



# CONTEXTOS

REVISTA  
D'ANTROPOLOGIA  
I INVESTIGACIÓ  
SOCIAL

#11

ISSN  
2013-  
0864

# #11

## REVISTA D'ANTROPOLOGIA I INVESTIGACIÓ SOCIAL

# CON TEX TOS

**(Con)textos: revista d'antropologia i investigació social** és una revista que va sorgir al 2008 per iniciativa d'un grup de persones investigadores vinculades a la Universitat de Barcelona. Des de 2016 l'Associació Antropologies conforma l'equip editorial volent apropar la revista a un públic ampli, per tal de que les noves generacions d'estudiants d'antropologia i altres disciplines afins, puguin trobar un espai per col·laborar, sense perdre l'espai de debat, reflexió i formació que ha caracteritzat sempre la revista. A partir del 2022, s'integren a l'equip doctorandes del programa Societat i Cultura del Departament d'Antropologia Social, amb el que s'enforteix el vincle de la revista amb la Universitat de Barcelona.

**Accés Obert:** **(Con)textos** facilita l'accés obert immediat al contingut basant-se en el principi que la disponibilitat gratuïta de les investigacions per al públic fomenta un major intercanvi de coneixements globals.

El **número 11** de la **revista (Con)textos** inclou quatre seccions diferents. La secció d'«Articles originals» ha estat revisada per avaluadors externs seguint el procediment de **dobla revisió cega per persones expertes** (*peer review*). Les seccions de «Projectes d'investigació», les «Resenyes» i els «Articles Divulgatius» han estat revisats per les revisores de l'equip editorial.

### Revisores del número 11

ANAÏS MADERA ROLDÁN	NORA BARTOLO MESSAOURI EL FARHI
ANGELA MARÍA CASTAÑO PEÑUELA	ROSA LÁZARO CASTELLANOS
ANNA PEÑUELAS PEÑARROYA	ROSA MARTÍNEZ CUADROS
CLAUDIA ALBANO CRESPO	SONIA PARELLA RUBIO
JOSEP ROCA GUERRERO	ZOUHAIR EL HAIRAN
LUIS LORENZO CÓRDOBA	

**Editora convidada:**  
**Jenabou Dembaga Susoko**

**Coordinadores de l'edició:**  
**Rosa Martínez Cuadros**  
**Martha Milena Silva Castro**

**Disseny gràfic:**  
**Mariana Rey**  
**Associació**  
**Antropologies**



Aquesta obra està sota una llicència de Creative Commons Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada 4.0 Internacional.

## SUMARI

<b>EDITORIAL</b>	I-XI
La interseccionalitat: una mirada necessària en ciències socials.	
<b>ARTICLES ORIGINALS</b>	
<b>Problematitzant els feminismes islàmics.</b>	1-18
AIDA TRAJDI.	
<b>Memòria i identitat creuant fronteres. Set relats de dones "migrants".</b>	19-35
MARÍA SANMARTÍ ASTOR.	
<b>Relació entre l'educació i el paper de la dona a les comunitats indígenes colombianes. Una reflexió teòrica situada.</b>	37-59
GLORIA ELENA QUIJANO QUIROZ, YADIRA ELENA MONTERO ZULETA, RUTH ESTER RUÍZ SUAREZ, AQUILEO AGUILAR ORTIZ, KELLYS YELINA RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, YOLANDA ARIAS MAESTRE, SAMIR ELIURS MONTERO ARIAS, ÁLVARO SÁNCHEZ CASTILLO.	
<b>Dissonàncies narratives, el bon i el mal salvatge. Joventut marroquí i d'Àfrica occidental en moviment cap a Europa.</b>	61-78
ELISA FLORISTÁN MILLÁN.	
<b>PROJECTES D'INVESTIGACIÓ</b>	
<b>«Soy esposa de Dios». Una etnografia sobre la construcció de la identitat femenina als convents de vida contemplativa.</b>	79-95
JOANA CALLS COBOS.	
<b>«Ulls per on la policia no hi veu» (O, Imaginant al «enemic») Punió, exclusió i nous règims de visibilitat des del vigilantisme en línia a Barcelona.</b>	97-117
MARINA ESPINACH CASACUBERTA.	
<b>RESSENYES</b>	
<b>«En el ombligo. Diarios de guerra y paz en Colombia». Ressenya del llibre de Gala Rocabert Navarro i Anna-Lina Mattar.</b>	119-123
MÒNICA MARTINEZ MAURI.	
<b>«Cultura turística i identitats múltiples a les Illes Balears». Ressenya bibliogràfica del llibre d'Antoni Vives Riera i Francesc Vicens Vidal.</b>	125-132
FRANCESC ALEMANY-SUREDA.	
<b>ARTICLES DIVULGATIUS</b>	
<b>El Trastorn de Dèficit d'Atenció i Hiperactivitat -(T)DAH- des d'una mirada anticapacitista.</b>	133-139
IRAIA NIETO LLARENA.	
<b>Coneixements situats, interseccionalitat i continent africà: una reflexió necessària.</b>	141-146
JENABOU DEMBAGA SUSOKO.	

Editat per  
Associació Antropologies amb  
Departament d'Antropologia Social  
(Universitat de Barcelona)  
<https://associacioantropologies.org/>  
<https://www.ub.edu/dp-antropologia>

Aquesta revista és coeditada per  
RCUB (Revistes Científiques de la  
Universitat de Barcelona)  
<https://revistes.ub.edu/index.php/contextos>  
contextos@ub.edu  
@contextos\_ub

ISSN  
2013-  
0864

# #11

## REVISTA D'ANTROPOLOGIA I INVESTIGACIÓ SOCIAL

# CON TEX TOS

**(Con)texts: journal of anthropology and social research** is a journal that emerged in 2008 at the initiative of a group of researchers linked to the University of Barcelona. Since 2016, the *Antropologies Association* is part of the editorial team. The aim is to bring this journal to a wide audience, so that new generations of students of anthropology and other related disciplines can find an opportunity to collaborate, without losing the space for debate, reflection and training that has always characterized the journal. In 2022, PhD Candidates of the Program Society and Culture of the Social Anthropology became part of the editorial Team, strengthening the link with the University of Barcelona.

**Open Access Journal:** **(Con)texts** provides immediate open access following the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge.

**(Con)texts number 11** is a number that includes four different sections. The section on «Original Articles» have been evaluated through the **peer review system**. The sections of «Research projects», «Book Reviews» and «Informative Articles» have been revised by the Editorial Team Reviewers.

### Number 11 Reviewers

ANAÏS MADERA ROLDÁN	NORA BARTOLO MESSAOURI EL FARHI
ANGELA MARÍA CASTAÑO PEÑUELA	ROSA LÁZARO CASTELLANOS
ANNA PEÑUELAS PEÑARROYA	ROSA MARTÍNEZ CUADROS
CLAUDIA ALBANO CRESPO	SONIA PARELLA RUBIO
JOSEP ROCA GUERRERO	ZOUHAIR EL HAIRAN
LUIS LORENZO CÓRDOBA	

**Guest Editor:**  
**Jenabou Dembaga Susoko**

**Editorial coordinators:**  
**Rosa Martínez Cuadros**  
**Martha Milena Silva Castro**

**Graphic design:**  
**Mariana Rey**  
**Antropologies**  
**Association**



This journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International.

### SUMMARY

<b>EDITORIAL</b>	I-XI
Intersectionality: a necessary insight in social sciences.	
<b>ORIGINAL ARTICLES</b>	
<b>Problematizing Islamic feminisms.</b>	1-18
AIDA TRAJDI.	
<b>Memories and identity crossing borders. Seven stories of “migrant” women.</b>	19-35
MARÍA SANMARTÍ ASTOR.	
<b>Relationship between education and the role of women in Colombian indigenous communities. A situated theoretical reflection.</b>	37-59
GLORIA ELENA QUIJANO QUIROZ, YADIRA ELENA MONTERO ZULETA, RUTH ESTER RUÍZ SUAREZ, AQUILEO AGUILAR ORTIZ, KELLYS YELINA RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, YOLANDA ARIAS MAESTRE, SAMIR ELIURS MONTERO ARIAS, ÁLVARO SÁNCHEZ CASTILLO.	
<b>Narrative dissonances, the good and the wild bad. Moroccan and West African youth on the move to Europe.</b>	61-78
ELISA FLORISTÁN MILLÁN.	
<b>RESEARCH PROJECTS</b>	
<b>«Soy esposa de Dios». An ethnography on the construction of female identity in convents of contemplative life.</b>	79-95
JOANA CALLS COBOS.	
<b>«Ulls per on la policia no hi veu». (Or, Imagining the «enemy»).</b>	97-117
<b>Punishment, exclusion, and new regimes of visibility from online vigilantism in Barcelona.</b>	
MARINA ESPINACH CASACUBERTA.	
<b>BOOK REVIEWS</b>	
<b>«En el ombligo. Diarios de guerra y paz en Colombia».</b>	119-123
<b>Review of the book by Gala Rocabert Navarro and Anna-Lina Mattar.</b>	
MÓNICA MARTINEZ MAURI.	
<b>«Cultura turística i identitats múltiples a les Illes Balears».</b>	125-132
<b>Review of the book edited by Antoni Vives Riera and Francesc Vicens Vidal.</b>	
FRANCESC ALEMANY-SUREDA.	
<b>INFORMATIVE ARTICLES</b>	
<b>Attention Deficit Disorder with Hyperactivity -AD(D)H- from an anti-ableism perspective.</b>	133-139
IRAIA NIETO LLARENA.	
<b>Situated Knowledge, Intersectionality, and the African Continent: A Needed Reflection.</b>	141-146
JENABOU DEMBAGA SUSOKO.	

Edited by  
Antropologies Association and  
Department of Social Anthropology  
(University of Barcelona)  
<https://associacioantropologies.org/>  
<https://www.ub.edu/dp-antropologia>

This journal is co-edited by  
RCUB (Scientific Journals of the  
University of Barcelona)  
<https://revistes.ub.edu/index.php/contextos>  
[contextos@ub.edu](mailto:contextos@ub.edu)  
[@contextos\\_ub](https://twitter.com/contextos_ub)

ISSN  
2013-  
0864

# #11

## REVISTA D'ANTROPOLOGIA I INVESTIGACIÓ SOCIAL

# CON TEX TOS

**(Con)textos: revista de antropología e investigación social** es una revista que surgió en el 2008 por iniciativa de un grupo de personas investigadoras vinculadas en la Universidad de Barcelona. Desde 2016, la *Asociación Antropologies* conforma el equipo editorial y se pretende acercar la revista a un público amplio, para que las nuevas generaciones de estudiantes de antropología y otras disciplinas afines puedan encontrar una oportunidad para colaborar, sin perder el espacio de debate, reflexión y formación que ha caracterizado siempre la revista. En 2022, doctorandas del programa Cultura y Sociedad del Departamento de Antropología Social se incorporan al equipo editorial, fortaleciendo el vínculo con la Universidad de Barcelona.

**Acceso Abierto:** **(Con)textos** facilita el acceso abierto inmediato a su contenido basándose en el principio de que la disponibilidad gratuita de las investigaciones para el público fomenta un mayor intercambio de conocimientos globales.

El **número 11** de la **revista (Con)textos** incluye cuatro secciones diferentes. La sección de «Artículos originales» ha sido evaluada siguiendo el sistema de **revisión ciega por pares** (*peer review*). Las secciones de «Proyectos de investigación», «Reseñas» y «Artículos divulgativos» han sido revisadas por las revisoras del equipo editorial.

### Revisoras del número 11

ANAÏS MADERA ROLDÁN	NORA BARTOLO MESSAOURI EL FARHI
ANGELA MARÍA CASTAÑO PEÑUELA	ROSA LÁZARO CASTELLANOS
ANNA PEÑUELAS PEÑARROYA	ROSA MARTÍNEZ CUADROS
CLAUDIA ALBANO CRESPO	SONIA PARELLA RUBIO
JOSEP ROCA GUERRERO	ZOUHAIR EL HAIRAN
LUIS LORENZO CÓRDOBA	

**Editora invitada:**  
Jenabou Dembaga Susoko

**Coordinadoras de la edición:**  
Rosa Martínez Cuadros  
Martha Milena Silva Castro

**Diseño Gráfico:**  
Mariana Rey  
Asociación  
Antropologies



Esta obra está bajo una licencia de  
Creative Commons  
Reconocimiento-NoComercial-  
SinObraDerivada 4.0 Internacional.

## SUMARIO

<b>EDITORIAL</b>	I-XI
La interseccionalidad: una mirada necesaria en ciencias sociales.	
<b>ARTÍCULOS ORIGINALES</b>	
<b>Problematizando los feminismos islámicos.</b>	1-18
AIDA TRAUDI.	
<b>Memorias e Identidad cruzando fronteras. Siete relatos de mujeres "migrantes".</b>	19-35
MARIA SANMARTÍ ASTOR.	
<b>Relación entre la educación y el papel de la mujer en comunidades indígenas colombianas. Una reflexión teórica situada.</b>	37-59
GLORIA ELENA QUIJANO QUIROZ, YADIRA ELENA MONTERO ZULETA, RUTH ESTER RUÍZ SUAREZ, AQUILEO AGUILAR ORTIZ, KELLYS YELINA RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, YOLANDA ARIAS MAESTRE, SAMIR ELIURS MONTERO ARIAS, ÁLVARO SÁNCHEZ CASTILLO.	
<b>Disonancias narrativas, el buen y el mal salvaje. Juventud marroquí y de África occidental en movimiento hacia Europa.</b>	61-78
ELISA FLORISTÁN MILLÁN.	
<b>PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN</b>	
<b>«Soy esposa de Dios». Una etnografía sobre la construcción de la identidad femenina en los conventos de vida contemplativa.</b>	79-95
JOANA CALLS COBOS.	
<b>«Ulls per on la policia no hi veu» (o, imaginando al «enemigo»).</b>	97-117
Punición, exclusión y nuevos regímenes de visibilidad desde el vigilantismo online en Barcelona.	
MARINA ESPINACH CASACUBERTA.	
<b>RESEÑAS</b>	
<b>«En el ombligo. Diarios de guerra y paz en Colombia».</b>	119-123
Reseña del libro de Gala Rocabert Navarro y Anna-Lina Mattar.	
MÓNICA MARTÍNEZ MAURI.	
<b>«Cultura turística i identitats múltiples a les Illes Balears».</b>	125-132
Reseña del libro editado por Antoni Vives Riera y Francesc Vicens Vidal.	
FRANCESC ALEMANY-SUREDA.	
<b>ARTÍCULOS DIVULGATIVOS</b>	
<b>El Trastorno de Déficit de Atención e Hiperactividad -(T)DAH- desde una mirada anticapacitista.</b>	133-139
IRAIA NIETO LLARENA.	
<b>Conocimientos situados, interseccionalidad y continente africano: una reflexión necesaria.</b>	141-146
JENABOU DEMBAGA SUSOKO.	

Editada por  
Asociación Antropologies y  
Departamento de Antropología  
(Universidad de Barcelona)  
<https://associacioantropologies.org/>  
<https://www.ub.edu/dp-antropologia>

Esta revista es co-editada por  
RCUB (Revistas Científicas de la  
Universidad de Barcelona)  
<https://revistes.ub.edu/index.php/contextos>  
[contextos@ub.edu](mailto:contextos@ub.edu)  
[@contextos\\_ub](https://twitter.com/contextos_ub)

ISSN  
2013-  
0864



### EDITORIAL

## La interseccionalitat: Una mirada necessària en ciències socials

El número 11 de la revista (Con)textos, principalment compost amb aportacions sobre “interseccionalitat” situades en diferents regions geogràfiques, ajuda a una millor comprensió de la varietat heterogènia, en matèria de producció de coneixement científic acadèmic, que s'està donant en les últimes dècades en diferents contextos. Més enllà de la possibilitat de que l'enfocament interseccional pugui ser un model de referència en alguns espais i moviments socials, aquest número és una invitació per a endinsar-se en les mirades diverses que acompanyen, i que en major o menor mesura tenen un impacte en la producció del coneixement en si. També ressalta les experiències viscudes de les persones i els col·lectius en contextos diversos sobre la interseccionalitat i les mirades policèntriques. Aborda el tema de la interseccionalitat per a poder mostrar el potencial transformador que aquesta mirada pot tenir sobre antropologia i recerca social. Així, aquest número es caracteritza per entrecreuar el “àmbit activista” amb el “àmbit acadèmic”, establint un “diàleg d'intercanvi” entre aquests “espais” i incloent aportacions teòriques a partir de l'objecte real de moviments de base i les reflexions i produccions de les activistes socials.

Si bé el número monogràfic publicat aquest mateix any se centrava en aportacions des d'una perspectiva interseccional en la salut reproductiva i sexual de les dones, en aquest número la interseccionalitat està inclosa en temàtiques variades com el feminisme, les migracions i l'educació. La interseccionalitat va guanyant visibilitat i força en diferents espais - no únicament l'acadèmic- a mesura que la seva mirada en moviments de base per la justícia social es converteix en eix central de la militància política i reivindicativa en polítiques públiques. D'aquesta manera, s'inclou la reflexió des d'on mirem i com ho fem com a premissa essencial, i es reflexiona sobre l'ús social que se li dona al coneixement en sí. Malgrat l'existència de possibles desacords teòrics i analítics, i del diferent ús que se li pugui donar en moviments civils, podem inferir que la perspectiva interseccional ha vingut per a quedar-se.

**Editora convidada:**

**Jenabou Dembaga Susoko**

**Coordinadores de l'edició:**

**Rosa Martínez Cuadros**

**Martha Milena Silva Castro**

**Disseny gràfic:**

**Mariana Rey**

**Associació**

**Antropologies**

**Data de  
publicació:  
12/12/2022.**

**ISSN  
2013-  
0864**

# #11

## REVISTA D'ANTROPOLOGIA I INVESTIGACIÓ SOCIAL

# CON TEX TOS

Seguint aquesta premissa, la revista (Con)textos ha volgut oferir aquest espai per a visibilitzar epistemologies que, sota la premissa d'una objectivitat rigorosa en ciències socials, però no neutral, pot ser legítima com a base per a produir coneixement científic. Exposar la forma en que es posa en pràctica la recerca social al llarg d'aquest número serà essencial. D'una banda, ens permet demostrar que les versions del món que construïm en la recerca des de mirades policèntriques no són relats o discursos simplistes. D'altra banda, plantegem que el coneixement en sí no reflecteix una realitat de manera "neutral". A més, suposa la necessitat d'incloure als col·lectius i individus que formen part de l'objecte d'estudi en les recerques. Per tant, les contribucions de les diferents autores i autors mostren les seves diverses valoracions i significats, perspectives en els seus textos, des de dades fiables, gràcies al rigor de sociòlogues, antropòlogues, historiadores i psicòlogues que ens ofereixen una visió multidisciplinària i heterogènia des d'una mirada interseccional.

Les publicacions d'aquest número inclouen manuscrits inèdits com articles originals i recerques destacades derivades de Treballs Finals de Grau en antropologia. Així mateix, han estat incloses ressenyes bibliogràfiques de llibres i, seguint la decisió editorial presa des del número 7, el present número també inclou una secció de «articles divulgatius» amb la qual volem visibilitzar un altre tipus de textos i formats de coneixement. És així com el present número es divideix en quatre seccions: (1) articles originals, (2) projectes de recerca, que corresponen a Treballs Finals de Grau, (3) ressenyes bibliogràfiques i (4) articles divulgatius.

En l'article que dona inici el número, Aida Traidi fa una seva revisió teòrica d'un dels corrents de feminismes que més impacte ha generat en l'esfera pública espanyola: els feminismes islàmics. Partint dels orígens sociohistòrics en diferents regions geogràfiques i els seus impactes sociopolítics, mostra una visió crítica al missatge emancipatori de l'islam des d'una perspectiva de gènere, feminista i decolonial. A través dels enfocaments interns en aquest corrent, l'autora focalitza la producció de coneixement des de dos vessants. D'una banda, la tradició occidental dels feminismes islàmics que té com a objectiu desmantellar les estructures colonials, i, d'altra banda, la tradició islàmica que denuncia la reapropiació del que és religiós per part del patriarcat sociopolític. Encara que l'objectiu principal és el paper emancipatori del missatge espiritual, no sempre ha tingut resultats favorables per als corrents de feminismes islàmics. L'autora destaca com aquests redefeixen i reinterpreten el significat de les fonts sagrades, visibilitzant el paper actiu les dones en la tradició espiritual musulmana i enfocant el missatge de les escriptures sagrades sense biaixos patriarcals i colonials.

Seguint amb la perspectiva de gènere, en el segon article original d'aquesta publicació María Sanmartí Astor fa una recerca basada en històries de vida a 7 dones migrants d'Abya Yala que viuen a la província de Barcelona. Es planteja si el "*background*" migratori influeix en l'autopercepció i preservació identitària d'origen d'aquestes dones en context barceloní. Les anàlisis realitzades per l'autora ens mostren que hi ha tres elements distintius que connectaven a aquestes dones migrades amb la seva identitat abyayalense: l'art, els rituals i l'activisme. A més, els tres eixos que assenyala l'autora incideixen en un tema fonamental per a aquest número: posa en el centre a les dones migrades amb l'objectiu de descriure-les des de la seva mirada per a donar resposta a les seves necessitats i reivindicacions.

Tornant al context regional de Abya Yala, podem llegir una reflexió teòrica situada de Gloria Elena Quijano, Yadira Elena Montero, Ruth Esther Ruiz, Aquileo Aguilar, Kellys Yelina Rodríguez, Yolanda Arias, Samir Eliurs Montero i Álvaro Sánchez. Analitzen la vinculació entre educació i identitat cultural amb l'objectiu de promoure processos d'ensenyament-aprenentatge que incloguin de manera realista a les dones indígenes en els projectes polítics i administratius, dins de les seves pròpies comunitats i també en les societats colombianes. La mirada de les autores convida a la reflexió sobre el paper educatiu com a eix principal i espai simbòlic per a la inclusió i transformació de grups de dones indígenes, assenyalant la capacitat d'agència que aquestes tenen en la transformació dels seus propis entorns i del propi sistema educatiu des d'un enfocament interseccional. A més inclou les mirades feministes decolonials que posa en el centre no sols a les dones racializadas negativament, sinó que fan un incís en com el racisme opera en les desigualtats de gènere.

La primera secció d'aquest número finalitza amb l'article d'Elisa Floristán Millán en el que analitza les narratives colonials, antimigratòries i adultistas, des d'una perspectiva de gènere, sobre els estereotips que s'amaguen sota la figura del "MENA (menors estrangers no acompanyats)". En aquest estudi etnogràfic multisituat, l'autora fa una anàlisi comparada d'estereotips i dinàmiques colonials d'institucions i del tercer sector en relació amb el "jove africà" amb "*background*" migratori, entre joves nord-africans (marroquins) i de l'Àfrica occidental (Mali, Guinea, Conakry i Costa d'Ivori). A més, l'autora assenyala el procés migratori en diàspores africanes i el suport que aquests joves puguin rebre per part d'aquestes. Amb això, ens convida a la reflexió sobre la representació que es fa en l'esfera social d'aquests joves i l'impacte negatiu en les seves vides, que els arrenca la capacitat d'agència i de control sobre la representació que es fa dels seus cossos.

La segona secció d'aquest número es compon de les dues recerques que van ser presentades com a Treballs de Final de Grau, que van obtenir la màxima qualificació en el Grau d'Antropologia Social i Cultural de la Universitat de Barcelona, en el curs 2021-2022. Com a part de la política editorial d'aquesta revista es pretén brindar reconeixement a aquesta mena de treballs de recerca donant-los visibilitat i accés obert, més encara, considerant les innovacions al camp de la recerca social aplicada que aporten autores novells.

En la primera recerca d'aquesta secció, la seva autora Joana Call Cobos, des d'una perspectiva etnogràfica, fa una reconstrucció de la dona religiosa a partir del treball de camp realitzat en un convent de vida contemplativa en una ciutat de l'àrea metropolitana de Barcelona. Se centra sobretot en els treballs de cura com a eix central, on les adoratives es donen en cos i ànima a la comunitat i a la societat. A més, fa èmfasi en la intersecció entre gènere i religiositat, situant a les dones creients cristianes en el centre.

La segona recerca publicada es de Marina Espinach Casacuberta i realitza una aproximació a l'activisme cívic-securitari en Ciutat Vella (Barcelona) a través d'una plataforma en línia de vigilància i denúncia ciutadana. En ella, l'autora convida a la reflexió sobre el vincle entre sistemes de vigilància amb discursos securitaris en les societats occidentals, i les possibles línies de recerca vinculades a ella com a fenomen que possiblement cobrarà importància en els pròxims anys. A més, cal assenyalar que la intersecció entre militància de base i vigilantisme forma part de l'agenda de moviments de base com l'antiracisme o les lluites de drets humans en context català. Ja que sense la interseccionalitat no es podria comprendre de forma holística discriminacions com el racisme, la islamofòbia o vulneració de drets humans cap a les poblacions migrades.

# #11

## REVISTA D'ANTROPOLOGIA I INVESTIGACIÓ SOCIAL

# CON TEX TOS

La tercera secció del número es compon de dues ressenyes, que tenen com a objectiu visibilitzar el coneixement científic-social generat en el nostre context des de mirades policèntriques.

La primera ressenya es centra en el context colombià. Mònica Martínez Mauri, realitza una descripció delimitada de la novel·la gràfica *“En el ombligo. Diálogos de guerra y paz en Colombia”*. A més de ser l'obra guanyadora de la XIV edició del Premi Internacional Fnac Salamandra Graphic 2021, és la primera novel·la gràfica coproduïda per una antropòloga i una il·lustradora en context català. En aquesta, s'explicita l'experiència viscuda de Gal·la Rocabert, sociòloga i antropòloga de la Universitat de Barcelona, narrada en primera persona en una comunitat rural d'excombatents de les Forces Armades Revolucionàries de Colòmbia. A més convida a la reflexió sobre les interseccions diverses que poden haver-hi en un conflicte armat i les autopercepcions que els individus puguin tenir de la pau i de la guerra.

La segona ressenya realitzada per Francesc Alemany-Sureda, sobre el llibre de Vives i Vicens *“Cultura turística i identitats múltiples a les Illes Balears”*, fa un breu repàs sobre les aportacions i limitacions principals als debats de l'antropologia del turisme. Aquestes aportacions obren el debat a l'aproximació a la cultura i inclouen un enfocament crític sobre l'ús generalitzat a l'aproximació del concepte de cultura en ciències socials en el segle XX. A més, és fonamental destacar com aquesta intersecció entre cultura i identitat permet veure als individus, cultures i col·lectius com a éssers canviants i no estàtics.

L'última secció del present número inclou dos articles divulgatius. La raó per la qual s'incorporen aquest tipus de manuscrits sorgeix per una necessitat de visibilitzar aspectes de la interseccionalitat que poden quedar en els marges.

En l'article divulgatiu de Iraia Nieto Llarena, l'autora reflexiona sobre la falta d'inclusió de les neurodivergències en l'accés a diferents espais de grups minoritzats, i com rares vegades es parla d'aquestes quan es reclama interseccionalitat. A més, assenyala el desconeixement social sobre el capacitisme, ja que ni tan sols està inclòs en els plans d'inclusió amb enfocament “interseccional”. L'autora analitza sobre els mites al voltant de les poblacions amb (T)DAH (Trastorn de Dèficit d'Atenció i Hiperactivitat) i culmina amb una reflexió sobre el model de la neurodivergència assenyalant algun dels privilegis que implica adoptar aquesta mirada.

Per a finalitzar, Jenabou Dembaga Susoko, editora convidada d'aquest número, reflexiona en el segon i últim article divulgatiu sobre com la producció de coneixement occidental impedeix que les persones africanes puguin representar-se i visibilitzar-se més enllà dels estereotips negatius que hi ha d'Àfrica i de la seva gent. En aquesta línia, assenyala els estereotips racials/sexuals que pesen sobre aquesta regió geogràfica, i com la producció de coneixement africà per africans és minoritària en el món acadèmic internacional perquè hi ha barreres d'accessibilitat que fan que la producció local africana no estigui valorada. Conclou amb una reflexió sobre els límits que els coneixements situats tenen, assenyalant la importància de la seva aportació a la rigorositat en ciències socials.

Per a l'equip editorial de la Revista (Con)textos, format per l'Associació Antropologies i les investigadores predoctorals del Departament d'Antropologia de la Universitat de Barcelona, és un plaer poder presentar un altre número com a espai de coneixement compartit. Juntament amb el paper de l'editora convidada Jenabou Dembaga Susoko, confiem que aquestes contribucions des de mirades policèntriques siguin d'interès per a moltes lectores. També agraïm a totes revisores que han participat en aquest número, ja que el procés de revisió d'articles científics és una tasca costosa en temps i dedicació, i a la vegada és el component fonamental en el procés de publicació científica que fa possible que ara pugueu llegir aquestes pàgines.

**Jenabou Dembaga Susoko.**

ORCID: 0000-0002-5955-9752

**Rosa Martínez-Cuadros.**

ORCID: 0000-0001-7768-8374

**Martha Milena Silva-Castro.**

ORCID: 0000-0002-3705-5406

Aquesta editorial s'ha de citar com:

DEMBAGA SUSOKO, J., MARTÍNEZ-CUADROS, R., SILVA-CASTRO, MM. (2022).

"La interseccionalitat: Una mirada necessària en ciències socials" [Editorial]. *Revista (Con)textos*, 11: I-XI.

<https://doi.org/10.1344/test.2022.11.I-XI>



### EDITORIAL

#### **La interseccionalidad: Una mirada necesaria en ciencias sociales**

El número 11 de la revista (Con)textos, principalmente compuesto con aportaciones de interseccionalidad situadas en diferentes regiones geográficas, ayuda a una mejor comprensión de la variedad heterogénea, en materia de producción de conocimiento científico académico, que se está dando en las últimas décadas en diferentes contextos. Más allá de la posibilidad de que el enfoque interseccional pueda ser un modelo de referencia en algunos espacios y movimientos sociales, este número es una invitación para adentrarse en las miradas diversas que acompañan, y que, en mayor o menor medida, tienen un impacto en la producción del conocimiento en sí. También resalta las experiencias vividas de las personas y los colectivos en contextos diversos sobre la interseccionalidad y las miradas policéntricas. Aborda el tema de la interseccionalidad para poder mostrar el potencial transformador que esta mirada puede tener sobre antropología e investigación social. Así, este número se caracteriza por entrecruzar el “ámbito activista” con el “ámbito académico”, estableciendo un “diálogo de intercambio” entre estos “espacios” e incluyendo aportes teóricos a partir del objeto real de movimientos de base y las reflexiones y producciones de las activistas sociales.

Si bien el número monográfico publicado este mismo año se centraba en aportaciones desde una perspectiva interseccional en la salud reproductiva y sexual de las mujeres, en este número la interseccionalidad está incluida en temáticas variadas como el feminismo, las migraciones y la educación. La interseccionalidad va ganando visibilidad y fuerza en diferentes espacios - no únicamente el académico- a medida que su mirada en movimientos de base por la justicia social se convierte en eje central de la militancia política y reivindicativa en políticas públicas. De esta manera, se incluye la reflexión desde dónde miramos y cómo lo hacemos como premisa esencial, y reflexionar sobre el uso social que se le da al conocimiento en sí. A pesar de la existencia de posibles desacuerdos teóricos y analíticos, y del diferente uso que se le pueda dar en movimientos civiles, podemos inferir que la perspectiva interseccional ha venido para quedarse.

**Editora invitada:**

**Jenabou Dembaga Susoko**

**Coordinadoras de la edición:**

**Rosa Martínez Cuadros**

**Martha Milena Silva Castro**

**Diseño gráfico:**

**Mariana Rey**

**Associació**

**Antropologies**

**Fecha de  
Publicación:  
12/12/2022**

**ISSN  
2013-  
0864**

# #11

## REVISTA D'ANTROPOLOGIA I INVESTIGACIÓ SOCIAL

# CON TEX TOS

Siguiendo esta premisa, la revista (con)textos ha querido ofrecer este espacio para visibilizar epistemologías que, bajo la premisa de una objetividad rigurosa en ciencias sociales, pero no neutral, puede ser legítima como base para producir conocimiento científico. Exponer la forma en que se lleva a la práctica la investigación social a lo largo de este número es esencial. Por una parte, permite demostrar que las versiones del mundo construidas en la investigación desde miradas policéntricas no son relatos o discursos simplistas. Por otra parte, planteamos que el conocimiento en sí no refleja una realidad de manera "neutral". Además, supone la necesidad de incluir a los colectivos e individuos que forman parte del objeto de estudio también en las investigaciones. Por lo tanto, las contribuciones de las diferentes autoras y autores muestran sus diversas valoraciones y significados, perspectivas en sus textos, desde datos fiables, gracias al rigor de sociólogas, antropólogas, historiadoras y psicólogas que nos ofrecen una visión multidisciplinar y heterogénea desde una mirada interseccional.

Las publicaciones de este número incluyen manuscritos inéditos como artículos originales e investigaciones destacadas derivadas de Trabajos Finales de Grado en antropología. Asimismo, han sido incluidas reseñas bibliográficas de libros y, siguiendo la decisión editorial tomada desde el número 7, el presente número también incluye una sección de «artículos divulgativos» con la que queremos visibilizar otro tipo de textos y formatos de conocimiento. Es así como el presente número se divide en cuatro secciones: (1) artículos originales, (2) proyectos de investigación, que corresponden a trabajos finales de grado, (3) reseñas bibliográficas y (4) artículos divulgativos.

El artículo que da inicio el número Aida Traidi hace una revisión teórica de unas de las corrientes de feminismos que más impacto ha generado en la esfera pública española: los feminismos islámicos. Partiendo de los orígenes sociohistóricos en diferentes regiones geográficas y sus impactos sociopolíticos, muestra una visión crítica al mensaje emancipatorio del islam desde una perspectiva de género, feminista y decolonial. A través de los enfoques internos en esta corriente, la autora focaliza la producción de conocimiento desde dos vertientes. Por un lado, la tradición occidental de los feminismos islámicos que tiene como objetivo dismantelar las estructuras coloniales, y, por otro lado, la tradición islámica que denuncia la reappropriación de lo que es religioso por parte del patriarcado sociopolítico. Aunque el objetivo principal es el papel emancipatorio del mensaje espiritual, no siempre ha tenido resultados favorables para las corrientes de feminismos islámicos. La autora destaca cómo es interesante señalar cómo éstas redefinen y reinterpretan en el significado de las fuentes sagradas, visibilizando el papel activo las mujeres en la tradición espiritual musulmana y enfocando el mensaje de las escrituras sagradas sin sesgos patriarcales y coloniales.

Siguiendo con la perspectiva de género, el segundo artículo original de esta publicación María Sanmartí Astor hace una investigación basada en historias de vida de 7 mujeres migrantes de "Abya Yala" que viven en Barcelona. La autora plantea si, en gran medida, el "*background*" migratorio influye en la autopercepción y preservación identitaria de origen de estas mujeres en contexto barcelonés. Los análisis realizados por la autora nos muestran que hay tres elementos distintivos que conectaban a estas mujeres migradas con su identidad abyayalense: el arte, los rituales y el activismo. Además, los tres ejes que señala la autora inciden en un tema fundamental para este número: pone en el centro a las mujeres migradas con el objetivo de describirlas desde su mirada para dar respuesta a sus necesidades y reivindicaciones.

Volviendo al contexto regional de Abya Yala, el tercer artículo original es una reflexión teórica situada de Gloria Elena Quijano, Yadira Elena Montero, Ruth Esther Ruiz, Aquileo Aguilar, Kellys Yelina Rodríguez, Yolanda Arias, Samir Eliurs Montero y Álvaro Sánchez. Analizan la vinculación entre educación e identidad cultural con el objetivo de promover procesos de enseñanza-aprendizaje que incluyan de manera realista a las mujeres indígenas en los proyectos políticos y administrativos, dentro de sus propias comunidades y también en las sociedades colombianas. La mirada de las autoras invita a la reflexión sobre el papel educativo como eje principal y espacio simbólico para la inclusión y transformación de grupos de mujeres indígenas, señalando la capacidad de agencia que éstas tienen en la transformación de sus propios entornos y del propio sistema educativo desde un enfoque interseccional. Además, incluye las miradas feministas decoloniales que pone en el centro no solo a las mujeres racializadas negativamente, sino que hacen un inciso en cómo el racismo opera en las desigualdades de género.

La primera sección de este número finaliza con el artículo de Elisa Floristán Millán en el que analiza las narrativas coloniales, antimigratorias y adultistas, desde una perspectiva de género, sobre los estereotipos que se esconden bajo la figura del “MENA (menores extranjeros no acompañados)”. En ese estudio etnográfico multisituado, la autora hace un análisis comparado de estereotipos y dinámicas coloniales de instituciones y del tercer sector en relación con el “joven africano” con “background” migratorio, entre jóvenes norteafricanos (marroquíes) y del África occidental (Mali, Guinea, Conakry y Costa de Marfil). Además, la autora señala el proceso migratorio en diásporas africanas y el apoyo que estos jóvenes puedan recibir por parte de éstas. Con ello, nos invita a la reflexión sobre la representación que se hace en la esfera social de estos jóvenes y el impacto negativo en sus vidas, que les arranca la capacidad de agencia y de control sobre la representación que se hace de sus cuerpos.

La segunda sección de este número se compone de las dos investigaciones que fueron presentadas como Trabajos de Final de Grado las cuales obtuvieron la máxima calificación en el Grado de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Barcelona, en el curso 2021-2022. Como parte de la política editorial de esta revista se pretende brindar reconocimiento a este tipo de trabajos de investigación dándoles visibilidad y acceso abierto, más aún, considerando las innovaciones al campo de la investigación social aplicada que aportan autoras noveles.

En la primera investigación de esta sección, su autora Joana Calls Cobos, desde una perspectiva etnográfica, hace una reconstrucción de la mujer religiosa a partir del trabajo de campo realizado en un convento de vida contemplativa en una ciudad del área metropolitana de Barcelona. Se centra sobre todo en los trabajos de cuidado como eje central, dónde las adorativas se dan en cuerpo y alma a la comunidad y a la sociedad. Además, hace énfasis en la intersección entre género y religiosidad, situando a las mujeres creyentes cristianas en el centro.

La segunda investigación destacada es de Marina Espinach Casacuberta y realiza una aproximación al activismo cívico-securitario en Ciudad Vella (Barcelona) a través de una plataforma online de vigilancia y denuncia ciudadana. En ella, la autora invita a la reflexión sobre el vínculo entre sistemas de vigilancia con discursos securitarios en las sociedades occidentales, y las posibles líneas de investigación vinculadas a ella como fenómeno que posiblemente cobrará importancia en los próximos años. Además, cabe señalar que la intersección entre militancia de base y vigilantismo forma parte de la agenda de movimientos de base como el antirracismo o las luchas de derechos humanos en contexto catalán. Ya que sin la interseccionalidad no se podrían comprender de forma holística discriminaciones como el racismo, la islamofobia o vulneración de derechos humanos hacia poblaciones migradas.

# #11

## REVISTA D'ANTROPOLOGIA I INVESTIGACIÓ SOCIAL

# CON TEX TOS

La tercera sección del número 11 de la revista se compone de dos reseñas, que tienen como objetivo visibilizar el conocimiento científico-social generado en nuestro contexto desde miradas policéntricas.

La primera reseña se posiciona en contexto colombiano. Mònica Martínez Mauri, realiza una descripción acotada de la novela gráfica “En el ombligo. Diálogos de guerra y paz en Colombia”. Además de ser la obra ganadora de la XIV edición del Premio Internacional Fnac Salamandra Graphic 2021, es la primera novela gráfica coproducida por una antropóloga y una ilustradora en contexto catalán. En esta, se explicita la experiencia vivida de Gala Rocabert, socióloga y antropóloga de la Universidad de Barcelona, narrada en primera persona en una comunidad rural de excombatientes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia. Además, invita a la reflexión sobre las intersecciones diversas que puede haber en un conflicto armado y las autopercepciones que los individuos puedan tener de la paz y de la guerra.

La segunda reseña realizada por Francesc Alemany-Sureda, sobre el libro de Vives y Vicens “*Cultura Turística i Identitats Múltiples a Les Illes Balears*”, hace un breve repaso sobre las aportaciones y limitaciones principales a los debates de la antropología del turismo. Estas aportaciones abren el debate a la aproximación a la cultura incluyen un enfoque crítico sobre el uso generalizado a la aproximación del concepto de cultura en ciencias sociales en el siglo XXI. Además, es fundamental en cómo esta intersección entre cultura e identidad permite ver a los individuos, culturas y colectivos como seres cambiantes y no estáticos.

La última sección del presente número incluye dos artículos divulgativos. La razón por la que se incorporan este tipo de manuscritos surge por una necesidad de visibilizar aspectos de la interseccionalidad que pueden quedar en los márgenes.

En el artículo divulgativo de Iraia Nieto Llarena reflexiona sobre la falta de inclusión de las neurodivergencias en el acceso a diferentes espacios de grupos minorizados, y como rara vez se habla de éstas cuando se reclama interseccionalidad. Además, señala el desconocimiento social sobre el capacitismo, ya que ni siquiera está incluido en los planes de inclusión con enfoque “interseccional”. La autora analiza sobre los mitos alrededor de las poblaciones con TDAH (Trastorno de Déficit de Atención e Hiperactividad) y culmina con una reflexión sobre el modelo de la neurodivergencia señalando alguno de los privilegios que implica adoptar esta mirada.

Para finalizar, Jenabou Dembaga Susoko, editora invitada de este número, reflexiona en el último artículo divulgativo sobre cómo la producción de conocimiento occidental impide que las personas africanas puedan representarse y visibilizarse más allá de los estereotipos negativos que hay de África y de su gente. En esta línea, señala los estereotipos raciales/sexuales que pesan sobre esta región geográfica, y cómo la producción de conocimiento africano por africanos es minoritaria en el mundo académico internacional porque hay barreras de accesibilidad que hacen que la producción local africana no esté valorada. Concluye con una reflexión sobre los límites que los conocimientos situados tienen, señalando la importancia de su aportación a la rigurosidad en ciencias sociales.

Para el equipo editorial de la Revista (Con)textos, formado por la *Asociación Antropologies* y las investigadoras pre-doctorales del Departamento de Antropología de la Universidad de Barcelona, es un placer poder presentar otro número como espacio de conocimiento compartido. Junto con el papel de la editora invitada Jenabou Dembaga, confiamos que estas contribuciones desde miradas policéntricas sean de interés para muchas lectoras. También agradecemos a todas las revisoras que han participado en este número, ya que el proceso de revisión de artículos científicos es una tarea costosa en tiempo y dedicación, mientras que es el componente fundamental en el proceso de publicación que hace posible que ahora podáis leer estas páginas.

**Jenabou Dembaga Susoko.**

ORCID: 0000-0002-5955-9752

**Rosa Martínez-Cuadros.**

ORCID: 0000-0001-7768-8374

**Martha Milena Silva-Castro.**

ORCID: 0000-0002-3705-5406

Esta editorial se puede citar como:

DEMBAGA SUSOKO, J., MARTÍNEZ-CUADROS, R., SILVA-CASTRO, MM. (2022).

“La interseccionalidad: Una mirada necesaria en ciencias sociales” [Editorial]. *Revista (Con)textos*, 11: I-XI.

<https://doi.org/10.1344/test.2022.11.I-XI>



# PROBLEMATITZANT ELS FEMINISMES ISLÀMICS

Problematizing Islamic feminisms

Problematizando los feminismos islámicos

**Aida Traidí**

[aidatraidí@gmail.com](mailto:aidatraidí@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-3262-4518

Institut Europeu de la Mediterrànea (IEMed)

## RESUM

Els feminismes islàmics argumenten que el missatge de la revelació alcorànica és garant dels drets de les dones. Aquest article discuteix els feminismes islàmics com a doble resistència: a les estructures colonials i als discursos patriarcals construïts en nom de l'islam. Pel que fa a les assumpcions orientalistes d'Occident, es qüestiona el domini de les estratègies dels feminismes hegemònics com a única forma d'emancipació vàlida. Quant a les estructures patriarcals islàmiques, es qüestiona tota la jurisprudència elaborada des d'un punt de vista masculí. Lamrabet (2017) considera que el missatge original de l'islam ha estat distorsionat a causa del monopoli del coneixement religiós per part dels homes, que han fet una interpretació patriarcal que ha marginat el rol de la dona. Segons Grosfoguel (2014) i Adlbi (2017), hi ha hagut una distorsió colonial de la tradició musulmana que ha modificat aspectes de la mateixa teologia islàmica. En el cas del *hijab*, els imperis colonials han assumit un discurs de salvació. Alhora, algunes nocions islàmiques contemporànies del *hijab* redueixen tota l'ètica global de l'Alcorà al concepte del *hijab*. Quins espais han d'ocupar els feminismes islàmics? No totes les propostes que proporcionen són decolonials. Sovint no han aconseguit analitzar l'alliberament en els seus propis termes, fet que ha donat com a resultat reproduir les narratives definides per les normes hegemòniques de les societats occidentals. L'anàlisi de les propostes dels feminismes islàmics contribueix a examinar com poden transcendir l'àmbit del discurs i respondre a l'expressió de les aspiracions en termes autodefinits, reinterpretant el significat de les fonts sagrades de l'islam des d'una perspectiva de gènere amb l'objectiu de trobar l'espirit emancipatori del missatge espiritual de l'islam.

**PARAULES CLAU:** feminismes islàmics; *hijab*; interseccionalitat; decolonialitat; patriarcat.

Data de recepció: 12/04/2022. Data d'acceptació: 22/07/2022. Data de publicació: 12/12/2022.

## ABSTRACT

Islamic feminisms argue that the message of the Qur'anic revelation is a guarantor of women's rights. This paper aims to discuss Islamic feminisms as a double resistance: to colonial structures and to patriarchal discourses constructed in the name of Islam. The production of Islamic feminisms can be situated in two lines of reflection: the Western tradition and the Islamic tradition. As for the orientalist assumptions of the West, the dominance of hegemonic feminism strategies as the only valid form of emancipation is denounced. Regarding the Islamic patriarchal structures, all the jurisprudence elaborated from a masculine point of view is called into question. Lamrabet (2017) considers that the original message of Islam has been distorted due to the monopoly of religious knowledge by men, who have made a patriarchal interpretation that has marginalized the role of women. According to Grosfoguel (2014) and Adlbi (2017), there has been a colonial distortion of the Muslim tradition that has modified aspects of Islamic theology itself. In the case of the *hijab*, colonial empires have assumed a discourse of salvation. At the same time, some Islamic contemporary notions of the *hijab* reduce the entire global ethics of the Qur'an to the concept of the *hijab*. What spaces should Islamic feminisms occupy? Not all of its proposals are decolonial. It has often failed to analyse liberation in their own terms, resulting in the reproduction of the narratives defined by the hegemonic norms of Western societies. The analysis of the proposals of Islamic feminisms contributes to examine how they can move beyond the realm of discourse and response to the expression of their aspirations in self-defined terms, reinterpreting the meaning of the sacred sources of Islam from a gender perspective with the goal of finding the emancipatory spirit of the spiritual message of Islam.

**KEY WORDS:** Islamic feminisms; *hijab*; intersectionality; decoloniality; patriarchy.

## RESUMEN

Los feminismos islámicos argumentan que el mensaje de la revelación coránica es garante de los derechos de las mujeres. Este artículo tiene como objetivo discutir los feminismos islámicos como una doble resistencia: a las estructuras coloniales y a los discursos patriarcales construidos en nombre del islam. Por lo que se refiere a las asunciones orientalistas de Occidente, se cuestiona el dominio de las estrategias de los feminismos hegemónicos como única forma de emancipación válida. En cuanto a las estructuras patriarcales islámicas, se cuestiona toda la jurisprudencia elaborada desde un punto de vista masculino. Lamrabet (2017) considera que el mensaje original del islam ha sido distorsionado debido al monopolio del conocimiento religioso por parte de los hombres, que han realizado una interpretación patriarcal que ha marginado el rol de la mujer. Según Grosfoguel (2014) y Adlbi (2017), ha habido una distorsión colonial de la tradición musulmana que ha modificado aspectos de la propia teología islámica. En el caso del *hiyab*, los imperios coloniales han asumido un discurso de salvación. Al mismo tiempo, algunas nociones islámicas contemporáneas del *hiyab* reducen toda la ética global del Corán al concepto del *hiyab*. ¿Qué espacios deben ocupar los feminismos islámicos? No todas las propuestas que proporcionan son decoloniales. A menudo no han logrado analizar la liberación en sus propios términos, lo que ha conllevado que reprodujeran las narrativas definidas por las normas hegemónicas de las sociedades occidentales. El análisis de las propuestas de los feminismos islámicos contribuye a examinar cómo pueden trascender el ámbito del discurso y responder a la expresión de sus aspiraciones en términos autodefinidos, reinterpretando el significado de las fuentes sagradas del islam desde una perspectiva de género con el objetivo de encontrar el espíritu emancipatorio del mensaje espiritual del islam.

**PALABRAS CLAVE:** feminismos islámicos; *hijab*; interseccionalidad; decolonialidad; patriarcado.

## 1. INTRODUCCIÓ

Lluny de ser una corrent unificada de pensament, el feminisme ha patit tensions internes i han aparegut diferents veus des dels seus orígens. En les darreres dècades, han sorgit moviments feministes que posen èmfasi en reivindicacions basades en altres eixos de desigualtat com la raça<sup>1</sup>, la ètnia, la classe o la religió. Per a aquestes dones, la manca d'interseccionalitat i la invisibilitat en els espais del feminisme hegemònic constitueixen una forma de violència inherent al procés de dominació. Això ha portat a l'articulació de col·lectius propis per respondre millor a les seves necessitats, així com per defensar el seu punt de vista i el seu propi camí del feminisme. En el cas de les dones musulmanes, a més de suportar el pes dels prejudicis racistes, tenen una càrrega afegida ja que se'ls agreguen els prejudicis derivats dels rols de gènere i els prejudicis paternalistes derivats del feminisme hegemònic. En aquest sentit, alguns moviments feministes islàmics es presenten com una forma de resistència tant al patriarcat com a la mirada colonial.

En general, els feminismes hegemònics sempre han tingut una actitud de rebuig cap a la religió (Vuola, 2001; Ali, 2012, 2014). És l'ontologia secular del feminisme occidental la que crea tensions amb la religió (Salem, 2014), i aquestes s'incrementen en el cas dels feminismes islàmics, pels prejudicis orientalistes que situen els musulmans com a part de l'altre cultural incivilitzat i subdesenvolupat (Lamrabet, 2007)<sup>2</sup>. Aquest article pretén anar més enllà del simple debat sobre la compatibilitat entre islam i feminisme, un debat que ha estat criticat per reforçar els binarismes occident/orient i modernitat/tradició, obligant les dones a “escollir” (Abu-Lughod, 2002; Ramírez, 2012; Adlbi, 2014; Merali, 2014; Grosfoguel, 2014).

Quant a la metodologia, es tracta d'un enfocament de reflexió teòrica. Els feminismes islàmics han estat en el focus de l'interès mediàtic i l'opinió pública els darrers anys. Tot i així, l'enfocament predominant ha estat de confusió. A Occident, els feminismes islàmics s'entenen com un oxímoron i els alts nivells de desigualtat que pateixen les dones a molts països àrabs, dels quals es considera la religió com a principal culpable, ha servit com a justificació d'intervencions militars i colonials. Als països on l'islam és tradició majoritària, el feminisme s'entén moltes vegades com a anatema de la religió i com una ideologia exportada i una justificació utilitzada per a la ingerència militar i colonial.

