiosa y de culto supone una doble exigencia; por un lado, la neutralidad absoluta de los poderes públicos en toda su extensión, a todos los niveles de la Administración, tanto civil como militar, exigencia ésta que está presente en la manifiesta aconfesionalidad del Estado. *La segunda exigencia supone la obligación de esas mismas instituciones, de todo el Estado, de mantener unas relaciones de cooperación con las diversas iglesias, destacando por motivos históricos y sociológicos a la Iglesia Católica, pero englobando el precepto constitucional a todas las confesiones que operen de forma legal en la nación. Esta dimensión objetiva del*

obligación de preservar el derecho a la libertad religiosa y de culto de las personas, tanto en el plano individual como en el colectivo, y si bien no se adhiere a ninguna confesión, a ninguna puede tampoco rechazar. Como podemos observar, la prohibición del velo está poniendo en jaque la situación de los Derechos Humanos de las mujeres o, mejor dicho, de algunas mujeres en el Estado español.

Coincidentemente con la declaración que realizó Amnistía Internacional frente al caso, en un mismo sentido la feminista islámica Lila Abu Lughod sostiene que hay que situar socio-políticamente la acción y el significado del uso del *hijab*. Hoy en día, afirma la autora, coexisten varias posiciones que van desde las posturas más radicales islamistas – que reivindican su utilización junto a otros valores que se les impone a las mujeres–, a otras posiciones más «progresistas» y laicas –que ven al velo como un signo de atraso. En el medio existen importantes matices.

Distintos significados y usos políticos ha tenido la decisión de adoptar el *hijab* para las mujeres, desde finales

derecho a la libertad religiosa y de culto supone, ni más ni menos, que el Estado considera y valora de forma positiva el componente religioso de la sociedad; la Constitución impone su reconocimiento a los poderes públicos para cooperar con la Iglesia Católica y con el resto, sin confundir sus papeles, pero sin permitir la tensión de una negativa política a tener en cuenta una dimensión tan especial como es la religiosa en el ser humano. La otra dimensión, la subjetiva, también tiene una doble vertiente, interna y externa al propio ser humano. La Constitución con su reconocimiento del hecho religioso y de la libertad de los/as ciudadanos/as a manifestar o no su creencia protege la existencia de un espacio de autodeterminación moral e intelectual directamente relacionado con la personalidad de cada ciudadano/a y con su particular percepción de la dignidad. La dimensión interna se complementa con una externa, que permite al ciudadano/a manifestar públicamente sus convenciones internas, manifestarlo frente a terceros, en distintos actos según la confesión, e incluso en su actuar diario como ciudadano/a, sin miedo a coacción alguna por parte del Estado o de otros ciudadanos. Todo lo expuesto culmina con un derecho a la libertad religiosa y de culto, tanto en el plano individual como en el colectivo, que configura un Estado que si bien no se adhiere a ninguna confesión, a ninguna puede tampoco rechazar. (Http://apuntes-liborales.blogia.com/2007/030801-la-libertad-religiosa-y-de-culto-en-espana..php) [Las cursivas son mías].

de la década del 70 su reivindicación ha estado relacionada con diferentes sectores sociales y objetivos específicos: por un lado, como forma de acción política por parte de mujeres universitarias frente a los regímenes conservadores; más tarde fue adoptado por las mujeres trabajadoras de las clases medias-bajas en las revueltas y huelgas; y también como actitud rebelde de las adolescentes de la clase media alta. Como lo muestra la historia, el uso del velo ha tenido, y sigue teniendo en la actualidad, varios significados en contextos que deben ser precisados (Abu Lughod, 2002).

A continuación, transcribimos un fragmento de una entrevista realizada a un grupo de mujeres musulmanas de origen africano residentes en la Comunidad Autónoma de las Islas Baleares, más precisamente en la ciudad capital de Palma de Mallorca, la cual pone de manifiesto la vivencia en relación al uso del velo tanto en el espacio público como en el privado:

- ¿El tema del velo, es para ustedes un problema, una barrera?
- ¿Problema de qué?
- No, pregunto...
- No, no...
- ¿Si consigues un trabajo en una casa o en hoteles tienes que quitártelo?
- No, sólo en el trabajo y luego te lo pones.
- ¿La decisión del velo es personal o es una ley...?
- Es por la religión.
- Y hay mujeres que no lo tienen.
- Yo lo quiero, cuando tu no quieres no lo pones, es una cosa entre tú y tu religión.

(Entrevista grupal, inmigrantes africanas, Palma, marzo 2011; Vazquez Laba *et. al.*, 2011)

Por lo general, el velo es asimilado como signo estrictamente religioso y de imposición patriarcal. Sin embargo, como vemos, las propias mujeres conciben su uso como una decisión personal y de fe. Occidente, por el contrario, se

empeña –en nombre de la Modernidad y de la liberación femenina, consignas evidentemente manifiestas en los diferentes relatos de las autoridades políticas de Baleares–, en que las mujeres musulmanas no lleven velo porque atenta contra su propia libertad (y parece que las mujeres musulmanas no se dan cuenta de esto...), argumentando el presunto ocultamiento de sus cuerpos y rostros. Sin embargo, las razones de las mujeres testifican otros sentidos de su uso: para ellas ponerse o no el velo representa una decisión dentro del plano personal; representa la libertad de elegir sobre su cuerpo.

-No, como yo no pongo este [hace señas cubriéndose la cabeza]... se hace cosas de Dios. Como los de Marruecos, que hacemos Ramadán o no comer jamón, no beber alcohol

-¿Por qué no usas [el velo]?

-Porque mi religión, es aquí... [señala su pecho]

-Tu religión está en el corazón

-Corazón, porque hay gente que ponemos este [hace señas cubriéndose la cabeza] y... hacen cosas... ¿sabes? Yo prefiero con Dios, la gente no me interesa.

(Entrevista a inmigrante argelina, Palma, marzo 2011; en Vazquez Laba *et. al.*, 2011)

Muchas mujeres deciden no usar *hijab*, muchas otras deciden sí llevarlo. Pero destacamos que ninguna ha mencionado que esa decisión sea una imposición familiar o religiosa. Es claro que en el contexto europeo su uso adquiere un significado diferente a otros contextos, particularmente vinculado a una expresión de resistencia identitaria frente al hostigamiento «salvacionista» (Bidaseca, 2010) que quieren imponerles ciertos sectores de la sociedad. Ellas son muy conscientes de esta situación.

También, es destacable que la decisión de las mujeres no implica necesariamente pasividad u opresión cuando es fruto de una reflexión personal en vez de una imposición. Cuando las mujeres hablan, el *hijab* se vuelve una elección

personal y para nada una obligación patriarcal o fundamentalista. Afirmamos, y coincidimos con los estudios realizados por de Botton *et. al.* (2008), que su uso tiene un significado político en este contexto actual, enuncia un tipo de femineidad e identidad cultural diferente a la hegemónica.

En este sentido, también consideramos pertinente hacer una distinción entre el «velo político»¹⁷ y el «velo personal»¹⁸, ya que es fundamental para comprender lo variable de su significado y la importancia del contexto. El velo como imposición religiosa-cultural en determinados países, como es el caso de Arabia Saudí, forma parte de un conjunto de símbolos que son ley y que decide una minoría de varones y los extienden hacia toda la población. Pero también, existe un tipo de velo que tiene como objetivo reafirmar la identidad de la mujer-árabe. Este último no es considerado una imposición externa sino, por el contrario, es asimilado como una elección que las propias mujeres hacen en relación a sus valores religiosos e identitarios.

Es evidente la existencia de una profunda sordera frente a las voces de las mujeres musulmanas, y más profunda aun sobre lo que enuncian en relación al velo. En los países europeos no pasa desapercibido el uso del *hijab*, se ha convertido en un síntoma de estigmatización y de exclusión para las mujeres que lo portan, y en países como Irán es una imposición política pero desconocemos totalmente qué piensan las mujeres frente a esta forma de vestirse y cubrir sus cuerpos. Es evidente que tanto en Occidente como en Oriente las voces de las mujeres están silenciadas, no son escuchadas.

Lo que es notable, no obstante, es que la álgida discusión sobre la elección/prohibición del velo cuestiona fuerte-

¹⁷ Es aquel velo que utilizan las mujeres como instrumento de control político, silenciándolas y excluyéndolas para recluirlas en una posición de desventaja tanto en el espacio público como en el privado (de Botton *et. al.*, 2008).

¹⁸ Es aquel velo que nace desde la libertad de la mujer de escoger llevarlo, esto se puede dar por diferentes motivos, ya sean religioso, éticos, culturales, entre otros (de Botton *et. al.*, 2008).

mente el significado y el alcance de la democracia y de la autonomía de lxs sujetxs en las sociedades contemporáneas. Como sostiene Ulrich Beck (1998; en de Botton *et. al.* 2008), la nueva modernidad desarrolló un proceso de «individua-ción» en los sujetos donde se reconocen en función de sus identidades y de su propio conocimiento. Las sociedades multiculturales o, interculturales, mejor dicho, aspiran a la convivencia y respeto mutuo de las culturas. Es, en este sentido, que las mujeres musulmanas aspiran al reconocimiento de su propio derecho de elegir y decidir.

Sostenemos que la prohibición del *hijab* responde a mandatos racista y sexista impuestos en las sociedades modernas; es también un atropello a la libertad de elección de culto y religión. Tanto la idea de «velar la cara» como la de las «mujeres encerradas en harenes» han sido construcciones discursivas con el objetivo de legitimar la «receta salvacionista» sobre las mujeres musulmanas aunque, por el contrario, se intensificó la práctica cultural del uso del velo. Como lo hace evidente la mujer argelina entrevistada:

La mujer española piensa que se liberó porque se quitó ropa, cuando llegué a España me ajusté aún más el pañuelo.

(Entrevista a inmigrante musulmana, Palma 2011)

Por último, sostenemos que el feminismo debe atender a estas interpelaciones de la diversidad y abrirse a dialogar, proponiendo generar espacios de encuentro de experiencias transformadoras de las diferentes situaciones problemáticas que las mujeres expresan. En este sentido, apelamos a la propuesta de la filósofa Sheila Benhabib (1992), de construir un «proyecto de universalismo interactivo». Hoy en día, estamos a la altura de generar encuentros donde se pueda hacer dialogar a las distintas voces con el horizonte en común de avanzar sobre los Derechos de las Mujeres, de todas las mujeres.

El camino de búsqueda de un proyecto político emancipador feminista debe realizarse, como sostiene Sabba Mahmood, «a la luz del hecho de que el deseo de libertad y liberación es un deseo históricamente situado, cuya fuerza motivadora no debe ser asumida a priori, sino que debe ser reconsiderada a la luz de otros deseos, aspiraciones y capacidades que inciden en un sujeto histórica y culturalmente localizado» (2008: 211).

A modo de cierre, proponemos un fragmento del bello libro de Fatema Mernissi *Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén* (2008: 80-81):

Eso de andar por ahí con una frontera en la cabeza me inquietó y me llevé discretamente la mano a la frente para comprobar que estaba lista, sólo para ver si por casualidad estaba libre del harén. Pero entonces la explicación de Yasmina me pareció incluso alarmante, porque a continuación dijo que todos los espacios en que se entra-
ba tenían normas propias que eran invisibles y uno debía descrifrar.

- Y cuando digo «espacio» –continué–, me refiero a cualquier espacio: un patio, una terraza o una habitación, e incluso la calle, si a eso vamos. Donde hay seres humanos, hay una *qa'ida*, o norma invisible. Si la respetás, no te pasará nada.

Me recordó que en árabe, *qa'ida* tenía diversos significados, todos ellos con una premisa básica común. Una ley matemática o un sistema legal era un *qa'ida*, y también lo eran los cimientos de un edificio. *Qa'ida* era también una costumbre o un código de comportamiento. *Qa'ida* estaba en todas partes. Entonces añadí algo que verdaderamente me asustó:

- Por desgracia, la *qa'ida* casi siempre está en contra de las mujeres.

- ¿Por qué? Eso no es justo, ¿a que no? –pregunté, acercándome más para no perderme palabra de respuesta.

El mundo, dijo Yasmina, no se preocupaba de ser justo o injusto con las mujeres. Las normas se hacían de modo que las despojaba de una u otra forma. Por ejemplo, dijo, tanto los hombre como las mujeres trabajaban desde el

amanecer hasta bien entrada la noche. Pero los hombres ganaban dinero y las mujeres no. Ésa era una de las normas invisibles. Y cuando una mujer trabajaba firme y no ganaba dinero, estaba atrapada en un herén, aunque no viera los muros.

- Tal vez las normas sean crueles porque no las hacen las mujeres –fue la conclusión de Yasmína.

- ¿Y por qué no las hacen las mujeres? –pregunté.

-En cuando las mujeres sean listas y empiecen a platear esa misma pregunta –contestó ella– en vez de dedicarse a cocinar y fregar dócilmente, descubrirán el medio de cambiar las normas y volver el planeta al revés.

Bibliografía

- ABU-LUGHOD, Lila (2002) «El matrimonio del feminismo y el islamismo en Egipto: el repudio selectivo como dinámica de la política cultural postcolonial» en ABU-LUGHOD, L. (ed.) *Feminismo y modernidad en Oriente próximo*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- BENHABIB, Sheila (1992) *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona, Gedisa.
- BIDASECA, Karina (2010) *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*. Buenos Aires, Editorial SB.
- DE BOTTON, Lena; PUIGVERT, Lidia; TALEB, Fatima (2008) *El velo elegido*. Barcelona, El Roure Editorial.
- MERNISSI, Fatema (2008) *Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén*. Barcelona, El Aleph editores.
- MOGHADAM, Valentine M. (2006) «Desengaños y expectativas del feminismo islámico». [En línea] <http://www.mediterraneas.org> [Consulta:20/06/2011]
- STOLCKE, Verena (1990) «La nueva retórica de la exclusión en Europa». *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº 159.
- MAHMOOD, Sabba (2008) «Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto» en SUAREZ NAVAZ, L. y HERNÁNDEZ, R. (eds.)

Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes. Madrid, Ediciones Cátedra.

SULLIVAN, Zohreh T. (2002) «Eludir a la feminista, desbancar lo moderno? Transformaciones en Irán durante el siglo XX» en ABU-LUGHOD, L. (ed.) *Feminismo y modernidad en Oriente próximo.* Madrid, Ediciones Cátedra.

VAZQUEZ LABA, Vanesa; RISQUEZ, Marielva y PERAZZOLO, Romina «Voces desde los márgenes. Mujeres inmigrantes, violencia y ciudadanía en Mallorca-España». Palma de Mallorca, Col.lecció d'Estudis de Violència de Gènere» Edicions, Universitat de les Illes Balears. (En prensa).

Otras fuentes

Entrevista a Eduardo Grüner, Sociólogo y ensayista, Revista *Acción*, octubre de 2011.

Entrevista a Alfonso López, Presidente de Amnistía Internacional, Diario *Público*, septiembre de 2011.

Entrevista a Mona Siddiqui, Teóloga islámica y Fundadora del Centro de Estudios del Islam en Glasgow, Diario *Público*.

Entrevista Diputada del PSM, *Diario de Mallorca*, septiembre de 2011.

Periódico *La Razón*, septiembre de 2011.

Periódico *Terra Noticias*, Europa Press, septiembre de 2011.

[Http://es.wikipedia.org/wiki/Hiyab](http://es.wikipedia.org/wiki/Hiyab)

[Http://apuntes-liborales.blogia.com/2007/030801-la-libertad-religiosa-y-de-culto-en-espana.php](http://apuntes-liborales.blogia.com/2007/030801-la-libertad-religiosa-y-de-culto-en-espana.php)

MUJERES Y PUEBLOS ORIGINARIOS: LOS CHIVOS EXPIATORIOS DE LA IDENTIDAD NACIONAL¹

MARTA VASSALLO²

Jorge Luis Borges negó el carácter épico del poema *Martín Fierro* (Hernández, 1971), y por lo tanto la representatividad de Fierro respecto de un posible «ser-argentino», con el argumento de que se trata de un delincuente: es «desertor», «matrero», «cuchillero». Leopoldo Marechal en cambio atribuye a Fierro la representatividad de la conciencia de la «enajenación nacional», que al decir de Juan Gelman se le escapa a Borges por pertenecer precisamente a la clase que operó esa enajenación (La Opinión, 1972, 25 de junio).

Borges y Marechal representan por excelencia los dos polos de la polémica que atraviesa la interpretación de este poema a partir de su aparición en el siglo pasado y en el curso del siglo XX.

¹ Publicado originalmente en *Feminaria*, Año VI, n° 10, abril de 1993.

² Licenciada en Letras en la UBA. Docente, traductora, periodista. Autora de *Eclipse parcial*, Buenos Aires, Simurg, 1999; y *En nombre de la vida*, Córdoba, Católicas por el derecho a decidir, 2005. Colaboradora de *Le Monde diplomatique* edición Cono Sur.

