



TRADICIÓN Y MODERNIDAD

patrimonio
en femenino

TRADICIÓN Y MODERNIDAD

patrimonio
en femenino



MINISTERIO
DE EDUCACIÓN, CULTURA
Y DEPORTE

DIRECCIÓN GENERAL
DE BELLAS ARTES Y BIENES CULTURALES
Y DE ARCHIVOS Y BIBLIOTECAS

SUBDIRECCIÓN GENERAL
DE MUSEOS ESTATALES

Catálogo de publicaciones del Ministerio: www.mecd.gob.es
Catálogo general de publicaciones oficiales: publicacionesoficiales.boe.es

Edición 2014



MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA
Y DEPORTE

Edita:
© SECRETARÍA GENERAL TÉCNICA
Subdirección General
de Documentación y Publicaciones

© De los textos y las fotografías: sus autores

NIPO: 030-14-045-5
DOI: 10.4438/030-14-045-5

TRADICIÓN Y MODERNIDAD

Ministerio de Educación, Cultura y Deporte

Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales
y de Archivos y Bibliotecas

Subdirección General de Museos Estatales

Museo Arqueológico Nacional

Museo Cerralbo

Museo de América

Museo del Greco

Museo del Traje. CIPE

Museo Nacional de Antropología

Museo Nacional de Artes Decorativas

Museo Nacional de Escultura

Museo Nacional del Romanticismo

Museo Nacional y Centro de Investigación de Altamira

Museo Sefardí

Museo Sorolla

Instituto Nacional de las Artes Escénicas y de la Música

Museo Nacional del Teatro

Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha

Consejería de Educación, Cultura y Deportes

Secretaría General de Educación, Cultura y Deportes

Museo de Santa Cruz

Xunta de Galicia

Consellería de Cultura, Educación

e Ordenación Universitaria

Secretaría Xeral de Cultura

Museo Arqueológico Provincial de Ourense

Museo de las Peregrinaciones y de Santiago

Museo Etnológico de Ribadavia

Fundación Lázaro Galdiano

Real Academia de Bellas Artes de San Fernando

Comisariado científico

Patricia Alonso Pajuelo,

Museo Nacional de Antropología

Carmen Espinosa Martín,

Museo de la Fundación Lázaro Galdiano

Cristina Guzmán Gutiérrez,

Museo Nacional de Artes Decorativas

Almudena Hernández de la Torre Chicote,

Museo Sorolla

Félix Jiménez Villalba

Museo de América

Margarita Moreno Conde,

Museo Arqueológico Nacional

Alejandro Nuevo Gómez,

Subdirección General de Museos Estatales

Isabel Ortega Fernández,

Museo Nacional del Romanticismo

Rosa María Recio Aguado,

Museo de la Real Academia de Bellas Artes de San

Fernando

Elena Vázquez García,

Museo del Traje. CIPE

Coordinación técnica

Subdirección General de Museos Estatales

Alejandro Nuevo Gómez

Presentación.....	6
La igualdad entre mujeres y hombres en la Unión Europea, ¿queda aún mucho camino por recorrer?.....	8
<i>Daniela Bankier y Lucie Davoine</i>	
El agua y la vida de las mujeres en el arte subsahariano.....	13
<i>María Teresa Alario Trigueros</i>	
La realidad de las mujeres refugiadas	22
<i>Raquel Santos Guillén</i>	
Coexistencia de lo moderno y lo tradicional. Sentimientos enfrentados de la mujer africana ante la cultura en Occidente	32
<i>Nicole Ndongala Nzoiwidi</i>	
La mujer shuar: entre la tradición y el cambio	39
<i>Patricia Alonso Pajuelo</i>	
El telar de cintura en la práctica femenina mesoamericana: estrategias de sobrevivencia entre la tradición y la modernidad	48
<i>Xóchitl del Carmen Maciel Martínez</i>	
Patrimonio Musical Femenino en Brasil: tradición y modernidad.....	55
<i>Isabel Nogueira</i>	
Diosas, <i>geishas</i>, emperatrices. Los modelos femeninos tradicionales y las mujeres japonesas contemporáneas.....	64
<i>Irene Seco Serra</i>	
Cuando el género importa. El suicidio en la mujer esrilanquesa, un grito de protesta	71
<i>Ana María Medina Reina</i>	
En primera persona. De Madrid a Singapur: emprendedora por una buena causa	86
<i>Irene Ibarra Rodríguez</i>	
Tradición y modernidad: las mujeres en la India.....	93
<i>Sobini Roychowdhury Dasgupta</i>	
La mujer aborígen australiana. La incomprensión de la tradición como prisión contemporánea	103
<i>Igor Ochoa Soto</i>	

La tradición es un guía, no un carcelero. Estas palabras del escritor británico William Somerset Maugham nos sirven de inicio para reflexionar sobre el concepto de la tradición y, lo que es más importante, analizar el papel desempeñado por las mujeres, en la mayor parte de las culturas que han poblado el orbe terrestre, como transmisoras de valores, conocimientos e historias pertenecientes a las comunidades en las que vivieron.

Los museos, en tanto que instituciones depositarias de la memoria (o las memorias) de los pueblos, conservan en su haber múltiples bienes culturales que ponen de manifiesto ese protagonismo de las mujeres, acentuado por haber vivido confinadas al ámbito de lo doméstico, como transmisoras de los saberes de la comunidad. Pero esta transmisión también ha posibilitado la perpetuación de unos roles y unos modelos de actuación que han posibilitado que las sociedades patriarcales se asentaran plenamente y que las mujeres quedaran marginadas de los ámbitos de acción de lo público para vivir reclusas entre los muros de la vida familiar y privada. Podríamos decir que la tradición ha sido guía para los hombres y carcelera para las mujeres y que ha creado un muro infranqueable de relaciones sociales estandarizadas y estereotipadas, difíciles, que no imposibles, de modificar.

Pero los cambios sociales que se producen a consecuencia de las aceleradas dinámicas políticas, económicas y culturales de los siglos XIX y XX sí permitieron que muchas mujeres tomaran conciencia de su valía, de sus posibilidades y quisieran alzar su voz y dar a conocer sus opiniones. Sabedoras del papel que podían desempeñar en una sociedad que debía ser igualitaria, fueron relegando, dentro de la tradición, aquello que las discriminaba y lucharon a favor de sus derechos, conquistaron la modernidad.

El catálogo en línea que nos ocupa, *Tradición y Modernidad*, analiza, por lo tanto, ambos conceptos desde una perspectiva de género y, lo que también es muy importante, contempla ambos términos desde un enfoque multicultural, aproximándonos a las tradiciones y a las rupturas que se viven más allá de la óptica occidental.

La publicación electrónica que el lector tiene entre sus manos nace con la intención de dar a conocer la situación actual que viven mujeres de otras culturas, de otras tierras lejanas a la nuestra, para reconocer su importancia y su protagonismo en las sociedades que habitan. También nos acercamos a las mujeres que han emigrado a otros territorios en busca de un futuro mejor o con el deseo de vivir nuevas experiencias, mujeres a quienes compete mostrar sus propias tradiciones, sus saberes, sus anhelos en la sociedad que las acoge. Tradición y modernidad nace también con ese ingrediente: la de permitirnos conocer otros universos conceptuales, igualmente ricos, que hagan germinar en la humanidad la flor del conocimiento mutuo y del respeto.

Miguel Ángel Recio Crespo

Director General de Bellas Artes y Bienes Culturales y de Archivos y Bibliotecas

❖ TRADICIÓN Y MODERNIDAD

❖ LA IGUALDAD ENTRE MUJERES Y HOMBRES EN LA UNIÓN EUROPEA, ¿QUEDA AÚN MUCHO CAMINO POR RECORRER?

Daniela Bankier

Unidad de Igualdad de Género de la Dirección General de Justicia de la Comisión Europea

La Dra. Daniela Bankier trabaja para la Comisión Europea desde 1999. Tras dirigir la unidad jurídica para lograr la igualdad de trato y la no discriminación, ahora es responsable de la unidad de igualdad entre mujeres y hombres de la Dirección General de Justicia. La Dra. Bankier estudió Derecho en Viena, París y en la facultad de derecho de la Universidad de Michigan. En 2003 se doctoró en cuestiones jurídicas de la Unión Europea Económica y Monetaria.

Lucie Davoine

Unidad de Igualdad de Género de la Dirección General de Justicia de la Comisión Europea

La Dra. Lucie Davoine es funcionaria de políticas en la Unidad de Igualdad de Género de la Dirección General de Justicia de la Comisión Europea. Estudió Ciencias Políticas y Económicas en la Universidad de la Sorbona (París) y se doctoró en calidad laboral en Europa.

La igualdad entre mujeres y hombres es un valor fundamental y uno de los objetivos de la Unión Europea (UE). Según el Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea: «En todas sus acciones, la Unión se fijará el objetivo de eliminar las desigualdades entre el hombre y la mujer y promover su igualdad».

En las últimas décadas, se ha desarrollado legislación en materia de igualdad de trato para crear un marco legal coherente y, en la actualidad, se ha establecido de forma firme como parte integral del derecho comunitario. En este sentido, desempeña un papel esencial en la promoción de la participación igualitaria tanto en el mercado laboral como en otros ámbitos que trascienden a este. Las directivas abordan la igualdad de género en los ámbitos de empleo y ocupación, actividad autónoma, acceso y suministro de bienes y servicios y seguridad social. También protegen a las mujeres embarazadas y establecen derechos con respecto a la baja por maternidad y paternidad. La UE también se ha comprometido a combatir la violencia de género.

En la última década se han logrado avances significativos en la mayoría de ámbitos, aunque a un ritmo irregular. Además, todavía existen diferencias de género, tal como indi-

ca el último informe de la Comisión Europea sobre avances en la igualdad entre hombres y mujeres¹.

88 Hacia la independencia económica de hombres y mujeres

Un gran número de mujeres ha accedido al mercado laboral y contribuye de forma creciente a la economía familiar y general. No obstante, la crisis económica ha interrumpido este avance hacia la independencia económica de las mujeres y, al mismo tiempo, ha perjudicado al empleo de forma fulminante y grave en sectores tradicionalmente masculinos, como la construcción y la industria. En la actualidad, el porcentaje de empleo de las mujeres es del 62,5 % en la UE, en comparación con el 74,2 % correspondiente a los hombres (53,1 % y 63,3 % respectivamente en España).

Los modelos sociales han cambiado en los últimos veinte años, alejándose del patrón masculino de sostén familiar, y encaminándose al de familias en las que el hombre y la mujer trabajan. Sin embargo, en lo que respecta a las responsabilidades de cuidado familiar, las cifras no son igualitarias: las mujeres pasan, de media, unas 26 horas realizando actividades domésticas y de cuidado familiar a la semana, a diferencia de las 9 horas que pasan los hombres. Además, el tiempo que dedican estos últimos a dichas actividades tan solo ha aumentado media hora en los últimos cinco años.

La conciliación de la vida familiar y laboral todavía sigue constituyendo una preocupación para muchas mujeres y hombres. En consecuencia, es más probable que las mujeres trabajen menos horas en un empleo remunerado o que se mantengan desempleadas como consecuencia de tener que realizar actividades domésticas y de cuidado familiar. Los cambios en este sentido no se producirán de forma automática, sino como consecuencia de iniciativas de políticas estratégicas a nivel comunitario y nacional. En este sentido, los Fondos Estructurales y de Inversiones Europeas ofrecen significativas posibilidades de cofinanciación para apoyar a los Estados Miembros y a las regiones a invertir en el cuidado de los niños y en la participación de las mujeres en el mercado laboral.

¹ Informe sobre el avance de la igualdad entre mujeres y hombres en 2013.

⌘ Cómo abordar la diferencia salarial entre hombres y mujeres

Europa no se puede permitir el lujo de subestimar y hacer un uso insuficiente de sus talentos. Las mujeres jóvenes estudian o se forman profesionalmente durante mucho más tiempo. Sin embargo, a pesar de lo que invierten en educación, en la UE a las mujeres se les paga un 16 % menos que a los hombres por hora de trabajo según los datos de 2012 (un 18 % menos en España. Fuente: Eurostat). Esta diferencia se ha mantenido estable en los últimos años. Por este motivo, la Comisión Europea ha incrementado sus esfuerzos para promover la igualdad salarial en 2013-2014. ¿Cómo? Supervisando la aplicación de la legislación, adoptando una recomendación en materia de igualdad de remuneración que se centre en la transparencia salarial y organizando un Día Europeo de la Igualdad Salarial con el fin de sensibilizar a público y empresarios acerca de las diferencias.

La diferencia salarial entre mujeres y hombres, la diferencia en número de horas de trabajo remunerado y la diferencia de empleo entre mujeres y hombres tiene una consecuencia directa en términos de ingresos y bienestar: las mujeres tienen unos ingresos medios un 37 % inferiores a los de los hombres, y la diferencia entre mujeres y hombres jubilados es del 39 %. Las personas viudas y las familias monoparentales (sobre todo en el caso de las madres) constituyen un grupo especialmente vulnerable. Asimismo, más de un tercio de las familias monoparentales (37 % en España) se encuentra en situación de pobreza.

⌘ Reparto del poder

El equilibrio entre mujeres y hombres en la toma de decisiones económicas es una de las prioridades de la Estrategia de la Comisión para la igualdad entre mujeres y hombres 2010-2015². En 2010, la presencia de mujeres en los consejos de administración de las empresas más grandes que cotizan en bolsa era inferior al 12 %. En 2014, este porcentaje alcanzó el 18 % gracias a acciones específicas realizadas a escala nacional y europea. En 2012, la Comisión propuso una directiva para lograr en 2020 el objetivo del 40 % en relación con el sexo subrepresentado entre los directores no ejecutivos de las empresas que cotizan en bolsa (excepto PYMES).

² Estrategia para la igualdad entre mujeres y hombres 2010-2015.

La proporción de mujeres en parlamentos nacionales ha revelado una mejora lenta pero constante en la última década, de un 22 % en 2003 a un 28 % en 2012. En España ha llegado al 40 %, siendo este país uno de los que ya ha alcanzado la zona de equilibrio entre mujeres y hombres (entre el 40 % y el 60 %). Sin embargo, aún queda mucho por hacer para procurar el equilibrio entre mujeres y hombres en el ámbito político decisorio europeo, donde las mujeres tan solo representan una cuarta parte.

88 Cómo acabar con la violencia

La violencia de género puede adoptar muchas formas: violencia en relaciones cercanas, violencia sexual (violación, agresión, acoso sexual...), trata de personas, esclavitud y diferentes prácticas perniciosas, como matrimonios forzados, mutilación genital femenina y los denominados delitos de honor. El primer estudio a escala comunitaria sobre las experiencias de varios tipos de violencia de las mujeres, realizado por la Agencia de Derechos Fundamentales de la Unión Europea (ADF)³, ha revelado que muchas mujeres en la UE siguen sufriendo violencia de género: una de cada tres mujeres experimenta violencia sexual o psicológica desde los 15 años. Una de cada 20 mujeres es violada a partir de los 15 años. La violencia doméstica está extendida: el 22 % de las mujeres ha experimentado violencia física o sexual por parte de su pareja. De entre esas víctimas, el 67 % no denunció el incidente más grave ni a la policía ni a ninguna otra organización.

La protección de mujeres y niñas de la violencia de género se reforzó en la legislación de la UE y a través de medidas prácticas sobre los derechos de las víctimas, y de un paquete de políticas exhaustivas de la Comisión contra la mutilación genital femenina. La Comisión también cofinanció campañas de sensibilización a escala nacional y a través de organizaciones no gubernamentales además de fomentar el aprendizaje mutuo entre los Estados Miembros. Por ejemplo, España, cuyas acciones contra la violencia de género han sido reconocidas como una práctica, acogió un seminario en 2013 para compartir su experiencia con los países europeos⁴.

³ El estudio se basa en entrevistas personales, con una muestra aleatoria de 42 000 mujeres en 28 Estados Miembros de la UE.

⁴ <http://ec.europa.eu/justice/gender-equality/other-institutions/good-practices/review-seminars/seminars_2013/vaw_en.htm>

⌘ Igualdad de género en acciones externas

La UE promueve la igualdad de género en todo el mundo a través de sus planes de desarrollo, sus acciones humanitarias y sus políticas de vecindad y ampliación. Por ejemplo, la Oficina de Protección Civil y Ayuda Humanitaria de la Comisión apoya acciones orientadas específicamente a las mujeres (como el apoyo a la nutrición a mujeres embarazadas y lactantes).

⌘ ¿Queda aún mucho camino por recorrer?

La UE en conjunto puede sentirse orgullosa de sus logros en el ámbito de la igualdad de género. Su combinación de políticas, que abarca la legislación, las recomendaciones, la cofinanciación y las actividades de sensibilización, han contribuido a los recientes avances. Sin embargo, el viaje aún no ha acabado. Al ritmo actual de cambio, se tardará más de 70 años en hacer realidad la igualdad salarial, más de 20 años en lograr la paridad en los parlamentos nacionales (como mínimo un 40 % de cada sexo), más de 20 años en lograr un equilibrio entre mujeres y hombres en los consejos de las empresas más grandes de Europa y casi 40 años en garantizar que las tareas domésticas se distribuyan de la misma manera.

❖ EL AGUA Y LA VIDA DE LAS MUJERES EN EL ARTE SUBSAHARIANO

María Teresa Alario Trigueros

Departamento de Historia del Arte. Fundación Alberto Jiménez-Arellano Alonso. Universidad de Valladolid.

Es doctora en Historia del Arte y profesora titular de esta materia en el Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Valladolid. Es secretaria del Patronato de la Fundación Alberto Jiménez-Arellano Alonso, y también directora de la Cátedra de Estudios de Género de la Universidad de Valladolid (CEG). Su investigación se ha centrado en los estudios sobre las mujeres y de género en el arte contemporáneo, la historia del arte en la educación, así como la arquitectura y el urbanismo contemporáneo en España.

Existen imágenes tópicas de África de las que difícilmente nos podemos sustraer: aquellas que ofrecen coloristas escenas con estilizadas mujeres que caminan en fila transportando agua, o las estéticas fotografías en que las siluetas femeninas con cuencos sobre sus cabezas se recortan a contraluz en el paisaje. Así se refleja de un modo edulcorado una de las principales y más duras tareas realizadas diariamente por las africanas, el aprovisionamiento de agua imprescindible para la vida cotidiana de la comunidad.

Si agua y vida están íntimamente conectados en el imaginario de todas las culturas humanas, cuando de la vida de la que hablamos se refiere a las mujeres, la conexión se hace aún más fuerte porque, como principales responsables de las tareas reproductivas y del hogar, el agua ha sido y aún sigue siendo un elemento central en su experiencia vital. Esta situación se da a nivel planetario, como recogía ya la Declaración de Dublín de 1992 sobre el Agua y el Desarrollo Sostenible, y ratificaba la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing en 1995: «la mujer desempeña un papel fundamental en el abastecimiento, la gestión y la protección del agua». Este papel clave tiene importantes consecuencias, ya que millones de mujeres y niñas dedican una media de entre cinco y siete horas de su día para ir a por agua, con los consiguientes efectos negativos directos e indirectos, ya que las oportunidades educativas de las niñas se ven limitadas, entre otras razones, por esta tarea que se considera prioritaria.

En el caso de África esta realidad es especialmente dura ya que hablamos de un continente formado por 44 países muy diversos, pero que tienen en común la dificultad de acceso al agua. Dificultad que sufre la mayor parte de la población como consecuencia de la falta de infraestructuras de agua potable y saneamiento. «En África, las mujeres emplean 40

billones de horas en ir a recoger agua» era un titular de prensa¹. La especial relación entre el abastecimiento de agua y las mujeres hace que cualquier cambio material asociado a su transporte haya incidido directamente sobre la vida de las mujeres, como cuenta Kapuscinski en *Ebano* (Kapuscinski, 1998): «Las vasijas las cargaban las mujeres, de acuerdo con el tradicional reparto del trabajo en el hogar (...) He aquí que apareció el bidón de plástico. ¡Un milagro! ¡Una revolución! En primer lugar, es relativamente barato (aunque en algunas casas sea el único objeto de valor): cuesta unos dos dólares. Pero lo más importante es que ¡es ligero!». A pesar del optimismo de Kapuscinski, la carga no ha desaparecido ni mucho menos para mujeres y niñas que aún hoy, de un modo u otro, siguen transportando entre 15 y 20 litros a distancias que a veces llegan a 10 o 15 km.

Actualmente algunas de estas antiguas vasijas hoy sin uso se han convertido en piezas de museo, como dos hermosos recipientes Magbetu (República Democrática del Congo) que se pueden ver en pleno corazón de Castilla y León, en una de las salas de exposición que la Fundación Alberto Jiménez-Arellano Alonso tiene en el Palacio de Santa Cruz de la Universidad de Valladolid. Rodeadas de un espectacular conjunto de esculturas en terracota, que recogen lo más significativo de las culturas subsaharianas que han trabajado este material, las dos vasijas antropomorfas reflejan la asociación simbólica que tradicionalmente se ha hecho entre el agua como fuente de vida y las mujeres. Son dos recipientes esféricos en los que destacan los pechos femeninos y una serie de características comunes: un alto cuello que remata en la boca de la vasija en forma de cabeza con un cráneo alargado, tocados en abanico y escarificaciones en el rostro.

Estas jarras, que no tendrían tanto un uso funcional como simbólico, narran muchas cosas sobre la forma de vida de los Mangbetu, especialmente sobre las mujeres de esta cultura, a comienzos del siglo XX cuando seguramente fueron realizadas, ya que las descripciones anteriores recogidas de los exploradores del siglo XIX no las mencionan. La deformación del cráneo era una costumbre que llevaba a comprimir, desde la más tierna infancia, el cráneo

¹ Isabel Valdés. «En África, las mujeres emplean 40 billones de horas en ir a recoger agua». *El País Semanal*. 20-3-2014.

de las niñas con vendas de rafia o crin de jirafa para que éste adquiriera una forma alargada. Alargamiento que se potenciaba con los complejos peinados en abanico o trompeta, realizados también entremezclando el cabello con crines de jirafa sobre una armadura rígida. Ello, a los ojos de esta cultura, daba a las mujeres un aspecto elegante y bello, a la vez que la amplia frente era manifestación de inteligencia². Este ideal de belleza tuvo su origen en las clases aristocráticas, siendo un símbolo de status que pronto se convirtió en modelo a imitar por todas las clases sociales y otros pueblos cercanos.

Este tipo de vasijas, una de las producciones artísticas más célebres de la etnia Mangbetu, son, sin embargo, ejemplo de lo que Lourdes Méndez (2002) define como *hibridación cultural*, pues surgen tras el contacto con los colonizadores belgas, una vez que estos mostraron su interés por esta iconografía, que los Mangbetu venían utilizando tradicionalmente en otro tipo de objetos de prestigio como harpas o pipas. Al introducir este elemento iconográfico en la cerámica hay por tanto una continuidad, como afirma Martínez-Jaquet (2010), pero a la vez innovación pues se relaciona de un modo evidente el cuerpo de las mujeres y el agua, destacando la idea de la mujer como portadora y sostenedora de la vida.

Aunque en África, la alfarería ha sido una actividad básicamente femenina en lo que se refiere a los objetos de uso cotidiano³, el carácter simbólico de estos recipientes antropomorfos que eran, «objetos de ostentación y signos de pertenencia a un alto rango social» (Martínez-Jaquet, 2010), hace suponer que fueran creados por un reducido número de alfareros que solían ser los encargados de las representaciones figurativas, de la cerámica ritual y de prestigio ya que, como afirma la historiadora Coquery-Vidrovitch, «la casi totalidad de los artesanos “de lujo”, servidores de los grandes jefes (...) escultores (...) fabricantes de máscaras y de estatuas con fines religiosos (...), fueron hombres». De este modo, como ha sucedido en también en gran parte del arte occidental, el concepto de *artista* tradicional o *artesano de lujo* en las culturas africanas ha excluido a las mujeres (Méndez, 2002). Las mujeres han sido pura imagen, su cuerpo ha sido y es repetidamente representado, pero no han tenido capacidad para narrarse a sí mismas ni al mundo que las rodea, y cuando lo han

² Este proceso de deformación craneal también se aplicaba a los niños, especialmente en las clases altas.

³ «Trasmitida de madre a hija, de generación en generación, la cerámica era generalmente una actividad indispensable para el almacenamiento del agua y los alimentos». Joubert, H. (2006): *L'Art africain*. Editions Scala . París, p. 25.

hecho esta narración no ha sido escuchada, se las ha invisibilizado porque no contaban ni con el prestigio ni con la formación necesaria.

Las mujeres subsaharianas, por tanto, no han estado legitimadas para hacer arte, y esto se referirá no sólo al arte tradicional, sino al que podría calificarse como culto-contemporáneo, ya que tampoco estaban preparadas para ello por su exclusión de los centros de enseñanza artística⁴ hasta prácticamente entrada la década de los años 80 del pasado siglo, tras la designación de la ONU como la década de la mujer, entre 1975 y 1985 (Méndez, 2002).

La íntima conexión entre el agua y la vida de las mujeres sigue presente en las creaciones de varias artistas contemporáneas procedentes del África subsahariana, en cuya obra aparece de manera reiterada. Sin embargo, al cambiar el emisor del discurso, al ser estas primeras generaciones de mujeres artistas las que narran esta relación desde la experiencia vivida, el discurso se hace más rico y complejo: desde la reivindicación de la diosa que fertiliza y da la vida, a la visión del acarreo de agua como la pesada tarea que lastra la vida de las mujeres, pero que también facilita su presencia en el espacio público y acerca a una forma de estar en sociedad, o el reflejo de los cambios que introducen en la imagen urbana los coloristas depósitos que se anexan a las fachadas de las casas.

Como ejemplo, nos centraremos en la obra de dos artistas de origen nigeriano: Otobong Nkanga y Wura-Natasha Ogunji. Las dos forman parte de la denominada *diáspora*, ya que se han formado artísticamente y residen fuera de África, en las metrópolis occidentales donde se toman las decisiones sobre lo que es o no es *arte contemporáneo*. Como en el caso de gran parte de las artistas procedentes del mundo islámico pertenecen a familias mixtas, se han formado en occidente, y miran con extrañamiento ciertos elementos de la cultura tradicional. Las obras de estas artistas se han liberado de «toda etiqueta de exotismo y primitivismo», pero a la vez se han convertido en dispositivos de desautorización de las estructuras hegemónicas de referencia, según Okwui Enwezor (Guasch, 2000). Huyen, por

⁴ Lourdes Méndez afirma que «las mujeres africanas no se beneficiarán de un aprendizaje formal en arte durante la colonización, lo que las situará en inferioridad de condiciones de cara a su incorporación a los mundos del arte contemporáneo». Méndez, L. (2002): «Construir jerarquías: el entramado del poder, del sexo y de la etnicidad en los mundos del arte contemporáneo», en Martínez, A., Velasco C. y García F. (coord.) *Género y cultura en el arte contemporáneo*, Planeta, pp. 21-234.