L'objectiu d'aquest article no és realitzar una simple revisió de la literatura existent, sinó fer un anàlisi crític tenint en compte allò que ja s'ha estudiat per tal d'explorar el feminisme islàmic com a forma de resistència a la mirada colonial, qüestionar-se des d'on sorgeixen els

<sup>1</sup> En els seus orígens, el concepte de «raça» es crea com a categoria biològica per justificar l'expansió colonial. El colonialisme europeu desenvolupa una teoria científica que defensa l'existència de races superiors i inferiors i justifica la jerarquia entre races. Tot i que el debat biològic s'ha superat i avui en dia el racisme té una base culturalista, la raça com a categoria social encara perviu i opera. Partint de la idea que la raça no ha perdut capacitat explicativa, aquest article defensa la importància sociològica del terme, descartant-ne una lectura biològica i decantant-se per les orientacions no essencialistes que la consideren com un constructe social. Per a una major elaboració sobre el tema, consultar Balibar (1991), Wiewiorka (2002) i Lentin (2010).

<sup>2</sup> En altres contextos també hi ha hagut intents de reivindicar els drets de les dones des d'una base religiosa. El feminisme cristià, amb figures com la teòloga queer Teresa Forcades i Vila, qüestiona les institucions patriarcales de l'església catòlica.

feminismes islàmics i fer una reflexió teòrica sobre les propostes i contribucions que plantegen que permeti aportar informació innovadora i addicional.

## 1.1. Aclariments conceptuals: Feminisme(s) en plural

El concepte d'interseccionalitat, introduït el 1989 als Estats Units per Kimberlé W. Crenshaw per descriure l'exclusió de les dones afroamericanes tant de les polítiques feministes com antiracistes, és un concepte crucial per examinar les diferents dimensions de la vida social. Una persona, a qualsevol part del món, es defineix de diferents maneres pel seu sexe, edat, raça, ètnia, cultura, classe, religió... En els últims anys, moltes feministes han proposat i han reivindicat la interseccionalitat com a discurs analític per entendre la configuració dels diferents eixos de desigualtat, ja que per copsar el caràcter multidimensional de la discriminació es requereix un enfocament integrat. La interseccionalitat no es limita a reconèixer que les persones estan travessades per diferents eixos i "sumar opressions", sinó a observar la interacció de les categories de diferència i com aquests eixos es construeixen a partir de la intersecció de moltes dimensions (Salem, 2014). Els feminismes islàmics són un dels moviments que han introduït la perspectiva interseccional en les seves propostes, plantejant l'alliberació de les dones des de les fonts sagrades de l'islam (l'Alcorà i els *Hadith*<sup>3</sup>), exercint així una doble resistència: al racisme i la islamofòbia<sup>4</sup> dels feminismes occidentals i als discursos masclistes i patriarcals construïts en nom de l'islam.

En el context de l'estat espanyol, feministes com Cèlia Amoròs o Najat el Hachmi consideren que el feminisme no ha de tenir cognoms. "Hi afegim una (s) al feminisme i sembla que amb això ja hem resolt la diversitat de violències que patim les dones" diu El Hachmi en una columna del diari El País (El Hachmi, 2022b). En una altra columna per al mateix mitjà, sota el títol "*Millones de feminismos*" (El Hachmi, 2022a) afirma que "el feminisme no és un vestit de posar i treure ni una identitat ni canvia segons li plagui a cada dona (...). El Hachmi (2019:84) acusa la interseccionalitat de soterrar el vector de gènere sota la resta de vectors i, en concret, "la intersecció del seu suposat feminisme amb el patriarcat religiós que és l'islam". L'escriptora considera que s'ha de prioritzar articular un discurs col·lectiu en lloc de començar la lluita de zero a cada lloc per tal de desenvolupar un feminisme propi. En la mateixa línia, Cèlia Amoròs (1990) defensa que hi ha d'haver un cànon de reconeixement que permeti fer una distinció entre allò que és feminisme i allò que no.

Aquest article parteix de la idea que no existeix tal cosa com el feminisme en singular. Les formes que pren el feminisme depenen de diversos factors com el context polític, social, econòmic... Qualsevol manifestació del feminisme és local. Parlem, per tant, de feminismes en plural, i acompanyats d'un adjectiu que contextualitza les lluites. No parlem d'un espai homogeni sinó d'un espai de lluita amb diferències. Dins del mateix moviment d'alliberació de

<sup>3</sup> La literatura dels *Hadith* fa referència al recopilatori de tradicions del Profeta Muhammad i els seus companys.

<sup>4</sup> La islamofòbia no és simplement la por i odi irracional envers els musulmans, sinó una forma de racisme institucional i estructural (Adlbi, 2016; Mijares, 2017; Amzian, 2020).

les dones musulmanes hi ha un debat sobre l'ús del terme feminisme. Algunes intel·lectuals o activistes d'aquest moviment no se senten còmodes amb l'etiqueta "feminista" per la seva associació amb el feminisme imperial i eurocèntric. Barlas (2008) considera que és impossible identificar-se amb un terme que ha negat la veu a les dones no blanques. Bouteldja (2016:38) assenyala que "Reprotxar -a les dones indígenes- no ser feministes és com si a un pobre se li retreu que no menja caviar" (2016:83). El seu enfocament entén la raça com la categoria central per entendre la discriminació, i el gènere i la classe tenen un paper secundari. Per a les dones musulmanes que no s'identifiquen amb el terme, el moviment d'alliberació de les dones musulmanes no té perquè justificar-se amb el terme feminisme perquè la idea de l'alliberació de les estructures patriarcals existeix de forma autònoma al feminisme occidental i utilitzar aquest terme seria una forma d'imitació i dominació colonial (Grosfoguel, 2014; Adlbi, 2014).

## 2. ELS MOVIMENTS D'ALLIBERAMENT I EMANCIPACIÓ DE LES DONES EN EL MÓN ÀRAB I ISLÀMIC

Per comprendre els feminismes islàmics, és necessari contextualitzar la seva emergència en el marc de la història dels feminismes àrabs. En els contextos on l'islam és la religió majoritària, no totes les reivindicacions pels drets de les dones surten de l'islam (Tamzali, 2010; Ramírez, 2012; Paradela, 2015). Podem distingir tres grans paradigmes en l'evolució dels feminismes: els feminismes nacionalistes, els feminismes islamistes i els feminismes islàmics. Tots aquests moviments no són una derivació dels occidentals; són feminismes propis que s'articulen en termes locals. Un tret rellevant és la permeabilitat entre els moviments laics i religiosos. Els feminismes laics i nacionalistes del món àrab també han utilitzat arguments religiosos per defensar els drets de la dona, posant en dubte l'antagonisme entre moviments laics i religiosos. Per altra banda, la metodologia d'hermenèutica dels feminismes islàmics combina la investigació religiosa amb les eines de les ciències socials (Lamrabet, 2014; Ali, 2014).

### 2.1. Feminismes nacionalistes

Els feminismes nacionalistes sorgeixen a finals del s. XIX i principis del s. XX. Per tant, són coetanis a l'encunyació del terme feminisme a França. El context històric en què tenen origen és la lluita anticolonial per la independència, i es veuen impulsats per dos factors de desenvolupament: la *Nahda*, el moviment intel·lectual reformista que va sorgir a finals del segle XIX, i l'augment de l'alfabetització entre les dones (Paradela, 2015; Torres, 2015). Tenen un caràcter de militància social i política, entenent que l'emancipació anticolonial no es podia separar de la igualtat de gènere. Pel que fa a la qüestió religiosa, és un moviment laic, però no és antireligiós. Busca el reconeixement i la protecció de les diferents religions presents al territori. Una de les organitzacions més conegudes d'aquest moviment va ser la Unió Feminista Egípcia (EFU), que lluitava per la independència i la llibertat de l'ocupació britànica, i de la qual formava part la cèlebre escriptora Huda Shaarawi (1880-1924). L'apogeu dels nacionalismes àrabs i les lluites per la independència provoquen que la condició de la dona quedi relegada a un segon pla, i no és fins a mitjans del s. XX que l'interès es reprèn.

## 2.2. Feminismes islamistes

Els feminismes islamistes tenen origen a mitjans del s. XX, en el context de conformació dels Estats-nació post colonials, i es veuen impulsats per l'auge dels moviments islamistes als països de majoria musulmana i per la presència de dones musulmanes en l'islam polític. Aquest gir ideològic cap a l'islam té lloc a causa de la pervivència de règims no democràtics, el fracàs del panarabisme i l'emergència del petrodòlar a l'Àrabia Saudita (Paradela, 2015; El-Tahawy, 2015). La militància social i política dels feminismes islamistes se centra a la promoció de l'islamisme polític. Si bé hi ha dones presents a la política, els discursos d'igualtat no ho són. De fet, la majoria es declaren en contra del feminisme (Ramírez, 2005) i defensen una identitat femenina musulmana (Ali, 2014). La militància activa de les dones en el marc de l'islam polític és vista pels feminismes hegemònics com una paradoxa on les dones estan empoderades per valors seculars (drets polítics i democràcia) però exigeixen un retorn als valors islàmics (Sehlikoglu, 2017). Una figura destacada d'aquest moviment és Zaynab al-Ghazali, que defensa la implantació d'un Estat islàmic regit per la *sharia*<sup>5</sup>, que reconeixeria tots els drets de les dones. Al Marroc, l'Organització per a la Renovació de la Consciència Femenina del Partit de la Justícia i el Desenvolupament (PJD) cerca la recuperació de models familiars i de relacions socials que s'han vist relegats per influència de la colonització cultural (Ramírez, 2005).

## 2.3. Feminismes islàmics

Els feminismes islàmics sorgeixen a finals del s. XX, en un context d'independència i de desencantament polític i social. L'apropiació del saber religiós per part de les dones i la reacció davant de les posicions més conservadores de l'islamisme sobre el paper de la dona, així com l'accés generalitzat a l'educació i a internet, són els principals factors de desenvolupament dels feminismes islàmics (Valcárcel i Rivera de la Fuente, 2014; Ali, 2014). En aquest sentit, de la mateixa manera que Amelia Valcárcel (1997) apunta que el feminisme és "el fill no desitjat de la il·lustració", Ziba Mir-Hosseini (2011) afirma que els feminismes islàmics són "el fill no desitjat de l'islam polític"<sup>6</sup>. La principal diferència amb els feminismes islamistes, on és complicat parlar de feminisme, és que es passa d'un discurs femení en defensa de l'islam a un discurs feminista a l'interior de l'islam (Ali, 2014).

Els feminismes islàmics tenen origen en l'activitat política de dones islamistes que comencen a qüestionar el règim islàmic iranià i que exigeixen reformes (Ramírez, 2012). La primera vegada que apareix el terme «feminisme islàmic» és a la revista iraniana *Zanan*, tot i que les reivindicacions de caràcter feminista al món musulmà existeixen des de l'època de la revelació alcorànica (Ali, 2014). Per la seva situació d'opressió múltiple, les feministes islàmiques es mouen en dos camps diferents: el de les estructures patriarcals islàmiques i el de les

<sup>5</sup> Es fa una distinció entre *sharia*, que no s'entén com a llei islàmica o corpus tancat que queda recollit en algun llibre, sinó com una referència ètica i moral que emana de l'Alcorà i que guia la vida dels musulmans i *fiqh*, la jurisprudència clàssica o el cos de lleis que es desenvolupa al voltant d'aquest codi moral i ètic (Gómez, 2009).

<sup>6</sup> Per a una major elaboració sobre les influències recíproques de l'islam polític i els feminismes islàmics, consultar *Les féminismes islamiques au tournant du XXIe siècle* (2010), de Stéphanie Latte Abdallah.

estructures i assumpcions orientalistes i colonialistes d'Occident. Pel que fa a les estructures patriarcals islàmiques, qüestiona tota la jurisprudència elaborada des d'un punt de vista masculí i que ha marginalitzat el rol de les dones i busca reinterpretar el sentit de les fonts sagrades de l'islam. Quant a les assumpcions orientalistes d'Occident, qüestiona el domini del model occidental colonial com a única forma d'emancipació. En el pla intel·lectual, els feminismes islàmics han concentrat el seu treball en la relectura de l'Alcorà en clau de gènere per reinterpretar els versos que han justificat discriminacions. En el pla de l'activisme social i polític, s'han centrat en la revisió dels codis de família o estatuts personals<sup>7</sup> inspirats en la "lleï islàmica" als països musulmans, i en la lluita contra la islamofòbia de gènere als països occidentals. Algunes organitzacions islàmiques que treballen sobre el terreny als països del món àrab i islàmic són *Sisters in Islam* (SIS), *Women Living Under Muslim Laws*, *Musawah* ("igualtat" en àrab) i *Women's Shura Council*.

### 2.3.1. Diferències i similituds amb altres feminismes

Els feminismes islàmics comparteixen moltes similituds amb el *Black Feminism*, el feminisme de les dones afroamericanes, els feminismes indígenes d'Amèrica Llatina, els feminismes de les dones asiàtiques, africanes i gitanes. Totes aquestes dones tenen en comú que comparteixen múltiples opressions, tot i que l'articulació d'aquestes opressions és diferent a causa de la seva diversitat històrica, colonial i patriarcal, per això les estratègies d'alliberació que utilitzen no són les mateixes. Aquests feminismes es troben dins del que s'anomena feminismes decolonials, perifèrics, dissidents o contra-hegemònics. Els feminismes decolonials contempen la interseccionalitat dels diferents sistemes d'opressió i dominació, és a dir, l'articulació de les categories de raça, classe, sexualitat i gènere, i critiquen l'eurocentrisme dels projectes feministes occidentals. Així i tot, no tots els feminismes islàmics són decolonials. Hi ha feminismes islàmics que comparteixen el projecte de la modernitat occidental i defensen els principis de la Il·lustració com a font de progrés i modernitat. Només els feminismes islàmics que entenen la modernitat com un projecte colonial i, per tant, estableixen una crítica epistèmica dels projectes feministes occidentals i de les estructures de poder sobre les quals s'assenta el feminisme liberal, adopten una perspectiva decolonial (Grosfoguel, 2014).

Una diferència entre els feminismes islàmics i els hegemònics té a veure amb el debat al voltant dels termes «igualtat» i «justícia». El principi de justícia (*'adl*) és una noció fonamental a l'Alcorà. Sibai (2014), Lamrabet (2017), Merali (2014) defensen que el concepte d'igualtat no es pot universalitzar, ni es pot desvincular del concepte de justícia, sinó que s'ha de subordinar a la

<sup>7</sup> Aquestes són les úniques lleis que no han sortit de l'àmbit del fiqh i que no es regeixen pel dret positiu (Paradela, 2015). Per exemple, als codis de família del Magrib algunes discriminacions que es mantenen són la prohibició per a les dones de casar-se amb un no musulmà (a excepció de Tunísia que va anul·lar aquesta llei el 2017), limitacions de la mare per exercir la tutela dels fills, i discriminacions a l'herència (a Tunísia es va aprovar un projecte de llei, però aquest encara no ha estat aprovat pel parlament). Per a una major elaboració sobre aquest tema, consultar "*Estatus de las mujeres en el mundo árabe y su imagen en Occidente: el caso del Magreb*" (2009), de Carmelo Pérez-Beltrán.

justícia. *La loi du foulard* a França seria un exemple de com en nom d'una igualtat uniformitzant es cometen injustícies (Grosfoguel, 2014).

### 2.3.2 Les crítiques cap als feminismes islàmics

Valcárcel i Rivera de la Fuente (2014) descriuen dues postures oposades en relació amb els feminismes islàmics. La postura d'idealització de la desigualtat afirma que l'islam eleva la condició de la dona d'una situació d'objecte a la societat àrab preislàmica a una situació d'igualtat total i, per tant, el feminisme és vist com un element aliè a l'islam i innecessari. Si observem, però, els índexs de desigualtat entre homes i dones als països de majoria islàmica, podem afirmar que hi ha una desviació entre aquest discurs i la realitat, on els codis de família de la majoria de països, basats en la jurisprudència clàssica, justifiquen discriminacions flagrants.

A l'altre extrem, hi ha una postura de demonització de l'islam que el culpabilitza de l'opressió de la dona, i que planteja que l'única opció per a l'alliberament és l'abandonament de la religió (Valcárcel i Rivera de la Fuente, 2014). Per als partidaris d'aquest corrent, l'emancipació no pot ser entesa en termes islàmics i no reconeix els feminismes islàmics com a un interlocutor vàlid (Ali, 2012; Torres, 2015). El discurs hegemònic occidental considera que les dones musulmanes estan oprimides i recloses en un vel, el qual esdevé l'element central dels discursos sobre la regió que alimenten el racisme i la islamofòbia. El patriarcat no s'entén com a concepte associat a una forma global de dominació masculina (i també europea), sinó com a concepte consubstancial a l'islam.

Dins d'aquesta postura no només es troben els feminismes il·lustrats europeus, sinó també feministes àrabs com Wassyla Tamzali, Nawal el Saadawi, Hoda Salah o la iraniana Valentine Moghadam, que denuncien el perill que suposa intentar legitimar els drets de les dones només amb arguments religiosos. L'escriptora i activista Mona Eltahawy (2015), tot i creure en la possibilitat de formular reivindicacions feministes en el marc de l'islam, critica l'actitud de certs sectors de l'esquerra europea que romanen en silenci per "respecte" a les "altres" cultures i defensa les prohibicions del *niqab* a França i Bèlgica. En el context de l'estat espanyol, El Hachmi afirma que l'islam es caracteritza per la seva misogínia estructural i critica les feministes relativistes que "no han viscut mai la realitat de ser dona en un país musulmà, seduïdes per no sé quin enlluernament islàmic, prediquen en conferències i llibres les bondats del missatge de Mahoma" (2019:76).

## 3. FEMINISMES ISLÀMICS COM A RESISTÈNCIA A LA MIRADA COLONIAL

Quijano (2000), Grosfoguel (2014) i Adlbi (2014) argumenten que la decadència de l'època colonial no va significar la fi del colonialisme i parlen de la transició del colonialisme a la colonialitat global. Malgrat que les administracions colonials han desaparegut, els patrons de poder colonials, l'actitud civilitzadora occidental i el discurs de binarismes de salvatge/civilitzat, desenvolupats/subdesenvolupats, seculars/religiosos i normalitat/anormalitat encara persisteixen avui en dia. Les assumpcions orientalistes han canviat la seva forma i es troben en els discursos sobre el desenvolupament o la lluita contra el terrorisme. Alguns exemples

d'orientalisme postcolonial són les identifications etnoracials que es tradueixen en un augment de la vigilància sobre les comunitats musulmanes o la hipersexualització i fetitixació de les dones nord-africanes a França, on el terme  *beurette*<sup>8</sup> és la categoria pornogràfica més buscada.

La característica principal d'aquesta transformació dels marcs colonialista-racistes es basa en el seu caràcter invisible. Aquesta invisibilitat està lligada a la transformació del discurs racista biològic en un discurs racista cultural. Des que la genètica moderna ha denegat l'existència d'una dimensió biològica de la raça humana, ja no es tendeix a parlar de races superiors i inferiors, sinó que s'emfatitza en la insuperabilitat de les diferències culturals i es defensa la preservació de la identitat nacional davant les "altres" cultures (Balibar, 1991). Aquests discursos utilitzen elements culturals com a marca d'inferioritat i superioritat, reproduint la mateixa jerarquia colonial / racial de l'expansió colonial europea. Tanmateix, el racisme cultural està vinculat indirectament amb el racisme biològic en la mesura que el primer naturalitza i necessita la cultura dels subjectes racials o colonials (Fanon, 2009:124).

El colonialisme europeu va causar la destrucció del coneixement propi dels pobles i la producció d'una única epistemologia o cosmovisió considerada com a vàlida, aquella produïda per l'home blanc occidental, mentre que les altres formes de ser i existir en el món queden silenciades i se situen en la zona del "No Ser" (Fanon, 1961). El fet que s'assumeixi la superioritat del pensament i les formes de vida occidental sobre les altres formes de pensar i estar en el món té importants conseqüències sobre la manera com les dones musulmanes són vistes. El suposat binarisme tradició/modernitat i religió/secularització és el dispositiu colonial que més afecta els discursos sobre l'islam i les musulmanes. S'assumeix que l'islam és contrari a la modernitat i que la secularització és essencial per a l'alliberament de les dones, sense tenir en compte que aquests binarismes responen a una epistemologia concreta, l'occidental, i que han estat presentats com a universals.

### 3.1. La mirada colonial dels feminismes hegemònics

Un dels treballs pioners en l'anàlisi del discurs colonial és el llibre *Orientalism* d'Edward Said. L'autor defineix l'orientalisme com "un estil de pensament basat en supòsits romàntics i en una distinció ontològica i epistemològica entre l'Occident i l'Orient amb l'objectiu de dominar, reestructurar i tenir autoritat sobre l'Orient" (Said, 2002:21).

La representació de les dones musulmanes com a submises va servir per justificar la dominació colonial a través de l'efecte emancipador que se suposava que l'hegemonia europea tindria sobre les dones musulmanes (Zine, 2006). Fanon (1961:47) descrivia així el rol que el colonialisme del segle XX atorga a les dones: "Tinguem les dones, la resta seguirà.

<sup>8</sup> *Beurette*, femení de *beur*, és un terme que sorgeix a la dècada de 1980 i que designava allò que era un "bon àrab integrat". Els vídeos pornogràfics que contenen l'etiqueta  *beurette* retraten la imatge d'una dona àrab molt passional i submissa als desitjos sexuals dels homes. Un dels gèneres més comuns és la  *beurette* amb  *hijab* on un home blanc li treu el  *hijab* durant l'acte sexual. La idea és que quan una dona àrab està occidentalitzada esdevé lliure. Però hi ha una paradoxa, perquè suposadament s'emancipa, però per sotmetre's al plaer de l'home blanc.

Si volem colpejar la societat algeriana hem de primer de tot conquerir les dones. L'administració dominant vol defensar la dona algeriana, convertida per l'home algerià en un objecte inert i deshumanitzat". Amb el pas del temps, no només s'ha qüestionat l'efecte emancipador que aquest "feminisme colonial" hauria tingut, sinó que s'ha demostrat que va reforçar la subordinació i dominació de les dones (Ahmed, 1992; Blanks, 1999).

La instrumentalització del feminisme com a discurs d'alliberament no va acabar amb el fi del colonialisme polític; l'argument de salvació de les dones s'ha desplegat per justificar l'ocupació de l'Afganistan, l'Iraq i altres països/regions. Segons aquesta retòrica de salvació, les dones han de ser alliberades dels homes de les seves cultures (Ahmed, 1992; Abu-Lughod, 2002; Ramírez, 2012). És el que Spivak (2010) va descriure com "homes blancs salvant les dones negres dels homes negres" (*white men saving brown women from brown men*).

### 3.2. La figura de "la dona musulmana amb *hijab*"

La categoria "dona musulmana amb *hijab*" ha estat utilitzada pels imperis colonials per assumir un discurs colonial, racista i paternalista de salvació de la dona colonitzada de les mans dels homes colonitzats (Grosfoguel, 2014:23). El *hijab* es construeix com el principal marcador de "musulmanitat" durant el colonialisme. Així, les dones que porten *hijab* són les més propenses a patir islamofòbia de gènere per la visibilitat de la seva "musulmanitat" (Zine, 2006; Adlbi, 2014; Mijares, 2017).

Aquesta categoria homogeneïtza totes les experiències i realitats de les dones musulmanes amb *hijab*, que són presentades com a víctimes passives, excloent les seves múltiples subjectivitats. És el que Al-Saji (2010) anomena "racialització del *hijab*". A més de fomentar una actitud paternalista envers les dones musulmanes, aquests discurs desvia l'atenció sobre les estructures patriarcals en els contextos occidentals, generant la impressió que les dones a Occident són lliures (Abu-Lughod, 2002; Al-Saji, 2010) i fomenta una anàlisi binària que oposa la dona occidental, símbol de modernitat i civilització, enfront de la dona musulmana, oprimida i que, consegüentment, cal "alliberar". Amzian (2020) considera que la majoria d'estudis sobre les dones marroquines a Espanya plantegen una dicotomia modernitat/tradició. Des dels discursos islamòfobs, el vel és indicador de tradició i la seva absència de modernitat.

La construcció de la figura de la "dona musulmana amb *hijab*" va acompanyada d'un imaginari colonial sobre l'home àrab i musulmà que el situa com més violent i masclista que els homes occidentals i com a l'enemic principal de les dones musulmanes (Al-Saji, 2010; Amzian, 2020). Així doncs, quan es tracta d'un cas d'homes musulmans que oprimeixen dones musulmanes, mobilitzar la població resulta molt fàcil (Abu Lughod, 2022). Des del setembre del 2022, l'assassinat de la jove Mahsa Amin a l'Iran per un policia per no portar el *hijab* de la manera establerta ha causat una gran onada de protestes al país contra la repressió del règim autoritari iranià. A les xarxes socials s'ha pogut observar la mobilització de grups feministes que han fet servir aquesta notícia per desplegar actituds islamòfobes. A Twitter es va produir una campanya d'assetjament racista cap a la diputada d'ERC Najat Driouech, exigint-li que condemnés públicament l'assassinat de Mahsa Amin. Aquestes exigències només van dirigir-

se cap a Driouech a causa de la seva condició de dona musulmana amb *hijab*, i no van formular-se cap a altres membres del parlament.

### 3.3. El *hijab* i la regulació del cos de les dones

Hi ha una obsessió amb el simbolisme del *hijab* tant en els discursos contemporanis occidentals com en els islàmics (Lamrabet, 2014; Torres, 2015). Pels islamistes, el *hijab* se situa al centre de la identitat islàmica i s'entén com un mandat diví. Per a les feministes laiques, en canvi, el *hijab* representa un mandat patriarcal (Lamrabet, 2014). En el paradigma religiós, no hi ha un consens jurídic sobre què diuen les fonts sagrades al voltant de l'ús del *hijab*. Lamrabet (2017) i Mernissi (1999) consideren que el concepte de *hijab* tal com s'entén avui dia no apareix a l'Alcorà, on significa separació i cortina. A Egipte, en el context de la repressió del règim de Nasser cap a l'organització islamista dels Germans Musulmans, el *hijab* es va convertir en el tema central de l'islam polític, i el seu significat es va tornar més ideològic i polític que religiós, com una manera de reafirmar la identitat de les dones com a musulmanes. El Hachmi qüestiona aquest sentit, afirmant que “Si el mocador és identitat, és la identitat del masclisme, no pas la identitat de les dones” (El Hachmi, 2019:71).

En el context occidental contemporani, la violència epistèmica en la construcció de la “dona musulmana amb *hijab*” té conseqüències per a les dones musulmanes, que són vistes com a desproveïdes d'agència i a les quals es pretén “alliberar” amb legislacions que regulen l'ús del *hijab*. El 2004, França va adoptar una llei contra l'ús de símbols religiosos ostentosos als espais públics, més coneguda com la *loi du foulard*. Abans de l'aprovació de la llei hi va haver nombrosos debats en els quals rarament es va involucrar les dones musulmanes, i en els quals certs sectors de l'esquerra van defensar la llei argumentant que el *hijab* era un símbol d'opressió, reduint així tots els significats a un de negatiu (Zine, 2006; Al-Saji, 2010). Sovint s'esgrimeix l'argument que les dones han d'adaptar-se al país d'acollida, confonent cultura i religió, així com ignorant que hi ha dones musulmanes que no tenen un *background* migratori. Quan sí que en tenen, se'ls situa com a ciutadanes de segona categoria per aquest motiu. Aquests sectors de la societat que consideren que l'islam és una religió masclista i les dones musulmanes estan oprimides, sovint són els mateixos que es neguen a atorgar l'estatus de ciutadanes de ple dret a les dones musulmanes migrants a Europa.

Convé no establir un significat, alliberador o opressor, al *hijab*, ja que aquest no té una essència concreta; la seva funció alliberadora o estigmatitzant depèn del context en què es fa servir i de la posició social de les dones (Al-Saji, 2010; Mijares, 2017). Algunes dones porten el *hijab* per motius religiosos, altres per raons identitàries, altres ho fan com a forma de resistència a la islamofòbia de gènere, o per restringir la mirada masculina (Valcárcel i Rivera de la Fuente, 2014; Eltahawy; 2015). Aquests diferents significats són una mostra de la capacitat de les dones musulmanes de reapropiar-se'n i assignar-li els seus significats (Zine, 2006; Lamrabet, 2014). En la investigació duta a terme per Gole (1993) sobre l'ús del *hijab* a Turquia, en un moment en què l'administració va prohibir-ne l'ús en l'administració pública, el *hijab* es planteja com un exercici de resistència política. També a França, el seu ús podria ser entès com a

resistència i contestació al model integracionista francès (Ali, 2012). A l'Iran, en canvi, on és obligatori, l'acte de poder consisteix en no portar-lo.

L'obra *Politics of Piety* (2005) de Saba Mahmood sobre la participació de les dones en moviments islamistes a Egipte ha donat peu a nombrosos debats sobre la relació entre agència i resistència. Mahmood (2005) denuncia que l'agència feminista de les dones musulmanes s'ha ignorat perquè la noció d'agència es basava en una concepció liberal d'aquesta que l'equiparava amb la presència de resistència. L'autora mostra que poden haver-hi formes d'agència "no alliberadores", que no coincideixin amb els objectius polítics del moviment feminista. En definitiva, que cal acceptar que les dones poden tenir diferents idees sobre què és la justícia i la llibertat per a elles. No obstant, l'obra també ha servit per fomentar "l'omnipresència de l'islam" (Mijares, 2017) o la tendència a prioritzar l'element religiós per sobre d'altres i a vincular tots els arguments amb l'islam (Joseph, 1996; Sehlíkoglu, 2017). Sobretot en el cas de les dones, s'acostuma a pensar que l'islam és el principal element determinant a la seves vides, ignorant que no totes posen la religió al centre o l'experimenten de la mateixa manera (Blanks, 1999). "Les dones són, entre altres coses, musulmanes" afirma Sehlíkoglu (2017). Fins i tot El Hachmi, que s'ha mostrat obertament contrària als feminismes islàmics, fa referència a l'obsessió dels mitjans occidentals amb la qüestió religiosa: "És una altra forma d'orientalisme: pensar que per als musulmans el més important és ser musulmà, que tots ho som i que ho som de la mateixa manera i que, a més, ser musulmà és una condició immutable" (2019:61).

## 4. FEMINISME ISLÀMIC COM A RESISTÈNCIA AL PATRIARCAT ARABO-MUSULMÀ

A part de la islamofòbia, l'altra estructura de poder a la qual s'enfronten les feministes islàmiques és el patriarcat arabo-musulmà. A la pregunta de si existeix un patriarcat específicament arabo-musulmà amb les seves pròpies lògiques de funcionament, Adlbi considera que no és possible pensar en aquest patriarcat propi sense pensar en la relació amb el patriarcat occidental, ja que s'ha produït una "colonització del patriarcat arabo-musulmà per part del patriarcat occidental" (2017:8). Mernissi (2006), en canvi, sí que considera que hi ha un patriarcat específicament arabo-musulmà distingible del patriarcat occidental que es diferencia en el fet que la dominació femenina al món àrab i islàmic gira al voltant del domini de l'espai, mentre que a Occident la dominació gira al voltant de la imatge. "Gràcies Allah, per haver-me evitat la tirania de l'harem de la talla 38! (...) Quina por si els fonamentalistes imposessin no només el vel, sinó també la talla 38!" expressa Mernissi (2006:251). Per Adlbi (2014), aquesta diferenciació no és del tot certa i la por expressada per Mernissi s'ha complert com a profecia. A Occident, la dominació gira al voltant de la imatge, però també s'exerceix un control de l'espai, ja que hi ha una invisibilitat o una inferiorització de totes les dones que no s'ajusten al cànon de la bellesa o que ocupen l'espai públic amb algun element considerat no normatiu.

Des d'un posicionament diferent del d'Adlbi, El Hachmi (2019) també s'oposa a Mernissi i considera que la idea que les dones musulmanes poden escapar-se de les pressions estètiques és una falsedat. Segons El Hachmi, les pressions s'acumulen: "En realitat el que fan és sotmetre's a dos patriarcats diferents: el de la dictadura estètica occidental i el del mocador islamista" (2019:68). Amzian (2020) crítica aquesta insistència a parlar d'un "patriarcat musulmà" o "indígena", que reforça la islamofòbia o el racisme anti-àrab i genera divisions entre les dones i els homes musulmans. No és l'islam ni els homes els que oprimeixen les dones, sinó les interpretacions patriarcals dels textos sagrats. D'altra banda, Ali (2012) defensa que el context de racialització i estigmatització de l'islam no hauria d'eximir els musulmans de fer una autocrítica sobre l'herència patriarcal que ha deixat empremta en la visió de la dona formulada per l'ortodòxia musulmana. En una columna d'El País del divendres 3 de juny de 2022, El Hachmi critica que en el nom de la lluita contra la islamofòbia es censurin les crítiques cap a l'islam. "O és que els drets dels homes estaran sempre per sobre dels nostres?", pregunta l'escriptora (El Hachmi, 2022b).

#### 4.1. Necessitat d'una reapropiació del coneixement religiós

Lamrabet (2017) es pregunta si és la religió qui oprimeix les dones o si es tracta d'un patriarcat sociopolític que s'ha reapropiat del fet religiós per a consolidar millor el seu poder. La revelació de l'Alcorà va millorar de forma considerable la situació de les dones, atorgant-les el dret al divorci, a la propietat, a la participació social i política, al treball, i establint límits a la poligàmia (Grosfoguel, 2014; Adlbi, 2014). No obstant això, el monopoli del saber religiós pels homes al llarg de la història ha enterrat l'alè alliberador i igualitari del missatge original de l'islam (Lamrabet, 2017:48). És important examinar de quina manera l'islam s'ha convertit en una religió que va "alliberar" les dones (tenint en compte les normes d'aquella època i en comparació amb la pràctica d'altres tradicions religioses) en una religió suposadament contrària als seus drets. Grosfoguel (2014) i Adlbi (2014) argumenten que s'ha produït una colonització de la religió musulmana que ha modificat aspectes de la mateixa teologia islàmica. Per exemple, la separació entre homes i dones en els llocs de culte o la prohibició de l'entrada de no-musulmans en algunes mesquites són pràctiques heretades del colonialisme.

L'islam, com altres tradicions religioses, ha sofert una interpretació patriarcal que ha privat les dones dels drets que se'ls havien atorgat durant la Revelació. D'aquí sorgeix la necessitat de fer front a les interpretacions masclistes dels textos sagrats a través de la reapropiació del saber religiós, la deconstrucció de la lectura patriarcal que ha marginalitzat les dones i la proposta d'una lectura alternativa. L'esperit de l'Alcorà revela una voluntat d'emancipació de les dones, però aquest fet no és visible en l'actualitat. Per aquesta raó, cal rellegir l'Alcorà amb aquesta voluntat inicial.

#### 4.2. Els feminismes islàmics com a metodologia d'hermenèutica

Els feminismes islàmics se situen en un context de reformisme islàmic, és a dir, de reconeixement que les interpretacions religioses es veuen influïdes pel context geopolític en què es produeixen i que, per tant, l'Alcorà s'ha de reinterpretar per poder aplicar-lo a les exigències del context actual. Les feministes islàmiques exposen que hi ha una contradicció

entre el missatge espiritual de l'Alcorà i la realitat de la situació de les dones, i proposen una relectura en clau de gènere de la història de l'islam<sup>9</sup>.

El punt de partida de l'hermenèutica islàmica feminista és que l'autoritat a l'islam no és exclusiva de l'home, i que les dones també poden interpretar els textos islàmics (Hassan, 1989). L'hermenèutica alcorànica es basa en la *ijtihad*, "l'esforç intel·lectual que permet comprendre, extreure i assimilar el que és relatiu, el que està subjecte a la historicitat, per conduir-ho cap a la seva finalitat universal" (Lamrabet, 2009:210). També s'utilitzen metodologies de les ciències socials, com la lingüística, la història, la crítica literària, la sociologia, etc. L'hermenèutica dels feminismes islàmics contempla tres perspectives: la relectura de l'Alcorà per discernir el que és fals del que és veritable, la citació d'aleies que enuncïïn de manera clara la igualtat de gènere i justícia social, i la desconstrucció de les aleies la interpretació de les quals s'ha fet servir per justificar pràctiques discriminatòries (Barlas, 2002). Amina Wadud utilitza el model hermenèutic del *tawhid*<sup>10</sup>, segons el qual hi ha tres aspectes del text que cal tenir en compte: el context en què va ser revelat, la seva composició gramatical i el text en conjunt. Un exemple d'hermenèutica del *tawhid* que exposa l'autora a l'obra *Qur'an and woman* (1992) és el relatiu a l'aleia 4:34 de l'Alcorà, molt polèmica, ja que presumptament estableix la superioritat dels homes sobre les dones: "Els homes tenen autoritat (*qawwam*) sobre les dones en virtut de la preferència (*faddala*) que Déu ha donat a uns més que als altres i dels béns que gasten" (traducció clàssica de Julio Cortés, 1979). Després d'identificar les preferències (*faddala*) que s'estableixen a l'Alcorà, les diferents traduccions del terme *qawwam* i el context de la revelació, Wadud arriba a una definició diferent en què no es pot extreure que els homes siguin ontològicament superiors a les dones, sinó que tenen o tenien la responsabilitat de cuidar-les: "Els homes són responsables de la cura de les dones en virtut del que Déu els ha concedit en més abundància a ells que a elles (accés a la feina) i del que ells gasten dels seus béns (dot)".

Mernissi realitza una revisió crítica dels *hadiths*, analitzant el procés de recopilació i la cadena de transmissió, i desenvolupant una anàlisi lingüística en què s'observa si el *hadith* en qüestió té terminologia pròpia del segle IV o bé presenta alguna innovació que indiqui que ha estat creat. A través d'aquesta anàlisi mostra que hi ha *hadiths* que s'han fet servir per relegar la dona a una posició secundària que són acceptats com a autèntics quan en realitat no ho són (Mernissi, 1999). Pel que fa a l'anàlisi lingüística, destaca el treball d'Olfa Youssef (2007), que entén l'Alcorà com a paraula divina, però també com a discurs lingüístic amb múltiples significats, i planteja la necessitat de contextualitzar el text alcorànic. Segons l'autora, cal allunyar-se de la consideració de la llengua de l'Alcorà com a llengua sagrada per considerar-la un instrument de comunicació que cal analitzar i reinterpretar. Si bé l'Alcorà té una intenció, el creient no hi pot accedir perquè no té accés al lloc de la creació. És així com les

<sup>9</sup> Abans de l'aparició dels feminismes islàmics ja hi havia pensadors que van promoure una lectura reformista de l'Alcorà (Valcárcel i Rivera de la Fuente, 2014:156).

<sup>10</sup> L'atribut de la unitat divina afirma que el poder de Déu és indivisible i que ningú no pot reclamar cap forma de sobirania que entri en conflicte amb aquesta. Les actituds patriarcals dels homes que se situen per sobre de les dones quant a drets vulneren, per tant, el principi de *tawhid*.

interpretacions ofereixen el punt de vista de la persona que l'ha realitzat, però no representen la intenció divina. La comprensió del missatge alcorànic és humana i, per tant, discutible (Torres, 2015).

## 5. CAPACITAT TRANSFORMADORA DELS FEMINISMES ISLÀMICS: LÍMITS I OPORTUNITATS

L'èmfasi dels feminismes islàmics en l'hermenèutica ha provocat que se'ls acusi d'elitistes, perquè si bé no hi ha un acord tàcit sobre qui pot dur a terme les reinterpretacions en clau de gènere, a la pràctica aquest treball queda reduït a un grup de dones que tenen un coneixement profund de la llengua àrab, les ciències islàmiques i les metodologies de les ciències socials. L'objectiu dels feminismes islàmics no és la reinterpretació en si, sinó el canvi social que es pugui produir. L'hermenèutica per si sola no pot posar fi a pràctiques patriarcals, però sí que permet deslegitimar lectures patriarcals i generar nous models de comportament basats en la igualtat i justícia social (Valcárcel i Rivera de la Fuente, 2014; Torres, 2015). La reinterpretació és, doncs, un mitjà per aconseguir el canvi social. Tot i això, és necessari que la literatura acadèmica dels feminismes islàmics sigui més accessible, i que es passi de l'àmbit acadèmic a l'acció.

Algunes reivindicacions dels feminismes islàmics com l'accés a l'imamat femení, una pràctica que es remunta als orígens de l'islam, també han estat criticades per algunes dones musulmanes com Houria Bouteldja, qui va acusar Wadud d'atendre un problema formulat des de les exigències dels feminismes liberals i de "desconnexió" amb les "veritables preocupacions" de les dones musulmanes per dirigir una oració l'any 2005 a Nova York<sup>11</sup>. Així mateix, Valcárcel i Rivera de la Fuente (2014:152) responsabilitzen els feminismes islàmics d'elaborar un discurs que exclou les dones a les quals intenta representar i que constitueixen el subjecte de la seva lluita política. Cal vincular les produccions acadèmiques dels feminismes islàmics amb el pensament teològic musulmà i amb les militants feministes sobre el terreny (Mir-Hosseini, 2011). La feina dels activistes que utilitzen els arguments religiosos per demostrar que la mutilació genital femenina no té cap base islàmica és un bon exemple de vincle entre acadèmia i militància social i política (Blanks, 1999).

Una altra crítica que s'ha formulat és l'excessiu èmfasi dels feminismes islàmics en els debats sobre la compatibilitat entre islam i feminisme per buscar la legitimitat per part del moviment feminista occidental (Abu Lughod, 2002). A la pregunta formulada per Grosfoguel (2014) sobre si els feminismes islàmics estan responant a les preguntes que es fan des d'Occident o si estan formulant les seves preguntes pròpies, Adlbi (2014) considera que els discursos de les dones musulmanes s'han centrat en una defensa reactiva de l'islam com a compatible amb el projecte feminista liberal. Merali (2014) assenyalava el "mutisme" dels feminismes islàmics, que es

<sup>11</sup> En aquest comunicat del moviment *Indigènes de la République*, de la qual es portava Houria Bouteldja, es critica l'actitud d'Amina Wadud: <http://indigenes-republique.fr/intervention-dhouria-bouteldja-au-iveme-congres-international-du-feminisme-islamique/>

mostren incapaços d'analitzar l'alliberament en els seus propis termes, i critica l'existència d'un islam europeu que restringeix les seves idees per a que siguin comparables als projectes occidentals. D'altra banda, s'ha identificat l'articulació dels feminismes islàmics amb la lluita contra la islamofòbia i la defensa dels drets musulmans com una oportunitat per a contribuir al canvi social, en la mesura que aquesta articulació contribueix a desacreditar la idea que el feminisme és una importació occidental (Blanks, 1999). En conseqüència, els atorga més legitimitat als països on l'islam és la tradició majoritària o davant els homes musulmans a Occident (Ali, 2012). Alhora, els feminismes islàmics, en fer servir discursos i metodologies tant islàmics com seculars, i en tenir objectius compartits amb els feminismes seculars, trenquen amb la dicotomia religió/secularisme. A més, com són moviments amb impacte global que es produeixen a diversos llocs i s'expandeixen a través d'internet, també trenquen amb la dicotomia orient/occident.

## 6. CONCLUSIONS

La història dels feminismes en els països del món àrab i islàmic mostra que el feminisme no és fruit d'Occident ni el seu patrimoni exclusiu. És innegable que els indicadors de desigualtat entre homes i dones als països del món àrab i islàmic són pitjors que els dels d'altres regions, però no és just identificar la religió com a principal culpable dels elevats índexs de desigualtat, ignorant els efectes de la colonització i l'autoritarisme persistent. El feminisme hegemònic s'ha de cuidar de no imposar estratègies alienes ni alimentar el racisme en l'intent d'alliberar les dones. Un primer pas és començar a examinar la responsabilitat en les situacions en les quals es troben algunes dones, i oferir suport als seus plantejaments d'alliberació, siguin un projecte religiós o no.

Pel que fa als feminismes islàmics, tot i que s'enfronten a diversos reptes (com el de definir-se en termes propis, i el de comprometre's amb una hermenèutica feminista que tingui més resultats pràctics) són especialment útils i necessaris en els contextos on cal recórrer a arguments religiosos per desacreditar pràctiques discriminatòries. És en aquest àmbit on han de centrar la seva activitat, reinterpretant i oferint lectures alternatives, i apropant-les al públic general a través de formacions o projectes concrets en països de majoria musulmana, en lloc de debatre sobre la legitimitat dels feminismes islàmics dins del moviment feminista o buscar el reconeixement d'altres feminismes. Per a que els feminismes siguin una eina útil de canvi social, l'energia s'ha d'encaminar en trobar noves vies per trencar la bretxa entre la recerca acadèmica i l'acció, per exemple, treballant de forma conjunta amb associacions feministes, siguin laiques o religioses, o establint mecanismes participatius per escoltar les demandes de les dones més vulnerabilitzades i fer-les encaixar en la seva estratègia.

Aquest article s'ha de citar:

TRAIDI, A. (2022). "Problematitzant els feminismes islàmics". *Revista (Con)textos*, 11: 1-18.

<https://doi.org/10.1344/test.2022.11.01-18>

## REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ABU LUGHOD, L. (2002) "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others". *American Anthropologist*, 104(3):783-790. <https://www.jstor.org/stable/3567256>
- ADLBI, S. (2014). "El hiyab en la obra de Fatima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial". *Tabula Rasa*, 21: 47-76. <https://doi.org/10.25058/issn.2011-2742>
- (2016). *La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal Inter Pares.
- (2017). "Más allá del feminismo islámico: redefiniendo la islamofobia y el patriarcado". *Journal of Feminist, Gender, and Women Studies*, 6: 3-11. <https://revistas.uam.es/revIUEM/article/view/9778>
- AHMED, L. (1992). *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.
- AL-SAJI, A. (2010). "The racialization of Muslim veils: A philosophical analysis". *Philosophy & Social Criticism*, 36 (8): 875-902. <https://doi.org/10.1177/0191453710375589>.
- ALI, Z. (2012). "Des musulmanes en France: féminisme islamique et nouvelles formes de l'engagement pieux". *Reliogscope*, 27. [http://religion.info/pdf/2012\\_09\\_Ali.pdf](http://religion.info/pdf/2012_09_Ali.pdf)
- (2014). "Feminismos islámicos". *Tabula Rasa*, 21: 123-137. <https://doi.org/10.25058/20112742.7>
- AMORÓS, C. (1990). "El feminismo: senda no transitada de la Ilustración". *Isegoría*, 1: 151-160. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1990.i1.383>
- AMZIAN, S. (2020). "Es mora, pero es moderna" [En línea]. *Desde el margen*. <http://desde-elmargen.net/es-mora-pero-es-moderna/> [Consulta, 18.09.2022].
- BALIBAR, É. (1991). "Is there a neo-racism?". Dins: BALIBAR, É. & WALLERSTEIN, I. (ed.) *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso, pàg.17-28.
- BARLAS, A. (2008). "Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative". Dins: KYNSILEHTO, A. (ed.). *Islamic Feminism. Current Perspectives*. Tampere: Tampere Peace Research Institute, pàg 25-37.
- BLANKS, D.R. (1999). "Gendering History: Europe and the Middle East". *Alif: A Journal of Comparative Poetics*, 19: 43-67. <https://doi.org/10.2307/521912>
- BOUTELDJA, H. (2016). *Les Blancs, les Juifs et nous, vers une politique d'amour révolutionnaire*. Paris: Éditions La Fabrique.
- CRENSHAW, K. (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum*, 140: 139-167. <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8> [Consulta, 12.08.2022].
- EL HACHMI, N. (2019). *Sempre han parlat per nosaltres*. Barcelona: Edicions 62.
- EL HACHMI, N. (2022a). "Millones de feminismos", *El País* (Madrid). 18 març.
- EL HACHMI, N. (2022b). "Machismo desde la aleya 4:34", *El País* (Madrid). 3 juny.
- ELTAHAWY, M. (2015). *Headscarves and hymens: why the Middle East needs a sexual revolution*. London: Hachette UK.
- FANON, F. (1961). *The wretched of the Earth*. Washington: Grove Press.
- (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- GOLE, N. (1993). *Musulmanes et modernes*. París: La Découverte.
- GÓMEZ, L. (2009). *Diccionario de Islam e Islamismo*. Madrid: Espasa Libros.
- GROSGOUEL, R. (2014). "Breves notas acerca del Islam y los Feminismos Islámicos". *Tabula Rasa*, 21: 11-29. <https://www.doi.org/10.25058/20112742.1>
- HASSAN, R. (1989). "Sélection d'articles de Riffat Hassan: Theologie Feministe et les Femmes dans le Monde Musulman". *Women Living Under Muslim Laws*. [En línea] Pàgina web <http://docplayer.fr/44573274-Riffat-hassan-selection-d-articles-d-e.html> [Consulta, 18.09.2022].
- JOSEPH, S. (1996). "Patriarchy and development in the Arab world". *Gender & Development* 4.2: 14-19. <https://www.doi.org/10.1080/741922010>
- LAMRABET, A. (2009). *L'Alcorà i les dones: una lectura d'alliberament*. Barcelona: Abadia Editors.