Me propongo reafirmar la representatividad de *Martín Fierro* y en consecuencia su carácter épico desde una perspectiva en la que esa afirmación no implica la exaltación monolítica que de él hace Marechal, ni tampoco la admisión de un «ser-argentino» a rescatar del fondo de los tiempos.

Quiero señalar una casi obviedad: la de que toda nación se constituye a partir de opciones culturales, en las que juegan componentes históricos, étnicos, religiosos, y que implican exclusiones. En el caso de la Argentina la exclusión recae sobre las poblaciones nativas y sobre parte de la población criolla. Mientras que la Primera Parte del *Martín Fierro* dibuja el destino compartido de indios y gauchos, en la Segunda el gaucho pretende integrarse a la sociedad triunfadora que lo excluye.

Para conseguirlo, ha de negar su filiación materna, lo que es lo mismo que decir su carácter mestizo, corroborando el silencio sobre el destino de las mujeres de los pueblos vencidos, así como sobre el factor que iguala a indígenas y españoles: la apropiación violenta de las mujeres de la cultura enemiga a modo de trofeos.

Fierro, chivo expiatorio de la sociedad criolla

En la Primera Parte del *Martín Fierro* el personaje de Fierro se rebela contra el papel de chivo expiatorio que la sociedad criolla reserva a los gauchos: en efecto, los lanza en una forma indirecta de exterminio contra los indios, en la guerra de fronteras; y opta por exiliarse en las tolдерías. Peón inconsulto y forzado de una guerra que no es la suya, Fierro no aparece movido por un odio especial hacia los indios. Apunta, sí, su ferocidad y su resistencia, porque son adversarios temibles, pero la decisión final de la *Ida*: «a los indios me refalo» (I, v.2148: 82) no es sorprendente ni contradictoria. «Hasta los indios no alcanza/la facultad del gobierno»

(I, vv 2189-90: 83), calcula, expresando con toda claridad que su enemigo y la fuente de sus desdichas es el gobierno, no los indios. Y se ilusiona con la perspectiva: «Allá no hay que trabajar/ vive uno como un señor/ de cuando en cuando un malón/ y si de él sale con vida/ lo pasa echao panza arriba/ mirando dar güelta el sol» (I, vv. 2245-50: 85).

Desplazamiento de la barbarie a los pampas

Median siete años decisivos en la vida del país y en la del autor del poema entre 1872 y 1879, es decir, entre la publicación de esa Primera Parte y la aparición de *La vuelta de Martín Fierro*. David Viñas definirá ese año de 1879 como «matriz e institucionalización de la república conservadora que prevalece hasta 1916... cuya acción represiva se distinga por la peculiar capacidad silenciadora para negar la violencia que subyace a la instauración del estado liberal...» (Viñas, 1983, pág. 11). Esta Segunda Parte del *Martín Fierro* empieza con una prolongada relación de la vida de Fierro y Cruz en las tolderías.

Desde esta situación límite, que a lo largo de un siglo de lecturas del poema ha sido interpretada como expatriación para poner salvo la libertad, extrañamiento, símbolo de la ausencia de protagonismo del pueblo en el proceso de la denominada «organización nacional», paradójico exilio hacia adentro en un país marcado por exilios hacia fuera, Fierro describe a los pampas con ojos de extraño. Extraño al mundo que describe en un informe de inapreciable valor antropológico, pero extraño también al Fierro de la *Ida*.

En efecto, su mirada proyecta sobre los pampas la mirada aniquiladora que la «civilización» criolla lanzaba sobre la «barbarie» gaucha; liberado de su papel de chivo expiatorio, su mirada desplaza ese papel hacia los indios: «El indio pasa la vida/ robando o echao de panza» (II, vv. 379-80: 101), dice, convirtiendo el malón, medio de subsisten-

cia de una población acosada y carente del sentido de la propiedad, en robo; ahora bien, el robo era la acusación más frecuente de la autoridad contra los gauchos, y Fierro lo sabe muy bien: «Su casa es el pajonal/ su guarida es el desierto/ y si de hambre medio muerto/ le echa el lazo a algún mamón/ lo persiguen como a plaito/ porque es un gaucho ladrón» (I, vv. 1355-60: 61). Y en cuanto a lo de «echao de panza» que Fierro había ansiado para sí, aparece ahora como censurable fuente de pobreza: «su pobreza causa horror/ no sabe aquel indio bruto/que la tierra no da fruto/ si no la riega el sudor» (II, vv. 604-6:107).

Es difícil no acordarse de Sarmiento cuando en su *Facundo* deplora la fusión de las razas española, indígena y africana que «ha resultado en un todo homogéneo que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial», y cuando tironeado entre la seducción y la repulsión observa al gaucho: «Es feliz en medio de su pobreza y de sus privaciones... no trabaja... Las atenciones que el ganado requiere son correrías y partidas de placer...» (Sarmiento, 1974).

El hombre que ante su rancho hecho tapera había jurado ser «más malo que una fiera», no ahorra ocasión de llamar «fiera» a los pampas. Su descripción oscila entre la diatriba y la alabanza: «Tiene la vista del águila/del león la temeridad» (II, vv. 559-60: 106), pero la asimilación a especies animales se convierte en un modo de excluir a los indios de la especie humana, si tenemos en cuenta que la risa le es exclusiva: «El indio nunca se ríe.../ni cuando festeja ufano/el triunfo en sus correrías/la risa en sus alegrías/ le pertenece al cristiano» (II, vv. 571-6:106).

La amante, la sirvienta y la madre

Otro de los rasgos de la vida de los pampas que Fierro sigue con perplejidad es su relación con las mujeres: «Todo

el peso del trabajo/lo dejan a las mujeres» (II, vv. 583-4: 206). Sorprendente calco de la conclusión de Sarmiento ante la cultura gaucha: «Las mujeres guardan la casa, preparan la comida, trasquilan las ovejas, ordeñan las vacas, fabrican los quesos y tejen las telas con que visten; todas las ocupaciones domésticas, todas las industrias caseras, las ejerce la mujer; sobre ella pesa casi todo el trabajo (...) La mujer se encarga de todas las tareas domésticas y fabriles; el hombre queda desocupado» (Sarmiento, 1974).

Es digno de destacarse en uno y otro caso cómo se detecta en el «otro», negativamente evaluado, lo que en la propia cultura aparece como natural y legítimo: la apropiación por los varones del trabajo de las mujeres, como si se tratara de algo que ellas les deben «naturalmente». «Cuanto el hombre es más salvaje/trata peor a la mujer» (II, vv. 685-6: 109), dictamina Fierro, proponiendo una noción de civilización que obligaría a ensanchar extraordinariamente los límites del mundo «salvaje».

De su parte, esta preocupación por las mujeres contradice la valoración negativa de ella implícita en su mundo de gaucho, donde toda actividad prestigiosa, desde cantar hasta cabalgar, domar, capturar ganado y pelear, es estrictamente masculina. Esa valoración negativa se había explicitado en la Primera Parte a propósito del encuentro con el sargento Cruz, para quien el origen de sus desventuras está en su mujer que lo engañó con el comandante de la milicia: «Las mujeres desde entonces/conocí a todas en una/Ya no he de probar fortuna/ con carta tan conocida:/mujer y perra parida/no se me acerca ninguna» (I, vv. 1879-1984: 75). Punto en que Cruz coincide con su opuesto, el viejo Vizcacha: «El hombre no debe creer/ni en lágrimas de mujer/ni en la renguera del perro» (II, vv. 2346-8: 153).

Fierro y Cruz coinciden en lo que creen apreciable de las mujeres: la abnegación maternal. «Quién es de un alma tan dura/que no quiera a una mujer», decía Cruz para excusar su propia debilidad. «...le asiste con su cuidado/y con

afán cariñoso/y usted tal vez ni un rebozo/ni una pollera le ha dado» (I, vv.1753-4, 1761-4: 72). Fierro no maldijo a su mujer cuando comprobó que no había esperado su regreso de la frontera; al observar a las mujeres pampa generaliza: «Pa' servir a un desgraciao/ pronta la mujer está... Es piadosa y diligente/ y sufrida en los trabajos... Yo alabo al Eterno Padre/ no porque las hizo bellas/ sino porque a todas ellas/ les dio un corazón de madre» (II, vv 705-8: 109). La facultad maternal de aliviar con paciencia las situaciones arduas es lo que Fierro tiene para oponer a la no fiabilidad que la cultura cristiana atribuye a las mujeres, lo que neutraliza lo que en ellas hay de ajeno y amenazador.

La opción por la sociedad criolla

José Hernández resuelve magistralmente cómo hacer volver a Fierro a la sociedad criolla de la que huyó con Cruz, hermanados en la conciencia de la opresión, en cierta concepción estoica del destino y en el despecho contra las mujeres: haciendo causa común con el chivo expiatorio de los pampas que es la cautiva blanca.

Decimos de ella que es chivo expiatorio en el más estricto sentido del término: uno de los pampas la golpea con un rebenque responsabilizándola de provocar con brujerías la muerte de una parienta. Recurrimos a la fundamentación antropológica de ese mecanismo justiciero:

«La mayoría de las sociedades preestatales rechaza la idea de que una desgracia pueda provenir de causas naturales... Si varias personas caen enfermas se supone que alguien está practicando la brujería. La tarea del chamán consiste en individualizar al culpable (Harris, 1981, pág. 309)... Los chamanes desempeñan un importante papel en el mantenimiento de la ley y el orden, culpando de las desgracias a chivos expiatorios que pueden ser matados o condenados al ostracismo sin dañar la estructura de la unidad social» (Harris, 1981, pág. 421).

La cautiva, en tanto extraña, reúne las condiciones necesarias para ser chivo expiatorio de acuerdo con esta noción de la justicia, menos diferente de la nuestra de lo que podría creerse, que culmina con la eliminación de sujetos que no cuentan con apoyos significativos en la comunidad, es decir, cuya eliminación no sea fuente de conflictos internos. Y reúne las condiciones de *cristiana* y de *madre* que mueven a Fierro a intervenir: «Conocí que era cristiana/ y eso me dio mayor pena» (II, vv. 1007-8:117). En efecto, recuerda haberse horrorizado con otros episodios: «He visto en este desierto/ a un salvaje que se irrita/ degollar a una chinita/ y tirársela a los perros» (II, vv.987-990:117) sin por eso intervenir.

Pero además la cautiva no reviste esta vez las connotaciones de amante o mujer disputada entre varones rivales propias del *leit motiv* de la cautiva en nuestra literatura, sino que se enfatiza en ella su condición de madre en duelo, porque el indio acaba de matar a su niño: «Tres figuras imponentes/ formábamos aquel terno:/ella en su dolor materno/ yo con la lengua de juera/ y el salvaje como fiera/ disparada del infierno» (II, vv.1327-32: 126).

La prolongada pelea que se desata entre Fierro y el indio metaforiza la opción del gaucho por la sociedad que lo empujó al destierro. Étnicamente un mestizo, Fierro decide su alteridad cultural respecto de los pampas, a pesar de las ostensibles similitudes entre gauchos y pampas que el poema pone una y otra vez en evidencia; lo que Fierro describe como privilegiado informante es la cultura de los pampas ya profundamente penetrada por la cultura del invasor: los pampas han adoptado los caballos y el ganado procedentes del otro lado del mar, son tan buenos jinetes como los gauchos, y mejores domadores que ellos. A su vez, los gauchos saben manejar las lanzas, y unos y otros pelean con cuchillos y boleadoras. Los acorrala por igual la ley de la civilización criolla, lúcidamente definida: «La ley es como el cuchillo/ no ofende a quien la maneja» (II, vv. 4245-6: 204). Por úl-

timo, tanto los indios como los gauchos conviven con «chinas».

Las «chinas»

Es notable que con la única excepción de la cautiva blanca, todas las mujeres en el poema son designadas como «chinas», se trate de mujeres de pampas o de gauchos. Como si la alteridad quedara en ellas suspendida, como si sólo al designarlas (sin nombrarlas nunca) el lenguaje del gaucho reconociera la ya inextricable red que enlaza su vida con la de los pampas, lo fusionadas que están ya sus sangres.

«China», término que actualiza los rasgos físicos propios de la indígena o la mestiza, aparece explicado en los diccionarios de la lengua que incluyen americanismos como «india», «mestiza», y por extensión «sirvienta» y «concubina». Sirvienta y concubina fueron los roles simultáneos que las tropas de conquistadores españoles asignaron a las mujeres indígenas. «Mujeres ardientes», según las crónicas de la conquista, seguramente en contraposición con las españolas con quienes se casaban los conquistadores, criadas en el horror al sexo y como depositarias de la «honra» masculina. En la lógica de los conquistadores las indígenas fueron botín de guerra, como la cautiva entre los pampas, sólo que a escala masiva. Al apropiarse de ellas, los conquistadores desquiciaron las culturas indígenas. «La cautiva blanca nace en nuestra literatura sobre la abrumadora realidad de la cautiva india», escribe Cristina Iglesia a propósito de Lucía Miranda, cuya imagen, dice, «crece hasta superponerse a las de las mujeres indias violadas y esclavizadas por el conquistador español» (Iglesia y Schwartzman, 1987: 52).

«La práctica de violar a las mujeres de un grupo vencido ha sido una característica de las guerras y conquistas desde el segundo milenio antes de Cristo hasta la actualidad. Lo mismo que la tortura de los prisioneros, esta práctica social ha resistido al 'progreso', a las reformas humanita-

rias y a sofisticadas consideraciones éticas y morales. Sugiero que se debe a que se trata de una práctica esencial a la estructura de las instituciones patriarcales e inseparable de ellas», escribe la historiadora austríaca Gerda Lerner (1990).

Omisión y representatividad

Al descifrar la típica maldición mexicana «hijo de la chingada» diciendo que el insulto consiste en señalar al insultado como engendro del engaño y la violación, no del placer de su madre, Octavio Paz (1959) señala la presencia en la conciencia social mexicana, aunque sea a través del sarcasmo, del origen traumático de la nación mexicana: el conquistador atropellando a la mujer nativa. Ese mismo origen traumático es en cambio entre nosotros silencio y omisión, como bien lo apunta David Viñas (1983).

Al volverse a la «civilización» a través de un gesto cuya nobleza sería imposible poner en discusión, Fierro funda patéticamente ese silencio. Magnificador de una madre abstracta y universal, no guarda memoria de su madre concreta. Y al no confraternizar con los pampas en su desesperada resistencia contra el exterminio, omite a su madre remota, que tres siglos atrás bien pudo llamar a sus hijos mestizos «hijos de mi dolor», como llama la madre a Tabaré en el poema de José Zorrilla de San Martín. Esa desmemoria es un indicio tan claro de su desintegración como lo es el olvido de «su más alto momento histórico», como llama José P. Feinmann (1982) al protagonismo social del gaucho en las guerras de la Independencia y en las Montoneras federales.

Desmemoria no computada por Borges ni por Marechal, y que corrobora la representatividad del poema respecto de la constitución de la identidad nacional.

Es representativo por la lucidez y la eficacia con que da voz a un sector social amenazado de extinción, y a través de él a las personas todavía hoy expatriadas en su propia patria.

Pero también es representativo en la sutil coherencia con que ingresa en el sistema discriminatorio de las culturas vencidas, y en su elusiva representación de las mujeres, se trate de la cautiva blanca o de las «chinas».

Mientras que Fierro y Cruz al desertar unidos prefiguran la comunidad masculina pasional y excluyente cuya impronta lleva la sociedad argentina, las mujeres a un lado y otro de la frontera son una multitud sin nombre y sin voz, imposibilitadas de ver hasta qué punto el destino de la intrusa cautiva es un espejo de su propio destino.

Esa multitud de mujeres tratadas indistintamente como botín de guerra esperan todavía el poema que de «campanas de palo» convierta sus razones en campanas sonoras.

Referencias bibliográficas

- FEINMANN, José Pablo (1982) *Filosofía y Nación*. Buenos Aires, Legasa.
- HARRIS, Marvin (1981) *Introducción a la antropología social*. Madrid, Alianza Editorial.
- HERNÁNDEZ, José (1971) [13ª ed.] *Martín Fierro*. Buenos Aires, Losada.
- IGLESIA, Cristina y SCHVARTZMAN, Julio (1987) *Cautivas y misioneros. Mitos blancos de la conquista*. Buenos Aires, Catálogos.
- La Opinión (1972, 25 de junio) «Martín Fierro, un lenguaje lanzado hacia el futuro», Buenos Aires.
- LERNER, Gerda (1990) *El origen del patriarcado*. Barcelona, Crítica.
- PAZ, Octavio (1959) *El laberinto de la soledad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- SARMIENTO, Domingo F. (1974) *Facundo*. Buenos Aires, Losada.
- VIÑAS, David (1983) *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires, Siglo XXI.