Figura 1. Vasija antropomorfa femenina. Cultura Mangbetu. Fundación Jimenez-Arellano Alonso (Universidad de Valladolid).

tanto, de toda noción esencialista de raza o etnicidad, a la vez que han de luchar contra los estereotipos sobre *la Mujer Africana* (Méndez, 2002).

En el año 2006 Otobong Nkanga, que reside en Ámsterdam tras estudiar en Níger y París, realizó una obra titulada *Alterscape Stories: Spilling Waste*, una intervención en la que una gran figura femenina negra, una especie de gran demiurgo, iba construyendo un paisaje sobre el que finalmente derramaba un líquido azul que lo vivificaba. Si bien esta figura femenina se conecta formalmente con las de la gran diosa de las obras de artistas occidentales de las décadas de 1970, el mensaje aquí no lleva una carga esencialista, ya que va más allá de la relación mujer=naturaleza, si tenemos en cuenta que la mayoría de los trabajos de esta artista «están temáticamente conectados a través del paisaje y la arquitectura como una huella humana que testimonia acerca de las maneras de vivir los problemas medioambientales» (Pirote, 2010). El territorio y los recursos naturales son una constante en su obra.

El papel del agua en el medio ambiente urbano es también el tema de su serie fotográfica *Dolphin Estate (2000)*, una urbanización de apartamentos «modelo» con un nombre americano en pleno Lagos, que representó en su momento la modernidad, pero que fue realizada con técnicas de construcción prefabricadas y grandes deficiencias. La urbanización Dolphin Estate se había finalizado en 1985, entrando pronto en un importante estado de degradación, ya que inicialmente no se había resuelto la gestión de las necesidades diarias como el agua o la electricidad, y que en general estaba inadecuadamente equipada. Como consecuencia los bidones de plástico de intensos colores fueron colonizando las fachadas y apareciendo añadidos que ponían en evidencia que este era otro «sueño perdido», otra utopía muerta bajo la dura realidad africana. En las fotografías de Nkanga destacan esos «grandes depósitos de agua, vívidamente coloreados y precariamente instalados en el exterior» (Pirote, 2010).

Wura-Natasha Ogunji, residente en Estados Unidos, nacida de padre guineano y madre estadounidense en la década de 1970 igual que Otobong Nkanga, ha reflexionado en su obra sobre la importancia del agua en la vida cotidiana de las africanas como se pone de manifiesto en la performance *Will I still carry water when I am a dead woman?*, que presentó por vez primera el año 2011. En esta performance la artista, tumbada en el suelo, reptaba trabajosamente arrastrando, atados a sus tobillos, dos bidones como los que las mujeres

suelen utilizar para recoger el agua. Así, en un gesto dramático se ponía en evidencia el sobreesfuerzo y las limitaciones⁵ que supone para las mujeres la asignación de estas tareas en un territorio sin infraestructuras.

En el año 2013, en colaboración con el Centro de Arte Contemporáneo de Lagos (Nigeria), la artista presentó otra versión de esta misma acción que ofrecía una mayor complejidad. En este caso eran seis las mujeres que caminaban con dificultad arrastrando por las calles de la ciudad bidones de agua atados a sus tobillos. Las mujeres, vestidas de igual manera, avanzaban llevando el rostro tapado con unas coloristas máscaras de tela, como sus trajes. Así, el mensaje se hacía más complejo al cuestionar las dificultades de visibilidad social que aún tienen las mujeres en gran parte de los territorios africanos. Las mujeres siguen sin tener acceso al territorio de lo simbólico, son presencias excluidas del espacio público al que accede con pleno derecho sólo en escasos momentos como cuando van y vuelven a recoger el agua, el líquido de la vida. A través de los trajes y las máscaras, Ogunji intenta evocar las imágenes de la *Egungun Masquerade* de los Yoruba (Benin y Nigeria) en la que las mujeres están excluidas. Según la tradición de la *Egungun Masquerade* el bailarín enmascarado puede ir a cualquier parte porque está protegido. Dotando a las mujeres de máscaras mientras se ocupan de la tarea diaria del acarreo de agua, y a pesar de esta carga que han de llevar en soledad, la artista les da libertad y explora la complejidad de la relación entre ellas, la sociedad, el espacio y la política, haciendo que ocupen un lugar propio en el ámbito de lo público y reescribiendo así la historia.

El mismo sentido ambivalente tiene el agua en la obra de Wura-Natasha Ogunji cuando lo utiliza tanto como elemento que separa como elemento que une territorios, culturas y vivencias; en definitiva, cuando habla de la historia de las migraciones del África subsahariana hacia occidente. Así, en la composición titulada *The epic crossings of an lfe head* (2009) el agua del mar hace a la vez de frontera y de nexo entre dos mundos: África subsahariana y Estados Unidos, norte y sur, en un viaje simbólico de una escultura de la cultura Ifé hasta Estados Unidos en busca de sus descendientes. A través de la cabeza Ifé que vuela sobre

⁵ En una entrevista y refiriéndose a esta pieza la artista se hacía la siguiente reflexión: «¿qué pueden cambiar las mujeres en la sociedad, cuando gran parte de su tiempo se consume con el trabajo diario que se extiende desde la mañana hasta la noche?».

el mar la artista reflexiona sobre el concepto de *patria*, convirtiéndola en un símbolo del viaje tanto en la historia personal como colectiva.

El agua esta presente también en la obra de otras artistas nigerianas como Amuche Ngwu-Nnabueze, creadora interesada en el medio ambiente, que ha propuesto un proyecto de desarrollo comunitario basado en el arte en el estado de Enugu para reducir la contaminación por efecto de los plásticos que invaden las vías fluviales. Estos son sólo algunos ejemplos que ponen de manifiesto que para las artistas contemporáneas la vigencia y el interés por este tema sigue estando tan vivo como en la cultura tradicional y que, además, ellas han hecho de la relación mujer-agua-vida algo profundo que sigue explicando algunas cuestiones fundamentales que vinculan lo particular —yo, mujer africana— y lo universal.

∞ Bibliografía

AA. VV. (2006)

100% África. Guggenheim-Bilbao, Bilbao.
DDAA

AA. VV. (1991)

África hoy. Catálogo: Centro Atlántico de Arte Moderno. Las Palmas de Gran Canaria, DDAA.

CACHAFEIRO, O. (2008)

Escultura africana en terracota y piedra. Colección Alberto Jiménez-Arellano Alonso. Universidad de Valladolid. Fundación Alberto Jiménez-Arellano Alonso. Valladolid.

ENWEZOR, O. (2006)

Lo desacogedor en el arte. Escenas fantasmas en la sociedad global. Biacs. Sevilla.

GUASCH, A. M. (2000)

El arte último del s. XX. Del posminimalismo a lo multicultural. Alianza, Madrid.

— (2005)

«Una historia cultural de la posmodernidad y del poscolonialismo. Lo intercultural entre lo global y lo local», *Revista Artes* n.º 9. Universidad de Antioquia.

— 2008)

«El arte contemporáneo africano en un contexto global», en AA. VV. *El juego africano de lo contemporáneo*, MACUF (Museo de Arte Contemporáneo Unión Fenosa), A Coruña, pp. 130-136.

JOUBERT, H. (2006)

L'Art africain. Editions Scala. Paris

MARTÍNEZ-JACQUET, E. (2010)

Barro, dioses y vida. Fundación Alberto Jiménez-Arellano Alonso. Valladolid.

MÉNDEZ, L. (2002)

«Construir jerarquías: el entramado del poder, del sexo y de la etnicidad en los mundos del arte contemporáneo», en Martínez, A. Velasco C. y García F. (coords.): *Género y cultura en el arte contemporáneo*, Planeta, Barcelona. pp. 21-234.

— **(2005)**

«Entre lo estético y lo extra-estético: paradojas de la emergencia internacional del arte contemporáneo en África», *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* n.º 21, Barcelona, pp. 33-49.

— **(2008)**

«Las artistas africanas en la encrucijada internacional del arte contemporáneo», AA.VV. *El juego africano de lo contemporáneo*, (pp. 136-144). Ed. MACUF.

PIROTE, P. (2010)

«Otobong Nkanga. Social consequences», *Art Southafrica Magazine* pp. 66-69.

TILKIN, D. y MONGO-MBASSA, B. (2006)

De ida y vuelta. África. La Casa Encendida. Madrid.

TILKIN, D. (2009)

Re/presentaciones: ellas (Catálogo exposición) Casa África. Las Palmas de Gran Canaria.

❖ LA REALIDAD DE LAS MUJERES REFUGIADAS

Raquel Santos Guillén

Comisión Española de Ayuda al Refugiado (CEAR)

Diplomada en Trabajo Social por la Universidad Complutense de Madrid y licenciada en Antropología Social y Cultural por la Universidad Autónoma de Madrid. Trabaja en CEAR desde 2004 como trabajadora social y coordinadora de los programas sociales de Madrid. Actualmente desempeña el cargo de coordinadora estatal del Área Social de CEAR.

Durante los últimos 15 años, el número de conflictos armados internos se ha incrementado drásticamente y han cambiado las dinámicas de los desplazamientos y cada vez más la población civil se convierte en objetivo de las partes en conflicto. Las guerras, los conflictos y los desplazamientos forzados son los escenarios perfectos para darse todo tipo de violaciones de los derechos humanos, provocando consecuencias demoledoras a estas poblaciones civiles afectadas, para sus individuos, familias, comunidades y en general a los países afectados por los mismos.

En estos contextos de conflicto armado, nadie escapa a la violencia pero, lamentablemente, son las mujeres y niñas las más afectadas. Esto se debe al estatus que ocupan en la sociedad y a su sexo, convirtiéndose así la violencia sexual y de género en formas de perpetuación de violaciones de derechos humanos, basadas en modelos patriarcales, y que atribuyen al sexo estereotipos de roles que traen consigo la negación de la dignidad humana y la subordinación femenina, perpetuando el poder y control del varón. La violencia sexual como arma de guerra, el asesinato de mujeres y niñas como forma de ejercer poder.

Así, el daño físico, sexual y psicológico que trae consigo esta violencia suelen estar arraigados en relaciones de poder desigual, donde este tipo de actitudes individuales se suelen permitir en el seno de las familias, de las comunidades y por el propio estado.

Esto es así porque, en la mayoría de las sociedades, las mujeres y niñas siguen estando discriminadas por motivo de género, estando en estatus inferior al de los varones. Consecuencia de ello, vemos cómo las mujeres y niñas refugiadas, al final cuentan con menos oportunidades que los hombres en participar en los procesos de paz, de reconstrucción o de exilio. Los hombres en la mayoría de las sociedades tienen el control o un mayor acceso a los recursos económicos, educación, participación en la vida pública, etc., y esto, lógicamente, les coloca en una posición mucho más aventajada que la de las mujeres para empezar de nuevo.

Por ello, es tan importante tener en cuenta las causas de este tipo de violencia para poder poner en marcha acciones de prevención y respuesta ante las mismas, ya sea desde la cooperación, desde la ayuda humanitaria en los propios conflictos, así como en las acciones llevadas a cabo por los países que acogemos a estas personas que consiguen huir de estas situaciones.

Cuando una mujer se ve obligada a huir de su casa, de su comunidad y de su país, debido a conflictos armados, persecución por diversos motivos, etc., estas mujeres no pueden planificar sus viajes de huida, normalmente se ven forzadas a salir rápidamente como única opción para salvar sus vidas y la de los suyos, y no tienen tiempo para recoger apenas lo más básico. A partir de ahí, y durante todo el trayecto de huida, se produce en la vida de estas personas situaciones devastadoras, que implican múltiples rupturas: separación de sus seres queridos, familia, amigos, vecinos, su hogar, su trabajo y sus medios de subsistencia, sus tierras, su profesión, y todo su entorno en general, desde su comida, idioma, el paisaje donde han vivido, cultura, religión, etc. Y si esta situación es ya de por sí dramática, en el caso de las mujeres refugiadas aún lo es más, debido a que además de los problemas de protección que comparten con el resto de los refugiados, en el caso de las mujeres y niñas refugiadas, se suman las necesidades de protección específicas en función del género y debido a su posición cultural y socioeconómica, que las dificultan más las posibilidades de ejercer sus derechos.

Son múltiples las formas de violencia sexual o de género que se siguen practicando, y cada vez con más intensidad, como las violaciones a las mujeres y las niñas de una población, provocando desplazamientos forzados en esas poblaciones. Igualmente, mediante la violación, se consigue provocar embarazos forzados, desde la creencia que, de esta forma, se consigue acabar con siguientes generaciones o simplemente como forma de dañar la «hombría» del enemigo. Esto lo hemos encontrado en los conflictos de Bosnia-Herzegovina, en Ruanda, en Camboya, en Guatemala, Somalia, recientemente está ocurriendo en Siria, y en tantos otros conflictos en los que se ha fomentado una «limpieza étnica», y se ha provocado situaciones de claro repudio y marginación hacia estas mujeres y niñas víctimas de las violaciones. Otras formas de violencia sexual o de género, tales como la esterilización, abortos forzados, la trata de personas con fines de explotación, contagio intencionado de

enfermedades de transmisión sexual, como el VIH, el reclutamiento forzoso o el secuestro con fines de esclavitud sexual, ..., y en general, todo tipo de violaciones de derechos humanos y marginalización.

Los conflictos, las guerras, los desplazamientos y el exilio incrementa y recrudece esta discriminación por motivos de género. Además se da una tendencia a poner el foco de atención generalmente a los abusos de los derechos humanos producidos en los contextos públicos de estos conflictos, olvidándonos, en la mayoría de las ocasiones, de la esfera privada que es donde, en general, quedan relegadas estas violaciones sexuales.

A pesar de todo el contexto anteriormente expuesto, no es fácil que estas mujeres puedan huir de estas situaciones y busquen protección en otros países. Un importante porcentaje de mujeres refugiadas que llegan a nuestro país vienen acompañando a sus maridos, en la mayoría de los casos con la historia de asilo del marido; otro importante porcentaje se trata de mujeres que vienen junto con sus familias (marido e hijos/as y padres), y que tanto ellas como el resto de su familia presentan las circunstancias necesarias para solicitar protección internacional, por motivos de raza, religiosos, o por venir de países en conflicto (en 2013, los principales países de origen de los solicitantes de protección internacional en España fueron de Siria, Somalia, Pakistán, Palestina, entre otros países en conflicto); otras mujeres llegan a España solicitando protección internacional por motivos políticos, es decir, son mujeres solas que huyen de sus países donde trabajaban en defensa de los derechos humanos o en defensa de los derechos de las mujeres, y tras ser amenazadas por los propios gobiernos de sus países se ven obligadas a huir. Con esto quiero plasmar el hecho de que la mayoría de las mujeres que han sufrido y sufren graves violaciones de sus derechos fundamentales en sus países, víctimas de todo tipo de violaciones sexuales o de género en contextos de guerra, tal y como describía en los párrafos anteriores, no consiguen huir de dichas situaciones, simplemente no conocen otra forma de vida, no tienen recursos económicos propios, sin contar con todas las dificultades que supone emprender el viaje y poder cruzar fronteras, además, tienen la responsabilidad, en la mayoría de los casos, exclusiva del cuidado de la familia (hijos/as y padres en general), con lo que poder salir de su país en estas circunstancias es básicamente inviable.



Figura 1. La hermana Angélique Namaika abraza a un niño congoleño desplazado. Forzada a obligar su hogar en 2009 a causa de la amenaza de la violencia del LRA (Lord's Resistance Army), la hermana Angélique tiene una empatía sin límites con aquellas personas a las que sirve. Fotografía: ACNUR/UNHCR / B. Sokol.

En este sentido, la definición de persona refugiada, viene definida en la Ley 12/2009, de 30 de octubre, reguladora del derecho de asilo y de la protección subsidiaria, en su artículo 3: «La condición de refugiado se reconoce a toda persona que, debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, opiniones políticas, pertenencia a determinado grupo social, de género u orientación sexual, se encuentra fuera del país de su nacionalidad y no puede o, a causa de dichos temores, no quiere acogerse a la protección de tal país, o al apátrida que, careciendo de nacionalidad y hallándose fuera del país donde antes tuviera su residencia habitual, por los mismos motivos no puede o, a causa de dichos temores, no quiere regresar a él, y no esté incurso en alguna de las causas de exclusión del artículo 8 o de las causas de denegación o revocación del artículo 9».

Lamentablemente, durante los últimos 15 años se ha venido produciendo un descenso considerable del número de personas refugiadas que llegan a los países industrializados. Esto se ha debido fundamentalmente a las políticas migratorias restrictivas que se han ido introduciendo en dichos países para frenar y controlar el fenómeno migratorio, tales como los controles fronterizos, imposición de visados, intercepciones en alta mar, etc. De esta forma, buscar protección en otro país se ha convertido en un acto cada vez más difícil. Primero, salir del país en el que se sufre persecución con un pasaporte, permiso de salida, de tránsito y visado de entrada en otro país, es cada vez más difícil. Y a esto hay que añadir las barreras fronterizas que imponen los países industrializados con sus políticas de control migratorio. Ni España ni la UE contribuyen a crear rutas seguras a través de las cuales poder alcanzar sus territorios, y llegar por tanto a sitios que puedan ofrecerles protección. De esta forma, y aunque la mayoría de las personas que intentan acceder a países industrializados son personas que llegan buscando nuevas oportunidades, otras lo hacen buscando refugio y huyendo de situaciones de persecución, y que ante las dificultades de acceso por vías legales, no ven otra opción para salvar sus vidas que realizar el exilio a manos de traficantes sin escrúpulos, como es en el caso de las personas que acceden a España en pateras, cayucos y otros tipos de embarcaciones muy poco seguras y con las que paradójicamente de nuevo arriesgan y pierden sus vidas.

En este contexto, las mujeres y niñas que llegan a las costas españolas por estas vías son pocas. Esto se debe fundamentalmente a que las mujeres, en general, tienen muchas más

dificultades para «aventurarse» a un viaje largo y peligroso: mujeres cuidadoras y responsables de sus familias, la posición de inferioridad y discriminación a la que anteriormente hacía alusión en cuanto a la carencia de recursos económicos propios y necesarios para viajar, el desconocimiento de sus derechos, etc.

A pesar de ello, durante los últimos años venimos observando un incremento de mujeres, niñas y niños, incluyendo menores no acompañados o separados, que forman parte de estos movimientos migratorios mixtos. Muchas lo hacen por tierra o aire, siendo víctimas de redes de trata de mujeres con fines de explotación sexual y otras formas de explotación laboral y prostitución, o mediante coacción y amenaza de muerte contra ellas y sus familiares. En estos casos son muchas las mujeres que desaparecen durante el procedimiento de asilo, otras son víctimas de la incomprensión por parte de las personas que las entrevistarán y decidirán sobre su solicitud de asilo, sumado a la propia actitud de muchas de ellas que se muestran reticentes a contar sus vivencias ante los organismos encargados de ello, entrevistadores e intérpretes, en su mayoría hombres, y que en muchas ocasiones no valoran de forma adecuada la perspectiva de género. De esta forma, proteger a las mujeres y niñas que han sufrido graves violaciones de sus derechos fundamentales nos exige tener presentes nuestros propios valores y actitudes de poder. Nuestra propia identidad, construida socialmente, afecta claramente la manera en que respondemos a estas personas. Se requiere un mayor nivel de conciencia para asegurar que adoptamos una actitud abierta hacia los demás y que somos capaces de aprender de estas personas y construir así una confianza mutua.

España se adhirió a la Convención de Ginebra de 1951 en 1979, y en 1984 adoptó la primera Ley reguladora del derecho de asilo y la condición de refugiado, que ha sufrido varias modificaciones hasta ser sustituida, en 2009, por una nueva legislación. La actual Ley de Asilo¹ recoge la persecución por motivos de género u orientación sexual como causa de asilo (véase la definición expuesta anteriormente). Este reconocimiento formal supone una evolución con respecto a la legislación anterior y un avance muy importante hacia la igualdad entre mujeres y hombres y hacia el reconocimiento de las violencias que sufre la población que sufre la población de lesbianas, gays, transexuales y bisexuales.

¹ Ley 12/2009, de 30 de octubre, reguladora del derecho de asilo y de la protección subsidiaria.

De esta forma vemos cómo las mujeres huyen de sus países a causa de los conflictos armados, pero no sólo. También, al igual que los hombres, buscan protección en otros países por motivos políticos, étnicos o religiosos, ..., recogidos en la definición de refugiado. Pero a estos motivos se les suma el que muchas mujeres sufren persecución, discriminación o violencia sexual por motivos de género, específicos de los roles asignados y por el simple hecho de ser mujeres.

Una breve clasificación de circunstancias por las que se pueden realizar solicitudes de asilo por motivos de género podría ser por: temor a sufrir mutilación genital y prácticas tradicionales perjudiciales para la salud, negarse a acatar o transgredir normas, valores o costumbres represivas o sufrir discriminación grave por su condición de mujer, víctimas de crímenes de honor; crímenes relacionados con la dote; matrimonios forzosos y a edad temprana; violencia sexual ejercida en el marco de los conflictos armados: esclavitud sexual, prostitución forzada, violación, esterilización, embarazo forzado...; violencia doméstica o familiar; planificación forzada; víctimas de trata con fines de explotación; personas que, por su orientación o identidad sexual, están expuestas a ataques o discriminación grave.

A estas circunstancias debe añadirse el hecho de que la mujer no obtenga protección por parte de las autoridades de su país de origen (o, en muchas ocasiones, sean las propias autoridades quienes inflijan dichos daños), para que puedan ser susceptibles de obtener la condición de refugiada.

Sin embargo, la llegada a un país industrializado y que puede brindarles la protección que no han encontrado en su país, no conlleva en todo caso el fin de las dificultades para estas mujeres. Las mujeres refugiadas que logran integrarse en el país de asilo, con frecuencia deben adaptarse a roles y culturas muy diferentes. Vemos por ejemplo, como las niñas se enfrentan en ocasiones a presiones adicionales debido a los roles que asumen como cuidadoras y/o portavoces de la familia, cuando los padres no hablan el idioma local; o en el caso de las mujeres, que suelen verse marginadas y sin los apoyos con los que podían contar en su país de origen. Sin contar, por supuesto, con el hecho de que normalmente éstas familias intentan mantener las normas sociales y morales de sus países (me he encontrado con mujeres que llevaban más de tres años en España y no sabían ni una sola palabra de castellano, debido a que llevaban todo este tiempo encerradas en

casa, por miedo del marido a que si salía de casa se «relajaran» esas normas familiares machistas).

Además, las consecuencias del trauma y la duración de los procesos de asilo pueden afectar aún más el proceso de integración de estas mujeres. Mayoritariamente, estas mujeres huyen de situaciones de persecución tras sufrir graves violaciones de sus derechos humanos que, junto con circunstancias estresantes aún presentes en sus países de origen (amenazas a familiares, desconocimiento de la situación de allegados,...) y los estresantes propios de la migración (trabas para regularizar la situación jurídica administrativa, dificultades socioeconómicas, dificultades de acceso al mercado laboral, actitudes de discriminación por parte de la sociedad de acogida, entre otras), actúan como factores re-traumatizantes y supone una amenaza para la salud mental y el bienestar psicosocial de estas mujeres.

Pero, a pesar de todo esto, también nos encontramos con experiencias enriquecedoras del exilio, especialmente para aquellas mujeres que, tanto la experiencia vivida como los cambios en los roles de género producto del proceso migratorio y de integración en la sociedad de acogida, a veces puede ayudarlas a desafiar los roles tradicionales de género que hasta ese momento las impedían participar en las áreas políticas, económicas y sociales.

Cuando hablamos de mujeres refugiadas, por tanto, hablamos de mujeres que han vivido su propia historia de persecución por diferentes motivos (políticos, de género, etc.), y también de mujeres que vienen a España acompañando a su esposo solicitante de protección internacional. De mujeres que llegan de un largo viaje tras atravesar el continente africano huyendo de su país por diversos motivos de persecución, conflicto, etc., que han perdido a su marido y/o hijos en el conflicto o a lo largo del peligroso trayecto realizado hasta alcanzar este país. Hablamos también de mujeres solas que abandonan sus países buscando la libertad o la integridad física que no se les permite en su país de origen por causas culturales que les obligan a prácticas como el matrimonio forzoso o la mutilación genital. Mujeres que han luchado por los derechos de sus iguales en sus países de origen, que han sufrido amenazas, atentados o han perdido allí a sus compañeras de lucha. Mujeres enfermas o con hijos enfermos que en sus países no pueden ofrecerles el tratamiento que les salvará la vida. Mujeres que deciden buscar para sus hijos un futuro que no pueden ofrecerles en sus países en continuo conflicto. Mujeres que huyen de violencia por parte de sus parejas y que en sus países no obtienen

la protección necesaria para salvar sus vidas o para salir de dicha situación... Y así, hasta un sinfín de situaciones por las que dichas mujeres llegan a España buscando protección.

En cuanto a sus procesos de integración en el país de acogida, éstos son muy diversos. Y no sólo dependerán de los motivos por los que se ven obligadas a abandonar su país, sino de múltiples factores. Uno de los más importantes está relacionado con las capacidades personales para adaptarse al nuevo contexto: es la resiliencia, proceso por el cual las personas son capaces de soportar crisis y adversidades, recobrase de ellas y vivir experiencias de crecimiento personal. Si relacionamos el género con la resiliencia, es decir, con la mayor capacidad para seguir desarrollándose sanamente a pesar de todas las adversidades, a lo largo de los años de experiencia de trabajo y atención a personas refugiadas, he podido comprobar cómo las mujeres son más resilientes, en términos generales. En este sentido, Walsh afirma que las mujeres, en todas las edades, superan la adversidad en mayor medida que los varones. Esto podría explicarse por una socialización basada en el género, por la que a las niñas se les enseña a ser más afables y sociables (por lo tanto más abiertas a apoyarse en el entorno), mientras que a los varones se les enseña a ser duros y confiar sólo en sí mismos (factores de riesgo para superar la adversidad). Esto no quiere decir, claro está, que las mujeres refugiadas no sufran los efectos psicológicos negativos de situaciones traumáticas.

A lo largo de todos los años que llevo trabajando con personas refugiadas, son infinitos los ejemplos de fortaleza, de lucha, de adaptación a las nuevas circunstancias, de inteligencia, de flexibilidad, tesón y fe, tantos que es imposible recogerlos en estas líneas. Pero en el fondo es un único ejemplo, que sí puedo plasmar aquí: el de la condición de las mujeres que, independientemente de su edad, condición individual o latitud en que se encuentren, buscan mejorar la situación económica, política o social de ellas y de los suyos, a pesar de haberse visto involucradas en situaciones de maltrato, de explotación o inferioridad por el hecho de ser mujeres.