- (2014) "El velo (el hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial". *Tabula Rasa*, 21: 31-46. <https://doi.org/10.25058/20112742.2>
- (2017) *Croyantes et féministes: un autre regard sur les religions*. Rabat: Al Bouraq.
- LENTIN, A. (2010). "Race, Racism and Anti-racism: Challenging Contemporary Classifications". *Ethnic and Racial Studies*, 6(1): 91-106 <https://doi.org/10.1080/13504630051372>
- MAHMOOD, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- MERALI, A. (2014). "La cooptación del feminismo islámico en el euro-islam y la pérdida de la liberación". *Tabula Rasa*, 21: 91-109. <https://doi.org/10.25058/20112742.5>
- MERNISSI, F. (1999). *El harén político. El Profeta y las Mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- (2006). *El harén en Occidente*. Madrid: Espasa Calpe.
- MIJARES, L. (2019). "¿Orientalismos periféricos? Zonas de teoría y análisis del campo islámico en España". AWRAQ. *Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe contemporáneo*, 16 (2): 19-34.
- MIR-HOSSEINI, Z. (2011). "Beyond 'islam' vs 'Feminism'". *IDS Bulletin*, 42: 67-77. <https://www.doi.org/10.1111/j.1759-5436.2011.00202.x>
- PARADELA, N. (2005). "El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer". *Feminismo/s*, 26: 17-29. <https://www.doi.org/10.14198/fem.2015.26.02>
- PÉREZ-BELTRÁN, C. (2009). "Estatus de la mujeres en el mundo árabe y su imagen en Occidente: el caso del Magreb". Dins: GUICHARD, P. (coord.) *El Islam y Occidente*. Valladolid: Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, pàg. 93-132.
- QUIJANO, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". Dins: LANDER, E. (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Faces/UCV.
- RAMÍREZ, Á. (2012). "Feminismos Musulmanes: historias, debates y límites". Dins: HERNÁNDEZ, C. et al. (ed.). *Teoría feminista y antropología: claves analíticas*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- SAID, E. (2002). *Orientalismo*. Madrid: Debate.
- SALEM, S. (2014). "Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidad". *Tabula Rasa*. Bogotá, 21: 111-122, <https://doi.org/10.25058/20112742.6>
- SEHLIKOGLU, S. (2017). "Revisited: Muslim women's agency and feminist anthropology of the Middle East". *Contemporary Islam*, 12: 73-92. <https://doi.org/10.1007/s11562-017-0404-8>
- SPIVAK, G. C. (2010). *Can the subaltern speak? The history of an idea*. Columbia: Columbia University Press.
- TAMZALY, W. (2010). *El burka como excusa*. Barcelona: Saga editorial.
- TORRES, K. (2015). "La hermenéutica feminista aplicada a la reinterpretación de El Corán". *Feminismo/s*, 26: 33-56. <https://doi.org/10.14198/fem.2015.26.03>
- VALCÁRCEL, A. (1997). *La política de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
- VALCÁRCEL, M. S. y RIVERA DE LA FUENTE, V. A. (2014). "Feminismo, identidad e islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional". *Tabula Rasa*, 21: 139-164. <https://doi.org/10.25058/20112742.8>
- VUOLA, E. (2001). "God and the government: Women, religion, and reproduction in Nicaragua". XXII Congress of the Latin American Studies Association (LASA 2011). Washington DC. <http://lasa.international.pitt.edu/lasa2001/vuolaelina.pdf>
- WADUD, A. (1992). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- WIEVIORKA, M. (2002[1997]). "La diferencia cultural como cuestión social". Dins: TERRÉN, E. (ed.), *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*. Barcelona: Anthropos, pàg. 277-292.
- YOUSSEF, O. (2007). *Le Coran au risque de la Psychoanalyse*. Paris: Albin Michel.
- ZINE, J. (2006). "Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School". *Equity and Excellence in Education*, 39(3): 239-252. <https://doi.org/10.1080/10665680600788503>

\* \* \*

# MEMORIAS E IDENTIDAD CRUZANDO FRONTERAS. SIETE RELATOS DE MUJERES “MIGRANTES”

**Memòria i identitat creuant fronteres.  
Set relats de dones “migrants”.**

**Memories and identity crossing borders.  
Seven stories of “migrant” women.**

**María Sanmartí Astor**

[mariesaas@gmail.com](mailto:mariesaas@gmail.com)

ORCID: 0000-0003-3039-4082

Universidad Nacional de  
Educación a Distancia

## RESUMEN

En mi investigación “Memoria e identidad cruzando fronteras. Siete relatos de mujeres migrantes”, realizada dentro del máster en estudios Amerindios de la facultad de Antropología de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, se ha preguntado a distintas mujeres de raíces indígenas del Abya Yala que viven actualmente en la provincia de Barcelona, si para ellas ha sido posible mantener su identidad y orígenes a pesar de los contextos radicalmente distintos donde las ha llevado la migración. A través de una metodología en la que destacan las historias de vida, como vía para saber más de la realidad podemos acercarnos a relatos sobre la diáspora y a los recuerdos previos a ella. Con una metodología en la que destacan las historias de vida, podemos acercarnos a algunos elementos que las mujeres expresan que las conectan a su cultura e identidad, principalmente el Arte, el ritual y el activismo. El Arte es, para la mayoría de ellas, una forma de expresión que las conecta con sus orígenes a través de lo estético y lo lúdico, sin embargo, no lo viven nada más como un entretenimiento sino también como una reivindicación de sus saberes ancestrales. El ritual, por otro lado, es vivido de forma particular por cada mujer, pero todas coinciden en que forma parte de su día a día. Finalmente, el activismo está presente en la mayoría de sus historias, a pesar de que unas se implican más en movimientos de reivindicación o denuncia social. Este permite no solamente defender el territorio sino defender también sus derechos como mujeres migradas.

**PALABRAS CLAVE:** mujer; migración; identidad; memoria.

Fecha de recepción: 15/03/2022. Fecha de aceptación: 22/07/2022. Fecha de publicación: 12/12/2022.

## RESUM

En la meua investigació “Memòria i identitat creuant fronteres. Set relats de dones migrants”, realitzada dins el marc del màster en estudis Amerindis de la facultat d’Antropologia de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, s’ha preguntat a diverses dones d’arrels indígenes de l’anomenat Abya Yala, que viuen actualment a la província de Barcelona,; si per a elles ha estat possible mantenir la seva identitat i orígens tot i els contextos radicalment diferents on les ha dut la migració. A través d’una metodologia en la que destaquen les històries de vida, com a via per a saber més de la seva realitat, podem apropar-nos a relats sobre la diàspora i records previs a ella, que ens permeten conèixer més les dones dones participants. A través d’una metodologia en la que destaquen les històries de vida, podem apropar-nos a alguns elements que elles expressen que els connecten a la seva cultura i identitat. L’Art és, per a la majoria d’elles, una forma d’expressió que els permet connectar-se amb els seus orígens a través d’una vessant lúdica i estètica, no obstant, no el viuen només com un entreteniment sinó també com a la reivindicació dels seus aprenentatges ancestrals. El ritual, per la seva banda, és aplicat de forma particular per cadascuna d’elles, no obstant, totes coincideixen en que forma part del dia a dia. Finalment, l’activisme està present en la majoria de les seves històries, tot i que unes s’impliquen més que les altres en els moviments de reivindicació o denúncia social. Aquest permet, no només defensar els seus territoris, sinó defensar també els drets de les dones migrades.

**PARAULES CLAU:** dona; migració; identitat; memoria.

## ABSTRACT

In my research “Memory and identity crossing borders. Seven stories of migrant women”, carried out within the master’s degree in Amerindian studies of the Faculty of Anthropology of the UNED University, different women of indigenous roots from Abya Yala who currently live in the province of Barcelona were asked if for them it has been possible to maintain their identity and origins despite the radically different contexts where migration has taken them. Through a methodology in which life stories stand out, as a way to learn more about reality, we can approach stories about the diaspora and the memories prior to it. With a methodology that highlights life stories, we can approach some elements that women express that connect them to their culture and identity, mainly Art, ritual and activism. Art is, for the majority of them, a form of expression that allows them to connect with their origins through a playful and aesthetic event, however, not just as entertainment but also with the vindication of their ancestral learning. The ritual is applied in a particular way for each of them, however, all agree that it’s part of everyday life. Finally, activism is present in most of the life stories, even though some involve more than others in the social movements of claim or denunciation. This is not only to defend their territories, but also to defend the rights of the migrants.

**KEY WORDS:** woman; migration; identity; memory.

## 1. INTRODUCCIÓN

En 2014, la vida me llevó a Perú, donde estuve viviendo durante más de medio año en una zona rural de los Andes. En ese período de tiempo me adentré al conocimiento de la vida rural, los sistemas de organización indígena y sus creencias. En complicidad con las familias con las que conviví, descubrí otras posibilidades de ver y comprender la vida y el mundo. Mi inmersión fue lenta, no solamente por el “corto” tiempo que estuve allí, sino por mi evidente rostro occidental y posición privilegiada<sup>1</sup>. Fue imprescindible un trabajo de cuestionamiento de mi posición personal ante una realidad completamente distinta a la que estaba acostumbrada.

En ese tiempo puede aprender sobre el sentido de la colectividad, las dinámicas de apoyo y reciprocidad comunitaria, participar en círculos y dinámicas propias de mujeres, y conocer la cosmovisión andina y los rituales y ceremonias que la acompañan. A partir de mi observación pude ver cómo se articulan algunos elementos que cobran un valor simbólico de gran importancia en el día a día. Más adelante, ya lejos de los Andes, quise generar un espacio de reflexión con mujeres de raíces indígenas del Abya Yala<sup>2</sup> que vivían lejos de su territorio, para preguntarles cómo era su vinculación con su cultura una vez habían migrado.

Fue con el objetivo de conocer más sobre sus historias de vida a través de sus relatos que nació esta investigación y este artículo como resultado de ella. En un inicio tenía la hipótesis – totalmente personal y derivada de la observación de las dinámicas de amigas y conocidas de raíces migrantes- de que las personas migrantes no dejaban de conectarse con sus orígenes y encontraban formas de hacerlo que se iban adaptando a su realidad cambiante en el territorio elegido para vivir. La investigación me permitió no solo dar respuesta a esta hipótesis y hacerlo con un grupo de mujeres con un perfil muy concreto -mujeres de raíces indígenas del Abya Yala- sino también comprender cuáles eran los elementos que las vinculaban a sus territorios de origen y de qué forma se desarrollaban estas dinámicas. Así pues, el objetivo de esta investigación es conocer los recuerdos que las mujeres migrantes tienen acerca de dinámicas ancestrales especialmente aquellas vinculadas a la feminidad, así como descubrir qué tipo de tradiciones permanecen en las ciudades de destino y de qué manera, queriendo observar si es posible el mantenimiento de estas tradiciones. En este sentido se pretende detectar si variables como la distancia y el cambio de contexto influyen en esta posibilidad de mantenimiento. En definitiva, el presente artículo nombra las estrategias que se utilizan para el mantenimiento de la cultura e identidad, observando la experiencia de las mujeres a través de un trabajo etnológico basado en las historias de vida de las mujeres migrantes.

<sup>1</sup> La primera vez que se usa el concepto de privilegio tal como lo entendemos hoy, data del año 1910, cuando el historiador y sociólogo americano W. E. B. Du Bois (1903) publicó el ensayo *The Souls of Black Folk*. Actualmente, se define como las ventajas que un grupo de personas tiene en relación a otros grupos. Se trata de una función de variables múltiples, como raza, edad, género, orientación sexual, identidad de género, nacionalidad, religión, capacidad física, salud, nivel de educación y otros.

<sup>2</sup> Se utiliza el término Abya Yala puesto que este es el que han usado varias de las mujeres entrevistadas al hacer referencia a sus orígenes. Este concepto fue el término utilizado por los Kuna, para designar al territorio comprendido por el continente americano. Símbolo de identidad, resistencia y respeto hacia las raíces de los pueblos originarios.

Vale la pena anotar que el resultado final de esta tesis pretendía ser, en un inicio, el principio de una investigación mayor, puesto que mi intención era seguir el hilo en territorios indígenas con un trabajo de campo que me permitiera conocer a nivel etnográfico la construcción de la identidad de la mujer indígena y sus dinámicas en la propia comunidad. Esta idea inicial tuvo que reenfocarse debido a la situación social y sanitaria derivada del SARS COVID 19, proponiéndome empezar a conocer aquello que tenía más cerca, con una investigación sobre el proceso identitario de las mujeres en la diáspora.

La estructura de la presente investigación es la siguiente: ante todo, se hace necesario un breve recorrido por conceptos básicos sobre cultura y migración. También será interesante ver qué papel tiene el arraigo a la comunidad de origen en cuanto a la supervivencia de la memoria y por consecuente, la identidad de la mujer. A continuación, se muestra una breve aproximación de la metodología del estudio, así como de la muestra participante. Después, a través del relato literal de las mujeres se hará un viaje por sus recuerdos para, finalmente extraer algunas conclusiones e ideas finales.

## 2. LA CULTURA EN CONSTANTE MOVIMIENTO

Para conocer qué es la cultura podemos valernos de la definición del antropólogo E. B. Tylor quien en 1871 concibió la cultura como «... esa totalidad que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad» (Lévi-Strauss, 1998: 368). A lo largo de los años hemos podido comprender que la cultura no es un concepto cerrado ni fijo, más bien está siempre en constante transformación, es en sí misma un acto permanente de creación, deconstrucción y reconstrucción, una serie de dinámicas y representaciones simbólicas que se generan por la propia sociedad que las experimenta. En el caso de la migración, que es uno de los temas principales de esta investigación, la cultura se ve modificada por la diáspora. La persona migrante, es definida por la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) como aquella persona que se desplaza o se ha desplazado a través de una frontera internacional o dentro de un país, fuera de su lugar habitual de residencia independientemente de su situación jurídica; el carácter voluntario o involuntario del desplazamiento; las causas del desplazamiento y/o la duración de su estancia (OIM, 2020). La migración puede considerarse uno de los factores que modifica las sociedades, dotándolas de nuevas identidades y formas, especialmente cuando se trata de migración internacional, donde existe un intenso cruce de culturas y el encuentro de nuevas prácticas que deberán caminar a la par. La migración supone transformaciones tanto para el país que es “abandonado” como para el país donde la persona decide vivir temporal o definitivamente. A nivel internacional, los procesos de globalización han modificado la definición clásica de lo que vendría a ser el Estado – Nación. En los últimos años, las cifras de migración internacional especificadas por la Organización Mundial de las Migraciones, en sus informes anuales sobre movilidad humana, nombran que, al año, más de 250 millones de migrantes cruzan las fronteras de su propio Estado. Esto significa que en la actualidad una de cada 30 personas en el mundo es considerada migrante internacional (Bedoya, 2015).

La propia migración derivada de la globalización, genera espacios en su interior y espacios en sus márgenes, el resultado son las culturas híbridas, en las que conviven personas de orígenes y realidades diversas en las que la identidad se encuentra en negociación constante entre lo local y lo global, entre lo “auténtico” y lo foráneo, a veces incluso con un desanclaje de espacio y tiempo (Giddens, 1993). En España, la migración está altamente feminizada, hecho que se vincula estrechamente a una mayor participación de las mujeres en el mercado laboral en los países receptores, lo que se llama “crisis del cuidado”. Por crisis de los cuidados se entiende la puesta en evidencia de la incapacidad social y política de garantizar el bienestar de amplios sectores de la población (Ezquerro, 2010) y la generalización de la dificultad de éstos para poder cuidarse, cuidar o ser cuidados (Del Río, 2004).

Carretero (2014), anota algunas de las principales motivaciones de las mujeres migrantes para iniciar el proceso migratorio: como encuentro de sustento económico para sus familias en territorio de origen; para la reagrupación familiar; para la mejora de sus condiciones de vida; para iniciar proyectos de promoción académica, profesional y social. Estos motivos, en ocasiones se ven frustrados al llegar al país de destino y suponen duelos, que, a su vez, generan comunidades transnacionales, definidas como un fenómeno de movilidad poscolonial y posnacional que se caracteriza por la nueva experiencia de sujetos migrantes que construyen sus espacios de sociabilidad atravesando fronteras (Ávila De la Torre, 2006).

En las comunidades transnacionales se da una relación constante entre la persona migrada y su cultura de origen. Se trata de un intercambio recíproco que mantiene viva la cultura y el vínculo no solamente con el país de origen sino también con las personas que lo habitan, a través del intercambio que se gesta en la distancia. Así pues, la idea de frontera se desplaza y se convierte en un escenario desterritorializado donde las culturas y las identidades son reinventadas como complejas y multidimensionales formas de autorreferencia (Garduño, 2003). Existen también las comunidades de migrantes que se generan en los lugares de destino. Ya sea con personas de la misma comunidad de origen o bien de un mismo país e incluso continente, muchas personas deciden establecer grupos de encuentro con otras personas con las que tienen algún elemento cultural en común o incluso que tienen en común el proceso migratorio. En la actualidad, los migrantes desarrollan redes de apoyo e intercambio donde se mantienen las memorias de la cultura, respuesta que permite mantener las raíces a pesar de la migración (Carretero, 2014).

### 3. MEMORIA EN LA MIGRACIÓN

La memoria se define como la facultad psíquica con la que se recuerda, es decir, se retienen cosas en la mente. Sin embargo, la memoria no solamente es una facultad psíquica del que recuerda, sino que es un hecho inherentemente social. No hay memoria que no sea social, cada yo está conectado a un nosotros, por lo que su recuerdo se forja en la interacción con el grupo o grupos de pertenencia. “La memoria individual de cada persona está inmersa en un horizonte de interpretación sociocultural que determina y también posibilita su propia actividad de recuerdo” (Baer, 2010:132). Acompañada de esta memoria individual que es claramente social, influida por tantas variables dentro de una misma sociedad, se debe hacer referencia

también a la memoria cultural, entendida como la comunicación organizada y ceremonializada sobre el pasado, la fijación duradera de los contenidos a través de la forja cultural. Esta memoria cultural es la que genera los mitos, las leyendas y los arquetipos de una comunidad, y también es la que transmite sus conocimientos ancestrales y su cosmovisión a través de las distintas expresiones propias de cada cultura, igual que a través de la oralidad con la narración de estos mitos, también a través de la cotidianidad con la transmisión práctica de saberes ancestrales, artes, danzas, festividades, adoración a dioses, etc. (Baer, 2010).

En el presente estudio veremos algunos ejemplos de memoria cultural a los que las mujeres participantes hacen referencia. Algo a destacar de la memoria cultural es su mantenimiento en el tiempo puesto que al estar tan arraigada a la mayoría o todos los miembros de la sociedad, es más consistente su supervivencia, incluso, como veremos en este estudio, a pesar de los kilómetros de distancia que separan a las personas migrantes de su cultura de origen. A menudo, las personas migrantes se encuentran en un equilibrio constante entre el olvido y el recuerdo de su cultura, así como el aprendizaje de las nuevas costumbres y dinámicas. Las personas encuentran puntos de estabilidad entre la vinculación constante con su cultura de origen a través de las comunidades transnacionales y las comunidades de migrantes y a la vez, aprehenden las dinámicas de la cultura actual sin dejar atrás su identidad. La memoria tiene un papel altamente significativo como mecanismo cultural para fortalecer el sentido de pertenencia y el anclaje en grupos o comunidades; la referencia a un pasado común permite construir sentimientos de autovaloración y mayor confianza en uno mismo y en el grupo (Jelin, 2002). En este sentido, la existencia de las comunidades transnacionales y de comunidades de inmigrantes podrían considerarse estrategias de supervivencia y a la vez símbolos de lucha comunitaria.

Teniendo en cuenta este punto de vista, esta investigación se enmarca dentro de las llamadas “historias de vida” donde la memoria cobra un papel imprescindible. A través de la narración se da un acto de socialización mediante el cual la persona recuerda sus vivencias y cómo influye lo social en sus recuerdos y relatos de manera que pueden re-construirse al narrarse. En condiciones de migración, los relatos de vida permiten las identidades sociales, vinculadas al entorno y la cotidianidad. El testigo es la voz del pasado y el testimonio es el género de la memoria por excelencia.

#### 4. APROXIMACIÓN METODOLÓGICA DE LA INVESTIGACIÓN

El presente artículo pretende nombrar algunos elementos que las mujeres participantes de la investigación compartieron al hacer referencia a su proceso de autodefinición identitaria a partir de su diáspora. Esta investigación tuvo un claro enfoque etnográfico en el que la información se obtuvo a partir de los relatos de vida de 7 mujeres de raíces indígenas del Abya Yala. Tres de Perú: Juliette, Dioni y Erica<sup>3</sup> de Abancay, Urubamba y Ayacucho respectivamente; dos de Ecuador: Susi y su hija Dayanne, de Otavalo; una de México:

<sup>3</sup> Los nombres que aparecen en la investigación son reales y se usan con el consentimiento de las mujeres.

Margarita, de Campeche y Lucía, de Santiago de Chile. Todas las mujeres tienen tres aspectos en común: ser mujeres, tener orígenes indígenas y haber migrado a Barcelona.

La historia oral como proceso descriptivo y narrativo es tan antigua como la historia misma, de modo que en sociedades antiguas era precisamente esta transmisión oral la forma de perpetuar los acontecimientos, conocimientos y saberes. Tanto la historia oral como la historia de vida, son espacios de contacto que permiten aportar interpretaciones cualitativas de procesos y fenómenos históricos-sociales (Aceves, 1944). En los relatos de las mujeres de esta investigación, podemos observar cómo la memoria personal de una experiencia aparentemente particular, se entremezcla con la situación histórica de su comunidad, ciudad, país o continente; haciendo referencia a distintos aspectos que se conectan directamente con el devenir histórico de su cultura.

Hacer memoria y narrar lo vivido es, al final, un acto político, que permite no olvidar aquellos detalles o sucesos que no aparecen en los libros de historia, pero que fueron consecuencia o que se vieron afectados por determinados hechos sociales, políticos y culturales.

Otro aspecto interesante en los relatos de vida es que éstos se transmiten de manera oral, algo que es común en la transmisión de los saberes y tradiciones ancestrales, basados en la oralidad. A través de la palabra y la práctica, se transmite la tradición y los conocimientos milenarios de cada cultura.

## 5. RESULTADOS

### 5.1. Desidentificación y renuncia a las raíces

Algo que comentaron todas las mujeres es que ellas o alguien de su entorno, en algún momento de su vida habían renegado o renunciado a su identidad. En cada persona hay un motivo distinto, sin embargo, muchas tienen en común el estigma asociado a las personas indígenas, un estigma que históricamente ha formado parte del imaginario colectivo.

Parece obvio que esta discriminación se generó en la época de la colonización, momento en el que se incorporaron, entre otros aspectos, las clasificaciones por el tono de piel. Las clasificaciones por el tono de piel, lo que el científico chileno Alejandro Lipschutz (1975) llamó “pigmentocracia” y que actualmente en las ciencias sociales se conoce más como “colorismo”, siguen aún vigentes. Esta clasificación permitió justificar la explotación y opresión de la población indígena y dotar al “blanco” de un poder autoinfundado y traducido en dominio y posesión. Actualmente, si bien es cierto que muchas de las formas de opresión y explotación utilizadas durante la colonización ya no están vigentes, cabe tener en cuenta la aparición e influencia del neocolonialismo, concepto definido por primera vez en la *All African People's Conference* del 1961 en la cual se definió como la supervivencia del sistema colonial a pesar del reconocimiento formal de la independencia política en países emergentes, los cuales devienen víctimas de una forma indirecta y sutil de dominación mediante recursos políticos, económicos, sociales, militares o técnicos (Haag, 2011). Estos discursos y dinámicas

neocoloniales existentes influyen en el pensamiento global hacia las personas indígenas. Todas las mujeres participantes del estudio conocen a alguien de su cultura que ha renunciado (por lo menos de cara al exterior/entorno) a sus orígenes en algún momento de su vida, que puede ser, o no, que perdure hasta el día de hoy. Tres de las mujeres tuvieron esta vivencia a nivel personal, pues se desvincularon en algún momento de sus orígenes. Ellas son Juliette, Erica y Lucía. Los tres casos son distintos y los motivos que las llevaron a no reconocerse como mujeres indígenas también son bien diferentes. Veamos sus experiencias a continuación.

En el caso de Juliette, de 29 años, hija de padres que migraron en su juventud, fueron ellos los que no potenciaron sus orígenes peruanos cuando migraron lejos de su país, a otro continente, por temor a ser discriminados y no tener una buena integración en la ciudad donde eligieron vivir. Por este mismo motivo “protegeron” a sus hijos al silenciar parte de sus orígenes y educarlos en un asimilacionismo generalizado:

*“La gente de cincuenta, sesenta años, tengo la sensación que está muy sesgada por el filtro occidental, por el cómo han de ser las cosas... y rechazan parte de sus orígenes, también porque les han enseñado eso, tanto como a nosotros aquí, los hijos de la gente que ha migrado aquí estamos totalmente adoctrinados con ese pensamiento. Desde hace cuatro, cinco años, que tengo más relación con mis orígenes. [...] Estoy muy feliz porque antes no me encontraba, no podía aceptar lo que era, buscaba en otros lugares lo que yo era.”* (Juliette, mujer peruana. Comunicación personal, 13 de noviembre de 2020).

Otro caso de desvinculación temporal con sus orígenes lo expresa Erica, de 45 años. En su caso, influyó mucho su fenotipo, es decir aspecto físico, puesto que, por su tono de piel y sus facciones, aparentemente podría no parecer una mujer indígena. Cuando vivía en su comunidad en Perú, rechazaba esta identidad y se definía bajo el nombre de “criolla”<sup>4</sup> consciente de los privilegios que esto le suponía:

*“Estamos nosotros, los ciudadanos de Perú, lamentablemente con la herencia colonial que hemos recibido, tenemos nuestras propias taras de las colonias. [...] Tenemos una clasificación brutal, a nivel social, racial. [...] Desde niña fui consciente de esto, y por eso conmigo se trabajó más el criollismo.”* (Erica, mujer peruana. Comunicación personal, 20 de diciembre de 2020).

Erica negaba sus raíces porque de esa manera tenía más derechos y fue justamente al migrar cuando le dio otro valor a su identidad y empezó a recuperarla. El reencuentro con sus orígenes fue justamente al alejarse de ellos físicamente. La distancia hizo que se diera cuenta de esos privilegios de los que había gozado en su país y que aquí la situaban “del otro lado”. Es a través del momento en que ella siente la pérdida de los privilegios de llamarse “criolla” en un lugar donde vivía en comunidad indígena, que empieza a conectar con sus raíces y a darse cuenta del valor que éstas tienen. La conexión con su cultura se retoma a través de la relación con su madre y específicamente con el arte textil, que ella le enseña. También a través de la recuperación de su idioma originario, el quechua, que también lo practica actualmente con su mamá.

---

<sup>4</sup> “Criollo” es un término empleado desde la época de la colonización europea, usado por el Imperio Español al hacer referencia a los nacidos en América de padres europeos o descendiente de ellos.

Finalmente, otra de las mujeres que ha expresado no estar tan conectada con sus raíces indígenas amerindias es Lucía, de 24 años que migró hace menos de dos años, con motivo de estudiar un Máster en Barcelona. En su caso, no fue por falta de interés en identificarse como tal, sino por información biográfica que se perdió:

*“Yo sé que tengo ese apellido indígena, sé que mi bisabuelo era peruano, mi bisabuela era boliviana entonces eso es lo único que sé. [...] tengo un apellido quechua pero no estoy vinculada aun del todo con estos saberes. [...] En Chile hubo una guerra a fines de 1800 y esa guerra hizo que el país ganara territorio, quitó las primeras dos regiones, a los países vecinos, Antofagasta, que era de Bolivia y la otra, Tacna, que era peruana. Entonces lo que me contó mi mamá es que mi familia, de estos dos lugares, quedó después en territorio chileno. Es ahí cuando empieza la invisibilización, no podemos decir tanto que somos peruanos o bolivianos porque a partir de esa guerra se estigmatizó mucho al peruano y al boliviano como un enemigo. Históricamente quedaron marcados con una enemistad. Y siento que como Chile es un país más neoliberal y capitalista, siente una superioridad de tener un desarrollo del capital ante Bolivia y Perú que son territorios que mantienen muy vivas sus tradiciones ancestrales...”* (Lucía, mujer chilena. Comunicación personal, 18 de noviembre de 2020).

La vivencia de guerra de los bisabuelos de Lucía hizo que tuvieran que esconder su identidad para no sufrir discriminaciones por ser de las ciudades que habían “perdido” y habían pasado a ser de otro país. Lucía, sin embargo, es a través de indagar en su biografía que está recuperando sus orígenes, los saberes ancestrales de su familia y su conexión con aquello que desconocía que era. El contacto con su madre y sus abuelos, especialmente su abuela, es lo que le están permitiendo, actualmente, conocer de dónde viene. La búsqueda de esta información se une al conocimiento de aspectos vinculados a la espiritualidad ancestral, a los que su abuela está vinculada.

En estos relatos de estas tres mujeres podemos apreciar que existen periodos de su vida más o menos largos, más o menos recientes, que las desvinculan con sus raíces. Sin embargo, a pesar de este distanciamiento, todas ellas tienen una reconexión con sus tradiciones e identidad, reconexión que se da de forma diferente también en las tres. También es interesante destacar que la lejanía de la comunidad de origen genera, en ocasiones, una conexión mayor con su identidad cultural. Es en la lejanía que toman más consciencia del valor de sus raíces y las defienden con orgullo. En este sentido, juega un papel importante la memoria colectiva, pues en el recuerdo de muchas mujeres acerca de su infancia, su adolescencia o en general su vida en su país de origen, permanece una tradición que más adelante cuando la mujer reconecta con sus raíces, vuelve a recordarse. Esto sucedió con Erica, que retomó su vinculación con sus orígenes al venir a Barcelona. También podemos apreciarlo en el caso de Margarita, de Campeche, que vino a Barcelona hace ya más de quince años, y expresa que:

*“Aquí me he afianzado mucho más toda mi raíz, me siento más mexicana estando fuera que dentro de México, es la verdad. [...] Y todo el trabajo espiritual está vinculado a ese dolor, ¿no? A esa necesidad de saber quién eres, de dónde vienes y tener una identidad en una sociedad en la que prácticamente todos son casi iguales.”* (Margarita, mujer mexicana. Comunicación personal, 13 de noviembre de 2020).

## 5.2. Conexión con la cultura

Todas las mujeres que han participado en el estudio viven un proceso de autodefinición que incluye necesariamente sus raíces. Antes o después, en su proceso vital se han sentido más arraigadas a ellas y las han reivindicado con orgullo. Todas ellas se encuentran, actualmente, conectadas de una forma u otra a su cultura y tradición. Los diversos relatos que las mujeres me contaron, se iban entrecruzando dando cuenta de que existían algunos elementos en común que las conectaban con su identidad como mujeres de raíces indígenas a pesar de la distancia, los obstáculos encontrados y un contexto radicalmente distinto. Estos puntos en común, que son los que predominan en su momento vital actual, los he clasificado en tres categorías: Expresión artística, ritual y activismo.

### 5.2.1. Expresión artística

El arte es uno de los vehículos que permite la expresión de la identidad y el afianzamiento (o en algunos casos más bien el reencuentro) con los orígenes indígenas y concretamente con el “ser mujer indígena”. El arte en varias de sus expresiones y formas, permite la mezcla de lo propio con lo comunitario, es decir, por un lado, permite la expresión de las emociones y sentimientos de carácter personal e íntimo; por el otro lado, este aspecto personal se entrelaza con la identidad comunitaria. El arte de las mujeres racializadas tiene en cuenta su origen, su género y su historia. El arte se trata de identidad, entre otras cosas y la creatividad de las mujeres racializadas es política (Anzaldúa, 2016).

Todas las mujeres expresan una vía artística, y varias se muestran claramente vinculadas a ella ya en sus comunidades de origen, desde la infancia misma. En estos espacios guardados en su memoria, recuerdan como se les enseñó a tejer, cantar, bailar, ya desde pequeñas.

En el caso de la expresión de la identidad a través de la danza, esta toma otro sentido y fuerza cuando se da en otro lugar fuera del contexto originario. Susi, una mujer Otavaleña que vino a Barcelona con apenas veinte años, conocía las danzas en su comunidad de origen y un tiempo después de instalarse en Barcelona, al conocer el que sería su marido, crearon aquí un grupo de danzas tradicionales de su país. En las danzas se representa el día a día de la comunidad y los distintos bailes, gestos y vestimentas expresan cómo es la vida en Otavalo. Esta conexión con las raíces la explica Dayanne, su hija:

*“En la danza estamos mucha gente joven de 15, 16 años, y han decidido bailar sin conocer nada. [...] Gracias a la danza hemos ido conociendo la cultura y estamos manteniendo la cultura ecuatoriana.”* (Dayanne, mujer ecuatoriana. Comunicación personal, 19 de noviembre de 2020).

El arte es, en muchos casos, lo que permite la conexión de una persona con sus raíces o bien su re-conexión. Erica, por ejemplo, retomó el contacto con su identidad Andina a través del Arte textil, que su madre conocía pero que ella no había aprendido. Al llegar aquí fue cuando le pidió que le enseñara esa sabiduría ancestral y poco a poco se fue conectando con ello. El tejido es un conocimiento con varios siglos de tradición en los Andes. El significado de los diseños (pallais) es lo que ahora está reaprendiendo con la ayuda de su madre, que aprendió

el arte del telar ya desde pequeña. Para Erica, encontrarse con esta sabiduría ancestral implica conectar con su identidad cultural andina, al mismo tiempo que le ofrece la posibilidad de establecer una nueva forma de encuentro con su madre:

*“Yo he meditado cuánto yo podía trabajar el telar, trabajar toda esa parte cultural. Y es mi herencia cultural, no hablo de una herencia pasada, estoy hablando de mi madre. Que me lo está transmitiendo, porque eso no se transmite en escuelas. [...] Yo recibo la trascendencia de mi madre en la cultura del tejido, como una herencia de relación no de servicio, es una relación entre mujeres. Es un trabajo de mujer a mujer.”* (Erica, mujer peruana. Comunicación personal, 20 de diciembre de 2020).

Este aprendizaje también la conecta con la cosmovisión andina. Primero porque se trata de una sabiduría ancestral del pueblo andino, segundo porque es con su madre, mujer indígena, que aprende los diseños que representan la forma de entender el mundo de las personas de esta cultura y finalmente porque en el proceso de tejer una pieza, se requiere una conexión íntima con la Madre Tierra por la postura que las mujeres acogen para tejer:

*“La energía se traslada por tu cuerpo, por la tierra, y vuelve, es un rito de energía con la Pachamama, tu trabajas, tu energía genera ese trabajo y es un respeto hacia el trabajo que estás haciendo porque le estás pidiendo a la Pachamama que te dé y tu devuelves, te dé y tu devuelves...”* (Erica, mujer peruana. Comunicación personal, 20 de diciembre de 2020).

Otra disciplina artística con la que las mujeres se conectan a sus raíces es la música, dos de ellas de forma más directa, pues esta forma parte de su día a día. Son Margarita, con nombre artístico La Malinche, y Juliette Robles. Ambas estuvieron en contacto con la música ya desde su infancia, pues en su casa se escuchaba música tradicional y ambas se dedican de manera profesional al canto. En el proceso de reconstrucción de su identidad, Juliette ha encontrado una fuerte conexión con el canto:

*“Ahora he empezado a hacer más música andina, que es la que he escuchado en casa. Hace poco estoy cantando en quechua, nunca lo aprendí, porque mi padre no quiso enseñarme, porque tenía muy interiorizado que saberlo y hablarlo, como tiene allí casi todo el mundo, es denigrante, es de clase muy baja, la idea de ser cholo, que es algo despectivo. Te tienes que blanquear y quitarte los adornos andinos y parte de ti para ser lo más occidental posible. No aprendí quechua entonces, y ahora estoy empezando a cantar en quechua [...] creo que se me da bien, creo que ya lo sabía de antes. El canto con esta lengua me está empezando a mover, a remover algo.”* (Juliette, mujer peruana. Comunicación personal, 13 de noviembre de 2020).

Por otro lado, también Dioni, de 38 años y de Perú, hace referencia a la música andina como elemento que la conecta a su cultura estando aquí:

*“Tengo un grupo de amigos cusqueños, y tocan guay, dos son guitarristas y nos encontramos, es muy necesario encontrarse con seres parecidos en esa parte cultural, nutritivo. Es como estar en casa un poquito. El cable a tierra de nuevo, decir ay qué bonito hablamos y qué bonitos somos.”* (Dioni, mujer peruana. Comunicación personal, 9 de noviembre de 2020).

Puede verse que el arte es entendido como algo cotidiano, y que las mujeres entrevistadas realizan alguna disciplina artística. Para ellas el arte tiene un papel imprescindible en la supervivencia y transmisión de esta sabiduría.

### 5.2.2. Ritual

Otro aspecto que expresan las mujeres al hacer referencia a su cultura y a cómo se conectan con ella desde aquí, es el ritual. Este no es entendido de la misma forma en las culturas occidentales que en las amerindias, puesto que allí es algo cotidiano mientras que en occidente la ritualidad requiere de una organización y planificación previa y específica. Al escuchar a las mujeres entrevistadas, se comprende que para ellas el ritual está en los pequeños detalles, no solamente en las grandes ceremonias.

Margarita, que trabaja (entre otros) como guía de procesos de sanación, es la que más expresa esta parte ritual y espiritual, puesto que la tiene presente diariamente tanto a nivel personal como con su familia, así como otras personas:

*“Los rituales son cosas a lo que tú le das un sentido sagrado, son ejercicios, y esos rituales, como pueden ser muy elaborados, como por ejemplo una ceremonia, como pueden ser algo muy sencillo”, [...] Para donde quiera que vayas, para donde quiera que mires, hay medicina alrededor.”* (Margarita, mujer mexicana. Comunicación personal, 13 de noviembre de 2020).

Susi comparte un recuerdo acerca de esta ritualidad:

*“Mi padre no es tan... cuando él no estaba mi madre aprovechaba para hacer rezos y cosas, más con las velas y sahumero. O para la casa, por ejemplo, cuando decía que la casa era ruidosa, echaba el sahumero, el palo santo, empezaba así. Ella me enseñó, pero lo hago muy poco aquí. A veces pongo una vela porque te sientes tranquila.”* (Susi, mujer ecuatoriana. Comunicación personal, 19 de noviembre de 2020).

Existen varias acciones que las mujeres han descrito a las que les otorgan una simbología espiritual y ritual. En todas o la mayoría de ellas, los elementos de la naturaleza tienen un rol protagónico y la relación de la persona con estos, es lo que genera la posibilidad de una introspección o consciencia mayor. Uno de los elementos más expresados es el agua. Veamos algunos de sus relatos:

*“El arquetipo del agua está vinculado muchos mitos y leyendas andinas, que se generan entorno a las “jochas” que son las lagunas que hay en el altiplano y se trata de lugares con mucha espiritualidad y simbolismo. De allí nacen mitos, como los fundacionales del imperio Inca. El agua dio la vida. El agua es ese símbolo de transformación, de purificación, de renacimiento.”* (Juliette, mujer peruana. Comunicación personal, 13 de noviembre de 2020).

*“Alguna vez que he estado mal de cuestiones de los ovarios o útero, he subido al Q’olloyrity<sup>5</sup> hasta arriba y había una laguna, no sé creo que es una sabiduría natural pero tampoco nadie me lo había dicho, pero me he quitado toda la ropa y me he metido a la laguna heladita y sabía que el agua me estaba curando, no sé cómo, ni porqué, era una cosa innata que me salía y entraba le oraba a la laguna y luego he salido y según yo estaba curada y energéticamente también me sentía muy bien, como poderosa, le pedía su energía a la laguna. Que supongo que es algo que está en nuestra sangre, en nuestra raíz. Nadie me lo ha enseñado, pero sé que mi mamá lo hace, mi hermana también.”* (Dioni, mujer peruana. Comunicación personal, 9 de noviembre de 2020).

Si bien las dinámicas cotidianas de las distintas comunidades han cambiado, aún se mantiene firme la idea de conexión con la llamada Pachamama. Un ejemplo de ello es la celebración del

<sup>5</sup> El Señor de Qoyllority es un Cristo que se encuentra en el Apu o montaña sagrada Ausangate, lugar donde se celebra anualmente una peregrinación y fiesta en honor a este símbolo.

Inti Raymi, celebrado anualmente en Barcelona por andinos que han migrado. En esta festividad, la conexión con la naturaleza es el elemento central y a pesar de la distancia, se mantiene la tradición ancestral de actuar en reciprocidad e intercambio con la Madre tierra. Veamos una conversación entre Susi y su hija Dayanne acerca de este día:

*“El Inti Raymi, digamos el San Juan, es la fiesta del Sol, donde se agradece a la Pachamama, a la Madre Tierra. Entonces ahí todo el mundo llevamos el cupabi es una comida tradicional, que es el mote, maíz, y la chicha. Entonces de la chicha es el florecimiento que celebramos. Se le va dando los alimentos en un agujerito, y bailando, el zapateo es agradeciéndole todos los alimentos que ha dado durante el año, quiere decir que la tierra está escuchando que la estamos venerando. Las patatas, el maíz, que allá llaman el choclo. Todo fruto de tierra. Se ponen plátanos, se le agradece y se hace como un ritual. Luego está el Paucaraymi que es la fiesta del florecimiento. También muy importante allá en Ecuador en Otavalo, en Peguche sobretodo. Capaq raymi, la fiesta de la Luna, de la fertilidad. Y el Coya raymi. La Luna se asocia con la fertilidad porque la tierra es fértil. Está preparada para sembrar igual que la mujer está preparada para ser fértil. La Madre tierra por eso le llaman. Me acuerdo mi madre cuando iban a sembrar ya decían que ya vendrá la Luna llena, de mañana a las 4 ya estaban sembrando para que le dé un buen fruto y todo eso. Yo pensaba que era cuando querías, se puede hacer, pero la tradición es esa.”* (Susi, mujer ecuatoriana. Comunicación personal, 19 de noviembre de 2020).

En relación a la conexión con la naturaleza, también se hace referencia a la simbología de las plantas, ya sean las plantas sagradas protagonistas por ejemplo de ceremonias (Ayahuasca, peyote o psilocibes...) o las plantas medicinales que se toman en infusión o con baños. Varias de ellas mantienen esta conexión con las plantas también aquí, lejos de su tierra, adaptando las tradiciones ancestrales a su día a día.

Como se ha visto, los elementos de la naturaleza están presentes en distintos momentos rituales y espirituales. Estos elementos, además de encontrarse en la naturaleza misma, esto es, en el exterior; se encuentran también representados en el altar. Este altar, para las mujeres que están aquí, lejos de su comunidad, las vincula a su identidad y a su espiritualidad:

*“El altar, es algo que enaltece todo aquello que a ti te importa o que para ti es importante. Para empezar una foto de una misma, para honrarte, para reconocerse, para darse a aquello que todavía es capaz de darte, y bueno claro... los ancestros, el fueguito, el abuelo fuego, un vasito de agua, el incienso... A través del altar anclamos la energía sutil en nuestro espacio, es la puerta de conexión con lo más sagrado.”* (Margarita, mujer mexicana. Comunicación personal, 13 de noviembre de 2020).

*“Los altares son algo bien personal. Yo tengo mi altar. A veces cuando tengo la necesidad, como que me siento un poco frustrada, prendo una vela y como que me enfoco un poco en que me dé alguna solución, pedirle ayuda más que nada. Conectarme así con alguna ancestra, con algo que me dé un poco de claridad, o de tranquilidad en algo que necesite”* (Lucía, mujer chilena. Comunicación personal, 18 de noviembre de 2020).

En este apartado se ha podido observar que la ritualidad presente en el día a día en las sociedades indígenas, ya sea para sanación, curación, visión... se mantiene en las mujeres que migran y se adapta a la realidad y el contexto al que se encuentran actualmente. En algunos casos, mantienen las mismas dinámicas, pero en otros las transforman y las realizan con los elementos que aquí pueden tener más “a mano”. Como se ha apreciado, la ritualidad está presente gracias a la conexión de la persona (especialmente de la mujer) con la naturaleza. En esta conexión residen muchas de las dinámicas de curación y mantenimiento

del equilibrio propio y comunitario. Las mujeres entienden que forman parte de un todo y que todos los elementos de la naturaleza están interconectados en un mismo “cosmos”. Esto también nos hace apreciar que no solamente se mantienen las dinámicas, sino que estas sobreviven precisamente porque no se olvida de la cosmovisión indígena.

### 5.2.3. Activismo

Muchas de las mujeres que participan en este proyecto y muchas otras que he ido conociendo en encuentros, conferencias, actos e incluso manifestaciones, aunque no hayan participado activamente en esta investigación, están vinculadas a movimientos de reivindicación de sus orígenes, denuncia de las opresiones que viven tanto ellas como las personas de su cultura y participan activamente en el feminismo decolonial. El feminismo decolonial, también conocido como feminismo periférico, es una corriente feminista que surgió en América Latina y que tiene en cuenta las cuestiones de sexo y género además de la clase y raza, teniendo en cuenta las dinámicas, opresiones y violencias heredadas por el colonialismo. Este, hace una crítica a la teoría de la colonialidad del poder y se advierte que no solo es la categoría “raza”, sino que el “género” también es una imposición colonial, como forma de control de las mujeres colonizadas, dándoles a estas el ámbito doméstico como el único espacio propio (Lugones, 2008).

En todas las conversaciones surgió el tema de la desigualdad de género que viven las mujeres racializadas. Viven una triple opresión: por mujeres, por indígenas y por migrantes. Este aspecto fue tratado por diferentes autoras que ampliaron la mirada feminista creando un movimiento llamado feminismo interseccional. Una de las autoras de referencia de este movimiento que empezó a hablar de esta triple opresión fue Angela Davis (1981) que afirmó que el término “mujer” debía incorporar aspectos como la raza y la clase social. En las conversaciones con todas las mujeres existieron momentos de reflexión sobre estas cuestiones y de hecho, muchas de ellas pasan del pensamiento a la acción a través de las iniciativas colectivas. Veamos a continuación algunos ejemplos.

Lucía fundó un colectivo artístico llamado “teatro en movimiento callejex”, con el que creó la performance “Tierras de nadie” que se llevó a cabo el 12 de octubre en Barcelona, bajo la tan cuestionada estatua de Colón. Fue una acción escénica realizada a través de una convocatoria abierta a mujeres y disidencias migrantes y que formó parte de un taller enmarcado en el «Ciclo de Teatro Crítico: resistir las distancias».

Por otro lado, dos de las mujeres que han participado en esta investigación, Juliette y Dioni, organizaron –junto con otras mujeres– un encuentro de conmemoración y recuerdo a los jóvenes asesinados en las protestas políticas de Perú a mediados de noviembre del reciente 2020. Se realizó un altar con ofrendas, velas y flores en una ceremonia simbólica acompañada de cantos y bailes tradicionales andinos. En esta ceremonia se compartió un manifiesto que expresaba la visión indígena de la muerte:

*“En muchas comunidades quechua o aymara, no existe una angustia ante la muerte. Por el contrario, relaciones de reciprocidad con sus ancestros se establecen ante la idea de que los muertos de cualquier tiempo o espacio tienen la misma vida que anima al cosmos en su conjunto. La concepción quechua sobre el universo responde a un principio complementario de dimensiones temporales, espaciales y sociales. En la fragmentación del cosmos, para estos pueblos andinos, se presentan tres niveles: Hanan Pacha, el mundo de arriba; Kay Pacha, el mundo de aquí; y Uku Pacha el mundo de abajo. Los rituales funerarios son parte del encuentro entre estos mundos y una vez que sobreviene la muerte, toda persona debe emprender un viaje de retorno para integrarse al equilibrio y los ritmos de la naturaleza”.*

Algunas de las luchas en las que las mujeres participan aquí son por la defensa del territorio; la defensa de las resistencias de los pueblos originarios y su historia; la igualdad de derechos y de género, así como la defensa de la tierra vinculada al cuerpo, también como territorio.

Las nuevas olas del feminismo resaltan, como ya lo hacían autoras feministas de referencia (como Angela Davis, Audre Lorde, Bell Hooks o Gloria Anzaldúa entre otras) la necesidad de un feminismo interseccional que no represente un perfil único de mujer en la lucha por la igualdad de género, sino que precisamente tenga en cuenta las diferencias para que la lucha sea realmente de todas. Casi la mitad de las entrevistadas, participan en movimientos de activismo con perspectiva decolonial, feminista y/o interseccional, haciendo ver sus realidades a menudo silenciadas. En estos espacios se genera un movimiento de colectividad entre mujeres donde se comparten objetivos y luchas comunes, reflexiones y cuestiones entorno a cómo se entrecruzan los conceptos de género, identidad y cultura.

Se podría considerar, entonces, que el activismo es también una forma de conexión con la identidad, con el grupo de origen sea de la misma comunidad, de un mismo país e incluso continente. Estando lejos se mantienen, por un lado, algunas de las resistencias que se dan en las comunidades de origen y por otro lado pueden generarse nuevas dinámicas de resistencia entre las personas migradas. Al mismo tiempo, en estos encuentros se da valor a sus culturas de origen puesto que son lugares donde esta es no solamente respetada, sino alzada y defendida.

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN

En este artículo se ha podido corroborar que, a pesar de vivir en un contexto radicalmente distinto al de origen, las mujeres migrantes encuentran estrategias para mantener viva la conexión con sus raíces, y se reconocen como mujeres indígenas con orgullo. Aun así, todas han vivido de cerca la negación de los orígenes, ya sea al migrar o incluso antes, por temor al juicio y a la no-integración, debido al estigma asociado al ser indígena y más aún al ser mujer indígena, todas aprecian la necesidad de reconocerse como lo que son.

En relación a la desvinculación con la identidad de origen, parece que, con el tiempo, se han dado dos dinámicas completamente opuestas al respecto. Por un lado, se apuesta cada vez más por unas sociedades occidentalizadas y hegemónicas en las que prima “lo igual”, generando consecuentemente la pérdida de las tradiciones culturales. En movimientos migratorios, la asimilación estaría de este lado, pues en algunas sociedades se apuesta por un

modelo de integración que demanda a las personas migrantes la renuncia a su cultura de origen. Por otro lado, y caminando en paralelo, nacen los movimientos decoloniales<sup>6</sup>, que revalorizan lo indígena y lo reivindican con orgullo.

En el proceso de autodefinición que viven o han vivido las mujeres participantes, se han observado principalmente tres elementos en común que las vinculan actualmente a su cultura: arte, ritual y activismo. Estos tres elementos se vinculan directamente con uno que los une: la memoria cultural. En su proceso de migración han adquirido nuevas dinámicas, nuevas formas de vida y tal vez nuevas cotidianidades, sin embargo, todas ellas han hecho un ejercicio de memoria al compartir sus experiencias para esta investigación y han viajado más o menos en el tiempo para recordar algún momento de su vida en el que se conectaron con su cultura en su país de origen. En el momento de expresar su experiencia, expresan cómo la memoria colectiva, el imaginario colectivo y la identidad han jugado un papel básico en su proceso migratorio y en la re-conexión con sus orígenes.

En los procesos de recuperación de la identidad, el arte puede tener un rol imprescindible, pues a través de él se conectan las memorias vinculadas a la infancia, a la comunidad de origen, a lo ancestral. Por otro lado, se ha observado que las mujeres generan dinámicas o actividades que consideran rituales para ellas y que se tratan de actos o gestos aparentemente sencillos. Algo interesante es que en todos los momentos rituales está presente la conexión con los elementos de la naturaleza. Además, las mujeres se conectan a su comunidad a través del activismo, donde se encuentra la posibilidad de reconocer los propios orígenes, también se genera la colectividad y la defensa de los derechos, tan presente en comunidades amerindias y finalmente, se encuentra la posibilidad de romper poco a poco, los discursos neocolonizadores que aún están presentes.

Lo que se ha hecho evidente en la presente investigación es que a pesar la dualidad con la que a veces se encuentran las mujeres migrantes en cuanto a renunciar o mantener su identidad, todas ellas se mantienen en contacto con su cultura y muchas de las estrategias que se utilizan para que no se “olviden” pasan por la colectividad y la memoria comunitaria y cultural, es decir, es en el momento de compartir su cultura con otras personas, especialmente personas de su misma comunidad (aunque no necesariamente) es cuando se hace más posible el mantenimiento de estas raíces.