TENSIONES ESPACIALES Y ANSIEDADES SEXUALES: MEMORIAS SOBRE LA JUVENTUD DE MUJERES QOM (TOBAS)

MARLANA GÓMEZ*

1. Menarca, bailes y «libertad sexual»

Antiguamente y hasta las primeras décadas del siglo XX las púberes del Chaco experimentaban la llegada de la menarca como un estado de transición vivido como un ritual de pasaje o un ritual de las «crisis vitales»¹ (Turner, 1980: 7-8) mediante el cual se celebraba el tránsito hacia otro estatus social: las niñas se transformaban en jóvenes mujeres y a partir de entonces debían sumergirse en las labores que dictaba el discurso sobre la división sexual del trabajo, un orden del género especialmente resguardado por las mujeres ancianas (Tola, 2001, 2008; Citro, 2008, 2009; Gómez,

* Doctora en Antropología. UBA. Becaria Postdoctoral del CONICET. Instituto de Ciencias Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras-Seción Etnología y Etnografía. Contacto: gomin19@yahoo.com

¹ «... un punto importante en el desarrollo físico o social de un individuo, como pueden ser el nacimiento, la pubertad o la muerte. [...] Estas ceremonias de crisis no conciernen sólo a los individuos en quienes se centran, sino que marcan también cambios en las relaciones de todas las personas conexas a ellos por vínculos de sangre, matrimonio, dinero, control político y de muchas otras clases» (Turner 1980: 7-8).

2006; 2008a). Una vez pasada la menarca, podían ingresar en una unión conyugal o gozar de un período de amplia libertad sexual, al igual que los jóvenes varones. Si esto era así, el ambiente proclive para ello eran las danzas que los jóvenes realizaban en las noches de luna llena, especialmente al término de la cosecha de la algarroba, denominados *nomí* (según los tobas de oeste, toba-pilagá o toba *nachilamole#ek*) o *nimí* (tobas del este o *takshék*). El *nomí*, asociado a la diversión, el canto y la sensualidad antiguamente se bailaba en los campamentos cuando las diversas bandas (un agrupamiento de familias extensas que nomadizaban juntas) se encontraban para beber algarroba, celebrar alianzas y planificar las guerras intertribales. Cuando fue prohibida por los misioneros anglicanos² (dado sus connotaciones sexuales) el *nomí* continuó bailándose en el espacio de los ingenios y en otros contextos laborales (Gordillo, 2004; Citro, 2009: 245).

Citro (2009: 252) destaca la importancia que tenían «estos bailes en la estructuración de las relaciones de género» y en las relaciones etarias e interétnicas. Estas danzas promovían estados de tensión, deseo y placer inducidos por estrechos contactos corporales entre los hombres y las mujeres. La autora enfatiza que eran espacios donde los primeros mostraban sus habilidades en el canto y la danza con el objetivo de competir y atraer sexualmente a las mujeres. Así, los varones jóvenes desplegaban un «poder desde el cuerpo», pues se creía que las habilidades para cantar y bailar eran inducidas por fuerzas externas a las personas humanas: un

² La presencia en el Chaco argentino de los misioneros anglicanos de la *South American Missionary Society* se sitúa en el año 1910, cuando se establecieron en las instalaciones de los «Leach Brothers», una familia de capitalistas ingleses propietarios del ingenio La Esperanza (San Pedro, Jujuy) que explotaba mano de obra criolla e indígena procedente de Bolivia y de Argentina. Allí los anglicanos fundaron su primera misión en territorio argentino, llamada Misión Los Urundeles (Torres Fernández, 2006: 56). Entre 1914 y 1944 fundaron ocho misiones en diferentes puntos del Chaco centro-occidental argentino, Paraguay y Bolivia (Gómez, 2011a)

poder que toma el cuerpo del danzante pero que «le viene» desde afuera (Citro, 2009: 251). Estas performances presentaban rasgos estilísticos comunes, como el diseño circular, el entrelazamiento de los varones por la espalda y los cantos sin letra dirigidos por un «capitán» encargado de tocar el tambor de agua (*ikataki*)³:

«... los hombres iniciaban el canto-danza y luego las mujeres se sumaban a la ronda, quedando supeditada a ellas la elección de la pareja. La joven tocaba en la espalda y/o el brazo al joven elegido, entonces tanto éste como el que se ubicaba a su lado debían soltarse para permitir su entrada. Así, el gesto de contacto corporal era el que indicaba la elección femenina. Mientras estas entradas sucedían, la danza seguía su curso, pues no debía interrumpirse. Si bien los jóvenes que concurrían eran mayoritariamente solteros, algunos reconocen que también podían participar aquellos que ya tenían su pareja, aunque, en esos casos, se dice que «había que respetarlos». Tanto en el baile del pasado como en otros contextos del presente, las mujeres suelen tomar la iniciativa de acercarse y hacerle propuestas al hombre que eligen.» (Citro, 2009: 248)

³ La reconstrucción realizada por Citro toma como referencia los relatos de sus interlocutores tobas *takshik* y *l'añagashik*, hoy residentes en el este de la provincia de Formosa. Pero los rasgos estilísticos y las características generales coinciden con las descritas por otros autores para otras parcialidades tobas. Una comparación interesante que surge entre los tobas del oeste y del este de Formosa es que, los primeros, según Métraux (1980), tomaron estas danzas de los choroti en los ingenios, probablemente hacia fines del siglo diecinueve. En la misión anglicana todas las danzas y cantos fueron progresivamente abandonadas durante la década de 1930, pero como hemos dicho en los capítulos anteriores, los tobas continuaron bailando el *nomí* en el ingenio (Gordillo, 2004). Citro señala que entre los tobas *takshik* los bailes nocturnos habrían dejado de practicarse a principios de la década de 1970, cuando los jóvenes comenzaron a incorporarse a los cultos evangelistas (Citro, 2009: 256). Esta diferencia temporal se vincula, seguramente, a los diferentes procesos de misionalización y conversión en los que estuvieron inmersas las distintas parcialidades tobas.

Los etnólogos europeos que viajaron por el Chaco en las primeras décadas del siglo XX (como Erland Nordenskiöld, Rafael Karsten y Alfred Métraux), vivieron por algunas semanas en parajes indígenas y presenciaron estas danzas, difundieron una imagen sobre las jóvenes indígenas del Chaco que las retrataba como mujeres decisivas, bellas, estimadas y activas sexualmente, contrarrestando la idea de que las indias de la región eran «bestias de carga» como habían dicho los misioneros y exploradores del siglo XIX (Gómez, 2011b). Según sus descripciones pasaban buena parte de su tiempo buscando amantes y gozando de una amplia libertad sexual por la que no eran juzgadas en sus grupos de pertenencia. Nordenskiöld afirmaba que el «amor libre» era algo natural en diversas tribus del Chaco, especialmente entre los choroti y ashluslay:

«... a esos indios e indias les es totalmente desconocido que esa vida supuestamente inmoral tenga algo de malo. No debemos creer que las muchachas que cambian cada noche o cada dos noches de amante, son de alguna forma peores que si fueran vírgenes. Son buenas y trabajadoras y, como hemos señalado, se convierten en amas de casa laboriosas y buenas madres. La vida que llevan es para ellas, así como para sus padres y otros parientes, algo completamente natural.» (Nordenskiöld, 2002: 82)

Métraux apoyaba las observaciones de Nordenskiöld pero las matizaba al introducir los comentarios de su informante toba, un hombre llamado Kedoc (Tigre): a pesar de que la virginidad no tenía ningún valor para las mujeres ni para los hombres tobas, se distinguían las «buenas» de las «malas» mujeres. Estas últimas eran conocidas por sus aventuras amorosas y se casaban sólo cuando se les pasaba «la locura». Además, le contó Kedoc a Métraux: «Si se meten en problemas sus padres dicen: «es tu culpa, una chica prudente permanece en su choza, no va a bailar con los muchachos» (Métraux, 1980: 31). Las «buenas» muchachas, en cambio,

no salían a bailar por las noches, no habían tenido muchos amantes y tampoco cambiaban constantemente de marido (Métraux, 1980: 32). Ciertamente podía ocurrir que en el pasado la actividad sexual de algunas mujeres se valorizase negativamente, más aún cuando sabemos que las mujeres jóvenes representaban una amenaza para los intereses de aquellas esposas celosas de compartir a sus maridos y los recursos aportados por éstos, especialmente el pescado (Gómez, 2011a: 246-47). Pero me inclino a pensar que estas afirmaciones recogidas por la pluma de Métraux en la década del 30, bien podrían ser una reproducción estratégica del discurso religioso sobre la sexualidad que traía el proceso de conversión religiosa entre los tobas y que su informante clave, Kedoc, probablemente escuchaba en los cultos de la misión El Toba, donde Métraux permaneció para realizar su trabajo de campo.

La convivencia con los misioneros anglicanos dejó en las generaciones de aquel entonces y en las siguientes no sólo la introyección de nuevas normas morales en torno a la «sexualidad» (y con ello probablemente la construcción de la «sexualidad» como tal)⁴ sino también la reconfiguración espacial de la misma al borrarse u ocultarse de los espacios comunes (Gordillo, 2004; Gómez, 2008b). Esta reconfiguración de la sexualidad es un factor clave para comprender los significados que fue adquiriendo el monte, pues se trata de un espacio donde los *gom* décadas atrás concretaban lo que en la actualidad denominan *vicios*: prácticas que fueron tildadas de diabólicas por los misioneros anglicanos y que las/los tobas se vieron obligados a ocultar, abandonar y desprestigiar en su imaginario social. Sin embargo, como contracara de esta represión, el monte y también los ingenios

⁴ No obstante, decir que sobre el comportamiento sexual no operaban las regulaciones y los discursos normativos de la sexualidad moderna no equivale a asumir que en el pasado no operasen otros. Como ya se ha dicho desde los comienzos de la antropología no hay manera de que los *placeres del cuerpo* no estén inscritos culturalmente y sujetos a marcos de significación.

adónde migraban para vender su fuerza de trabajo fueron emergiendo como espacios contradictorios de liberación, desafío y contestación cultural, puesto que allí, de espaldas a los religiosos, los indígenas continuaron recreando las prácticas que en las misiones del Chaco eran prohibidas (Gordillo, 2004; Citro, 2009; Gómez 2011a).

En el pasado la llegada de la primera menstruación estaba ligada al comienzo de una vida sexual legitimada socialmente: las mujeres jóvenes podían vincularse con «amantes casuales» (Karsten, 1932: 61) hasta que eligiesen a un hombre adecuado para transformarlo en su esposo. De esta manera ingresarían a la vida conyugal, probablemente residirían matrilocalmente, tendrían hijos para consolidar su matrimonio y, una vez que la pareja haya aprendido las labores necesarias para sostener su propia unidad doméstica, armarían su propia choza –cercana a la de los padres de ella: matrilocal o uxorilocal– y serían considerados plenos adultos. Este sería el relato ideal sobre las etapas que seguiría la vida de una niña indígena del Chaco que comenzaba a menstruar. Sin embargo, como veremos en las próximas páginas, las experiencias de mis interlocutoras tobas no siguen la linealidad de este esquema si consideramos que se desarrollaron en el seno de procesos que desencadenaron cambios económicos, socioculturales y subjetivos en su modo de vida, me refiero a la convivencia con los misioneros anglicanos entre 1930-1975, las migraciones a los ingenios azucareros hasta mediados de la década del 60, el arrinconamiento territorial, la reducción de la movilidad y de las prácticas de caza, recolección y pesca y, más recientemente, la creciente relación con el estado y sus instituciones desde la década del 80 en adelante (Gordillo, 1992; 2004; 2006).

Aun así la llegada de la menarca continua siendo un evento clave en el ciclo vital de las mujeres en las comunidades rurales del oeste de Formosa donde hice mis trabajos de campo. Representa una oportunidad para, por un lado, reinstituir el viejo discurso de género que posiciona simbólicamente

mente a las mujeres en los roles asignados por la antigua división sexual del trabajo y, por el otro, rememora, evoca, un imaginario mítico sobre la condición femenina. Ahora bien, en relación al contexto pasado hay que remarcar que el ritual se individualizó replegándose del espacio comunitario y ya no presenta las características de un festejo colectivo, limitándose a la intervención de las mujeres mayores de la familia extensa. Sin embargo, es en las manos y en los cuerpos de estas mujeres donde reside la *persistencia* de un discurso «antiguo» sobre el género así como en sus advertencias y prescripciones yace la eficacia simbólica que todavía concentra un símbolo dominante y potente como la sangre menstrual.

2. Tensiones espaciales y ansiedades sexuales

Algunos de los sentidos que habilitaban las experiencias sexuales pre-conyugales en el pasado no son evocados de manera directa, sino que aparecen solapadamente en algunas de las narrativas que analicé para mi investigación doctoral (Gómez, 2011a). En este marco, mujeres de distintas edades (mis preciadas interlocutoras durante mis trabajos de campo en las comunidades tobas entre el 2002 y el 2008) reconstruyeron las memorias sobre sus juventudes transcurridas entre las décadas del 1970 y 1990⁵. Las tensiones sexuales-espaciales que se marcan en sus memorias segura-

⁵ Mis interlocutoras se reconocen como «tobas del oeste» o *gomlec*. Son una de las varias parcialidades tobas que habitan en el Gran Chaco. Desde fines del siglo XIX se los encuentra cerca del río Pilcomayo y actualmente viven en un territorio de 35.000 ha que poseen en propiedad comunitaria, a nombre de la asociación civil que conformaron en 1985. Desde mediados de la década de 1980 los tobas se organizaron para reclamar sus derechos territoriales, en el marco de una coyuntura política favorable que se vivió en la provincia de Formosa con el regreso de la democracia al país (De la cruz, 1993). Esta propiedad está emplazada en una porción de su territorio tradicional y contiene varios de los antiguos circuitos de caza, pesca y recolección.

mente no hayan tenido la relevancia en el pasado, cuando todavía no se había incorporado la moral sexual cristiana que valoriza negativamente los *placeres del cuerpo* (y todas aquellas experiencias enmarcadas en una relación cuerpo-mundo ajenas al disciplinamiento y desacralización del mundo moderno). Sin embargo, como mencioné más arriba, la llegada de la menarca continúa instalando sentidos contradictorios para cualquier jovencita toba, pues el discurso de género ligado a las normativas que pautaban a las mujeres en el «tiempo de los antiguos»⁶, todavía exhorta a que las púberes se replieguen al hogar para dedicarse a las labores domésticas. Así, todavía hoy, la llegada de la menarca despierta tensiones espaciales entre el hogar, el monte, la escuela y aquellos espacios de socialización que surgieron con la expansión del espacio público en las comunidades del oeste de Formosa durante las últimas décadas. Estos desplazamientos y movildades de las jóvenes fuera del hogar desafían el replegamiento al espacio doméstico que aconsejan las mujeres y hombres mayores.

Una mención que repetieron varias mujeres que participaron en mi investigación era el recuerdo de una mayor libertad de movimiento durante la juventud: el anhelo de la mayor libertad que tenían para moverse cuando eran *jámagae* (soltera)⁷ y aún no habían tenido hijos. Oponen aquella li-

⁶ Las narrativas de los/las tobas se estructuran en función de tiempos o épocas históricas que reproducen la división del discurso dominante entre un pasado «salvaje» o «montaraz» y un presente más «civilizado» resultado de la conversión religiosa y la colonización. El «tiempo de los antiguos» evoca la forma de vida montaraz que mantenían las familias antes de la llegada del ejército, los misioneros y el comienzo de las migraciones al ingenio.

⁷ Esta palabra, las tobas me la traducido varias veces como «soltera». En el diccionario de Tomas Tebboth (1943:212) se encuentra el término *jámagac* que significa «desconocer». Es probable que *jámagae*, palabra muy similar a la anterior, con el sufijo femenino *gae* agregado, haga referencia a una mujer que «no es conocida», es decir, que no es sexualmente conocida. De todos modos no debe interpretarse en el sentido de virginidad, ya que éste no representaba un estado de las mujeres valorado positivamente en el pasado.

bertad a su actual constricción al hogar y a las labores domésticas que desempeñan como madres, esposas y artesanas. Cuando eran *cañolé* (jovencita, joven) o *jámagae* recuerdan que «salían de la casa», se «escapaban» al monte, salían a jugar a la pelota o al voley (uno de los varios juegos que se practicaba en la vieja misión anglicana y luego en las escuelas). Asimismo recuerdan que circulaban⁸ por las casas de sus amigas donde podían quedarse a dormir o a comer y también gustaban de vincularse con los varones.