Así, recojo las palabras de Hanadi, mujer de origen sirio, que ha llegado a España buscando protección, huyendo de la situación tan dramática de conflicto que azota su país desde el año 2011: «La vida no es fácil para las mujeres. Siempre estaremos en una situación de inferioridad con respecto a los hombres, pero nos queda algo que nadie nos podrá quitar nunca y es el vernos en esa situación de inferioridad para precisamente hacernos más fuertes ante las dificultades que la vida nos depara».

88 Bibliografía

ACNUR (2002)

Directrices sobre Protección Internacional: la persecución por motivos de género en el contexto del Artículo 1.A (2) de la Convención de 1951 sobre el Estatuto de los Refugiados , y/o su Protocolo de 1967.

CEAR (2010)

«Estrategias de integración desde una perspectiva de género», Informe Anual 2010 (132-140). La situación de las personas refugiadas en España. Informe Anual 2010. *El asilo en tiempos de crisis*, Entinema, Madrid.

CEAR-EUSKADI (2010)

Persecución por motivos de género y derecho de asilo: del contexto global al compromiso local. Documento marco de incidencia política de CEAR-EUSKADI, Bilbao.

— (2013)

Vivir sin miedo. La protección del asilo frente a la persecución por motivos de género. Bilbao.

Ley Orgánica 12/2009, de 30 de octubre, reguladora del derecho de asilo y de la condición de refugiado.

WALSH, F. (2004)

Resiliencia familiar, Ed. Amorrortu.

❖ COEXISTENCIA DE LO MODERNO Y LO TRADICIONAL. Sentimientos enfrentados de la mujer africana ante la cultura en Occidente

Nicole Ndongala Nzoiwidi

Trabajadora en la Asociación Karibu, Amigos del Pueblo Africano desde el año 2000, realiza actividades laborales en relación con la integración de la mujer africana subsahariana. Es coordinadora del Centro de Formación y Promoción de la Mujer y coordinadora y asesora del programa de acogida a mujeres y mediadora intercultural de la Asociación.

Por naturaleza, el ser humano tiende a querer entender todo lo que pasa a su alrededor y encontrarle un sentido a todo lo que sucede, hasta el punto en el que necesita tener un motivo que justifique el por qué de su decisión. Hoy día, el mundo se ha transformado en un pueblo, ya no vivimos encerrados cada uno en su universo como antes, ahora con la emigración estamos viviendo muchos cambios y para las personas que emigran, al parecer, esta forma de ser les da seguridad y confianza.

Aun así, nunca es suficiente ya que las exigencias del entorno cambian con el tiempo y lo que tiene sentido hoy, puede que mañana no lo tenga o lo que es necesario hoy, puede que llegue a ser inútil dentro de unos años. Y entonces vemos como cambian las formas de abordar las situaciones y solucionar los problemas; cambia la forma de hablar, comer, vestir y pensar; cambian las tendencias, las necesidades y las prioridades.

A pesar de todos los cambios que no paran de sucederse en tiempo y espacio, hay ciertas cosas que aunque hayan perdido su sentido lógico y racional, no cambian y llegan a convertirse en costumbre que forman parte en la vida de una persona hasta el punto de ser un referente para determinar su identidad, sus orígenes, sus creencias y su raza.

Este conjunto de costumbres que seguimos, protegemos y arrastramos desde años o siglos atrás, es parte de lo que hoy llamamos «tradición», y muchas veces, su aplicación tiene sentido por motivos conmemorativos o recordatorios.

Para las mujeres africanas la tradición permite mantener buena parte de su historia, marcando los valores fundamentales de los pueblos para reafirmar lo que son, de donde vienen y hacia donde están orientados sus pensamientos.

Es cierto que con la modernización, la globalización y todos los demás fenómenos que tienden a recortar las fronteras, se aprecia que los cambios en el comportamiento de las personas a nivel local ocurren cada vez más rápido y cada vez se puede apreciar de manera bastante notable los cambios de costumbres en las nuevas generaciones.

En varias ocasiones, estos cambios que no siempre se pueden llamar evolución, chocan con la tradición, arrastrada generación tras generación por el simple hecho de que el ser humano moderno aspira a ser una persona libre de pensamiento y con total autonomía a la hora de elegir el estilo de vida que quiere llevar, hasta el punto de que ciertas opciones pueden resultar completamente contrarias a su tradición porque, aunque tiene una mentalidad actual, su corazón sigue anclado en la tradición, aunque continúa teniendo el privilegio de elegir entre una cosa u otra.

Y más allá de lo que pueda parecer, es casi siempre más complicado de lo que uno se puede imaginar, ya que cuesta tanto rechazar su tradición como aceptar nuevas costumbres que aún no transmiten mucha seguridad. Esta situación provoca constantemente algunos conflictos internos dentro de las personas y desacuerdos con los más conservadores.

Asimismo, hemos de reconocer que hay ciertos elementos de la tradición contra los que los pueblos luchan constantemente para conseguir abolirlos. Por ejemplo, la mutilación de los genitales femeninos, la lapidación, el engorde de niñas como futuras esposas en Mauritania y «planchar los pechos»¹ a las adolescentes en Camerún. Desde este aspecto, el desacuerdo con los más conservadores es bastante fuerte y, a veces, en ciertos entornos, trae hasta consecuencias extremas y algo desagradables.

Hablando de tradición y modernidad, fuera de su entorno de origen, el sujeto se enfrenta a más de un reto:

- Tradición y modernidad en su entorno de origen.
- Tradición del entorno de origen y modernidad en el entorno de destino.
- Tradición del entorno de origen y tradición del entorno de destino.
- Modernidad del entorno de origen y modernidad del entorno de destino.

¹ Para más información léase el artículo «Siete tradiciones que matan a las mujeres» de ITSASO ÁLVAREZ en el diario digital El Correo: <<http://www.elcorreo.com/vizcaya/20130709/local/siete-tradiciones-matan-mujeres-201307081422.html>>.

Refiriéndose a estos retos, se da a entender que el hecho de cambiar de entorno no significa pasar de la «tradición» a la «modernidad», es más bien exponerse a estos cuatro frentes que complican aún más la adaptación e integración.

Para ilustrar lo mencionado anteriormente, nos fijaremos en el caso de la mujer africana en general. Desde su decisión de emigrar a Occidente hasta su proceso de integración.

Hay muchos factores que obligan a muchas personas a abandonar su entorno de origen para así emigrar. En la mayoría de los casos suele ser para encontrar un hogar más seguro donde estas personas puedan desarrollarse como seres humanos y hacerse valer fuera, persiguiendo así las posibilidades de encontrar un futuro mejor.

Pero hoy en día, muchas personas huyen y arriesgan sus vidas despidiéndose de su familia, entorno y tierra para escaparse de las guerras y los enfrentamientos en su país y por la falta de democracia, crisis moral, económica, social y política, guerras tribales entre diferentes etnias y la falta de respeto por los derechos humanos.

En situaciones de guerra y pobreza, la violencia sexual contra mujeres y niños es muy común. Las mujeres y los niños siempre son los más vulnerables y las consecuencias de este tipo de violencia son tremendas y la destrucción psicológica de la que son víctimas las lleva incluso al suicidio. Muchas mujeres sufren una doble discriminación. La violencia sexual se convierte en un arma de guerra cuando se utiliza de forma sistemática. Los rebeldes y otros hombres malvados aprovechan la situación de confusión y disturbios para violar a mujeres y niñas.

Por este motivo, en los últimos años hemos visto como muchas mujeres han tenido que emigrar. En principio, la mujer africana cuando sale de su país sea cual sea la vía (avión, patera...) o propósito (estudios, trabajo, aventura...), confía en que tiene muchos recursos para poder hacerse valer y aportar algo más a su lugar de acogida. Sin embargo, en cuestión de días o semanas, se da cuenta que no es tan fácil como parece y se encuentra en una situación parecida a la de estar bajo la nieve sin abrigo porque la imagen que se vende de África condiciona bastante la forma con la que se recibe a la mujer africana. Este sistema de rechazo crea una barrera para la integración.

La idea que tiene la mayoría de las mujeres que viven en África sobre Occidente es errónea; se hace pensar que siempre la vida es bella en Occidente y que Europa es el paraíso

terrestre (*l'Europe c'est le paradis sur terre*) pero, en realidad, al llegar aquí se encuentran entre palos y abrazos (rechazos y aceptación) en el país de acogida. Ante todos estos obstáculos, seguro que la mayoría de las mujeres, una vez en Occidente, se hacen esta pregunta: ¿dónde está el sueño que tanto he perseguido?

Hablando de aceptación y rechazo, son dos temas directamente relacionados con la tradición y los valores culturales de cada persona, teniendo en cuenta los prejuicios. Viendo lo que se vive a diario, da la sensación de que emigrar desde África hacia Occidente, es como salir de la tradición para llegar a la modernidad, pero esto es completamente falso. La realidad es que las personas que llegan a Occidente traen consigo un bagaje cultural nada desdeñable. Y eso debería obligar a los ciudadanos del país de acogida a tomar en consideración a sus nuevos vecinos y aceptar su cultura.

Desde su país de origen, la mujer africana tendría que haber visto la llegada de una mujer occidental que aporta su forma de ser diferente a la que ella está acostumbrada, pero aún así lo acepta y lo intenta entender. De hecho, aprende y consigue añadir algo nuevo a su cultura. Es una forma de valorar y respetar al visitante. En cambio para la mujer africana, cuando llega a Occidente, su aceptación resulta muy difícil mientras no se haya occidentalizado.

De esta forma, al llegar, la mujer africana se queda con la sensación de que todo lo que ha aprendido desde niña está mal y que para poder ser como los demás, tiene que corregir su educación. La globalización debe enfocarse hacia una modernidad global y basarse en la nueva realidad y compartir culturas, conocimientos y tradiciones. Decir: «lo que tienes no tiene sentido y lo mejor es lo que yo te doy», es un error. Lo ideal sería: «te doy lo mejor que tengo y acepto lo mejor que tienes».

La integración es un proceso de intercambio; es cosa de dos. «Si quieres que me integre, ábreme la puerta». Este proceso implica la participación tanto del inmigrante como de la sociedad de acogida. Por lo tanto, la integración nunca debe ser confundida con la asimilación.

88 Recursos y actitudes

La mujer africana llega a Occidente con una maleta llena de recursos y vivencias, a nivel intelectual, mental, físico, moral y cultural, que le permiten explotarlos y compartirlas.

- **Intelectual:** está dispuesta a aprender el idioma y los elementos que le pueden ayudar a formar parte del sistema, hacerse un hueco en la sociedad occidental, aportar y compartir el fruto de la educación recibida en el país de origen.
- **Mental:** viene mentalizada, sabiendo que el único camino hacia el éxito es el trabajo, y con lo vivido en su tierra, tiene bastante capacidad para trabajar con abnegación, ganas y responsabilidad.
- **Física:** en cuanto a la edad media de las mujeres que emigran a Occidente, no cabe duda de que tienen la fuerza física necesaria y total disponibilidad para aceptar los retos, y siempre con el fin de poder llegar un día a cumplir sus objetivos.
- **Moral:** de haber iniciado este largo viaje, no hace falta comprobar que también tiene la moral sólida y está completamente confiada en ella misma para lograr lo que se propone.
- **Cultural:** llega con una de las mejores cosas que tiene: sus valores culturales. Y está dispuesta a compartirlos y permitir que los que quieran, puedan disfrutar de una pequeña parte de su continente, país, pueblo o barrio.

Pero, por otra parte, hay muchas cosas buenas y enriquecedoras que la mujer africana puede enseñar a otras sociedades; cosas que proceden directamente de sus raíces, entre otras, firmeza, decisión, paciencia, valor y tenacidad.

A continuación, algunos ejemplos que pueden ayudar a entender mejor los valores que las mujeres africanas protegen y pueden aportar. Los elementos tradicionales africanos que gustan y que son indispensables, siguen existiendo en el África actual, y más allá de lo que uno pueda imaginar, se sigue valorando su sentido original. Duele oír cómo algunas personas critican sin hacer el esfuerzo de comprender el significado de estos elementos tradicionales, basándose únicamente en lo superficial.

Vamos a citar a continuación algunos ejemplos que manifiestan la lógica que hay detrás de ciertos elementos tradicionales, centrándonos en la República Democrática del Congo.

El nacimiento: dependiendo del modo con la que nace un niño, puede influir a la hora de darle el nombre al recién nacido. Por ejemplo, en el dialecto kikongo, la palabra «*Nzinga*» significa hilo o cuerda. Cuando un niño nace con el cordón umbilical alrededor el cuello, en

la tradición kikongo, se le da al niño el nombre de «*Nzinga*». Por otra parte, según la procedencia de la familia, hay unos nombres que se dan a los niños gemelos por el orden en el que nacen, por ejemplo, Nsimba y Nzuzi (en la región de Bas-Congo), Mbo y Mpia (en la región de Bandundu), Kanku y Mbuyi (en la región de Kananga).

Las bodas: el matrimonio está hecho para que funcione y, por ello, como se considera que una boda no sólo es la unión entre dos personas sino entre dos familias, no se puede realizar una boda civil sin haber pasado previamente por la boda tradicional. Antes de la boda tradicional, está la polémica «dote» que, desde Occidente, sin tener la mínima idea de su significado, se critica y se considera como una transacción. Cito, a continuación, algunas cosas que pueden formar parte de la dote:

- Traje para el padre de la novia: se considera que el padre ha trabajado toda su vida para criar a la mujer de la que el novio se ha enamorado.
- Tela africana de calidad para la madre: al igual que el padre, la madre entregó su vida a la novia con dedicación y sacrificio para que su hija no le falte nada.
- Machete para el tío: el tío que, al volver del campo, llevaba verduras y frutas para que la novia pueda comer.
- Cubo para la tía: cuando nació la novia, la madre no podía moverse hasta su recuperación y la tía traía un cubo para limpiar la ropa y los pañales de tela de la novia, así como cada vez que la madre de la novia estaba enferma.

Funeral: cuando una persona muere, el día del entierro, familiares, jóvenes del barrio y amigos llevan el ataúd sobre los hombros acompañados de acordes de marcha fúnebre y dan una última vuelta por el barrio del difunto.

Hay muchos más ejemplos que nos ocuparían páginas y páginas, así que, con todo lo mencionado anteriormente, podemos concluir que la tradición y la modernidad están más en armonía de lo que pensamos.

Podemos concluir que la mujer africana es, en si misma, una empresa ya que, frente a la crisis alimentaria acentuada por la sequía, ella lucha por la población, por adaptarse y vivir en un sistema socioeconómico que varía, que le plantea cada día nuevas demandas sin dispo-

ner de los medios necesarios. Nos encontramos frente a un proceso de cambio global que afecta al sistema de vida africano en su totalidad.

En pocas décadas África se ha ido transformando estructuralmente, e insertándose en el sistema mundial como «productor de bienes que no consume y consumidor de bienes que no produce».

Las mujeres africanas tenemos mucho que aportar y mucho que aprender del país de acogida pero sin renunciar a nuestra identidad. Los elementos de tradición no son más que símbolos de valiosa importancia. Y, por lo tanto, nos damos cuenta que la vida y la mentalidad de la mujer africana moderna está muy vinculada a la tradición. Algunas cosas son tradicionales, algunas otras modernas, pero hay otras que son eternas.

❖ LA MUJER SHUAR: ENTRE LA TRADICIÓN Y EL CAMBIO

Patricia Alonso Pajuelo

Museo Nacional de Antropología

patricia.alonso@mecd.es

Patricia Alonso Pajuelo es licenciada en Historia con la especialidad en Antropología Americana y licenciada en Documentación. Trabaja actualmente como conservadora de las colecciones de América del Museo Nacional de Antropología. Ha realizado trabajo de campo en comunidades shuar de la Amazonía Ecuatoriana.

Dedicado a Juana, Karina, Viqui, Kaina y Nunkui

Los shuar habitan en la Amazonía ecuatoriana, aunque una pequeña parte reside en Perú. La CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) estima que actualmente los miembros de la nacionalidad shuar son unos 110 000. Tradicionalmente se ha utilizado el término jíbaro o jívaro para referirse a ellos, se cree que este término es una derivación de la palabra «shuar» en español. En su idioma, el shuar chicham, «shuar» significa persona. El término jíbaro tiene un carácter peyorativo y, por tanto, no voy a utilizarlo. Los shuar comparten muchos elementos culturales, además de la lengua, con el resto de los grupos del denominado tronco lingüístico jibaroano: los achuar, shiwiar, aguaruna y huambisa.

Esta sociedad, como la mayoría de las culturas amazónicas, ha sufrido muchos cambios a lo largo de su historia, especialmente a partir de la década de los sesenta del siglo XX. El artículo analiza cómo estos cambios han afectado a la mujer y las relaciones de género.

Tradicionalmente las relaciones de género entre los shuar han estado caracterizadas no por la igualdad sino por la complementariedad. La división sexual del trabajo asignaba tareas diferenciadas y complementarias a cada género y su labor conjunta hacía posible la subsistencia, articulaba el papel que los géneros ocupan en la sociedad y proporcionaba una visión de la misma distinta para hombres y mujeres. Esta complementariedad se relaciona con el concepto de «buena vida» de los shuar o *penker pujustin*, pero como afirma Mader «una división complementaria de las tareas no implica necesariamente simetría e igualdad en todos los campos» (Mader, 1997: 25).

La mujer era la encargada de la horticultura, transformación de los alimentos, cuidado y educación de los niños, tareas domésticas, cuidado de los animales domésticos y la realización de cerámica. El hombre se dedicaba a la caza, la roza de terrenos para la horticultura,

siembra de maíz, la construcción de la vivienda, la defensa de la familia, la educación de los hijos varones a partir de los 10 años y la mayoría de los trabajos artesanales. La recolección, al igual que ocurre con la pesca, son actividades en las que intervienen ambos géneros. La presencia de la mujer en la recolección es más importante que la del hombre, en la pesca sucede lo contrario.

Desde el punto de vista productivo, la principal tarea femenina era la horticultura. Los hombres también participaban en ella, ya que realizaban el desmonte o roza del terreno (talar los árboles y cortar la vegetación) para preparar nuevas chacras (huertas). Tras el desmonte tiene lugar la quema del terreno, esta actividad la realizan conjuntamente hombres y mujeres. La siembra de los cultivos y el resto de cuidados de la chacra son una tarea femenina. Cada mujer cuando se casa pasa a tener su propia huerta. El principal producto cultivado es la yuca (*Manihot esculenta*), aunque los huertos eran muy variados y contaban con un centenar de especies, no todas con un uso alimenticio, también se cultivaban plantas con finalidades tintóreas, para realizar recipientes, plantas medicinales y narcóticos. Esta gran variedad se debe a que para las mujeres cultivar muchas especies significa demostrar su pericia como horticultoras. Las mujeres acudían diariamente a la chacra con los niños y permanecían allí gran parte del día. El trabajo cotidiano consistía en limpiar y desyerbar, quitar las malas hierbas es fundamental para que estas no compitan con los cultivos por los escasos nutrientes del suelo. La mujer debía mostrar su maestría como horticultora, y una chacra descuidada y con malas hierbas daría una mala imagen de ella y de su familia, por el contrario, un huerto bien cuidado con gran variedad de cultivos es un símbolo de prestigio para su casa. Tras un periodo de unos tres años la lucha contra las malas hierbas es imposible y se abandona el huerto iniciando de nuevo el proceso.

Otra tarea fundamental de las mujeres era la elaboración del *nijiamanch*, la chicha de yuca, una bebida de escasa graduación alcohólica que se consumía a diario en los hogares shuar y todavía tiene una gran importancia en las reuniones sociales y las ceremonias.

Tanto los hombres como las mujeres tenían un importante papel en la producción, ambos eran indispensables en el campo económico. Desde un punto de vista nutricional, los hombres con la caza y la pesca aportan las proteínas a la dieta, y las mujeres, con la horticultura, los carbohidratos. Los hombres adquirían prestigio siendo buenos cazadores y guerreros,

mientras que las mujeres lo adquirirían a través de su pericia como horticultoras, por eso todas aspiraban a tener un huerto bien cuidado y con cultivos variados. En cuanto al tiempo empleado en las distintas tareas es muy similar, Descola hace un cálculo para los achuar de cinco horas diarias para los hombres y seis para las mujeres (Descola, 1996: 387-391).

Los sistemas de parentesco crean diferencias de poder y privilegios entre los géneros, e implican distintos tipos de relación entre hombres y mujeres. Su posición en el sistema de parentesco también ofrece distintas perspectivas de la sociedad. Los shuar tenían un sistema de parentesco patrilineal y residencia uxorilocal (la pareja reside en casa de los padres de la esposa) durante los primeros años de matrimonio. La situación de las mujeres en general es mejor cuando la residencia es uxorilocal, ya que se encuentran más arropadas por sus familiares. La poliginia era muy habitual, sobre todo sororal (las esposas del hombre son hermanas), y el levirato (cuando fallece un hombre su hermano se casa con la viuda) era común. Aunque las coesposas fueran hermanas, eran frecuentes los problemas entre ellas.

En la religión el papel de ambos géneros era importante. Los mitos ofrecen los ideales masculino y femenino, sus protagonistas son modelos a seguir. La principal divinidad femenina es Nunkui, ella enseña la horticultura y las técnicas de alfarería a las mujeres. Etsa, el Sol, es el modelo masculino, que es un gran cazador. Las relaciones que mantienen los personajes masculinos y femeninos en los mitos sirven también como modelos de las relaciones de género.

Aunque la mayoría de los chamanes, *uwishín*, eran hombres, las mujeres también podían serlo, de hecho los chamanes femeninos son considerados más poderosos que los masculinos (Perruchon, 1997). Había ceremonias en las que uno de los dos géneros era el protagonista (como el *nua tsankram* o «fiesta del tabaco», la ceremonia de pubertad de las mujeres, o el *kusupani*, el equivalente de la anterior para los hombres) y otras en las que cada género tenía un papel complementario. En las ceremonias era muy importante el papel del *nijiamanch*, la chicha preparada por las mujeres.

En cuanto a las relaciones con el exterior, el encargado era el hombre y el papel de las mujeres tenía un carácter secundario. En las visitas formales el anfitrión era el hombre, se realizaban en la zona masculina de la casa, las mujeres prácticamente no intervenían y cuando lo hacían era para servir chicha y comida. Una de las tareas masculinas era la defensa

de su familia y las visitas formales eran necesarias pero suponían una amenaza, el visitante podía tener intenciones oscuras. El papel de las mujeres en las visitas era secundario, pero no podemos olvidar que ellas eran las encargadas de producir y servir la chicha, elemento imprescindible en cualquier visita formal. Esto nos lleva una vez más a la complementariedad, la defensa de la familia y las relaciones con el exterior eran tareas masculinas, mientras que la producción de alimentos y chicha, y el servicio de los mismos, eran obligaciones femeninas.

Cada unidad residencial era una unidad política independiente, su líder era el jefe de familia. Desde el punto de vista formal el hombre era el que tomaba las decisiones que afectaban a su unidad residencial, pero la mujer no estaba excluida de la toma de decisiones. Karsten afirma «la verdad es que la mujer casada jívara no solo es completamente independiente dentro de su propia esfera de actividad, sino que ejerce una notable influencia social y autoridad aún en materias que principalmente conciernen a su esposo» (Karsten, 2000: 199).

Esta complementariedad que ha caracterizado las relaciones de género en la cultura shuar se veía reflejada en la tradicional división del espacio doméstico. La vivienda, *jea*, estaba dividida en una sección masculina, el *tankamash*, y una femenina, *ekent*. La femenina ocupaba tres cuartos de la vivienda, en ella las mujeres cocinaban y dormían todos los miembros de la familia excepto los varones adultos solteros; en la masculina los hombres hacían sus actividades artesanales, comían, recibían a las visitas y dormían los solteros (Alonso Pajuelo, 2013: 71-81).

En el pasado siglo la cultura shuar se vio inmersa en un proceso de aculturación que desembocó en su inclusión en la sociedad nacional y la economía de mercado, los agentes de este proceso fueron por un lado los colonos, apoyados por las políticas de colonización y desarrollo del Gobierno ecuatoriano, y por otro los misioneros, sobre todo salesianos. Los mayores cambios se producen tras la reforma agraria: según la Ley de Tierras Baldías y Colonización, todas las tierras aptas para la agricultura que no eran cultivadas pasaban a ser propiedad del Estado. Esta ley se hizo con el fin de evitar el latifundismo en la costa y en la sierra, pero también se aplicó en la Amazonía para favorecer el proceso de colonización. No se tuvieron en cuenta las necesidades de los pueblos originarios de la Amazonía, que nece-

sitan un extenso territorio para practicar su horticultura de roza y quema, además del uso de la selva para la caza, pesca y recolección. Según esta ley todos esos territorios «no explotados» eran propiedad del Estado. Los shuar debían justificar un aprovechamiento efectivo de esos terrenos para que el Estado les concediese el título de propiedad. La solución que tomó en la década de los sesenta la Federación de Centros Shuar, su principal organización indígena, fue adoptar la ganadería como actividad económica. Al plantar pasto para el ganado aseguraban el mantenimiento de su territorio, porque le estaban dando un «uso», aunque esto ha tenido unos pésimos costes ambientales y ha implicado muchos cambios en su cultura (Descola, 1988: 301-317; Descola, 1985: 108-109; Zallez y Gortaire, 1978: 26-31, 87-89; Troncoso, 1999: 122-123; Salazar, 1985: 63-65, 71-72).

El dedicarse a la ganadería para la exportación de carne supuso un gran cambio, al pasar de una economía de subsistencia a una economía de mercado basada en una actividad completamente ajena a su modo de producción tradicional. Los productos industriales fueron sustituyendo a los tradicionales, se produjo un abandono de la horticultura, la caza, pesca y recolección como fuente para la obtención de alimentos, que eran comprados en establecimientos comerciales con el dinero resultante de la actividad ganadera (Descola, 1988: 301-317; Descola, 1985: 107-108; Zallez y Gortaire, 1978: 26-31, 87-89).

Estos cambios se tradujeron en una pérdida de estatus de las mujeres. En el campo productivo los hombres dedican cada vez más tiempo a la ganadería, esto se traduce en menos tiempo para la caza y la pesca, antes su principal actividad económica. Con la introducción de ropa, objetos y herramientas industriales, dedican también menos tiempo a las actividades artesanales. La horticultura pierde importancia, ahora la principal actividad económica es la ganadería, lo que afecta a las mujeres. Los terrenos de pasto crecen y se sitúan cerca de las casas, por lo que las huertas están más alejadas y tardan más tiempo en acceder a ellas. Como los hombres tienen que dedicar más tiempo a la ganadería no pueden rozar grandes extensiones de terreno para las huertas y estas son cada vez más pequeñas. En algunos casos la actividad hortícola ha desaparecido prácticamente, comprando los alimentos necesarios en los establecimientos comerciales con el dinero obtenido con la cría de ganado. Al igual que ocurre con los hombres, dedican menos tiempo a las tareas artesanales (Descola, 1985: 107-108).