Este artículo se debe citar como:

SANMARTÍ ASTOR, M. (2022). “Memorias e identidad cruzando fronteras. Siete relatos de mujeres “migrantes””. *Revista (Con)textos*, 11: 19-35. <https://doi.org/10.1344/test.2022.11.19-35>

<sup>6</sup> En ocasiones también se utiliza el término “descolonial” para referirse al mismo concepto.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACEVES, J. E. (1994). "Práctica y estilos de investigación en la historia oral contemporánea". *Historia y Fuente Oral*, 12: 143-150.
- ÁVILA DE LA TORRE, L. (2006). *No llores, prenda, pronto volveré. Migración, movilidad social, herida familiar y desarrollo*. La paz, Bolivia: PIEB.
- ANZALDÚA, G. (2016). *Borderlands. La frontera. La nueva mestiza*. Madrid, España: Capitán Swing.
- BAER, A. (2010). "La memoria social: breve guía para perplejos". En: ZAMORA, J. A. y SUCASAS, A. (eds.). *Memoria - Política - Justicia*. Madrid: Trotta, pág. 131-148.
- BEDOYA, H. A. (2015). Understanding Transnational Communities Through the International Migration Perspective. *Analecta política*, 5(9), 371-390. Recuperado de <https://revistas.upb.edu.co/index.php/analecta/article/view/2446>
- CARRETERO, A. (2014). *Migraciones y género. La feminización de la migración transnacional*. Junta de Andalucía: Forinter 2. Recuperado de [https://www.juntadeandalucia.es/export/drupaljda/migraciones\\_genero.pdf](https://www.juntadeandalucia.es/export/drupaljda/migraciones_genero.pdf)
- DAVIS, A. (1981) *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal Ediciones.
- DEL RÍO, S. (2004). *La crisis de los cuidados: precariedad a flor de piel. Documento de trabajo*. CGT-Comisión confederal contra la precariedad.
- DU BOIS, B. (1903). *The souls of black folk*. Chicago, EUA: A.C. McClurg & Co.
- EZQUERRA, S. (2010). "Crisis de los cuidados y crisis sistémica: la reproducción como pilar de la economía llamada real". *Investigaciones Feministas*, 2, 175-194. [https://doi.org/10.5209/rev\\_INFE.2011.v2.38610](https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2011.v2.38610)
- GARDUÑO, E. (2003). "Antropología de la frontera, la migración y los procesos transnacionales". *Frontera Norte*, 15(30), 65-89
- GIDDENS, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, España: Alianza Editorial.
- HAAG, D. (2011). *Mechanisms of Neocolonialism: Current French and British in Cameroon and Ghana*. Barcelona: Institut Català Internacional Per la Pau.
- JELIN, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: S.XXI.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1998). *Estructuras elementales de parentesco*. Barcelona: Paidós.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL PARA LAS MIGRACIONES (OIM) (2020). *Annual Report 2020*. Ginebra: OIM. Recuperado de <https://publications.iom.int/books/annual-report-2020>
- LIPSCHUTZ, A. (1975). *El problema racial de la conquista de América*. México: Siglo XXI
- LUGONES, M. (2008). "Colonialidad y Género". *Tabula Rasa*, 9: 73-101. Recuperado de: [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1794-24892008000200006](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006)

\* \* \*



# RELACIÓN ENTRE LA EDUCACIÓN Y EL PAPEL DE LA MUJER EN COMUNIDADES INDÍGENAS COLOMBIANAS. UNA REFLEXIÓN TEÓRICA SITUADA

**Relació entre l'educació i el paper de la dona a les comunitats indígenes colombianes. Una reflexió teòrica situada.**

**Relationship between education and the role of women in Colombian indigenous communities. A situated theoretical reflection.**

## RESUMEN

El actual escenario educativo convierte a los docentes en actores fundamentales, responsables de incluir progresivamente a la mujer indígena en el desarrollo y fortalecimiento de los sistemas educativos interculturales propios de sus comunidades. De la vinculación efectiva de instituciones, organizaciones, agentes, y de la sinergia en pro de acciones que respondan a las necesidades de los proyectos educativos institucionales en Colombia, se está logrando evolucionar hacia el nuevo paradigma educativo que, definitivamente, se interesaría más en la formación integral de la mujer indígena, donde los valores, principios e identidad cultural estaría definida para garantizar la incorporación en su proyecto de vida. La sincronía entre educación y feminismo conlleva al desarrollo de procesos pedagógicos integrales promoviendo un aprendizaje significativo que pueda fortalecer el engranaje de la mujer indígena en lo político y administrativo de su comunidad. Al mismo tiempo, se previene la violación de sus derechos mejorando su calidad de vida a futuro. No solo porque se llevan a la práctica las premisas de los feminismos comunitarios y decoloniales, sino porque se da valor a las voces de las mujeres. Así como se cuidan las comunidades a través de proteger los cuerpos de las mujeres, también se cuida el territorio y se repara la memoria de las vulneraciones sufridas históricamente. Al fortalecer los vínculos entre educación y feminismo se facilita la transformación sociocultural que necesitan las nuevas generaciones indígenas para preservar su legado ancestral en equilibrio con la madre tierra. La escuela se convierte en el escenario donde se entiende y se atienden los procesos que lesionan la forma de ser y estar en el mundo simbólico-cultural de las mujeres indígenas pertenecientes a comunidades racializadas en Colombia cuando se integra la perspectiva del feminismo interseccional.

**PALABRAS CLAVE:** mujeres indígenas; educación; identidad; aprendizaje significativo; desigualdades de género; feminismo.

Fecha de recepción: 20/04/2022. Fecha de aceptación: 02/09/2022. Fecha de publicación: 12/12/2022.

**Gloria Elena Quijano Quiroz<sup>1,2</sup>**  
**Yadira Elena Montero Zuleta<sup>1</sup>**  
**Ruth Ester Ruíz Suarez<sup>1</sup>**  
**Aquileo Aguilar Ortiz<sup>1</sup>**  
**Kellys Yelina Rodríguez Martínez<sup>1</sup>**  
**Yolanda Arias Maestre<sup>1</sup>**  
**Samir Eliurs Montero Arias<sup>3</sup>**  
**Álvaro Sánchez Castillo<sup>2</sup>**

Correspondencia:

**Gloria Elena Quijano Quiroz**

[glorenag@hotmail.com](mailto:glorenag@hotmail.com)

ORCID: 0000-0003-0034-0673

<sup>1</sup> Institución Educativa Agrícola La Mina, Valledupar, Colombia.

<sup>2</sup> Universidad Popular del Cesar, Valledupar, Colombia.

<sup>3</sup> Coordinación General de Educación del Pueblo Kankuamo, Colombia.

## RESUM

L'escenari educatiu actual converteix als docents en actors fonamentals, responsables d'incloure progressivament la dona en el desenvolupament i enfortiment de les comunitats indígenes en els sistemes educatius interculturals propis. De la vinculació efectiva d'institucions, organitzacions, agents, i de la sinergia en pro d'accions que responguin a les necessitats dels projectes educatius institucionals a Colòmbia, s'està aconseguint evolucionar cap al nou paradigma educatiu que, definitivament, s'interessaria més en la formació integral de la dona indígena, on els valors, principis i identitat cultural estaria definida per garantir la incorporació al seu projecte de vida. La sincronia entre educació i feminisme comporta el desenvolupament de processos pedagògics integrals promovent un aprenentatge significatiu que pugui enfortir l'engranatge de la dona indígena en allò polític i administratiu de la seva comunitat indígena. Alhora, es preveu la violació dels drets humans de la dona indígena millorant la seva qualitat de vida en el futur. No només perquè es porten a la pràctica les premisses dels feminismes comunitaris i decolonials, sinó perquè es valoren les veus de les dones. Així com es cuiden les comunitats a través de protegir els cossos de les dones, també es cuida el territori i es repara la memòria de les vulneracions patides històricament. En enfortir els vincles entre educació i feminisme es facilita la transformació sociocultural que necessiten les comunitats indígenes per preservar el seu llegat ancestral, en equilibri amb la mare terra, per a les properes generacions. L'escola es converteix en l'escenari on s'entén i s'atenen els processos que lesionen la manera de ser i estar al món simbòlic-cultural de les dones indígenes pertanyents a comunitats racialitzades a Colòmbia quan s'integra la perspectiva del feminisme interseccional.

**PARAULES CLAU:** dones indígenes; educació; identitat; aprenentatge significatiu; desigualtat de gènere; feminisme.

## ABSTRACT

The current educational scenario turns teachers into fundamental actors, responsible for progressively including women in the development and strengthening of indigenous communities in their own intercultural educational systems. From the effective linking of institutions, organizations, agents, and from the synergy in favour of actions that respond to the needs of institutional educational projects in Colombia, it is being possible to evolve in the new educational paradigm that would definitely be more interested in training integral, of the indigenous woman where the values, principles and cultural identity are defined to guarantee the incorporation in their life project. The synchrony between education and feminism leads to the development of comprehensive pedagogical processes promoting meaningful learning that can strengthen the gear of indigenous women in the political and administrative aspects of their indigenous community. At the same time, the violation of the human rights of indigenous women is prevented, deteriorating their quality of life in the future. The school is becoming the stage where the role of women in indigenous communities is enhanced. Not only because the premises of community and decolonial feminisms are put into practice, but also because women's voices are valued. Just as the communities are cared for by protecting the bodies of women, the territory is also cared for, and the memory of the violations suffered historically is repaired. Strengthening the links between education and feminism facilitates the sociocultural transformation that indigenous communities need to preserve their ancestral legacy, in balance with mother earth, for future generations. The school becomes the stage where indigenous women belonging to racialized communities in Colombia are cared for. The damaging processes of the way of being in the symbolic-cultural world of indigenous women are understood in the school when the perspective of intersectional feminism is integrated.

**KEY WORDS:** indigenous women; education; identity; meaningful learning; gender inequality; feminism.

“Si no realizamos la igualdad dentro de la escuela, ¿Dónde podrán exigirse estas cosas?”

Gabriela Mistral

## 1. INTRODUCCIÓN. FEMINISMO EN CONTEXTOS INDÍGENAS COLOMBIANOS

Durante los últimos años, académicos y diversas organizaciones a nivel mundial buscan afanosamente romper con un paradigma excluyente que ha sido la barrera para desarrollar la identidad cultural en el ser humano. La tarea por emprender hoy en día frente al papel de la mujer es reconocer su verdadero rol en la sociedad. Es así como los movimientos feministas han comenzado una dura labor, pues en este cometido se intenta dar una explicación tanto política, como económica, y sociológica para cimentar su pensamiento, su entorno y su realidad. Atendiendo a esta realidad, no es desconocida la tensión existente entre el feminismo occidental y el feminismo decolonial y, más a más, cuando se considera la igualdad de género en comunidades indígenas de tradición patriarcal. De hecho, la tirantez entre el pensamiento tradicional de estas comunidades frente al discurso de género, que avanza vertiginosamente y que pretende situar a las mujeres en lugares más sobresalientes, conlleva a contradicciones en el reconocimiento de su papel en comunidad. Esta reflexión teórica plantea la necesidad de que la escuela considere la igualdad de género en comunidades de orden patriarcal e incursiona en una revisión bibliográfica situada sobre el feminismo decolonial en contextos indígenas colombianos.

En contextos indígenas colombianos se han utilizado las perspectivas de los feminismos comunitarios (Cabnal, 2010; Gargallo, 2014) y de los feminismos decoloniales (Lugones, 2010). Es así como “desde el feminismo comunitario se reconocen las luchas que rescatan la cultura propia y se cuestionan tanto los discursos colonizantes de los feminismos occidentales, como las estructuras dominantes que ignoran los procesos locales” (Lara de la Rosa, 2019), añadiendo que tiene como referente lo colectivo implicando la despatriarcalización a partir de la descolonización (Gargallo, 2014). Asimismo, a partir de los feminismos decoloniales latinoamericanos se apuesta por construir espacios donde puedan cohabitar perspectivas distintas sin imposiciones, evitando caer en el etnocentrismo. Situando conocimientos (Haraway, 1995) al incorporar estos feminismos en los procesos de gobernanza local, se podrían “construir solidaridades y alianzas en pos de una justicia social y una transformación de las grandes estructuras de opresión: el patriarcado, el racismo, el capitalismo y el colonialismo” (Oyhantcabal, 2021). El feminismo decolonial está aportando un análisis en profundidad del “entramado de opresiones que se establecen en el marco de la colonialidad del poder y de género” (Galeano y Werner, 2015), cuestiones que aún en nuestros días son determinantes en las vivencias de las mujeres indígenas en sus realidades locales.

Según la cosmovisión indígena, es relevante considerar el término «Territorio-Cuerpo-Memoria» (Parra, 2013:130) el cual indica como una única matriz al territorio, al cuerpo y a la memoria ancestral, porque desde su significado son y están en un mismo lugar que simultáneamente es terreno, persona y mundo simbólico (Parra y Gutiérrez Montero, 2018: 115-122). Desde esa óptica, “ser mujer” implica tener toda una intersubjetividad que conlleva a establecer paradigmas diferentes a lo tradicional y poder marcar una nueva perspectiva en lo cotidiano, en lo tradicional y en donde se vive.

En este sentido, es importante comprender, tal como explica Gargallo (2014), que el cuerpo es el primer territorio que debe defenderse y que “la liberación de las mujeres es una construcción comunitaria e implica la despatriarcalización de la comunidad como actividad feminista” (2014:203). Así, es conocido el caso de las Xinkas, feministas comunitarias<sup>1</sup> que han denunciado que “desde nuestro territorio cuerpo, seguimos sufriendo los efectos del patriarcado ancestral y occidental los cuales se refuncionalizan y se manifiesta en diferentes formas de opresión contra nosotras en nuestros hogares y comunidades” y se declaran “en acción permanente para afianzar la despatriarcalización de nuestro territorio cuerpo y territorio tierra, sin lo cual es incoherente la descolonización de los pueblos” (Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán [AMISMAXAJ], 2011).

En esa misma vía, las mujeres indígenas del Abya Yala<sup>2</sup> entretejen la lucha por la autonomía de sus pueblos y la resistencia por sus corporalidades y espiritualidades reconociéndolas como “tejedoras, paridoras y guardianas de vida en todas sus manifestaciones, prácticas de vida cotidiana desde las cuales se configuran los espacios para el ejercicio de las territorialidades femeninas” (Parra y Gutiérrez Montero, 2018:65), saberes ancestrales sobre los que se están reestructurando los proyectos etnoeducativos de varias comunidades indígenas. En este orden de ideas, desde su acción local y comunitaria, las mujeres indígenas están construyendo “modernidades alternativas al colonialismo europeo y la victimización de las colonizadas a la que las relegan las feministas blancas. Sus feminismos tejen respuestas a los patriarcados que no son necesariamente individualistas, donde lo colectivo y lo personal no se disocian” (Gargallo, 2014:51).

Siguiendo este orden de ideas, es el propósito de esta reflexión teórica aplicada a la práctica pedagógica de la etnoeducación (Rojas Curieux, 1999) y a la educación indígena intercultural (Mendoza, 2010), examinar los procesos que, desde la escuela pública rural, lesionan la forma de ser y estar en el mundo simbólico-cultural de las mujeres indígenas pertenecientes a comunidades colombianas. Esto parte de la necesidad, como docentes, de buscar alternativas que puedan fortalecer los procesos indigenistas donde cada mujer pueda instituir su proyecto de vida en función de su propia realización y, desde ahí, hacer parte del ordenamiento propio

---

<sup>1</sup> **Declaración política de las mujeres xinkas feministas comunitarias** en el marco de la conmemoración del 12 de octubre, día de la resistencia y dignificación de los pueblos indígenas: ¡¡¡No hay descolonización sin despatriarcalización!!! Altepét, Guatemala, 12 de octubre de 2011.

<sup>2</sup> **Abya Yala:** “Nombre dado por el pueblo Kuna al continente americano. Fue resignificado dentro de las luchas de los movimientos indigenistas latinoamericanos desde la década de los noventa del siglo XX”. (Galeano y Werner, 2015).

de cada comunidad indígena, aspirando a que, más adelante, hagan parte de políticas de educación pública. La educación debe proveer materias que permitan fundamentar en las mujeres indígenas la garantía y el cumplimiento de sus derechos, entre los que se encuentra establecido avalar la efectividad de los principios, derechos y deberes consagrados en la Constitución Política de Colombia (1991), cohesionado en sus tradiciones ancestrales.

Entre las disposiciones legislativas para comunidades indígenas y raizales promulgadas en la Constitución Política colombiana se establece que:

“El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana, y con esto igualmente determina que los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle una identidad cultural”. (Constitución Política de Colombia, 1991).

Igualmente, dicha Constitución plantea la diversidad como un fundamento de la identidad de la Nación al afirmar que la cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. En su Constitución, el Estado Colombiano reconoce la igualdad y dignidad de todas las que conviven en el país. Por ello, los pueblos indígenas han dejado de ser tratados como menores de edad, equilibrando desde la legislación el tratamiento desigual que han recibido por parte del Estado frente al resto de la sociedad colombiana (Vergel y Martínez, 2021). El largo proceso de lucha que las comunidades indígenas han reafirmado a partir del carácter multiétnico y pluricultural derivado de la Constitución Política Colombiana es consecuencia de seguir exigiendo al Estado que se transforme la exclusión política, la explotación económica, las presiones geopolíticas que han existido en sus territorios ancestrales y, en general, la discriminación cultural (Benavides y Duarte, 2010:185). La consecuencia ha sido que la participación política, el interculturalismo y la autonomía hacen parte constitutiva del Sistema Educativo Indígena Propio (SIEP)<sup>3</sup> en tanto que son las organizaciones indígenas las que ejercen la autogobernanza, desarrollan por sí mismas sus modelos de etnoeducación donde participan, cooperan, interpelan, cooperan y se movilizan para garantizar que se cumplan los Derechos de los Pueblos Indígenas explícitos en la Declaración de las Naciones Unidas (2007)<sup>4</sup>.

A lo largo de la historia, dichos derechos se han intentado proteger mediante la óptica de la igualdad y por vía de tratados internacionales, como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, que ayudan a que estas comunidades pervivan

<sup>3</sup> Según el Decreto 1953 de 2014, en su artículo 39, el **Sistema Educativo indígena Propio abreviado como SEIP**. “es un proceso integral que desde la Ley de Origen, derecho mayor o derecho propio contribuye a la permanencia y pervivencia de los pueblos indígenas. Este proceso integral involucra el conjunto de derechos, normas, instituciones, procedimientos y acciones que garantizan el derecho fundamental a la educación indígena propia e intercultural, el cual se desarrolla a través de los componentes político-organizativo, pedagógico y administración y gestión, los cuales serán regulados por las correspondientes normas. Los ciclos o niveles del SEIP, para efectos de la asignación y uso de recursos del Sistema General de Participaciones y del aseguramiento de la calidad y pertinencia del sistema, tendrán correspondencia y equivalencia con los niveles educativos establecidos en la Constitución Política, con los niveles de la educación superior, y con la atención de la primera infancia”.

<sup>4</sup> Declaración de las Naciones Unidas sobre los **Derechos de los Pueblos Indígenas**. Aprobada por la Asamblea General el 13 de septiembre de 2007. Aunque inicialmente Colombia se había autoexcluido en esta Declaración, ha revertido su posición y ha indicado su apoyo a la misma. <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/declaracion-sobre-los-derechos-de-los-pueblos-indigenas.html>

con el pasar de los años (Vergel y Martínez, 2021). Sin embargo, diversos factores entran a determinar el rol de la mujer en las sociedades: el papel que juegan las mujeres dentro de sus familias, sus funciones o los trabajos que podían realizar, y su autonomía para decidir por sí mismas lo que concierne a la sexualidad.

Desde este punto de partida, la educación para las mujeres, en medio de su cultura, fomentaría que lideren y establezcan modelos para el desarrollo de sus comunidades. Esta lucha desde y para un feminismo comunitario y decolonial, comprende la necesidad de generar cambios desde el currículo, reconstruyendo saberes orientados en la formación de los derechos humanos, en la ética del cuidado y el ecofeminismo<sup>5</sup> (Svampa, 2019), en el fortalecimiento de modelos económicos direccionados a la protección del territorio, sin que se pierda la tradición en concordancia con la madre tierra, de manera coherente con las transiciones que están sucediendo, no solo en Colombia, sino en América Latina (Escobar, 2018).

## 2. EDUCACIÓN DE LA MUJER INDÍGENA EN COLOMBIA

En Colombia, la etnoeducación ha supuesto un horizonte claro en términos de feminismo. Las mujeres indígenas han sido reconocidas como “sujetos de derecho” (Vergel y Martínez, 2021) avanzando hacia la igualdad de derechos y de oportunidades de la misma manera que los hombres indígenas. En el pasado, la superioridad de los hombres se justificaba porque podían contar con instrumentos de conocimiento, mientras que las mujeres no tenían acceso al mismo, no tenían “autoconciencia” y obedecían las órdenes dadas por el hombre quien mandaba en el hogar, principio derivado de una cultura machista. Esta actitud relegaba sistemáticamente a las mujeres a un segundo lugar y situaciones como “no tener esposo en una comunidad indígena implicaba, no tener el sustento económico para sacar a los hijos a flote y no poder sacarlos adelante” (Cuchillo y Bautista, 2020). A raíz de estas lógicas culturales, se “vetó” de conocimiento a la mujer entendiendo como “peligroso” el momento en que la mujer pudiera acceder a la formación académica y a las normas que rigen la comunidad. Inclusive había temor de que la mujer se preparara y pudiera afrontar su liderazgo al asumir tareas que solo eran consideradas para el hombre. Se sabía que en ese momento se liberarían del yugo patriarcal al que estaban sometidas.

El acceso a la educación ha permitido a estas mujeres la transformación al interior de las comunidades indígenas. Aunque en Colombia no se considera una política de género propia para mujeres de estas comunidades, el mismo Estado promueve la educación del pueblo indígena, ayudando con becas y vivienda a muchos de sus integrantes. De hecho, los discursos de las mujeres se han considerado complementarios y capaces de balancear estructuras indígenas patriarcales:

“Exaltan lo comunitario visto como colectivo y la complementariedad como parte de un equilibrio necesario” y quienes reconocen “que sus sistemas comunitarios están marcados por estructuras

<sup>5</sup> Los aportes de la **ética del cuidado** y del **ecofeminismo** pueden “ayudarnos a reelaborar los vínculos entre lo humano y lo no-humano, a cuestionar la visión reduccionista basada en la idea de autonomía e individualismo. Ciertamente, la ética del cuidado ofrece otra puerta de entrada al colocar en el centro la noción de interdependencia, lo que en clave de crisis civilizatoria debe ser leída como ecodependencia” (Svampa, 2019:34-35).

patriarcales y sistemas dualistas que justifican su sumisión, privilegiando los fines comunitarios, dejando a un lado sus derechos individuales, mientras exaltan las voces masculinas en los espacios de participación. En este sentido, ellas consideran importante transformar los discursos dominantes en sus pueblos y comunidades, poner en discusión ciertos valores culturales y resignificar el trabajo de representación colectiva con las voces de las mujeres” (Lara de la Rosa, 2019).

Progresivamente la familia va dejando de ser patriarcal donde “el hombre es el que manda”. (Lara de la Rosa, 2019). En varias comunidades indígenas los hombres pensaban que las mujeres tenían que estar sometidas y relegadas a las labores domésticas, pariendo y criando hijos, viviendo en función de un hombre y dependiendo de él. Gracias a mujeres activistas fue posible incursionar en una red de apoyo para otras indígenas que quizá han pasado por este tipo de sometimiento (Cuchillo y Bautista, 2020). Del mismo modo, las mujeres indígenas han luchado por obtener la libertad e igualdad de condiciones, oportunidades y derechos que los hombres de sus organizaciones indígenas. Han “tirado las ataduras y buscado la libertad, invocando una amenaza de separación o de divorcio”. Han hecho alago de sus beneficios, invocando la relación de sus derechos adquiridos, desatando, muchas veces, la furia de los hombres de sus comunidades, quienes aún hoy en día no aceptan la independencia y total igualdad con la mujer. Incluso en estas situaciones son frecuentes las ofensas, chantajes, maltratos y, quizás, hasta la muerte, pues también se han presentado casos de feminicidio (Caro, 2018).

Siguiendo las contribuciones de las mujeres racializadas en América Latina (Curiel, 2007:157) “desde un enfoque feminista han introducido la variable sexo/género para entender al patriarcado desde la instalación de los Estados nacionales” evidenciando como secuelas del colonialismo, la violencia y violaciones hacia las mujeres que supuso el mestizaje. Al ser visto como “hombre” solo al hombre blanco, los hombres racializados ejercieron violencia patriarcal a sus compañeras para “humanizarse”. Incluso Curiel afirma que “la ideología del mestizaje se hizo con base en la explotación y en la violación de las mujeres indígenas y negras. Las mujeres fueron siempre instrumentalizadas para satisfacer el apetito sexual del hombre blanco y así asegurar la mezcla de sangres para mejorar la raza. Política de blanqueamiento, alimentada y promovida por los Estados incipientes”. De igual manera que en otros contextos latinoamericanos, en Colombia se siguen violando los derechos humanos de las mujeres indígenas, obligándolas a someterse a nuevas formas de violencia e irrespetando su dignidad. Se ha afectado su calidad de vida, perjudicando y deteriorando su proyecto de vida dentro de la misma cosmovisión indígena, constriñendo y descontextualizando su propia realidad educativa. En términos de escolarización y acceso a la formación universitaria, no se trata solamente de garantizar saberes específicos, sino de formar en contexto, orientando para desarrollar habilidades comunicativas en la solución de conflictos, relaciones humanas, competencias tecnológicas y el respeto de los derechos de cada una de las mujeres de la comunidad (Vergel y Martínez, 2021).

La vida, identidad, educación, vida profesional, la opción política de las mujeres se ha visto afectada por toda la violencia estructural que ha tenido que soportar tanto en su hogar como en su comunidad. Por este motivo, se hace más que necesario modificar algunos esquemas que no contribuyen a la realización de todas sus posibilidades como mujer y como elemento

fundamental del engranaje social. Algunas normas de sus comunidades deben revisarse y replantearse para suscitar, posteriormente, beneficios a corto y largo plazo. Se considera de tal índole este problema que se hace necesario entrar a cuestionar los fundamentos de la educación que reciben las comunidades indígenas, heredados del pensamiento occidental que ha promovido una cultura machista y autoritaria por parte del hombre hacia la mujer (Caro, 2018). Desde el aula se conoce que, en el ámbito familiar, se sigue presentando desigualdad, inequidad, subordinación y sumisión, por parte de los hombres a las mujeres, generando factores educacionales, como laborales y económicos que perjudican a las mujeres por el hecho de ser ellas mismas.

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO, 1996) en su Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo a favor de la mujer tomó posición respecto a la protección de cada una de nuestras mujeres: se consagran los principios rectores para diseñar y evaluar las políticas públicas de protección de la mujer, los derechos que tienen todas las mujeres, los derechos que ellas adquieren en pro de su proyecto de vida, las medidas de sensibilización y políticas de prevención mediante programas nacionales integrales, las medidas necesarias para la estabilización en todos los ámbitos, la incorporación de los deberes de la familia y de la sociedad en general, así como las medidas de protección y de atención en su bienestar material y espiritual y, por supuesto, el desarrollo integral a lo largo de su existencia.

### 3. VIOLENCIA QUE INCREMENTA LA VULNERABILIDAD DE LAS MUJERES INDÍGENAS

Las agresiones, amenazas, golpes y demás maltratos a los que son sometidas las mujeres, muchas veces surgen en su propio hogar. Es una violencia instaurada por el sistema patriarcal, que se conserva en ciertas comunidades indígenas, estando legitimadas por el heteropatriarcado (Cuchillo y Bautista, 2020). Desde lo ancestral, a la mujer le ha correspondido blindar su hogar, asumiendo la culpa de la separación de éste, si se rompe el equilibrio de la casa. Las mujeres indígenas se deben doblegar frente a la responsabilidad de mantener unido su proyecto de vida. En varias comunidades indígenas se cree que cuando la mujer se separa de su marido, es ella quien pierde, cayendo en desgracia. De tal manera que se busca promover la creencia religiosa y los valores que esto incluye, pero se dejan de lado los derechos de las mujeres que, para nuestra época, deben prevalecer sobre sus creencias y tradiciones culturales (Lara de la Rosa, 2019).

En este sentido, se debe tener en cuenta que los sectores racializados y más proclives a tales situaciones son los más desposeídos de orientación, de educación, de conocimiento y, por tanto, debe incluirse en la agenda política y estatal (Crenshaw, 1991) un mayor cubrimiento y capacitación sobre el proyecto de vida de cada mujer, y su igualdad al lado de cada hombre (Vergel y Martínez, 2021). En algunas comunidades indígenas se piensa que las mujeres no deben prepararse para un futuro mejor, pues están relegadas a la cocina y al cuidado de los niños propios y de su comunidad. En cada una de las comunidades indígenas colombianas, se

tenían destinadas específicamente las actividades que cada miembro de la familia podía realizar, y el rol que cada persona desempeñaba correspondía al grupo indígena a la que pertenecía.

Allanando este camino de revertir esta violencia, la UNESCO llevó a cabo estudios y propuestas hasta la Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional (1966)<sup>6</sup>, donde se destacó que la supuesta inferioridad del género femenino ha sido la conclusión de la diversidad social, histórica y cultural que se ha presentado desde que se tiene conocimiento de la historia. Siguiendo las críticas al aprobado reglamento de la Ley General de acceso de las mujeres a una vida libre de violencia<sup>7</sup> establecida en México:

“La prevención, queda circunscrita sólo a reducir y disminuir los factores de riesgo y el número de discriminación, y no como política de prevención hacia la erradicación con una perspectiva de desarrollo y bienestar...” (Ley General de acceso de las mujeres a una vida libre de violencia, 2007).

En Colombia, el Congreso de la República ha establecido normas de sensibilización, prevención y sanción de formas de violencia y discriminación contra las mujeres<sup>8</sup>:

“Se debe adoptar normas que permitan garantizar para todas las mujeres una vida libre de violencia, el ejercicio de los derechos reconocidos en el ordenamiento jurídico ancestral, el acceso a los procedimientos administrativos y judiciales para su protección y atención, y la adopción de las políticas públicas necesarias para su realización” (Ley 1257 de 2008).

Con la expedición de estas normas, y la derogación de otras tantas en contra de los preceptos y el contenido de las normas propuestas, se atienden las recomendaciones que se han hecho por el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW) de la Organización de las Naciones Unidas (ONU)<sup>9</sup>, convención ratificada que exige tomar las medidas necesarias que involucren la educación y la cultura en favor de la mujer, cuando se vean vulnerados los derechos fundamentales como lo son el derecho a la vida, a la integridad y a la dignidad.

En Latinoamérica es relevante la Declaración de la II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala realizada en 2013 en Piendamó en el departamento colombiano del Cauca<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Adopción de la **Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional** de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), 4 de noviembre de 1966. [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=13147&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13147&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

<sup>7</sup> Aquí se hace referencia al artículo 1 de la **Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia**, aprobada en febrero de 2007, véase Boletín núm. 2, 14 de marzo de 2008, donde se vierte una serie de críticas al aprobado Reglamento de la Ley, publicado en el Diario Oficial de la Federación, el 11 de marzo de 2008 en México. [http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos\\_download/lgamvv.pdf](http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/lgamvv.pdf)

<sup>8</sup> En este punto se hace referencia a la Ley 1257 del 4 de diciembre de 2008 por la cual se dictan **normas de sensibilización, prevención y sanción de formas de violencia y discriminación contra las mujeres**, se reforman los Códigos Penal, de Procedimiento Penal, la Ley 294 de 1996 y se dictan otras disposiciones. Diario Oficial. Bogotá, D.C., 2008. No. 47.193. Artículo 1.

<sup>9</sup> “El **Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW)** es el órgano de expertos independientes que supervisa la aplicación de la **Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer**. Adoptada por las Naciones Unidas en 1979, el CEDAW es el tratado de derechos humanos más importante para las mujeres”. <https://www.ohchr.org/es/treaty-bodies/cedaw/introduction>

<sup>10</sup> Organización en Colombia de la **II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala** realizada en noviembre de 2013 en Piendamó, Cauca. <https://www.cric-colombia.org/portal/declaracion-ii-cumbre-continental-de-mujeres-indigenas-del-abya-yala/>

donde mujeres de Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Guatemala, México, Panamá, Perú y Venezuela se encontraron para manifestar el deseo de que las mujeres y las familias vivan “en armonía y en equilibrio, libres, en territorios seguros y con autonomía” (Mujeres Indígenas del Abya Yala, 2013). En esta cumbre las mujeres indígenas afirmaron:

“Que el ejercicio de los derechos de las mujeres indígenas empieza por empoderarnos de nuestras vidas y nuestros cuerpos y al rechazo de todas las formas de violencia que atentan contra la integridad física, espiritual y emocional.

Que la realización del Buen Vivir se fundamenta en la reconstrucción de la complementariedad entre mujeres y hombres y con todos los seres que habitan los territorios para la revitalizar nuestros valores y principios como pueblos originarios.

Que los Estados son los responsables de garantizar los derechos individuales y colectivos reconocidos a nivel nacional e internacional, respetando la Autonomía y la libre autodeterminación de los pueblos”. (Mujeres Indígenas del Abya Yala, 2013).

La cuestión central en esta declaración es que las mujeres indígenas rechazan cualquier forma de violencia ejercida en su contra. Parten de su empoderamiento vital y su integridad, entendiendo el género como complementariedad y en armonía con su territorio (que también es su cuerpo y su memoria<sup>11</sup>), donde se sitúa su “buen vivir”. En esta declaración no se hace referencia “a procesos feministas en un sentido occidental”, siguiendo lo que apuntan Galeano y Wener (2015), debido a que estas agrupaciones de mujeres indígenas no necesariamente se identifican como feministas, o en estos encuentros no se hable específicamente de feminismo. Aunque las mujeres indígenas siempre han participado en los movimientos sociales que han surgido en sus comunidades, esta organización colectiva y transnacional recientemente es más visible, empoderándose como actoras políticas a nivel local y regional. En estas formas de organización puede observarse, como señalan Galeano y Werner, (2015) “una doble resistencia, tanto en el interior de movimientos indígenas y comunidades étnicas, como contra las formas de borramiento y representación del feminismo hegemónico, generalmente liberal y euro centrado”. Las mujeres indígenas no solo denuncian el machismo, el racismo, la opresión y la violencia a la que han sido sometidas, sino que progresivamente están desarrollando “un discurso y una práctica política propia a partir de una perspectiva de género situada culturalmente”, lo cual interpela tanto a la violencia de género como al “esencialismo de las organizaciones indígenas”, en últimas, cuestionan el etnocentrismo del feminismo hegemónico (Hernández, 2001).

#### 4. PRÁCTICA EDUCATIVA FRENTE A LAS VIOLACIONES DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES

La discriminación contra la mujer es un tema que se ha tratado históricamente, ya que no se tenía en cuenta entre los principios o derechos rectores tales como el derecho a la igualdad, entendiéndose ésta como una igualdad de derechos, deberes, y oportunidades, sin importar las razones de género. Así se intentaba un reconocimiento como “sujetos de derecho” que

<sup>11</sup> Atendiendo a Parra (2013:115-136) la triada **Territorio-Cuerpo-Memoria** corresponde al territorio, el cuerpo y la memoria ancestral son en un mismo lugar que es persona, terreno y mundo simbólico a la vez

merecen un trato y una protección especial. Es importante entonces resaltar que entre las poblaciones marginales son quizás las mujeres, las personas con identidades de género no hegemónicas y las personas en situación de discapacidad, las que más sufren de esta exclusión (Tamayo, 2017).

La discriminación contra la mujer a lo largo de la historia se ha presentado principalmente por razones socioculturales, debido a que, en un principio, se manejaron conceptos y teorías que apuntaban a que era el hombre el que tenía la virtud y el poder de elegir, de gobernar y de tomar decisiones, dejándose de lado el papel de las mujeres. Es por esto que muchas mujeres, desde su condición de desplazadas, se han convertido en luchadoras y defensoras del territorio ancestral desde la urbe, lo que implica combate identitario, empoderamiento de sus cuerpos sabios y lucha por la unión de la familia (Galindo, *et al.*, 2019). Para ello se han visto avocadas a entender otros lenguajes e incursionar en nuevos escenarios, retando así las configuraciones espaciales convencionales que segregan a las mujeres y a las indígenas (Lara de la Rosa, 2019).

Hoy en día se devela la poca participación de la mujer en la vida política en varias de las comunidades indígenas colombianas, siendo casi nula la participación en los concejos, asambleas y alcaldías. La misma comunidad, en los gobiernos locales, deja de lado a la mujer en la toma de decisiones. Este fenómeno se presenta más en la periferia, ya que en Bogotá existen algunos casos dentro del gobierno central (Galindo, *et al.*, 2019; Lara de la Rosa, 2019) que corresponden a la realidad de las grandes ciudades latinoamericanas donde también habitan colectivos indígenas, en contra parte a la realidad rural de comunidades pequeñas, incluso aisladas, que no son exclusivamente constituidas por grupos indígenas. Con la entrada de las corrientes liberales, se emprende entonces la lucha encaminada a la NO discriminación de las mujeres y para que se respete el derecho a la igualdad. También para que los Estados reglamenten qué tipo de situaciones atentan contra este principio y cuáles son las vías para garantizar el respeto de este derecho que, con el paso del tiempo, se ha logrado enmarcar dentro de los derechos fundamentales. En este sentido ya mencionaba Freire:

“no hay como no repetir, que enseñar no es la pura transferencia mecánica del perfil del contenido que el profesor hace el alumno pasivo y dócil, como tampoco hay cómo no repetir que a partir del saber que tengan los educandos no significa quedarse girando en torno a ese saber, partir significa ponerse en camino irse, desplazarse de un punto a otro y no relegar a la mujer”. (1972:92).

En contextos colombianos, la violencia de género o violencia sexista, se puede apreciar en las diversas agresiones que se dan en contra de las mujeres “consumándose en formas de sometimiento, exclusión, devaluación, o en formas de acoso, violación o incluso homicidio” (Gutiérrez, 2008). Al hacer referencia a la violencia de género, no solo se abarca la violencia física que incluye maltratos, violencia sexual, lesiones y demás formas de causar daño físico en las mujeres, tomando como máxima expresión el “feminicidio”, sino también adentrando en las repercusiones psicológicas que sufren muchas mujeres víctimas de chantajes, amenazas y demás delitos que atentan contra la dignidad de una mujer y contra su moral y salud mental. Los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas sobrevivientes del conflicto armado en Colombia han sido “desterritorializados” de sus proyectos de vida cimentados en el territorio y sometidos a las diferentes formas de violencia sexual y al anonimato.

La labor del docente va más allá de transmitir un saber específico. Entre otras cuestiones, incluye promover todo un conjunto de acciones para lograr una respuesta a la influencia que tiene la educación en los roles de la mujer en comunidades indígenas.; Dicha labor pedagógica asume el reto de construir conocimiento y no el de impartirlo, además de visibilizar los grupos minoritarios y hacerlos partícipes de acciones transformadoras en materia de cultura y desarrollo. En estos grupos minoritarios se hace necesario que los proyectos educativos institucionales tengan un eje transversal que dignifique a la mujer indígena. En la práctica educativa en pueblos indígenas, como ha sucedido en la Sierra Nevada, el rol del docente cambió y la comunidad es consciente de ello. Tras los procesos de globalización, la información es de libre acceso, pero llevar a las/los estudiantes a utilizarla y a hacerla parte de la construcción de sus saberes específicos dependerá en gran medida del acompañamiento que se le brinde en su comunidad. El equilibrio entre hombres y mujeres debe ser el timonel que mueva el barco de la educación, evitando las diferencias que propician la violencia y la desigualdad. El Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer<sup>12</sup> proporciona un principio rector para este argumento:

“Es toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo, que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas políticas, económicas, sociales, culturales, civiles o en cualquier otra esfera” (ONU, 1979).

Desde la educación se deben implementar estas declaraciones y convenciones que buscan la protección de estos derechos inalienables y, principalmente, la protección de las personas más vulnerables como lo son las mujeres. La mujer indígena es flagelada y olvidada por su condición de ser mujer y pertenecer a dichas comunidades; así, pese a que la norma es positiva y vigente, no se anexa a la realidad sociológica de estas mujeres (Vergel y Martínez, 2021). Vivimos en realidades paralelas, en las que el Gobierno no cumple con lo eternamente expuesto en el papel. Como docentes, es necesario reconocer que vivimos rodeados de un entorno tecnológico, que los cambios en la información y las herramientas tecnológicas cambian vertiginosamente. Por tanto, es imprescindible mantenernos actualizados y adquirir competencias en el acceso y evaluación de la información, para a la postre, utilizarla y hacer las respectivas contribuciones de forma individual.

Siguiendo a Freire (1972:91) “la educación no cambia el mundo, cambia a las personas que van a cambiar el mundo”, por esto el docente de hoy está llamado a intervenir en los procesos que generen cambios favorables, crear ambientes agradables donde se pueda desarrollar en el estudiante todo su potencial y así impactar socioculturalmente en todas las áreas de acción humana. El objetivo primordial del docente será promover la diversidad y la libertad cultural con el fin de crear bases sólidas para contextos interculturales. Transitar hacia el logro de metas en donde los resultados aprobatorios no definan su vida sino el ejercicio de transformar el mundo que los rodea, empoderados así de su propio destino.

---

<sup>12</sup> Hace referencia al Artículo 1 de la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer. (ONU, 1979).

La comunidad indígena, desde lo educativo, debe fortalecer la igualdad entre mujeres y hombres, donde se pueda reflejar la emancipación por parte de las mujeres, y su papel activo en la cosmovisión de su pueblo, como parte integral de ella y como defensoras de una igualdad social y jurídica respecto a las condiciones que cobijaban a los hombres. Desde los proyectos educativos institucionales situados se está proclamando la libertad femenina, y la igualdad de condiciones, logrando desarrollar en el aula una “igualdad real”, ya que históricamente no se menciona el desempeño de la mujer como parte activa de las comunidades indígenas colombianas.

Partiendo de estos supuestos, la violencia que sufren las mujeres indígenas en su núcleo familiar, personal, laboral, y demás, deja de ser un problema solo para la comunidad, y pasa a ocupar un lugar primario en la preocupación nacional, y la responsabilidad que se le puede decretar a un Estado partiendo de su incumplimiento y su falta de protección a los derechos de las mujeres. Sus demandas políticas son formuladas desde su identidad como mujeres y como indígenas. Siguiendo lo señalado por Tamayo (2017), existe la necesidad de luchar contra la “neocolonización” en sus territorios y la relación que esta tiene con el patriarcado.

La inequidad se reproduce con fuerza y las mujeres indígenas piden ser escuchadas (Tamayo, 2017), razón por la cual, se necesita que se creen o se reformen instituciones con enfoque diferencial étnico y de género, de tal manera que ellas tengan acceso a la justicia y se les garanticen sus derechos inherentes, como el derecho a la vida, la sexualidad, la educación, la salud (Vergel y Martínez, 2019). Todos estos derechos deben ser tenidos en cuenta para poder crear una nueva sociedad conocedora de los derechos universales, una sociedad consciente y deliberante sobre la igualdad, y la protección integral de los seres humanos, especialmente de las mujeres que históricamente han sido una población vulnerable, debido a la sociedad primitiva y a los conceptos arcaicos de mandato y de poder en cabeza de los hombres (Lara de la Rosa, 2019). Es así como se le encomienda al Estado la garantía al goce y disfrute de los derechos de las mujeres en las mismas condiciones que los hombres. Esta labor es mancomunada de todos los colombianos, asumiendo que la realidad se debe cambiar como un proyecto social que beneficie a toda la población indígena o no indígena. Asimismo, en el cumplimiento de sus deberes, las comunidades indígenas deben presentar informes periódicos, y con base en estos, el Comité para la eliminación de la discriminación contra la Mujer estudia, formula y recomienda a los Estados, teniendo en cuenta la situación de cada comunidad indígena. No solo se le debe enseñar al indígena a respetar a la Madre Tierra, el indígena debe proteger a la mujer, sus derechos y su equidad de género.

Sintetizando este apartado, en la educación de mujeres indígenas se implementan estrategias para posicionar la autoridad ya que son los conocedores, depositarios y responsables de la tradición con el Consejo de Mayores, el Cabildo, y la comunidad en general. Con la articulación efectiva de cada uno de los actores se consolidan cada uno de los procesos educativos. Así, las y los docentes desde su práctica pedagógica, y como eje fundamental, son quienes se ocupan de garantizar la formación con base en la cultura ciudadana desde un enfoque de derechos humanos, ejercitando la equidad y las prácticas feministas.

## 5. EL CONOCIMIENTO SITUADO PROVENIENTE DE LAS MUJERES DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA EN COLOMBIA

*“Desde la cosmovisión de los cuatro pueblos de la Sierra Nevada al norte del país; Arahuaco, Wiwa, Kogi y Kankuamo la reina es la kankuama, luego le sigue la arhuaca, en tercer lugar, la wiwa y por último la kogui, en cuanto a lo que respecta la fuerza espiritual del sostenimiento del trabajo tradicional, pero desde el punto productivo la kogui es la primera por ser quien se encarga de la siembra, recolección y limpieza”. (Olman de Jesús Blanchard, Asesor pedagógico de lengua e historia del pueblo kankuamo, 2022).*

La importancia de la mujer desde la cosmovisión de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada es crucial para la organización social. Dicen los mamos<sup>13</sup> y mayores, que la mujer es quien organiza y el hombre es quien dirige. Cada uno es importante en su rol y función desde lo cultural y lo social. En la Sierra, la mujer es quien aporta los materiales transcendentales que posibilitan la vida, la armonía y el equilibrio. Por eso se habla desde lo común de la "Madre Tierra", por qué es quien origina y sostiene la vida. Culturalmente para estas comunidades, la complementariedad es fundamental para el equilibrio, en la que cada acción es importante, viene dada desde la fundación del mundo y ha sido funcional para la permanencia de las sociedades. Es así como es responsabilidad de las mayores y los mayores, mamos y sagas, garantizar esos intercambios de conocimientos intergeneracionales. Esas formas de enseñanza requieren que, tanto mujeres como hombres, se encarguen de cumplir su tarea y ayuden al otro en su función natural, social y cultural. El elemento común de las mujeres de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta es la cosmovisión de la energía femenina configurada desde la “Espiritualidad-Cuerpo-Territorio”, lo cual ha facilitado los procesos reconexión identitaria. Las mujeres han tenido un importante papel en el proceso de recuperación y reafirmación cultural de pueblos de la Sierra Nevada, como es el caso del pueblo Kankuamo (Parra y Gutiérrez Montero, 2018:70).

*“El rol de la mujer en el proceso de renacer kankuamo, hay que decir que el impulso de la mujer en el proceso de reivindicación cultural del pueblo es muy interesante y fundamental porque al inicio la mujer es la que apoya todos los procesos de reuniones en la preparación de la comida, pero es ella quien con el tejido del tejido, el tejer la mochila, el telar, empatar la cabuya y todo eso, es quien sostiene ese legado cultural ancestral que nos dice ‘OJO ustedes dicen’: ahí tiene la mochila, ahí tienen el tejido, porque es el pensamiento el que se teje y la mujer la que teje la mochila para el hombre. Entonces ahí se vincula directamente ese legado ancestral que reivindica en el renacer kankuamo y que no es [que] no haya renacer, sino que está ahí, está ahí como un espejo donde uno se está viendo. El otro aspecto fundamental en la mujer es que, con la artesanía, cuando ya se cambia ese principio por el cual se crea la mochila, el origina la mochila que ya se ve el comercio”. (Olman de Jesús Blanchard, Asesor pedagógico de lengua e historia del pueblo kankuamo, 2022).*

Teniendo en cuenta esta narrativa, se puede entender que las mujeres tienen varios espacios de participación y de resistencia. Cuando se dedican a “tejer” las mujeres señalan que “están tejiendo la vida” y que “plasman sus pensamientos” (Parra y Gutiérrez Montero, 2019), inclusive las mujeres se han reinventado “con el tejer mochilas para no morir” (Comisión de la Verdad, 2020). En este ejercicio colectivo, se conecta el cuerpo femenino con el territorio y

<sup>13</sup> Los **Mamos** son los guías espirituales de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, y sus contrapartes femeninas son llamadas las **Sagas**.

con el conjunto de prácticas culturales cotidianas como “la siembra, la organización social, la política, las cuales son atravesadas por práctica espirituales que realizan las mujeres” (Parra y Gutiérrez Montero, 2018:71). En cuanto a la visión de “género”, se conoce desde diversos saberes ancestrales que es comprendida la “complementariedad de distintos, el ser hombre-mujer, el padre-madre, en diálogo, las dos partes de un ser que es en cuanto es dos” (Gargallo, 2014:80), sin embargo, la aculturación y la violencia sexual presente en Latinoamérica conllevó a una “complementariedad desigual y jerárquica [que] sustituyó así la posible equidad entre los sexos” (Gargallo, 2014:51).

Respecto del currículo que se ha estado implementando en instituciones educativas situadas en comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta<sup>14</sup> (Confederación Indígena Tayrona [CIT], 2020; Ruiz Suárez, *et al.*, 2021) es relevante el planteamiento de Naranjo (2014):

“debe haber modificación que no sea la misma en los contenidos curriculares que se aplican en las instituciones educativa de la Sierra Nevada, que sea para el desarrollo humano, la actual solo desarrolla competencias profesionales, pero no desarrolla competencias humanas buscando y promocionando los derechos de la mujer y al mismo tiempo suscitar los derechos políticos y civiles de la mujer” (Entrevista a Naranjo en Canal Infobae, 2014).

A partir de este fundamento es posible examinar las políticas educativas; de hecho, debería ser la prioridad especialmente en los territorios en los cuales se focalizó el conflicto armado. Prácticamente en Colombia no existe ninguna comunidad indígena que no se haya visto afectada por la violencia. Por este motivo, al considerar cualquier política educativa debe incluirse la reparación a las víctimas, en particular, a aquellas mujeres víctimas, para quienes la guerra ha tenido otra implicación. Estas políticas educativas deben girar en torno a la reparación de las víctimas asegurando así procesos educativos de alta calidad, que impacten en el desarrollo sociocultural y económico del país. Asimismo, puede ser de utilidad para buscar mecanismos equitativos a corto plazo, apoyándonos en los sectores educativos involucrados, con el fin de innovar y crear nuevas estrategias de desarrollo humano que ayuden a construir aprendizajes significativos en torno a la realización personal de cada uno de los estudiantes, para conocer la situación de vulnerabilidad que pueda existir en cada una de las mujeres de la comunidad indígena (Vergel y Martínez, 2021).

En el ejercicio docente de los mismos autores, se ve con preocupación cómo la crueldad con la que lidiaron algunas mujeres en los territorios indígenas de Colombia hoy permanece marcada en los rostros de sus generaciones a modo de un rastro que las lleva al oscuro lugar de sus dolorosas memorias. Algunos pueblos indígenas en Colombia no vacilan en visibilizar la desprotección por parte del Estado frente a las diversas dificultades que enfrenta la población escolar, especialmente relacionadas con la pobreza extrema, con padre o madre ausentes. Esta orfandad repercute en sus procesos académicos y disciplinarios, de hecho, parece ser una constante la férrea lucha que históricamente enfrentan nuestras mujeres desde la conquista, la colonización y la actual realidad. Inclusive en situaciones de desplazamiento

<sup>14</sup> La Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia), es un territorio habitado por cuatro resguardos indígenas (CIT, 2020) y es reconocida como territorio primigenio, delimitado por la Línea Negra, que integra los sitios sagrados de los pueblos Arhuaco, Kogui, Wiwa y Kankuamo.

por el conflicto armado, han sido entrevistadas mujeres indígenas de diversas comunidades. Sobre la mujeres kankuamas desplazadas de sus territorios ubicados en la Sierra Nevada de Santa Marta, Parra y Gutiérrez Montero (2019) describen en profundidad relatos de quienes manifestaban que las “cicatrices tanto físicas como espirituales” están presentes en su experiencia como desplazadas por la violencia y que las “rupturas identitarias” sufridas se manifiestan en su cuerpo-mente-memoria:

*“En esos momentos sentía rabia de extrañar mi territorio, tal vez lo que quería era olvidarlo y nunca volver, porque mi memoria seguía insistiendo en aquellas oscuras noches cuando mi cuerpo de mujer no lograba después del fatigoso día, a causa de imágenes que rondaban y revoloteaban mis suelos”* (Fragmento de la autobiografía de Saray Gutiérrez citado en Parra y Gutiérrez Montero, 2019:207).