Lo que me interesa destacar en este trabajo es que las *tensiones espaciales* ponen de relieve *ansiedades sexuales*: las narrativas de las tobas acerca de sus experiencias ligadas a «salir de noche» e «irse al monte» revelan una serie de inquietudes morales que experimentaron durante su juventud. Entre los contrastes espaciales aparece aquel entre la casa (reconocido como un lugar «tranquilo») y aquellos espacios asociados a la «joda» (a la luz de los preceptos religiosos traídos por la religión anglicana y pentecostal) así como a la transgresión de ciertas actitudes esperables en el comportamiento de las jóvenes. Los recuerdos sobre la experiencia de salir del hogar por las tardes y las noches son evocados con cierto conflicto puesto que la presencia de las mujeres en el monte connota sentidos de peligro y trasgresión al mismo tiempo que de diversión, exploración sexual y curiosidad. Hay que tener en cuenta que los significados asociados al contraste espacial entre la casa y el monte varían en las diferentes etapas de la vida de una mujer (infancia, juventud, adultez y vejez) y la variación de los significados puestos en esta tensión a lo largo del ciclo vital sintetizan una

⁸ Por circulación entiendo una práctica familiar donde los niños pueden pasar parte de la infancia y la juventud viviendo en diferentes casas emparentadas (aunque no siempre) con el hogar de sus progenitores. La permanencia temporal en hogares de parientes reales o «ficticios» da por resultado que las personas generen relaciones de parentesco con diferentes «madres» y «padres», más allá de la que mantienen con sus padres biológicos (Fonseca, 1995: 13).

modalidad de *espacialización* del género⁹ común en las comunidades rurales indígenas del Chaco centro-occidental (oeste de Formosa, este de Salta).

Desde tiempos antiguos, en la ideología de la división sexual del trabajo y en el discurso sobre el «trabajo de la mujer» el monte está asociado a la adquisición de fortaleza y resistencia corporal. Supuestamente las mujeres deben aprehender a vincularse con este espacio para poder recolectar, conocer y procesar diferentes recursos, entre ellos la algarroba y las materias primas para producir artesanías. Simultáneamente existen otras representaciones en torno al monte que lo señalan como un espacio peligroso para las jóvenes y para toda mujer adulta (no anciana) que se anime a andar sola por allí (Gómez, 2008a, 2008b). Las jóvenes son representadas como potencialmente transgresoras de la moral sexual que, según la religión anglicana y los consejos de sus «mayores», deberían seguir las mujeres. Estas ideas, no obstante, no son el producto exclusivo de un imaginario de género de raíz cristiana impuesto por las misiones. Los mitos tobas también están estructurados en torno a un imaginario donde la mujer ontológicamente está configurada como un ser voraz en términos sexuales y alimenticios sobre el cual que se debe practicar un control social-espacial sobre su cuerpo y fluidos corporales (Tola, 2001; Citro, 2008, 2009; Gómez, 2006, 2008a, 2011b). La violencia sexual es una amenaza con la que conviven las mujeres indígenas y criollas de las áreas rurales, una práctica de violencia contra las mujeres que se encuentra bastante naturalizada hacia el interior de las comunidades del Chaco e invisible para las instituciones judiciales locales y provinciales.

⁹ El término espacialidad es de amplio uso en la geografía feminista (McDowell, 1999) y refiere a que los usos sociales del espacio están atravesados por la variable de género, junto con las de clase y «raza». La construcción social del género tiene un correlato espacial, es decir, el género no sólo se construye en el cuerpo y en la subjetividad de las personas, sino que se traslada a las divisiones y estructuraciones en el uso social de los espacios.

2.1 El amor libre es una «locura» que les viene

Las observaciones realizadas por varios autores durante las primeras décadas del siglo XX (Métraux, 1980[1937]; Nordenskiöld, 2002 [1912]; Karsten, 1932) sugieren que antes de consolidarse el proceso de misionalización, los indígenas participaban en dos contextos sexuales, separados espacial y temporalmente: el contexto de la sexualidad pre-conyugal (danzas-monte) y el contexto de la sexualidad conyugal (practicada preferentemente en el hogar)¹⁰. Mis datos coinciden con varias observaciones más recientes realizadas por Idoyaga Molina (1999) sobre las prácticas sexuales de los pilagá y los wichis. Entre los primeros la autora encuentra dos contextos para practicar la sexualidad: una sexualidad adolescente que los pilagá denominan *sanamañi* y un segundo contexto en donde se practicaba la sexualidad en el matrimonio. Los relatos etnográficos del Chaco y de grupos indígenas de otras regiones revelan la existencia de prácticas sexuales femeninas y masculinas vinculadas al erotismo, el deseo, la exploración y la búsqueda de placer, aunque sin el refinamiento de las técnicas del goce sexual que serían, ciertamente, más propias de una sociedad obsesionada con la sexualidad como ha demostrado ser la nuestra desde el siglo XVIII en adelante (Foucault, 2008).

Sanamañi es un estado donde todos los esfuerzos están destinados a seducir a las personas deseadas, con la ayuda de seres no-humanos auxiliares denominados *payaks*¹¹, el

¹⁰ Siguiendo a Loyola (1998), entiendo la sexualidad pre-conyugal y conyugal como dos contextos sexuales distintos en tanto cada uno encarna diferentes tipos de transacciones e intereses y las consecuencias de actuar en uno y otro son diferentes. El hecho de que toda sociedad distingue y organiza por medio de normas y sanciones, una sexualidad conyugal y una sexualidad pre o extra conyugal ha sido uno de los aspectos señalados por los estudios antropológicos pioneros en el campo de la sexualidad y los «roles sexuales», como el de Malinowsky y Margareth Mead.

¹¹ La idea nativa de *payak*, según Tomassini (1974), remite a un estado-*payak* y a un *payak* sujeto, que puede mostrarse sumamente ambivalente y establecer tanto relaciones positivas como negativas con las personas.

uso de adornos personales (collares, pinturas faciales, tocados), la entonación de cantos y el uso de instrumentos musicales. Con estas intenciones, los jóvenes pilagá se acercaban a los bailes *nomí*. La sexualidad *sanamañi* es un estado pasajero «dionisiaco»: predomina la intención erótica, el deseo sexual, actitudes femeninas de seducción, las uniones pasajeras contraídas para mantener relaciones sexuales, el uso del aborto y el infanticidio para resolver los embarazos no deseados, en síntesis: «un tiempo y una existencia sexual» (Idoyaga Molina, 1999: 108), propia de los individuos adolescentes pero a la que una persona adulta en algún momento de su vida también podría retornar. Este deseo sexual, desde las categorías nativas, es el resultado del accionar de potencias no-humanas o *payaks*; también de estados de «enamoramamiento» inducidos por prácticas mágico-amorosas llevadas adelante por las mujeres hechiceras (*conanagae*).

Las huellas de un estado similar pueden rastrearse en algunos relatos de vida y en ciertas descripciones que me ofrecieron mujeres y hombres tobas. Cuando les preguntaba cuestiones relativas al sentir de algo similar al «deseo sexual», sus explicaciones se remitían tanto a imágenes «naturalistas» (homologación del deseo sexual a la manifestación del «celo» en los animales) como, al igual que los pilagá, a la actuación de potencias no-humanas (*payaks*) que mediante un hechizo o un embrujamiento propulsarían la irrupción de un deseo sexual intenso, al cual las mujeres también se refirieron usando términos criollos como «locura» y «calentura» o, en las propias categorías tobas, *quejeta-gae* (f) y *quejetagaic* (m). En las comunidades se cree que las mujeres comienzan a mostrar manifestaciones de deseo sexual luego de pasar por sus primeras menstruaciones, cuando las «caderas» se han ensanchado y están preparadas para que la penetración no les cause daño. Para las mujeres haber estado *quejectagae* en la juventud significa que *conocieron y probaron* distintos hombres. Este estado, anudado a intensas y precarias emociones corporales-sexuales se encuentra asocia-

do a la pérdida de voluntad, agencia y autocontrol y una duración prologada de esta experiencia puede conllevar un profundo sentido de alienación¹². Es que este «ardor sexual incontrolable» sumerge a las personas en una condición semejante a la locura, comentan Cordeu y Siffredi (1992: 26).

Pese a las escasas referencias sobre las prácticas sexuales en el Chaco indígena, los mitos indican que, desde tiempos remotos, fenómenos como la pasión sexual, el deseo, el dolor por el amor no correspondido y el enamoramiento como un estado de posesión, embrujamiento y alienación de uno mismo, están presentes en los imaginarios indígenas sobre el cuerpo, la sexualidad y los afectos. Porque la condición erótica es una condición humana, en el sentido en que Cordeu y Siffredi (1992: 12), en un ilustrativo libro sobre la narrativa erótica de Gran Chaco, lo toman de George Bataille: «... en el erotismo se conjugan los temas más graves y las oposiciones más hondas de la condición humana». Erotismo, placer y deseo sexual, más allá de sus interpretaciones y experimentaciones culturales, están unidos a un campo de significados que se retrotraen a la vida y a la muerte. La epidemia de suicidios que Métraux (1973) registró en la década del 30 entre los wichi de la misión anglicana San Andrés (este de Salta) son un testimonio de los significados tormentosos que se podían vivenciar como parte de la pasión y el desengaño amoroso, aunque, como el autor agrega, los suicidios aumentaron notoriamente en esa época porque eran el único medio para expresar agresión y hostilidad en un clima de pesimismo, desintegración y represión cultural, desencadenados por proceso de conversión religiosa y cultural que estos grupos estaban viviendo (Métraux, 1973: 150-53). Resumiendo: entre los pilagá, wichis, tobas, chamacoco y nivacé (grupos indígenas del Chaco) la sexualidad en

¹² Para los wichis, este estado es una experiencia directamente asociada a la enfermedad y la posesión por personajes míticos. Se la valoriza negativamente ya que solía ser la causante de los suicidios de los jóvenes (Idoyaga Molina, 1999: 131).

su dimensión erótica implica el ingreso en un dominio sagrado o numinoso, no sólo porque es un estado propulsado y hasta actuado por seres no-humanos que poseen o auxilian a las personas, sino porque el sexo y la seducción son *performances culturales* vinculadas al ejercicio de poder: el «poder desde el cuerpo» al que se refiere Citro (2009: 251) en su investigación sobre las corporalidades tobas.

Considerando el impacto de la religión anglicana en las subjetividades tobas, fueron pocas las interlocutoras que, ante mis preguntas y risas cómplices, me narraron de manera suelta y relajada las experiencias desatadas por esa *locura* que les «venía» y las empujaba a «escaparse» de sus casas, coquetear y seducir a los hombres. Jerónima (52), Romina (35) y Celeste (32) recordaron con el humor y la gracia que sólo la transgresión implícitamente consentida otorgan, los pasos de *la locura* por sus cuerpos como un estado corporal acompañado de turbulencias emocionales que irrumpe en esta etapa de la vida y que, sin el control férreo de madres y abuelas, es imposible eludir o quitárselo del cuerpo. A pesar de que estas tres mujeres actualmente frecuenten la Iglesia Anglicana y/o la Iglesia Unida y se definan como *creyentes*, cuando recordaban sus experiencias vinculadas a *la locura*, hablaban desde un discurso sobre la sexualidad más conectado con el mundo erótico de los bailes y las parejas sexuales ocasionales que practicaban *los antiguos*.

Como se mencionó anteriormente, las danzas *nomí* como espacios para la búsqueda de parejas progresivamente se abandonaron, más aun cuando se terminaron las migraciones a los ingenios azucareros (en el año 1966 aproximadamente). Pero un espacio similar es notablemente evocado en algunas de las memorias: los *bailes* que improvisaban vecinos criollos en sus ranchos, adonde concurrían jóvenes tobas de ambos géneros para bailar chacarera y chamamé. Al igual que el monte, este espacio se evoca en tensión al hogar, puesto que estaba asociado a la diversión, a los *vicios* (mascar coca, tomar alcohol) y a la búsqueda de parejas en un con-

texto interétnico, frágil y vulnerable para las mujeres. Eran espacios asociados a la diversión, la transgresión y *la locura* pero, a pesar de ello, Jerónima, Romina y Celeste no niegan que los frecuentaban. Estas mujeres no se mostraron compelidas a resaltar su buena moral sexual y si hoy muestran una posición más conservadora delante de sus hijas y sobrinas, lo hacen para evitar que se embaracen a edades tempranas. Ante mi presencia y preguntas parecían asumir que en los años de su juventud no había otra cosa mejor para hacer que «escaparse» de la casa, del control de sus madres y abuelas y vincularse con el mundo de los hombres, los bailes y los juegos.

Fuera del contexto de realización de las historias de vida, durante mis estadías en las comunidades me era difícil acceder a los contextos discursivos donde la gente se pronunciaba, de manera seria o bromeando, sobre estos temas. Sencillamente no era común que una mujer hable conmigo acerca de sus prácticas sexuales o la de sus hijas, aunque sí de los efectos de la sexualidad que practican los y las jóvenes actualmente: embarazos a edades tempranas e hijos sin «reconocimiento» de sus padres¹³. No obstante, en algunas oportunidades pude observar y escuchar bromas de contenido sexual entre las mujeres, especialmente cuando salían al monte.

En una ocasión estábamos en el cauce del río. Las mujeres mayores se habían quitado la ropa para refrescarse

¹³ Cualquiera haya sido su experiencia sexual durante la juventud, todas mis interlocutoras miran con desconfianza cómo se posicionan frente al sexo los jóvenes actuales. A su entender, se ven influenciados por nuevos discursos e imaginarios sobre la sexualidad (blancos, hegemónicos) que llegan a través de la televisión, las películas en DVD y el contexto de los bailes en el pueblo de Ingeniero Juárez. Nuevos discursos, prácticas e imaginarios desde los cuales los y las jóvenes seguramente resisten y se oponen al discurso cristiano de las iglesias. Para ellas, en tanto madres y/o abuelas de estos jóvenes, estos imaginarios comportan la alteridad del mundo sexual de los blancos, cuyas prácticas están muy lejos de sus transgresiones juveniles. Lo que les resulta insólito es la mirada «pornográfica» sobre la sexualidad que tienen los blancos.

en el agua y una de ellas bromeaba con otra preguntándole si se iba a cortar el vello púbico «porque estaba largo». Algunas mujeres bromeaban preguntándome si yo «tocaba» el pene de mi novio y querían saber, si es que el asunto iba en esa dirección, por qué todavía no habíamos tenido hijos. Pero en general, salvo pocas ocasiones, se mostraban reservadas sobre estos temas conmigo. Sin embargo, a lo largo de los años y a medida que fue surgiendo más confianza, me animé a preguntarles a varias mujeres adultas o *viejas* si todavía sentían o habían sentido placer cuando «estaban» con sus maridos. Algunas me respondieron afirmativas e incluso nostálgicas, otras mencionaron que ya se sentían *viejas*, por eso mantenían sus vaginas *cerradas* y dormían separadas de sus maridos para evitar que las «molestasen». Algunas de las más mayores dijeron bromeando que lo habían olvidado y que «ya no prestaban» (su vagina). Término que, desde mi punto de vista, connotaba cierta pasividad en el acto sexual, una entrega que parecía suponer el goce exclusivo del marido en el marco de la sexualidad conyugal orientada a la reproducción, aspectos de la sexualidad en el matrimonio que en otro lugar denominé sexualidad transaccional (Gómez, 2008a).

Más allá del humor y del sentido de trasgresión que se cuele en las memorias de las mujeres que admitieron haber estado *quejctagae* o *locas* durante su juventud, éste es un estado que implica cierta alienación (en tanto es una experiencia significada desde un imaginario de la sexualidad «antiguo» como un estado subjetivo asociado a la actuación de los *payaks*) y transgresión en tanto se abandona el control espacial-sexual-social sobre sí mismas que el ritual de la menarca expone como uno de sus principales temas. Pero, precisamente, porque los sujetos pueden situarse simultáneamente en distintos discursos y posiciones —aún si son contradictorias—, el *estar o sentirse quejctagae* y la sexualidad en su dimensión erótica también son interpretadas como formas de lo diabólico en el cuerpo: la combinación entre

modernidad y cristianismo forjada en el marco de las misiones anglicanas dejó como legado que aquellas experiencias corporales asociadas al placer de la carne, a los placeres del cuerpo o a estados corporales-subjetivos vinculados a intensas emociones y sensaciones en contextos lúdicos, festivos y liminales (de *communitas* diría Víctor Turner), hayan sido resemantizadas al ser demonizadas.

En el presente (y es desde este presente donde las mujeres narraron sus historias de vida) las experiencias eróticas y sensuales, y en general toda práctica sexual extraconyugal, están entretejidas con imágenes del cristianismo, como la del diablo y la figura del pecado. Las potencias no-humanas de la cosmología toba quedaron asociadas, en sus potencialidades y manifestaciones, a la presencia de lo diabólico en el mundo, en el cuerpo y en los deseos de las personas, presencia diabólica ante la cual, como el cristianismo observa, las mujeres resultan uno de sus blancos preferidos. En síntesis: no ocurrió solo una reconfiguración espacial de la sexualidad (abandono de las danzas *nomí*, sobresexualización del monte como espacio de transgresión y desobediencia a las «enseñanzas» de la iglesia) también en las últimas ocho décadas se operó una resignificación de las experiencias sexuales mediante la subjetivación de las/los tobas en un nuevo discurso religioso que reinterpretó la sexualidad desde otros valores, imágenes, fantasías y obsesiones. Las memorias que siguen a continuación nos muestran algunas de estas direcciones.