La política antes era una esfera masculina, pero en la que la mujer tenía influencia, a partir de la creación de la Federación de Centros Shuar, las mujeres quedan excluidas de ella (Perruchon, 1997: 52).

El que la horticultura perdiera importancia como actividad económica influyó directamente en la posición de las mujeres, que adquirían prestigio siendo buenas horticultoras, quedando así relegadas a las tareas domésticas. En cambio, los hombres tenían nuevas actividades susceptibles de generar prestigio, como la ganadería o la política.

En la actualidad la división del trabajo no es tan rígida, se ha producido una permeabilidad en las tareas asignadas a los géneros, ahora los hombres participan en el trabajo en el huerto y las mujeres cazan (Garcés, 2006: 47-82). En este sentido, Perruchon destaca cómo hombre y mujer pueden realizar las tareas del género opuesto: «Las actividades están determinadas por el género en la sociedad shuar, pero hay una gran tolerancia, y es aún a menudo, si no una exigencia, al menos muy conveniente, realizar las tareas del género opuesto. En los discursos formales se expresa una estricta clasificación dual en cuanto a las actividades de género, pero en los discursos informales esta clasificación es imprecisa y los géneros son mutuamente intercambiables, temporal y contextualmente» (Perruchon, 1997: 59).

Las mujeres ahora no pasan gran parte del día en el huerto y este no presenta la gran variedad de cultivos de antaño, la yuca y los bananos siguen siendo una parte importante en su dieta, pero también los alimentos que se adquieren en las tiendas, como arroz, pasta o legumbres. La caza también ha perdido mucha importancia.

La venta de artesanías supone una fuente de ingresos para algunas mujeres shuar, se trata sobre todo de adornos realizados con semillas y cuentas de vidrio. Es curioso que no suceda lo mismo con las artesanías masculinas, como el trabajo en madera, la cestería o los textiles, esto puede ser debido a que este tipo de producciones tienen una menor demanda del mercado, o a que los hombres tienen más opciones que las mujeres a la hora de obtener ingresos económicos o trabajo asalariado. Pero la principal actividad artesanal tradicional femenina, la cerámica, se ha perdido prácticamente, las organizaciones indígenas están intentando recuperarla mediante la organización de talleres.

En las viviendas actuales la división del espacio es de carácter funcional, con espacios para cocinar, reunirse y dormir, ya no se trata de una división en función del género. Los

cambios producidos en las relaciones de género se ven reflejados en la división espacial de la casa, al no haber una división de tareas tan estricta, ya no hay una división del espacio doméstico en función del género (Alonso Pajuelo, 2013: 89-99).

La poliginia es muy rara en la actualidad, en esto la labor de los salesianos ha influido bastante, y el patrón de residencia uxorilocal no siempre se sigue.

Si bien cuando nace la Federación de Centros Shuar la importancia política de las mujeres es nula, con el tiempo comienzan a producirse cambios en ese sentido y aparecen mujeres síndicos (el equivalente a alcalde de las comunidades) y su presencia comienza a ser visible en las organizaciones indígenas, en un proceso similar al que ocurre en otras regiones amazónicas. Un ejemplo de esto último son Rosa Rodondi, dirigente de Mujer y Familia de CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana)¹ o Silvia Tibi, dirigente de Relaciones Internacionales de CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador).

¹ Esta organización cambió su denominación en 2013 pasando a ser GONOAIE (Gobierno de las Naciones Originarias de la Amazonia Ecuatoriana).



Figura 1. Juana Moya trabajando en su chacra (Arútam, Pastaza, Ecuador). Fotografía: Patricia Alonso Pajuelo.

88 Bibliografía

ALONSO PAJUELO, Patricia (2013)

«*Ekent y tankamash: la división del espacio doméstico en función del género en la vivienda shuar*», *Anales del Museo Nacional de Antropología*, n.º XV: 69-101.

DESCOLA, Philippe (1985)

«Del hábitat disperso a los asentamientos nucleados: Un proceso de cambio socio-económico entre los Achuar», en Norman E. Whitten (ed.), *Amazonía Ecuatoriana. La otra cara del progreso*, Ediciones Abya-Yala, Quito: 83-113.

— (1988)

«Etnicidad y Desarrollo Económico, el Caso de la Federación de Centros Shuar», en Groupe de recherches sur l'Amérique latine Toulouse-Perpignan, *Indianidad, Etnocidio e Indigenismo en América Latina*, Instituto Indigenista Americano/Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, México D. F.: pp. 296-317.

— (1996)

La Selva Culta. Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar, tercera edición en español, Ediciones Abya-Yala, Quito.

GARCÉS DÁVILA, Alicia (2006)

Relaciones de Género en la Amazonía ecuatoriana. Estudios de caso en comunidades indígenas Achuar, Shuar y Kichua, Ediciones Abya-Yala, Quito.

KARSTEN, Rafael (2000)

La vida y la cultura de los shuar. Cazadores de cabezas del Amazonas occidental. La vida y la cultura de los jíbaros del este

del Ecuador, segunda edición en español, Ediciones Abya-Yala, Quito.

MADER, Elke (1997)

«Waimiaku. Las visiones y relaciones de género en la cultura shuar», en Michel Perrin y Marie Perruchon (eds.), *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*, Ediciones Abya-Yala, Quito: 23-45.

PERRUCHON, Marie (1997)

«Llegar a ser una mujer-hombre. Chamanismo y relaciones de género entre los Shuar», en Michel Perrin y Marie Perruchon (eds.), *Complementariedad entre hombre y mujer. Relaciones de género desde la perspectiva amerindia*, Ediciones Abya-Yala, Quito: 47-76.

SALAZAR, Ernesto (1985)

«La Federación Shuar y la frontera de la colonización», en Norman E. Whitten (ed.), *Amazonía Ecuatoriana. La otra cara del progreso*, Ediciones Abya-Yala, Quito: 59-82.

TRONCOSO SAAVEDRA, Erika (1999)

«Los Shuar: de reductores de cabezas a buenos salvajes modernos», en Patricio Trujillo Montalvo y Salomón Cuesta Zapata (eds.), *De guerreros a buenos salvajes modernos. Estudios de dos grupos étnicos en la Amazonía ecuatoriana*, Ediciones Abya-Yala, Quito: 101-144.

ZALLEZ, Jaime y GORTAIRE, Alfonso (1978)

Organizarse o sucumbir: la Federación Shuar, Ediciones Mundo Shuar, Sucúa.

❖ EL TELAR DE CINTURA EN LA PRÁCTICA FEMENINA MESOAMERICANA: ESTRATEGIAS DE SOBREVIVENCIA ENTRE LA TRADICIÓN Y LA MODERNIDAD

Xóchitl del Carmen Maciel Martínez

Es antropóloga social, con Máster en Gestión de Patrimonio Cultural y Maestría en Estudios Latinoamericanos. Ha trabajado como investigadora desarrollando la línea de estudio sobre patrimonio cultural indígena de México. Asimismo, ha colaborado en algunos organismos para la gestión, organización y difusión de eventos culturales.

En términos generales se concibe a México como un país pluricultural, integrado por 62 grupos étnicos, oficialmente reconocidos, con más de 60 lenguas y 364 variantes dialectales habladas, dentro del cual, se exalta el pasado prehispánico y las tradiciones heredadas de éste, junto a aquéllas de origen español, es decir, al sincretismo cultural derivado del proceso de la Colonia, como la identidad que define lo *mexicano* o la cultura nacional.

Sin embargo, podemos señalar que es precisamente debido a esta pluriculturalidad, que nos resulta imposible hablar de la existencia de una sola cultura nacional o de una identidad «*mexicana*» homogénea. Es necesario adentrarse un poco más en la cultura para identificar la diversidad de identidades culturales que habitan el territorio mexicano.

Recordemos a Bonfil Batalla quien señaló la coexistencia de dos culturas en el territorio nacional: la mesoamericana integrada por una gran diversidad de culturas a la cual denominó como el México profundo, y por otra parte, la cultura occidental en la cual, convergen también distintas identidades. En diversos periodos de la historia de México, se ha buscado la unificación de las diferentes culturas a fin de establecer una «cultura nacional» homogénea, sin embargo, los pueblos del México profundo han creado y recreado su cultura, se han ajustado a las presiones de cambio, han hecho suyos elementos culturales ajenos para ponerlos a su servicio, han renovado su identidad constantemente, y se han callado o rebelado, según una estrategia afinada durante siglos de resistencia (Bonfil, 1990: 11-12).

En este artículo, lo que busco es resaltar el papel del trabajo productivo de la mujer indígena de México en la actualidad, a través del uso de una de sus múltiples manifestaciones culturales; en este caso, tomo como ejemplo el telar de cintura, instrumento que ha sido utilizado desde tiempos prehispánicos y por medio del cual, estas mujeres reproducen y dan continuidad a una tradición, pero al mismo tiempo se auto-reconfiguran y reivindican en

términos de identidad, roles sociales y de género, adaptándose y organizándose para gestionar e innovar su patrimonio cultural dentro del mundo contemporáneo.

El tejido en telar de cintura, es una práctica que, desde tiempos precolombinos, ha recaído en el género femenino para la elaboración de textiles tradicionales, pasando el conocimiento de generación en generación, en la región cultural denominada Mesoamérica (Kirchoff, 1967: 7), la cual comprendía la mitad meridional de México, Guatemala, El Salvador, Belice, Honduras, Costa Rica y Nicaragua; así como en algunas zonas de la región andina principalmente en Perú y Bolivia.

Esta actividad era concebida, como un *don* que los dioses otorgaban a la mujer desde su nacimiento y en torno al cual se determinaba el rol social que ejercería la mujer en esas sociedades. El rol social dependía de la clase social, la edad y el sexo, siendo importante también considerar el periodo histórico al que se pueda estar haciendo referencia (Rodríguez-Shadow, 2007), de esta manera las mujeres o bien podían desarrollar las funciones tradicionales del ámbito doméstico como el matrimonio, la reproducción biológica, la elaboración de alimentos y de vestido, la educación y el cuidado de los hijos, entre otros, o bien podían participar en las funciones rituales en un ámbito con mayor participación de la mujer.

El telar de cintura es, en su estructura y mecanismo, sencillo y básico, pero de tan particulares características, que permite lograr tejidos de gran belleza y complejidad, tanto en su estética como en su contenido simbólico cultural. Una de las principales peculiaridades de este tipo de telar, es que tal como su nombre lo indica, se adapta al cuerpo de la tejedora, atándose por un extremo a su cintura y por el otro extremo se amarra a una columna, esta manera de trabajar el tejido, implica gran trabajo y esfuerzo corporal por parte de la tejedora (antiguamente era atado a un árbol, la metáfora sugiere que estando la mujer sentada en el suelo y, desde su vientre, va creando las raíces de la cultura y narrando sobre la prenda textil la historia de su pueblo, así como la manera en que este concibe al mundo).

La parte de la estructura central que compone el telar, consiste en un tendido de hebras en dirección longitudinal (urdimbre) que se entrecruza con otros hilos atravesados en ángulo recto (trama), los cuales son llevados de un lado a otro por una lanzadera. El tejido se aprieta con una tablilla de madera pesada con la cual la tejedora tira hacia sí los hilos entrelazados que van formando la anchura y la longitud del tejido, que normalmente suelen tener un ta-

maño mediano. Merece la pena mencionar que aún se conserva la tradición de teñir los hilos con colorantes de origen vegetal, mineral y animal.

Los diversos motivos o diseños que se encuentran en los textiles no sólo cumplen una función estética o decorativa, sino que representan símbolos que denotan la cosmovisión y creencias de cada grupo indígena, así como su relación con la naturaleza. De la misma manera, los tejidos destinados a la indumentaria tradicional de cada grupo indígena, expresan los saberes más antiguos y son parte de la memoria histórica y cultural, definen el grupo de pertenencia y la identidad cultural de los individuos que los portan, gracias a las particularidades simbólicas y mitológicas que los integran como las figuras geométricas, la representación de animales, la composición de los símbolos, la mezcla de colores, entre otros.

Sin embargo, es importante aclarar que incluso algunos de estos elementos pueden no ser de origen precolombino y corresponder a diseños o tejidos occidentales heredados de la colonia española, pero que con el paso del tiempo los límites se han ido difuminando, resultando difícil establecer cuáles son de origen prehispánico y cuáles de origen español, debido a un proceso de apropiación en el que los grupos indígenas los han adaptado como suyos, incorporándolos a su cultura.

Actualmente en México, es posible identificar diversas regiones étnicas, principalmente en el centro y sur del país, en donde siguen siendo las mujeres las poseedoras de este conocimiento ancestral sobre el uso y técnicas del tejido en telar de cintura, transmitiéndolo a las nuevas generaciones. Sin embargo, a pesar de ser una actividad que ha persistido hasta nuestros días, está considerada como una actividad tradicional en riesgo de desaparición debido a la tendencia, cada vez mayor entre las personas de origen indígena del país, por cambiar sus hábitos de consumo textil y optar por la adquisición de ropa y textiles ya fabricadas de manera industrial, dado que resulta ser menos costosa en términos de tiempo de elaboración y economía.

Como una medida de salvaguarda y de valoración hacia la importancia del tejido en telar de cintura en México, este ha sido registrado por el CONACULTA (Consejo Nacional para la Cultura y las Artes) en la lista del Inventario de Patrimonio Cultural Inmaterial. Asimismo, algunas universidades y museos promueven y difunden su valor cultural y ejecutan acciones encaminadas a su salvaguarda.

De esta manera, observamos que el tejido en telar de cintura, se enfrenta a diversas problemáticas derivadas de la globalización; una de las principales dificultades, es que los artículos tradicionales y artesanales van siendo suplantados por otros similares, pero elaborados en serie y de manera industrial, lo cual provoca que la práctica de ciertas tradiciones y conocimientos ancestrales se vayan perdiendo debido a la falta de práctica, al desinterés, al olvido, incluso debido a la vergüenza que para algunos implica el ser indígena en una compleja perspectiva frente al ser mestizo en México, pero ante todo la pérdida de tradiciones puede responder a la consideración de cubrir las necesidades económicas más inmediatas, las cuales inminentemente obligan a irse desligando de la tradición.

En este sentido, nos encontramos una vez más, como en casi todos los rincones del mundo globalizado, ante una manifestación del patrimonio cultural inmaterial, que se halla frente a la encrucijada entre la tradición y la denominada *modernidad*¹; en tanto que diversas situaciones sociales, políticas y económicas, como la migración, los desplazamientos de las comunidades de origen, la pobreza extrema, así como la competencia del mercado global, entre otras, han obligado a las mujeres indígenas a generar una serie de estrategias para cubrir sus necesidades básicas y a partir de las cuales indirectamente están modificando su *habitus* sociocultural (Bourdieu, en Giménez Montiel, 2005: 114-117).

Prácticas de adaptación sociocultural como la organización y autogestión colectiva para innovar y comercializar con los productos artesanales, convierte a estas mujeres en participantes directos de la economía familiar y comunitaria. Por ello, la importancia de estas mujeres radica en que, paralelamente a lo anterior, mantienen viva la tradición, al continuar reproduciéndola y transmitiéndola, se reivindican ante un nuevo rol de productividad en términos de género dentro de la sociedad contemporánea y al mismo tiempo fortalecen su identidad étnica-cultural.

Como es bien sabido, las comunidades indígenas pertenecen a uno de los sectores más vulnerables de la sociedad, y particularmente el ser mujer indígena implica encontrarse en una situación de doble vulnerabilidad social. A pesar de esta condición, desde hace varios años, se han ido conformando diversos colectivos y cooperativas de mujeres indígenas que

¹ El concepto de modernidad, implica cierto grado de complejidad en sí mismo y está sometido a intensos debates teóricos, mismos que no retomaremos en este artículo.

en aras de proveer y satisfacer las necesidades económicas básicas de sus hogares (vestido, alimento, vivienda), desarrollan, generan y amplían la productividad económica a partir de sus actividades tradicionales, logrando con ello dar sustento a sus familias y prevenir, en cierta medida, la migración hacia las grandes ciudades del país o hacia los Estados Unidos de América; de esta manera, al organizarse y autogestionar su propio patrimonio cultural obtienen diversos beneficios para la comunidad.

Los colectivos de mujeres indígenas que se han organizado, han optado por dar un giro de innovación a sus productos tradicionales, adaptándolos a los gustos y tendencias occidentales, pero conservando como componente principal las características y cualidades tradicionales del grupo étnico al que pertenecen. De esta manera, y con miras hacia una más fácil comercialización, dirigen sus productos a un sector más amplio de la sociedad, es decir, al mercado nacional e internacional (particularmente al turismo), generando con ello empleos para más mujeres y dotándolas de una mayor capacidad de autonomía, que en términos de estudios de género significaría una mayor capacidad de *empoderamiento* (en sus distintas aristas como la económica, la política, la física y la sociocultural), la cual a pesar de ser aún incipiente, representa un avance para el desarrollo integral de la mujer, tal como lo propone el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo).

En este sentido, tomamos como ejemplo a dos colectivos de mujeres indígenas, por un lado la marca de sandalias NDAVAA, creada, organizada y gestionada por mujeres zapotecas en Oaxaca, la cual surge hace aproximadamente diez años como una estrategia ante las necesidades económicas y como iniciativa familiar para evitar la migración a EUA, generando empleos a otras tejedoras de telar de cintura. Y por otra parte, el colectivo *Ixchel* de mujeres tzotziles en Chiapas especializado en la venta de ropa y accesorios textiles elaborados igualmente en telar de cintura y en telar de pedal, surgió a raíz del desplazamiento territorial de las comunidades de origen, debido a la delicada situación que se ha vivido en esta región del país desde 1994, dando empleo también a muchas mujeres de la región.

Estos colectivos son una pequeña muestra de la capacidad de las mujeres indígenas para innovar y gestionar su propio patrimonio cultural y saberes tradicionales bajo el lema «tejemos historia, creamos futuro», al mismo tiempo que van expandiendo sus productos a un mercado más amplio, generando empleo para más mujeres y dotándolas de una mayor

capacidad de autonomía, en donde finalmente muestran la importancia de valorar, preservar y difundir estos conocimientos ancestrales producto de la diversidad cultural.

A manera de conclusión, vale la pena recordar que dentro de todas las sociedades y en las distintas épocas, la mujer no ha sido un sujeto social meramente pasivo dentro de la cultura pese a su rol de género, históricamente marcado por la marginación social, sino que ha desempeñado y continúa desempeñando un papel protagónico como portadora y reproductora de las formas de la cultura, adaptándose a los constantes cambios socioculturales.



Figura 1. Tania Ortega Ramos. Tejedora Mixteca, Pinotepa de Don Luis, Oaxaca, México. Marzo de 2013.

88 Bibliografía

ARTES E HISTORIA DE MÉXICO, (1996-2014)

«El textil mexicano tradicional», Publicación cultural independiente, México, disponible en Web: <http://www.arts-history.mx/sitios/index.php?id_sitio=7041&id_seccion=4244>

BONFIL BATALLA, G. (1990)

México profundo, Una civilización negada, Grijalbo, México.

BORDIEU, P., en GIMÉNEZ MONTIEL, G. (2005)

Teoría y análisis de la cultura, vol. I, Colección Intersecciones, CONACULTA, México.

GARCÍA CANCLINI, N. (1990)

Culturas Híbridas, Grijalbo, México.

HABERMAS, J. (1989)

El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones, Taurus Ediciones, Madrid.

KIRCHOFF, P. (1960)

Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales, ediciones digitales Al Fin Libre, (2009), Xalapa, Ver., México, 6-18., Disponible en Web: <<http://api.ning.com/files/cNNKnPKHW6EV3dZxcLU9LYzzMAvn7KX9Bom0ICOFr4lBM6A-rbr-01jFSVI-skE1n6gViXPrGAToe7Nbpu2T3PXOnF6VRujC/PaulKirchhoffMesoamricasuslmitesgeogrficoscomposicintnicaycaracteresculturales.pdf>>.

ECHEVERRÍA GARCÍA, J. [Reseña], (2008)

RODRÍGUEZ-SHADOW, María J., (coord.), (2007), «Las mujeres en Mesoamérica prehispánica», Toluca, UAEM, MÉXICO., en *Dimensión Antropológica*, vol. 42, enero-abril: 189-195. Disponible en web: <<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=1791>>.

VARA, M.^a J., (2006):

«Mujeres y Desarrollo» en MARTÍNEZ, Violante (coord.): *Problemas Sociales de Género en el Mundo Global*, Editorial Universitaria Ramón Areces, Madrid: 161-206.

❖ PATRIMONIO MUSICAL FEMENINO EN BRASIL: TRADICIÓN Y MODERNIDAD

Isabel Nogueira

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Isabel Nogueira es musicóloga, pianista y cantante, profesora de la Universidad Federal do Rio Grande do Sul (Brasil). Se dedica a los estudios de música y género, historia de la performance y música popular. Ha publicado artículos, libros y participa de grupos de investigación en Brasil y España sobre esos temas.

El tema mujeres y música en Brasil, desde el punto de vista de la tradición y modernidad es, a una vez, encantador y controvertido.

Por una parte, encantador por lo tanto que nos queda por descubrir, contar, escribir, descortinar; pero luego controvertido por la indisposición que todavía se demuestra de forma general cuando nos acercamos a ese tema.

Como muchas de las cuestiones que hacen referencia a las invisibilidades sociales, el tema de lo femenino recae en los estereotipos de los que, se argumenta, no hace falta hacer hablar, puesto que no es una cuestión que estén en los discursos oficiales. Como si el tema de su ausencia de los libros, investigaciones o referencias fuera normal, y no normativo, elegido, y deliberadamente ocasionado por una situación de poder y opresión.

Sin embargo, lo primero que pensamos es que lo más importante sería que de hecho no hiciera falta una historia de las mujeres, o bien que no fueran necesarios trabajos puntuales que se ocupen de la participación de las mujeres en sea cual sea de los sectores o actividades de la sociedad. Pero la situación de invisibilidad es parte de una intención que ve al hombre como sujeto histórico universal. En esa concepción, la mujer, aunque con toda su pluralidad, se encuentra reducida a un sujeto histórico «adicional», en una dicotomía establecida entre la Historia normativa tal y como se concibe y la que considera también sus sujetos periféricos, como la mujer (Scott, 1992: 81 apud Rosa *et alii*).

Aunque lo deseado sería encontrarnos con relatos e historias que contemplaran tanto hombres como mujeres, esa no es la realidad. Si bien sigue haciendo falta una presencia efectiva de las mujeres en los trabajos generales o específicos sobre música, que no sea los que tengan el rotulo «de género», el mismo pensamiento se puede aplicar para que ojalá no hiciera falta una historia de los negros, de los indios, o una historia de los transgéneros, llevando ese concepto a cualquier persona que no sea parte de la etnia/género dominante: el blanco y masculino.

Minorías sociales se podría decir, aunque por su número no sean exactamente minorías; pero sí minorías frente a una concepción política que entiende que existe un género y una etnia dominantes.

Esa cuestión, además de hacer con que la invisibilidad hacia la producción musical femenina sea instituida y normativa, trae consigo una dura realidad de la violencia hacia las mujeres, de las que es sencillamente una de las diversas formas que puede asumir, y que se convierte en amenazadora para aquellas que intentan huir de la situación de dominación.

Por otra parte, el estudio de la participación de las mujeres en la escena musical trae a la luz otra forma de pensar la historia de la música, desde otros documentos, llamando la atención para un circuito de producción musical mucho más amplio y más complejo que incluye, además de las compositoras, las educadoras, las directoras de orquesta, y las intérpretes de la música.

Moverse dentro del tema de lo femenino, sus historias y rescate es, al mismo tiempo, sacar personajes importantes de un proceso de invisibilidad, pero también ofrecer nuevas formas de mirar nuestras antiguas historias, de cuestionar los documentos que siempre han sido considerados válidos o incuestionables, llamar la atención para la historia cotidiana, para las cartas, las fotografías, el testimonio oral, y comprender, por fin, que la historia no es inocente y la forma elegida es, por fin, una de las tantas formas que se tendría para contarla.

¿Y por qué no emprender el desafío de recontarla, una y otra vez, acercándonos a sus distintas formas posibles?

En Brasil, la reciente producción académica trae importantes trabajos ya dedicados el tema de género, con enfoque hacia las mujeres. En la música de concierto, se observa un interés hacia el rescate de la participación de las mujeres compositoras, como se puede ver en el trabajo de Nilcéia Baroncelli (1987) y en los trabajos de Cecilia Piñero, con un enfoque hacia la presencia de las mujeres en la composición musical latinoamericana y brasileña.

Tania Neiva, en su trabajo de investigación (2006), ha tenido un enfoque hacia la participación de la mujer en la composición musical, estudiando el trabajo de cinco compositoras: Jocy de Oliveira, Maria Helena Rosas Fernandes, Vânia Dantas Leite, Marisa Resende e Denise Garcia.

En ese mismo año de 2006, Joana Holanda trabajó, en su tesis de doctorado, las trayectorias individuales de las compositoras Eunice Katunda y Esther Scliar, además de un estudio de sus obras «Sonata de Louvação» (1960) y «Sonata para piano» (1961).

En la música popular, el Instituto Cultural Cravo Albim ha producido un catálogo titulado «Mulheres compositoras na Música Popular Brasileira», y citamos todavía el trabajo de Carô Murgel acerca de las mujeres intérpretes del movimiento de la música popular conocido como «vanguardia paulistana»; y el trabajo de Felipe Trotta acerca de cuerpo y sexualidad en la música.

En la etnomusicología, Maria Ignez Cruz Mello desarrolló un importante trabajo observando relaciones de género en la música indígena, bien como Marília Stein, que trató del mismo tema, además de Laila Rosa, que se ocupó de la participación femenina y gay en la «jurema», culto afro-indígena practicado tanto en la zona rural como urbana de la región nordeste de Brasil.

En el campo de la musicología, antropología, educación musical e historia, destacamos los trabajos de Cleofe Person de Matos, Mercedes Reis Pequeno, Rita Laura Segato, Maria Ignez Cruz Mello, Helena Lopes, Harue Tanaka, Ricardo Santhiago, Diósnio Machado Neto. Sería demasiado intentar citar a todos los autores que se ocupan del tema, por eso no buscamos aquí listar a todos que se dedican, pero sencillamente ofrecer una visión general.