Adicionalmente, en las culturas que rodean la Sierra Nevada de Santa Marta, se observan actos discriminatorios hacia las mujeres, fundamentados en este sistema patriarcal, pudiendo concluir que, en buena medida, esa violencia podría evitarse de lograrse cambiar preceptos morales, éticos, religiosos y sociales que quebrantan la dignidad de la mujer y disminuyen su participación en la sociedad. En estos territorios colombianos, los derechos de la mujer indígena no solo son vulnerados como consecuencia del conflicto armado, sino que hay diversas aristas en las que se puede evidenciar dicha situación, desde las propias comunidades y desde el Estado (Vergel y Martínez, 2021).

En el caso de la comunidad kankuama, los procesos de aculturación han sido también un tema en que encontramos a menudo una fuente de controversias en el plano político y social donde la mujer queda perjudicada. El hombre kankuamo no se resigna a la liberación de su mujer y pretende, por medio de la violencia, seguir reinando, gobernando y ordenando. Desde antaño la mujer indígena estuvo sometida mucho tiempo. Por el hecho de ser la esclava, solo seguía los preceptos planteados por los lineamientos machistas de su organización indígena (Vergel y Martínez, 2021). Hoy si bien se dan todo tipo de interpretaciones, se podría considerar por parte de actores externos, que hay un ligero acomodo cultural para que dentro de la organización cultural kankuama, algunas actividades sean exclusivas en su gran mayoría de hombres y otras de mujeres. No obstante, su sostenimiento cultural se basa en la tradición, en donde ha funcionado a lo largo de la historia de la sociedad. Es por ello que mayores y mayores creen y enseñan, que, por encima de los intereses individuales, está el principio de la ‘Ley de Origen’ o ‘Ley de la Vida’. Esto quiere decir que las personas no nacen para desarmonizar la naturaleza con nuevos problemas, sino que nacen para contribuir a que la madre siga existiendo y esté bien para todos. En esta comunidad, la escuela está interviniendo en búsqueda de un giro que consiga equilibrar la balanza entre hombres y mujeres. Un claro ejemplo de ello es el Resguardo Indígena Kankuamo, que inició desde algunos años un plan de salvaguarda para luchar por la equidad de género de su pueblo en el *Makú Jogúki* (OIK, 2008:5). En el marco del IV Congreso del Pueblo Kankuamo (2016)<sup>15</sup>, las mujeres obtuvieron unos grandes logros, alcanzando un derecho asignado por la Ley de Origen al considerarlas

<sup>15</sup> El IV Congreso del Pueblo Kankuamo por la pervivencia cultural, el fortalecimiento del Gobierno Propio, la paz y la consolidación territorial del Pueblo Kankuamo, fue celebrado en Guatapurí entre el 16 y el 20 de diciembre de 2016. <https://cabildokankuamo.org/congresokankuamo/>

progenitoras del agua y la tierra. Lastimosamente, no ha sido posible que la mujer comience a ejercer la totalidad de estos derechos. Aún dentro del gobierno propio del Pueblo kankuamo hay raíces machistas que se mantienen en la posición según la cual la mujer se debe dedicar única y exclusivamente a las labores domésticas. La implementación de estrategias encaminadas al fortalecimiento y realización de las mujeres indígenas es una fuerza que empieza con un empoderamiento en sectores que han sido homogenizados por los hombres del mismo cabildo. Todo parece indicar que “los beneficios los tiene solo el hombre”. Entretanto, la mujer indígena reclama su lugar, y se pregunta por lo que ha vivido desde antaño, pensando que algún día pueda tener un lugar digno dentro de la comunidad indígena. “...nuestras mujeres solo deben ayudar en las labores domésticas; es nula la participación, no se tiene en cuenta su voz y voto a la hora de tomar decisiones en el seno familiar” (Caro, 2008). Entre los recuerdos más entrañables que atesora en el cajón de su memoria, están las reuniones a las que su padre la llevaba en Bunkwimake, aldea enclavada en las cumbres de la Sierra Nevada. Las mujeres Kankuamas se están organizando nuevamente en un matriarcado. A través de la artesanía y el tejido de mochilas (Comisión de la Verdad, 2020) muestran sus capacidades tanto intelectuales como en el campo de la administración, ya que han conformado asociaciones y empresas para comercializar sus productos desde el territorio hacia el extranjero.

*“El comercio fundamental del pueblo kankuamo es la mujer con su mochila a través del almacén que se estableció en Valledupar. Chimbunchiki, la hilandera, la que hila el pensamiento de la cabuya se llamó ese almacén chimbunchiki, y ese almacén era sostenido con los aportes de las artesanía hecha por nuestras mujeres, y ese almacén se convirtió en la primera oficina oficial del pueblo kankuamo. Entonces ahí vemos un gran apoyo de la mujer en lo que hoy es ya el Cabildo Indígena de resguardo kankuamo, Hassay hassay” (Olman de Jesús Blanchard, Asesor pedagógico de lengua e historia del pueblo kankuamo, 2022).*

**Figura 1. Mujer Kankuama tejiendo mochila**



Fuente: Fotografías tomadas por las autoras con autorización de la participante, 2022.

Siendo una sociedad matriarcal, las indígenas Kankuamas han logrado posicionarse en un porcentaje medio a nivel jerárquico con relación al tema de gobernabilidad, participando en diferentes escenarios culturales, ancestrales, gerenciales desde las comisiones de salud, educación, mujer y familia, etc.

Desde el SEIP (Decreto 1953 de 2014), adaptado a SEIK, es decir, correspondiente al Sistema Educativo Indígena Kankuamo (Maestre, *et al.*, 2015), ha sido una constante velar por el cuidado y protección de las mujeres del Resguardo Kankuamo para promover que se cumplan los derechos y que se subsane la violencia sin que se pierda la tradición, desde el ordenamiento educativo *Makú Jogúki* (OIK, 2008; Guevara, 2017). Se pretende restablecer este equilibrio desde las aulas, incorporando a las madres comunitarias consideradas como eslabones de la etapa inicial en la transmisión de la cultura kankuama (Colectivo Kankuamo, 2018), e integrando a la familia como núcleo social, deberá acatar, respetar y aplicar los principios de Ley de Origen como lo muestra el ordenamiento educativo kankuamo:

“Concientizar a los niños y las niñas de nuestras tradiciones y costumbres, entendiendo que conocer la tradición no es simplemente hablar de prácticas rituales sino hacerlas parte de la vida cotidiana aún desde el vientre de la madre” *Makú Jogúki*, (OIK, 2008:98).

Actualmente los encuentros y relaciones culturales que suceden y se desarrollan en el marco escolar, tienen indicadores sociales que evidencian el resultado de la educación dentro de un territorio, en este caso el Resguardo Indígena Kankuamo. La escuela fomenta la formación de hombres respetuosos de las mujeres y mujeres respetuosas de los hombres, ambos respetuosos de la Madre tierra, en cuyas acciones se brindan ejemplos y buenos consejos de vida de tal manera que se promueve en la nuevas generaciones la buena continuidad de la vida, del denominado “buen vivir”. En estos itinerarios pedagógicos, la mujer no es discriminada bajo ningún punto de vista, ni por las funciones o roles culturales que le corresponde hacer. En cuanto a los roles tradicionales, aunque los hombres no pueden dar los tributos para los trabajos tradicionales que hacen las mujeres, y tampoco los hombres pueden dar a luz nuevos seres humanos, cada uno es importante desde su aporte. Asimismo, la pigmentación de la piel no crea supremacía o desventaja frente a otro. El racismo es producto de la mala interpretación de la visión que se tiene frente al mundo. A todos la madre tierra da agua, calor, sombra, alimento, no hay exclusividad por razones de color de piel para la madre naturaleza.

**Figura 2. Encuentros en la Escuela que promueven el intercambio cultural entre instituciones educativas públicas y la comunidad kankuama**



Fuente: Fotografías tomadas por las autoras con autorización de las participantes, 2022.

Figuras 3, 4 y 5. Actividades escolares donde se integra el papel de la mujer en la tradición y saberes ancestrales



Fuente: Fotografías tomadas por las autoras con autorización de las participantes, 2022.

En las instituciones educativas del resguardo kankuamo, el proceso de enseñanza tradicional incluye la transmisión generacional de relatos sobre la cosmovisión (Cabildo Indígena del Resguardo Kankuamo, 2016), narrados por mayores y mayores, madres, padres, maestra y maestros, quienes comparten su propia historia (Mendoza, 2010), sus tradiciones, principalmente a través de la oralidad (Glatsky, 2022).

Atendiendo a esta realidad local, la “Institución Educativa Agrícola La Mina” en su modelo educativo integra el papel de la mujer en la escuela desde la tradición y los saberes ancestrales de las matronas y las parteras (Ver fotografías). De esta manera se generan espacios para la reparación, la oralidad que cuida la vida, el tejer como la vía para crear equidad fémica y contribuir a la tradición. La escuela es el espacio propicio donde se enseña que el feminismo es una lucha por la igualdad de condiciones socioculturales, donde se explica para después prevenir todo tipo de violencias, entre ellas, el racismo en cuanto forma de injusticia social.

Para concluir, la escuela está siendo el escenario donde se entiende y se atienden los procesos que lesionan la forma de ser y estar en el mundo simbólico-cultural de las mujeres indígenas pertenecientes a comunidades como la kankuama situada en Colombia. En la escuela rural no solo se llevan a la práctica las premisas de los feminismos comunitarios y decoloniales, sino que se da valor a las voces de las mujeres. Así como se cuidan las comunidades a través de proteger los cuerpos de las mujeres, también se cuida el territorio y se repara la memoria de las vulneraciones sufridas a lo largo de los años. Fortalecer los vínculos entre educación y feminismo están permitiendo hacer la transformación sociocultural que necesitan las comunidades indígenas para preservar su legado ancestral en las generaciones venideras. Con esta experiencia donde la vinculación de proyectos educativos institucionales ha sido efectiva con instituciones, organizaciones y agentes sociales, se está logrando avanzar hacia un nuevo paradigma educativo que definitivamente se interesa más en la formación integral de la mujer indígena donde los valores, principios e identidad cultural están claramente definidos garantizando así su incorporación en su proyecto de vida y en el de la comunidad a la que pertenece. **Esta reflexión teórica situada en el caso de la etnoeducación de las mujeres indígenas kankuamas ha permitido entender el papel de la escuela para la integración comunitaria de la perspectiva del feminismo interseccional.**

Este artículo se debe citar como:

QUIJANO QUIRÓZ, GE., MONTERO ZULETA, YE., RUIZ SUÁREZ, RE., AGUILAR ORTIZ, A., RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, KY., ARIAS MAESTRE, Y., MONTERO ARIAS, SE., SÁNCHEZ CASTILLO, A. (2022). “Relación entre la educación y el papel de la mujer en comunidades indígenas colombianas. Una reflexión teórica situada”. *Revista (Con)textos*, 11: 37-59. <https://doi.org/10.1344/test.2022.11.37-59>

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASOCIACION DE MUJERES INDIGENAS DE SANTA MARIA XALAPÁN [AMISMAXAJ] (2011). Declaración Política de las Mujeres Xinkas Feministas Comunitarias Altepét, Guatemala, 12 de octubre de 2011. Disponible en: <https://amismaxaj.files.wordpress.com/2012/09/declaracion3b3n-xinkas-feministas-12-oct-2011.pdf>
- BARONET, B., MAZARS, N. (2010). "Los pueblos indígenas de Colombia frente a los servicios públicos de salud y educación: las experiencias de gestión propia de la política social". Capítulo 3: En: GROS C, FOYERS J, (eds). *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena. Siete estudios de caso*. Lima, Actes & mémoires, 28. IFEA, FLACSO, CEMCA. [https://biblio.flacsoandes.edu.ec/shared/biblio\\_view.php?bibid=123737&tab=opac](https://biblio.flacsoandes.edu.ec/shared/biblio_view.php?bibid=123737&tab=opac)
- BENAVIDES, C.A., DUARTE, C.A. (2010). "Descentralización, autonomía, transferencia y gobierno propio en Colombia". Capítulo 4: En: GROS C, FOYERS J, (eds). *¿Desarrollo con identidad? Gobernanza económica indígena. Siete estudios de caso*. Lima, Actes & mémoires, 28. IFEA, FLACSO, CEMCA. [https://biblio.flacsoandes.edu.ec/shared/biblio\\_view.php?bibid=123737&tab=opac](https://biblio.flacsoandes.edu.ec/shared/biblio_view.php?bibid=123737&tab=opac)
- CABILDO INDÍGENA DEL RESGUARDO KANKUAMO (2016). *Cosmovisión kankuama*. Valledupar: Cabildo Indígena del Resguardo Kankuamo.
- CABNAL, L. (2010). "Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". En: *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR. Disponible en: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- CANAL INFOBAE (9 de abril de 2014). "Se necesitaría una educación para el desarrollo humano" Entrevista a Claudio Naranjo. *Cultura y desarrollo: evolución y perspectiva*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura – UNESCO. [Archivo de Video]. Youtube. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=MZdAsO4wckk>
- CARO SUÁREZ, R. (23 de mayo de 2018) "El complicado (pero posible) feminismo indígena". Planeta Futuro. *Diario El País*. [https://elpais.com/elpais/2018/05/11/planeta\\_futuro/1526043761\\_925491.html](https://elpais.com/elpais/2018/05/11/planeta_futuro/1526043761_925491.html) [Consulta, 27.11.2021]
- COLECTIVO KANKUAMO (2018). *Orientador ajustado para la educación inicial, básica y media. Modelo Educativo Kankuamo. Maku Joguki. Ordenamiento Educativo del Pueblo Indígena Kankuamo*. La Mina, Valledupar: Cabildo Indígena Kankuamo.
- COMISIÓN DE LA VERDAD (2020). "Tras décadas de guerra, el pueblo kankuamo "se enmochila" para resistir". Bogotá, Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición. Disponible en: <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/tras-decadas-de-guerra-el-pueblo-kankuamo-se-enmochila-para-resistir> [Consulta, 29.11.2021]
- COMITÉ PARA LA ELIMINACIÓN DE LA DISCRIMINACIÓN CONTRA LA MUJER. [CEDAW] (2022). Ratificación de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. Ginebra, Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH). <https://www.ohchr.org/es/treaty-bodies/cedaw/introduction>
- CONFEDERACIÓN INDÍGENA TAYRONA [CIT]. (2020). Línea Negra de la Sierra Nevada de Santa Marta. [En línea]. Página web. Valledupar: Confederación Indígena Tairona (CIT). Disponible en: <https://confetayrona.org/linea-negra-de-la-sierra-nevada/> [Consulta, 25.03.2021]
- CONGRESO KANKUAMO (2016). IV Congreso del Pueblo Kankuamo. Por la pervivencia cultural, el fortalecimiento del Gobierno Propio, la paz y la consolidación territorial del Pueblo Kankuamo. Guatapurí, 16-20 de diciembre de 2016. Disponible en: <https://cabildokankuamo.org/congresokankuamo/>
- CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA (1991). Artículo 7. Gaceta Asamblea Constituyente 8 de julio de 1991. N° 85. <http://www.secretariassenado.gov.co/index.php/constitucion-politica>
- CRENSHAW, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- CUCHILLO, F., BAUTISTA, Y. (2020). "Así está llegando el feminismo a las comunidades indígenas de Colombia". *VICE News en español*. Disponible en: <https://www.vice.com/es/article/evwzbz/asi-esta-llegando-feminismo-a-comunidades-indigenas-colombia> [Consulta, 30.11.2021]
- CURIEL, O., CÁRCAMO, M.P., DE PLAZA DE MAYO, M., BARRITEAU, V.E., LERMA, B.R.L., et al. (2017). "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista" (en Nómadas, 2007). En: A. DE SANTIAGO GUZMÁN, E. C. BORJA, & G. G. ORTUÑO (Eds.), *Mujeres intelectuales: feminismos y liberación en*

*América Latina y el Caribe* (pp. 149–164). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctv253f4j3.10>

DECLARACION POLÍTICA DE MUJERES INDÍGENAS DEL ABYA YALA (12 de noviembre de 2013). *Declaración de la II Cumbre Continental de Mujeres Indígenas del Abya Yala*. Cumbre Continental. La María Piendamó, Cauca, Colombia. Disponible en: <https://www.cric-colombia.org/portal/declaracion-ii-cumbre-continental-de-mujeres-indigenas-del-abya-yala/>

DECRETO 804 DE 1995 (mayo 18). Por medio del cual se reglamenta la atención educativa para grupos étnicos. Diario Oficial de Colombia No. 41853 del 18 de mayo de 1995. Disponible en: <https://www.suin-juriscal.gov.co/viewDocument.asp?ruta=Decretos/1169166>

DECRETO 1953 DE 2014 (octubre 7). Por el cual se crea un régimen especial con el fin de poner en funcionamiento los Territorios Indígenas respecto de la administración de los sistemas propios de los pueblos indígenas. Diario Oficial de Colombia No. 49297 del 7 de octubre de 2014. Disponible en: <https://www.alcaldia bogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=59636&dt=S>

ESCOBAR, A. (2018). “Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur”. En: ESCOBAR, A. (2018). *Otro posible es posible: caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, pág. 97-118.

FERNÁNDEZ PALOMARES, F. (2003). *La sociología de la educación*. Madrid: Pearson Educación.

FREIRE P. (1972). *Pedagogía de la esperanza*. Rio de Janeiro: Siglo XXI.

GALEANO, K., & WERNER, M. (2015). Mujeres indígenas y aborígenes del Abya Yala. Agendas solidarias y diversas. *Ciencia Política*, 10 (19), 227–252. <https://doi.org/10.15446/cp.v10n19.52379>

GALINDO, D.A., MALAGON MORA, K. A., & CAMARGO PARGA, M.Y. (2019). “Crear y crear desde el feminismo decolonial. Experiencias y narrativas de mujeres en la ciudad de Bogotá”. [Tesis]. Bogotá; Universidad de la Salle. Disponible en: <https://ciencia.lasalle.edu.co/trabajosocial/358>

GARGALLO CELENTANI, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Ciudad de México, Editorial Corte y Confección. Disponible en: <https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/>

[francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf](https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/)

GLATSKY, G (21 de marzo de 2022). “‘Legends are to be told’: Colombian library goes beyond books to keep stories alive”. *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/globaldevelopment/2022/mar/21/legends-are-to-be-told-colombian-library-goes-beyond-books-to-keep-stories-alive> [Consulta, 23.03.2022]

GUEVARA PRIETO, L. (2017). Ordenamiento educativo Kankuamo, la educación propia como estrategia de transformación social y fortalecimiento de la autonomía política indígena [Tesis]. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. <http://hdl.handle.net/10554/35900>

GUTIÉRREZ CASTAÑEDA, G. (2008). Violencia sexista. De la violencia simbólica a la violencia radical. *Debate Feminista*, 37. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2008.37.1352>

HARAWAY, D. (1995). “Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial” En: HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. la reinención de la naturaleza*. Valencia: Ediciones Cátedra, pág. 313-346.

HERNÁNDEZ CASTILLO, R. (2001). “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico: las mujeres indígenas y sus demandas de género”. *Debate Feminista*, 24. <https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2001.24.666>

LARA DE LA ROSA, JM. (2019). “El lugar de los cuerpos-territorios de las mujeres indígenas en procesos de desterritorialización y reterritorialización radicadas en Bogotá, Colombia”. *La ventana. Revista de estudios de género*, 6(50), 45-79. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S140594362019000200045&lng=es&tlnq=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S140594362019000200045&lng=es&tlnq=es) [Consulta, 10.01.2021]

LEY 115 DE 1999 (febrero 8). Por la cual se expide la Ley General de Educación. Diario Oficial de Colombia No. 41214. del 8 de febrero de 1999.

LEY DE 2007 (febrero 1). Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. México, Diario Oficial de la Federación el 1 de febrero de 2007. Disponible en: [https://www.senado.gob.mx/comisiones/desarrollo\\_social/docs/marco/LeyGAMVLV.pdf](https://www.senado.gob.mx/comisiones/desarrollo_social/docs/marco/LeyGAMVLV.pdf)

LEY 1257 DE 2008 (diciembre 4). Por la cual se dictan normas de sensibilización, prevención y sanción de formas de violencia y discriminación contra las mujeres, se reforman los Códigos Penal, de Procedimiento Penal, la Ley 294 de 1996 y se dictan otras disposiciones. Diario Oficial de Colombia No. 47193 del 4 de diciembre de 2008.

- LUGONES, M. (2010). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia*, 25(4): 742-759. <http://www.jstor.org/stable/40928654>
- MAESTRE, A., ARIAS DAZA, A., MINDIOLA, B., MARTÍNEZ, C., ROMERO, C., ARREGOCÉS, *et al.* (2015). Proyecto Identidad: avances en la implementación del Modelo Educativo Kankuamo. Bogotá, Centro de Investigación y Educación Popular/Programa por la Paz (CINEP/PPP). Disponible en: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/cinep/2016\\_1101064930/20150310.proyectedentidad.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/cinep/2016_1101064930/20150310.proyectedentidad.pdf)
- MENDOZA CASTRO, C. (2010). La educación indígena ika, kankuama, nasa, wayúu y mokañá fortalecen la interculturalidad en Colombia. *Revista Educación y Humanismo*, 12(19): 148-176.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS [ONU]. (1979). Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer fue aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 18 de diciembre de 1979. Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (CEDAW). Disponible en: [https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/ceda\\_w25years/content/spanish/introduction.html](https://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/ceda_w25years/content/spanish/introduction.html)
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA [UNESCO] (1966). Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional de la UNESCO, 4 de noviembre de 1966. París, Instrumentos Normativos Portal UNESCO. Disponible en: [http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL\\_ID=13147&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=13147&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS PARA LA EDUCACIÓN, LA CIENCIA Y LA CULTURA [UNESCO] (1996). "Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo". París, Ediciones UNESCO. CLT-96/WS/6. Versión resumida disponible en: <http://ibdigital.uib.es/greenstone/collect/cd2/import/nacionesunidas/onu0025.pdf>
- ORGANIZACIÓN INDÍGENA KANKUAMA [OIK]. (2008). *Makú Jogùki: Ordenamiento Educativo del Pueblo Indígena Kankuamo*. Valledupar: Fundación E-Korúa; Resguardo Indígena Kankuamo.
- OYHANTCABAL, L.M. (2021). Los aportes de los Feminismos Decolonial y Latinoamericano. *ANDULI, Revista Andaluza De Ciencias Sociales*, (20), 97-115. <https://doi.org/10.12795/anduli.2021.i20.06>
- PARRA, Y. (2013). La Otra Orilla: TerritorioCuerpoMemoria Pedagogía y ConoCSentir de los Pueblos de Abya Yala. *Mitologías hoy*, 8: 115-136. <https://doi.org/10.5565/rev/mitologias.138>
- PARRA, Y., GUTIÉRREZ MONTERO, S. (2018). Diálogos Interepistémicos: Ecologías, Territorialidades, Metodologías y Pedagogías Pluriversas para el Buen Vivir con Paz. Riohacha: Universidad de la Guajira. Editorial Gente Nueva.
- PARRA, Y. & GUTIÉRREZ MONTERO, S. (2019). Mujeres Tejiendo Paz. Experiencias Pedagógicas desde la Etnoeducación en Colombia. *Revista nuestraAmérica*, 7 (14), 126-144.
- ROJAS CURIEUX, T. (1999). "La etnoeducación en Colombia: un trecho andado y un largo camino por recorrer". *Colombia Internacional*, 46 (Edición especial): 45-59. <https://revistas.uniandes.edu.co/doi/pdf/10.7440/colombiaint46.1999.03>
- RUIZ SUÁREZ, RE., QUIJANO QUIRÓZ, GE., RODRÍGUEZ MARTÍNEZ, KY., LÓPEZ FUENTES, LL., MONTERO ZULETA, YE., AGUILAR ORTIZ, A., SÁNCHEZ CASTILLO, A., SILVA-CASTRO, MM. (2021). "Escuela Saludable. Estrategia de una comunidad colombiana de indígenas kankuamos para la autogestión en salud". *Revista (Con)textos*, 9: 91-116. <https://revistes.ub.edu/index.php/contextos/article/view/37925>
- SVAMPA, M. (2019). *Antropoceno. Lecturas globales desde el Sur*. Córdoba (Argentina): Editorial Cartonera; Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.
- TAMAYO ROJAS, C. (2017). Análisis interseccional sobre: la situación de las mujeres indígenas en Colombia. Bogotá. Maestría en Género y Diversidad. Extracto disponible en: <https://www.coomewa.com.co/equnidad/publicaciones/155155/analisisinterseccional-sobre-la-situacion-de-las-mujeres-indigenas-en-colombia/> [Consulta, 3.10.2021]
- VERGEL BARRERA, M.D., MARTÍNEZ MUÑOZ, L.X. (2021). Mujer indígena, desigualdad social y quebrantamiento de sus derechos. *Novum Jus*, 15 (1), 251-275. <https://doi.org/10.14718/NovumJus.2021.15.1.11>

\* \* \*



# DISONANCIAS NARRATIVAS, EL BUEN Y EL MAL SALVAJE. JUVENTUD MARROQUÍ Y DE ÁFRICA OCCIDENTAL EN MOVIMIENTO HACIA EUROPA

**Dissonàncies narratives, el bon i el mal salvatge. Joventut marroquí i d'Àfrica occidental en moviment cap a Europa.**

**Narrative dissonances, the good and the bad savage. Moroccan and West African youth on the move to Europe.**

**Elisa Floristán Millán**

[elisa.floristan@uam.es](mailto:elisa.floristan@uam.es)

ORCID: 0000-0003-4661-4879

Universidad Autónoma de Madrid.

## RESUMEN

Este artículo ahonda en los discursos formulados en torno a las formas de ser, existir y vivir como joven africano en movimiento hacia Europa. A partir de una etnografía multisituada en Marruecos, España y Francia analizo las narrativas diferenciales que producen las instituciones, entidades del Tercer Sector y colectivos que se configuran en torno a estos jóvenes africanos. En particular, señalo la distinción que dichos organismos realizan entre los niños marroquíes y aquellos provenientes de África Occidental, a pesar de que ambos sean jurídicamente iguales, categorizados bajo la figura de MENA, en España, MNA, en Francia. Por un lado, los jóvenes marroquíes, [auto]denominados *harraga*, son leídos como personas insumisas y desagradecidas. Por otro lado, los jóvenes de países como Mali, Guinea Conakry o Costa de Marfil son usuarios mejor recibidos dentro de los distintos organismos de acogida y ayuda humanitaria. La distinción simbólica entre ambos grupos a partir de los discursos de dichos organismos se debe al tipo de relación que tienen estos jóvenes con los profesionales y entidades a la necesidad que tienen de recibir su ayuda y, en este sentido, a la necesidad que tienen de recibirla. Si bien los jóvenes marroquíes forman parte de una amplia diáspora internacional que los apoya, los de países de África Occidental se encuentran dentro de trayectorias más largas y discriminatorias. En este sentido, existe un acceso diferencial a los recursos no institucionales, basados en redes de apoyo y paisanaje, entre un grupo y otro. Con todo esto, concluyo que ambas narrativas son coloniales, anti-migratorias y adultocentradas, e impactan de forma negativa en las trayectorias de estos jóvenes, que, en ningún momento, pueden controlar su propia representación.

**PALABRAS CLAVE:** Juventud en movimiento; Marruecos; África Occidental; discursos; colonialismo.

Fecha de recepción: 18/03/2022. Fecha de aceptación: 22/07/2022. Fecha de publicación: 12/12/2022.

## RESUM

Aquest article aprofundeix en els discursos formulats al voltant de les maneres de ser, existir i viure com a jove africà en moviment cap a Europa. A partir d'una etnografia multisituada al Marroc, Espanya i França analitzo les narratives diferencials que produeixen les institucions, les entitats del Tercer Sector i els col·lectius que es configuren al voltant d'aquests joves africans. En particular, assenyalo la distinció que aquests organismes realitzen entre els nens marroquins i aquells provinents de l'Àfrica Occidental, malgrat que tots dos siguin jurídicament iguals, categoritzats sota la figura de MENA, a Espanya, MNA, a França. D'una banda, els joves marroquins, [auto]anomenats *harraga*, són llegits com a persones insubmisives i desagrades. D'altra banda, els joves de països com Mali, Guinea Conakry o Costa d'Ivori són usuaris més ben rebuts dins dels diferents organismes d'ajuda humanitària. La distinció simbòlica entre els dos grups a partir dels discursos dels organismes esmentats es deu al tipus de relació que tenen aquests joves amb els professionals i les entitats d'ajuda humanitària i, en aquest sentit, a la necessitat que tenen de rebre-la. Tot i que els joves marroquins formen part d'una àmplia diàspora internacional que els dona suport, els de països de l'Àfrica Occidental es troben dins de trajectòries més llargues i discriminatòries. En aquest sentit, hi ha un accés diferencial als recursos no institucionals, basats en xarxes de suport i paisanatge, entre un grup i un altre. Amb tot això, concloc que ambdues narratives són colonials, antimigratòries i adultocentrades, i impacten de manera negativa en les trajectòries d'aquests joves, que, en cap moment, no poden controlar la seva pròpia representació.

**PARAULES CLAU:** Joventut en moviment; Marroc; Àfrica Occidental; discursos; colonialismo.

## ABSTRACT

This article delves into the discourses formulated around the ways of being, existing and living as a young African moving towards Europe. Based on a multi-sited ethnography in Morocco, Spain, and France, I analyse the differential narratives produced by institutions, Third Sector entities and groups that are configured around these young Africans. In particular, I point out the distinction that these organizations make between Moroccan children and those from West Africa, despite the fact that both are legally equal, categorized under the figure of MENA, in Spain, MNA, in France. On the one hand, young Moroccans, [self] called *harraga*, are read as unsubmitive and ungrateful people. On the other hand, young people from countries such as Mali, Guinea Conakry or the Ivory Coast are better received users within the different humanitarian aid agencies. The symbolic distinction between the two groups based on the speeches of these organizations is due to the type of relationship these young people have with professionals and humanitarian aid entities and, in this sense, to the need they have to receive their help. While young Moroccans are part of a large international diaspora that supports them, those from West African countries are on longer and more discriminatory trajectories. In this sense, there is differential access to non-institutional resources, based on support networks and peasants, between one group and another. With all this, I conclude that both narratives are colonial, anti-migratory and adult-centered, and have a negative impact on the trajectories of these young people, who, at no time, can control their own representation.

**KEY WORDS:** Youth on the move; Morocco; West Africa; discourses; colonialism.

## 1. INTRODUCCIÓN

La juventud africana<sup>1</sup> en movimiento autónomo hacia Europa es una forma de ser, existir y vivir como joven nacido en un continente con un presente marcado por su historia colonial. La decisión de migrar hacia Europa de forma irregular se encuentra motivada por una diversidad de razones que incluyen desde la precariedad económica hasta la persecución política en sus países de origen. No obstante, al margen de confirmar las evidentes carencias que existen en dichos países de origen, considero que ejercen su derecho al libre movimiento, utilizando su estatus como posibles menores de edad para encontrar la protección que no existe en sus países a partir de la figura jurídica de MENA, en España, MNA, en Francia. Sin embargo, esta juventud también se encuentra configurada por los discursos institucionales, de entidades del Tercer Sector y colectivos, en torno a esas formas de ser, existir y vivir. Estas son dos dimensiones que conviene no confundir, pero que tampoco se encuentran completamente disociadas. La relación entre lo que es y lo que se dice que es, es más compleja de lo que puede parecer. De esta forma, impacta en la vida de estos jóvenes y la manera en la que son recibidos en nuestros países europeos.

Si bien a nivel jurídico, político y mediático, la juventud africana en movimiento autónomo hacia Europa es un grupo homogéneo, la realidad es que nos encontramos ante un colectivo muy diverso. Las ONG, asociaciones y movimientos ciudadanos que trabajan en contacto diario con estos chicos son conscientes de ello y uno de sus ámbitos de lucha es, precisamente, el discursivo y representativo. No obstante, en su práctica cotidiana, estas agrupaciones realizan una distinción clara entre aquellos jóvenes que son marroquíes y los que nacieron en países de África Occidental. En mis observaciones, siempre quedó patente dicha diferencia, marcada por el país en el que los jóvenes habían nacido. En principio, esta distinción no fue objeto de mi análisis, entre otros motivos porque la invisibilidad de los jóvenes de África Occidental<sup>2</sup> me llevó inicialmente a trabajar exclusivamente con chicos marroquíes, (auto)denominados *harraga*<sup>3</sup>. Sin embargo, dicha diferenciación cobró sentido cuando comencé a trabajar en la frontera vasco-francesa en las ciudades de Irún y Hendaya, donde me enrolé en las actividades de algunas agrupaciones que trabajan en contacto diario con jóvenes africanos en movimiento. Para mi sorpresa, no me encontré con ningún joven marroquí. Me pareció, sin lugar a dudas,

<sup>1</sup> Este artículo se centra en los jóvenes migrantes varones y, por ello, se utiliza el marcador de género masculino. En el epígrafe metodológico se explicarán las razones de esto.

<sup>2</sup> Los jóvenes migrantes de países de África Occidental son menores en número, como aseguran los informes de UNICEF (2019) y de la Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía (2019). Tanto en los enclaves coloniales de Ceuta y Melilla como en la Península, la presencia en el espacio humanitario de estos jóvenes se encuentra invisibilizada por su número, más reducido, y también y de forma significativa por el miedo a la discriminación de parte de sus otros compañeros de origen marroquí. Así, "la hipervisibilidad de los menores marroquíes en Europa contrasta con la invisibilidad de los menores subsaharianos en Marruecos" (Jiménez Álvarez, 2011:243).

<sup>3</sup> *Harraga* significa quemar y es el modelo cultural que designa al grupo de jóvenes que migran de forma clandestina (M'charek, 2020).

extraño, puesto que conocía a muchos *harraga* que habían cruzado el Río Bidasoa (algunos habían fallecido en el intento) o que se habían colado en el tren a Hendaya (Goyoaga, 2022). Ocurría con los *harraga* lo mismo que me sucedía al comienzo de mi proceso etnográfico con la juventud de África Occidental, estaba invisibilizada.

Algo similar me ocurrió cuando viajé a París a visitar a un chico que conocí en la Frontera Sur y que estaba en un piso tutelado en una ciudad aledaña a la capital. ¿Cómo era posible que el único chico marroquí que me hubiera encontrado fuera el que ya conocía en la Frontera Sur? ¿Por qué los jóvenes no acudían a los puestos informativos de las asociaciones? ¿Por qué no estaban solicitando pruebas de determinación de edad? En definitiva, si yo tenía la certeza de que muchos jóvenes marroquíes que había conocido en mi trabajo de campo en la Frontera Sur y en la Península ahora vivían en París, ¿dónde estaban? Decidí preguntar a un voluntario que se encargaba de guiar, dar información y comida a jóvenes que querían viajar a Francia. Con total franqueza me contestó: *“Estar están, pero no suelen venir. Si lo hacen es para pedir algo muy concreto y luego se van. Si te soy sincero, lo prefiero, son muy desagradecidos”* (Diario de Campo, 02/11/2021).

Pensé que podía ser una opinión aislada hasta que volví a escuchar comentarios similares. El discurso tomó valor cuando, en un reparto de comida en París, me encontré a dos jóvenes marroquíes. Fui directa a ellos, eran los primeros chicos marroquíes que no conocía previamente con los que hablaba en la ciudad. Estábamos charlando cuando algunas voluntarias se acercaron preocupadas: *“¿Te encuentras bien? ¿Te han dicho algo?”* (Diario de campo, 02/11/2021). La clara desconfianza de mis compañeras hizo que estos chicos se marcharan tras conseguir algo de ropa, tiendas de campaña y comida. Estas viñetas etnográficas, lejos de querer ser una crítica hacia la actuación de las personas que trabajan de forma enteramente altruista en la acogida de jóvenes migrantes, sitúa en el centro del debate que lo que es y lo que se dice que es son dos caras de la misma moneda. De hecho, es su análisis en conjunto lo que permite vincular las experiencias de esta juventud con los planteamientos teóricos sobre la misma y las transformaciones políticas y económicas que se viven en la actualidad de Europa.

En este artículo quiero ahondar en las disonancias narrativas formuladas por las instituciones, entidades del Tercer Sector y colectivos en torno a los jóvenes marroquíes, [auto] denominados *harraga*, y los jóvenes de África Occidental. Me interesa reflexionar sobre *qué se dice de ellos*, en definitiva, qué representaciones disonantes han generado los organismos mencionados sobre los unos y los otros. A la luz de la teoría poscolonial, apuntaré algunas conclusiones sobre las razones de estos contrastes y puntos de encuentro en las miradas hacia estos jóvenes. Mi objetivo es contribuir al debate académico acerca de quiénes son estos jóvenes y cómo influyen estos discursos en sus trayectorias.

## 2. ETNOGRAFÍA MULTISITUADA: RECORRIDOS TRANSNACIONALES, OBSERVACIÓN PARTICIPANTE Y ENTREVISTAS EN PROFUNDIDAD

Los jóvenes africanos en movimiento autónomo hacia Europa son un grupo social altamente dinámico. La ausencia, en reiteradas ocasiones, de un destino fijo, el paso por localidades que implican distintas problemáticas e impactos vitales y su propio desarrollo evolutivo que cubre las etapas vitales de la infancia, adolescencia y adultez durante el proceso migratorio reúne una serie de retos a la hora de trabajar con dicha población. En este epígrafe realizo tres apuntes sobre la mirada metodológica en el trabajo con estos sujetos de estudio: la perspectiva transnacional, la etnografía multisituada y las técnicas antropológicas utilizadas.

En primer lugar, la perspectiva transnacional se define como una forma contemporánea de estudiar el movimiento de la población dentro de un marco que tiene en cuenta los procesos económicos globales y la persistente contradicción entre los Estados-nación, unida a las relaciones con y entre la población migrante, las acciones políticas, las identidades y creencias (Glick Schiller *et al.*, 1992). La transnacionalidad estudia las actividades que implican un contacto social continuado a lo largo del tiempo con distintas fronteras internacionales, el fenómeno presenta una alta intensidad de intercambios involucrando individuos, redes, comunidades y estructuras institucionales más amplias (Portes y De Wind, 2007).

Lo transnacional se refiere entonces a un reordenamiento no solamente social, sino también cultural y epistemológico, es decir, que lo que entra en debate no solo es el territorio sino también las identidades, los movimientos de personas y la hegemonía cultural y política a nivel macro (Hernández Cordero y Romea, 2018). Entre los conceptos clásicos para abordar estos intercambios sociales, culturales y epistemológicos Michael Kearney (1986) y Roger Rouse (1991) crean el concepto de circuito migratorio internacional y con él se refieren a flujos de personas y capitales (Besserer, 2016; Kearney, 2018; Rouse, 1991). Continuando su estela, Thomas Faist crea el concepto de espacio social transnacional que pone el énfasis en que el movimiento a través de las fronteras no es definitivo ni irreversible (Faist, 2000). Este implica una “combinación de lazos, posiciones en redes y organizaciones, que cruzan las fronteras múltiples de Estados” (Hernández Cordero y Romea, 2018:283). Sin embargo, en el caso que nos ocupa, para trabajar sobre las formas de ser, existir y vivir, así como los discursos que giran en torno a las mismas, considero que la mejor categoría analítica es la que deviene de las contribuciones de Pierre Bourdieu y la Escuela de Manchester. A partir del concepto de campo social de este sociólogo, emerge la categoría de campo social transnacional entendida como el “conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos” (Aizencang, 2013:241). Sus características son la multidimensionalidad, interactividad y la distinción dentro del mismo concepto en términos de organización, institución y movimiento social (Aizencang, 2013).

Con estas características, parece importante señalar que el campo social transnacional no es igualitario, sino restrictivo. De la misma forma que la teoría transnacional estudia el flujo de la información, los bienes y los servicios, debe profundizar en las relaciones de dominación internacional que se despliegan sobre las personas que atraviesan fronteras (Jiménez Álvarez, 2011).

Los jóvenes africanos en movimiento se encuentran con grandes dificultades para moverse por Europa. Sufren violencia y discriminación en un campo transnacional que es restrictivo y, en muchos casos, tremendamente opresivo. Existe una amplia investigación académica al respecto, que da cuenta, por un lado, de las dificultades de estos jóvenes dentro del sistema de acogida español y francés (Empez Vidal, 2014; Gimeno-Monterde y Gutiérrez-Sánchez, 2019; Jiménez Álvarez, 2019; Marmié, 2021; Mendoza, 2017), y también en tránsito desde sus países de origen (Floristán Millán, 2022; González, 2018; Suárez Navaz, 2004; Vacchiano y Jiménez, 2012). De la misma forma, los informes de organizaciones y movimientos sociales en defensa de la infancia migrante lo confirman (Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía [APDHA], 2019; Fundación Raíces, 2020; United Nations Children's Fund [UNICEF], 2019). Si bien muchos de estos chicos se convierten en víctimas de este sistema de flujos, atrapados por la inmovilidad y la espera, otros consiguen subvertirlo y encontrar grietas en el muro europeo. Tanto para analizar la inmovilidad y la espera que, por ejemplo, se puede encontrar en espacios fronterizos como la Ciudad Autónoma de Melilla, como las prácticas de resistencia e hipermovilidad, el enfoque epistemológico transnacional me lleva al segundo apunte metodológico: la etnografía multisituada. Este enfoque metodológico me ha llevado a ubicarme en el campo de forma novedosa y rupturista con los modelos clásicos antropológicos. Las narrativas en torno a los jóvenes africanos en movimiento se desarrollan en sus puntos de encuentro y contraste dentro de una anatomía de la movilidad que me ha llevado a elegir una situación metodológica acorde con dicha idiosincrasia.

En este sentido, opté por lo que George Marcus (2001) denominó etnografía multilocal o multisituada. “Se trata de una estrategia metodológica diseñada para estudiar gentes, productos culturales o hechos sociales que son expresión directa de los diversos flujos de la globalización” (Ferrándiz, 2011:204). En el caso de este artículo, se estudia el diálogo entre los discursos de distintos organismos destinados a la ayuda humanitaria y los jóvenes africanos que se mueven junto con dichas narrativas. A nivel más concreto, en un primer momento, establecí mi lugar etnográfico central en la Ciudad Autónoma de Melilla. Fue Melilla, y no otra como por ejemplo Ceuta, debido a que, en el momento de comenzar el trabajo de campo, a inicios de 2021, se encontraba en una situación de gran emergencia, tras la pandemia, con una gran cantidad de niños y jóvenes (alrededor de 150) viviendo en las calles<sup>4</sup>. Tras realizar trabajo de campo preliminar en esta ciudad y conociendo cada vez a más jóvenes, fui descubriendo otras localidades de tránsito (Málaga, Sevilla, Jerez, Irún y París), y el enclave fronterizo de Ceuta, que fueron trabajadas a posteriori.

---

<sup>4</sup> Para más información consultar *La jaula de oro. El movimiento de los Harraga en Melilla y su situación durante la nueva normalidad pandémica* (Floristán, 2022).

Se trata, entonces, de una adaptación de los métodos y objetos de estudio tradicionales de la antropología a una realidad más compleja (Gupta y Ferguson, 1997). La antropología se desplaza desde un lugar clásico de localización única, a la diversidad de lugares de investigación, observación y participaciones múltiples (Ferrándiz, 2011; Marcus, 2001). Por ello, hay una considerable diversidad metodológica interna y no existe un paradigma metodológico dominante.

Las técnicas utilizadas fueron dos: la observación participante y las entrevistas en profundidad. El material etnográfico en el que se centra esta investigación se basa en las entrevistas en profundidad realizadas a profesionales y directores de instituciones públicas de protección de menores, trabajadores de entidades del Tercer Sector y voluntarios de colectivos que acompañan el tránsito de estos jóvenes en la Frontera Sur, Sevilla, Madrid, Irún, Hendaya y París.

En total, realicé 19 entrevistas. En algunos casos, acompañé el trabajo diario de estos organismos, sobre todo de los colectivos cuya plantilla se basaba en el voluntariado, de tal forma que, en ese caso, utilicé la observación participante. Esta última técnica fue fundamental, también, para el trabajo con los chicos marroquíes y de África Occidental, puesto que sus itinerarios dinámicos, por un lado, y su situación de vulnerabilidad, por otro, complicaba tanto a nivel práctico como ético la realización de una entrevista estructurada. Creo conveniente señalar que los jóvenes entrevistados fueron, en su mayoría, varones. En general, nos encontramos ante un mayor número de varones frente al de mujeres en este fenómeno migratorio (UNICEF, 2019). Con respecto a la minoría de edad, algunos de los jóvenes con los que trabajé eran considerados por las administraciones públicas como menores, otros no eran determinados como tal<sup>5</sup>. En ambos casos, seguí un estricto protocolo ético aprobado por el Comité de Ética de la Universidad Autónoma de Madrid, y recibí autorización y acompañamiento de entidades del Tercer Sector y colectivos que estaban autorizados para trabajar con ellos.

### 3. SER, EXISTIR Y VIVIR COMO JOVEN AFRICANO EN MOVIMIENTO A EUROPA. APUNTES PRELIMINARES PARA CENTRAR LOS SUJETOS DE INVESTIGACIÓN

El trabajo de investigación con jóvenes africanos en movimiento requiere una ardua tarea de definición del sujeto de investigación. Como todo análisis que involucra espacios y sujetos [neo]colonizados, hacer frente a amplias y predeterminadas categorías como son la de juventud, África o migrante es, sin lugar a duda, un reto. ¿Qué significa ser joven? ¿Qué es

<sup>5</sup> Una de las principales problemáticas relacionadas con estos jóvenes es la determinación de su minoría de edad que les otorga acceso al Sistema de Protección del Menor. El defensor del pueblo ha realizado diversos informes denunciando la situación de los niños migrantes en España, de la misma forma que esto ha sido denunciado en Francia (Defensor del Pueblo, 2011; Jiménez Álvarez, 2021; Médecins Sans Frontières, 2022).

eso de África? ¿Por qué están migrando a Europa? El debate político ha impedido complejizar el análisis sobre estos sujetos, jóvenes y migrantes, homogeneizándolos y, por ello, simplificando sus vidas, deseos y saberes.

Ante todo, nos encontramos frente un colectivo heterogéneo (Jiménez Álvarez, 2011), cuyas características comunes son bastante reducidas. En mi trabajo de campo con jóvenes africanos en movimiento autónomo hacia Europa he podido definir a estos como chicos, y en menor medida, pero de forma significativa, chicas, entre los 14 y los 23 años de edad que deciden migrar de forma autónoma y sin compañía adulta. Según el Informe sobre Los derechos de los niños y niñas migrantes no acompañados en la frontera sur española de UNICEF, aproximadamente el 70% de los menores migrantes autónomos son de nacionalidad marroquí, seguidos por Mali, Guinea Conakry y Costa de Marfil (UNICEF, 2019). De otro lado, según el Informe de la Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía, la gran mayoría de los menores migrantes son varones jóvenes, entre los 15 y los 16 años (Asociación Pro Derechos Humanos de Andalucía, 2019). Utilizan unas estrategias e itinerarios de movilidad completamente diferentes a los de otros adultos. Es por ello que la literatura académica al respecto los ha considerado un nuevo actor migratorio (Jiménez Álvarez, 2014; Rodríguez García de Cortázar y Gimeno-Monterde, 2018; Suárez Navaz, 2004).

En el juego entre la simplificación y las consecuencias estigmatizantes que esta tiene, ha tomado un papel fundamental la categoría jurídica de Menor Extranjero No Acompañado (MENA) en España, *Mineur Non Accompagné (MNA)* en Francia. Según la Resolución del Consejo de Europa del 26 de junio de 1997, los Menores Extranjeros No Acompañados se definen de la siguiente forma:

“Menores de 18 años, nacionales de terceros países, que llegan a territorio español sin ir acompañados de un adulto responsable de ellos, ya sea legalmente o con arreglo a los usos y costumbres, en tanto no se encuentran efectivamente bajo el cuidado de un adulto responsable” (Resolución relativa a los menores no acompañados nacionales de terceros países, 1997).

Los jóvenes africanos en movimiento autónomo hacia Europa de los que trato en este artículo y de los que se habla en la arena mediática y política están, de una u otra forma, relacionados con esta categoría porque podrían formar parte de ella, lo hicieron en algún momento de sus vidas y trayectos migratorios o porque, a día de hoy, son considerados como tal. La categoría de MENA es importante en tanto que es la reguladora de las actuaciones, legislativas, procedimentales, institucionales y conceptuales y discursivas, en torno a estos jóvenes. De esta forma, el gobierno de las prácticas de vida y movilidad de estos chicos y chicas pasa por esta figura jurídica, lo que en términos foucaultianos se denomina como gubernamentalidad<sup>6</sup>.

La gubernamentalidad de los jóvenes africanos en movimiento autónomo a Europa oscila entre un marco legislativo y procedimental de extranjería y otro de protección del menor. Para la gran mayoría de la literatura en torno a los niños migrantes, el marco legal proporcionado por las leyes de extranjería y las de protección jurídica del menor de cada país son contradictorias

<sup>6</sup> La gubernamentalidad se caracteriza por una forma de control difusa en la que el Estado no se despliega de forma monolítica, sino que su poder de disciplinamiento queda dispersado en distintas tecnologías e instituciones (Foucault, 1999).

(Empez Vidal, 2014). Aquellos jóvenes etiquetados como MENA se quedan, por tanto, en una ambivalencia jurídica, ya que, por un lado, son objetos de expulsión y, por el otro, son sujetos de protección.

Los Estados que conforman la Unión Europea (UE) y que han ratificado la Convención de los Derechos del Niño (1989), establecen que los Menores Extranjeros No Acompañados (MENA) tienen el mismo estatuto que un menor nacional. De esta forma, al determinarse su minoría de edad, la ausencia de compañía adulta en su trayecto migratorio y su situación de desprotección, tienen derecho a ser protegidos y, por tanto, no expulsados a sus países de origen.

Los jóvenes africanos en movimiento utilizan la minoría de edad como recurso en un campo transnacional restrictivo en el que se les ha arrebatado su derecho al libre movimiento (Glick Schiller *et al.*, 1992). En cambio, la minoría de edad no siempre es un recurso fiable ya que, debido a que son considerados un nuevo actor migratorio, dicho estatus predomina frente al de menor de edad. Los procedimientos de protección de la infancia quedan corrompidos por las políticas migratorias europeas, dejando a estos niños y niñas en una situación de desamparo y violencia institucional. Los jóvenes africanos en movimiento hacia Europa manejan la minoría de edad de diversas formas con el objetivo de manejarse en el campo social transnacional. Tanto los jóvenes *harraga* como aquellos de países de África Occidental se relacionan con el estatus de menor de edad. Si bien a ojos jurídicos ambos grupos de jóvenes son iguales, existen narrativas distintas en torno al uso de la minoría de edad y de los recursos disponibles para su acogida y protección.

Las narrativas diferenciales que se analizan en este artículo son producidas por instituciones públicas, entidades del Tercer Sector y colectivos. Con instituciones públicas me refiero a las administraciones encargadas de la tutela de estos niños cuando estos son determinados menores de edad y entran dentro de la figura jurídica de MENA, en España, MNA, en Francia, como se comenta en este mismo epígrafe. Cuando estos niños son tutelados, el Sistema de Protección del Menor debe acogerlos, encargándose de su guardia y custodia. Para ello, se encuentran dentro de recursos de protección a la infancia como centros de primera acogida o centros de menores que, en la gran mayoría de los casos, son gestionados por empresas subcontratadas (Monteros, 2018). A dichas empresas las denomino entidades del Tercer Sector. Sin embargo, debido a que muchos de estos jóvenes no siempre son determinados menores de edad o, a veces, rechazan la protección institucional, existen colectivos formados por voluntarios que realizan acompañamiento jurídico y social. Existen diferencias en el trato a estos jóvenes en función del organismo del que sean usuarios y de parte de los funcionarios, profesionales y voluntarios que trabajan con ellos. Sin embargo, los discursos que aquí se han identificado y con los que han sido, en suma, muy parecidos.