2.2 Salir o no salir por las noches: esa es la cuestión

Para algunas de mis interlocutoras, el comportamiento sexual durante la juventud es una marca moral de la «clase» de mujer que se puede ser. Como tal la moral sexual funciona como un marcador que crea jerarquías entre las mujeres en función de su pasado, además de marcar destinos. El peor desenlace para una jovencita, a pesar de ser uno

de los más comunes y previsibles, es quedarse embarazada y que ningún hombre con los que estuvo quiera reconocer a su hijo. Mujeres como Sabrina (34), Ana (33), Camila (35), Corina (29) y Ema (37) elaboraron sus historias de vida buscando tomar distancia de las actitudes y significados menos rígidos hacia la sexualidad («salir de noche», «ir a los bailes», estar «loca») que impregnan los relatos anteriores. En contraposición a *la locura*, ellas hablan desde un discurso religioso donde cuestiones como el respeto, el pudor, la virginidad y la permanencia en el hogar –en tanto refugio de un ambiente exterior cargado de tensión sexual y «problemas»– vienen a ser los mojones de un imaginario sobre la sexualidad y el género influenciado por la religión anglicana.

Los conflictos desatados entre las experiencias sexuales durante la juventud y los mandatos sociales, una nueva objetivación de la sexualidad como algo pecaminoso, peligroso y transgresor, el recorte o disyunción del deseo sexual del resto de la vida social y una moral sexual doble (una para las mujeres y otra para los hombres, cuando antes existían dos contextos sexuales en los que participaban ambos géneros) es parte de la batería de cambios que, se puede fácilmente hipotetizar, dejó tras de sí el proceso de conversión en las representaciones y prácticas de muchas personas. Si me apoyo en Foucault (2008) –cuando analiza la «puesta en discurso» de la sexualidad a partir del siglo XVII en Europa–, diría que hubo una reconfiguración, un reacomodamiento del lugar de la sexualidad en la vida de las personas, mediante la objetivación, exaltación y sacralización de esta dimensión, produciendo nuevas subjetividades, prácticas y deseos.

Así, los posicionamientos que toman las mujeres cuando hablan desde este discurso representan uno de los resultados más notorios que dejaron las experiencias de colonización cultural y religiosa en las mujeres indígenas del Chaco. Durante la realización de las historias de vida, por momen-

tos tenía la sensación de estar dialogando con mujeres que portaban un discurso moralista, típico de las primeras décadas del siglo pasado, anticuado respecto a los cánones sexuales modernos pero también respecto a los valores sexuales de sus antepasados, *los antiguos*. No obstante y como mostraré más adelante, estas mujeres también pueden tomar simultáneamente otras posiciones. La significación de sus experiencias pasadas también puede verse atravesada por representaciones sobre la condición femenina más «modernas».

Camila (35) y Ana (33), particularmente, elaboraron una imagen de sí mismas como jóvenes que seguían las enseñanzas de sus padres y de la iglesia. La primera pasó sus años de soltera en La Rinconada mientras que Ana lo hizo en el pueblo de Juárez. Los relatos sobre sus tensiones espaciales, ansiedades sexuales y sus primeras relaciones con los hombres están organizados por valores como el autodomínio de sí mismas, el respeto, la victimización, cierta pasividad, la sexualidad orientada por el afecto y el control y, lamentablemente, también el abuso sexual.

Antes de juntarse con su actual marido a los 16 años, Camila estuvo soltera (*jámagae*) y mantuvo una corta relación con un joven de su comunidad. Desde los 13 hasta los 16 vivió con su padre en la casa de una tía paterna pues su madre falleció cuando tenía 11 años. Parte de su tiempo lo pasaba con su «barra» de amigas, con quienes salía a caminar por los alrededores de la comunidad. También se encargaba de ir a la represa a lavar la ropa de sus parientes masculinos (su padre, su tío y su hermano) y colaboraba en otras tareas domésticas. En algunas ocasiones acompañaba al monte a Norma, una pariente que actuaba como su protectora. A veces se quedaba a dormir en casa de alguna amiga y recuerda con agradecimiento a las madres de sus amigas que le convidaban comida y la dejaban quedarse a dormir, lo cual indica que la práctica de «circular» por otros hogares todavía es común en esta etapa de su vida. El relato de Camila sobre su juventud se puede hilvanar tomando diferentes puntas.

Pero uno de los «dramas» principales fue un conflicto que tuvo con su tía paterna. Esta tía sospechaba que Camila «andaba» con su marido. Por tal razón un día apareció en la represa –donde Camila estaba lavando ropa acompañada por sus amigas– y la golpeó delante de ellas. Debido a esta agresión y a que la tía le recriminaba al padre de Camila que no vigilaba o «cuidaba» a su hija, Norma (su pariente protectora) se llevó a Camila a vivir con ella: «Mi tía dice que es culpa de mi papá porque él no me cuida. Mi papá lloraba. Entonces Norma me llevó para su casa».

Norma tiene unos diez o quince años más que Camila y aparece en las memorias de otras mujeres. Tal vez, porque en ese entonces todavía era soltera, no tenía hijos, tenía pareja y un amante (un señor que estaba casado) y varias jóvenes solían frecuentar su casa, podríamos ver en ella a una de esas mujeres que ante ciertas situaciones podía ofrecer protección a cambio de otros favores. Norma tenía un amante con el que se encontraba clandestinamente en un hotel del pueblo (Ingeniero Juárez) y la compañía de Camila le servía para llegar hasta allí sin levantar sospechas. A cambio de esta complicidad y de otras ayudas domésticas, Norma le permitía vivir en su casa, la alimentaba, le compraba ropa y la aconsejaba:

«Mirá sobrina, aquí no le tenés que dar bolilla a los hombres que están juntados porque nuestra costumbre es muy mala» y ella me contaba de la brujería o «sino directamente la propia familia de la mujer te puede pegar». Y ella [Norma] tenía miedo porque el marido de esa señora me seguía mucho, pero yo no... [...] Porque en ese año yo usaba mucho el pantalón, no usaba mucha pollera, ese pantalón que se usaba antes, bien ajustado, y él me decía «qué linda sos, sos muy gorda, a mi me gustan bien gordas...

Mientras Camila elaboraba su relato notaba cómo en ella se manifestaba una tensión entre el orgullo por conside-

rarse una mujer de joven había sido considerada bonita (era común que los hombres la *siguieran*) y el peso por tener que lidiar con las propuestas masculinas y aprender a *cuidarse* en un contexto donde las mujeres casadas suelen mirar con hostilidad a las más solteras. Desde la perspectiva de Camila, los hombres tobas son *atrevidos* y una joven debe aprender a cuidarse de ellos, a no *meterse* con los hombres casados, a respetar a sus padres y a manejar las tensiones que pueden derivarse si se es una *cañolé* linda y, por eso mismo, peligrosa.

El relato de Camila es interesante no sólo porque permite sospechar que el recelo que este andar de las jóvenes suscitaba en las adultas podría ser un residuo de las antiguas «peleas de mujeres» (Gómez, 2009; Gómez 2008b), sino también por la imagen de sí misma que construye: una joven recatada que debía lidiar con los hombres y con las agresiones y celos de las mujeres adultas. Que ella había actuado correctamente y que su comportamiento no debía ser puesto en duda (lo mismo que ella le enseña hoy a sus hijas adolescentes) eran dos cuestiones que procuraba dejarme claras. Sin embargo, esta imagen más inocente fue cediendo cuando Camila me contó que «sólo una vez» fue a un baile organizado en la casa de su tío (aunque aclaró que ella no tenía la costumbre de «salir de noche») y cuando reveló otro drama que rodeaba los recuerdos de su juventud. Antes de juntarse con su marido, Camila se enamoró de un joven con quién mantuvo una corta relación:

...él ya era maestro ya y cuando yo iba a la represa me corría. Siempre se escondía en un montecito y estaba esperando que yo pase y me decía «vení» en idioma, decía «onagae» [linda], «Jayem auauan», él me decía en idioma: «quiero hacer el amor» [se ríe]. Pero una tarde que no lo vi, yo iba así descalza nomás, con Amanda íbamos las dos a buscar agua. Esa tarde eran por ahí las siete de la tarde y no lo vi a él [...] y esa noche me pegó mi papá: «¿con quién estás?», me preguntaba (...).

A pesar del severo control de su padre, de forma clandestina y al igual que hacían Norma y su amante, Camila y el joven se encontraban en el hotel del pueblo. Lo que despertó mi atención no fue su «revelación» (pues el hecho de que algunas mujeres hablasen desde el discurso religioso que resalta el pudor y el decoro no significa que no salieran de noche o que no se hayan iniciado sexualmente fuera del matrimonio), sino que su relato combinaba los tintes novelescos de una historia de amor frustrada, con elementos del modelo antiguo —en donde el padre de la novia y el potencial yerno «negocian» el matrimonio bajo el acuerdo de que el segundo aporte presentes y comida (servicio del novio) en la casa de su futura esposa—. Según Camila, ese hombre la «quería» pero sólo para «acostarse» con ella —en el monte o en el hotel del pueblo—. El se negó a «llegar» a su casa, a hablar con su padre y a «pedirla».

... si hubiera sido verdad que me quería hasta ahora yo hubiera estado con él. Pero esa tarde se escondió cuando mi papá preguntaba [...] Yo le decía que hable con mi papá, pero él me decía que tenía miedo de mi papá porque él vio como me pegó esa noche. Esa vez sufrí mucho [...]

Camila concluyó su historia diciéndome que de ahí en más decidió buscar «el bien» para su vida y dejar de «salir de noche», frases que ponían de manifiesto el sentido de resguardo que adquiere el hogar ante ciertos dramas. En síntesis, su narrativa se montaba sobre un discurso donde la mujer aparecía como una persona vulnerable, pasible de ser engañada y usada, o victimizada cuando sus expectativas no coinciden con las expectativas de los hombres, dando por resultado una polarización de las sexualidades femeninas y masculinas en el juego de la atracción sexual: si los hombres se muestran activos y abordan a las mujeres, ellas deben mostrarse pasivas, atentas, virtuosas y recatadas: haciéndose «respetar». En ese clima, el deseo femenino es eventualmen-

te legítimo sólo en caso de estar iniciando una relación conyugal.

Durante su juventud Ana (33) vivía y estudiaba en el Barrio Toba de Ingeniero Juárez¹⁴. Los sábados por la tarde con su grupo de amigas se dedicaban a tareas de la iglesia, jugaban al voley y tocaban la guitarra. Me dijo que nunca «salía de noche» porque era «criada» en el monte y tenía miedo de que algún hombre la «agarre» en el pueblo: «No conocemos cómo es el boliche, el baile, hasta hoy en día no conozco cómo es». Esta percepción revela que para una joven toba la vida en el pueblo trae mayores oportunidades de educación y trabajo, pero también una mayor exposición al abuso sexual. Así, no fue sino hasta los quince años cuando se puso por primera vez de novia con un chico de una comunidad toba rural, pero al mencionar esto inmediatamente agregó:

... pero nunca me tocó nunca, así de hablar, como sentados y después nos dejamos. Así nomás. A los tres días yo ya [lo] dejé porque tenía que ir a Juárez a estudiar y en Juárez yo no tengo tiempo para tener novio. Tenía un novio *pero* era mi profesor.

«Respetar a los padres», «entregar la vida a un hombre», el valor que tiene la virginidad para los hombres blancos y los consejos de su padre («al que va a ser tu marido vas a entregar pero si es tu novio no tenés que entregar») son frases comunes en su relato, remitiéndose a los esquemas de un discurso que santifica a la mujer como objeto sexual para un único hombre: el marido. Sin embargo, Ana me contó que durante su juventud se involucró con dos hombres blancos. El primero era su profesor del colegio y el segundo era un hombre que le llevaba muchos años, estaba casado y te-

¹⁴ El Barrio Toba es un barrio indígena ubicado en la periferia de Ingeniero Juárez, un municipio que se encuentra aproximadamente a 500 km. de la capital de Formosa.

nía hijos. Ambas relaciones estuvieron signadas por abusos de poder y la segunda lamentablemente por un abuso sexual. Claramente las asimetrías de clase, raza y género no jugaron a favor de Ana. Fuera de la comunidades rurales, en el pueblo, el establecimiento de relaciones con hombres blancos puede ser uno de los caminos imaginarios para concretar las aspiraciones de ascenso social (mas aun en el caso de Ana, una joven que se esforzaba por terminar el secundario y conseguir un trabajo rentado) pero, si seguimos el hilo de su historia, vemos que en este tipo de relaciones las diferencias sociales y raciales tienden a reforzar distintos tipos de violencia de género. Lo que puede comenzar como una relación de «noviazgo» con un hombre blanco del pueblo puede acabar en un acceso sexual forzado o en una «violación» (como Ana misma denominó el comportamiento de quien en ese entonces ella veía como su «novio»), produciendo una escena donde las desigualdades de raza, género y clase amparan y desdibujan el abuso:

Yo pensaba que me gusta, yo pensaba que él me iba a respetar, hasta que yo decida, hasta que yo quería así de [hacer] esas cosas: «bueno, no hay problema», pero así como que a la fuerza me llevó al monte y eso es lo que no me gustaba. Yo siempre dije, así le reclamo: «vos me tenés que esperar, me tenés que respetar porque vos sabés bien que yo estoy saliendo con vos y sos una persona grande», y si yo salía y era mi novio esperaba, esperaba, como una persona grande también por ahí la edad desesperada de entregarle a él... hasta que yo entregue. Pero él me obligó.

Ciertamente podríamos estar ante un modo de fascinación, fetichización y al mismo tiempo aversión en torno al hombre blanco, una cuestión que merece un análisis más profundo para pensar la sexualidad en contextos interétnicos. Fascinación y fetichización, por un lado, porque la relación con un blanco garantizaría, si es un hombre «bueno», un mayor acceso a recursos (ropa, comida), más aún si de

estas uniones nacen niños «cruzados». Aversión, por el otro, porque cuando las mujeres se involucran en estos vínculos saben que deben lidiar con el estereotipo de la «mujer aborigen» como un ser más disponible sexualmente o fáciles de abusar cuando circulan por espacios dominados por la población criolla o blanca. En este marco, a una jovencita como Ana en aquel entonces, parece no haberle quedado otra opción que responder en los términos del discurso en el que fue socializada (el religioso) y reclamarle a este hombre su «honor» de mujer herida y su derecho «al respeto». Pero el discurso religioso que puede resultar eficaz para condenar la violencia contra las mujeres en las comunidades rurales, no lo es en boca de una joven indígena que vive en el pueblo:

...Mi papá no sabe, no sabe nada. Ni mi mamá o mi papá... pero me quede enferma así como que me siento mal. Me dolía todo así el cuerpo... y después él me buscó otra vez... claro porque era mi novio, salíamos así como novios y le digo «¿Por qué no me respetas?» le digo, «Si yo quería salía bueno, pues te entrego, pero así a la fuerza no es lo mismo», le digo y bueno, no seguimos nomás, ya no.

Por último, veamos cómo se procesan las tensiones espaciales y las ansiedades sexuales en el caso de Corina (29), quien rememora su juventud combinando los elementos y posiciones que ofrece el discurso de la iglesia y uno más moderno desde el cual critica algunas «costumbres» de su «cultura». Cuando comencé a analizar su historia de vida tenía la sensación de que mediante el discurso religioso —que objetiva y sacraliza la sexualidad femenina desde valores puritanos— Corina se afirmaba y distanciaba de las actitudes hacia la sexualidad y «la noche» que criticaba a las jóvenes de las comunidades rurales. Corina parecía una joven que acataba con miedo lo que le habían enseñado en la iglesia. Luego pude darme cuenta que sus críticas se dirigían hacia las jóvenes y las «costumbres» de su «cultura» pero también hacia el discurso religioso.

Por un lado, tomaba distancia de la visión represiva que la religión tiene sobre la sexualidad femenina (consejos que escuchó una y otra vez en la iglesia y que le repetían sus abuelos que la criaron); por el otro, criticaba las «transgresiones» sexuales y espaciales de las mujeres, pues ocurren en un contexto donde, según Corina, los hombres tienen vía libre para aprovechar y abusar de las mujeres, respaldados por la complicidad y el silencio del resto de la gente. ¿Desde donde hablaba Corina entonces? Desde un discurso que yo provisoriamente califico como «moderno», donde se resaltan otros valores que visibilizan posibilidades y aspiraciones diferentes (imaginarias o reales) para las mujeres: el acceso al trabajo asalariado, la necesidad de estudiar para «progresar», el establecimiento de una relación de noviazgo o de un matrimonio sobre la base de valores como el «amor», el «enamoramamiento» y el compañerismo, el control sobre el propio cuerpo, la condena a la violencia sexual y a las formas de sexualidad que a Corina, claramente, le parecían «brutas» porque objetualizan a las mujeres.