Importante publicación de referencia ha sido el libro electrónico publicado en 2013 por la Asociación Nacional de Investigación y Postgrado en Música de Brasil - ANPPOM, *Estudios de género, cuerpo y música*; organizado por Isabel Nogueira y Susan Campos Fonseca, que ha reunido investigadores de Brasil, Costa Rica y España.

Ese libro representa un marco en los trabajos realizados en Brasil, por la forma como ha sido pensado: en él se reúnen estudios que no pretenden una agenda compartida, sino diferentes puntos de interés, debate y desacuerdo, dentro de los estudios de género, cuerpo y música. En consecuencia, se incluyen en este libro estudios de musicología histórica, etnomusicología, musicología feminista, etnografía feminista, teoría *queer*, estudios de música popular, estudios sobre jazz, estudios de performance y política, estudios de performance y técnicas de la interpretación, sociología y antropología de la música, estudios sobre iconografía musical, estudios visuales, e histórica compensatoria. Todos, aglutinados por los estudios de género, cuerpo y música, con especial énfasis en los estudios brasileños.

Además de la necesaria reflexión teórica acerca del tema, los artículos presentan enfoques hacia la música popular, la música de concierto, y la etnomusicología, y los investigadores invitados son: Teresa Cascudo y Miguel Ángel Aguilar-Rancel; María Palacios; Talitha Couto; Catarina Domenici; Laila Rosa y Grupo Feminaria; Fabiane Luckow; Isabel Nogueira, Fabio Vergara Cerqueira y Francisca Ferreira Michelin; Rafael Noletto; Susan Campos Fonseca; Vanda Freire y Angela Celis Henriques Portela; Mónica Vermes; Marcia Taborda; Vania Beatriz Muller; Rodrigo Cantos Savelli Gomes y Carlos Palombini.

Sea desde las mujeres compositoras, las *jazz women*, las cantantes de cabaret, las guitarristas, las intérpretes de música de concierto, las cantantes de música popular, las relaciones de género en la samba; los autores citados ofrecen una visión plural de un universo femenino, que no corresponde a la temática «mujer» como universal y portadora de una esencia única, pero múltiple y diversa.

El libro está dedicado a la memoria de la antropóloga, etnomusicóloga y compositora brasileña, la doctora Maria Ignez Cruz Mello (1962-2008).

Sin embargo, aunque importante y un marco de referencia para los estudios en música y género en Brasil, se puede aún observar la invisibilidad hacia la producción de las mujeres en la música de forma general, en los libros de historia de la música utilizados y por los conceptos trabajados por escuelas y universidades.

En Brasil, el tema «tradición y modernidad» coexiste en la música de diversas formas, por la dimensión continental del país, por sus múltiples realidades geográficas, culturales y por las desigualdades sociales en que vive.

Muchos países dentro de uno solo, muchos conceptos de femenino bajo una única palabra que no se pretende totalizante, pero generadora de una multiplicidad de realidades e identidades, distintas y por veces controvertidas.

A cuenta de eso, uno de los temas que justamente se abre a partir de los estudios de género y el rescate del femenino es la discusión respecto a las fuentes documentales utilizadas para el estudio y escritura de la historia, como habíamos comentado ya antes.

Desde esa perspectiva, hemos desarrollado nuestra visión acerca de la trayectoria de las intérpretes en la música de concierto, invisibilizadas por la concepción de que tan solo el compositor puede ser visto como protagonista de la historia de música.

A partir del estudio de archivos de escuelas de música del sur de Brasil del comienzo del siglo XX que se dedicaban también a promocionar conciertos, nos hemos encontrado con una extensa documentación de programas y fotografías que relatan la trayectoria de mujeres intérpretes y compositoras, ausentes de los libros usuales. Por medio del estudio sistematizado de esa documentación, ha sido posible identificar una práctica recurrente: la artista enviaba por correo, antes de su concierto, una fotografía, currículum y críticas de conciertos anteriores publicadas en periódicos de ciudades diversas. Este material sería publicado en los periódicos, generando interés y expectativa por parte del público de la ciudad donde se presentaría próximamente. Para el momento del concierto, se producía el programa, que solía traer en su portada la misma fotografía ya antes enviada por la artista. Luego del concierto, los periódicos de la ciudad publicaban una crítica del mismo, generando y diseminando conceptos y juicios de valor frente al acontecimiento artístico. Además, las salas de concierto solían guardar libros de autógrafos, placas conmemorativas y fotografías tiradas en el momento del concierto.

De esa forma, en esas salas se ha generado, y en algunas todavía se abriga, toda una documentación no suficientemente estudiada por la historia de la música, donde, diferente de los libros tradicionales de historia de la música, lugar en el que impera el concepto de lo masculino como legítimo personaje central de la historia, se destaca la figura femenina.

Al lado de las intérpretes, tenemos en esos locales la presencia de las mujeres como público estudiante de música —por el hecho de que para la educación positivista de comienzos del siglo XX, la música y el arte eran vistas como esenciales para la formación femenina, puesto que la mujer tendría que tener buena educación para bien educar sus hijos.

En las imágenes de grupo de alumnos y sus maestros, publicadas en trabajos anteriores, tenemos una idea de la fuerte presencia de mujeres como estudiantes de música, demarcadas por el uso del color blanco, en contraste con los hombres, vestidos de negro.

Al momento de observar las fotografías de intérpretes, buscamos la idea que el musicólogo Nicholas Cook utiliza para estudiar portadas de CDs, donde utiliza el concepto de obra de arte total para comprender la imagen como parte de las elecciones artísticas del músico, y, como tal, importante elemento de representación.

Al estudiar las imágenes de mujeres intérpretes, observamos una construcción no solamente de una figura de mujer, pero de una figura de mujer artista. Cuidados de luz y sombra, peinados elaborados, vestidos elegidos y la misma forma de dejarse ver para la foto constituyen una construcción de identidad, que, por supuesto, no es sencillamente individual pero profundamente balizada por elementos sociales.

Respecto a esos elementos, Susan McClary advierte que la figura femenina en el escenario está siempre moldurada por un constructo social que considera que «mujeres en el escenario serán vistas como mercaderías sexuales independiente de su apariencia o seriedad» (McClary ,2002: 151). De esa forma, el espectro de la proximidad entre vida artística y prostitución estará rondando esa construcción de personaje de la mujer artista.

Por otra parte, se hace necesario considerar la efectiva pertenencia al universo de la música de concierto, y, por eso, la necesidad de demarcar fuertemente esa esfera por medio del distanciamiento de todo lo que se acerque a la sexualidad. De esa forma, tendremos, en las fotografías de mujeres intérpretes, la construcción de un aura de diva, de estrella, para firmarse como personalidad artística, y por otra parte, la contención corporal, para distanciarse del universo de la prostitución y demarcar su pertenencia a universo intelectualizado de la música de concierto.

Tenemos aquí la fotografía de Bidu Sayão, importante y destacada cantante brasileña, donde la mirada que se desvía de la cámara fotográfica denota la idea de recogida en su propio mundo interior.



Figura 1. Bidu Sayão, cantante brasileña. Centro de Documentación Musical de la Universidad Federal de Pelotas, RS, Brasil.

Otro ejemplo de imagen sería la fotografía de Olga Prager Coelho, guitarrista y cantante, también publicada en trabajos anteriores, que nos deja observar una construcción del concepto de diva con la presencia del cuerpo, pero que construye a la vez su distanciamiento, por el aura de diva asociada con su instrumento.

El universo de la música de concierto, de esa forma, irá trazando caminos dentro de la identidad femenina en Brasil, trayendo a la luz documentos importantes para dar a conocer la trayectoria de las intérpretes.

Sin embargo, un tema también profundamente importante dentro de la temática de la música y el género es la invisibilidad de las mujeres negras, a las que Laila Rosa y el Grupo Feminaria llaman la atención, para demarcar el lugar desde donde el grupo se coloca: «De esta forma, puntuamos la importancia de la “pluralidad epistemológica”, como bien puntúa Claudia Pons Cardoso (2012: 15). Esta se refiere a la actuación política e intelectual de las mujeres negras brasileñas, que reconoce cosmovisiones y referencias negro-diaspóricas que están históricamente situadas fuera del eje hegemónico, incluso del feminismo blanco académico, que, aunque criticara el patriarcado y el androcentrismo científicos, por otro, se constituye como hegemónico. El llamado feminismo hegemónico se ha basado mayormente en referentes también hegemónicos, originados desde los grandes centros y basados en patrones de blanquitud (Sovik, 2009; Bento, 2002; Ware, 2004) que no consideran estas “otras voces”, como las de las mujeres negras brasileñas, al hacer generales cuestiones vividas por las mujeres blancas de clase media, sin estudiar el importante recorte político y teórico de género, raza y clase, para no hablar en sexualidad, como nos apuntan las feministas lésbicas latinoamericanas (Aquise, 2010; Curiel, 2007; Anzádua, 2005)».

Por otra parte, Clebemilton Nascimento, en su trabajo respecto a los pagodes baianos, destaca los usos del cuerpo por las cantantes y bailarinas de ese género de la música popular, en un proceso de demarcación de territorio donde el cuerpo actúa como pertenencia y empoderamiento. En la misma línea de pensamiento, están los recientes y diversos estudios sobre la voz y expresión de las mujeres en el *funk* carioca, música popular con un extenso brazo mediático pero originada por un fuerte sentido de identidad; donde emerge con fuerza el tema del empoderamiento por medio del uso autónomo del cuerpo de la mujer por ella misma. Un sin número de trabajos recientes acerca del tema, desde distintas áreas de

conocimiento, son testimonio de la importancia del estilo y del interés que despierta en las relaciones entre música y género. Adriana Facina y Carlos Palombini son importantes autores que se dedican a ese tema, entre otros tantos.

De esa forma, la presencia y decisión sobre los usos del cuerpo femenino por la propia mujer, y a partir de eso la construcción de un discurso musical, visual o político, puede ser pensando como una línea de pensamiento en la cultura brasileña.

Así, tradición y modernidad, no sucesivos pero coexistentes, negociados, construidos y demarcados son, desde un punto de vista político, la forma como, individual y colectivamente, las mujeres trazan sus caminos, y con eso contribuyen a la conformación de pensamiento en las culturas.

∞ Bibliografía

NOGUEIRA, Isabel y FONSECA, Susan

Campos (Org.) (2013)

Estudos de Gênero, Corpo e Música: Abordagens Metodológicas. Série Pesquisa em Música no Brasil. Goiânia / Porto Alegre: ANPPOM.

ROSA, Laila y Grupo Feminaria (2013)

«Epistemologias feministas e a produção de conhecimento recente sobre mulheres e música no Brasil: algumas reflexões» en NOGUEIRA, Isabel Porto, FONSECA, Susan Campos (Org.). *Estudos de Gênero, Corpo e Música: Abordagens Metodológicas. Série Pesquisa em Música no Brasil.* Goiânia / Porto Alegre: ANPPOM, 2013.

❖ DIOSAS, GEISHAS, EMPERATRICES. Los modelos femeninos tradicionales y las mujeres japonesas contemporáneas

Irene Seco Serra

Cuerpo Facultativo de Conservadores de Museos. Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

Irene Seco se doctoró en Arqueología por la Universidad Autónoma de Madrid, tras realizar investigación en Roma y Oxford. Habla fluidamente inglés, italiano, árabe y japonés. Tras casi una década en el cuerpo de conservadores de museos, es en la actualidad jefa de servicio de Patrimonio en el Departamento de Cooperación y Promoción Cultural de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID). Sigue además trabajando en temas arqueológicos y japoneses.

Si existe un país donde tradición y modernidad se dan la mano, donde la más rabiosa actualidad tecnológica convive con el más profundo respeto por las tradiciones, ése es, sin duda, el Japón contemporáneo. No en vano uno de los lemas más famosos de la revolución Meiji, el proceso por el que, a finales del siglo XIX, el Japón pasó del aislamiento de un larguísimo período feudal a la primera línea de la escena política y económica internacional, fue *Wakon yosai* (和魂洋才), es decir, «espíritu del [antiguo] Japón, técnica de Occidente».

La situación de las mujeres japonesas contemporáneas se enmarca, así pues, en este ambiente de mestizaje histórico y cultural, en el que tienen la misma cabida las dueñas de las casas de té y las jóvenes seguidoras de las modas inspiradas en el manga; un ambiente heredero de una antiquísima tradición patriarcal¹ que, sin embargo, también guarda en la amplia manga de su kimono inesperadas sorpresas femeninas.

Revisaremos a continuación tres de los más célebres modelos japoneses tradicionales: la diosa, la geisha y la emperatriz. Aunque nos dejaremos muchos otros en el tintero (la poetisa, la sacerdotisa, la dama de la corte...), comparar estos tres arquetipos con la situación contemporánea nos dará pie para tratar de comprender el papel histórico y antropológico de la mujer japonesa en distintos momentos del pasado y para ver cómo ha cambiado (o no) ese papel en la actualidad en referencia a ese mismo modelo.

¹ En el último informe global sobre desigualdades de género del Fondo Económico Mundial (*Global Gender Gap Report*), del año 2013, el Japón está en el puesto 105 de 136 (España está en el 30).

88 La diosa

La mitología shintoísta está dominada por una gran figura femenina: la diosa del Sol, Amaterasu (天照), mítica antecesora de la Casa Imperial nipona. Amaterasu, «la Radiante» protagoniza uno de los ciclos míticos más célebres del shintoísmo, el denominado *Takama no Hara* o «Llanura de lo Alto». El punto culminante de la historia llega cuando la diosa, enojada con su hermano Susanowo, se oculta en una cueva; la oscuridad perpetua cubre la tierra y se interrumpe la sucesión natural de días y noches. Para lograr que salga, los demás dioses llevan a cabo diversos rituales, incluido el de suspender un espejo y una joya de las ramas de un árbol. Cuando Amaterasu se asoma movida por la curiosidad, admira su propio reflejo y su luz vuelve a iluminar el mundo. Espejo y joya, junto con la espada del colérico Susanowo, son los emblemas de legitimidad que el nieto de la diosa porta consigo al llegar al país para gobernarlo.

Y bien, con estos precedentes ¿cuál es la situación actual de las mujeres japonesas en el ámbito religioso? Lógicamente, el panorama confesional del Japón ha cambiado mucho desde los tiempos en que se recopilaron los ciclos míticos shintoístas; al budismo, llegado en el siglo VII, y felizmente maridado con el shintoísmo en la vida cotidiana del sentir religioso japonés, se añadieron después el cristianismo² y el resto de religiones hoy presentes en el archipiélago.

Entre estas confesiones destacan las llamadas «nuevas religiones» o *Shinsukyo* (新宗教), movimientos especialmente activos a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial. Se trata de grupos muy diversos, que siguen las enseñanzas de sus correspondientes fundadores y se apartan del shintoísmo y del budismo -aunque a menudo conservan y modifican sus rasgos, y a veces también añaden otros-. Una de las características compartidas por muchas de estas «nuevas religiones» es, precisamente, la preeminencia femenina. En claro contraste con la sociedad japonesa tradicional, abiertamente regida por un sistema patriarcal, aquí las

² Los japoneses conocieron el cristianismo a mediados del siglo XVI de la mano de san Francisco Javier, que sentó las bases de la acción que los jesuitas iban a desarrollar a lo largo de cien años. Ya en 1587 el shogun Tokugawa Hideyoshi promulgaba su primer edicto contra las conversiones y decretaba la expulsión de los jesuitas; a partir de 1597 el cristianismo quedó definitivamente proscrito, y los pocos que no renunciaron a él ocultaron sus creencias. Esta situación no cambiaría hasta la apertura a Occidente del país en el siglo XIX. En la actualidad están asentados en el Japón tanto el catolicismo como otras confesiones cristianas.

mujeres son clave. Muchos de los fundadores de movimientos han sido en realidad fundadoras, como la célebre Nakayama Miki, (1798-1887), creadora de *Tenrikyo* (天理教), una religión monoteísta centrada en actos caritativos que cuenta a día de hoy con unos dos millones de fieles dentro y fuera del Japón. Otras famosas líderes de las nuevas religiones han sido por ejemplo Deguchi Nao, que en 1892 fundó *Omoto* (大本), un credo de tipo universalista, o Kitamura Sayo (1900-1967), fundadora de *Tensho Kotai Jingukyo* (天照皇大神宮教), una curiosa religión basada en la danza «de la negación del yo». A estas figuras, muy conocidas en el Japón, se unen muchas otras como, por ejemplo, Fukada Chiyoko³, Koyama Mihoko⁴ o Mizuno Fusa⁵. Muy a menudo, aunque la «nueva religión» haya sido creada por un hombre, su inmediato sucesor ha sido una mujer. Y aunque no hay datos exactos, parece que además la mayoría de los fieles también son mujeres.

Las razones de este fenómeno no están del todo claras; muchos piensan que simplemente refleja la reacción de la mujer contemporánea contra el sistema religioso tradicional dominado por los hombres, pero otros opinan que recoge el testigo de la antigua religiosidad shintoísta centrada a menudo en el principio femenino que puede personificarse en la importancia de la Gran Diosa Amaterasu.

88 La geisha

La palabra *geisha* (芸者) significa literalmente «artista». Estas artistas, hoy todo un icono del Japón tradicional, reinaban en el llamado «mundo flotante» de los barrios de placer del período Edo (1603-1867), un lugar donde, mientras hubiera dinero en la bolsa, se borraban las diferencias de clase. Este mundo llegó a tener incluso su propio estilo de pintura, el famoso *ukiyo-e* o estampa japonesa. Las *geishas* tardaban largos y difíciles años en aprender a entretener a sus clientes, servirles té o sake, cantar y bailar para ellos, recitar poemas o tocar instrumentos. En sus servicios no estaban necesariamente incluidos aspectos sexuales, a los que se dedicaban distintas clases de prostitutas.

³ 1887-1925, fundadora de Ennokyō.

⁴ Fallecida en 2003; heredera del imperio textil Toyobo y fundadora de Shinji Shumeikai.

⁵ 1883-1970, fundadora de *Kannagarakyo*.

Las *geishas* de los siglos XVIII y XIX, como los actores de *Kabuki*⁶, estaban a la última moda y sus peinados y vestidos marcaban tendencia. Eran la personificación del *sui* (粋), una idea de elegancia y estilo que tradicionalmente se traduce como *chic*, y que hoy se acercaría a la idea de *it girl*.

Pero ¿qué ocurre con las pocas geishas que todavía quedan en la actualidad? Pues, paradójicamente, las escasas geishas que aún trabajan hoy en día (se calcula que alrededor de dos millares, cuando todavía en los años 20 del siglo XX había ochenta mil) hace tiempo que tomaron el camino contrario: lejos de innovar, se consideran a sí mismas guardianas de la tradición nipona y todos los detalles de sus quehaceres están increíblemente pormenorizados. Esta fosilización refleja sin duda reacciones propias de los años durísimos que siguieron a los traumáticos acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial. Pero también tiene, probablemente, raíces anteriores, compartidas con el proceso histórico del atuendo tradicional, encorsetado desde el siglo XIX en los modelos hiper-estandarizados de kimono que se emplean en la actualidad, algunos de los cuales son, precisamente prerrogativa de las geishas.

Por último, no hay que dejar de decir que el mundo empresarial de las geishas actuales está completamente dirigido por mujeres, algo excepcional en la empresa japonesa.

88 La emperatriz

Es de sobra conocido que el primer emperador mítico de Japón, el célebre Jimmu Tenno, nieto de la Diosa del Sol, era hombre. Pero pocos saben que el primer gobernante japonés del que se tiene constancia en las fuentes escritas era una mujer.

La *Historia del Reino de Wei*, una crónica china datada aproximadamente en el año 297 de nuestra era, nos habla de la emperatriz japonesa Himiko o Pimiko (卑弥呼). El texto hace de Himiko una hechicera célibe de gran poder que, rodeada por sus guardias, habitaba un

⁶ En este sentido conviene destacar que en el antiquísimo teatro japonés *No* los papeles femeninos son tradicionalmente representados por hombres, mientras el teatro *Kabuki*, de orígenes posteriores, comenzó curiosamente siendo un teatro de mujeres. Este tipo de drama se atribuye tradicionalmente a una mujer, Okuni, que dirigía una compañía femenina en el siglo XVII. El shogunato Tokugawa acabaría estableciendo que sólo los actores varones adultos tomaran parte en el *Kabuki*, por lo que, en los momentos de los que hablamos, también eran hombres los que representaban los papeles femeninos.



Figura 1. Detalle del obi de un espectacular kimono de boda de los años 30 del siglo xx. Museo del Traje. CIPE. N.º Inv. MT100125.

palacio cuajado de torres. Servían a Himiko un millar de otras mujeres y un único hombre, el despensero real, que hacía las veces de medio de comunicación entre la Emperatriz y sus súbditos. A la muerte de Himiko se construyó un enorme túmulo funerario y el reino quedó sumido en la anarquía hasta que otra mujer, de nombre Iyo, subió al trono.

A pesar de que esta crónica china está repleta de elementos fantásticos, también incluye datos precisos que hoy sabemos que encajan perfectamente en el registro arqueológico. Así, aunque no sea del todo posible deslindar la mitología del dato objetivo, está claro que los escritos chinos se basan de cierta forma en la realidad del antiguo Japón, y que en principio podemos aceptar como real la existencia de estas «primeras emperatrices». Y, sin embargo, hace muchos siglos que la ley sálica impera en la casa imperial nipona. ¿Qué sucedió con las emperatrices japonesas? Para comprenderlo, tenemos que remontarnos a finales del período Nara (710-1185), a un tiempo marcado por un curioso episodio de la historia japonesa: el incidente del monje Dokyo.

Por estas fechas de finales del siglo XII, la influencia de los templos budistas se había hecho muy grande en la capital. Cierta monje, llamado Dokyo, se encontraba especialmente cercano a la Casa Imperial; de él se decía que había logrado sanar con sus oraciones a la hija del emperador Shomu. Pues bien, esta princesa llegó a ser emperatriz en dos ocasiones⁷ y no olvidó al monje Dokyo, al que convirtió en su más íntimo consejero. El monje fue así acumulando poder, y llegó a tratar de convencer a la Emperatriz para que abdicara; de este modo él sería coronado emperador y podría unir en sus manos la ley budista y la ley secular. Pero la horrorizada aristocracia no llegó a presenciar tales extremos. La Emperatriz falleció, y el monje Dokyo fue desterrado. Se dice que este fue el punto de inflexión en las costumbres sucesorias, y de hecho desde entonces sólo dos mujeres han ostentado brevemente el gobierno imperial japonés, la emperatriz Meisho (1629-1643) y la emperatriz Go-Sakuramachi (1762-1771). La ley acabó prohibiendo oficialmente a las mujeres acceder al trono en 1889, y de nuevo en 1947, cuando se promulgó la normativa que todavía rige hoy.

Sin embargo, el tema de la sucesión femenina está, precisamente ahora, de plena actualidad. Los príncipes herederos, Naruhito y Masako, no han tenido hasta la fecha hijos varones,

⁷ Bajo los nombres de Koken entre 749 y 758 y de Shotoku entre 764 y 770.

sino solamente una hija, la princesa Aiko, por lo que la línea sucesoria se desvía de momento hacia el hijo de otro príncipe imperial, hermano del heredero. Hay en el Japón polémica sobre el asunto, y muchas voces se han alzado para que, de nuevo, una mujer pueda subir al Trono del Crisantemo, incluida la de la difunta princesa Takamatsu, tía del actual Emperador. Esta polémica ha sido recurrentemente reflejada por los periódicos más importantes del país y sigue viva a día de hoy. Está por ver si los japoneses darán un nuevo rumbo a la historia de su casa reinante o, por el contrario, seguirán aferrados a la sucesión masculina.

∞ Bibliografía

CID LUCAS, F. (2013)

Mujeres en la historia del teatro japonés: de Amaterasu a Minako Seki, Universitat Jaume I, Castellón.

CLEMENT, E. W. (1916)

A Short History of Japan, University of Chicago Press, Chicago.

DALBY, L. (1993)

Kimono. Fashioning Culture, Avery Press.

GILLESPIE, J. K. (2001)

Japan: a Short History, Curzon Press, Nueva York -Londres.

GOWEN, H. H. (1939)

An Outline History of Japan, D. Appleton, Nueva York -Londres.

HONG W. (1994)

Paekche of Korea and the Origin of Yamato Japan, Kudara International, Seúl.

INOUE, N. et al. (2003)

Shinto, a Short History, Routledge Curzon, Londres.

LANZACO SALAFRANCA, F. (2000)

Introducción a la cultura japonesa: pensamiento y religión, Universidad de Valladolid, Valladolid.

— (2012)

La mujer japonesa, un esbozo a través de la historia, editorial Verbum, Madrid.

SANSOM, G. B. (1987)

Japan. A Short Cultural History, Stanford University Press, Londres.

SECO SERRA, I. (2010)

Historia breve de Japón, editorial Sílex, Madrid.

— (2014)

«Japón. El imperio de la moda en el siglo XVIII», *National Geographic Historia*, marzo de 2014: 16-19.

VARLEY, H. P. (1984)

Japanese Culture, University of Hawaii Press, Honolulu.

WHITNEY HALL, J. (1970)

Japan from Prehistory to Modern Times, Delacorte Press, Nueva York.

❖ CUANDO EL GÉNERO IMPORTA.

El suicidio en la mujer esrilanquesa, un grito de protesta

Ana María Medina Reina

Es enfermera de la Unidad de Cuidados Intensivos del Hospital Universitario de Fuenlabrada. Cooperante y voluntaria en varias misiones en Sri-Lanka, Bolivia, Nicaragua y Nigeria. Experta en Salud y Cooperación al desarrollo por la Universidad Complutense de Madrid. Licenciada en Humanidades por la Universidad Oberta de Catalunya (UOC), realiza actualmente el Máster en Humanidades, Arte y Literatura Contemporánea por la UOC.

⌘ Introducción: Las semillas del pensamiento de género en la cooperación

La historia tiene como función ser la puerta comunicadora entre el tiempo pasado y el actual. Es la encargada de aportar cierta continuidad entre una época y otra. Pero además, como afirma la historiadora Gerda Lerner, nos ofrece la posibilidad de conservar el pasado y reinterpretarlo en el presente. De esta forma, la historia nos permite aprender del pasado como la gente vivió y pensó antes de nosotros. Y también nos cuenta en qué se equivocaron. Esta perspectiva tiene especial validez en el caso de la historia de las mujeres. ¡Cuán necesario es rescatar las voces olvidadas de aquellas que lucharon por hacerse visibles! En el caso de ser además de mujer, pobre, esa historia se diluye hasta el extremo. Porque esa mujer no tiene voz pasada ni presente. No tiene apenas existencia. Es poco más que una sombra, un dato estadístico en los grandes informes sobre desarrollo humano y pobreza en las grandes agencias internacionales.