#### 4. DISONANCIAS NARRATIVAS EN TORNO A LA ACOGIDA CON JÓVENES MARROQUÍES *HARRAGA* Y JÓVENES DE ÁFRICA OCCIDENTAL: LA DICOTOMÍA ENTRE CRIMINALES Y VÍCTIMAS

En la Frontera Sur europea, tanto en los enclaves coloniales de Ceuta y Melilla como en Andalucía, los jóvenes marroquíes se encuentran hipervisibilizados (Jiménez Álvarez, 2011). La presencia y su sobre representación en el espacio público institucional y humanitario de estos jóvenes, destierra a aquellos que migran desde países de África Occidental. Por las calles de las principales ciudades que conforman la Frontera Sur, se encuentran jóvenes *harraga*. Las diversas asociaciones que acompañan el trayecto migratorio de estos chicos realizan actividades de ocio, asistencia sanitaria básica, clases de castellano y repartos de comida en los que no se encuentran jóvenes de África Occidental.

Debido a esta sobre representación de jóvenes marroquíes, por un lado, e invisibilización de aquellos de África Occidental, por el otro, se han creado ONG, asociaciones y colectivos que se dedican exclusivamente al trabajo con este grupo, si no, *“nadie trabajaría con ellos”* (Diario de Campo, 17/08/2021). En palabras de una de las responsables de una asociación que trabaja exclusivamente con jóvenes de África Occidental: *“todo el mundo trabaja con los marroquíes, a estos pobres nadie les interesa. Además, vienen del bosque, son los más pobres de todo África”* (Entrevista, 27/04/2022). En cambio, en el norte de España y Francia, dicha representación se invierte. Los jóvenes de África Occidental aparecen y ocupan ese espacio arrebatado en la Frontera Sur<sup>7</sup>. Por ello, nos encontramos con las viñetas etnográficas que dan inicio a este artículo, en la que, de no ser por mi conocimiento previo de chicos marroquíes en Francia, habría pensado que ninguno de ellos llegaba más allá del País Vasco. Las narrativas en torno al trabajo con la juventud marroquí en el norte de España y Francia giran sobre una imagen de rebeldes y salvajes. Apelativos como *“malos usuarios”, “violentos”, “machistas”, “nunca prestan atención”* y *“son desagradecidos”* aparecen tanto en la observación participante realizada como en diversas entrevistas a lo largo de mi investigación. Como comentaba una trabajadora de un centro de primera acogida: *“es muy complicado trabajar con ellos porque no les interesa nada de lo que podamos ofrecerles. Un día están, al siguiente ya no. Esto genera mucha frustración”* (Entrevista, 15/02/2021). La otra cara de las narrativas sobre juventud africana en movimiento la representan los jóvenes de África Occidental. En torno a ellos se genera un discurso que los considera superhéroes porque, como consideraba una funcionaria de un importante recurso de acogida: *“llegan ensangrentados, habiendo pasado penurias en su país y en Marruecos, saltando la valla. Están heridos, pero continúan y continúan. Yo les digo que son héroes por aguantar lo que aguantan. Y no veas lo agradecidos que son. A veces, con un abrazo ya tienen suficiente”* (Entrevista, 26/04/2022).

<sup>7</sup> Como comenta Chabier Gimeno-Monterde y José David Gutiérrez-Sánchez, en Francia en 2017 el origen principal de los menores acogidos en recursos institucionales era en un 71% de chicos de Guinea Conakry, Mali, Costa de Marfil y Camerún. En cambio, en España, el perfil de los menores que ocupan los recursos de protección es esencialmente marroquí (Gimeno-Monterde y Gutiérrez-Sánchez, 2019).

En el trabajo empírico mostrado he comprobado como las narrativas en torno a la juventud africana en movimiento hacia Europa son disonantes. Por un lado, los chicos marroquíes son vistos como criminales, mientras que, por otro lado, aquellos de África Occidental son representados como víctimas. Estas narrativas son construidas a la vez que reproducen unas formas de ser, vivir y existir, por un lado, como joven *harraga* y, por el otro, como joven de África Occidental.

## 5. HACIA UN QUIÉNES MATIZADO: LAS DIFERENCIAS ENTRE LOS JÓVENES MARROQUÍES Y LOS DE ÁFRICA OCCIDENTAL

En este artículo he comprobado cómo las formas de gobierno a estos jóvenes son uniformes en lo que respecta al ámbito legislativo. Tanto los jóvenes marroquíes como aquellos de África Occidental forman parte de la figura jurídica MENA (España) MNA (Francia). En cambio, a nivel procedimental y conceptual, las vías de intervención y de representación con unos y con otros cambian. Como se puede comprobar en las viñetas etnográficas descritas y las citas extraídas de entrevistas en profundidad y del diario de campo, las distintas entidades del Tercer Sector se relacionan de forma distinta con los jóvenes según su nacionalidad de origen y los discursos que generan sobre ellos también son diferentes.

En este epígrafe, me propongo situar las diferencias en las prácticas de vida cotidiana y movilidad entre los jóvenes marroquíes y los de África Occidental. Dichas prácticas son producidas a la vez que reproducen los discursos en torno a las mismas. Por ello, me parece importante sentar unas bases sobre lo que sí son formas de ser, existir y vivir en un campo transnacional restrictivo según el origen de estos jóvenes (Glick Schiller, 2005).

### 5.1. Jóvenes *harraga*: dinamismo en red y picaresca

Los jóvenes *harraga* migran hacia Europa con el objetivo de enrolarse en una cultura juvenil global de la que han sido meros espectadores y en la que quieren participar activamente (Gimeno-Monterde y Rodríguez, 2015). En las historias de vida realizadas durante mi investigación en Ceuta y Melilla, aparecen frecuentemente como razones principales de huida de Marruecos eventos relacionados con la *hogra*<sup>8</sup> por no poder participar de las pautas de vida de la modernidad (Mezzadra, 2005), desde cuestiones relacionadas con el ocio y el acceso al *teenage market* global hasta el acceso a servicios sociales de protección. En este deseo por sumarse a la modernidad y el descontento simbólico fomentado por no poder vivirla en sus propios países (Pred y Watts, 1992), los *harraga* activan lo que Sandro Mezzadra define como derecho de fuga (Mezzadra, 2005). En este sentido, se hace cierta la afirmación del cantante Morad, referente artístico migrante y adulto, cuando canta que, efectivamente, “todo lo hicimos para soñar” (Morad, 2021). Debido a que su derecho al libre movimiento les ha sido arrebatado, deciden utilizar la minoría de edad como recurso en un campo social transnacional restrictivo. No obstante, como he mencionado con anterioridad, la minoría de edad es un

<sup>8</sup> Humillación en árabe marroquí-*darija*.

recurso no del todo fiable y, por ello, cuando entran dentro del Sistema de Protección del Menor encuentran un maltrato institucional que los condena a la incertidumbre administrativa, la violencia cotidiana y la contención.

Por un lado, la entrada en un centro de menores no les asegura la obtención, una vez cumplida la mayoría de edad, de un permiso de residencia. Por otro lado, reciben malos tratos de parte de los trabajadores sociales y educadores. Finalmente, su estancia en un centro de menores implica interrumpir su trayecto migratorio, en el que España suele ser, casi siempre, un país de tránsito, para quedarse varios años sin posibilidad de moverse. Con todo esto, los jóvenes marroquíes se muestran recelosos a esta protección y lo que ello conlleva. Por esta razón, prefieren utilizar los recursos de acogida de forma utilitarista. En los enclaves de Ceuta y Melilla, realizan el *risky*, práctica de movilidad irregular que implica esconderse debajo de un camión o como polizón en un barco para llegar a la Península. De esta forma, acuden a los centros de menores españoles para pasar allí unos días, semanas o incluso meses, pero, posteriormente, se marchan, puesto que ese no es su destino. A la hora de elegir sus paradas en el camino migratorio, utilizan una amplia red de contactos, información y apoyo mutuo de la que forman parte otros jóvenes, pero también la amplia diáspora marroquí que existe tanto en España como en Francia (Peraldi, 1999). Se intercambian los contactos de educadores/as sociales que saben que les pueden ayudar, de familiares que tienen habitaciones libres, de personal voluntario que les ayudarán si tienen problemas con las Fuerzas de Seguridad del Estado, etc.

En definitiva, estos jóvenes encuentran redes formales e informales para lograr sus objetivos. A pesar de su poderosa posición en el campo, no quiero, ni mucho menos, romantizar su situación, que implica una exclusión social que, en muchos casos, tiene consecuencias muy graves. No obstante, me parece importante demostrar la clara inadaptación del Sistema de Protección del Menor y sus instituciones a estos jóvenes y sus intereses.

## 5.2. Jóvenes de África Occidental en movimiento: la dilatación del trayecto migratorio

Los jóvenes de países de África Occidental como Mali, Guinea Conakry y Costa de Marfil emprendieron el trayecto migratorio a edades más tempranas que los jóvenes marroquíes (muchas veces con tan solo 10 años). En este sentido, la activación de la fuga forma parte de una estrategia tanto propia como de los parientes que los rodean. Si bien en el caso de los marroquíes la *hogra* está muy presente en sus testimonios, en este caso, las razones son más concretas, pero menos generalizables a todo el grupo (Balde y Arzallus, 2019).

El itinerario migratorio que han vivido es mucho más largo y, por tanto, se ha desarrollado durante unas horquillas de edad muy amplias. Por ejemplo, puede que el niño saliera del hogar familiar a los 13 años y que con 16 o 17 llegue a los enclaves fronterizos de Ceuta y Melilla. Sin duda, si bien nadie es lo que era en el pasado, en los testimonios de estos jóvenes se comprueba que han crecido en movimiento y lejos de sus familias.

Uno de los momentos clave del proceso migratorio de estos jóvenes es su estancia en Marruecos (Peraldi, 2019). Debido a que vienen de países situados al sur oeste, cuando llegan a la puerta de Europa, pueden llevar hasta varios años en movimiento. El dinero con el que se marcharon de casa se ha ido terminando y deben permanecer en el país “buscándose la vida”

(González, 2018). Suelen vivir en los *squats* o casas ocupadas de las grandes ciudades como Rabat o Casablanca, en donde la policía marroquí es más benévola que en las zonas fronterizas del norte (como, por ejemplo, en los bosques del Monte Gurugú y en la ciudad de Nador) o en el sur del país, de donde salen las embarcaciones irregulares para emprender la Ruta Canaria. Si hay algo común en las historias de estos jóvenes, es el racismo que sufren en esta larga espera en Marruecos. No es baladí que en este país se hable de *chasse le noir* (caza del negro) (Floristán Millán y Marmié, 2022). En el caso específico de estos jóvenes menores de edad, no existe la figura jurídica de MENA o MNA (Marmié, 2022), por lo que no son protegidos por el Sistema de Protección al Menor marroquí que, por otro lado, es muy deficiente (Schaefer Davis, 2020).

Los jóvenes de África Occidental cruzan a los enclaves de Ceuta y Melilla mediante lo que se conoce como *boza*, acción que implica saltar la valla con éxito. Una vez dentro de las Ciudades Autónomas se dan cuenta de que forman parte del mismo grupo poblacional<sup>9</sup> que otros jóvenes marroquíes a los que les tienen miedo y enfado. De esta forma, intentan evitar lo máximo posible la convivencia. Para estos chicos, la minoría de edad es un recurso una vez están en los países de destino, en este caso, Francia. En los enclaves de Ceuta y Melilla prefieren pedir asilo político y entrar en el Centro de Estancia Temporal de Inmigrantes (CETI) en donde se encuentran otros migrantes adultos de su misma nacionalidad. Al contrario que los jóvenes *harraga*, en general, no intentan abandonar de forma autónoma los enclaves. Una vez fuera de los enclaves, los jóvenes de África Occidental utilizan la minoría de edad y entran dentro del Sistema de Protección del Menor, teniendo que convivir y, muchas veces, sufrir la convivencia con los chicos marroquíes. Debido a la desprotección que sienten, suelen realizar unos itinerarios de acogida normalizados en la ciudad destino.

## 6. LA COLONIZACIÓN DE LA INFANCIA MIGRANTE: REFLEXIONES FINALES SOBRE LAS JÓVENES AFRICANOS EN MOVIMIENTO HACIA EUROPA A LA LUZ DE LA TEORÍA POSCOLONIAL

Esta dicotomía criminales/víctimas hacia la población migrante general ya ha sido analizada por Didier Fassin, quién a través de su economía moral de la frontera<sup>10</sup> considera que el libre movimiento queda restringido a partir de la empatía que provoca al país receptor las historias de vida y los comportamientos de las personas que quieren acceder (Fassin, 2015). De la misma forma, Miriam Ticktin denuncia el régimen fronterizo humanitario<sup>11</sup>, en el que solo aquellas personas que se someten a la misma y que desarrollan su vida en torno a la figura de

<sup>9</sup> Se entiende la población a partir de la definición de Foucault por la cual esta es “una multiplicidad de individuos que están y sólo existen profunda, esencial, biológicamente ligados a la materialidad dentro de la cuál existen” (Foucault, 2004, p. 35).

<sup>10</sup> “La producción, circulación y apropiación de normas y obligaciones, valores, y afectos relativos a un problema específico en un tiempo y espacio específicos” (Fassin, 2015:279).

<sup>11</sup> El humanitarismo significa compasión ante una violencia inimaginable. “Pero el humanitarismo no es en absoluto blando. De hecho, puede llegar a herir a los que pretende ayudar. Si queremos cambiar la situación de las fronteras en Europa [y Estados Unidos], necesitamos otro lenguaje: el de la justicia” (Ticktin, 2015:292).

víctima serán recibidas. El humanitarismo provoca una distinción entre culpable e inocente, sin dejar espacio a las distintas experiencias de la vida y a las repercusiones que el contexto tiene sobre ellas. La víctima inocente no tiene responsabilidad sobre su sufrimiento y eso la cualifica para obtener compasión y ayuda humanitaria. El que otorga esta ayuda es un salvador, por lo cual tampoco es culpable (Ticktin, 2015).

De esta forma, los testimonios recopilados durante mi trabajo de campo que situaban a los jóvenes de África Occidental como buenos usuarios se deben, precisamente, a ese sometimiento a la economía moral de la frontera y al humanitarismo de Fassin (2015) y Ticktin (2015). Sin embargo, en este caso, nos encontramos ante una disonancia narrativa colonial, no solo hacia la población migrante, sino también hacia la juventud. Una doble opresión, como migrantes y como [posibles] niños. Considero la minoría de edad como una opresión en tanto que el concepto europeo moderno de infancia se basa en que esta es un estado imperfecto previo a la adultez que debe ser desarrollado (Liebel, 2018). Ya durante la colonización, la construcción de la niñez sirvió para imponer un estricto control a las infancias. Asimismo, fue utilizada para someter a las personas de las colonias. Joe-Ann Wallace (1994) argumenta que la idea del niño era una condición irrenunciable del imperialismo. Era necesario inventar al niño para sí mismo antes de poder idear el colonialismo (Wallace, 1994).

Esta interrelación se ha ido haciendo cada vez más fuerte con el tiempo y las personas nativas fueron referidas en términos infantilizantes. Con todo esto, el sociólogo de la infancia Manfred Liebel considera lo siguiente:

“Las analogías infantilizadoras no solo servían para justificar la actitud paternalista de los colonizadores sino también para legitimar su predominancia política; pues los niños no tienen los mismos derechos sociales que los adultos y pueden (y muchas veces deben) ser controladas por adultos” (Liebel, 2018:157).

En la misma línea, Gaile Cannella y Radhika Viruru añaden que los patrones sobre la infancia construidos por Occidente justifican la colonización porque los sujetos colonizados se encuentran en un estadio inferior de desarrollo. Así, se puede realizar una analogía entre colonizadores y adultos y colonizados y niños. Esta estricta separación es una relación de poder basada en la violencia (Cannella y Viruru, 2004). En la era poscolonial esto se mantiene dentro de las instituciones. Así, los jóvenes de países como Mali, Guinea Conakry o Costa de Marfil sufren ese posicionamiento como niños y la ayuda infantilizadora de las instituciones y entidades del Tercer Sector. Sin embargo, ¿qué ocurre con aquellos jóvenes cuyo comportamiento no se adecúa al de la infancia hegemónica? Mario Andrés Candelas argumenta que durante el proceso de construcción de la Ley de Protección Jurídica del Menor (01/1996) y la creación del Sistema de Protección del Menor, se estableció una nueva dicotomía para trabajar con la infancia desde las instituciones (Candelas, 2016). Por un lado, la infancia en peligro, cuyas familias se encontraban en los márgenes de la sociedad y no podían educar adecuadamente a sus hijos e hijas. La infancia en peligro, si se rebelaba contra el aparato institucional, se convertía, por otro lado, en infancia peligrosa (Candelas, 2016). Los jóvenes marroquíes *harraga* forman parte de esa infancia peligrosa. Su red de acompañamiento, información, apoyo y cuidados se encuentra más allá de esas instituciones que dicen protegerles. Es su familia extensa, sus vecinos y conocidos que residen en Europa

en los que se apoyan. Mientras, los recursos institucionales, proporcionados por entidades del Tercer Sector o por colectivos de voluntarios son utilizados desde la desconfianza y de forma utilitaria.

## CONCLUSIONES

Las narrativas sobre los jóvenes africanos en movimiento a Europa son, en general, homogéneas y unitarias. No reconocen la diversidad de un grupo social heterogéneo y se basan en la figura jurídica de MENA, en España, MNA, en Francia. Esta categoría ha construido un nuevo grupo poblacional del que, en general, han sido borradas especificidades individuales. Sin embargo, dentro de las instituciones, entidades del Tercer Sector y colectivos se ha construido una doble representación diferenciada por la nacionalidad: aquella juventud de origen marroquí y aquella con origen en países de África Occidental como Mali, Guinea Conakry o Costa de Marfil. Por un lado, dentro de lo que se dice que son los jóvenes marroquíes, destaca su mal comportamiento e insumisión hacia las instituciones y los profesionales que en ellas trabajan. En efecto, no dependen al completo de las mismas y utilizan las posibles ayudas y apoyos que puedan recibir de estos actores sociales, a la vez que mantienen distancia para sortear las prácticas violentas de las que pueden ser víctimas. Así, los *harraga* no son personas malas o desagradecidas, son jóvenes organizados en una red transnacional extensa por la que dan y reciben apoyo. Por otro lado, las representaciones de los jóvenes de África Occidental recuerdan a las del buen salvaje de la corriente antiesclavista de Las Casas, durante el Imperio Español (Fernández Herrero, 1989). Inocente y sin recursos, utiliza la acogida normalizada porque es la única vía que encuentra. Sin embargo, estos jóvenes no son buenos de forma innata. Son jóvenes sumisos, con un trayecto migratorio a las espaldas de mucho sufrimiento, y sin recursos en el país de destino. Por suerte y como comenzaba el artículo, lo que es y lo que se dice que es no siempre son esferas impermeables. Estos jóvenes no dominan ninguno de los espacios de producción de discursos y representaciones. Por ello, las narrativas que se producen facilitan que lo que es y lo que se dice que es se convierta en lo mismo. Los jóvenes africanos en movimiento, tanto marroquíes como de África Occidental, operan con estas narrativas sobre ellos mismos, resistiéndolas, asimilándolas o adaptándose a ellas. Así, cada vez en mayor medida, se producen resistencias que construyen nuevas formas, más amables, de ser y existir, pero también de decir cómo se es y se existe para estos jóvenes.

Este artículo se debe citar como:

FLORISTÁN MILLÁN, E. (2022). "Disonancias narrativas, el buen y el mal salvaje. Juventud marroquí y de África Occidental en movimiento hacia Europa". *Revista (Con)textos*, 11: 61-78.

<https://doi.org/10.1344/test.2022.11.61-78>

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AIZENCANG, P. (2013). "Campo social, vida y ser transnacional: Una revisión contemporánea de los estudios transnacionales". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 58(219): 241-248. [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(13\)72310-9](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(13)72310-9)
- ASOCIACIÓN PRO DERECHOS HUMANOS DE ANDALUCÍA [APDHA]. (2019). *Infancia Migrante. Derechos Humanos en la Frontera Sur 2019*. Informe Área de Migraciones APDHA. Sevilla, APDHA. <https://apdha.org/media/informe-infancia-migrante-2019.pdf>
- BALDE, I.; ARZALLUS, A. (2019). *Miñan*. Villabona: Susa.
- BESSERER, F. (2016). "Transnacionalismo práctico. En memoria de Michael Kearney". *Desacatos*, 52: 162-171.
- CANDELAS, M. A. (2016). "La construcción socio-histórica de la «infancia peligrosa» en España". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 1(14): 95-106.
- CANNELLA, G.; VIRURU, R. (2004). *Childhood and Postcolonization: Power, Education, and Contemporary Practice*. Nueva York: Routledge-Falmer.
- CONSEJO DE LA UNIÓN EUROPEA (1997). Resolución del Consejo de 26 de junio de 1997 relativa a los menores no acompañados nacionales de países terceros (97/C 221/03). Diario Oficial n°C221 de 19/07/1997 p. 0023-0027 <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/ALL/?uri=CELEX%3A31997Y0719%2802%29>
- DEFENSOR DEL PUEBLO. (2011). *¿Menores o adultos? Procedimientos para la determinación de la edad*. Madrid, Cyan Proyectos Editoriales. <https://www.defensordelpueblo.es/wpcontent/uploads/2015/05/2011-09-Menores-o-Adultos-Procedimientos-para-la-determinaci%C3%B3n-de-la-edad1.pdf>
- EMPEZ VIDAL, N. (Ed.). (2014). *Dejadnos crecer: Menores migrantes bajo tutela institucional*. Primera edición. Barcelona: Virus editorial.
- FAIST, T. (2000). *The volume and dynamics of international migration and transnational social spaces*. Oxford: Oxford University Press.
- FASSIN, D. (2015). "La economía moral del asilo. Reflexiones críticas sobre la crisis de los refugiados". *Revista de Dialectología y Tradiciones*, 70 (2): 277-290.
- FERNÁNDEZ HERRERO, B. (1989). "El mito del buen salvaje y su repercusión en el gobierno de Las Indias". *Ágora*, 8: 145-150.
- FERRÁNDIZ, F. (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos.
- FLORISTÁN MILLÁN, E. (2022). "La jaula de oro. El movimiento de los harraga en Melilla y su situación durante la nueva normalidad pandémica". En *Nuevas aproximaciones a las realidades africanas y sus diásporas*. Valladolid: Editorial Universidad de Valladolid, pág. 125-138.
- FLORISTÁN MILLÁN, E.; MARMÍE, C. (2022). "Letting Cross, Letting Die: "Dark Friday" in Melilla". *Border Criminologies*. Faculty of Law Blogs. University Of Oxford. <https://blogs.law.ox.ac.uk/blog-post/2022/07/letting-cross-letting-die-dark-friday-melilla>
- FOUCAULT, M. (1999). *La Gubernamentalidad*. *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales, III*. Barcelona, Paidós: pág. 175-197.
- FOUCAULT, M. (2004). *"Securité, territoire, population"*. Cours au Collège de France. (1997-1978). París, Gallimard y Seuil.
- FUNDACIÓN RAÍCES. (2020). *Violencia Institucional en el Sistema de Protección a la Infancia*. Madrid: Fundación Raíces. Informe. [http://www.fundacionraices.org/wp-content/uploads/2020/07/FundacionRaices\\_Informe.pdf](http://www.fundacionraices.org/wp-content/uploads/2020/07/FundacionRaices_Informe.pdf)
- GIMENO-MONTERDE, C.; GUTIERREZ-SANCHEZ, J. D. (2019). "Fostering unaccompanied migrating minors. A cross-border comparison". *Children and Youth Services Review*, 99: 36-42. <https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2019.01.035>
- GIMENO-MONTERDE, C.; RODRÍGUEZ, A. (2015). "Jóvenes, adolescentes y niños migrantes: Nuevos actores migratorios". *Simposio de la Conferencia de Granada, España*, 7: 56-114.
- GLICK SCHILLER, N. (2005). "Transnational social fields and imperialism: Bringing a theory of power to Transnational Studies". *Anthropological Theory*, 5(4): 439-461. <https://doi.org/10.1177/1463499605059231>
- GLICK SCHILLER, N.; BASCH, L.; BLANC-SZANTON, C. (1992). "Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism

Reconsidered". *Annals of the New York Academy of Sciences*, 645: 1-24.

GONZÁLEZ, S. (2018). *Buscar la vida. Niños marroquíes en las calles de Melilla* [Trabajo de Fin de Máster]. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

GOYOAGA, A. (2022). "La frontera del Bidasoa: 7 muertes y más de 8.000 migrantes atendidos en un año". *La Vanguardia*, 14 enero. <https://www.lavanguardia.com/local/paisvasco/20220114/7978717/frontera-bidasoa-cerro-fallecidos.html>

GUPTA, A.; FERGUSON, J. (Eds.). (1997). *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley Los Angeles, University of California Press.

HERNÁNDEZ CORDERO, A. L.; ROMEA, A. (2018). "Las familias transnacionales como marco de las nuevas movilidades internacionales: Algunas notas para la reflexión". En *Las migraciones de jóvenes y adolescentes no acompañados: Una mirada internacional*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pág. 277-296. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6780817>

JIMÉNEZ ÁLVAREZ, M. (2011). *Intrusos en la fortaleza: Menores marroquíes migrantes en la frontera sur de Europa* [Tesis]. Universidad Autónoma de Madrid. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/6842>

JIMÉNEZ ÁLVAREZ, M. (2014). "«Como si fuera invisible»: Niños, niñas y adolescentes que migran de forma autónoma en la trama fronteriza". En *Dejadnos crecer: Menores migrantes bajo tutela institucional*, Barcelona, Virus Editorial: pág. 69-121.

JIMÉNEZ ÁLVAREZ, M. (2021). Diagnóstico #TúTambién. Políticas Migratorias Locales Inclusivas. Córdoba: Asociación Fondo Andaluz de Municipios para la Solidaridad Internacional (FAMSI). <https://tutambien.net/#diagnostico>

JIMÉNEZ ÁLVAREZ, M. G. (2019). "Desapariciones de menores extranjeros no acompañados en España: Una primera aproximación a sus significados". *Anuario CIDOB de la inmigración*, 1: 168-188.

KEARNEY, M. (2018). *Reconceptualizing The Peasantry: Anthropology in Global Perspective*. Nueva York, Routledge.

Ley Orgánica (1/1996), de 15 de enero, de protección jurídica del menor, de modificación parcial del código civil y de la ley de enjuiciamiento civil. BOE núm. 15/1996, de 17 de enero de 1996. Disponible en: [https://www.oas.org/dil/esp/Ley\\_Org%C3%A1nica\\_1-](https://www.oas.org/dil/esp/Ley_Org%C3%A1nica_1-)

[1996\\_15\\_enero\\_1996\\_Proteccion\\_Juridica\\_del\\_Menor\\_Espana.pdf](#)

LIEBEL, M. (2018). "Colonialismo y la colonización de las infancias a la luz de la teoría poscolonial". En *Niñez en movimiento. Del adultocentrismo a la emancipación*. El Colectivo, pág. 153-180.

M'CHAREK, A. (2020). "Harraga: Burning borders, navigating colonialism". *The Sociological Review Monographs*, 68(2). 414-434. <https://doi.org/10.1177/0038026120905491>

MARCUS, G. E. (2001). "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". *Alteridades*, 11(22): 177-195.

MARMIE, C. (2021). "Hors Protection. Des MNA pas comme les autres? Le cas des jeunes étrangers qui «échappent» à la protection". *Les Cahiers du Travail Social*, 98: 155-166.

MARMIE, C. (2022). "Jeunesse en migration sous injonctions". *Agora Débats/Jeunesses*, 91(2): 115-132.

MEDECINS SANS FRONTIERES. (2022). *MSF opens day centre for unaccompanied minors in Pantin*. París: Medecins Sans Frontieres - Middle East. <https://www.msf-me.org/media-centre/news-and-stories/msf-opens-day-centre-unaccompanied-minors-pantin>

MENDOZA, K. (2017). *Adolescentes y jóvenes migrantes en Bizkaia: Prácticas de vida y socialidad*. [Tesis]. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

MEZZADRA, S. (2005). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de Sueños.

MONTEROS, S. (2018). "Reconfiguraciones del Estado de Bienestar español: El ejemplo de la intervención con menores extranjeros en desamparo o infractores". En: *Las migraciones de jóvenes y adolescentes no acompañados: Una mirada internacional*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pág. 87-118. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6780825>

MORAD (Director). (2021). Soñar. The Orchard Music. <https://www.youtube.com/watch?v=fcXvoKExscs>

PERALDI, M. (1999). "Marseille: Réseaux migrants transfrontaliers, place marchande et économie de bazar". *Cultures & Conflits*, [En ligne], 33-34. <https://doi.org/10.4000/conflits.232>

PERALDI, M. (2019). "Le Maghreb, laboratoire des nouvelles migrations". En ANTIL A. y MOKHEFI M. (Eds.). *Le Maghreb et son sud: Vers des liens*

renouvelés. París: CNRS Éditions, pág. 113-132. <http://books.openedition.org/editionscnrs/22872>

PORTES, A.; DE WIND, J. (Eds.). (2007). *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*. Colección Migración. México: Secretaría de Gobernación, Instituto Nacional de Migraciones/ Universidad Autónoma de Zacatecas.

PRED, A. R.; WATTS, M. (1992). *Reworking Modernity: Capitalisms and Symbolic Discontent*. New Brunswick: Rutgers University Press.

RODRÍGUEZ GARCÍA DE CORTÁZAR, A.; GIMENO MONTERDE, C. (2018). "Introducción. Acercarse a las migraciones juveniles e infantiles". En *Las migraciones de jóvenes y adolescentes no acompañados: Una mirada internacional*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pág. 13-22. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=726497>

ROUSE, R. (1991). "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism". *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1: 8-23. <https://doi.org/10.1353/dsp.1991.0011>

SCHAEFER DAVIS, S. (2020). "Taboo Topics? Women, Adolescents and Artisans". *Hésperis-Tamuda*, LV (3): 411-429.

SUÁREZ NAVA, L. (2004). "Niños entre fronteras: Migración de menores no acompañados en el Mediterráneo Occidental". *Migración y Desarrollo*, 2: 35-48.

TICKTIN, M. (2015). "Los problemas de las fronteras humanitarias". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 70(2): 291-297.

UNITED NATIONS CHILDREN'S FUND [UNICEF]. (2019). *Los derechos de los niños y niñas migrantes no acompañados en la frontera sur española*. Madrid: UNICEF Comité Español. [https://www.observatoriodela infancia.es/oia/esp/documentos\\_ficha.aspx?id=5750](https://www.observatoriodela infancia.es/oia/esp/documentos_ficha.aspx?id=5750)

VACCHIANO, F.; JIMÉNEZ, M. (2012). "Between agency and repression: Moroccan children on the edge". *Children's Geographies*, 10: 457-471. <https://doi.org/10.1080/14733285.2012.726074>

WALLACE, J.-A. (1994). "De-scribing The Water Babies: The child in postcolonial theory". En TIFFIN C. y LAWSON A. (Eds.). *De-scribing Empire*. Nueva York: Routledge, pág. 171-184.

\* \* \*

# «SOY ESPOSA DE DIOS». UNA ETNOGRAFIA SOBRE LA CONSTRUCCIÓ DE LA IDENTITAT FEMENINA EN ELS CONVENTS DE VIDA CONTEMPLATIVA

«*Soy esposa de Dios*». Una etnografía sobre la construcción de la identidad femenina en los conventos de vida contemplativa.

«*Soy esposa de Dios*». An ethnography on the construction of female identity in the conventions of contemplative life.

**Joana Calls Cobos**

[joanacalls3@gmail.com](mailto:joanacalls3@gmail.com)

ORCID: 0000-0003-4561-8149

Universitat de Barcelona

## RESUM

Les adoratrius perpètuas formen part d'una comunitat de dones cristianes de vida contemplativa. Es tracta de dones cristianes que van decidir en un moment de la seva vida adulta convertir-se en monges de clausura. Les adoratrius, en el moment en el qual entren a formar part dins de la comunitat, renuncien a la seva llibertat individual i lliure circulació per la ciutat i l'espai públic com a sacrifici personal per poder adorar a la divinitat constantment, a diferència d'altres religioses. A partir d'una perspectiva etnogràfica, aquest treball de final de grau analitza la construcció de la dona religiosa a partir del treball de camp realitzat a un Convent de Vida Contemplativa en una ciutat que forma part de l'Àrea Metropolitana de Barcelona. Per tal d'aproximar-me a aquesta realitat, he participat en activitats que realitzen de forma comunitària i periòdica, tals com les misses i altres rituals. El treball diari en el qual estan sotmeses es basa en el treball de cures que practiquen quotidianament, dins i fora dels límits del convent. Gràcies a aquesta immersió portada a terme durant dos anys he arribat a la conclusió que les activitats al voltant de les cures són les que encara avui marquen la construcció de la identitat de les adoratrius. La constància, la dedicació i la passió que senten per la divinitat i per l'església acaba esdevenint la raó de la seva existència i on les cures, on esdevenen una part fonamental dins de la seva existència, com a dona i com a religioses.

**PARAULES CLAU:** clausura; monges; feminitat; treball de cures; dones.

Data de recepció: 14/06/2022. Data d'acceptació: 22/07/2022. Data de publicació: 12/12/2022.

## ABSTRACT

The perpetual adorers are part of a community of Christian women of contemplative life. These are Christian women who decided at some point in their adult lives to become cloistered nuns. When the adorers become part of the community, renounce to their individual freedom, as well as free movement through the city and public spaces, as a personal sacrifice in order to be able to worship the divinity constantly, unlike other religious. From an ethnographic perspective, this end-of-degree project analyses the construction of religious women based on a fieldwork that was carried out in a Convent of Contemplative Life in a city that is part of the Barcelona Metropolitan Area. In order to approach to this religious reality, I have participated in several activities that were carried out in a communal and regular way, such as Masses and other religious rituals. The daily work in which they are subjected is mainly based on the care work that they practice daily, both inside and outside the limits of the convent. Thanks to this immersion carried out for two years, I have concluded that the activities related to the care are those that still mark the construction of the identity of the adorers nowadays. The perseverance, the dedication, and the passion they feel for the divinity and for the church end up being the main reason for their existence, where the care becomes a fundamental part of their existence, as a woman and as a religious.

**KEY WORDS:** Closure; Nuns; Femininity; Care Work; Women.

## RESUMEN

Las adoratrices perpetuas forman parte de una comunidad de mujeres cristianas de vida contemplativa. Se trata de mujeres cristianas que decidieron en un momento de su vida adulta convertirse en monjas de clausura. Las adoratrices en el momento en que entran a formar parte dentro de la comunidad renuncian a su libertad individual y libre circulación por la ciudad y el espacio público como sacrificio personal para poder adorar a la divinidad constantemente, a diferencia de otras religiosas. A partir de una perspectiva etnográfica, este trabajo de fin de grado analiza la construcción de la mujer religiosa a partir del trabajo de campo realizado en un Convento de Vida Contemplativa en una ciudad que forma parte del Área Metropolitana de Barcelona. Con el fin de aproximarme a esta realidad, he participado en actividades que realizan de forma comunitaria y periódica, tales como misas y otros rituales. El trabajo diario en el que están sometidas se basa en el trabajo de cuidados que practican cotidianamente, dentro y fuera de los límites del convento. Gracias a esta inmersión llevada a cabo durante dos años he llegado a la conclusión de que las actividades en torno a los cuidados son las que todavía hoy marcan la construcción de la identidad de las adoratrices. La constancia, la dedicación y la pasión que sienten por la divinidad y por la iglesia acaba siendo la razón de su existencia y donde los cuidados, se convierten en una parte fundamental dentro de su existencia, como mujer y como religiosa.

**PALABRAS CLAVE:** clausura; monjas; feminidad; trabajo de cuidados; mujeres.

El present article “«*Soy esposa de Dios*». Una etnografia sobre la construcció de la identitat femenina en els convents de vida contemplativa” és el Treball Final de Grau en Antropologia Social i Cultural (Universitat de Barcelona) que l'autora va realitzar el curs 2021-2022. La investigació va ser dirigida per Mònica Martínez Mauri. Aquesta investigació va rebre la màxima qualificació. És part de la política editorial de la Revista (Con)textos brindar reconeixement a aquests manuscrits donant-los visibilitat i accés obert, tenint en consideració les seves aportacions i les innovacions al camp de la investigació social aplicada.

[Nota del Comitè Editorial].

## 1. INTRODUCCIÓ

El present treball aborda la construcció de la dona religiosa catòlica en els convents de vida contemplativa de Barcelona. Una ciutat plural en la que actualment conviuen 510<sup>1</sup> espais de culte diferents, dels quals 242 estan adscrits a la religió cristiana catòlica. Segons l'Arquebisbat de Barcelona hi ha 152 congregacions, de les quals 111 són femenines i 41 masculines<sup>2</sup>, comprovem com les dones tenen un paper central en la religiositat catòlica. En concret, m'he centrat en els espais de vida contemplativa femenins, és a dir, aquelles congregacions on les dones que hi viuen tenen prohibida la sortida dels murs del monestir, on la seva vida està consagrada a Déu i que la relació i la interacció amb l'exterior està limitada per pròpia voluntat.

Aquest treball ha sorgit del meu interès per entendre la religiositat femenina a Catalunya, i concretament a la ciutat de Barcelona; per aquest motiu, l'etnografia realitzada s'ha portat a terme a un monestir de Vida Contemplativa de la ciutat comtal. Per poder apropar-me a l'interès inicial del meu treball, m'he centrat en la construcció de la dona religiosa en els convents de vida contemplativa a partir de la hipòtesi que les dones que formen part de la comunitat cristiana, i concretament les monges de clausura, tenen poc reconeixement social en raó del seu paper de cuidadores. Aquesta hipòtesi m'ha conduït a examinar les diferències entre els homes i les dones religioses; en segon lloc, la construcció de la identitat de les dones religioses o monges als convents de vida contemplativa; i per últim, el treball de cures com a punt central en la construcció de la identitat femenina eclesiàstica.

<sup>1</sup> OAR. Departament d'Interculturalitat i Pluralisme religiós. Àrea de cultura, educació, ciència i comunitat. (2019) Memòria d'Activitats 2019. [Data de consulta: 28/04/2021] [https://ajuntament.barcelona.cat/oficina-afers-religiosos/sites/default/files/recursos/memoria\\_oar\\_2019.pdf](https://ajuntament.barcelona.cat/oficina-afers-religiosos/sites/default/files/recursos/memoria_oar_2019.pdf)

<sup>2</sup> Arquebisbat de Barcelona. Església Arxidiocesana de Barcelona (2021) Guia de l'Església [Data de consulta: 21/05/2021] <https://www.esglesiabarcelona.cat/wp-content/uploads/2018/01/Guia-Esgl%C3%A9sia-Arquebisbat-Barcelona-Gener-2018.pdf>

## 1.1. Context i objectiu

Aquesta recerca parteix d'un treball previ iniciat el novembre del 2019 en el marc de l'assignatura de Tècniques d'Investigació i va finalitzar el maig del 2021. La primera presa de contacte amb el treball etnogràfic – des del novembre del 2019 fins al març del 2020 – em va permetre endinsar-me dins de la realitat eclesial, que i qui s'amaga(va) darrere dels murs del monestir. Gràcies a aquest primer treball de camp, per una banda vaig poder comprendre qui vivia, com vivien i com s'organitzaven al monestir, i per altra banda, em va ser possible establir rapport amb les subjectes d'estudi, un aspecte central per la realització del treball etnogràfic, ja que m'ha permès tornar-hi, tot i l'actual context de pandèmia. Fruit del meu primer treball de camp, de la vivència i la confiança establerta amb les informants, he continuat amb el mateix subjecte d'estudi, les onze monges que viuen en el monestir de Vida Contemplativa, del qual no revelaré el nom ni la ubicació per mantenir la confidencialitat de les meves informants. A diferència del primer estudi que tenia per objectiu l'anàlisi de les relacions de parentiu entre les monges que es creaven a partir de la convivència en un mateix espai, aquest ha tingut per objectiu l'estudi de la construcció de la dona religiosa en els monestirs i convents de vida contemplativa, aprofundint en aspectes més personals i vivencials de cada una de les monges que viuen amb tanta eufòria i devoció la pròpia pràctica religiosa. Per poder assolir l'objectiu de la investigació m'he centrat en l'estudi de tres punts que són fonamentals per la construcció de la dona religiosa. La primera línia d'investigació està centrada en les diferències entre homes i dones dins la religió cristiana, evidenciant les diferències entre ambdós sexes dins de la comunitat religiosa a partir de la meua presència i participació en les misses portades a terme en el monestir. La segona línia d'estudi està basada en la construcció de la dona religiosa a partir dels relats de les diferents informants que han format part d'aquest estudi. I per últim, el treball de cures com a eix central en la reproducció d'un model de feminitat que relega a la dona a l'àmbit reproductiu. Aquestes tres línies d'investigació han estat centrals per la realització del present treball i han anat acompanyades de les següents preguntes de recerca: Quins atributs són típicament femenins i masculins? Quin és el paper assignat a les dones en l'àmbit eclesial? Quins són els atributs que defineixen la dona religiosa? Quins són els elements que marquen les diferències i les desigualtats entre homes i dones?

## 1.2. Metodologia i dificultats

El mètode central en la present investigació ha estat l'etnografia iniciada a finals de l'any 2019. Degut a la pandèmia de la COVID-19 al mes de març del 2020 vaig haver d'abandonar l'estada a camp fins al mes d'octubre del mateix any, on vaig reprendre les visites al monestir, que han estat regulars fins al mes de març del present any. A causa de les restriccions socio sanitàries les meves visites regulars al monestir es van veure transformades. Abans de la pandèmia jo tenia accés a l'espai de clausura, però amb la crisi sanitària aquest privilegi va desaparèixer. La segona estada a camp, des d'octubre del 2020 al març del 2021, es va basar en visites setmanals al monestir, en les que conversava i passava la tarda amb una religiosa diferent. El resultat de les trobades setmanals són una petita mostra de la representativitat i diversitat de la religiosa cristiana. Al monestir viuen onze dones, d'edats i nacionalitats diferents. Cada una

té una concepció diferent de la seva vocació i de la mateixa religió. La meua intenció no ha estat descobrir la pràctica verdadera, sinó veure que és per a cada una d'elles ser dona i ser religiosa, i com es construeix la dona religiosa segons la pròpia experiència. Tot i que en un principi tenia la voluntat d'assistir a totes les misses, al final va ser inviable. Amb la pandèmia, les misses es van restringir i hi havia molt poca aflluència de feligresos. Per aquest motiu només vaig poder assistir a les misses i a les vesprades de forma esporàdica, observant, per una banda, quin era el paper de les monges i per l'altra el del mossèn. Gràcies a aquesta participació en el culte vaig poder documentar la divisió de l'espai i de les tasques de cada col·lectiu. Les dones queden relegades a un segon pla, ocupen l'espai marginal de la capella, restant invisibles pels fidels a qui donen l'esquena durant la litúrgia. Per poder ampliar la informació extreta de l'observació participant i les converses vaig realitzar un seguit d'entrevistes presencials amb diferents monges, unes entrevistes que van aprofundir i dissipar aquells dubtes que em sorgien de les trobades. A diferència de les converses informals amb les religioses, les entrevistes van ser gravades amb el consentiment previ de les participants. Tractar la figura femenina dins de la religió cristiana no ha estat una tasca fàcil, tal com diu González Pérez, "aunque el conocimiento sobre las religiones continúa siendo un tema candente el tratamiento de la figura femenina ha sido más bien marginal" (2010: 471). Davant la invisibilitat de les figures femenines, aquest treball parteix de l'antropologia feminista per desenvolupar una sèrie de reflexions teòriques sobre relacions de gènere i el treball de cures dins les institucions religioses. El meu objectiu és donar veu a les protagonistes d'aquest treball, a partir d'una perspectiva èmic en la construcció de la identitat femenina. No vull representar a les següents línies a les monges de clausura com un ésser sense agència, subordinada a l'estructura heteropatriarcal i submissa a les ordres de la religió, ans al contrari. Les monges que viuen al monestir estan allà per voluntat pròpia, moltes expressen un amor que traspasa fronteres, un amor diví.

### 1.3. Estructura del treball

L'article comença reflexionant de manera més general sobre el cristianisme i la dona. A partir d'aquest punt desenvolupo la part més analítica centrant-me en les diferències entre dones i homes en l'àmbit eclesiàstic. A continuació, en la part més etnogràfica del treball, intento teixir una explicació al voltant de la construcció de la dona religiosa a partir de l'ideal de feminitat que es regeix per la imatge de la Verge Maria. Arribats a aquest punt també destaco la construcció i el fervor de la dona religiosa, fruit d'un recorregut individual que comporta l'enamorament cap a la divinitat. Aquest procés de fervor esdevé en part per la formació que reben i també a partir de l'elecció de formar part del col·lectiu d'adoratrius. Finalment, analitzo el treball reproductiu i de cures, treball essencial en la diferenciació del treball femení a l'àmbit eclesiàstic.

## 2. LES DONES A LA RELIGIÓ CATÒLICA

En els últims anys s'ha anat desenvolupant un corpus teòric sobre les dones religioses i les dones en la religiositat. Des de diferents disciplines, però sobretot la història, s'han

desenvolupat estudis sobre les dones dins de la religió cristiana, aproximant-se a temes poc explorats com les prohibicions de les dones religioses o l'heterogeneïtat del col·lectiu de religioses que convergeixen en el cristianisme. Molts estudis tals com els de Haskins (2003), Moreno (2005) o Skladanowski (2016) es pregunten sobre el perquè de la negativa a proclamar a la dona catòlica com a sacerdotessa. Skladanowski (2016) respon a aquesta qüestió afirmant que la incorporació de la dona com a sacerdotessa o donar-li el dot de la paraula de Crist seria anar en contra dels manaments i per tant qüestionar la paraula de Déu, *“Any rupture in the so-understood ‘apostolic succession’ must call into serious question the sacramental and institutional structure of the church”* (Skladanowski, 2016: 276). La tradició, segons aquesta explicació, és fonamental per mantenir les estructures de la Institució catòlica i per evitar la formació d'esquerdes que portarien a l'enfonsament de la religió tal com la coneixem avui dia. El desenvolupament de la meua recerca no està enfocada cap aquesta direcció. A diferència d'elles no m'he centrat en la revisió i exhaustiva recerca del llibre sagrat, la Bíblia, des de l'òptica feminista. Aquestes autores, però, posen de manifest com la interpretació que s'ha fet de la Bíblia i dels textos sagrats per part dels homes de l'església ha relegat a la dona a un segon pla, desposseint-la de tasques i adjudicant-li una identitat inferior basada en els escrits bíblics:

“Male projection of females as an incarnation of lower human nature, though contrary to the Bible's assertion that women are created in the image of God, has limited women's ability to be recognized as equal members of the Church. That the male-dominated Church defines women as a lesser class of human being inevitably impacts their opinions as to whether women can be ordained as priests” (Haskins, 2003:101).

## 2.1 Diferències entre els homes i les dones religioses

L'àmbit eclesiàstic ha conceptualitzat la dona com un ésser inferior, que no ha merescut la virtut de ser la paraula i el cos de Crist (Haskins, 2003). Dins de la disciplina antropològica, moltes autores i teòriques dels anys 70, com Ortner (1974) ja evidenciaven com la dominació masculina era producte de l'associació de les dones amb la natura i dels homes amb la cultura, produint-se així la dominació de l'home envers la dona. En el cas a tractar, veiem com la fe cristiana percep a les dones com a natural, per la seva qualitat d'engendrar fills, de ser mare, i per tant, relega les dones a l'àmbit domèstic i al treball reproductiu, tenint una divisió clara de les tasques a desenvolupar per les dones i els homes dins de la mateixa institució:

*“Que la mujer, por ser la mujer, es más sensible. La mujer es más madre, o sea... Tenemos como eso de acurrucar, de acoger, de cuidar... El hombre es más distinto, es más hombre, es más libre, el hombre no se fija en detallitos”.* (Entrevista Mare Vicària (MV): 16/03/2021).

Les afirmacions de les monges que habiten al monestir mostra una clara polaritat entre homes i dones, atribuint unes característiques innates, biològiques a les dones, que es contraposen a la dels homes: *“El hombre necesita salir al campo a trabajar fuerte, porque tiene más energía [...] la clausura no es tan estricta”* (Entrevista MV:16/03/2021). D'aquesta manera, se'ns mostra com la divisió sexual del treball és un dels pilars fonamentals de l'església a partir d'una atribució de característiques biològiques als sexes i com esdevé la forma de viure i de reproduir-se dins de la Institució.

Mentre que el sexe és el que determina les diferències anatòmiques i biològiques que marquen la diversitat entre els homes i les dones (Giddens, 1989), el gènere són totes aquelles característiques i afirmacions, que la societat en conjunt, assigna a dones i homes per diferenciar-nos. D'aquesta manera, el gènere és quelcom construït socialment i culturalment i, per tant, no està associat a unes característiques biològiques. Però la rellevància d'aquest concepte recau en la necessitat de separar allò biològic o "innat", és a dir, el sexe, d'aquells aspectes, qualitats o característiques socials i culturals, el gènere.

El binomi home/dona està molt present dins de la Institució religiosa, perpetuant la creença que el nostre sexe determina el nostre gènere, fent que la identitat construïda a partir del gènere fixarà la manera de comportar-nos, actituds, valors, corporeïtat i manera de viure i entendre el món a un context determinat:

"Nuestra propia sociedad [...] asigna diferentes papeles a los dos sexos, los rodea desde el nacimiento de una expectativa de diferente conducta, agota el drama del noviazgo, matrimonio y paternidad en términos de tipos de conducta que se creen innatos y, por tanto, apropiados para cada uno u otro sexo". (Mead, 1982:14).

La diferència entre homes i dones, doncs, recau en la historicitat, en la construcció d'uns ideals femenins (feminitat) i masculins (masculinitat) que comporten la diferència entre dones i homes dins del món eclesiàstic, "*para el hombre la clausura no es tan estricta, porque el hombre tiene otra psicología distinta a la de la mujer*" (Entrevista MV: 16/03/2021). Històricament s'han creat i perpetuat una sèrie de rols de gènere que conformen la identitat social que permeten una sèrie de "discriminacions" a partir de la subordinació femenina envers el masculí, "*Dios creo a Adán primero, al principio solo estaba el hombre. Pero, para acompañar su vida, al final creó a la mujer*" (Entrevista Novícia: 10/03/2021). Es produeix una interiorització de la dicotomia home/dona, masculí/femení, privat/públic. La interiorització de les dicotomies i de les normes és el que produeix les bases per construir la normalitat de les condicions dels individus que formen part de la comunitat cristiana. És a dir, es genera l'habitus que per Bourdieu (1991) és un sistema de disposicions estructurades i estructurants constituït en la pràctica i orientat cap a funcions pràctiques. Per l'autor, l'habitus és quelcom pràctic, que es forma o conforma a través de l'exercici, és a dir, el que la gent fa a les seves relacions socials quotidianes, i per altra banda, quelcom que està orientat a la pràctica, per tant, per poder formar part d'una societat concreta. D'aquesta manera, les pràctiques produeixen un sistema de disposicions a l'acció d'alguna cosa que empeny a actuar d'una determinada manera, i les disposicions a l'acció estan disposades per les pràctiques anteriors que tendeixen a reproduir l'estructura: "*hombres y mujeres en el nivel de dignidad del ser humano no hay diferencias, las diferencias están en la psicología, el hombre tiene psicología de hombre*" (Entrevista Novícia: 10/03/2021). La divisió sexual estaria socialment i arbitràriament construïda encara que l'entendem com a quelcom natural (Bourdieu, 2000). Així, les diferències entre homes i dones s'utilitzen culturalment per legitimar la dominació del sexe masculí sobre el femení causada per la diferència biològica (ibíd.), on hi ha un xoc constant per tal d'obtenir una posició rellevant i determinant en el camp social per tal d'apropriar-se del capital simbòlic que dona legitimitat i autoritat.