Veamos. La primera vez que un chico la «invitó a salir» (era un compañero del colegio, también del Barrio Toba de Ingeniero Juárez) me dijo Corina que le contestó con un rotundo no: «... yo le dije que no, que no podía salir a ningún lado, o sea: no estaba en mi mente todavía salir a ningún lado con un hombre, porque pensaba que me puede violar, o me puede hacer algo, o me puede matar». Su relato revela que durante su juventud varias experiencias fueron significadas extremando los valores negativos sobre el género y la sexualidad del discurso religioso: para ella todo era pecado, pues así se lo había enseñado su abuela. La atracción sexual y los vínculos con los hombres eran temas que la atemorizaban notoriamente.

A los quince iba a la Iglesia. Ir a la Iglesia era algo... por ejemplo... yo era muy religiosa! Y creía mucho en lo que se decía en la iglesia: que era un pecado mentir, a los trece, catorce años yo estaba en eso. Que mentir era un

pecado muy grande, que no hay que robar, que hay que hacer bien las cosas... pero después el marido de mi mamá se enteró de que el hombre que enseñaba a los jóvenes de esa iglesia se había acostado con una de sus jóvenes en Sauzalito, y me prohibió de ir a la iglesia, mi mamá no quería que deje de ir pero él me prohibió. Y yo dejé de ir y ya nunca más entré en la iglesia hasta ahora. Lo que me decían por ejemplo es «si te llega a hacer algo un hombre te vas a morir... directamente así, por eso yo siempre tuve miedo a eso. En cambio hay mujeres que... que no le dicen eso, dicen «podes tener relaciones» y para mí eso está mal, hay que decirle otras cosas, manejarlas con otras cosas...

Criada en el espacio de la misión anglicana de Ingeniero Juárez (donde su abuelo se desempeñaba como case-ro), en su reducido universo familiar no cabía ni remotamente la posibilidad de «andar sola» o «salir por las noches». Aparece la misma percepción que en la historia de Ana sobre el pueblo: un lugar donde las jóvenes indígenas son más vulnerables sexualmente. Tal percepción produce un sentido de des-localización espacial y social así como un incremento del control social de los adultos sobre las jovencitas. Corina recuerda que el control que ejercían sobre ella, primero sus abuelos y luego su madre, acabó por sofocarla e infundirle un miedo absurdo hacia los hombres. Cierta aire de soledad y enclaustramiento, raro de observar en las niñas y jóvenes de las comunidades rurales, envuelven sus recuerdos. Cuando se vio obligada a vivir con su madre biológica –aproximadamente a los trece años, momento en que sus abuelos deciden regresar a su comunidad rural de origen– comenzó a recriminarle a su madre que a sus «hermanastras» las dejaba salir de la casa y «andar» mientras que a ella le negaba esa posibilidad, además de que la hacían responsable de la mayor parte del trabajo doméstico. Pero esa libertad, como me dijo Corina, le terminó jugando en contra a una de sus hermanastras pues, tal como la describió, pronto se transformó en una «cualquiera»: luego de su menarca, a los doce años,

su hermanastra comenzó a «salir» por la noche y al poco tiempo acabó con varios hijos y un marido «tomador» que la golpeaba:

Y lo que dije es cierto, ella ahora está con tres hijos, con veinte años y ahora está muy enferma, estaba internada en el hospital hace poco, está con los huesos nomás, y todo lo que le dije a mi mamá en ese momento terminó pasando. Su marido no está con ella, está en Salta, el marido le pegaba mucho porque es borracho.

Para Corina, las jóvenes se dividen entre las chicas «malas» o «tontas» y las chicas que saben manejarse estratégicamente en el espacio de las comunidades y evitan ser «violadas» o «agarradas». Y aquí se abren varios ejes de análisis que aquí sólo voy a esbozar. Uno de ellos es que Corina efectivamente observa como un grave descuido que las jóvenes queden libradas a su «libertad» y que los padres no ejerzan un control más efectivo. Según Corina, las chicas jóvenes se van por las noches porque creen que después de la menarca ya pueden tener relaciones sexuales. Sin embargo, ve que el principal problema no es éste pues no descuida mencionar un contexto cultural (la «cultura toba» y sus costumbres) que silencia y aprueba la violencia ejercida contra las mujeres sobre la base de un consenso implícito que tiende a culpabilizarlas frente a las situaciones de abuso que puedan llegar a ocurrir. Entre varias cosas, afirmó que los padres «no cuidan a sus hijas», que las mujeres son usadas como «objetos», que muchas jóvenes son «violadas en el monte» pero no dicen nada por temor a lo que sus padres dirán y harán pero, fundamentalmente, porque existe un consenso desde el cual se afirma que, ante situaciones de abuso, la responsabilidad no es de los varones sino de las jóvenes que «andan buscando» y «andan» por lugares que no deberían frecuentar en la noche. Los padres «son capaces de defender a los hombres porque acá la gente es muy dura»:

Las chicas de acá son tontas, son muy duras... igual cuando es violada alguien no le va a contar al padre... es muy, como que la mujer no tiene, no tiene voz, no puede decir nada, tiene que estar callada nomás. El otro día una chica me preguntaba si es cierto que existe la violación entre los tobas y yo le digo «sí». Era una maestra de acá, una chica joven de veintitrés años. –Sí, le digo yo–, – ¿Por qué?–, me pregunta, –Y porque ellas salen de noche y ellas están jugando con chicos de su edad pero están los más grandes y las atrapan. Y las llevan. Y le van a tapar la boca, la van a empezar a violar. Al otro día capaz que no se levante, por ejemplo, no pueda salir de la cama y los padres van a saber que fue violada pero ella no va a decir quién la atrapó.

No era la primera vez que Corina mencionaba el tema de las «violaciones» (la amenaza de la violencia sexual) a la que dediqué un análisis en un trabajo anterior (Gómez, 2008b), visualizándola como una amenaza real con la que las mujeres rurales del Chaco aprenden a vivir. Amenaza resistida y simultáneamente reproducida que tiene por efecto restringir la movilidad de las mujeres, alimentar la inseguridad que connotan los espacios extra-domésticos y sexualizar peyorativamente a las mujeres que se «animan a andar». Cuando conocí a Corina en el 2002 (yo tenía veintidós años y ella veinte), fue la primera mujer en advertirme que debía tomar ciertas precauciones si me movilizaba sola por las rutas y caminos pues, en las comunidades, me dijo, ocurrían «violaciones». El uso del término «violación» en boca de Corina, y consciente del significado que esta palabra tenía en mi mundo semántico, desplazaba cualquier eufemismo en torno a su significado concreto y único. Violar (en la lengua de las tobas se lo traduce con el término *conocat*) no era asimilable al «raptó de la novia», practica mencionada por otros autores (Idoyaga Molina, 1976; Palmer, 2005: 150) que supone una forma de cortejo más violenta a la que se recurría en el pasado cuando los padres de la novia se oponían a la relación conyugal.

Corina es la interlocutora más joven a la que tuve acceso y una mujer que con respecto a temas como el género y la sexualidad ha elaborado una visión crítica sobre su «cultura» de origen. El efecto de esta distancia seguramente se deba a su escolarización en el pueblo, el impacto del discurso religioso en sus experiencias tempranas, la vigilancia y el «cuidado» que procuraron sus abuelos y a su identidad actual como una mujer aborígen más «moderna» o más «acriollada» que ha logrado tener su «estudio». Corina y Ana, ambas criadas y educadas en el barrio indígena del pueblo, coinciden en cuestionar las transgresiones de las jóvenes rurales pues, desde sus puntos de vista, se ajustan a un imaginario sobre el acceso sexual cuyas gradaciones incluyen la violencia sexual y su legitimación mediante la culpabilización femenina. Términos como ser «agarrada» o «robada» sugieren esto, en contraposición a ser «cuidada», «hablar con los padres», ser «pedida», «noviar» o «conversar».

3. Reflexiones finales

La tarea de analizar las narrativas de mujeres tobas sobre lo que ahora entendemos por «sexualidad» durante su juventud nos pone ante el riesgo de proyectar nuestras ideas modernas sobre la sexualidad en otros contextos histórico-culturales. Por lo tanto es fundamental la tarea de interrogarnos no sólo sobre los actos que se consideran sexuales (o de un orden similar a lo que nosotros entendemos bajo esta categoría) en otro grupo cultural, sino también por los orígenes de la «sexualidad» como una dimensión autónoma en la vida de una persona y como un dispositivo de poder moderno: «la sexualidad es originaria e históricamente burguesa y [que] induce, en sus desplazamientos sucesivos y sus transposiciones, efectos de clase de carácter específico» (Foucault, 2008: 123).

Como sea, espero haber dejado claro que para las mujeres tobas el comienzo de la menstruación representa un umbral hacia la exploración de una sexualidad no reproductiva. Ha sido así en el «tiempo de los antiguos», en el pasado de mis interlocutoras y en el presente, aunque en los últimos dos casos la sexualidad pre-conyugal connota diferentes significaciones. El discurso cristiano traído por los misioneros resemantizó y reinventó este tipo de sexualidad preconyugal, volviéndola una práctica clandestina, prohibiéndola en los espacios públicos (prohibición de todo tipo de cantos y danzas, especialmente el *nomî*) y revistiendo de nuevos significados a este tipo de experiencias, significados que edifican nuevas subjetividades. Con esto no estoy diciendo que en el pasado no existían discursos normativos que regularan el comportamiento sexual de las/los tobas: claramente la sexualidad preconyugal formaba parte de una etapa de la vida que luego había que abandonar por una sexualidad reproductiva en el marco de ciertas alianzas. Lo que dejó el proceso de conversión, hoy hecho carne en los discursos y prácticas de la mayor parte de las mujeres, más que represión fue la reconfiguración de los significados atribuidos al ejercicio de la sexualidad no reproductiva bajo los signos del pecado, el peligro y el placer. Así, para aquellas mujeres que se muestran muy influenciadas por la religión anglicana (también pentecostal) y/o por concepciones más «modernas» sobre la vida y la persona, el comportamiento sexual durante la juventud es un tipo de moral y un punto de amarre en la construcción de sus identidades como mujeres.

Las transgresiones espaciales y sexuales de las jóvenes representan un puente de conexión con las prácticas sexuales y lúdicas de «los antiguos», una especie de puente al mundo no-disciplinado ni civilizado donde la sexualidad, la noche y el poder se conjuraban bajo la actuación de fuerzas no humanas, cantos y danzas y, en la actualidad, bajo los efectos del alcohol en los jóvenes. Estas prácticas actualmen-

te conllevan el sello de la peligrosidad (menos que el de lo pecaminoso) porque hoy día ya no se practican en la intimidad que en el pasado prodigaban las familias y los campamentos para que los jóvenes desplieguen los placeres del cuerpo y la seducción. En el presente las transgresiones espaciales-sexuales de las jóvenes acaban por entraparlas en nuevos lugares de abuso, violencia o con embarazos a edades tempranas cuando no están preparadas, como suelen decir las mujeres mayores, para ser madres, cuestión que se torna aún más problemática si a esto sumamos que el proceso de conversión religiosa persiguió las prácticas de las mujeres para abortar y practicar infanticidio (Gómez, 2011a).

En síntesis: la etapa pos-menarca representa un tiempo donde las mujeres comienzan a relacionarse sexualmente con los hombres. En sus historias vemos que pueden hacerlo desde diferentes lugares y experiencias: empujadas por la rebeldía o la «locura» que las invade, el «enamoramamiento», el abuso o el temor. En las maneras en que ellas se orientan hacia estos vínculos seguramente influyen experiencias personales, el contexto familiar, los valores y discursos que las influenciaron y la geografía social donde se criaron pues, claramente, son distintas las narrativas de las mujeres que se criaron en las comunidades rurales y aquellas criadas en el pueblo, dado su mayor grado de escolarización, evidente en el uso de concepciones más modernas (individuales) para referirse a dimensiones de la vida de una persona. Mientras que algunas mujeres recuerdan sus primeras experiencias desde una perspectiva donde aquello que una persona occidental y urbana entiende por «deseo sexual» o pasión se asocia a la pérdida de voluntad por un embrujamiento o posesión, las tres mujeres que transcurrieron su niñez y parte de su juventud en comunidades indígenas peri-urbanas (presentadas aquí como Camila, Corina y Ana) construyen sus relatos sobre estas relaciones enfatizando que seguían la moral sexual cristiana que valoriza el pudor y el recato femenino.

Sin embargo, Corina y Ana, en particular (ambas tienen un grado mayor de escolarización y más años de permanencia en el pueblo que Camila) toman posiciones respecto a la «sexualidad» desde un discurso moderno que les permite imaginar y establecer nuevas estrategias y resistencias en las comunidades rurales donde viven y trabajan como docentes. La forma «antigua» que habilita a los hombres el acceso sexual a las mujeres, pudiendo incluir el acceso sexual sin consentimiento, son prácticas (y lugares) que ellas ya no pueden habitar desde el momento en que sus *habitus* femeninos han sido subjetivados por otras sensibilidades y disposiciones. Estos nuevos posicionamientos resultan eficaces en tanto les permite objetivar situaciones de abuso y desigualdad de género desde ángulos distintos, poniendo en cuestión los estereotipos femeninos (los «antiguos» y los traídos por la religión) en dimensiones como la sexualidad, el género, la conyugalidad y la maternidad. Así, las experiencias de Ana y Corina, con todas sus contradicciones, señalan que ellas han iniciado un camino de autocritica cultural e histórica.

En sus casos probablemente la principal mediación para iniciar esta crítica haya sido la escolarización prolongada y la posibilidad de movilizarse entre la comunidad y el pueblo. Esto les ha permitido resignificar aspectos de sus comunidades de origen en contraste con otras prácticas, espacios y valores. Sin embargo, esto no significa que la escolarización y la vida en el pueblo aseguren mejores posibilidades económicas y de género para las mujeres. Hemos visto que las tensiones espaciales no disminuyen viviendo en el pueblo, más bien parecen aumentar por el sentido de dislocación espacial y el lugar social que las personas indígenas («aborígenes») ocupan en la jerarquía racial y económica en los pueblos de la región. Las ansiedades sexuales se expanden para incluir a los hombres blancos quienes encarnan imaginariamente otras aspiraciones y concretamente otras violencias.

Bibliografía

- CITRO, Silvia (2008) «Creando una mujer: ritual de iniciación femenina y matriz simbólica de los géneros entre los tobas *takshik*» en HIRSCH, Silvia (coord.) *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, Trabajo y Poder*. Buenos Aires, Biblos. pp. 27-58.
- CITRO, Silvia (2009) *Cuerpos Significantes. Travestías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires, Biblos.
- CORDEU, Edgardo y SIFFREDI, Alejandra (1992) *El gateo de los nuestros. Narrativa Erótica Indígena del Gran Chaco*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- DE LA CRUZ, Luis María (1993) «Apuntes para la topología toba», *Suplemento Antropológico* 28 (1-2). Asunción. Pp. 427-482.
- FONSECA, Claudia (1995) *Caminos de adopción*. Buenos Aires, Eudeba.
- FOUCAULT, Michel (2008 [1976]) *Historia de la Sexualidad 1. La voluntad del Saber*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- GÓMEZ, Mariana (2006) «Las mujeres en el monte: uso y percepción del territorio entre las mujeres tobas del oeste de Formosa». Tesis de licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- GÓMEZ, Mariana (2008a) «Las mujeres en el monte: las formas de vinculación con el monte que practican las mujeres tobas (*gom*)», *Revista Colombiana de Antropología* 44 (2). Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Pp. 373-408.
- GÓMEZ, Mariana (2008b) «El cuerpo por asalto. La amenaza de la violencia sexual en el monte entre las mujeres tobas del oeste de Formosa» en HIRSCH, Silvia (coord.) *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, Trabajo y Poder*. Buenos Aires, Biblos. pp. 79-116.
- GÓMEZ, Mariana (2009) «Las mujeres también luchan: reflexiones sobre la violencia interpersonal femenina entre las mujeres tobas y su vínculo con la construcción social del género en el pasado». Trabajo presentado en el I Colo-

- quio de Investigación: Género y Ciencias Sociales. Instituto Interdisciplinario de Género (FFyL, UBA) y DAAD (Alemania). Buenos Aires, 6 y 7 de octubre.
- GÓMEZ, Mariana (2011a) «De recolectoras a artesanas: género, identidades femeninas y espacialidades entre las mujeres tobas». Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- GÓMEZ, Mariana (2011b) «¿Bestias de carga? Fortaleza y labo- riosidad femenina para el capital. La incorporación de las mujeres indígenas al trabajo en los ingenios» en CI- TRO, Silvia (comp.) *Cuerpos Plurales. Ensayos antropológi- cos de y desde los cuerpos*. Buenos Aires, Biblos. pp. 239- 256.
- GORDILLO, Gastón (1992) «Cazadores-recolectores y coseche- ros. Subordinación al capital y reproducción social en- tre los tobas del oeste de Formosa» en TRINCHERO, Hugo; PICCININI, Daniel y GORDILLO, Gastón (eds.) *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-Occidental (Salta y Formosa)*. Buenos Aires, Centro Editor de América Lati- na. pp. 13-191.
- GORDILLO, Gastón (2004) *Landscapes of devils. Tensions of places and memory in the Argentinean Chaco*. Duke University Press.
- GORDILLO, Gastón (2006) *En el Gran Chaco. Antropologías e Historias*. Buenos Aires, Prometeo.
- IDOYAGA Molina, Anatilde (1999) *Sexualidad, Reproducción y Aborto. Nociones y prácticas de mujeres indígenas y campe- sinas de la Argentina*. Buenos Aires, CAEA-CONICET.
- IDOYAGA Molina, Anatilde (1976) «Matrimonio y Pasión Amo- rosa entre los Mataco», *Scripta Ethnologica* 4. Buenos Aires, CAEA. Pp. 46-67.
- KARSTEN, Rafael (1932) *Indian tribes of the Argentine and Boli- vian Chaco Ethnological Studies*. Helsingfors, Centraltryc- keri.
- LOYOLA, María Andrea (1998) «Sexo e Sexualidade na Antro- pologia» en LOYOLA, Maria Andrea (org.) *A Sexualidade nas Ciências Humanas*. Río de Janeiro, Editora UERJ. Pp. 17-47.