En la magnífica obra de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo (1949)*, la pensadora afirmaba con rotundidad: «Ellas [las mujeres] no tienen pasado, ni historia, ni religión que puedan llamar suyos». Con esta sentencia, Beauvoir hace constancia de la falta de transcendencia de la mujer, entendiendo por transcendencia la definición e interpretación del ser humano.

Como una prueba más de la necesidad de un abordaje multidisciplinar a la hora de trabajar en cooperación con enfoque de género, nos asomamos hoy a lo que la pluma de Virginia Woolf puso de manifiesto. Porque es una verdad igualmente válida para una mujer inglesa que para otra de Níger. La escritora fue muy consciente de las necesidades pragmáticas de la mujer para poder ser libre, de ahí que utilice la afirmación: «que una mujer necesita dinero y una habitación propia». La cifra simbólica de quinientas libras al año y la habitación propia,

simbolizarán la posibilidad del desarrollo intelectual y personal de la mujer. Ya no vivirá nunca más preocupada por su supervivencia material y dispondrá de un espacio propio donde poder pensar en uno mismo. Para Virginia, la mente, ya bien sea de hombre o de una mujer, será siempre libre. La diferencia sexual, en su opinión, viene determinada por una educación diferente. La educación será pues, el determinante esencial que trace el camino de uno y otro género. Esta idea la acerca a la pensadora francesa, Simone de Beauvoir, cuando afirma en su obra *El segundo sexo* (1949) que el género es un concepto construido culturalmente con su famosa expresión «no se nace mujer, se llega a serlo».

88 ¿Por qué es necesario el enfoque de género en la cooperación al desarrollo?

La cooperación en sí misma, el por qué coopera el ser humano, es un fenómeno para el que no existe una explicación universal. El biólogo y matemático Martin Nowak, al desarrollar su teoría de la cooperación, ha afirmado que no se trata de una anomalía en la evolución. Se suele pensar que la supervivencia humana depende de una lucha desgarradora de los más fuertes sobre los más débiles. Para Lord Tennyson y Darwin, la evolución había sido posible gracias a la dominación y la competición. Pero, muy al contrario, la cooperación es una fuerza motriz presente en la naturaleza. El hombre, de hecho, es la especie más altruista de todas. El profesor Nowak dice que las acciones altruistas son fenómenos tan extendidos porque la cooperación ha sido tan esencial como la competición para lograr la evolución de la vida en la Tierra. La ayuda mutua entre los seres humanos ha estado siempre presente desde el principio de los tiempos. Y si queremos perpetuar nuestra existencia, será también esencial en el tiempo presente y futuro.

Quizás el primer antecedente de la cooperación internacional lo encontramos en el Plan Marshall, cuando Estados Unidos, en 1947, dotó de ayuda económica a ciertos países europeos tras la Segunda Guerra Mundial (con el fin de frenar el avance del comunismo). Más tarde llegaría una raíz y pilar fundamental en cooperación: la Conferencia Internacional sobre Atención Primaria de Salud de Alma-Ata en 1978. Su lema: «Salud para todos en el año 2000», implicaba la necesidad de implementar acciones políticas urgentes por parte de

todos los gobiernos para proteger y promover la salud de *todas* las personas del mundo. Otra aportación decisiva de la conferencia sería la nueva definición de salud. Ya nunca más sería concebida simplemente como una «ausencia de enfermedad», sino como un proceso integral constituido como un derecho humano fundamental:

«La Conferencia reafirma con decisión, que la salud, que es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no sólo la ausencia de enfermedad; es un derecho humano fundamental y que la consecución del nivel de salud más alto posible es un objetivo social prioritario en todo el mundo, cuya realización requiere la acción de muchos otros sectores sociales y económicos, además del sector sanitario».

¿Pero cuándo y por qué el género se configura como un elemento esencial para el desarrollo? Es necesario decir que el género no formó parte inicialmente de las prioridades en cooperación para el desarrollo. Se pensó que la equidad de género llegaría implícitamente de manera automática, cuando la sociedad lograra modernizarse. En los años sesenta, por ejemplo, los programas llegaron incluso a centrarse en mujeres de escasos ingresos como grupo primordial, al ser ellas los garantes de las necesidades básicas y la supervivencia de las familias en muchos casos. El objetivo consistía en integrar a la mujer al desarrollo, haciéndolas productivas dentro de la economía de mercado. Sin embargo, estas acciones, mostraron que no conseguían de forma consecuente un crecimiento equiparable de sus derechos políticos y económicos. Es decir, que como afirmaba uno de los primeros pensadores feministas, Poullain de la Barre (siglo XVII), y a pesar de los esfuerzos, las mujeres seguían viviendo en una «no culpable minoría de edad».

La situación mantenida de desigualdad, hizo preciso que se cuestionara críticamente el abordaje de los programas de desarrollo. Los debates sobre cómo el desarrollo podría conseguir efectos positivos en la vida de las mujeres y cómo lograr la igualdad de oportunidades entre los sexos, gestó diferentes caminos de abordar el género en cooperación. A continuación revisamos los principales enfoques utilizados en cooperación para el desarrollo:

- Durante los años 50 y 60, se desarrolla el enfoque de bienestar. Esta visión era un modelo residual de la asistencia social, llevada a cabo por las autoridades colonia-

les en los países del Tercer Mundo antes de la independencia. Consideraban a las mujeres como un grupo vulnerable en tanto a su condición de madres. En los años 60, emerge una corriente crítica a este enfoque. Algo fallaba si se asumía que la maternidad era el rol único y más importante de las mujeres en la sociedad, si se pensaba en ellas como meras receptoras pasivas de los beneficios del desarrollo y no participantes activas. Su aportación al desarrollo económico se limitaba a la crianza de niños y niñas sanos.

- El movimiento feminista de los años 70, tuvo una fuerte influencia en las agencias de cooperación (fruto de ello fue la celebración de la primera Conferencia Mundial de la Mujer, celebrada en México en 1975).

A partir de este momento, se establecería el movimiento Mujeres en el Desarrollo o corriente MED, que contenía tres enfoques prácticos:

- Enfoque de la igualdad de oportunidades: acentuaba el hecho de la mujer como participante activo en el proceso de desarrollo y progreso económico. La mujer es vista como un agente productivo y reproductivo. Esta visión pretendía lograr la igualdad de sexos a través de la independencia económica de las mujeres. Se daba prioridad por tanto, al lugar estratégico que la mujer ocupaba en su papel de ciudadana y trabajadora.
- Enfoque anti-pobreza: enfatizaba el rol de la mujer como productora, viendo la necesidad de aumentar los ingresos de las mujeres pobres para satisfacer sus necesidades pragmáticas. Tenía como objetivo facilitar el acceso a los medios de producción y empleo. Fueron los años en que se impulsó la creación de cooperativas femeninas y micro-empresas, en las que se desempeñaban actividades tradicionalmente femeninas, en zonas marginales. El tiempo mostró como estos proyectos no aseguraban el empleo y el dinero obtenido era más un complemento del hogar que un sustento autosuficiente.
- Enfoque de eficiencia: a comienzos de los años 80, tras la crisis de la deuda externa en los países del Tercer Mundo, este enfoque proponía una mayor participación económica de las mujeres en las iniciativas de desarrollo, para lograr las

metas finales del mismo. Se trataba por tanto, de un enfoque más concentrado en los objetivos del desarrollo que al avance de las mujeres.

- Tanto el enfoque de bienestar como la corriente MED, giraban en torno a las necesidades prácticas de las mujeres en cuanto a su papel de madres, productoras o participantes en la generación de estrategias de supervivencia ante la crisis. Pero en ningún momento se consideraba una visión integral de la mujer y no se denunciaba ni se cuestionaba su posición subordinada respecto al hombre. Las mujeres debían ser los instrumentos que mejoraran la situación de los países (sin preguntarse como las políticas públicas podían hacer por ellas). La corriente GED (Género en desarrollo) establece algo fundamental en el desarrollo de proyectos de cooperación con enfoque de género: el concepto de relaciones de género. El problema, por tanto, no se encontraba ubicado en la mujer, sino en las relaciones sociales construidas e integradas pacientemente a lo largo de la historia en la cultura. Ahí era, precisamente, donde había que buscar las causas de la posición subordinada de la mujer respecto al hombre.
 - La corriente GED dio lugar a un enfoque de gran importancia: el de la adquisición y generación de poder, el empoderamiento. Esta estrategia, desarrollada sobre todo por mujeres de África, Asia y América Latina, tiene como fin un incremento del poder de la mujer en todos los aspectos de su vida. Para ello será preciso redistribuir los recursos no únicamente materiales, sino también simbólicos, de forma equitativa entre ambos géneros.

Las ideas de Virginia Woolf y Simone de Beauvoir, así como tantas otras mujeres que en el pasado pensaron lo que suponía ser mujer, se hallan presentes implícitamente en esta estrategia de empoderamiento. El fin de un proyecto de cooperación al desarrollo con enfoque de género debe ser el empoderamiento. Con este término, se hace alusión a la estrategia a través de la cual, la mujer logra facultarse y habilitarse con el fin de alcanzar el poder social, político y psicológico necesario, para lograr su dignidad. Es necesario especificar aquí, que con el término «poder» no queremos referirnos a una «dominación sobre otros», sino a la capacidad de la mujer para aumentar su confianza, autoestima, su capacidad de influenciar política y económicamente; de participar en la toma de decisiones individual y grupal.

Para ayudar a las mujeres a empoderarse (teniendo en cuenta que cada mujer debe empoderarse a sí misma ya que no es posible «empoderarla»), será preciso que el proyecto de cooperación utilice dos dimensiones imprescindibles:

- Un análisis de género: a través del cual sea posible visualizar dónde están las mujeres, dónde los hombres, y cuáles son las relaciones de poder presentes entre ellos
- Un enfoque o perspectiva de género: al hablar de este enfoque, lo que se pretende es integrar en las acciones realizadas por el proyecto de cooperación, una política de cambio. Se trata por tanto de estrategias que quieren lograr un cambio efectivo.

Esto sólo será posible si se realiza un correcto análisis de género, que haya sido capaz de diagnosticar verazmente las relaciones de subordinación entre géneros. Nunca se podrá insistir suficientemente en lo imprescindible que es realizar una correcta y exhaustiva investigación del contexto en el que se trabaja antes de lanzarse a ejecutar cualquier actividad.

Desde la celebración de la cuarta Conferencia Mundial de la Mujer de Naciones Unidas en Beijing (1995), el enfoque de género en las políticas de cooperación logró un impulso definitivo. En este momento histórico, se hizo palpable una necesidad. Había que integrar la estrategia dual del análisis y el enfoque de género para lograr el éxito de un objetivo: reducir la desigualdad entre géneros y la consecución del empoderamiento de la mujer.

Sin embargo, a pesar de la gran importancia dotada a este enfoque de género, los análisis anuales de las principales agencias internacionales, siguen mostrando a la mujer como el grupo más vulnerable y pobre en todos los lugares del mundo. El *Human Development Report* del 2014, publicado por el UNDP (United Nation Development Programme), muestra un panorama nada halagüeño en cuanto al desarrollo humano. Los desastres naturales, las crisis económicas y los conflictos armados, entre otras causas, generan una transformación del contexto económico y social de manera continua. Como consecuencia a esto, se originan nuevos grupos vulnerables, al margen del incremento del número de aquellos que ya lo eran previamente.

Aun así, nos advierte el UNDP, hay personas más vulnerables que otras. En este colectivo, encontraremos personas a los que otros grupos, instituciones y normas sociales, discriminan y debilitan en cuanto a su capacidad de elección. Los datos hablan por sí mismos. A pesar

de los avances en el objetivo de reducción de la pobreza, más de 2,2 billones de personas están al límite o viven en la pobreza (con menos de 1,25 \$ al día). Eso supone que el 15 % de la población mundial es vulnerable a la pobreza y un 80 % de la misma, carece de cualquier tipo de protección social. Cerca del 12 % (842 millones) padecen hambre crónica. El que es pobre, vive en una estructura social, económica y política que posibilita y mantiene su vulnerabilidad. Y esta inseguridad, prolongada durante grandes períodos de tiempo, construirá a su vez nuevas fronteras de división que le sumergirán en una mayor marginalidad, como son las razones de etnicidad, estatus social, género, raza, etc.

Se habla de la existencia de una «feminización de la pobreza». De las 1.200 millones de personas que viven en la pobreza, el 70 % son mujeres. Y un tercio de los hogares más vulnerables del mundo están a cargo de ellas. Cada día mueren 800 mujeres por causas evitables relacionadas con el embarazo y el parto, y el 99 % de estas muertes, suceden en países en desarrollo, sobre todo en las zonas más rurales y pobres.

En los países supuestamente desarrollados, debemos también realizar un ejercicio crítico acerca de nuestra propia pobreza. Dentro de los factores evaluados para elaborar el índice de desigualdad de género se tiene en cuenta entre otros, el porcentaje de asientos del parlamento ocupados por mujeres. En los países del norte europeo, posicionados en los puestos más elevados del ranking global de desarrollo, presentan datos máximos de un 40 %, siendo su nivel de acceso a la educación igualitario entre hombres y mujeres. Esto nos debe hacer pensar, que al margen de los ratios de mortalidad materna, tasas de embarazos adolescentes, acceso a la educación, etc.; hay otros elementos que impiden el acceso de la mujer a «la primera fila». Y estos límites o fronteras, se encuentran en nuestra forma de pensar y vivir en nuestra cultura. Por eso, si las mujeres tanto de países desarrollados como en desarrollo, queremos vencer estas barreras, se hace esencial tener presente este pensamiento de la ensayista y activista feminista Mitsuye Yamada: «Reconocer nuestra propia invisibilidad significa encontrar por fin el camino hacia la visibilidad».

La razón por la que se debe tener presente un enfoque de género no es otra que el logro de la justicia social, la democracia y el pleno cumplimiento de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Esto hará posible al fin, la equidad entre mujeres y hombres.

88 A propósito de una experiencia de enfoque de género: el suicidio de la mujer esrilanquesa como grito de protesta

No parece justo, hablando de género, que les hable de las mujeres como un abstracto genérico. Eso transforma a la mujer en una mera categoría, algo deshumanizado. Por eso me parece importante acercarles la vivencia de mujeres concretas, con nombre e historia particular. Seres humanos íntegros, cuya voz quizás es débil, pero a pesar de ello existente. Cada una de las mujeres esrilanquesas de las que voy a hablarles, me enseñó vivencialmente lo que suponía ser mujer en un contexto cultural diferente al mío (y me hizo pensar de paso, lo que significaba ser mujer en el mío propio). El aprendizaje también incluyó entender la importancia del enfoque de género en todo proyecto de cooperación o acción humanitaria que quisiera ser mínimamente exitoso. Hoy quiero ser mensajera de estas mujeres, y hacerlas por un instante, visibles.

En el verano del 2007 me encontraba en Sri-Lanka, trabajando como enfermera cooperante. Ejercía esa responsabilidad para una ONG especializada en aportar ayuda médica a toda población que se encontrara en una situación de emergencia a consecuencia de un desastre natural, una crisis humanitaria o un conflicto armado, entre otros. En ese momento, el país vivía los pródromos del epílogo final de un conflicto armado que duraba ya en ese momento, veinticuatro años. Se trataba de una guerra civil iniciada en 1983. Era mi primera experiencia en cooperación, participando en un proyecto de ayuda humanitaria. Nuestro fin era aliviar el sufrimiento y garantizar la supervivencia y protección de los derechos fundamentales y la dignidad de la población víctima del conflicto armado. Permítanme que ponga en su conocimiento un ligero bosquejo de la situación, enormemente compleja, que encontré a mi llegada.

Sri-Lanka es una isla del tamaño de Irlanda, rodeada por el Océano Índico. Sobre este país, la antigua Ceilán, separada solamente por 50 km de la costa del sur de la India, Marco Polo narró maravillas. En las guías de viajes se resaltan sus tesoros arqueológicos, sus danzas y ritos místéricos tradicionales, la exuberancia de sus plantaciones de té y sus playas paradisíacas. Parecía paradójico que en este país, con una diferencia de menos de 300 km, mientras miles de tamiles civiles eran masacrados en el noreste, el llamado de las playas del sur atraía a más de 400 000 turistas al año.

La belleza y la riqueza de la isla ya había sido un reclamo también para otros en los tiempos antiguos. Sri Lanka había sido sucesivamente una colonia portuguesa, holandesa y finalmente británica, desde el siglo xv hasta su independencia en 1948. No es hasta 1972, cuando el país cambia el nombre de Ceilán por Sri Lanka bajo el auspicio de una nueva constitución. Dicha constitución establecía también al Budismo como la nueva religión nacional, originando tensiones entre la etnia mayoritaria singalesa (budista) y la etnia minoritaria tamil (hinduista en su mayor parte). Los tameses, a pesar de haber ocupado una gran proporción de los puestos administrativos durante el colonialismo británico, vieron como tras la independencia, son marginados. El camino a la guerra pasa también por el establecimiento en 1956, de la lengua singalesa como la oficial del país. Todas estas acciones llevan a la fundación en 1976, del grupo armado terrorista de los «Tigres Tameses de Liberación Nacional» (LTTE). Los LTTE reclamaban la independencia de las provincias del norte y este de país, poblado por la minoría étnica tamil. Las primeras confrontaciones armadas se suceden, hasta que en 1983 prende la chispa final. En una emboscada perpetrada por los LTTE, mueren 13 soldados del ejército singalés. La respuesta no se hace esperar, y durante el funeral de los soldados en la capital, Colombo, tienen lugar disturbios que terminan con la muerte de 3 000 tameses. La guerra civil había comenzado.

A lo largo de todo el conflicto, las mujeres tameses son las que acarrearon la mayor proporción de sufrimiento. Aún a día de hoy, finalizada la guerra en 2009, siguen siendo víctimas de la violencia sexual a manos del ejército que sigue militarizando fuertemente el norte del país. Más de los 600 000 desplazados a campos de internamiento y desplazados, eran mujeres y niños. Además de esto, la prolongación del conflicto armado había hecho que los roles tradicionales de madre y esposa se vieran alterados. Ahora las mujeres, particularmente las adolescentes, eran reclutadas (de forma forzosa en muchos casos) para unirse a los LTTE, cuyas filas mermaban con el pasar de los años. Se las conocía como los «Pájaros de la Libertad», famosas por ofrecerse voluntarias para ataques suicidas y su alto grado de violencia y agresividad. Su arrojo demostraba que eran tan capaces como sus compañeros varones de armas. La vida como soldados, ofrecía una alternativa al camino tradicional trazado durante decenas de años para la mujer. La experiencia mostró como desgraciadamente, esa vida iba a ser muy corta y violenta.

La pobre situación de los campos de desplazados, con personas confinadas por el gobierno en lugares con problemas de suministros de agua, sin letrinas útiles, problemas de seguridad, etc., logró que la proporción de suicidios se triplicara. Por otra parte, el sufrimiento, la exposición directa a la violencia de la guerra (separación de los seres queridos, su pérdida, destrucción del hogar y separación de sus propiedades...) había aumentado la tasa de alcoholismo (culturalmente aceptado sólo para el varón, muy raro en el caso femenino). Y esto indirectamente repercutía en la mujer, al aumentar la proporción de violencia doméstica y abusos en la infancia.

Pueden imaginar que un conflicto de tan larga evolución, había conllevado graves consecuencias en el sistema sanitario del país (público y gratuito). Lo cierto es que en el territorio de guerra y fronterizo, existía un vacío en algunos casos absoluto, de profesionales sanitarios, que habían huido de la guerra. Es complicado imaginar el sufrimiento psicológico de unas personas que durante más de veinte años habían sido víctimas directas y testigos de la guerra. El pueblo tamil vio como sus derechos humanos fundamentales eran vulnerados, sin esperanza, confinados en espacios inseguros. La huida era imposible para aquellos que habían quedado atrapados entre el fuego de los LTTE y el gubernamental.

En este difícil contexto, la ONG percibió como el número de casos de suicidio femenino aumentaba de forma alarmante. En particular, la autoinmolación por fuego constituía el 49 % de los casos de suicidio. Diariamente nuestro cometido habitual estaba centrado en la atención quirúrgica de la población tamil desplazada y de los heridos de guerra que conseguían vencer el férreo control gubernamental (al encontrarse el proyecto en zona fronteriza). No se trataba por tanto, inicialmente, de una misión estructurada en base a un enfoque de género. Serían las propias mujeres, sus necesidades, las que harían necesario replantear el proyecto también desde esta dimensión. Para ello se hizo preciso abordar la cuestión con un movimiento de desplazamiento del margen hacia el centro, buscando en aquello que se silenciaba, en los actos de omisión, el verdadero problema que perseguía a estas mujeres.

Para poder entender la concepción cultural del suicidio en Sri Lanka, se hace imprescindible saber que este es percibido de forma completamente diferente a Occidente. Desde la psicología occidental, el suicidio es entendido en términos de enfermedad mental, sobre todo en un contexto depresivo. Sin embargo en Sri Lanka, incluso para personal médico de

sólida formación, el suicidio no es una conducta asociada necesariamente a un problema mental de cierta duración, sino que se relaciona con demostraciones explosivas de enfado, humillación y frustración. El conflicto armado había logrado desestabilizar los roles que las mujeres y hombres desempeñaban tradicionalmente en la familia. Los hombres, sin posibilidad de empleo, que no habían cumplido su deber de proteger a la familia durante la guerra, ven en la bebida, en compañía de otros hombres, una forma de afirmar su masculinidad. Y con el alcohol llega la pérdida del control y la violencia doméstica.

Se puede establecer una barrera clasificatoria en el suicidio. El suicidio tipo «monólogo» es aquel que se comete de forma solitaria, en el que se produce el deseo de morir para escapar de sí mismo o de un dolor extremo. En el suicidio tipo «diálogo» en cambio, encontramos un acto de diálogo, de expresión, que se comete en presencia de otros porque se desea comunicar algo. En Sri Lanka el prototipo de suicidio, sobre todo en el caso de la mujer que se inmola por fuego, es el dialogado.

Un día de calor agobiante, había visto como a primera hora, antes de entrar a quirófano, una mujer menuda esperaba con cabeza gacha y sentada, el inicio de la consulta. Al acabar el trabajo, ya por la tarde, al salir, esa misma mujer seguía esperando en el banco, sola. Me agaché frente a ella y le pregunté su nombre. Era Margret. Al margen de su timidez, la contracción creada por las enormes cicatrices de su cuello, le impedía levantar su rostro. Margret había intentado suicidarse por fuego, quemando más del 50 % de su cuerpo. Su supervivencia había sido casi un milagro. La mayoría de las mujeres en su caso, mueren por procesos infecciosos. Margret era una mujer que había sido víctima de malos tratos por parte de su marido. El suicidio había sido una forma de comunicar la indignación moral y el dolor emocional que los malos tratos le habían causado. En Sri Lanka (como en el resto del sur de Asia), expresar las emociones de cualquier tipo no es aceptable. Desde la niñez se educa en el auto-control y la ecuanimidad. En el caso de la mujer esto cobra especial importancia. La práctica del Lajja hace referencia a la timidez, la modestia, la evitación del contacto visual directo y, sobre todo, el «deshonor y la vergüenza familiar». En una jerarquía familiar estructurada en base a la edad y el género, los varones más mayores se encuentran en la cúspide jerárquica familiar, y deben ser obedecidos en todo.

Margret, Asamptha y las otras mujeres que acudieron a nuestro hospital durante aquel año del 2007, practicaron el suicidio como una forma encubierta de expresión. Querían comunicar aquello que no podía ser dicho: que su marido la trataba vilmente. Su suicidio era un grito de protesta ante emociones y situaciones que no estaban permitidos mostrar visiblemente ante el resto de la sociedad. El cuerpo dañado se convertía entonces en la voz silenciada de la mujer.

Pero su dolor no acababa desgraciadamente en este punto. Al intentar cometer suicidio, estas mujeres quedaron indeleblemente estigmatizadas para siempre ante su sociedad. Sus cicatrices las identificaban como pecadoras, aquellas que habían intentado arrebatarse la vida bajo su propia mano. Eso las hacía merecedoras del dolor de sus heridas, de sus infecciones, de sus contracturas, de su llanto, de la separación de sus hijos. Inicialmente pensé que la nula dedicación del personal médico y de enfermería, se debía a la saturación de trabajo y la dificultad en el cuidado de las quemaduras, sobre todo en las duras condiciones en las que nos encontrábamos.

La realidad era otra. Margret fue abandonada de todo cuidado médico por otra razón: el haber desafiado una norma cultural. La que prescribe su papel subordinado como esposa respecto al marido, sean cuales sean las condiciones en las que viva.

Sin analgésicos, sin curas especializadas...Margret fue devuelta una y otra vez al hogar que la maltrataba. La grave contractura de su cuello, producto de las cicatrices queloides a causa de las sucesivas infecciones y que le impedía erguir su cabeza con normalidad, recordaba a Margret lo que ésta había intentado dejar atrás: que la mujer debe caminar por siempre inclinada, sumisa, con los ojos bajos. Fueron meses de curas diarias, en muchas ocasiones, muy dolorosas.

Para poder cuidar adecuadamente a estas mujeres se hizo necesario que el equipo médico expatriado aprendiéramos cuales eran los valores culturales, las barreras sociales y la realidad material que rodeaba su vida. Guardar silencio y prestarlas la atención que merecían. Y trabajar mano a mano con el personal local, dando pequeños pasos cada día, pactando otra forma de ver las cosas, aprendiendo juntos.

Cuando retiré la última venda que cubría las lesiones ya curadas de Asamptha, otra mujer quemada, el día antes de mi regreso a España, ella retuvo mi mano por un momento. Las

vendas la hacían sentir segura, protegida. Había algo que ni los antibióticos, ni los analgésicos, ni una mejora en la higiene y la alimentación lograría cambiar: su experiencia vivida y la que le esperaba de nuevo al volver a su casa. Margret y Asamptha serían parias para su pueblo, estigmatizadas por sus cicatrices para siempre.



Figura 1. La autora junto a Margret.

El día en que tomamos esta fotografía con Margret, pensé que era la mujer más bella del mundo. Porque eso era lo que ella significaba para mí. Se merecía un vestido nuevo, de flores, con alegres colores. Que reflejara como se merecía la luz de su mirada y sus ganas de vivir a pesar de todo.

Yo, una de sus enfermeras, la abracé en ese instante, porque quise hacerle saber, al menos por una vez, que a pesar de la miseria y dolor que había tenido que soportar, ella me importaba. Ahora Margret también existe para ustedes. Y, por tanto, ha dejado de ser una invisible.