L'ideal femení perpetuat pel catolicisme atribueix unes tasques específiques a les dones relacionades amb les cures, que esdevenen centrals en la configuració de les diferències entre

homes i dones. Els homes tenen unes tasques completament oposades a les feines de les dones dins de la religió, i encara que es trobin en un mateix rang, els homes són més laxos a l'hora de portar a terme la seva funció. En diferents actes públics en els últims anys, com per exemple la visita del Papa a Barcelona l'any 2010, va evidenciar les diferències entre homes i dones dins de la religió cristiana<sup>3</sup>.

*“Los monjes tienen sus monasterios que son muy grandes, tienen fincas, las trabajan, pueden recibir visitantes, pueden salir... Es muy distinta a la nuestra, pero también son de claustro. Ellos viven en el silencio, viven la oración, la adoración, pero viven de otra forma.” (Entrevista MV: 16/03/2021).*

Les dones religioses tenen com a principal missió oferir la seva vida als altres, és a dir, sacrificar-se pel bé comú, a diferència dels homes, que són la cara visible i tenen com a missió cercar i mantenir els fidels cristians a través de la representació de la divinitat, *“The Church's constant teaching declares that the bishop or the priest, in the exercise of his ministry, does not act in his own name, but represents Christ, who acts through him”* (Haskins, 2003:107). A l'home, per ser la representació de Déu, socialment se li atorga una important funció eclesiàstica, sent el portador de la veritat i de la virtut divina i sent sempre el principi superior en la dicotomia asimètrica masculí/femení (Héritier, 1996). D'aquesta manera es crea una divisió clara entre l'espai públic i l'espai privat (Pateman, 1988), l'identic i el diferent (Héritier, 1996), on la dona està subordinada a l'àmbit domèstic (privat) per les seves funcions de cuidadora i conformant l'espai de les idèntiques (Amorós, 1994). La invisibilitat de les dones es fonamenta ideològicament en l'assignació d'espais, rols i subjectivitats diferencials i en un règim amorós al qual estan subjectes (Esteban, 2011).

El trencament de la dicotomia home (mascle) dona (femella) encara no s'ha superat ni tampoc es plantejat dins de la comunitat religiosa. Encara que el sistema sexe/gènere marqui i reguli les normes i comportaments de les dones i els homes de l'Església, no hem de contemplar a la dona religiosa com a submissa i pressa de la Institució religiosa, sinó que ella forma part de l'entramat de relacions que fan perdurar i mantenir aquest sistema de “dominació masculina” sobre les dones.

## 2.2. Les dones religioses

Històricament la dona per l'Església catòlica ha estat construïda a partir d'uns ideals de feminitat que la releguen a la llar, al treball de cures, a la protecció dels infants i de la família. La dona ha estat caracteritzada a partir de la Verge Maria (González Pérez, 2010), ella ha servit com a model tant a dins de la institució cristiana com en l'àmbit familiar espanyol:

*“La religión, a través de todo el entramado de prácticas, creencias, rituales (de petición, adoración, sacrificios...) y preceptos de carácter moral no sólo ha otorgado a la mujer la subordinación dentro del ámbito del culto religioso y la devoción, sino en otras esferas de la sociedad, esto es, también la ha sometido en la parcela económica, política, científica, social y cultural”.* (ibid., 472).

<sup>3</sup> Paz, M. (11/11/2010). Las mujeres en la Iglesia católica. *La Vanguardia*. [Data de consulta: 04/06/2021] <https://www.lavanguardia.com/vida/20101111/54068549529/las-monjas-que-limpian-el-altar-ante-el-papa-en-la-sagrada-familia-explican-su-vocacion.html>

L'ideal de dona pel qual es regeix l'església, doncs, està basat en els escrits sagrats, dels quals s'extreu "l'essència femenina", entesa com la manera de comportar-se, el rol a adoptar i el camí a seguir al llarg de la vida. El referent femení ideal, la mare de Crist, està basat en unes idees preconcebudes d'esposa ideal, cuidadora, maternal, pura i que sacrifica tota la seva vida per la seva família i la humanitat. Les monges, com esposes de Crist, segueixen aquestes premisses per buscar la salvació eterna i salvar la humanitat dels mals que ens assetgen el món: *"nuestra misión es la Iglesia, es la adoración y la oración. Y también la inmolación, nosotras ofrecemos nuestra vida por lo demás [...], somos faros que alumbran el camino de la humanidad"* (Entrevista MV:16/03/2021).

El procés pel qual passen les dones que volen ser religioses és un procés llarg regit per un seguit de normes molt estrictes. La disciplina és essencial per poder completar el procés d'aprenentatge:

*"La vida religiosa es muy disciplinada, tenemos horarios para todo, desde las cinco de la mañana, hasta entrada la noche. El jueves y el domingo el Sacramento se alarga todo el día y toda la noche. La mayor parte del tiempo estamos en silencio, pero tenemos dos recreos, mañana y tarde."* (Entrevista Novícia:10/03/2021).

El règim de disciplina a la qual estan sotmeses té per objectiu assegurar la fe i la permanència de la postulant, és a dir superar les pors i dissipar els dubtes que puguin tenir a partir d'estratègies de conductes que tenen per objectiu la continuació de l'exercici de la comunitat. El control a la qual estan sotmeses s'inicia en el moment en el qual la novícia o postulant comença la seva estada a la comunitat, ja que s'ha de despendre de totes les propietats personals, siguin béns materials o immaterials, que passaran a disposició de la Mare Superiora. La postulant queda desposseïda de qualsevol objecte o signe d'identitat propi i començarà els estudis per formar part de la comunitat de religioses.

### 2.2.1. Els primers anys

Qualsevol dona pot ser religiosa, les condicions per formar part del col·lectiu són senzilles, només cal estar batejada, haver fet la comunió i en alguns casos la confirmació. Segons la Mare Superiora i les escriptures, la dona ideal per entrar ha de tenir entre divuit i vint anys, ja que el procés és llarg i actualment són nou anys de formació. Encara que és aconsellable entrar durant la joventut, qualsevol dona que tingui interès, devoció i amor per Crist pot entrar independentment de l'edat degut a la poca demanda.

*"El primer requisito es que tenemos que ser mujeres maduras en sentidos psicológica, afectiva y humanamente maduras [...] Si tiene vocación se puede entrar ahora ya grande, pero lo ideal es entrar joven, porque son nueve años de formación para que puedas aprender todo."* (Entrevista Mare Superiora (MS): 26/02/2020).

Els passos per ser adoratriu comencen amb una estada breu al convent o monestir que ha seleccionat per portar a terme la "transformació". La primera visita comporta donar-se a conèixer i presentar-se davant les autoritats del monestir; posteriorment es fa una estada d'entre un i tres mesos per veure si es correspon amb el perfil, en els valors i en el carisma de l'ordre. Si l'aspirant ha correspost amb el perfil de la comunitat, posteriorment, hi tornarà i començarà una formació que durarà nou anys. Durant aquest període de temps l'adoratriu

anirà passant per diferents fases, començant pel noviciat que inclou l'aspirantat i el postulat, posteriorment la primera professió tres anys després d'entrar i finalment la professió solemne. La nova identitat es va formant durant els anys d'aprenentatge del règim eclesiàstic que esdevenen un ritual de pas (Van Gennep, 1909) on la novícia ha de culminar si vol formar part del grup d'adoratrius. L'aprenentatge esdevé una fase ambigua, d'incertesa, un espai nou i poc familiar on no hi ha cap referència a la vida anterior. Un cop superada la formació, la novícia serà reconeguda com a religiosa i tindrà un nou estatus dins de la comunitat a partir de la professió solemne. La nova religiosa obtindrà un nou coneixement de tot allò que l'envolta, donant un nou significat i una nova percepció a la vida (Turner, 1967),

*“En el noviciado, tú partes de cero. Tienes que empezar una formación monástica, las costumbres: tienen que aprender a como rezamos la liturgia, el canto, empiezas a conocer las costumbres de la vida comunitaria, a relacionarte con las Hermanas, o sea, yo no soy yo sola [...] En el noviciado es donde se forma la vida religiosa”* (Entrevista MV:16/03/2021).

El camí a la religiositat sovint esdevé un mecanisme perquè les dones que viuen en contextos de pobresa, marginalitat i violència tinguin una vida segura. La religiositat femenina a Espanya actualment segueix viva gràcies al gran nombre de religioses que provenen del Sud Global. El fet d'entrar a l'església comporta abandonar tot el teu passat i passar a formar part d'una nova família. Han d'aprendre a comportar-se, a fer, a pensar com una religiosa, adquireixen una nova identitat (Vallverdú, 2007). Han d'abandonar tot el que eren abans, desposseir-se de la seva ment per aprendre noves normes i codis per poder conviure en comunitat. Reaprendre és el més complicat de tot, ja que deixen de ser una persona per convertir-se en part del col·lectiu, *“Esto es lo más difícil de todo, aprender a ser una familia, a convivir con las Hermanas y adaptarse a la nueva situación, por eso que las normas son tan estrictas, son necesarias para la convivencia”* (Diari de Camp, Novícia, 18/11/2020). L'aprenentatge inicial té per objectiu dotar d'una nova identitat a la persona progressivament, és a dir, se li anirà exigint nous hàbits i conductes que fan compatible la vida amb el grup i amb els principis reguladors imposats pel grup (Vallverdú, 2007:145). La pràctica diària de la religió subtilment va penetrant dins de l'habitus de les postulants, i va configurant la nova identitat.

El cos esdevé el principal mecanisme d'identitat, convertint-se en el vehicle pràctic de comunicació i simbolisme religiós per excel·lència (Vallverdú, 2012). Les dones religioses es veuen enclassades (Bourdieu, 1991) a un cos a partir de la pràctica diària d'unes normes corporals estrictes on el cos esdevé el mecanisme pel qual elles es mostren al món. L'hàbit vesteix el cos femení i esdevé part de la identitat femenina, a diferència dels homes, les monges vesteixen el seu cos durant tot l'any amb les mateixes robes, sigui hivern o estiu, mostrant la seva identitat de religiosa allà a on van *“cuando tenemos vacaciones también llevamos el hábito, forma parte de nuestro ser”* (Entrevista Novícia: 10/03/2021). L'hàbit esdevé un dels elements més importants i destacables per la regulació de la nova identitat, ja que en entrar a la comunitat i cedir tota tinença personal, la Bíblia i l'hàbit esdevindran les úniques possessions que tindran les postulants durant els primers anys de formació. Els primers anys d'aprenentatge les novícies es diferencien de les altres germanes de rang superior per la roba. Certes formes de vestir o peces de roba s'associen a un discurs pel qual s'atorga una sèrie de característiques i discursos a les persones que en fan ús (Goffman, 1963), l'hàbit esdevé una

forma de diferenciació i jerarquització a la comunitat que marcarà els rols i les actituds de les religioses. Les novícies o postulants lluiran el blanc com a símbol de puresa i castedat (Castilla, 2009), per contra, les adoratrius que ja han jurat els vots sagrats habiten els colors de l'ordre i de la comunitat, el blanc pur, el vermell, com amor a Déu i el negre com a senyal de submissió i obediència a Crist. Els colors esdevenen significats i jerarquies dins de la comunitat, però també dins de la mateixa Institució religiosa, cada Comunitat o Ordre es vesteix amb els colors fundacionals i marquen el carisma de cada comunitat, tal com ens mostra Vallverdú, "els vestits i altres formes de guarniment corporal esdevenen el llenguatge a través del qual es manifesta la identitat social i cultural" (2010:25), d'aquesta manera la comunitat i la roba es troben fortament vinculades l'una amb l'altra, representant una forma d'identificació col·lectiva.

### 2.2.2. L'elecció

A partir del treball de camp realitzat he diferenciat dos motius pels quals les dones han format part de la comunitat eclesiàstica. Un primer grup estaria conformat per aquelles monges per les que la vida eclesiàstica ha significat una alternativa a la vida familiar, *"jo vaig entrar aquí perquè no em veia com a esposa, ni com a mare, i com que vivia a prop, vaig decidir entrar i formar part de les adoratrius"* (Diari de Camp, GMT, 27/01/2021). Un segon grup més nombrós, es correspon amb les monges que han optat per aquesta forma de vida i identitat fonamentada en els manaments de Crist, per amor a la divinitat. En ambdós casos, per la majoria de les monges, el primer contacte amb la religiositat es va produir durant la infantesa, acompanyant els familiars a missa i a l'època de la joventut, quan van anar endinsant-se en l'entramat religiós.

El primer grup de religioses, és a dir, les que consideren la vida monàstica com una alternativa a la família nuclear, està conformat per tres de les quatre religioses catalanes que viuen al convent i una religiosa xilena. La seva trajectòria per entrar a la comunitat comença a partir dels 25 anys i s'allarga més enllà dels 50.

Les religioses d'aquest grup emfatitzen la importància de la creació de la família i la obligació de tenir fills en el marc del matrimoni. Justifiquen la seva entrada a la religiositat afirmant que no es sentien atretes per una vida familiar i que l'única alternativa possible era fer-se monja. En aquest primer cas, l'elecció va estar influïda pel context social de l'època en la qual vivien, on les dones estaven subordinades a l'home durant la dictadura espanyola. La religiositat, doncs, es presenta com un anhel de llibertat per aquelles dones que estaven sotmeses als homes i que no volien formar una família per diferents motius. El més destacable del seu discurs, però, és l'explicació que donen al parlar de les dones i les alternatives que tenim, les dones només tenen dues opcions a la vida, casar-se i formar una família o per contra, entrar a la vida religiosa. L'ideal de dona en el qual es basen està regit per les premisses de l'Església catòlica fruit del context històric i social que van viure. Aquests ideals són inqüestionables i construeixen la identitat de la comunitat cristiana.

*"La dona té dos opcions, i no vol dir que hagin de diferir del cristianisme. La dona té el deure familiar seguint els manaments religiosos: casar-se i tenir fills. En cas que no tinguis la voluntat de fer-ho, com a dona, has de formar part de la vida religiosa per ser útil."* (Diari de Camp, GMT, 27/01/2021).

El segon grup d'adoratrius – que entren per amor – fan els seus primers passos dins del món eclesiàstic des de ben joves, abans de la majoria d'edat, endinsant-se en comunitats de vida activa. Les tasques que realitzen en els convents de Vida Activa no són suficients per demostrar l'amor que professen cap a Déu i per tant, pensen que l'única manera d'estar més a prop de Déu i arribar al paradís és entrant en un convent de Vida Contemplativa i sacrificar la seva vida per la religió, “*Tú te vas enamorando de una manera que... Que nada te puede separar [...] No quería nada más que eso, para ti Jesús lo es todo, lo llena todo, tu persona, todo tu ser: soy esposa de Dios*” (Entrevista MV: 16/03/2021).

La devoció i la forma d'estimar a Crist és la matriu de la seva existència, resultant del que Esteban (2011) descriu com el pensament amorós. El règim amorós (ibíd.) és una ideologia cultural que legitima una forma determinada d'entendre i de practicar l'amor que sorgeix al segle XIX i s'estén, transformant-se i adaptant-se, fins als nostres dies. Les adoratrius experimenten el contagi de l'amor romàntic que ha determinat una sèrie de pràctiques i rols socials cap a les dones, incloent la idealització de l'objecte de l'amor, per unir-se eternament al matrimoni (Roca, 2008),

*“Pero nosotras, las religiosas, hemos recibido un llamado especial por parte de Dios. Que es una misión que te pide de vivir solo para Él. Y entras a un convento y vives célibe. No quiere decir eso de que odies a los hombres [...] Estás enamorada, pero hasta las patas, como se dice, de Jesús, no sentirás atracción por un hombre porque tu corazón te lo llena el Señor”* (Entrevista MV:16/03/2021).

L'amor romàntic té com a epicentre l'amor, configura els desitjos, aspiracions i la projecció personal envers els altres. Perpetua el règim de clausura al qual estan sotmeses les religioses i les conforma com a subjectes: “*yo sentía que me faltaba algo más, necesitaba más, la única manera de estar más cerca de Dios era entrando en la vida contemplativa para darme del todo a Él*” (Entrevista MV:16/03/2021). La devoció i l'amor que professen cap a Déu és de manera desinteressada i pura, abandonant les relacions anteriors amb la família i amb les amistats per endinsar-se a un nou règim. L'amor cap a Déu es converteix en el centre de la subjectivitat de les dones religioses a partir de la creació de l'ideal femení: sentimental, cuidadora i materna. Les religioses doncs, es construeixen a partir de l'amor que mostren cap a Déu: “*yo soy esposa de Cristo y me siento como tal, él es mi esposo y yo soy su esposa*” (Entrevista MV: 16/03/2021), i són vistes des de la institució com a éssers que han de curar a la societat, però també com a màrtirs, ja que renuncien a formar una família convencional a partir del sacrifici. L'amor que senten és el pedestal del model organitzatiu eclesiàstic, on Déu ocupa el lloc central i inqüestionable de les seves vides,

*“El amor romántico supone que hay sólo una persona en el mundo con la que uno puede unirse a todos los niveles, siendo así que se idealiza [...] Supone el encuentro de dos espíritus que se complementan y hallan el equilibrio y la reciprocidad del otro; un estado paradisiaco en el que la pareja mantiene la convicción en el bienestar que obtiene del otro. [...] El amor, se aparece como lo más importante del mundo, y ante él debe sacrificarse todo.”* (Roca, 2008:14).

Es produeix a les comunitats de vida contemplativa una vinculació entre amor i matrimoni, ja que en realitzar la professió solemne es converteixen en les esposes de Crist i han de satisfer les necessitats de la comunitat i de la institució,

*“L’adoratriu ha de fer tot el que està escrit a la Bíblia i ha de complaure a Déu, que és el seu espòs i a qui ha promès amor i obediència per sobre les coses, amb el sagrament del matrimoni arran de la professió solemne. [...] També han de complaure als homes de la fe cristiana: sacerdots, bisbes, etc.” (Diari de Camp: GMR, 17/02/2021).*

El model organitzatiu eclesiàstic basat en l’amor romàntic (Esteban, 2011; Roca, 2008) és la premissa de l’organització i l’ordre social, econòmic i polític de la Institució religiosa. L’amor romàntic o el pensament amorós, esdevé l’eix central que es projecta en el model d’organització eclesiàstic on cada acció és justificada al voltant del pensament amorós. Esdevé l’esquema a partir del qual les adoratrius perceben i actuen en el món, creant l’ideal femení eclesiàstic a partir de la interiorització de l’estructura i del camp social on la religiosa s’ha format (Bourdieu, 1990).

### 3. EL TREBALL DE CURES

L’existència de les adoratrius perpètues passa primerament, per adorar perpètuament al Senyor (el que defineix el seu carisma) i també, cuidar a la humanitat a partir de les seves pregàries. Ambdós objectius són els que marquen i controlen la vida de les religioses perpètues. El seu dia a dia està subjecte a les cures. Les cures s’han desenvolupat de tal manera que s’han naturalitzat a la nostra societat, que sorgeix de l’articulació del sistema de gènere, de parentiu i d’edat (Esteban, 2017). Al llarg del treball de camp s’ha reiterat en diverses ocasions com les religioses es consideren com a cuidadores de la humanitat, que segons Izquierdo (2003) és fruit del model socialitzador i subjectivador eclesiàstic. El model eclesiàstic produeix disposicions ètiques diferenciades entre les dones i els homes religiosos, on la disposició de les dones a les cures es percep com a natural (Comas d’Argemir, 2017), fruit de la creació de la dona religiosa a partir de la imatge de la Verge. La voluntat de semblança marca a les dones la disposició envers el treball de cures, a ser objecte de preocupació i també objecte de realització i de confirmació de la validesa de les dones a través d’aquesta pràctica (Izquierdo, 2003).

Arran del treball de camp he diferenciat dos tipus de cures que realitzen les religioses. Per una banda, el treball de cures que es realitza dins de la comunitat, un treball intern o privat que suposa la implicació de totes les membres. Tanmateix, hi ha un segon treball de cures extern o públic, que és el que realitzen per la societat i els fidels, que es basa a donar consol per les persones que venen a demanar ajuda i també pregàries per tota la humanitat. Les cures internes tenen per objectiu el benestar de les adoratrius de la comunitat, estarien relacionades amb el concepte tradicional de cures, entès com a “aquellas actividades que tienen como objetivo proporcionar bienestar físico, psíquico y emocional a las personas” (Finch 1989, a Esteban 2017:34). Totes les religioses tenen l’obligació de participar en les activitats de benestar de la comunitat, cuinar, netejar, atendre a les germanes que pateixen algun tipus de patologia, etc. En aquest sentit, les cures es realitzen a l’interior de la comunitat com a treball domèstic, “aqueel que produce bienes y servicios para el auto-consumo, no para el intercambio mercantil; es decir, genera valores de uso para el consumo inmediato de la familia” (Pérez Orozco, 2006:94). Les pròpies adoratrius són les encarregades del benestar de les Germanes i sols en casos puntuals es recorre a l’ajuda de personal exterior: “solo en casos muy puntuales

*pedimos ayuda, [...] si vienen, vienen Hermanas de vida activa*" (Entrevista MS: 26/02/2020). El suport mutu esdevé una pràctica essencial per la vida de les religioses a partir de la cura, que esdevé el principal pilar de les seves tasques i és sentit com un sacrifici per arribar a la seva meta.

En el treball de cures extern o públic s'ha de diferenciar les pràctiques que realitzen les religioses de Vida Activa i les de Vida Contemplativa. Les religioses que formen part del col·lectiu de Vida Activa destaquen per la seva presència en espais típicament feminitzats i realitzen treballs de cura fora de les parets de la comunitat, relacionats amb l'educació i la infermeria, entre altres. Per contra, per a les religioses de Vida Contemplativa el treball de cures extern o públic està caracteritzat per l'ajuda cap als fidels i cap a la humanitat a partir de les seves pregàries, que tenen per objectiu salvar el món de tots els mals que està patint. La Mare Vicària ha reiterat en diverses ocasions que elles són conscients de tot el que passa al món, des dels problemes econòmics al canvi climàtic i fan seu el patiment de la humanitat i s'ofereixen, a partir de la pregària, per combatre aquests mals,

*Tú sabes, ves que el mundo está muy herido, está sufriendo por tantos motivos: enfermedades, economía, social... Tú eres muy consciente de esa realidad [...] Mi vida entera, mi oferta cotidiana es precisamente también para orar por esto. Por nuestro mundo que está en esta crisis. Para que se vuelva a reencontrar consigo mismo y retomar el camino, o sea, lo que le va a hacer feliz.* (Entrevista MV:16/03/2021).

Seguint a Esteban (2017), la necessitat de curar el món és fruit del context en el qual estan situades, és a dir, han desenvolupat un sentiment de culpa en un context moral i polític eclesiàstic que fa que les religioses adquireixin aquest estil de vida, sentir l'amor, la cura i practicar-la per sobre de totes les coses fruit del pensament amorós (Esteban, 2011). Però realment el treball de cures és desinteressat o hi ha alguna motivació rere d'aquestes activitats? Al parlar amb les diferents religioses destaquen la importància de la bona convivència, dels horaris, les tasques que han de realitzar, etc. L'escolta als fidels i donar consol es converteix en una feina pesada que moltes no volen complir, ja que no les permet fer les pregàries per la humanitat ni la resta d'activitats pròpies de la seva condició. La Mare Vicària ha reconegut que durant el confinament domiciliari elles van poder gaudir més de les seves feines i del silenci, ja que no hi havia tant moviment per la comunitat i les permetia estar més concentrades amb la meditació. El conjunt de les pràctiques diàries i quotidianes tals com les pregàries, la meditació i l'adoració creen l'habitus de les adoratrius, que segons Bourdieu (1990) conformaria un estil de vida concret i propi de la seva classe social. Les cures externes esdevenen una necessitat a satisfer per les religioses, fruit de la seva elecció de vida es converteix en una obligació moral, (Comas d'Argemir, 2014). Les cures es converteixen en un deute que tenen les adoratrius envers la humanitat per així poder arribar a la fi de la seva existència, la vida eterna amb el Senyor.

## 4. APUNTS FINALS

La divisió sexual dins de la institució eclesiàstica és el que marca els rols, les tasques i les activitats de dones i homes dins de la religió cristiana a partir de la lectura que s'ha fet de la Bíblia per part dels homes. A les dones històricament se les ha associat a la imatge de la Verge Maria, atribuint unes característiques específiques com a dona i mare, relacionades amb les

cures, la maternitat o un comportament més dòcil i modelable. Els homes, per contra, se'ls ha associat a Crist i per tant, han adquirit tota una sèrie de privilegis dins de l'església pel simple fet de ser homes. Les diferències entre dones i homes dins de l'àmbit eclesiàstic recau en la història d'aquesta, en la construcció d'una identitat femenina i masculina que remet a una sèrie de diferències que han perpetuat la discriminació i han relegat les dones a l'àmbit domèstic i reproductiu de la comunitat cristiana.

L'amor que professen cap a la divinitat és l'epicentre de la seva existència i el motiu pel qual es presten en cos i ànima al Senyor. El règim o pensament amorós (Esteban, 2011), configura les aspiracions, els desitjos i l'actitud de les adoratrius i conforma la seva subjectivitat a partir dels ideals de feminitat extrets de les escriptures sagrades. Però el règim amorós no seria vàlid sense la formació que reben les religioses quan decideixen formar part de la comunitat. La formació que s'allarga durant nou anys té per objectiu aprendre els entramats de la vida religiosa, esdevenint una fase *liminal* on les aspirants són desposseïdes de tot allò previ a l'entrada al monestir. Les novícies durant els primers anys es van enfrontant a un règim disciplinari cada vegada més sever per poder esdevenir part del col·lectiu i identificar-se com una més de la comunitat.

La dominació dels homes envers les dones és fruit d'un sistema que ha relegat a la dona a l'àmbit domèstic. En l'àmbit eclesiàstic la dona religiosa ha esdevingut una peça important durant anys donant serveis a la comunitat, des de tasques relacionades amb l'ensenyament, a la infermeria o ajudant a les persones amb menys recursos. Les Adoratrius Perpètuas, malgrat el règim de clausura no han volgut quedar exemptes d'aquestes tasques i s'ofereixen per donar consol i consell a totes les persones que cerquen la seva ajuda. Fruit de la seva devoció, la identitat com a dona religiosa, té per objectiu salvar a la humanitat dels diferents mals que puguin esdevenir al món. Però seguint a Esteban (2017), aquesta necessitat ha estat construïda i elaborada a partir del context en el qual han construït la nova identitat com a religioses, on s'ha desenvolupat un sentiment de culpa si no pregunten per la salvació de la humanitat. Donar-se als fidels esdevé una obligació i un deute amb la societat per poder ser recompensades assolir la seva fita a la vida: assolir la vida eterna i estar amb Déu.

El treball de cures esdevé, doncs, el principal mecanisme pel qual, les adoratrius, es donen a la comunitat i a la societat. Comparteixen el patiment dels altres per així ser mereixedores de la vida eterna i poder completar satisfactòriament la seva funció a la Terra. Aquest fet només és possible si comprenem com l'esquema de l'ideal de feminitat que crea l'Església catòlica radicat en la Verge Maria, ha penetrat amb força a la identitat del col·lectiu d'adoratrius perpètuas. La imatge de la Verge Maria esdevé un patró de conducta i de forma per les religioses catòliques que han de complir amb aquesta imatge idíl·lica per satisfer els manaments de l'església.

Este artículo se debe citar como:

CALLS COBOS, J. (2022). «*Soy esposa de Dios*». Una etnografia sobre la construcció de la identitat femenina en els convents de vida contemplativa". *Revista (Con)textos*, 11: 79-95.

<https://doi.org/10.1344/test.2022.11.79-95>

## REFERENCIÈS BIBLIOGRÀFIQUES

- AMORÓS, C. (1994). "Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de 'lo masculino' y 'lo femenino'". A *Feminismo, igualdad y diferencia*. México, UNAM, PUEG, pàg 23-52.
- ARQUEBISBAT DE BARCELONA. Església Arxidiocesana de Barcelona. (2021). Guia de l'Església. [En línia] <https://www.esglesiabarcelona.cat/wp-content/uploads/2018/01/Guia-Esgl%C3%A9sia-Arquebisbat-Barcelona-Gener-2018.pdf> [Consulta, 21.05.2021].
- BOURDIEU, P. (1990). "Habitus". A *Sociología y cultura*. México D.F.: Grijalbo, pàg 154 -157.
- (1991). "Estructuras, habitus, prácticas". A *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- (2000). *La dominació masculina*. Barcelona: Anagrama.
- CASTILLA, C. (2009). "Eso no se hace, eso no se toca, de eso no se habla. La desigualdad de género en las religiones". *Gazeta de Antropología*, pàg 1-12.
- COMAS D'ARGEMIR, D. (2014). "Los cuidados y sus máscaras. Retos para la antropología feminista". *Mora*, (20), pàg 167-182.
- (2017). "El don y la reciprocidad tienen género: las bases morales de los cuidados". *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*. 22 (2), pàg 17-32.
- ESTEBAN, M.L. (2011). *Crítica al pensamiento amoroso*. Barcelona: Bellaterra.
- (2017). "Los cuidados, un concepto central en la teoría feminista: aportaciones, riesgos y diálogos con la antropología". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 22 (2), pàg 33-48.
- GIDDENS, A. (1989). *Sociología*. Madrid: Alianza.
- GOFFMAN, E. (1963). *Stigma: notes on the management of spoiled identity*. New York: Simon & Schuster.
- GONZÁLEZ-PÉREZ, T. (2010). "Desigualdad, mujeres y religión. Sesgos de género en las representaciones culturales religiosas". *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia* (5), pàg 467-505.
- HASKINS, C. (2003). "Gender Bias in the Roman Catholic Church: Why Can't Women be Priests?" *Law Journal of Race, Religion, Gender, and Class*. University of Maryland (3), pàg 99-124.
- HÉRITIER, F. (1996). *Masculino/femenino la valencia diferencial de los sexos*. Barcelona: Ariel.
- IZQUIERDO, M.J. (2003), "Del sexismo y la mercantilización del cuidado a su socialización: hacia una política democrática del cuidado". A *SARE 2003: Cuidar Cuesta: costes y beneficios del cuidado*. San Sebastián: Emakunde, pàg119-154.
- MEAD, M. (1982). *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- MORENO, M. (2005). "Mujeres, clericalismo y asociacionismo católico". A LÓPEZ, AL; BOTTI, A; DE LA CUEVA, J. (coords.). *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la Restauración a la Transición*. Cuenca: Universidad de Castilla- La Mancha, pàg 107-132.
- OFICINA D'AFERS RELIGIOSOS. Departament d'Interculturalitat i Pluralisme religiós. Àrea de cultura, educació, ciència i comunitat. (2019). *Memòria d'Activitats 2019*. [En línia] [https://ajuntament.barcelona.cat/oficina-afers-religiosos/sites/default/files/recursos/memoria\\_oar\\_2019.pdf](https://ajuntament.barcelona.cat/oficina-afers-religiosos/sites/default/files/recursos/memoria_oar_2019.pdf) [Consulta, 28.04.2021].
- ORTNER, S. (1974). "¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?". A Harris, O; Young, K. (Comp.), *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama, pàg 109-132.
- PAZ, M. (11/11/2010). *Las mujeres en la iglesia católica*. La Vanguardia. [En línia] <https://www.lavanguardia.com/vida/20101111/54068549529/las-monjas-que-limpian-el-altar-ante-el-papa-en-la-sagrada-familia-explican-su-vocacion.html> [Consulta, 04.06.2021].
- PÉREZ-OROZCO, A. (2006). *Perspectivas feministas en torno a la economía: el caso de los cuidados*. Madrid: Consejo Económico y Social.
- PATEMAN, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos; México: UNAM.
- ROCA, J. (2008). "Ni contigo ni sin ti: cambios y transformaciones en los roles de género y las formas

de convivencia". A TÉLLEZ, A; MARTÍNEZ, J. (coord.) *Sexualidad, género, cambio de roles y Nuevos modelos de familia*. S.I.E.G, pàg 13-31.

SKŁADANOWSKI, M. (2016). "Women's Dignity or Church Tradition? Christian Anthropology in the Debate about the Ordination of Women". A *Roczniki Teologiczne* 63(7), pàg 275-88.

VALLVERDÚ, J. (2007). "Mi cuerpo es un templo de Dios: Carisma y emoción en los sistemas religiosos". Iztapalapa: *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (63), pàg 135-54.

(2010). "Cossos místics, cossos polítics: el control material de l'experiència religiosa al moviment Hare Krisna". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 26, pàg 17-40.

(2012). "El poder sobre el cuerpo y el poder del cuerpo religioso: Dos casos para la comparación". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 67(1), pàg 209-240.

VAN GENNEP, A. (2008[1909]). "Clasificación de los ritos". A *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus, pàg 11-35.

\* \* \*



# «ULLS PER ON LA POLICIA NO HI VEU» (O, IMAGINANDO AL «ENEMIGO»). PUNICIÓ, EXCLUSIÓ Y NUEVOS REGÍMENES DE VISIBILIDAD DESDE EL VIGILANTISMO ONLINE EN BARCELONA

**«Ulls per on la policia no hi veu».**  
**(O, Imaginant a l'«enemic») Punició, exclusió**  
**i nous règims de visibilitat des del**  
**vigilantisme en línia a Barcelona.**

**«Ulls per on la policia no hi veu».**  
**(Or, Imagining the «enemy»). Punishment,**  
**exclusion, and new regimes of visibility from**  
**online vigilantism in Barcelona.**

**Marina Espinach Casacuberta**

[mespinca15@alumnes.ub.edu](mailto:mepinca15@alumnes.ub.edu)

ORCID: 0000-0001-5681-8299

Universitat de Barcelona

## RESUMEN

En este artículo me aproximo al activismo cívico-securitario en Ciutat Vella en Barcelona a través de una plataforma online de vigilancia y denuncia ciudadana. Con ello, investigo las continuidades y discontinuidades entre el vigilantismo en línea y las formas clásicas de vigilantismo (*off-line*), y como el primero se reproduce con efectividad a través de particularidades del espacio digital. Estas nuevas formas online, además, han posibilitado, en el contexto etnográfico investigado, vehicular formas preexistentes de: exclusión y distinción social; reafirmación de una supuesta superioridad moral y estrategias de preservación de un orden moral; y de control social y punición. Además, en el emplazamiento digital de las actividades, las dimensiones disciplinaria y punitiva del vigilantismo se ejecutan por medio de una expresión concreta de lo visual -o lo visible- y el uso de imágenes, y en un momento de establecimiento de un nuevo régimen de visibilidad. Los apartados uno y dos los dedico a contextualizar el caso de estudio; exponer algunas particularidades metodológicas de la etnografía en línea; y a problematizar la categoría vigilantismo (del inglés *vigilantism* o *vigilante activity*) y argumentar porqué enmarco mi estudio en ella. En el punto tres profundizo sobre el caso concreto presentando algunos datos recogidos. En el punto cuatro recurro a la obra de Foucault para marcar las dos dimensiones principales de mi análisis –lo enunciable y lo visible. En los puntos cinco y seis, desarrollo la parte central del análisis de datos etnográficos; y el punto siete está dedicado a concluir el artículo.

**PALABRAS CLAVE:** vigilantismo online; control social; visualidad; punición; seguridad; civismo; Barcelona.

Fecha de recepción: 12/06/2022. Fecha de aceptación: 24/10/2022. Fecha de publicación: 12/12/2022.

## RESUM

En aquest article m'aproximo a l'activisme cívic-securitari a Ciutat Vella a Barcelona a través d'una plataforma online de vigilància i denúncia ciutadana. Investigo les continuïtats i les discontinuïtats entre el vigilantisme en línia i les formes clàssiques de vigilantisme (*off-line*), i com el primer es reproduïx amb efectivitat a través de particularitats de l'espai digital. Aquestes noves formes en línia, a més, han possibilitat, en el context etnogràfic investigat, vehicular formes preexistents de: exclusió i distinció social; reafirmació d'una suposada superioritat moral i estratègies de preservació d'un ordre moral; i de control social i punició. A més, a l'emplaçament digital de les activitats, les dimensions disciplinària i punitiva del vigilantisme s'executen mitjançant una expressió concreta d'allò visual -o el que és visible- i l'ús d'imatges, i en un moment d'establiment d'un nou règim de visibilitat. Els apartats primer i segon els dedico a contextualitzar el cas d'estudi; exposar algunes particularitats metodològiques de l'etnografia en línia; i a problematitzar la categoria vigilantisme (de l'anglès *vigilantism* o *vigilante activity*) i argumentar perquè hi emmarco el meu estudi. En el punt tres aprofundeixo sobre el cas concret presentant algunes dades recollides. En el punt quatre recorro a l'obra de Foucault per marcar les dues dimensions principals de la meua anàlisi -l'enunciable i el visible-. Als punts cinc i sis, desenvolupo la part central de l'anàlisi de dades etnogràfiques; i el punt set està dedicat a la conclusió de l'article.

**PARAULES CLAU:** vigilantisme online; control social; visualitat; punició; seguretat; civisme; Barcelona.

## ABSTRACT

In this article I approach securitarian activism in Ciutat Vella in Barcelona through an online neighbourhood watch group. My research focuses on showing continuities and discontinuities between online vigilantism and classic forms of vigilantism (*off-line*), and how the former is effectively reproduced through particularities of digital space. These new online forms have also made it possible, in the ethnographic context where the research is placed, to convey pre-existing forms of social exclusion and distinction; reaffirmation of a supposed moral superiority and strategies for preserving a moral order; and of social control and punishment. Furthermore, in the digital setting of the activities the disciplinary and punitive dimensions of vigilantism are executed through a concrete expression of the visual -or the visible- and the use of images, and at a time when a new visibility regime is being established. Sections one and two contextualize the case study; expose some methodological particularities of online ethnography; and problematize the concept vigilantism and argue why I frame the study in it. In section three, I delve into the specific case by presenting some data collected. In section four I turn to the work of Foucault to mark the two main dimensions of my analysis -the enunciable and the visible-. In parts five and six, I develop the central part of the analysis of ethnographic data; and part seven is the conclusion to the article.

**KEY WORDS:** online vigilantism; social control; visuality; punishment; security; civism; Barcelona.

El presente artículo “«Ulls per on la policia no hi veu» (*O, Imaginando al «enemigo»*). Punición, exclusión y nuevos regímenes de visibilidad desde el vigilantismo online en Barcelona” es el Trabajo Final de Grado en Antropología Social y Cultural (Universitat de Barcelona) que la autora realizó en 2021-2022. La investigación fue dirigida por Mikel Aramburu Otazu. Esta investigación recibió la máxima calificación. Es parte la política editorial de la Revista (Con)textos brindarles reconocimiento a estos manuscritos originales dándoles visibilidad y acceso abierto teniendo en consideración las innovaciones al campo de la investigación social aplicada que aportan autoras nóveles.

[Nota del Comité Editorial].

## 1. INTRODUCCIÓN

### 1.1. Contexto y caso de estudio

El agrupamiento vecinal para el desarrollo de actividades policiales y de vigilancia es un fenómeno que, a pesar de haber emergido recientemente, ya goza de cierta ubicuidad en Barcelona. Mi interés en aproximarme al caso y a los temas que trataré en las siguientes páginas encuentra su semilla en algunas lecturas que hice en diversos periódicos durante el año 2019. En ellas, se describía cómo algunos barceloneses se estaban organizando para patrullar el metro y las calles de la ciudad, usualmente declarando que lo hacían con la intención de reducir el número de delitos por medio de actividades de vigilancia y disuasión. En algunos de esos artículos se subrayaba una creciente sensación de inseguridad que había penetrado recientemente en la ciudad; en otros se hacía una exploración preliminar sobre la relación entre estas patrullas de civiles y los cuerpos policiales; otros trasladaban al público las demandas de sus componentes. En cualquiera de los casos, me parecía que se ponían de relieve temas de interés y valor social: desde la concepción del espacio público, pasando por el establecimiento de estrategias de control, hasta la representación social de la seguridad, el crimen y el Estado y sus instrumentos penales y policiales.

Pronto descubrí que existía detrás de las patrullas una red mucho más amplia de iniciativas civiles de distinta índole, quizá más invisibles a pie de calle -webs diseñadas por ciudadanos con instrucciones en caso de sufrir un crimen, cuentas destinadas a recolectar datos de delitos no denunciados formalmente, plataformas para la difusión de imágenes de presuntos delitos, plataformas de mapeo de delitos...- y agrupadas bajo un *leitmotiv* común: “el restablecimiento de la seguridad urbana”; y un objetivo compartido: “que se cumplan las leyes existentes y se endurezca el código penal”<sup>1</sup>. Así, tras estas observaciones preliminares fui comprendiendo que, en efecto, existe en Barcelona el surgimiento de un fenómeno que podríamos estudiar

<sup>1</sup> En este primer momento me basé en los que había leído en los artículos periodísticos (Queralt, 2019; Martínez, 2019) y en las webs de las organizaciones <https://www.roarbcn.com/> [30 diciembre 2019]; <https://www.facebook.com/guardianangelsbarcelona/> [17 marzo 2020]. Ambas informaciones volvieron a aparecer -con formulaciones similares- en entrevistas y conversaciones durante el período del trabajo de campo.

desde los parámetros del *vigilantismo* (del inglés *vigilantism* o *vigilante activity*); y que, las distintas acciones en sus distintas formas configuraban, en conjunto, una escena efervescente de militancia y activismo cívico-securitario, contexto y campo de investigación en el que sitúo el presente artículo. Desde estos primeros contactos con el campo he conocido sobre la existencia de distintas organizaciones e iniciativas que divido en dos tipos, según si su actividad principal se ha desarrollado offline u online. Dentro del primer tipo, destaca la formación en 2014 de ROAR (*Residents Organization Against Robbery*), un grupo de 7 personas que se autodefinía como un “movimiento ciudadano apolítico y estrictamente no violento”<sup>2</sup> y que desarrollaba actividades de patrulla en las líneas del subterráneo. Algunos miembros de esta organización formaron en 2018 los *Guardian Angels* de Barcelona - inspirados en la patrulla neoyorquina de los años 80<sup>3</sup> -que actuaron durante 2 años (hasta la llegada de la pandemia) en el metro y en las calles, y según su testimonio, con el “propósito de luchar contra el crimen violento y representar una figura positiva para la sociedad”<sup>4</sup>. Además, otras patrullas vecinales de distintos barrios han actuado intermitentemente -y de manera menos consistente- durante estos años. Por otro lado, otro tipo de asociación -con un eje de organización online pero que implica acción offline- ha ido cobrando cada vez más importancia. En este grupo -que defino y separo, más que nada, por necesidades analíticas- ha tenido un protagonismo indiscutible la plataforma digital *Helpers [BCN]* (“*Plataforma colaborativa de seguretat ciutadana*”) que opera en redes sociales (principalmente Twitter) estableciendo un espacio abierto a cualquiera para denunciar cualquier “indicio de agresión, robo o delito” a partir de la producción, publicación y difusión de imágenes, y secundariamente, ofreciendo una herramienta de mapeo de la distribución en la cartografía de la ciudad de los (presuntos) delitos denunciados. Esta iniciativa está organizada y gestionada por 6 personas, ha conseguido una participación activa y continua de alrededor de 100 usuarios, y agrupa en Twitter, hoy en día, más de 32.000 seguidores, de los cuales un número considerable interviene con frecuencia. Por razones que abordaré, he centrado mi trabajo de investigación en esta plataforma y la mayoría de los datos etnográficos que aportaré provienen de ella, de los actores que participan, o de fuentes relacionadas. Aun así, considero que estos datos son una parte, y en ocasiones incluso un reflejo, del contexto más general que he presentado.

## 1.2. Perspectivas y objetivos

Por alguna razón la antropología no ha prestado la atención que personalmente creo que se merece el vigilantismo -categoría que problematizaré más adelante-, o al menos, no lo ha hecho con la misma frecuencia que otras ciencias sociales, como la sociología, la ciencia política o la criminología. No es hasta alrededor de la década de los 90 que un antropólogo empieza a escribir directa y específicamente sobre el fenómeno como tal (Abrahams, 1987;

<sup>2</sup> Extraído de <https://www.roarbcn.com/>

<sup>3</sup> Una patrulla ciudadana que “vela por la seguridad” en el metro del barrio neoyorquino del Bronx. Se fundó el año 1979 y fue tremendamente popular en los años 80.

<sup>4</sup> Extraído de su página de Facebook (<https://www.facebook.com/guardianangelsbarcelona/> [17 marzo 2020]). La patrulla de Barcelona forma parte de la red global de *Guardian Angels*, compuesta por más de 130 grupos.

1998), y hasta los 2000 (Abrahams, 2002; Goldstein, 2003; Prattern y Sen, 2007) que se genera cierta línea de discusión y producción antropológica entorno a él. Estas obras son los frutos de investigaciones situadas en América del Sur, en África y en América del Norte -Estados Unidos principalmente-. Durante la última década esta situación ha cambiado, y aunque aún nos encontremos en la infancia de su recorrido, es relativamente más fácil encontrar material empírico y etnográfico proveniente de numerosas geografías, incluyendo Europa (Bjorgo y Mares, 2019). Esto puede deberse a una proliferación bastante llamativa de nuevas formas de vigilantismo en las ciudades europeas, como la que nos ocupa aquí; lo cual me lleva a pensar que su estudio es pertinente y necesario, así como alentador y estimulante.

Por otro lado, la configuración de este tipo de actividad es estructuralmente ambigua, podríamos decir incluso, intersticial. Mientras es una nota disonante en un modelo político en el que -al menos *a priori*- el Estado tiene el monopolio de la autoridad policial y penal, al mismo tiempo no hace más que reproducir y reforzar sus mismas lógicas en estos ámbitos. Asimismo, se dibuja desde una incómoda ambivalencia entre la demanda de ley y legalidad, y una actuación ilegal, alegal, o cuando menos, en “las sombras y no en la claridad del consenso político y jurídico” (Abrahams, 1998). Sus operaciones generan formas “otras” -no hegemónicas- de vivir y practicar la justicia. Y como otros han dicho anteriormente (Abrahams, 1998; Prattern, 2007), el vigilantismo es un fenómeno de “frontera”, en varios sentidos posibles; y como tal, en el corazón de su actividad yacen cuestiones fundamentales sobre la conformación de un dentro y un afuera -de un “nosotros” y un “otros”-. Así pues, dada la particularidad metodológica y los temas que han ocupado tradicionalmente a la antropología, creo que ésta puede aportar un punto de vista a su estudio que tenga en cuenta estas complejidades cualitativas. Adicionalmente, si bien el vigilantismo no es un fenómeno universal, es un fenómeno suficientemente extendido histórica y geográficamente para presentarse como un ámbito de estudio fructífero de la ciencia social comparada. Espero que, a lo largo de estas líneas, mientras intento hacer un análisis de la actividad de la plataforma online mencionada, pueda también arrojar algo de luz sobre estas cuestiones más generales. Del mismo modo, creo que sería un tanto irreflexivo pretender hacer una etnografía *en* el espacio digital sin tener en cuenta que se hará, por consiguiente, una investigación *sobre* el espacio digital. En este sentido, cuestiones relacionadas con el establecimiento de un nuevo régimen de visibilidad, con usos de la imagen y en general, con la cultura de la red han ido ocupando un lugar cada vez más vertebral en la investigación. A propósito de lo anterior, me gustaría insistir en que la interacción que se da en el emplazamiento online -comentarios públicos, mensajería privada, difusión de imágenes, denuncia- necesita de una interacción offline -toma de imágenes, persecución, observación-, y, por tanto, la división entre un espacio online y un espacio off-line no es en ningún caso neta y absoluta. Sin embargo, el espacio digital tiene una naturaleza particular, y debemos tomarlo no solo como un medio de comunicación sino como “un lugar de encuentro que permite la formación de comunidades, de grupos más o menos estables y, en definitiva, la emergencia de una nueva forma de sociabilidad” (Ardévol *et al.*, 2003:2). Un lugar, pues, con procesos particulares que debemos pensar como exclusivos y originales de ella, y que simultáneamente tiene la capacidad de

reinventar, modificar o dar continuidad a fenómenos y formas de relación pre-existentes en el espacio no digital. Es en este intersticio que se sitúa este artículo.

### 1.3. Hipótesis y estructura del artículo

A modo de recapitulación, la hipótesis concreta con la que trabajo investiga las continuidades y discontinuidades entre el vigilantismo en línea con las formas clásicas de vigilantismo, y como el primero se reproduce con efectividad a través de particularidades del espacio digital. Estas nuevas formas online, además, han permitido, en el contexto etnográfico investigado, vehicular (tal vez con más fuerza) formas preexistentes de: distinción, exclusión y alterización; reafirmación de una supuesta superioridad moral y estrategias de preservación de un orden moral; y de control social y punición. Además, en el emplazamiento digital de las actividades, las dimensiones disciplinaria y punitiva del vigilantismo se ejecutan por medio de una expresión concreta de lo visual -y lo visible- y el uso de la imagen, y debido al establecimiento de un nuevo régimen de (hiper)visibilidad. En las siguientes líneas podréis leer: un apartado número dos destinado a aclarar la categoría “vigilantismo” y porqué he decidido enmarcar mi estudio en ella, junto a un resumen de las estrategias etnográficas usadas; en el punto tres profundizo sobre el caso concreto presentando algunos datos recogidos; en el punto cuatro recorro a la obra de Foucault para marcar las dos dimensiones principales de mi análisis –lo enunciable y lo visible-; en los puntos cinco y seis desarrollo la parte central del análisis de datos etnográficos; el punto siete está dedicado a concluir el artículo.

## 2. CONSIDERACIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS PREVIAS

### 2.1. ¿Por qué «vigilantismo»?

La procedencia etimológica de la palabra vigilantismo está en la raíz latina «*vigil*» que significa en alerta o despierto. En inglés -como en francés- la palabra «vigilante» tiene una sola acepción, que es la que aquí se intenta discutir. En esta lengua, el uso actual de los términos “vigilante” y “*vigilantism*” tienen su origen en la palabra española vigilante, que en inglés significaría “*watchman*”, “*guard*” o “*guardian*”. Así, en el diccionario de Cambridge se define “vigilante” como “miembro de un grupo que intenta de manera no oficial prevenir el crimen, o atrapar y castigar a alguien que ha cometido un crimen”. Por el contrario, la búsqueda de “vigilante” en el DRAE, da como resultado “que vigila”, “que vela o está despierto”, “persona encargada de vigilar”, “agente de policía” y “persona contratada para proteger bienes”. Aquí nos referimos a la acepción que reconocen los diccionarios ingleses; acepción que en español se utiliza más en el ámbito académico que de una forma extendida y reconocible para el lector general -entorno en que la traducción más habitual sería la de “justiciero/a”-.