- MCDOWELL, Linda (1999) *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. P.D. Cátedra, Universtitat de València, Instituto de la Mujer.
- MÉTRAUX, Alfred (1973) *Religión y magias indígenas de América del Sur*. Madrid, Aguilar.
- MÉTRAUX, Alfred (1980 [1937]) *Studies of Toba-Pilagá Ethnography* (Gran Chaco). New Haven, Human Relations Area Files.
- NORDENSKIÖLD, Erland (2002[1912]). *La vida de los indios*. La Paz, APCOB.
- PALMER, J. (2005) *La buena voluntad wichi. Una espiritualidad indígena*. Grupo de Trabajo Ruta 81. Formosa, APCD-CECAZO-EPRAZOL.
- TEBOTH, Thomas (1943) «Diccionario Toba», *Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional del Tucumán* 3(2). Tucumán, Instituto de Antropología. Pp. 35-221.
- TOLA, Florencia (2001) «La luna en el imaginario masculino y femenino de los tobas (qom) orientales del Chaco argentino», *Avá Revista de Antropología* 3. Posadas, Programa de Posgrado en Antropología Social. Pp. 75-88.
- TOLA, Florencia (2008) «Constitución del cuerpo femenino entre los tobas (qom) del este formoseño» en HIRSCH, Silvia (coord.) *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, Trabajo y Poder*. Buenos Aires, Biblos. Pp. 59-78.
- TOMASSINI, Alfredo (1974) «El concepto de *payak* entre los toba de occidente», *Scripta Ethnologica* (2) 2, parte 1. Buenos Aires, CAEA. Pp. 123-130.
- TORRES Fernández, Patricia (2006) «Proyectos, Discursos y Políticas Misionales en el Chaco Centro-Occidental durante la primera mitad del siglo XX». Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- TURNER, Victor (1980) *La selva de los Símbolos*. Madrid, Siglo XXI.

ABRIR EL FEMINISMO

POLÍTICAS DEL CUERPO Y NEGRITUD

*KARINA BIDASECA**

Las nuevas subalternas en el sistema-mundo

Colonialismo/colonialidad, imperialismo, (nueva) esclavitud y (post) apartheid que marcan las sociedades ter-

* Pensadora feminista. Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Consejo Nacional de Ciencia y Técnica (CONICET), Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES), Universidad Gral. de San Martín. Profesora de la Universidad de Buenos Aires y Universidad Gral. de San Martín. Coordinadora del Programa «Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los Estudios Feministas», IDAES. Entre sus libros se destacan: «Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América latina» (Ed. SB, Buenos Aires, 2010). Y como co-compiladora de la obra colectiva «Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina» (Ed. Godot, Buenos Aires, 2011). Este artículo se realizó en el marco de las investigaciones: UNSAM «Colonialismo, colonialidad e imperialismos. Conflictos territoriales, políticas migratorias y guerras difusas» (Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Gral. de San Martín), y Ubacyt «Mujeres interpeladas en su diversidad. Feminismos contra-hegemónicos del Tercer Mundo» (Facultad Cs. Sociales, Universidad de Buenos Aires), ambos dirigidos por Karina Bidaseca. Recoge la ponencia presentada en el Plenario Nacional de Africano/as y Afrodescendientes de Argentina «Reflexiones 2011», organizado por la Asociación Civil, África y su diáspora de Buenos Aires y auspiciado por UN Women, Comisión Nacional de Tierras y Central de Movimientos Populares, en Ciudad de Buenos Aires del 27 al 29 de junio de 2011. La autora agradece profundamente la invitación a participar del mismo.

cermundistas, históricamente son discutidos con el auspicio de un diálogo Sur-Sur que toma fuerza en los últimos tiempos. De modo especial, está siendo problematizado dentro del pensamiento feminista poscolonial respecto de las subalternidades femeninas en términos de lo que llamo la «mujerdelercerundo» (desguionada) tomada como signo; como punto de intersección entre colonialismo, imperialismo, nacionalismos y fundamentalismos culturales; punto de sutura del capitalismo globalizado racista y sexista (Bidaseca, 2010; 2011).

En América Latina se discute la idea de un «latinoamericanismo poscolonial» (Castro-Gómez y Mendieta, 1999), como un marco teórico apropiado para dar cuenta de las nuevas condiciones de la globalización y el consenso entre la/os pensadora/es en que el síntoma del capitalismo tardío –«multiculturalista»– es el racismo posmoderno contemporáneo, y su correlato ideológico, el multiculturalismo: una forma de racismo negada, que afirma tolerar la identidad del Otro y que sustituye las metanarrativas por una historia-en-fragmentos, «renunciando casi por completo a toda preocupación por las articulaciones histórico-sociales o político-económicas de los procesos culturales» (Grüner, 2002: 76).

Las políticas antimigratorias del Norte cierran sus fronteras, edifican muros para impedir el desplazamiento de migrantes que provienen del hoy llamado Sur. Migrante, diaspórica/o, «el Otro» y la «Otra» que irrumpen en la escena de las metrópolis. Como explica Slavoj Žižek: «Se trata de la nueva forma –«posmoderna»– del racismo: ya no se opone al otro los valores particulares de una cultura específica, sino que la propia superioridad se reafirma desde el vacío de identidad y el desarraigo cultural total» (Žižek, 1998: 171).

Respecto de las «mujeres de color» (Moraga y Castillo, 1988) me interesa repensar la crítica de los estudios poscoloniales en Occidente y las ideologías imperialistas en nombre de las cuales la Otra ha sido subalternizada

en nombre del progreso, la violencia ligada a la idea de la razón y cierta concepción del humanismo.

Existe la imperiosa necesidad de *descolonizar* el conocimiento occidental (e incluir otras formas de generar conocimiento) y el feminismo hegemónico (Suárez Navaz y Hernández, 2008; Mohanty, 1984; Spivak, 2010; Mendoza, 2010; Bidaseca, 2010). Para ello es necesario revisar un conjunto de estudios provenientes de distintos campos disciplinarios que dan cuenta de esta emergencia que pueden dialogar con el feminismo poscolonial, cuando ciertas palabras como «imperialismo» han caído en desuso.

Edward Said entiende que la gran era del imperialismo moderno ha terminado, lo cual no equivale a decir que haya dejado de haber imperio e imperialismo en nuestro mundo. Precisamente para Said tiene importancia la relación entre cultura e imperialismo.

En una dirección similar, el intelectual egipcio Samir Amin (2003) realiza una fuerte crítica al término de *mundialización* que ha sido usado para designar los fenómenos de interdependencia a escala mundial de las sociedades contemporáneas sin relacionarse con las lógicas de expansión del capitalismo y menos aún con las dimensiones imperialistas de su despliegue. Con este concepto ideológico se intenta ocultar el carácter clasista de la mundialización con el objetivo de legitimar las estrategias del capital imperialista. La lógica de la mundialización capitalista es, ante todo, la del despliegue de la ley del valor, propia del capitalismo a escala mundial y la sumisión de las instancias políticas e ideológicas a sus exigencias. Esta ley, supone la integración de los mercados a escala mundial solamente en las dos primeras de sus dimensiones: los mercados de productos y de capital tienden a ser mundializados, mientras que los mercados de trabajo permanecen segmentados. En este contraste se expresa la articulación, característica del mundo moderno, entre por un lado una economía cada vez más mun-

dializada, y por el otro la permanencia de las sociedades políticas (Estados independientes o no) diferenciadas.

En su artículo, «Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología» (1996), Said reflexiona sobre el estatus de los pueblos colonizados que han quedado fijados, según el autor, en zonas de dependencia y periferia, estigmatizados en la categoría de subdesarrollados. El término colonizado se convirtió en sinónimo de Tercer Mundo. Said incluye entre ellos a las mujeres. Mujeres que son observadas «bajo los ojos de Occidente» (1984), síntesis que plasma la intelectual feminista india Chandra Mohanty cuando en su artículo estudia críticamente la intersección de teorías feministas sobre la opresión de la mujer con una concepción euroamericana del Tercer Mundo para mostrar la imagen compuesta de «La Mujer del Tercer Mundo». Esta mujer es considerada sexualmente reprimida, atada a las tradiciones y sin educación, en explícito contraste con la educada, moderna y autónoma feminista del Primer Mundo. Afirma que las feministas Occidentales se apropian de la mujer del Tercer Mundo como última prueba de la universalidad del patriarcado y del sometimiento femenino sin haber hecho una profunda reflexión sobre las experiencias de estas mujeres.

El género de los nacionalismos

Las intelectuales feministas poscolonialistas han abordado el debate sobre los nacionalismos y la omisión femenina. Desde este enfoque la nigeriana Amina Mama (2008) cita el trabajo McClintock (1995) sobre el nacionalismo patriarcal que sintetiza de algún modo en esta afirmación: «Todos los nacionalismos tienen género, todos son inventados y todos son peligrosos» (citado en Mama, 2008).

Mama aborda las nociones masculinas de patriotismo en el «llamamiento a una cultura africana implícitamente

masculina (menciona: la negritud, el panafricanismo, la *africanité*, la *authenticité*, la conciencia negra y el renacimiento africano)» (Mama, 2008: 230) y se pregunta por los efectos que produce la negación del género en el tratamiento de la identidad nacional y el nacionalismo, en analogía con quienes como Oyewunmi (1999: 234) al «inventar una imaginaria comunidad precolonial en la cual el género no existía» están otorgando un significado político que no se corresponde con la amplia evidencia que sugiere que «el género, en toda su diversidad de manifestaciones, ha sido uno de los principios organizativos centrales para las sociedades africanas, pasadas y presentes».

En América Latina la omisión vuelve a aparecer, aunque no ha sido aún suficientemente tematizada. Desde el concepto de «raza», Quijano (2000) establece un paralelismo entre la colonización externa que se produce en América (otorgando gran valor al descubrimiento/«encubrimiento») con el colonialismo interno que sufren los distintos pueblos europeos tras la formación de los Estados nación: «Comenzó como una colonización interna de pueblos con identidades diferentes, pero que habitaban los mismos territorios convertidos en espacios de dominación interna, es decir, en los mismos territorios de los futuros Estados nación. Y siguió paralelamente a la colonización imperial o externa de pueblos que no sólo tenían identidades diferentes a las de los colonizadores, sino que habitaban territorios que no eran considerados como los espacios de dominación interna de los colonizadores» (Quijano, 2000:230).

Sin embargo, como muestran María Lugones (2008) y Brenny Mendoza (2010), la raza alcanza en los escritos de Quijano el status de un concepto totalizador. Según Lugones (2008) representante de la corriente decolonial, tomando la obra de Oyewunmi (1999), explica que la limitación del pensamiento de Quijano parte de considerar al género anterior a la sociedad y la historia, lo cual naturaliza las relaciones de género y heterosexualidad y los efectos de la post-

colonialidad. Mientras la gran antropóloga Rita Segato discute con Lugones esta tesis asumiendo que «el género ya existía antes de la intervención del hombre blanco y, precisamente, es la modernidad la que captura y magnifica la jerarquía de género» (Entrevista a Rita Segato y Karina Bidaseca, *Las/12*, 2010, 3 de septiembre de 2010).

Esta discusión nos permitirá mostrar la necesidad que el género y la raza como categorías de análisis pero fundamentalmente subjetivas, deben ser complejizados al ser pensada la raza interseccionada por el género/sexo/religión/locus de enunciación... (y no entender la raza superpuesta a ellos), ya que «las mujeres africanas e indígenas cayeron bajo el dominio de los hombres colonizadores y colonizados» (Mendoza, 2010: 23). Como coincidimos ciertas autoras (Bidaseca, 2010; Mendoza, 2010), la ausencia del tratamiento del género/sexo en los escritos decoloniales del grupo Modernidad/colonialidad para América latina parte de la hegemonía de pensadores hombres, blancos, de clases medias, que como gesto incorporan exclusivamente el pensamiento feminista chicano, fundamentalmente de Gloria Anzaldúa, el cual está construido desde otro lugar y por ende, es interpelado de otro modo.

El feminismo «tercermundista» de las mujeres de color en EE.UU en los 70 advertía la necesidad de pensar la opresión femenina en términos estructurales y narrativos (las feministas chicanas llamaron a este modo de pensarse «teoría encarnada»).

En los últimos años, la reflexión de la crítica se dirige a lo que Ku-Kum Bhavnani y Margaret Coulson (2004) llaman «capitalismo patriarcal racialmente estructurado» para denunciar la violencia racista estatal en las prácticas de restricción a la inmigración. La tesis de la «retórica salvacionista» o el «feminismo como imperialismo» (Bidaseca, 2010) trata de pensar las experiencias de explotación de las mujeres de color en el Sur.

Abrir el feminismo ¡Oh, Feminismos!

«Esta puente mi espalda... Voces tercermundistas en los Estado Unidos» (1988) marca un hito histórico en los años de 1970, el feminismo liberal burgués y occidental hegemónico es puesto en tela de juicio por el extrañamiento de muchas mujeres con UN movimiento feminista cuyo emblema es la mujer blanca, occidental, heterosexual, de clase media, urbana, educada y ciudadana contra el patriarcado como categoría universal. Las mujeres que cuestionan este feminismo son aquellas que observan otras ausencias sintomáticas de la agenda feminista: el racismo, la lesbofobia, la colonización. En torno al llamado a la unidad del feminismo para luchar contra la opresión universal del patriarcado, las feministas –que desconocían la opresión de raza y clase– pospusieron y desecharon estas *otras* opresiones y, de este modo, impidieron ver sujetos racializados sexualizados y colonizados y la ubicación de estos sujetos en diferentes discursos racializados» (Bidaseca, 2010: 230).

«Para la chicana, esto quiso decir organizar a los campesinos, para sindicalizarse en California; para la mujer asiático-americana, organizar manifestaciones en las universidades protestando la discriminación en contra de los estudiantes tercermundistas; para la negra, organizar el empadronamiento de votantes en el sur rural de los EEUU. Estos son –explica Cherríe Moraga en la Introducción a «Este puente mi espalda»– sólo algunos ejemplos de la manera en que las mujeres de color mostraban su resistencia a nivel nacional ante la discriminación de raza y clase. Pero junto al activismo contra el racismo y el clasismo de los años 60, se sucedieron enfrentamientos vocíferos ante el sexismo de nuestros ‘hermanos’, en los que las mujeres de color fueron negadas sistemáticamente puestos de liderazgos y donde los papeles tradicionales del género se exaltaron en nombre de la preservación de la cultura» (Moraga, 1988: 2).

Esta puente... Es una síntesis vanguardista del pensamiento feminista poscolonial fundado en la fusión de la teoría con la praxis. De hecho, en 1979, cuando sus editoras chicanas, Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga piensan este maravilloso libro «no había ningún movimiento viable de feministas de color de los EE.UU al cual dirigirse» (1988: 2). Bajo la identidad política de «mujeres de color» —«no obstante, nuestro color verdadero»— reclaman ese término como uno de «identificación política» para distinguirnos, expresan de la cultura dominante. A su vez, compartimos nuestro estatus de colonización que compartimos con otras mujeres de color a través del mundo» (1988: 1).

Para los años de 1980, la mayoría de las activistas de color habían participado de las manifestaciones contra la guerra en Viet Nam y las luchas tercermundistas. Las feministas negras, confundidas entre las Panteras Negras y el movimiento del poder negro que afirmaba «los negros son bellos»; las indígenas, en las reservas del gobierno, en defensa de los derechos indígenas; las chicanas en la sindicalización campesinas en el sur de California; las asiático-americanas manifestaban en las universidades la discriminación al tiempo que denunciaban la persecución y el reclutamiento forzado de sus padres en EE.UU durante la 2ª guerra mundial. La denuncia era hacia una «América racista», el patriarcado capitalista y el clasismo, racismo y homofobia del movimiento feminista blanco, y hacia la teoría feminista.