La pensadora Hannah Arendt nos dijo que el verdadero peligro político y moral se encontraba en la indiferencia social. No lo seamos. Nuestros actos y la responsabilidad de los mismos son los que nos ofrecen la posibilidad de definirnos a nosotros mismos. Pablo D'Ors lo extrapola hasta otra dimensión, la del sueño:

«Sólo los estúpidos concilian el sueño como los niños. Los hombres conscientes no pueden cerrar los ojos y olvidarse de los demás, olvidarse de que ahí afuera, fuera de las sábanas y de la cama, hay un mundo que grita, que llora, que hace el amor y la guerra, que se declara la guerra y el amor, y que repite esta historia diminuta e insignificante sin parecer cansarse jamás».

Soñemos entonces con aquellos que más sufren, las mujeres. Todas ellas, en todo el mundo, ni una menos.

88 Bibliografía

BEAUVOIR, Simone, 2000 (1949)

«Destino» en *El segundo sexo*, vol. 1. *Los hechos y los mitos*, Colección Feminismos, Cátedra y Universidad de Valencia.

BENHABIB, S. (2006)

«La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt» en *El siglo de Hannah Arendt*, Ed. Paidós Básica.

CRUZ, M. (compilador), (2006)

El siglo de Hannah Arendt. Ed. Paidós Básica.

GOWRINATHAN, Nimmi, (2013)

«Inside Camps, Outside Battlefields: Security and Survival for Tamil Women». *St Antony's International Review*, Volume 9, Number 1, pp. 11-32(22).

International Crisis Group, Sri Lanka (2011)

«Women's Insecurity in the North and East». *Asia Report*, n.º 217, International Crisis Group.

LERDER, G., TUSELL, M. (1990)

La creación del Patriarcado. Barcelona: Crítica, D.L. ISBN 84-7423-474-3.

LYNCH, C., (1999)

«The "good girls" of Sri Lankan modernity: Moral orders of nationalism and capitalism», *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 6(1), 55-89.

MARECEK, J., (2006)

«Young Women's Suicide in Sri Lanka: Cultural, Ecological, and Psychological Factors», *Asian Journal of Counselling*, vol. 13 n.º 1, pp. 63-92.

MSF, (2003)

«Sri Lanka, 17 years of humanitarian action Report», released by *Médecins Sans Frontières*.

MULHERN, M.; JONG, K.; SIMPSON, I.; SWAN, A., y VAN DER KAM, S. (2002)

«Psychological trauma of the civil war in Sri Lanka», *THE LANCET*, vol., 359, April 27.

RANDZIO-PLATH, (2009)

Género en la cooperación para el Desarrollo. VENRO, <http://www.venro.org/fileadmin/Publikationen/gender/Gender_E_v04_WEB.pdf>

RAWAR ANSHUMAN, (2012)

«Civil war in Sri Lanka», *The Newsletter*, n.º 59.

UNITED NATIONS, (2011)

Report of the secretary-general's panel of experts on accountability in Sri-Lanka.

WATERS, A. B. (1999)

«Domestic dangers: Approaches to women's suicide in contemporary Maharashtra, India». *Violence against Women*, 5(5), 525-547.

WOOLF, V. (2012)

Una habitación propia, Alianza editorial.

ZABALA ERRATZI, I.; MARTÍNEZ HERRERO, M. J., y LABAIEN EGIGUREN, I. (2012)

«Análisis de la integración del enfoque de género en las políticas de cooperación al desarrollo: El caso de las instituciones de la Comunidad Autónoma del País Vasco», *Estudios de Economía Aplicada*, vol. 30-3, pp. 941-970.

❖ EN PRIMERA PERSONA

DE MADRID A SINGAPUR: EMPREDEDORA POR UNA BUENA CAUSA

Irene Ibarra Rodríguez

Directora y fundadora de Expatgiving

<http://sg.linkedin.com/in/ireneibarra/>

irene@expatgiving.org

www.expatsgiving.org

Es licenciada en Administración y Dirección de Empresas por la Universidad Autónoma de Madrid. Se trasladó a Singapur en marzo de 2013, después de vivir en Sídney, Múnich y Madrid. Experiencia profesional en operaciones, finanzas, recursos humanos, gestión de programas y proyectos en distintos sectores como telecomunicaciones, retail, banca y entidades sin ánimo de lucro.



Figura 1. Irene Ibarra Rodríguez, directora y fundadora de Expatgiving.

Durante los últimos años de mi carrera profesional en España me dediqué a fomentar el emprendimiento a través de varios proyectos. En aquellos momentos no podía imaginar que dos años más tarde desarrollaría el mío propio y mucho menos que se ubicaría en Singapur.

En marzo del año 2012 mi pareja se desplazó a Sídney (Australia) para aprovechar una buena oportunidad laboral y unos meses después aterricé allí, donde empezaba mi nueva vida como «trailing spouse»¹. Me dediqué unos meses a descansar y a descubrir Australia antes de comenzar con la búsqueda de empleo. Al tener el visado de pareja obtienes el derecho a trabajar, pero si tu profesión no está en la lista de profesiones demandadas por el gobierno es complicado. Mi perfil generalista de empresa no estaba en la lista. Pronto descubrí que, al no tener experiencia local, no te querían entrevistar y mucho menos contratar. No se valoraba la experiencia internacional. Dominar el inglés era imprescindible pero no valoraban el conocimiento de otros idiomas. Después de algunos meses haciendo entrevistas sin éxito, pensé que la única forma de conseguir experiencia local sería a través del voluntariado. Visité el Centro de Voluntariado de Nueva Gales del Sur donde me aconsejaron organizaciones que me podían interesar. Me llamó la atención el Asylum Seekers Centre de Sídney donde estaban buscando ayuda y mi experiencia en recursos humanos podría ser muy útil. A la semana empecé a colaborar con ellos como asesora del programa de Empleo. Este programa está dirigido a los exiliados que obtienen «Bridging visas», un visado provisional con derecho a trabajar. Encontrar trabajo es de vital importancia ya que contribuye a la dignidad de la persona y a su capacidad de supervivencia junto con su familia en un nuevo país. Me sentí identificada y pensé que si como inmigrante era difícil encontrar trabajo, no quería ni imaginar cómo sería la situación de un exiliado. Los solicitantes de asilo y refugiados huyen de su país por propia seguridad y no pueden volver a menos que dicha situación mejore. Australia tiene obligaciones internacionales para proteger los derechos humanos de todos los solicitantes de asilo y refugiados que llegan a su país, independientemente de cómo o dónde llegan y si llegan con o sin visa. Al cabo de unos meses me ofrecieron trabajar en el ASC y la experiencia local obtenida me abrió puertas a otras oportunidades de empleo, pero mi pareja cambió de empresa y, en marzo 2013, nos mudamos a Singapur.

¹ Término utilizado para describir a una persona que sigue a su pareja a otra ciudad por motivos de trabajo.

Aquí la situación laboral resultó ser más complicada. Al no estar casados, el gobierno sólo proporciona un permiso de visita de larga duración que no permite obtener ingresos de ninguna clase. Como extranjero, la única posibilidad es que una empresa te esponsorice. Pero en septiembre de 2013, el gobierno interpuso una nueva ley² que endurecía la contratación de extranjeros para frenar la entrada de talento foráneo y calmar las tensiones raciales. Debido a esto pensé: «¿qué voy a hacer aquí durante dos años?»

Decidí mover ficha y retomar la estrategia de Sídney: hacer voluntariado, pero en esta ocasión para hacer *networking*. En Singapur hay más de 150 organizaciones internacionales sin ánimo de lucro, cifra que se ha cuadruplicado desde 2005. A pesar del aumento de la riqueza de Asia, la región afronta grandes desafíos, incluyendo desastres naturales, pobreza, urbanización, tráfico de personas y degradación medioambiental. Muchas organizaciones internacionales se han dado cuenta de la necesidad de tener presencia en Asia para entender la complejidad de la región y defender sus respectivas causas con el mayor impacto posible. Singapur es el puente perfecto para esto, aprovechando su neutralidad, la conectividad global, el ambiente favorable para los negocios y sobre todo, el creciente interés en la filantropía.

Empecé colaborando con el Comité de Singapur para ONU Mujeres, cuyos esfuerzos se dirigen hacia el empoderamiento de las mujeres y promoción de la igualdad de género en la región. Poco a poco me fui involucrando con otras organizaciones menos conocidas y que necesitaban ayuda. Todas me transmitían sus dificultades para conseguir voluntarios, algo sorprendente pues aunque el país tenga una tasa de paro mínima, hay un montón de extranjeros que han llegado a Singapur con sus parejas. Este colectivo dispone de tiempo y ganas para involucrarse en este tipo de proyectos. Pensé que podría interesarles la idea de unirse a alguna organización como voluntarios y utilizar sus habilidades profesionales en beneficio de la comunidad, además de adquirir otras nuevas y desarrollar sus capacidades. Para confirmar que la necesidad existía hice un pequeño *research* a base de entrevistas online a expatriados y a diferentes tipos de *nonprofits*. Había llegado la hora de reinventarse y hacer algo nuevo.

² MINISTRY OF MANPOWER (2013): Firms to Consider Singaporeans Fairly for Jobs, <<http://www.mom.gov.sg/newsroom/Pages/PressReleasesDetail.aspx?listid=523>>

Quería crear una empresa social, pero las limitaciones como extranjero solo me permitían crear una entidad sin ánimo de lucro sin poder recaudar fondos. Mi mayor preocupación era cómo hacer que la organización fuese sostenible sin una gran inversión. La única manera era gestionarla como una empresa. Una vez creado el modelo de negocio y estudiada la inversión inicial que necesitaba para arrancar el proyecto, me lancé a ello. Un gran reto tecnológico fue crear una página web donde plasmar mi idea y la propuesta de valores para las organizaciones y posibles voluntarios. Como mis conocimientos de programación son limitados, busqué una plataforma que me permitiera crear una web de forma fácil y rápida, decantándome por Weebly por su fácil uso y porque me permitía tener una primera versión de la web sin ningún coste. Otro factor importante era crear el logotipo y la marca. En octubre de 2013 lancé la página web con las ideas principales y surgió Expatgiving.

Expatgiving nació como una plataforma para conectar a los expatriados de Singapur con organizaciones no lucrativas y empresas sociales para puestos de voluntarios en Singapur y alrededores. Poco a poco se fueron uniendo más personas que, voluntariamente, querían ayudar a que este proyecto fuese un éxito. Lo que marcó la diferencia fue el hecho de que además de ayudar a las organizaciones, también tratásemos de centrarnos en lo que necesitan los expatriados y cómo mantener su interés para seguir haciendo voluntariado. Existen muchas razones por las que decidir ser voluntario, pero teniendo en cuenta al colectivo que nos dirigimos, tratamos de promover las vacantes de voluntarios cualificados o de liderazgo que pueden ayudar a «llenar el hueco» en su CV.

En Singapur se trabaja muchas horas, se viaja mucho y hay muchos eventos sociales, esto significa que la pareja está gran parte del día sola en un país donde inicialmente no conoce a nadie. El voluntariado no es una solución a la soledad, pero ayuda. Tiene muchos beneficios para quien se está adaptando en un nuevo país. La persona se siente útil a la vez que adquiere nuevos conocimientos, formas de ver el mundo y experiencia laboral. Un estudio de la Universidad de Wisconsin³ afirma que las personas que hacen voluntariado

³ «Health benefits of volunteering in the Wisconsin Longitudinal Study» Jane Allyn Piliavin and Erica Siegl, University of Wisconsin-Madison <http://www.ssc.wisc.edu/wisresearch/publications/files/_private/Piliavin-Siegl_Health.Benefits.of.Volunteering.in.the.Wisconsin.Longitudinal.Study.pdf>

son más felices, estables y presentan altos niveles de autoestima. Se aprende a ser más comprometido y a tener constancia. Mientras se es voluntario, se conoce a nuevas personas y se forma una buena red de contactos interesantes. Además, se gana una mayor reputación personal (y profesional).

Para conseguir proyectos de voluntariado interesantes empecé contactando directamente a las organizaciones una a una, explicando cómo podía ayudarles a buscar voluntarios. Al principio se mostraban reticentes y fue un reto cruzar la barrera de las diferencias culturales. La cultura de trabajo en Singapur tiene influencias asiáticas y occidentales, pero la mayoría de las organizaciones no lucrativas tienen más influencia de la cultura tradicional asiática. Son jerárquicas y lentas en la toma de decisiones, en ellas se promueve el colectivismo, evitan la incertidumbre y tienen orientación a largo plazo, lo que dificulta mucho la organización de voluntarios para cortos periodos de tiempo o necesidades concretas. Los singapurenses tienen una actitud muy estricta hacia la vida, marcada por estructuras claras de autoridad y estatus social. No entendían que un «Ang Mo»⁴ les estuviera intentando ayudar de forma desinteresada. Cuando conseguía romper su barrera y entendían que les quería ayudar, cambiaba la expresión de su cara y estaban dispuestos a escuchar. Muchas organizaciones, sobre todo las más pequeñas y locales, son conscientes de que necesitan ayuda pero no saben ni cuándo ni cómo y no disponen de profesionales con formación o capacidades necesarias para gestionarlo. En estos casos, mi primer objetivo era ayudarles a definir proyectos de voluntariado que fuesen interesantes para la persona y útiles para la organización; posteriormente, ayudarles a promocionarlos y, finalmente, a gestionar esos recursos humanos manteniéndoles motivados el tiempo necesario.

En la actualidad son cada vez más las organizaciones que han oído hablar de Expatgiving y nos contactan para hablar de una posible colaboración. Después de un año, estamos trabajando con más de 50 organizaciones sin ánimo de lucro en el Sudeste Asiático.

Somos un equipo de 5 mujeres de distintas nacionalidades trabajando desde casa y reuniéndonos una vez a la semana. Para que esto funcione es muy importante la flexibilidad y el trabajo en equipo. Utilizamos herramientas gratuitas disponibles en el mercado para las

⁴ Término utilizado para llamar a los occidentales <http://en.wikipedia.org/wiki/Ang_mo>.

operaciones internas y la organización del trabajo, lo que nos permite la colaboración y el aumento de la productividad.

En junio de 2014 nos publicó un artículo *Expatri Living*, la revista más leída entre la comunidad de expatriados. La presencia en los medios duplicó las visitas a la web, creciendo el número de aplicaciones a puestos de voluntariado y superando las 1700 visitas mensuales. No sólo se apuntaban los expatriados sino también los singapurenses. También hemos creado un blog donde publicamos experiencias de voluntarios e iniciativas de las organizaciones con las que colaboramos, además de temas de interés para extranjeros. Tenemos presencia en las principales redes sociales como Facebook, Twitter, Google+ e Instagram. Cabe destacar la cantidad de voluntarios que obtenemos a través de los grupos de Facebook especializados en diferentes comunidades de expatriados. En los últimos meses he cerrado acuerdos con muchas de las asociaciones de distintos países que nos incluyen en sus comunicaciones. Al principio no querían colaborar porque querían montar su propia área de acción social. Ahora recurren a nosotros.

Expatrigiving se ha hecho un nombre entre las *nonprofit* de Singapur. Es una marca que representa la buena acción de los extranjeros y sus buenas intenciones de adaptación y acercamiento a la cultura local, acortando las diferencias entre extranjeros y locales. Lo que se inició solamente como una forma de compartir ofertas de voluntariado se ha convertido en una consultoría de buenas prácticas a la hora de gestionar personas en organizaciones con pocos recursos y muchas necesidades. Cada vez más empresas quieren promocionar sus productos o servicios para llegar a un colectivo muy atractivo para ellos.

En los próximos meses Expatrigiving lanzará una nueva área de negocio enfocada al voluntariado corporativo y a programas de responsabilidad social corporativa, además de seguir desarrollando la parte *probono*.

88 Bibliografía

AUSTRALIAN HUMAN RIGHTS COMMISSION

«Tell me about Bridging Visas» <<https://www.humanrights.gov.au/publications/tell-me-about-bridging-visas-asylum-seekers>>

— «Asylum seekers and refugees guide» <<https://www.humanrights.gov.au/asylum-seekers-and-refugees-guide>>

THE DIPLOMAT

«Singapore's Foreigner Problem» <<http://thedi diplomat.com/2014/02/singapores-foreigner-problem/>>

ALLYN PILIAVIN, JANE and SIEGL, ERICA

«Health benefits of volunteering in the Wisconsin Longitudinal Study» University of Wisconsin-Madison <http://www.ssc.wisc.edu/wlsresearch/publications/files/_private/Piliavin-Siegl_Health.Benefits.of.Volunteering.in.the.Wisconsin.Longitudinal.Study.pdf>

❖ TRADICIÓN Y MODERNIDAD: LAS MUJERES EN LA INDIA

Sohini Roychowdhury Dasgupta

Fundadora y directora de Sohini-moksha Artes de la India y Sohini-moksha World Dance & Communications

sohinimoksha@gmail.com

Sohini Roychowdhury, bailarina y coreógrafa india fue galardonada en 2013 con el premio Mahatma Gandhi Pravasi Samman de la Cámara alta del Parlamento británico, Londres. Es la fundadora de Sohini-moksha World Dance & Communications y Sohini-moksha Artes de la India, profesora visitante de danza en universidades e institutos de todo el mundo, entre los que se incluyen la Casa de Asia en Madrid, la Universidad de Salamanca, la Universidad Complutense y la Universidad Internacional Menéndez Pelayo.

En los últimos años, Sohini se ha convertido en una prominente embajadora de la cultura de la India. El Hindustan Times ha calificado a Sohini como «una revolucionaria» en el mundo de la danza y la comunicación y el Times of India ha dicho que «está haciendo historia siguiendo los pasos de Uday Shankar». A través de la difusión de su arte y su visión por todo el mundo, Sohini ha globalizado la danza de la India y, junto a sus estudiantes y bailarines de múltiples nacionalidades, ha desarrollado un nuevo arte escénico que hoy en día es especialmente reconocible como el estilo Sohini-moksha.

❖ Introducción

Las civilizaciones pueden valorarse por la posición que ocupan las mujeres en su sociedad. Uno de los diversos factores que justifican la grandeza de la antigua cultura india es el venerable lugar que se otorgó a las mujeres en el periodo védico.

La invasión mongola de la India provocó un considerable deterioro del estatus de la mujer. Las mujeres fueron privadas de sus derechos de igualdad con respecto a los hombres, fueron relegadas a los barrios zenana y ocultas tras el purdah, que las despojaba de sus derechos de igualdad y movilidad.

Raja Ram Mohan Roy, junto con Vidyasagar y la familia Tagore, inició un movimiento en contra de la desigualdad y la opresión de las mujeres. El dominio británico permitió mejorar el estatus de las mujeres, produciéndose así un renacimiento de su posición, gracias a la influencia de Mahatma Gandhi, quien las animó a participar en el movimiento por la libertad. A lo largo de los años, las mujeres de la India moderna han destacado como maestras, médicas, enfermeras, políticas, juezas, empresarias industriales, actrices, artistas y poetisas.

Sin embargo, los estragos causados por el analfabetismo, la dote, la ignorancia y la esclavitud económica siguen siendo una amenaza constante tanto para ellas como para el lugar legítimo que les corresponde en la sociedad.

88 La India antigua

Entre las diferentes sociedades del mundo, probablemente fue la rigvédica la que más respeto profesó a las mujeres. Cuando el simbolismo y los motivos religiosos paganos evolucionaron de forma paulatina en el Olimpo de deidades indias —a las que aún hoy se les sigue rindiendo culto— la mayoría de ellas, algo que resulta aún más interesante, adoptó la forma de diosas, a las que se adoraba y que se representaban como personificaciones femeninas de la fuerza, el poder, la pureza y la salvación divina de todos los males: Laxmi, la diosa de la Fortuna y la reina de Visnú; Saraswati, la diosa del Aprendizaje; Durga, la diosa de la Fuerza y el Poder; y Kali, el poder del Tiempo, ejemplo de fuerza interna y cualidades divinas. Incluso el poder divino en forma de Shakti se considera femenino. «Los dioses moran en los lugares donde se rinde culto a las mujeres» —*Manu smriti III*— 55-59. «Los hogares pierden su encanto, prosperidad y felicidad cuando se deshonra a la mujer» —*Mahabharata, Anushan parva, 12.14*—. Existían mujeres Rishis (santas) que transmitieron el conocimiento védico al mundo, como Romasha y el himno 126 del Rig Veda, Lopamudra, Visvavara, Sashwati, Gargi, Maitryee, Apala, Gosha y Aditi se mantuvieron como fuerzas decisivas en la espiritualidad. En sánscrito se les conocía como Brahmavadinis, las oradoras y las reveladoras de Brahman (la divinidad absoluta). En coherencia con la creencia de que el período védico confirió igualdad y gloria a sus mujeres, los versos del Rig Veda sugieren que las mujeres se casaban a una edad madura y podían elegir libremente a sus parejas. Sin embargo, a partir del siglo 500 a. C. se produjo un declive y su estatus, el cual cayó en picado con la invasión islámica de Babar, el posterior imperio mogol y la aparición del cristianismo.

Algunas mujeres prominentes en la India antigua:

- 1) **Lopamudra** fue una filósofa según la literatura india antigua. Fue la esposa del sabio Agastya, que se cree que vivió entre los siglos VII y VI a. C. Junto a su marido, se le recono-

ce haber difundido la fama del texto *Lalita sahasranama* (que contiene los mil nombres de la Madre Divina). También se le conoce como Kaushitaki y Varaprada. Se le atribuye un himno del Rig Veda. En Mahabharata se menciona que Agastya Rishi hizo penitencia en Gangadwara (Haridwar), con la ayuda de su mujer, Lopamudra (la princesa de Vidharba). Según la leyenda, Lopamudra fue creada por el sabio Agastya con las partes más agradecidas de animales, como con los ojos del ciervo, etc.

- 2) **Gargi Vachaknavi** fue una filósofa de la India antigua. En la literatura védica, se le reconoce como una de las mayores filósofas naturalistas. Se le menciona en el sexto y octavo Bráhmāna de Brihadaranyaka Upanishad, donde se describe el *Brahmayajna*, un congreso de filosofía organizado por el rey Janaka de Videha. Cuestionó al sabio Yajnavalkya con fascinantes preguntas sobre el *atman* (el alma). Su nombre se deriva del sabio Garga, de quien ascendía. El apellido es el de su padre, Vachaknu. Gargi compuso varios himnos que cuestionaban el origen de toda la existencia. *Yoga Yajnavalkya*, un texto clásico sobre yoga, es un diálogo entre Gargi y el sabio Yajnavalkya. Gargi fue una de las Navaratnas de la corte del rey Janaka de Mithila. Compuso varios himnos y es una de las autoras del *Garga Samhita*.
- 3) **Yasodharā** fue la mujer de Siddhārtha Gautama, el fundador del budismo. Posteriormente se hizo monja budista y se le considera una *arahant*.

88 La India medieval

El período medieval fue más bien un período oscuro, representado por los matrimonios infantiles, la prohibición del matrimonio para las viudas, Jauhar, Sati, Devdasis, la poligamia y el sistema del purdah.

Estas son algunas de las mujeres más importantes de La India medieval:

- 1) **Raziyya al-Din** (1205-13 de octubre de 1240), a la que históricamente suele conocerse como Razia Sultán. Nació en Budaun y fue sultana de Delhi en la India desde 1236 hasta mayo de 1240. Al igual que otras princesas musulmanas de la época, fue en-

trenada para liderar ejércitos y dirigir reinos en caso de ser necesario. Razia Sultán fue la única mujer que reinó tanto en el sultanato como en el período mogol, aunque otras mujeres también ejercieron su poder de forma subrepticia. Razia no quería que se dirigieran a ella como sultana porque esta palabra significaba «mujer o amante del sultán». Ella tan solo respondía al título de sultán. Razia gozaba de todas las cualidades que se reconocen en un gran monarca.

- 2) **Nur Jahan** (31 de mayo de 1577-17 de diciembre de 1645) nacida Mehr-un-Nissa, fue emperatriz del imperio mongol como primera consorte del emperador Jahangir. Fue una mujer fuerte, carismática y cultivada, considerada una de las más poderosas e influyentes del imperio mogol del siglo XVII. Fue la vigésima mujer (además de la favorita) del emperador Jahangir, que dirigió el imperio mogol durante el apogeo de su poder y supremacía. La historia del enamoramiento de la pareja y de la relación que ambos mantuvieron ha inspirado muchas (y en ocasiones apócrifas) leyendas.
- 3) **Shahzadi**, princesa imperial (2 de abril de 1614-16 de septiembre de 1681), fue la hija mayor del emperador Shah Jahan y de la emperatriz Mumtaz Mahal. También fue la hermana mayor de Aurangzeb, sucesor de su padre y sexto emperador mogol.

88 La India británica

El dominio británico en la India, pese a sus males reales y percibidos, mejoró de forma significativa la posición de las mujeres. Los misioneros cristianos, a pesar de la resistencia local, fueron pioneros en la educación y formación de las mujeres. El sati, rito en el que la viuda se inmola en la pira funeraria del marido fallecido, fue abolido en 1829, y la ley que autorizaba el matrimonio de viudas se aprobó en 1856. Dirigentes femeninas notables como Rani Laxmibai de Jhansi, Rani Rashmoni de Bengal y Begum Hazrat Mahal de Awadh fueron consideradas heroínas nacionales. Las *begums* de Bhopal practicaban artes marciales y se negaban a acatar el *purdah*.

88 La India moderna

La India independiente fue testigo de la participación de las mujeres en la educación, la política, los medios de comunicación, el arte y la cultura, los sectores de servicios, las ciencias y la tecnología. La primera ministra Indira Gandhi gobernó durante 15 años, siendo la mujer que durante más tiempo ha ocupado ese puesto. En la India moderna, las mujeres gozan de unos derechos constitucionales igualitarios (el derecho de voto, el derecho de divorcio y el derecho de herencia) y de las mismas oportunidades en todos los ámbitos de la vida.