Explicaban ya que «El peligro radica en no ser capaz de reconocer la especificidad de la opresión. El peligro radica en tratar de enfrentar esta opresión en términos meramente teóricos» (1988: 21) Es preciso destacar el hecho sumamente importante, a nivel de las políticas culturales, que las autoras del libro son producto de la presión política que los grupos tercermundistas de los años 60 han ejercido sobre los gobiernos estadounidenses en la adopción de programas educativos que permitan que las gentes de color acce-

dan a la educación (Moraga, 1988: 5). Estas mujeres han dejado atrás su subalternidad en términos de Spivak, pues han logrado «una posición para hablar (o sea, escribir) por sí mismas».

Escrito en una temporalidad que aun perduraba el fervor por el reconocimiento de los derechos de la comunidad Negra en EE.UU, por la guerra mencionada, esta experiencia política militante tan rica de las mujeres de color tuvo como correlato el aislamiento de ellas dentro de esos movimientos. Concebido por Gloria Anzaldúa, las editoras que materializaron ese proyecto partieron de un principio: «Las mujeres de color no tienen que ‘escoger’ entre sus identidades, pero que un movimiento realmente revolucionario las incorporaría a todas» (Moraga, 1988: 4).

«*You must live sin fronteras be a crossroads*», escribió la chicana Gloria Anzaldúa en su obra culmine, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987), a partir de su experiencia personal en Hargill, Texas (espacio de sucesivos colonialismos), y de este modo, Anzaldúa se erigía como la mujer que reivindicaba su identidad lésbica y chicana dentro del movimiento feminista de color.

Estos son los años de 1980, y «Esta puente...» no ha tenido la trascendencia que se merece. En el nivel teórico ha aportado conceptos como «teoría encarnada», metodología, técnicas como «biomitografía» (concepto que aparece en «Zamí. Una biomitografía. Una nueva forma de escribir mi nombre» de Audre Lorde). Aunque haya incidido notablemente en la discusión sobre el feminismo de la igualdad versus feminismo de la diferencia, y allí las tradiciones francesas y estadounidenses versus la latinoamericana.

Los setenta fueron los de la Conferencia sobre la Mujer (1975) que implicó algunos cambios significativos en la búsqueda de igualdad de derechos: a nivel mundial se achica la brecha en la desigualdad de la educación primaria y secundaria; disminución de la fertilidad que reduce el riesgo de mortalidad materna y la carga de trabajo no remunerado;

aumento de la presencia de la mujer en la esfera pública (en la política, como fuerza trabajo y en las migraciones). Los noventa fueron los de lograr algunas de las demandas históricas del movimiento: discutir la consolidación de la perspectiva de Derechos Humanos y la incorporación de los derechos de las mujeres (salud sexual y reproductiva; aborto; violencia doméstica; guerra y paz) apoyado sobre la movilización transnacional, las Cumbres de Mujeres (Beijing, 1995), la CEDAW (siglas en inglés para Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer) y luego los Informes Sombra, que promoviendo la igualdad de género «han socavado la legitimidad del patriarcado. Por otro lado, los efectos sociales de la educación femenina, los matrimonios tardíos y las aperturas del mercado laboral están combinándose para erosionar sus pilares restantes» (UNRISD; 2006: 3).

Los noventa encuentran a las vertientes del feminismo alienado a las burocracias transnacionales versus la vertiente autonomista. Se visibilizan las mujeres afro con la Red de Mujeres Afrodescendientes y, tibiamente, hacia fines de la década el feminismo paritario indígena (Paiva) y el feminismo comunitario (Julieta Paredes).

Otras importantes teóricas de distintos campos disciplinarios y lugares de enunciación como Judith Butler y Nancy Fraser, interpelando la diferencia sexual y las políticas de reconocimiento y redistribución; Gayatri Spivak o Chandra Mohanty planteando la discusión de la modernidad «bajo los ojos de Occidente» (Mohanty, 1984), abrieron la discusión dentro del feminismo.

Judith Butler interpela la diferencia sexual y, además se pregunta si existen las mujeres como tal, si puede haber algo que se entienda como género e incluso cuestiona hasta la misma naturalidad del sexo. Ya no se puede pensar a las mujeres como el «sujeto» del feminismo : «La teoría feminista ha supuesto que existe cierta identidad, entendida mediante la categoría de las mujeres, que no sólo incita los

intereses y las metas feministas dentro del discurso, sino que constituye al sujeto para el cual se procura la representación política» (Butler, 1999: 33).

El género «es, de suyo, una formación discursiva y el efecto de una versión determinada de la política de representación. De esa manera, el sujeto feminista resulta estar discursivamente constituido por el mismo sistema político que, se supone, facilitará su emancipación» (Butler, 1999: 34).

Lo que intenta Judith Butler es ir a fondo con su crítica a la normativa heterosexual dominante en la teoría feminista que presupone la existencia de una identidad entre género/sexo /deseo basado en las nociones aceptadas de masculinidad y feminidad. Uno de los párrafos más salientes afirma:

La crítica genealógica se niega a buscar los orígenes del género, la verdad interna del deseo femenino, una identidad sexual genuina o auténtica que la represión ha mantenido oculta: la genealogía investiga, más bien, los intereses políticos que hay en designar como origen y causa las categorías de identidad que, de hecho, son los efectos de instituciones prácticas y discursos con puntos de origen múltiples y difusos. La tarea de este cuestionamiento es centrar –y descentrar– esas instituciones definitorias: el falogocentrismo¹ y la heterosexualidad obligatoria (Butler, 1999:29).

Lo cierto es que su gran adhesión ha puesto en evidencia que la diferencia femenina se ha fragmentado en múltiples diferencias.

Rita Felski, otra de las pensadoras feministas reconocidas, cita a Michéle Barret, para afirmar que el concepto de diferencia se utiliza de varias maneras, no siempre compatibles dentro de la teoría feminista. Más comúnmente, se lo

¹ Tomado de J. Derrida remite al orden basado en la unión entre un régimen de verdad que tiene como centro el fantasma del «falo».

emplea para denotar la diferencia entre las mujeres y los varones, ya sea que esta diferencia sea considerada filosófica, psicológica o social. Segundo, el concepto es utilizado para denotar la diferencia entre mujeres, modelada por jerarquías de clase, de raza, de preferencia sexual, de edad, entre otras. Esta segunda definición es a menudo utilizada para desafiar los reclamos de la primera: la experiencia de la diversidad de mujeres reales mitiga la generalidad de los reclamos sobre la naturaleza de la diferencia femenina. Tercera, la diferencia en su inflexión derrideana como *différance* ha sido utilizada por las teóricas feministas para subrayar la naturaleza inestable y relacional del significado lingüístico y del posicionamiento de lo femenino como el lugar clave de tal inestabilidad². Por último, el concepto de diferencia sexual es desplegado por las feministas lacanianas para resaltar la «gran división» de lo masculino y de lo femenino como una relación psicolingüística inevitable e inestable que estructura el orden simbólico.

Violencia sexual y colonialidad en los cuerpos de color femeninos. Reflexiones finales

Mi tesis trabajada en este tiempo se basa en el tratamiento de la mujer del tercer mundo (desguionada) en los discursos globales del Norte, que han hegemonizado la discusión sobre el uso del velo o la ablación como prácticas de

²Permítanme esta digresión, al introducir a Jacques Derrida, *La différance*: «Hablaré, pues, de una letra. De la primera, si hay que creer al alfabeto y a la mayor parte de las especulaciones que se ha aventurado al respecto. Hablaré, pues, de la letra a, de esta primera letra que ha podido parecer necesario introducir, aquí o allá, en la escritura de la palabra *différance* (diferencia); y ello en el curso de una escritura sobre la escritura, de una escritura en la escritura y cuyos diferentes trayectos se encuentran, pues, pasando, en ciertos puntos muy determinados, por una suerte de gran falta de ortografía, por esa falta de ortodoxia que rige una escritura, una falta contra la ley que rige lo escrito y el continente en su decencia» (Derrida, 1989: 1).

subordinación y opresión. Sin embargo, me preocupa que el tratamiento de la violencia contra cuerpos femeninos queda eclipsado por otros debates que, por alguna razón, tienen mayor eficacia simbólica y política. «Es necesario discutir el poscolonialismo para interpretar a 'la mujer' como punto de esa intersección» (Bidaseca, 2011: 1). Poscolonialismo no en su acepción temporal que supone el fin del colonialismo, sino como «relaciones glociales de dominación que reproducen colonialidades en el aquí y el ahora, no sólo en los antiguos países colonizados, sino en diálogo con aquellos (países) colonizadores receptores de diásporas migrantes procedentes de las antiguas colonias» (Eskalera Karakola, 2004: 13-14).

En otro texto trabajé sobre los pasados coloniales y sus mujeres respecto de una forclusión de la memoria de sus antepasados esclavizados. Para las mujeres esclavas, las formas de coerción se dirimían en la sexualidad colonizada por el amo blanco. Abusos sexuales, mutilaciones, y la violación eran la expresión de las políticas de control como trabajadoras en una economía esclavista (Angela Davis, 1981:7, citada en Bidaseca, 2011: 4).

La teoría feminista cincelada por los cuerpos que toman y traducen distintas corpolíticas, en que memoria y praxis se funden en lo que las chicanas llaman tal como mencioné párrafos atrás, la «teoría encarnada».

Andrea Ortuño, referente de la Asociación civil África y su diáspora, remitió a esa memoria en su discurso en el II Encuentro Internacional de Mujeres Afro, en Colombia: «Los estudios ratifican una vez mas que las Africanas/Afrodendientes, en especial en America Latina, vivenciamos la herencia del proceso de esclavización que mantiene un régimen de concentración de propiedades, bienes y recursos en poder grupos concentrados que sostienen un sistema racista y neoliberal donde se ha desarrollado un criterio étnico que sirve como determinante de los procesos de exclusión y estratificación social. En Argentina se mantiene las condicio-

nes de vulnerabilidad social en las distintas comunidades afro, determinando las diferencias en el ingreso económico, el acceso a la educación, el trabajo, la representación política, entre otras variables».

También presente entre las mujeres mapuches: la *huerquén* Moira Millán y la poetiza Liliana Ancalao, que en nuestra obra colectiva «Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina» (2011) abordan la violencia desde distintos ángulos: la imposición de la lengua en sus abuelos, de ser obligados a ser bilingües a la fuerza. Y la resistencia de un pueblo que frente a la humillación, mantuvo su lengua, el *mapuzungun*, el idioma de la tierra, hoy el idioma de la memoria. Memoria que es fundamental explicaba Moira para desandar las crónicas escritas por el colonizador que destacaron el valor de los hombres mapuches ocultando la dignidad y valor de sus mujeres. La violencia con que la guerra de la «Conquista del desierto» sometió a las mujeres a los peores vejámenes es imprescindible para observar luego, cómo el imaginario racista y sexista del blanco deserotizó el cuerpo femenino de la mujer indígena mientras hipersexualizaba el de la mujer afro.

En esta memoria del cuerpo cabe la pregunta que toma Katsí Yarí Rodríguez Velázquez (2011) de bell hooks, sobre el deseo colonizado de ese imaginario racista y sexista: «¿cómo y cuándo podrán valerse las mujeres negras de agencia sexual?» (citado por Velázquez, 2011: 160)

Andrea Ortuño señaló que «El 80% de las mujeres afro que África y su Diáspora viene trabajando son jefas de hogar, con un importante número de niñas/os a su cargo. La mayoría asumió una maternidad temprana, lo que promovió su deserción del sistema educativo formal, y una temprana y precaria inserción del campo laboral. Es por ello que la mayoría de las mujeres afrodescendientes se desempeña en trabajos de baja calificación, sin cobertura social, en condiciones de mucha vulnerabilidad, o que repercute en forma directa en la sustentabilidad y estructuración fami-

liar. Cuando apuntó a su experiencia vital marcó que: «Desde la perspectiva de género las mujeres afro sufren una fuerte presión social que intentan encasillarlas en un estereotipo racista que las transforman en meros objetos sexuales, siempre a disposición de los hombres. Este estereotipo tiende a su vez a interiorizarlas y a homologarlas espontáneamente en casi todos los contextos con trabajos sexuales. Un problema que refleja el claro cruce existente entre el sexismo y el racismo. Además, las mujeres afro viven problemas particulares de acceso a la información y tienen una baja concientización respecto al ejercicio de sus derechos», dijo.

Asola en sus palabras la crítica a la victimización de las mujeres subalternizadas: cada vez que es representada, hablada, su cuerpo es vaciado de sentido. Y, nuevamente, la retórica salvacionista de los feminismos del Norte y aquellos que desde el Sur, reproducen esta matriz cognitiva.

Bibliografía

- AMIN, Samir (2003) *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no- americano*. Madrid, El viejo Topo.
- ANCALAO, Liliana (2011) «El idioma silenciado» en BIDASECA, Karina; VÁZQUEZ Laba, Vanesa (comps.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*. Buenos Aires, Ed. Godot.
- ANZALDÚA, Gloria E. (1987) *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books.
- BHAVNANI Ku-Kum y COULSON Margaret (2004) «Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo» en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de sueños, Madrid.
- BIDASECA, Karina (2010) *Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina*. Buenos Aires, Ed SB.
- BIDASECA, Karina (2011) «Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corpólicas de la violencia sexual ra-

- cializada» en Colección de ensayos sobre las contribuciones de las poblaciones afrodescendientes a la historia y la cultura. México, ONU [En prensa].
- BIDASECA, Karina; VAZQUEZ Laba, Vanesa (comps.) (2011) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*. Buenos Aires, Ed. Godot.
- BUTLER, Judith (1999) El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad. México, Ed. Paidós.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago; MENDIETTA, Eduardo (1999) *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México, Miguel Ángel Porrúa.
- CEDAW (1995) Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer.
- DAVIS, Angela (1983) *Women, Race & Class*. USA, Vintage Books Edition.
- DERRIDA, Jacques (1989) *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.
- ESKALERA Karakola (2004) «Prólogo» en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid, Traficantes de sueños.
- GRÜNER, Eduardo (2002) *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires, Paidós.
- LA COLECTIVA DEL RÍO COMBAHEE (1977) «Una declaración feminista negra» en MORAGA, Cherríe y CASTILLO, Ana (eds.) (1988) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco, Ism press.
- LORDE, Audre (1979) «Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo» en MORAGA, Cherríe; CASTILLO, Ana (eds.) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco, Ism press.
- LUGONES, María (2008) «Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial» en *Género y descolonialidad*. Buenos Aires, Ediciones del signo.
- MAMA, Amina (2008) «Cuestionando la teoría: género, poder e identidad en el contexto africano» en SUÁREZ Navaz, Li-

- liana; HERNÁNDEZ, Rosalva A. (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, Ed. Cátedra.
- MENDOZA, Brenny (2010) «La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano» en ESPINOSA Miñoso, Yuderlys (comp.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires, Ed. En la frontera.
- MILLÁN, Moira (2011) «Mujer mapuche. Explotación Colonial sobre el territorio corporal» en BIDASECA, Karina; VAZQUEZ LABA, Vanesa (comps.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*. Buenos Aires, Ed. Godot.
- MOHANTY, Tapalde Chandra (1984) «Under Wester Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», *Boundary 2*, Vol 12/13 (3/1).
- MORAGA, Cherríe (1988) «Introducción. En el sueño, siempre se me recibe en el río» en MORAGA, Cherríe; CASTILLO, Ana (eds.) *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco, Ism press.
- OYEWUMI, Oyeronke (1999) *The Invention of Woman: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, University of Minesota Press.
- QUIJANO, Aníbal (2000) «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina» en LANDER, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.
- RED DE MUJERES AFROLATINOAMERICANAS, AFROCARIBEÑAS Y DE LA DIÁSPORA (2010) «Mujeres afrodescendientes: la mirada trabada en las intersecciones de organización por raza y género». Ana Irma Rivera Lassén, *Coordinadora General de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, Dorothea Wilson, dirigiéndose a las miembros de la asamblea general*. Documento Conceptual Retos y Oportunidades del Empoderamiento Económico de las Mujeres Afrodescendientes. CEPAL, Brasilia del 13 al 16 de julio 2010.
- RODRÍGUEZ VELÁZQUEZ, Katsí Yará (2011) «Entre la negación y

la explotación: políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras» en BIDASECA, Karina; VAZQUEZ LABA, Vanesa (comps.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*. Buenos Aires, Ed. Godot.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2010) *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid, Akal.

SUÁREZ NAVAZ, Liliana; HERNÁNDEZ, Rosalva A. (eds.) (2008) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, Ed. Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.

UNRISD (2006) *Igualdad de género. La lucha por la justicia en un mundo desigual*, Ginebra.

ZIZEK, Slavoj (1998) «Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional» en JAMESON, Frederick y ZIZEK, Slavoj *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Ed. Paidós.



La presente edición se terminó de imprimir en
el mes de abril de 2012 en FERREYRA EDITOR,
Av. Valparaíso km. 6½, Córdoba, Argentina.
E-mail: ferreyra_editor@yahoo.com.ar