Algunas mujeres prominentes de la India moderna y británica:

- 1) Lakshmibai**, la Rani de Jhansi (19 de noviembre de 1828-17 de junio de 1858) fue reina del principado de Jhansi regido por el imperio Maratha, situado al norte de la parte central de la India. Fue una de las cabecillas de la rebelión de la India de 1857 y para los nacionalistas indios es un símbolo de la resistencia al dominio de la Compañía Británica de las Indias Orientales en el subcontinente.
- 2) Annie Besant** (1 de octubre de 1847-20 de septiembre de 1933) fue una destacada socialista británica, teósofa, activista por los derechos de las mujeres, escritora, oradora y defensora de la autodeterminación de Irlanda y la India. A la edad de 20 años se casó con Frank Bessant, del que se separó por diferencias religiosas. Posteriormente se convirtió en una destacada oradora de la Sociedad Nacional Laica (National Secular Society) y escritora y amiga de Charles Bradlaugh. En 1877 ambos fueron perseguidos por publicar un libro del defensor del control de natalidad, Charles Knowlton. El escándalo les dio notoriedad y Bradlaugh fue elegido miembro del Parlamento por Northampton en 1880. Participó en acciones sindicales, entre las que se incluyó la manifestación del Domingo Sangriento y la huelga de las cerilleras de Londres de 1888. Fue una de las principales oradoras de la Sociedad Fabriana y la marxista Federación Democrática Social (SDF). Fue elegida para el London School Board de Tower Hamlets, liderando la votación, a pesar incluso de que muy pocas mujeres podían votar en ese momento.
- 3) Sarojini Naidu**, nacida Sarojini Chattopadhyay, también conocida por el apodo de «el ruiseñor de la India», fue una niña prodigio, activista por la independencia de la India y

poetisa. Naidu trabajó como la primera gobernadora de las Provincias Unidas de Agra y Oudh de 1947 a 1949. Fue también la primera gobernadora de un estado indio. Fue la segunda mujer en llegar a ser presidenta del Congreso Nacional Indio en 1925 y la primera mujer india en conseguirlo.

- 4) **Kalpana Datta**, última Kalpana Joshi (27 de julio de 1913-8 de febrero de 1995) fue una activista por el movimiento independentista de La India y miembro del movimiento independentista armado liderado por Surya Sen, que llevó a cabo el levantamiento de Chittagong en 1930. Más tarde se unió al Partido Comunista de la India y se casó con Puran Chand Joshi, en ese momento secretario general del Partido Comunista de la India en 1943.
- 5) **Pritilata Waddedar** (5 de mayo de 1911-23 de septiembre de 1932) fue una revolucionaria bengalí nacionalista. Tras finalizar sus estudios en Chittagong, asistió a la Universidad de Bethune en Kolkata. Pritilata se licenció en Filosofía con mención especial. Tras ejercer durante un breve período como profesora, se unió a un grupo revolucionario encabezado por Surya Sen. Lideró un grupo de 15 hombres revolucionarios en un ataque de 1932 al club europeo Pahartali, donde colgaba un cartel en el que se podía leer «Entrada prohibida a perros e indios». Los revolucionarios prendieron fuego al club y, más tarde, fueron capturados por la policía británica. Para evitar ser arrestada, Pritilata se suicidó ingiriendo cianuro.
- 6) **Kasturba Mohandas Gandhi** (nacida como Kastur Kapadia; 11 de abril de 1869-22 de febrero de 1944) fue la mujer de Mohandas Karamchand Gandhi. Junto a su marido, Kasturba Gandhi fue una activista política que luchó por los derechos civiles y por conseguir la independencia india de los británicos. Hija de Gokuladas y Vrajkunwerba Kapadia de Porbandar, apenas se tienen datos de sus primeros años de vida. Kasturba se casó con Mohandas Karamchand Gandhi en un matrimonio concertado en 1882. Cuando Gandhi aún estaba estudiando secundaria, él, a la edad de trece años, se tuvo que casar con ella, de la misma edad. Para un niño de esa edad, el matrimonio tan solo representaba un banquete, ropa nueva y una extraña y dócil compañera con la que jugar. No obstante, enseguida hizo aparición el factor sexual, que nos ha descrito con admirable franqueza. Quizá su experiencia personal de «la cruel costumbre del matrimonio



Figura 1. Sohini con su compañía Sohinimoksha representando a la diosa Durga.

infantil», como él la llamaba, incidiera parcialmente en la ternura y el respeto infinitos que representaron rasgos muy marcados de su posterior actitud en la vida con respecto a las mujeres indias. Cuando Gandhi se marchó a estudiar a Londres en 1888, ella permaneció en la India para criar a su hijo recién nacido, Harilal Gandhi. Tuvo tres hijos más: Manilal Gandhi, Ramdas Gandhi y Devdas Gandhi.

88 El Premio Nobel indio RABINDRANATH TAGORE y su retrato de las mujeres

Durante el transcurso de un discurso que pronunció en su segunda visita a Estados Unidos (de septiembre de 1916 a enero de 1917), Rabindranath Tagore dijo que una hija encuentra su lugar en su mundo, el mundo de las relaciones humanas, desde el momento en que nace, en cuanto su madre la sostiene en sus brazos. En su ficción, Tagore representa a las mujeres de múltiples maneras. Tienen un papel en la sociedad de su época y evolucionan a través de las relaciones dentro de la vida familiar ordinaria bengalí. Se dedica a condenar las injusticias sociales en su descripción de las mujeres oprimidas, que son conscientes de los papeles que desempeñan en la sociedad y de los recursos latentes en sus propias personalidades. Desde su primer relato corto, *Beggar Girl* (1877) hasta su última obra, *The Bad Name* (1941), el lector descubre cómo la mujer «es el factor de transformación más creativo dentro de la vida social». Su personalidad altera cada trama, lo que conduce a una transformación en la conciencia social y, en última instancia, en la sociedad bengalí.

Normas y convenciones sociales

La actitud de Tagore con respecto a las mujeres es similar a la de Bankim Chandra Chatterjee (1838-1894), que fue el primero en introducir en la tradición literaria india una visión fresca de las mujeres y el romance. Durante las diferentes fases del viaje literario de Tagore, ambos temas se desarrollaron gradualmente.

En su período inicial (1881-1897), sus heroínas son víctimas de injusticias y se enfrentan a la cruda realidad de la vida en escenarios rurales. Recurre a figuras mitológicas para ilustrar

que las mujeres no deben mostrar una actitud pasiva. En su libro, *Heroines of Tagore: A Study in the Transition of Indian Society* (1968), Bimanbehari Majumdar comenta que recurre a figuras indias épicas, e incluso a leyendas budistas, para inspirarse antes de crear a sus personajes femeninos. La heroína de su novela, Karuna, era analfabeta.

El segundo período de su creación literaria (1893-1913) en palabras de William Cenkner, antiguo profesor asociado de Historia de las religiones en la Universidad Católica de Estados Unidos de Washington D.C. es «probablemente, la etapa más imaginativa de su vida». En él quedó reflejada su descripción de la mujer urbana y cultivada como una nueva fuerza en la sociedad bengalí. De hecho, la heroína de *Bachelors' Club* (1900) implora derechos humanos.

En las novelas de Tagore, las viudas están caracterizadas al detalle. De esta manera cumplen dos objetivos: expresar el conflicto tanto dentro de la sociedad bengalí como dentro de las propias mujeres. La viuda, Binodini, se debate entre su propia pasión y su amor frustrado. Por su parte, Damini ignora las normas y convenciones sociales y se prepara para la vida con su nuevo marido.

En el período de madurez (1914-1941), la mujer de la ficción de Tagore no duda en expresar sus sentimientos de forma abierta contra los males de la sociedad como la inmunidad, el sistema de castas y la hipocresía religiosa, al tiempo que aboga por una educación de más nivel y una carrera profesional para las personas como ella. «Emerge como una figura catalítica en la dinámica de la sociedad, la nación e incluso el mundo. Tagore representa finalmente a una mujer con conciencia global», escribe William Cenkner.

Las heroínas de Tagore pueden confiar en sí mismas y reivindicarse. En un relato corto, *Laboratory* (1940), una madre, Sohini, y su hija, Nila, ignoran convenciones y valores. La promiscua hija nunca alcanza el nivel de conciencia social de la madre, lo que la lleva a romper con valores tradicionales en aras de la ciencia. En este sentido, el bardo de Santineketan escribe: «Lo he hecho de forma deliberada (...) el episodio de temas físicos es secundario. Nila será fácilmente aceptada en sociedad, todo lo contrario que Sohini. Con todo, he querido hacer hincapié en mostrar la gran diferencia entre la mentalidad de la madre y la hija».

88 Glosario

- *Sati*: antigua costumbre según la cual las viudas debían inmolarse en la pira funeraria de sus maridos.
- *Jauhar*: la inmolación voluntaria por parte de las esposas y las hijas de guerreros vencidos en el norte de la India para evitar ser capturadas y torturadas por el enemigo, considerado un acto de valentía para salvaguardar el honor.
- *Purdah*: obligación de las mujeres de cubrirse para evitar que los hombres se fijaran en ellas, que imponía restricciones de movilidad y que constituía un símbolo de subordinación y anulación femenina. El sistema del purdah fue implantado por los invasores islámicos.
- *Devdasis*: costumbre aplicada en las jóvenes del sur de la India, que estaban casadas simbólicamente con la deidad o el templo y que, en consecuencia, solían sufrir abusos sexuales por parte de los sacerdotes, algo que se ha malinterpretado a menudo como una práctica religiosa.

❖ LA MUJER ABORIGEN AUSTRALIANA. La incomprensión de la tradición como prisión contemporánea

Igor Ochoa Soto

Historiador y Gestor cultural

Ha sido profesor de la UNSW (Universidad de Nueva Gales del Sur) y del programa de Estudios Europeos, en la International Studies School de la UTS (Universidad Tecnológica de Sídney, Australia). Fue coordinador de la primera edición de Antenna. Festival Internacional de Documentales de Australia (2011) y ha colaborado también con otros festivales de cine, proyectos artísticos y de patrimonio en los últimos años.

Melissa Lucashenko, escritora australiana de origen Murri (grupo aborigen que ocupaba la mayor parte del actual estado de Queensland) y europeo, describe en un interesante artículo auto-etnográfico las muchas cárceles que las mujeres aborígenes se ven obligadas a habitar: «*As Indigenous Australian women we inhabit many prisons*» (2002: 139). Esta cita, en la que, en parte, se basa el título de esta contribución, describe perfectamente la situación de la mujer aborigen en la Australia contemporánea. Una realidad en la que pese al discurso institucional vigente, se encuentra prisionera, en diferente medida, de muros nada invisibles como los de la discriminación racial o la de género; pero también de otros menos visibles, que la recluyen, con igual fuerza, en espacios marginales por medio de discursos e imágenes, contruidos y proyectados desde el exterior en base a una doble herencia. Por un lado la negación de los roles socio-económicos, políticos e ideológicos tradicionales que, sistemáticamente operada desde el inicio de la colonización, ha servido para privarla de visibilidad y presencia pública y para relegarla a un espacio secundario de inferioridad; por otro, la incomprensión de la evolución que tanto estos roles tradicionales, como las necesidades y preocupaciones de las mujeres aborígenes, han sufrido como consecuencia de su larga asimilación e interacción con la cultura anglosajona dominante en época contemporánea. Estos muros delimitan los espacios en gran parte liminales y marginales en los que habitan; constriñen las formas de definición y representación de su identidad y, sostienen los entornos de discriminación política, civil, económica, legal y sexual a las que se enfrentan en diferentes grados.

La imposibilidad de hablar de la mujer aborigen y sobre todo, de su discriminación de manera homogénea y unitaria, hace necesario señalar que un estudio genérico como este,

será por fuerza imperfecto en lo particular, debido a tres aspectos fundamentales: primero, por la enorme diversidad de la población aborígen, una población escasa en número y que representa únicamente el 3% de la población australiana, con un total de 666 900 individuos de los cuales 336 198 son mujeres (ABS, 2013). Pero una población, con una diversidad extraordinaria y formada por más de 200 clanes, que contaba con unos 260 grupos lingüísticos subdivididos en más de 500 dialectos, y que presenta tradiciones y creencias particulares en cada clan. Segundo, por los diferentes niveles de incorporación a la modernidad de los diferentes grupos y áreas; y por la dispar integración y asimilación con la sociedad anglosajona blanca dominante de las mujeres en cada uno de ellos. La arqueología atestigua la presencia aborígen en Australia, desde hace 50 000 o 60 000 años (Broome, 1994). Desde entonces se ha desarrollado una cultura que, aunque no inmóvil durante milenios, sí evolucionó en un entorno incomunicado de forma lenta y consistente. De manera inesperada, la sociedad aborígen sufrió un rápido colapso cultural, socio-económico y político con la llegada en 1788 de los colonizadores ingleses que subvirtieron las relaciones y dinámicas de poder preexistentes (Berndt & Berndt, 1992) Los colonizadores desarrollaron un sistema legal que, desde entonces hasta los años 70 del siglo xx, despersonalizó, segregó y desarrolló políticas de asimilación de los aborígenes, que fueron considerados seres inferiores. Al mismo tiempo se les privó del acceso y del uso de su tierra, elemento esencial a nivel simbólico, pero también económico de la sociedad aborígen, que fue considerada *Terra Nullis*, y pasó de este modo a manos británicas, acelerándose la desaparición de las formas de vida y roles aborígenes tradicionales; la intensidad de estos procesos no fue igual en áreas urbanas o rurales, más o menos remotas, por lo que la marginación, las actitudes sexistas o el racismo institucional hacia las mujeres tampoco pueden considerarse igual en todas las áreas. Tercero, y ligado al punto anterior, por las dificultades de definir actualmente y de manera unitaria, la identidad aborígen como consecuencia de la desvinculación, en diferente grado, entre los aborígenes y los elementos básicos (tierra-clan-grupo lingüísticos) que la definían de manera tradicional. Debido, por un lado, al actual asentamiento masivo de la población en áreas urbanas —el 75 % vive en ellas (ABS: 2013)— donde la integración en las formas de vida dominante y el alejamiento de las tradiciones es distinta; y por otro, a la pérdida de contacto con el clan de pertenencia, fruto de las políticas gubernamentales que, para educar

en los valores anglosajones, separaron a los niños de sus padres durante generaciones. Ha surgido así una considerable discusión sobre lo que significa ser aborigen, y quién puede o no puede considerarse como tal (Morrisey, 2003: 59), que hace complejo extraer conclusiones de manera genérica.

Frente a la marginalidad y la discriminación en la que viven los aborígenes, debido al proceso colonizador, el discurso institucional y público proyecta una imagen bien distinta, cuya construcción ideológica puede considerarse ejemplificada en dos actos consecutivos, estrechamente vinculados y fuertemente simbólicos para la sociedad australiana: el primero, el 12 de febrero, la inclusión por primera vez en la apertura de la 42.^a legislatura federal de la *Welcome to the Country ceremony*, tradicional ceremonia aborigen que era realizada para dar la bienvenida a su territorio a los extranjeros y que fue llevada a cabo por Matilda House Williams, anciana del clan Ngamberi Ngunnawal sobre cuyas tierras en Canberra se erige el parlamento. El segundo, la alocución de Kevin Rudd, primer ministro australiano, el 13 de febrero de 2008 ante el parlamento federal, en la que se pedía perdón a las conocidas como *Stolen Generations* o generaciones robadas, es decir, a todos aquellos niños aborígenes que especialmente desde 1909 hasta los años 70, fueron separados de sus familias para ser criados y educados en instituciones, de acuerdo a una deliberada política de segregación y asimilación por parte de los sucesivos gobiernos australianos.

Desde el punto de vista institucional, esta petición de perdón por las atrocidades cometidas contra los aborígenes en el pasado, puede considerarse símbolo de reconciliación definitivo por medio del cual se culmina públicamente la integración de la población aborigen en el estado australiano contemporáneo, un estado cuya identidad nacional está basada hoy en un discurso que tiene como pilar fundamental el multiculturalismo y la integración de lo diferente. Esta idea de integración viene reforzada con la ceremonia de bienvenida que reconoce, dentro de esta construcción retórica, a los aborígenes como los primeros australianos, vinculándose el mismo corazón del sistema institucional actual a las tradiciones de aquellos. La selección de Matilde House Williams para llevar a cabo la ceremonia, pese a lo lógico de la misma por tratarse de la anciana del clan Murri, refuerza además la idea de no discriminación por razón racial, pero también de género, promovida desde las instituciones.

Sin embargo, pese a la carga simbólica y la euforia que despertaron ambos actos, y dejando las conclusiones que pueden sacarse de los mismos, pero sobre todo de la ceremonia de bienvenida a través de una interpretación colonialista (los aborígenes dando la bienvenida a sus tierras al poder civilizatorio inglés representado por el parlamento) lo cierto es que la situación de marginalidad en la que se encuentran los aborígenes y la mujer aborigen en particular no han mejorado. Frente al discurso oficial, no se han llevado a cabo medidas de integración efectiva o de reparación, como la devolución a los aborígenes de la posesión sobre sus tierras. Es cierto que, desde el referéndum del 27 de mayo de 1967 en el que el 90 % de australianos votó a favor de que se reformasen dos puntos de la constitución australiana que eran claramente discriminatorios para la población aborigen, se han desarrollado iniciativas legislativas como la Racial Discrimination Act (1975) y la Native Title Act (1993) que han mejorado la condición de los aborígenes australianos; pero no es menos cierto que, aún hoy, se mantienen actitudes que desde el racismo institucionalizado se manifiestan en aspectos económicos, sociales y políticos que conllevan la creación de espacios de marginación y exclusión para las mujeres. Aspectos económicos como las altas tasas de desempleo, la precariedad laboral y salarios medios inferiores en comparación a la población blanca. Precariedad íntimamente ligado a la falta de educación y especialmente alarmante en el caso de las mujeres. Aspectos sociales, como el menor acceso a la educación y el mayor fracaso escolar; peores condiciones sanitarias y de salubridad por la escasa calidad de las viviendas y el alto número de personas que en ellas habitan. Y como consecuencia directa una menor esperanza de vida, casi 10 años menor en las mujeres aborígenes que en las no indígenas. Aspectos políticos como la poca representatividad pública, a nivel sobre todo institucional y oficial. Estos aspectos están relacionados con el status dependiente, de muchos aborígenes, respecto al gobierno y a otras organizaciones, en términos sobre todo benéficos, pero también de empleo y de residencia, y que revierte en focos de insatisfacción y marginalidad. Las compañías mineras, por ejemplo han incorporado el discurso oficial de reconciliación, dando importantes sumas de dinero a los aborígenes por las tierras cuya explotación ya les había sido concedida por el Gobierno (Armstrong, 2004: 6) y que convierten a estos grupos aborígenes en receptores subsidiarios de ayudas que no les permiten ningún tipo de reactivación económica, social o política de sus comunidades. De la marginalidad consecuente,



Figura 1. Tracey Moffatt. *Something more #1* 1989. Fotografía a color (positivado directo). National Gallery of Australia, Canberra. Adquirida en 1989. Cortesía de la artista y la Roslyn Oxley9 Gallery, Sydney.

sobreviene el mayor grado de violencia y de abusos sexuales que sufren las mujeres aborígenes (hasta 10 veces más que las no aborígenes); en parte relacionado, también, con el mayor consumo de drogas y alcohol por parte de la población aborígen masculina y en comparación a la no aborígen; y con las mayores tasas de arresto y de encarcelamiento de las mujeres aborígenes en comparación con las no indígenas (AIHW, 2013: 35). Además el uso y trato abusivo por parte de la policía es evidencia también de un racismo sistémico, con un mayor número de agresiones sexuales llevadas a cabo por estos últimos sobre mujeres aborígenes.

Otro factor importante en la discriminación y exclusión multidimensional de la mujer aborígen es la desposesión de los espacios que había tradicionalmente ocupado la mujer en la sociedad aborígen y la neutralización de sus roles (Fredericks, 2010: 546) junto con la redefinición de las relaciones de poder, de las que expresamente se les excluye durante la colonización. Hechos que han lastrado y marcado su situación hasta nuestros días. El etnocentrismo británico decimonónico reafirmó los valores establecidos por los primeros colonos en los que, en base a una sociedad blanca patriarcal y cristiana, la figura de la mujer aborígen queda, relegada a un segundo plano y supeditada al hombre. Consideradas inferiores en base a una doble discriminación racial y de género, acciones deliberadas como la privación de su derecho al uso y posesión de las tierras, fueron causa directa que restringió, cuando no acabó definitivamente con sus atribuciones económicas, políticas, sociales y religiosas. Y es que en la sociedad tradicional aborígen pese a la división de roles en base a la edad y género, no existía una idea de superioridad o inferioridad entre mujeres y hombres. Las primeras jugaban un importante papel en la actividad económica del grupo, siendo su aporte de alimento, igual o en ocasiones mayor que el de los hombres; su derecho a la posesión de la tierra, y su importancia en el ámbito de las decisiones sociales, la curación y los rituales religiosos (incluso en los mitos de creación del *Tiempo de los Sueños*) era también importante y complementaria a la del hombre (Gale, 1978). El silencio y la invisibilidad, a la que se les condenó, se mantiene hoy sobre todo en el plano institucional nacional y en menor medida en el local, donde una gran mayoría sigue viendo a los hombres aborígenes, como los únicos depositarios del poder político y religioso, y como interlocutor principal y único. A modo de ejemplo, la primera mujer aborígen, Carol Martin, miembro de la asam-

blea legislativa de Australia occidental fue elegida tan solo en 2001, mientras que ningún miembro femenino aborigen ha sido nunca elegido miembro de la Australian House of Representatives y el primer hombre aborigen, solo lo fue en 2010.

Esta discriminación no solo proviene del ámbito institucional o de los discursos públicos, sino que se inserta también, aunque de manera menos visible, en la vida cotidiana donde se hace evidente el distanciamiento entre la población aborigen y no aborigen que por lo general habitan espacios diferenciados y escasamente compartidos. Es aquí donde numerosos autores (Moreton-Robinson, 2000) señalan la actitud de las mujeres no indígenas, como parte activa en la negación de derechos de las mujeres aborígenes y en su marginación. Incluso desde los propios movimientos feministas, no indígenas, se tiende a emplear estrategias, semejantes a las prácticas coloniales, que han resultado en el mantenimiento de los valores y los privilegios de la mujer no indígena. Primero por su no inclusión en las luchas feministas, lo que explica que la posición socio-económica de las mujeres indígenas permaneciese invariable en la época de las grandes luchas por los derechos de la mujer; luego por su inclusión en actividades de género basadas en estereotipos y roles sexuales de las sociedades no indígenas (Fredericks, 546) o focalizadas en elementos concebidos como exóticos y atrayentes de su culturas, que las propias mujeres aborígenes perciben como elementos generados para la distracción de las mujeres blancas y una forma de minimizar los posibles conflictos que pudiesen emerger con la conquista de nuevas áreas de influencia por su parte.

Frente a este intento por silenciar sus voces, y de relegarlas a espacios marginales, las mujeres aborígenes, en mucha mayor medida que los hombres, han jugado un papel esencial en la conservación y adaptación de las tradiciones a la modernidad a través de movimientos sociales y asociativos propios. Desde la primera época de la colonización, donde al ser usadas como amantes y sirvientes, adquirieron un papel de influencia en sus comunidades por el contacto directo con los británicos y su papel de mediadoras; pasando por su alta participación en protestas y huelgas a finales del siglo XIX (Gale, 1990: 387-392); hasta las nuevas formas de organización política que empiezan a desarrollar durante el período de reclusión en misiones o reservas hasta bien entrados los años 60, las mujeres aborígenes han reclamado una voz propia y la capacidad de intervenir en la solución de sus problemas

directamente. A partir del referéndum de 1967 y del reconocimiento de derechos cada vez más extendidos de ciudadanía, van a ser también ellas las que lideren el establecimiento de sus familias en las ciudades y los nuevos movimientos de lucha urbana para promover los derechos sociales, políticos y la visibilidad que se les había robado (Howard, 1982).

Junto con el activismo social la reconstrucción del pasado llevada a cabo por las mujeres aborígenes ha sido también forma de recuperar la realidad distorsionada por la colonización (Fredericks, 564). En este sentido, las artistas aborígenes han jugado un papel importante en representar y transformar los roles sociales marginales y los políticos y actitudes discriminatorias respecto a los aborígenes. Tracey Moffat es quizás la artista aborigen más famosa a este respecto. Una de sus obras *Something More* (1989) parodia los estereotipos blancos, indígenas y asiáticos mostrando que raza, género y sexualidad son conceptos ambivalentes y subjetivos. Presenta perfectamente esos intentos por superar la discriminación y la marginalidad a la que ha sido relegada la mujer aborigen. Un intento por construir una nueva identidad aborigen que abrace la modernidad, pero que no reniegue de la tradición y de sus raíces, entendiendo que esta ha evolucionado y variado desde la época pre-colonial. Un camino que pasa por la recuperación de influencia social, económica y política, que no son las mismas que hace doscientos años, pero que beben de una misma herencia. Un paso más por recuperar la voz y derribar los muros que, desde hace más de 200 años, mantienen a la mujer aborigen encerrada entre un mundo moderno que la ha relegado a un segundo plano y unas tradiciones del pasado que la atan a un mundo ideal que ya no existe.

∞ Bibliografía

ABS. Australian Bureau for Statistics (2013)

«Australian Census 2011» <www.abs.gov.au/ausstats/abs@nsf/mf/3238.0.55.001> [10/09/2014]

AIHW. Australian Institute of Health and Welfare (2011)

The health and welfare of Australia's Aboriginal and Torres Straight Islander People. An overview 2011. IHW, Canberra.

ARMSTRONG, M. (2004)

«Aborigines: problems of race and class», en Kunh, R., *Class and struggle in Australia seminar Series*, Pearson, Frenchs Forest: 1-12.

BERNDT, R. M. ; BERNDT, C. H. (1992)

The world of the first Australians: Aboriginal traditional life, past and present. AIATSIS, Canberra.

BROOME, R. (1994)

Aboriginal Australians (2nd Ed.). Allen & Unwin, Sydney.

CAMPBELL, P.; KELLY, P., y HARRISON, L. (2012)

The problem of Aboriginal Marginalisation: Education, Labour, Markets and Social and Emotional Well-Being. Alfred Deaking Research Institute, Melbourne.

FREDERICKS, B. L. (2010)

«Reempowering ourselves : Australian Aboriginal women», *Signs: Journal of Women In Culture and Society*, 35(3): 546-550.

GALE, F. (1978)

Women's Role in Aboriginal Society. Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra.

— (1990)

«The participation of Australian Aboriginal Women in a changing political environment», *Political Geography Quarterly*, vol. 9, n.º 4: 381-395.

HOWARD, M. (1982)

Aboriginal Power in Australian Society. University of Queensland Press, St. Lucia.

HUNTER, B. (2009)

«Indigenous social exclusion. Insight and challenges for the concept of social inclusion», *Family Matters*, 82: 51-61

LUCASHENKO, M. (2002)

«Many Prisons». *Hecate*, 34: 139-144.

MORETON-ROBINSON, A. (2000)

Talkin' Up to the White Women: Indigenous Women and Feminism. University of Queensland Press, St. Lucia.

MORRISSEY, P. (2003)

«Aboriginality and corporatism» en Grossman M. (ed.), *Blacklines: Contemporary critical writing by Indigenous Australians*, Melbourne University Press, Melbourne: 52-59.

WHITE, N. (2010)

«Indigenous Australian women's leadership: stayin'strong against the post-colonial tide», *International Journal of Leadership in Education Theory and Practice*, 13:1: 7-25.



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE EDUCACIÓN, CULTURA
Y DEPORTE