En las ciencias sociales la definición más usada de «vigilantismo» fue elaborada por Les Johnston (1996:221-230) a partir de seis condiciones básicas: 1) implica planificación y organización por parte de los que ejecutan la actividad; 2) sus participantes son ciudadanos privados cuyo compromiso es voluntario; por tanto, es una forma de acción directa que involucra a una “ciudadanía activa” y como tal, constituye un movimiento social; 3) es

necesario el uso o la amenaza del uso de fuerza extra-legal; 4) surge cuando hay una percepción de que el orden establecido está amenazado por la transgresión atribuida o potencial de normas institucionalizadas; 5) su objetivo es el control del crimen y/o el control social; y 6) intenta ofrecer “garantías” de seguridad a los miembros de un orden preestablecido. La razón principal por la que uso este concepto es que es capaz de reunir, en una sola palabra, la dimensión policial, la dimensión punitiva y el carácter de extra-oficialidad de la actividad. Considero que otras expresiones como por ejemplo “justicia por mano propia” o “grupos de vigilancia vecinal” no aglutinan todas esas esferas con la misma precisión. Otra de mis intenciones al usar una categoría analítica tan definida es que eventualmente permita el ejercicio comparado en trabajos de más magnitud, pues pienso que la muy necesaria intención de examinar las particularidades de los contextos específicos no debería alejarnos del afán de hacer análisis y abstracciones de más amplia aplicabilidad. Así pues, en la combinación de ambas, deberían siempre comprenderse tales definiciones como de tipo ideal, más que como sustantivas. Además, quiero incidir en que es necesario, en nuestra aplicación, poner especial atención a distinciones como ‘transgresión atribuida o potencial de normas’ y ‘control del crimen... y/o control social’ (Abrahams, 1998:9); el caso que analizaré, como otros, muestra como su actividad se construye desde una confusión y solapamiento entre ellos.

## 2.2. Metodología etnográfica

La recogida de datos la he articulado -de manera sistemática a lo largo de un año- a través de cuatro métodos principales. En primer lugar, una observación regular de las interacciones en la página *helpersbcn* en Twitter (publicaciones y comentarios) ha conformado el cuerpo más extenso de datos que utilizo para la redacción del artículo. Otra estrategia utilizada ha sido la conversación informal vía Apps -la formulación de preguntas sencillas y de manera semi-sincrónica a través del canal de mensajería instantánea de Twitter-. Este método lo he llevado a cabo con diez usuarios habituales de la plataforma para recoger datos de carácter general (residencia, profesión, edad, con qué objetivo intervienen) y sobre el uso del vídeo y la fotografía. He hecho dos entrevistas cualitativas -a una persona de las que organiza y administra la plataforma y a un usuario habitual de ella- para poder recoger tanto la dimensión más discursiva de la “seguridad” como razones y motivaciones individuales que determinan la implicación en este tipo de activismo. Por último, a lo largo de la investigación he consultado fuentes secundarias (estadísticas, artículos de prensa, cuentas históricas y vídeos) para hacerme un dibujo aproximado de la emergencia de este movimiento en Barcelona.

## 3. EL CASO DE BARCELONA: DE PATRULLAS URBANAS A AUTO-“JUSTICIA” EN LÍNEA

En una entrevista, Carles<sup>5</sup>, un usuario recurrente en *Helpers* -que milita también en otras organizaciones similares en su barrio, el Raval- expresaba de la siguiente manera sus razones:

<sup>5</sup> Todos los nombres propios y/o pseudónimos públicos han sido cambiados u ocultados (en el caso de las capturas de pantalla) para garantizar el anonimato de los informantes.

*“Tot esdevé en el moment que el barri es va degradant i diversos veïns som assetjats, robats, increpats. [...] El que em porta a intervenir és la inacció de les diferents administracions. Si ho fessin no existiria Helpers, ni problemes, ni patrulles veïnals, ni accions ciutadanes, ni reunions sovint per tractar problemes... El problema està enquistat. Aquí no hi ha llei ni justícia. La policia actua només per delictes flagrants i la justícia no actua perquè no resol que la reincidència sigui motiu suficient... Molts recursos policials llençats i molta delinqüència permesa.” (Carles, extracto de entrevista).*

Por su lado, Laia (vecina del barrio gótico, 45 años, empleada administrativa) en una conversación privada que tuve con ella por el servicio de mensajería instantánea de Twitter me decía que *“intervinc pq jo ja denunciava fets com els d helpers amb el meu perfil: incivisme, baralles, xeringues, venda d drogues...”* Y reconocía que *“si sumem hi ha mes força”*. Como vemos, *Helpers* funciona como un grupo aglutinador para aquellos vecinos que comparten una percepción de degradación del entorno y de la seguridad y de una drástica inacción de las autoridades, que se traduce en una desconfianza en sus aparatos penales y policiales, y desde su punto de vista genera la necesidad de actuar “por ellos mismos”. En una entrevista, Natàlia (administradora de la plataforma) expresaba con contundencia esta frustración, encarnando una especie de rebelión ante el funcionamiento de dichos aparatos -que no a su esencia-: *“els tres pilars de la seguretat han fallat: les polítiques de seguretat, el sistema judicial i el sistema policia”, y que por ello debían “actuar allà on la policia no arriba”*. Sin embargo, aunque en cierta forma se erija como un desafío a la administración, más que poner en duda la legitimidad y la lógica del control policial y penal estatal estos planteamientos muestran un compromiso profundo con ellas, evidenciando que su actividad “existe solamente junto a, y específicamente en las fronteras -estructurales y/o culturales- del poder del estado” (Abrahams, 2007:423). En los comentarios de las publicaciones de Twitter, es también habitual ver declaraciones del tipo *“Ara la ciutadania ha de fer la feina de la policia”* o *“Barcelona es el Bronx”* (Comentarios de usuarios de Twitter, a dos publicaciones de *HelpersBCN* recuperadas el 4 de febrero de 2022 y el 18 de agosto de 2020). Este tipo de imaginario y representación radical de degradación es transversal en los distintos elementos que analizaré, y junto a esta percepción subjetiva de que “no hay ley ni orden”, constituyen el suelo de la actividad vigilante y los procesos de control y punición ligados a ella.

Los posicionamientos de los actores también suelen estar marcados por elementos temporales de inmediatez, que designan novedad y urgencia. El relato de Carles es un buen ejemplo de ello, y no es un caso aislado, sino al contrario. Hay una sensación generalizada de que durante la última década se ha configurado la situación actual de inseguridad, percepción que compartían también los miembros de las patrullas urbanas que he presentado al inicio. En la actividad de la plataforma esta cuestión se muestra en una gran cantidad de reclamaciones y quejas como *“Gràcies Colau i cia per transformar Barcelona en aquesta merda”* o *“Detectats enfrontaments l’últim any a diferents punts del territori a conseqüència de l’augment de la inseguretat”*. Cuando le pregunté a Natàlia, *“¿Què és el que està en perill?”*, me dijo que *“la convivència; en barris multiculturals on fins fa cinc anys es vivia sense gaires problemes avui comencen a haver-hi problemes greus”*. Es también habitual que se expresen en términos de riesgo, de miedo a un porvenir catastrófico. A medida que iba avanzando la misma entrevista el uso del presente iba dejando paso al futuro: *“És un problema de seguretat personal que cada dia afectarà més persones, amb el risc de trencar la convivència a molts districtes de Barcelona i a moltes zones del país”*.

Otra importante observación es que en todos estos fragmentos se pone de relieve de forma paradigmática una concepción cultural específica de la "seguridad" muy vinculada a las ideas de civismo y de convivencia, en que incivismo e inseguridad se convierten en conceptos complementarios hasta el punto en que tal relación se ve naturalizada. Esta cuestión, observada en varias ocasiones por otros autores (Fernández, 2014; Wacquant, 2006) se muestra en la actividad de *Helpers* a través de una amalgama de denuncias y persecución de hechos muy diferentes (peleas, violación de las restricciones por COVID-19, dormir en la calle y usos "otros" del espacio público; que conviven junto a los crímenes penales que en primera instancia se presentan como su objeto primero) y son todos ellos agrupados bajo el discurso de la seguridad y un supuesto "sentido común" compartido. Así pues, no es ni extraño ni inhabitual que, por ejemplo, el 27 de febrero de 2021 se publique una interpretación sobre estadísticas de hechos delictivos, el 28 se retuitee<sup>6</sup> un vídeo de un presunto traficante y maltratador del Raval, y el 1 de marzo se haga lo mismo con un tweet que se quejaba de gente que iba en un tren sin mascarilla y haciendo ruido. La introducción de este vínculo en el paradigma securitario es especialmente importante para nuestro análisis porque genera "la necesidad de frenar la "sensación de inseguridad" (Zuloaga, 2014) mediante la contención de micro-desórdenes" (Lundsteen y Fernández, 2020:6), y al mismo tiempo, la identificación de estos micro-desórdenes contribuye a generar esta percepción subjetiva de inseguridad en la que se fundamentan las prácticas analizadas. Es en ello, además, dónde en nuestro contexto se configura, primeramente -aunque no únicamente- el solapamiento entre control del crimen y control social que mencionaba en la conceptualización del vigilantismo, y que tiene como resultado reforzar el privilegio que tienen ciertos usos del espacio *público* sobre otros y ciertas consideraciones de la moral dominante del uso del espacio.

Hasta aquí he presentado expresiones fundamentales del discurso securitario (institucionalizado) y lo que podríamos leer como una proliferación de los dispositivos securitarios a todo el cuerpo social, con la especificidad de que estos son activados y practicados desde abajo. En este sentido, estas iniciativas vecinales son especialmente eficaces en manifestar como tal discurso dibuja una vía de doble sentido, creando sujetos "securitarios" que a su vez construyen más discurso -y sus prácticas agregadas-; sujetos definidos en las sociedades de la vigilancia y el riesgo, en las que "la ciudad se colma de cercos y cámaras de seguridad, producto de un estado de alerta permanente" (Lio, 2015:286). Estos elementos son el puntal sobre el que se sostiene un análisis más específico que elaboraré en las siguientes páginas. Este análisis tiene la intención de mostrar cómo las acciones específicas del vigilantismo en línea conjugan elementos discursivos -enunciabiles- con prácticas concretas de visualidad y visibilidad para establecer un régimen de "verdad" y punición, y un régimen de control y exclusión.

<sup>6</sup> Además de publicar hechos que reciben, también hacen retweets de otros usuarios que denuncian por su cuenta otros hechos. Así, *Helpers* funciona no solo como una plataforma de vigilancia sino como una plataforma de difusión.

#### 4. SEGURIDAD Y VIGILANCIA: LO ENUNCIABLE Y LO VISIBLE

Es bien sabido que en los estudios sobre las sociedades de la videovigilancia los conceptos de Foucault constituyen el marco teórico más frecuentemente utilizado (Lio, 2015)<sup>7</sup>. Quizás mi intención principal no sea tanto aplicar la metáfora del espacio urbano como panóptico o prisión ideal, sino dirigirme a la actividad interna de la plataforma, es decir, a discernir como se configuran sus acciones desde su marco de relación social particular. Creo que para ello es útil acudir, de entrada, a algunas aportaciones más elementales del pensamiento de Foucault.

Para el filósofo, las prácticas judiciales son una de las formas más importantes en que las sociedades definen tipos de subjetividades y de saber (Foucault, 1996). En relación con esto, una distinción básica emerge en el cuerpo de su pensamiento; distinción que voy a abordar a través de la lectura que hace Gilles Deleuze en *Foucault* (1987). Me refiero a la diferencia entre un régimen de visión y un régimen de lenguaje, de “la forma de lo visible, en su diferencia con la forma de lo enunciable” que si bien son irreductibles entre sí “no cesan de entrar en contacto, de arrancar cada una un segmento de la otra” (1987:58-59). En Foucault, según Deleuze, estos dos regímenes encuentran configuraciones históricas concretas, entre otras, en el código penal y en la prisión:

“El derecho penal pasa por una evolución que lo lleva a enunciar los crímenes y los castigos en función de una defensa de la sociedad [...]: signos [...] que establecen asociaciones de ideas entre la infracción y el castigo (código). La prisión es una nueva forma de actuar sobre el cuerpo, y procede de un horizonte totalmente distinto [...] El derecho penal concierne a lo enunciable en materia criminal: es un régimen de lenguaje que clasifica y traduce las infracciones, que calcula las penas; es una familia de enunciados, y también un umbral. La prisión, por su parte, concierne a lo visible: no sólo pretende hacer ver el crimen y el criminal, sino que ella misma constituye una visibilidad, antes de ser una figura de piedra es un régimen de luz [el panóptico].” (Deleuze, 1987:58).

En otras palabras, lo visible permite enunciados que a su vez dictan condiciones de visibilidad; y es en estos espacios en que ambos coexisten -mediados por el poder- dónde el sujeto (por reconocimiento o exclusión) emerge:

“El saber es un agenciamiento práctico, un «dispositivo» de enunciados y de visibilidades [...] Los enunciados y las visibilidades se enlazan directamente como luchadores, se fuerzan o se capturan, constituyendo cada vez la «verdad». De ahí la fórmula de Foucault: «hablar y hacer ver es un mismo movimiento... Prodigioso entrecruzamiento.» (Deleuze, 1987:95).

Propongo pensar en la actividad del vigilantismo digital desde esta distinción entre enunciados: crimen, delincuencia, seguridad, civismo –se define un régimen de dicibilidad-; y contenido visual: quién es fotografiado y cómo son distribuidas estas fotografías -se define un régimen de visualidad. Precisamente en la yuxtaposición de ambos se encuentra el sentido de su actividad, y encuentran los actores una “verdad” -verdad que no debe entenderse como empírica, pre-definida u objetivable, sino como discursiva o validada socialmente-. Una verdad, en la que es posible reconocerse como sujeto, y que permite establecer un régimen moral y ejecutar mecanismos de punición y exclusión, como veremos en los próximos apartados.

<sup>7</sup> Ver esta referencia para un buen resumen de estos trabajos.

Para este análisis, me apoyo también en lo que Frosh plantea como propio de la fotografía en internet, focalizándose en su dimensión práctica -producción, exhibición y uso-: “la fotografía es entendida no como una mera tecnología de representación visual sino como un tipo de acción (visible) constituida dentro de un mundo social” (Frosh, 2001:43, citado en Ardévol y Gómez, 2012:187). En el contexto estudiado la fotografía deviene un poderoso agente social, en parte como extensión del objeto representado, pero también por el significado que se le atribuye en el momento de la exhibición.

Mi tesis aquí es que el vigilantismo ha encontrado un escenario propicio en internet, en tanto que escenario-dispositivo definitivo de “solapamiento constante entre enunciados y visibilidades”, y como espacio configurado entre la comunicación interpersonal y la difusión de masas (Loveluck, 2014); particularidades que le permiten vehicular sus dimensiones punitivas y de salvaguarda de un determinado orden moral.

## 5. ONLINE-SHAMING: PUNICIÓN Y RÉGIMEN DE VISIBILIDAD

El 22 de mayo de 2021, en pleno confinamiento, *Helpers* publicaba “*Ens feu arribar moltes queixes i denúncies de carrers plens de gent i actes incívics. Sense proves gràfiques no podem donar credibilitat als testimonis*”. Esta publicación pone de relieve el uso y la concepción principal de la fotografía por parte de los actores, en que esta se toma como una traza del objeto representado, una evidencia, un “certificado de presencia”, diría Roland Barthes (1980). Este paradigma objetivista de la fotografía (Bazin, 2001) ha sido el que históricamente ha posibilitado su uso policial y de control social, y el que se pone en juego aquí. A la vez, la publicación también es informativa de la definición de saberes y subjetividades presentada más arriba. En la figura 1 se muestra esta articulación básica entre texto e imagen: por lo que vemos en la fotografía, difícilmente podríamos sacar una interpretación inequívoca del sentido del *objeto* representado, sin embargo, el texto que la acompaña determina su significado, o al menos, el que toma en el contexto de la plataforma. Al hacer una lectura de ambas a la vez, la persona retratada se convierte en algo más que en una mera forma de visualidad, se convierte, en este caso, en alguien que transgrede la norma -recordemos: “hablar y hacer ver es un mismo movimiento... Prodigioso entrecruzamiento” (Deleuze, 1987:95).

En las conversaciones con los usuarios aparecía igualmente la idea de evidencia. Darío me decía que “de lo que se pone en evidencia [en la plataforma] no se habla [públicamente], y da una falsa sensación de seguridad... hay que dejar evidencia de todo”. De un modo similar, Natàlia asociaba la necesidad de “pruebas gráficas” no únicamente con los delitos *per se*, sino como un tipo de evidencia que legitimaba sus acciones: “*malauradament [les fotografies] no van servir per evitar l'agressió, però si per demostrar la incompetència del sistema de seguretat*”.

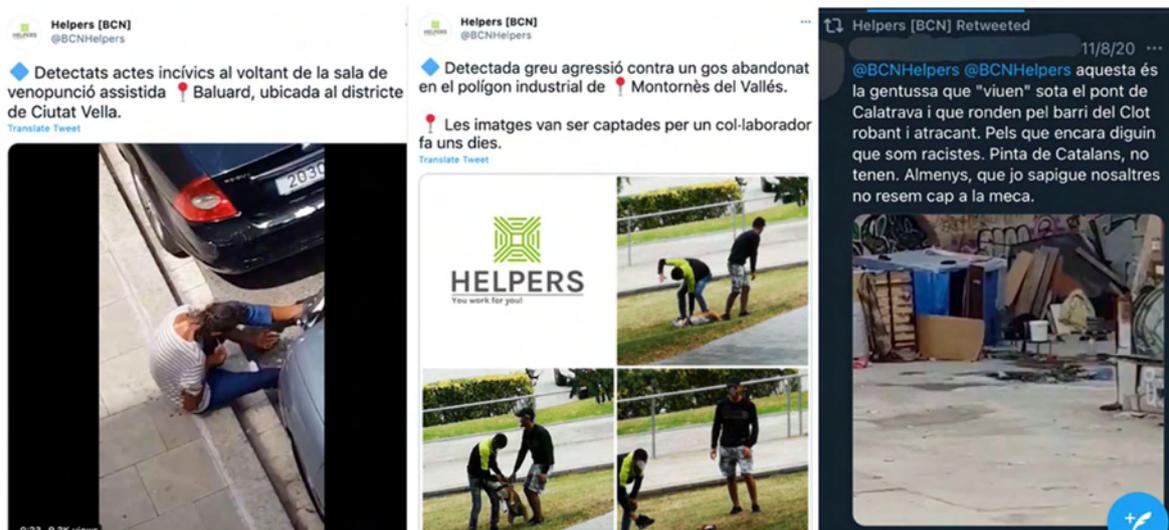
Figura 1. Publicación de *Helpers[BCN]* el 25 de Agosto de 2020.



Fuente: Twitter @BCNHelpers, 2020.

En este sentido, he ido observando que este uso obsesivo de fotografías y vídeos de todo tipo de actos (fig.2) responde menos a identificar a los culpables o a tener un efecto disuasorio que a establecer ciertos valores morales (Loveluck, 2016:135); muchas veces a reafirmarse como sujetos partícipes de una moral (y una cultura, como veremos más adelante) que se entiende como superior. Junto a esto, debemos tener en cuenta que vivimos en un contexto que se rige por un “principio de hipervisualidad (ver todo y tan limpiamente como sea posible), un principio que rige también las nuevas formas de control social” (Canals, 2020:32), y del que participa *Helpers*.

Figura 2. Diversas publicaciones y retweets de *Helpers[BCN]* durante el verano de 2020.



Fuente: Twitter @BCNHelpers, 2020.

Otra usuaria incluía -además de lo anterior- que las imágenes también tienen la intención de identificar y denunciar públicamente:

*“ [la difusió d’imatges] permet identificar la persona q comet el delict; mostrar vídeos de baralles només fa q demostrar q allò q fa anys q denunciem els veïns és cert (...); pq ens deien q no era cert ni era per tant (...) Tb son útils tant per assenyalar públicament q aquells/es persones estan cometen una il.legalitat...”* (Vecina del Raval, Fragmento de conversación privada online).

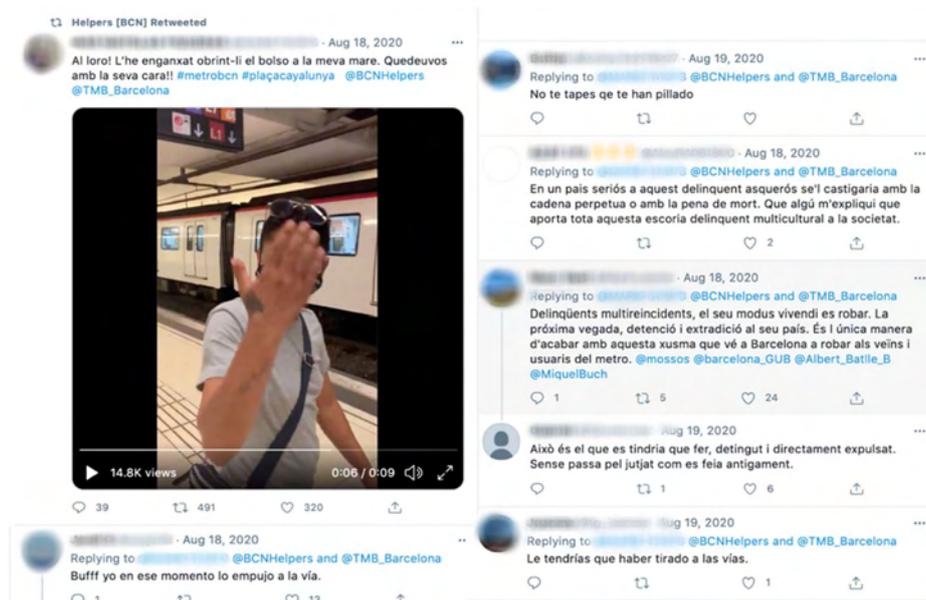
En efecto, la página deviene un espacio para la denuncia y la sanción pública, en muchas ocasiones teatro de fuertes recriminaciones y comentarios humillantes, a menudo deshumanizantes, como se muestra en las siguientes situaciones (fig. 3 y 4).

**Figura 3. Publicación de *Helpers[BCN]* en Febrero de 2021 y comentarios a la publicación por parte de diversos usuarios.**



Fuente: Twitter @BCNHelpers, 2020.

**Figura 4. Retweet de *Helpers[BCN]* y respuestas de otros usuarios.**



Fuente: Twitter @BCNHelpers, 2020.

Como vemos en estos ejemplos, al hacer uso de las imágenes no se trata solo de lograr identificar a los autores de la infracción, sino también de infligirles una forma de castigo al designarlos de forma automática como ladrones (Loveluck, 2016:136), al darles una visibilidad no solicitada, y al poner en práctica una forma de humillación, mediante comentarios degradantes a pie de foto, a la que se ha venido llamando “*online-shaming*” (Favarel-Garrigues *et al.*, 2020; Laidlaw, 2017; Trottier, 2017). En este sentido, la intervención que dice “*és extrany que estigui aquí, posa brossa no, doble ilegalitat*” (Usuario de Twitter, respuesta a la publicación de *Helpers[BCN]* de 5 de Febrero de 2021 - fig. 3) y las risas y burlas de otros usuarios que le siguen, es suficientemente definitoria de este tipo de humillación -un tipo de acción que no es exclusiva del vigilantismo online pero ha sido adoptada por él como su forma más característica de sanción-.

Así pues, al lado de una intención más policial -identificativa, disuasiva y coercitiva- se pone de manifiesto un uso de la imagen con finalidades punitivas, la cual cosa justifica -al menos en parte- que podamos hablar de vigilantismo. Y si junto a esto recordamos el reclamo constante a “*resolver la reincidencia con herramientas judiciales*” (Natàlia, administradora de la plataforma, extracto de entrevista) -reclamo que también asoma en las demandas de los actores citadas al inicio del artículo-, queda bien claro que se está llevando al extremo la lógica preventiva propia del derecho penal, a través de la idea de que “los delincuentes deben ir a la cárcel y mantenerse allí para que no vuelvan a causar daño a la sociedad” (Hernández-Santaolalla y Mármol-Martín, 2017:59). Así pues, si bien lo que vemos en estas páginas es una forma alternativa de practicar la justicia en la medida en que tiene un pie por fuera de las fronteras del consenso jurídico, a la vez es una plasmación en el ámbito “privado” de los principios de prevención, de represión y de punición a la transgresión de la ley característicos del régimen penal.

En definitiva, lo que vemos es, por un lado, el establecimiento de un sistema y un régimen de “verdad” a través de mecanismos de punición y por medio de la conformación de sujetos securitarios; y, por otro lado, la activación de procesos de identificación, individualización y objetivación a través de las imágenes. Mientras el texto dicta lo que es punible, qué es «el delincuente», el castigo se hace sobre la imagen, sobre el cuerpo, sobre el individuo; y, esto, valga decir, si tiene sentido es porque las imágenes se toman como extensiones de nuestro propio yo, son agentes sociales, objetos donde nuestra persona está distribuida -en palabras de Strathern (1988)- o actantes en una red de relación social y significación -en palabras de Latour (2008)-. Esta identificación e individualización tan clara en y a través de las fotografías, es también una consecuencia -y a la vez una alegoría- del funcionamiento del derecho penal, que se construye sobre la “fisura absoluta entre las circunstancias (sociales) y el acto (individual)” (Wacqüant, 2006:28); un modo operativo, de óptica marginalista, que elimina de la ecuación la discusión sobre las causas estructurales del crimen.

Además, esta identificación-individualización de los cuerpos retratados en las imágenes, nos remite de lleno a la cuestión disciplinaria: “el individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación “ideológica” de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la “disciplina” (Foucault, 1998:198). *Helpers* se hace inteligible, pues, como parte de lo que Foucault llamó la “enjambración de los

mecanismos disciplinarios”, es decir, la “liberación” -la desinstitucionalización- y la flexibilización de la disciplina dándole capacidad para moldearse y penetrar en cualquier espacio o elemento a lo largo y ancho del cuerpo social (Foucault, 1998). En este sentido, si el cambio de concepción de la función policial según el cuál la policía ahora debe actuar “sobre todo lo que pasa”, “sobre el polvo de los acontecimientos, de las acciones, de las conductas, de las opiniones” (216-217), es, tal y como Foucault describe, el resultado de este proceso de generalización de la vigilancia, entonces esta plataforma -un cajón desastre dónde encontrar una amalgama de eventos de todo tipo, y que se describe como “ojos para allí dónde la policía no ve” (Natàlia, administradora, fragmento de entrevista), forma parte de la sintomatología de esta conformación de la función policial por el principio de la vigilancia panóptica.

## 6. VIGILANTISMO Y EXCLUSIÓN SOCIAL: CATEGORIZANDO AL “OTRO”

Al inicio de este trabajo, planteaba que el vigilantismo se vincula directamente con la formación de fronteras. La lógica espacial del funcionamiento de *Helpers*, activada por vecinos de Ciutat Vella y en un inicio (pre-pandemia) destinada a los desórdenes de este distrito, define una mirada hacia sus barrios como espacios fuera de “la normalidad cívica”. Pero en su actividad se hace más evidente y determinante la conformación de otro tipo de fronteras, que dividen sectores de población marcando divisiones basadas, principalmente, en la nacionalidad, la etnia y la clase.

En las figuras anteriores se leen comentarios con frases como “*musulmana neutralitza a musulmà*” (fig.3), “*ya no respetan ni a sus prójimos*”(fig.3), “*escoria delinqüent multicultural*”(fig.4) o “*l'extradició al seu país és l'única manera d'acabar amb aquesta xusma que ve a Barcelona a robar*”(fig.4). Además del carácter radical de estos intercambios, los ejemplos que traslado aquí muestran como en este contexto la percepción de degradación de la ciudad y del aumento delictivo -que presentaba páginas atrás- se atribuye al *inmigrante*, cuestión que también se concreta en una constante demanda de que “se cumpla la ley de extranjería”, como se puso de relieve en la entrevista con la plataforma. Todo lo anterior puede leerse, en parte, como un síntoma de la política securitaria institucional, “principalmente dirigida a la delincuencia de calle y a las categorías situadas en las fisuras [sectores de población y territorios] del nuevo orden económico y moral” (Wacquant, 2006:19), revalorizando «viejas» formas de racialización, diferenciación y categorización social. Asimismo, en mis observaciones he identificado una articulación de una parte de la actividad como una especie de “monitoreo del inmigrante”: el 3 de agosto de 2020 en una publicación se puede leer “*detectats tres txarmils8 ara mateix sense mascareta, esnifant cola i buscant víctimes a l'estació de Sagrera*”; el 6 agosto 2020, similarmente “*detectats txarmils de caçera per la zona de Navas*”; o el 16 feb 2021, [retweet] “*acabo de veure 2 morroquins x la zona de la plaça Artós i un m'ha fet una ganyota pq l'he mirat malament de dalt a baix. Ja se sap a q venen aquí dalt, estan de caçera*” (publicaciones y retweets recuperados del Twitter de *Helpers*[BCN]). En ninguna de estas publicaciones se denuncian hechos delictivos concretos, sino que se alienta a la vigilancia constante de personas definidas por su (supuesta)

<sup>8</sup> “Una denominación que se utiliza actualmente en Marruecos para designar a una subcultura de bandas juveniles y violentas” (en <https://es.wikipedia.org/wiki/Tcharmil>)

procedencia geográfica/nacional (y su edad, en este caso), haciendo del crimen un atributo del *inmigrante*. Si bien en todos los casos la seguridad y el civismo acaban siendo utilizados como motivos para justificar la exclusión, en mis observaciones he identificado algunas tensiones entre los discursos “oficiales” del movimiento (expresados por los organizadores o por otros usuarios en las conversaciones privadas conmigo) y las intervenciones espontáneas en Twitter. En este sentido es útil acudir a la distinción que Aramburu (2002) identifica en su estudio sobre “imágenes del *inmigrante* en Ciutat Vella”, entre retóricas diferencialistas y racialistas. Principalmente, los organizadores de la plataforma intentan utilizar “una estrategia discursiva que pretende estar exenta de juicios morales” (Aramburu, 2002:55):

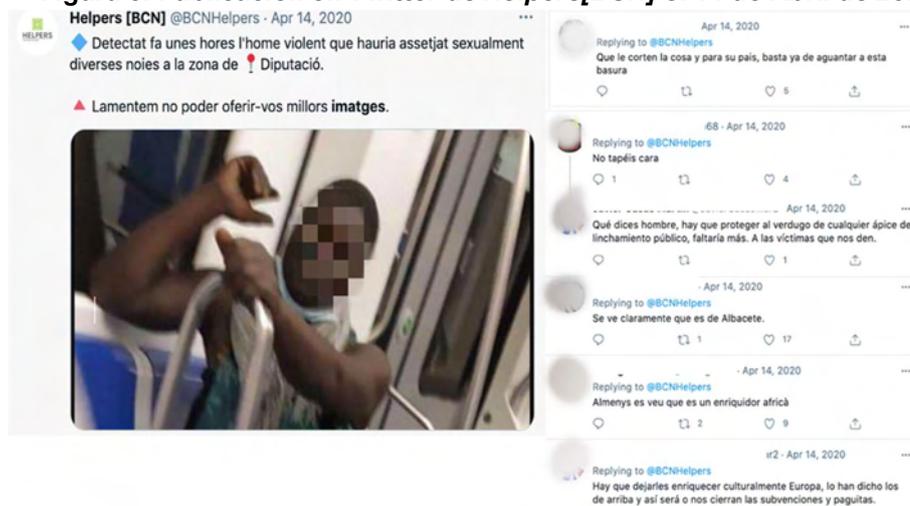
*“En barris multiculturals on fins fa cinc anys es convivia sense gaires problemes avui comencen a haver-hi problemes greus. [...] Ens han acusat de difondre missatges xenòfobs pel sol fet de dir la nacionalitat dels botxins, i de fet és un debat intern que hem tingut [...] Com que la majoria d>alertes que ens arriben són de nois joves magrebins, hem decidit descriure'ls, amb el consens dels nois magrebins que participen amb nosaltres, com nois de la subcultura txarmil.”* (Natàlia, administradora de *Helpers*, fragmento de la entrevista).

Además de la intención de mostrarse como objetivos y neutrales, este fragmento pone en evidencia una retórica “diferencialista” de la inclusión y la exclusión que subraya la diferencia de identidad cultural, tradiciones y herencia entre los grupos, y acepta la delimitación cultural en base al territorio y la nacionalidad (Soysal, 1993 en Stolcke, 1995). Otros militantes utilizan una estrategia similar:

*“Sap greu que aprofitin per titllar de racistes quan hi ha gent de tot arreu. De fet al Raval si una cosa agrada és la multiculturalitat i la riquesa d'ètnies. Ningú que fos racista vindria aquí i en canvi si un veí es queixa ja esdevé racista per fer-ho.”* (Carles, vecino del Raval, fragmento de entrevista.).

La figura siguiente (fig.5), al contrario, presenta un ejemplo paradigmático de las dinámicas de racialización que se activan en el seno de la plataforma, en este caso conformando categorizaciones y distinciones sociales fundamentadas en rasgos fenotípicos. En los comentarios se hacen alusiones a la (supuesta) procedencia geográfica y cultural del chico denunciado, con la particularidad de que los usuarios no tienen ninguna información sobre ésta y se la atribuyen al color de su piel.

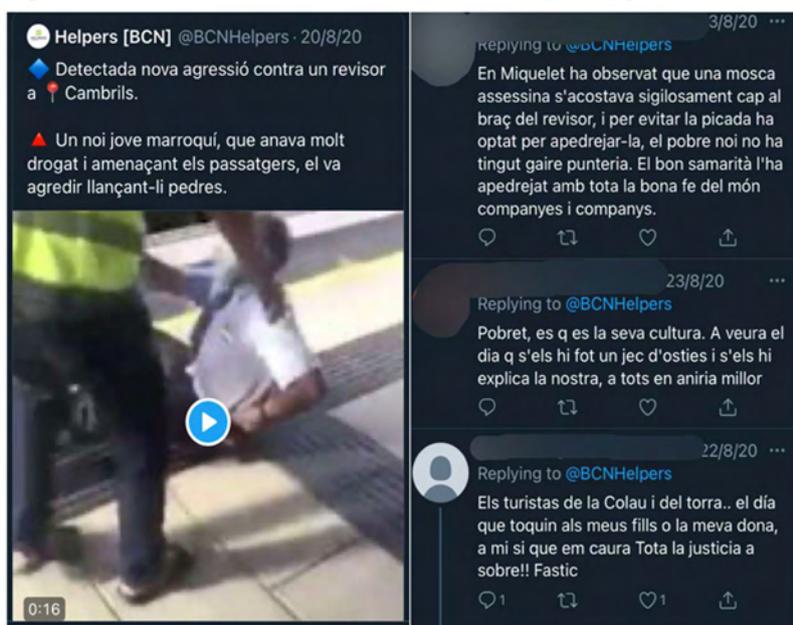
**Figura 5. Publicación en Twitter de *Helpers*[BCN] el 14 de Abril de 2020.**



Fuente: Twitter @BCNHelpers, 2020.

Frases como “*se ve claramente que es de Albacete*” o “*es veu que és un enriquidor africà*” (comentarios de usuarios de twitter, figura 5) (recordemos: régimen de visión) nos muestran cómo se vincula un rasgo físico a una procedencia lejana, estableciendo la herencia biológica como explicativa del contexto inmediato: la conformación de esta persona como inmigrante. Observemos que la argumentación no es tanto que su color de piel explique la criminalidad sino su procedencia lejana y su “cultura ajena” (fijémonos en la intervención -aunque irónica- “hay que dejarles enriquecer culturalmente a Europa, lo han dicho los de arriba”) siendo esto último (la “cultura”) a lo que en última instancia se atribuye la criminalidad. Este razonamiento podría parecernos ligeramente similar al discurso más estrictamente “diferencialista”, sin embargo, que se articule todo el proceso por medio de una revalorización de una supuesta herencia “racial” es claramente definitorio de una retórica discursiva fundamentalmente racista. Asimismo, otros usuarios también se expresan con sarcasmo respecto a la moral dominante (diferencialista y culturalista) con intervenciones como “*pobret, és la seva cultura. A veure el dia q s'els hi fot un jec d'òsties i s'els hi explica la nostra*” (usuario de Twitter, fig. 6), apelando a la idea de que existen fronteras insoslayables que establecen categorías y taxonomías de personas y no tanto a una inconmensurabilidad de las culturas, que sería el principio del fundamentalismo cultural (Stolcke, 1995) que articula las concepciones diferencialistas. En intervenciones como “*són autèntics bàrbars tercermundistes*” (usuario, 10/08/20) también se muestra de manera contundente esta revalorización del discurso racista.

Figura 6. Publicación en Twitter de *Helpers[BCN]* y comentarios.



Fuente: Twitter @BCNHelpers, 2020.

Así, por mucho que de manera extensiva se active una retórica de la exclusión basada en la idea de diferencia cultural, a la vez también hay un proceso de enaltecimiento de la identidad nacional en base a unos valores culturales que se entienden exclusivos y superiores, así como el proceso inverso: una atribución permanente de la cara negativa de esos valores (incívico, criminal) a las personas provenientes de otras geografías (principalmente el Magreb). Tal como ha sido observado:

“La idea de que «nuestra cultura» tiene unos valores cívicos que las «otras culturas» no tienen está muy extendida y constituye una línea divisoria fundamental, que hace pensar que, a pesar de la

retórica culturalista, todavía no estamos en un terreno muy alejado del propiamente racialista, porque respecto a esta divisoria, a este criterio de civilidad, de urbanidad, se constituye la diferencia entre «nuestra cultura» y las otras culturas.» (Aramburu, 2002:56).

Recapitulando, y tal como hemos visto en el apartado anterior, el discurso securitario contribuye a la definición de subjetividades. En la medida en que en este proceso es posible reconocerse como sujeto -y que se reconozcan sus “objetos”- se despliega un dispositivo de clasificación y exclusión social: un “aparato interconectado de discursos, prácticas, construcciones físicas y normas que muestra quién es aceptado y quién no, creando categorías de personas excluidas” (Lio, 2015), lo que ha sido objeto de estas últimas líneas. En estos ejemplos se pone de relieve como se construye un dibujo del *inmigrante* como el causante de todos los problemas de delincuencia de la ciudad, deviniendo un blanco alrededor del cual se configura la idea de ciudadano no-honrado y sin derechos -por contraposición al resto de ciudadanos “comprometidos con la convivencia” que devienen “las víctimas”-; tal como se muestra, por ejemplo, en el comentario (fig. 5) “hay que proteger al verdugo de cualquier ápice de linchamiento público, a las víctimas que nos den”. Así se marca una frontera entre dos clases de ciudadanos, lo cual es indicativo de que “la racialización del otro tiene como objetivo principal salvar al yo. Son estas tácticas de «distinción» (Bourdieu, 1988) [...] que informan, según mi criterio, del discurso racializador que impone identidades jerárquicas al otro, pero también al yo” (Aramburu, 2002:66). En el contexto del vigilantismo estas “tácticas de distinción” se vinculan a una de las ideas básicas del fenómeno y sus participantes, que suelen presentarse como guardianes de la sociedad y defensores de un orden moral considerado superior, lo que en muchas ocasiones define a la actividad vigilante no tanto como dirigida al control del crimen *per se* cómo al “control de subgrupos en la sociedad que son vistos por sus participantes como amenazas al status quo social, cultural y económico” (Abrahams, 1998: 78). A mi modo de ver, esta caracterización de este tipo de vigilantismo se adecúa a muchos de los grupos que han emergido en los últimos años, en vinculación al neoliberalismo securitario, en las ciudades europeas y demás ciudades occidentales -tal como demuestran otros estudios empíricos (Bjorgo y Mares, 2019).

## 7. CONCLUSIONES

En las líneas de este trabajo he focalizado mis esfuerzos en diversos objetivos:

En primer lugar, he querido aportar material etnográfico que contribuya a los estudios sobre vigilantismo y vigilantismo digital, revelando algunas de las especificidades del caso barcelonés. En vista de las nuevas formas de vigilantismo desarrolladas los últimos años en nuestro contexto quizás debamos plantearnos flexibilizar algunos de los criterios de Johnston, si bien su definición proporciona aún un buen punto de partida analítico. El punto 3, que se refiere a un uso o una amenaza de fuerza extra-legal, es quizás el más problemático: es evidente la distancia que separa al tipo de actividad que hemos analizado con los casos más violentos de vigilantismo armado. Creo, sin embargo, que la identificación de (presuntos) delincuentes y la posterior denuncia y punición pública que hemos mostrado en este trabajo -aunque pueda tener, en algunas ocasiones, una efectividad más simbólica que estrictamente formal o material-, pueden indudablemente considerarse desde una óptica más amplia como un tipo de aplicación, ejecución o muestra performativa de un uso de fuerza no autorizada -si bien no podemos tomarla como ilegal, pues no existe un marco normativo claro. Asimismo, creo que mi análisis señala que no deben entenderse estas formas de vigilancia como una situación exclusiva de las nuevas tecnologías, sino solo como una de las distintas concreciones de un contexto más amplio definido por la incertidumbre, el riesgo y el control.

Por otro lado, he intentado mostrar la vinculación de este tipo de vigilantismo con el establecimiento del paradigma y el discurso securitario. Si bien no considero que este vínculo sea extensible -ni geográfica ni históricamente- a todos los casos de vigilantismo, sí que creo que las formas que han emergido recientemente en muchas ciudades occidentales vienen enormemente definidas por él, así como por la teoría de las “*Broken Windows*” y las posteriores políticas de “tolerancia cero”, que son consideradas efectos del neoliberalismo (Wacquant, 2001). Este es un campo a tener en cuenta para investigar más profundamente en futuras ocasiones. En este artículo en concreto, he abordado este vínculo a través del estudio de la conformación de verdades discursivas y sujetos securitarios -y las prácticas de distinción y exclusión asociadas- desde las aportaciones de Foucault, pues me parece que son especialmente fecundas para analizar este fenómeno en tanto que prácticas (tecnologías) de visibilidad.

Con lo anterior, intento también sugerir que esta aproximación resulta útil para reflexionar acerca del proceder de los sistemas sociales modernos -positivistas- construidos, después de Foucault, sobre el desarrollo de prácticas de examen, grabación, descripción y estandarización, y por la preocupación de crear “tecnologías” y “dispositivos” de visibilidad, que implican a menudo una erosión de la confianza, así como el abandono o el ocultamiento de ciertos rasgos de la realidad que son más inconmensurables, tal como describió Marilyn Strathern en su brillante artículo “*The tyranny of transparency*” (2000). Este régimen de la transparencia y la luminosidad nos lleva también a encontrarnos en contextos en que “la visibilidad como canal para el conocimiento acaba por ser anulada por la visibilidad como instrumento de control”, una arena que la videovigilancia habría hecho familiar (Strathern, 2000:309). Asimismo, se define una concepción del conocimiento basada en la información, el dato y la evidencia que olvida algunas dimensiones más opacas y ocultas de la dimensión humana y de la vida. Creo que en el análisis que he querido ofrecer, se disciernen algunas de las implicaciones éticas y políticas de esta cuestión.

En este trabajo también he querido aproximar la plataforma estudiada como un escenario-dispositivo que funciona desde la lógica y la estructura panóptica. En ello, hemos visto que es en la medida en que en las redes sociales se está llevando a cabo buena parte del proceso de redefinición del régimen de visualidad en el que nos encontramos inmersos, que el vigilantismo online encuentra parte de su sentido. Tal como advierte Byung Chul-Han (2014), en las redes sociales en general -ahora me separo del vigilantismo online- la vigilancia no se realiza de forma coaccionada, sino que cada uno se entrega voluntariamente a la mirada panóptica. Así pues, este tipo de iniciativas y prácticas -que se encuentran, en este aspecto, en un espacio moral en proceso de definición- plantean preguntas relevantes sobre lo que debería ser o no visible, y sobre lo que es y será visible en nuestra sociedad.

Este artículo se debe citar como:

ESPINACH CASACUBERTA, M. (2022). “«Ulls per on la policia no hi veu» (O, Imaginando al «enemigo»). Punición, exclusión y nuevos regímenes de visibilidad desde el vigilantismo online en Barcelona”. *Revista (Con)textos*, 11: 97-117. <https://doi.org/10.1344/test.2022.11.97-117>

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRAHAMS, R. (1987) "Sungusungu: Village Vigilante Groups in Tanzania", *African Affairs*, vol 86 (343), pág.179–196), <https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.afraf.a097886>
- ABRAHAMS, R. (1998). *Vigilant citizens. Vigilantism and the state*. Londres: Polity Press and Blackwell Publishers Ltd.
- ABRAHAMS, R. (2002). "What's in a name? Some thoughts on the vocabulary of vigilantism and related forms of Informal criminal justice." En FEENAN, D. (ed.), *Informal criminal justice*. Londres: Routledge, pág. 25-40.
- ABRAHAMS, R. (2007). Some thoughts on the comparative study of vigilantism. En D. Pratten y A. Sen (Ed.), *Global vigilantes*. Londres: Hurst Publishers, pág. 419-442.
- ARDÉVOL, E. et al. (2003). "Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea." *Athenea Digital* 3. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v1n3.67>
- ARDÉVOL, E.; GÓMEZ-CRUZ, E. (2012). "Cuerpo privado, imagen pública: el autorretrato en la práctica de la fotografía digital." *Disparidades. Revista de Antropología*, 67 (1), pág.181–208. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2012.07>
- ARAMBURU, M (2002). *Los otros y nosotros. Imágenes del inmigrante en Ciutat Vella de Barcelona*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- BARTHES, R (1980). *La cámara lúcida*. Barcelona: Paidós.
- BAZIN, A (2001). *¿Qué es el cine?*. Madrid: Rialp.
- BJØRGO, T., y MAREŠ, M. (Eds.). (2019). *Vigilantism against Migrants and Minorities*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429485619>
- CANALS, R (2020). "L'antropologia i l'art de les ombres." *Compàs d'amalgama*, 2, pág. 29-35.
- DELEUZE, G (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- FERNÁNDEZ, M (2014). "Asaltar el Raval. Control de población y producción de plusvalías en el barrio barcelonés" *URBS. Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales*, vol 2 (1), pág. 51-68.
- FOUCAULT, M., (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- FOUCAULT, M. (1998). *Vigilar y castigar*. Madrid; Siglo XXI.
- GOLDSTEIN, D. M. (2003). "In our own hands": Lynching, justice, and the law in Bolivia. *American Ethnologist*, 30, pág. 22-43. <https://doi.org/10.1525/ae.2003.30.1.22>
- HAN, BYUNG-CHUL. (2014). *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
- HERNÁNDEZ-SANTAOLALLA, V. Y MÁRMOL-MARTÍN, I. (2017). Online shaming y redes sociales: Twitter como espacio de ajusticiamiento social. En A. Chaves Montero (Ed.), *Comunicación política y redes sociales*. Sevilla: Egregius, pág. 57-74.
- JOHNSTON, L. (1996). "What is vigilantism." *British Journal of Criminology*, 36(2), pág. 220-236.
- LATOUR, B. (2008). *Re-ensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Ediciones Manantial, Buenos Aires.
- LAIDLAW, E. B. (2017). "Online shaming and the right to privacy". *Laws*, 6 (1), pág. 1-26.
- LIO, V. (2015). "Ciudades, cámaras de seguridad y video-vigilancia: estado del arte y perspectivas de investigación". *Astrolabio*, (15): 273–302. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/9903> [Consulta, 30.05.2021].
- LUNDSTEEN, M. Y FERNÁNDEZ, M. (2020). "Zero-Tolerance in Catalonia: Policing the Other in Public Space." *Crit Crim*. <https://doi.org/10.1007/s10612-020-09533-1>
- LOVELUCK, B. (2016). Le vigilantisme numérique, entre dénonciation et sanction: Auto-justice en ligne et agencements de la visibilité. *Politix*, 3(3), pág. 127-153. <https://doi.org/10.3917/pox.115.0127>
- PRATTER, D. Y SEN, A. (2007). "Global vigilantes: perspectives on justice and violence." En D. Pratten y A. Sen (Ed.), *Global vigilantes*. Londres: Hurst Publishers, pág. 1-24.
- QUELART, R. (2019). "Los Guardian Angels de Nueva York irrumpen en Barcelona para prevenir la delincuencia", en *La Vanguardia*. <https://www.lavanguardia.com/local/barcelona/20190917/424679099/guardian-angels-barcelona.html>
- STOLCKE, V. (1995). Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe. *Current Anthropology*, 36(1), pág. 1-24. <http://www.jstor.org/stable/2744220> [Consulta, 30.05.2021].
- STRATHERN, M. (1988). *The gender of the gift*. Uiversity of California Press.

STRATHERN, M. (2000). The Tyranny of Transparency, *British Educational Research Journal*, 26:3, pág. 309-321, <https://doi.org/10.1080/713651562>

WACQUANT, L (2001). *Las cárceles de la miseria*. Madrid: Alianza.

WACQUANT, L. (2006). "Inseguretat social i sorgiment seguritari" y "La criminalització de la miseria (1975-1995)". En *Castigar els pobres. El nou govern de la inseguretat social*. Barcelona: Edicions de 1984, pág. 19-88.

\* \* \*



# «EN EL OMBLIGO. DIARIOS DE GUERRA Y PAZ EN COLOMBIA». RESSENYA DEL LLIBRE DE GALA ROCABERT NAVARRO I ANNA-LINA MATTAR

«*En el ombligo. Diarios de guerra y paz en Colombia*».  
Review of the book by Gala Rocabert Navarro and Anna-Lina Mattar.

«*En el ombligo. Diarios de guerra y paz en Colombia*». Reseña del libro de Gala Rocabert Navarro and Anna-Lina Mattar.

**Mònica Martínez Mauri**

[martinezmauri@ub.edu](mailto:martinezmauri@ub.edu)

ORCID: 0000-0003-1857-1146

Universitat de Barcelona

## RESUM

Ressenya de la novel·la gràfica co-produïda per Gala Rocabert, antropòloga, i Anna-Lina Mattar, il·lustradora, que narra en primera persona la convivència de l'antropòloga amb una comunitat d'excombatents de les Forces Armades Revolucionàries de Colòmbia - Exèrcit del Poble, durant un període de dos anys. El llibre adopta el format d'un diari de camp per endinsar-se en la descripció de les activitats quotidianes, les relacions de poder, les condicions de vida, els múltiples obstacles amb els que es troba la comunitat d'ex-guerrillers, així com els records de guerra i les expectatives de futur dels seus residents després dels acords de pau.

**PARAULES CLAU:** Colòmbia; excombatents; procés de pau; antropologia; diari de camp.

Ressenya de l'obra:

ROCABERT NAVARRO, G.; MATTAR AL. (2021). *En el ombligo. Diarios de guerra y paz en Colombia*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial Sau.

Data de recepció: 17/04/2022. Data d'acceptació: 16/10/2022. Data de publicació: 12/12/2022.

## ABSTRACT

Review of the graphic novel co-produced by Gala Rocabert, anthropologist, and Anna-Lina Mattar, illustrator, which narrates in first person the anthropologist's experience of living with a community of ex-combatants of the Revolutionary Armed Forces of Colombia - People's Army, during a two-year period. The book adopts the format of a field diary to delve into the description of daily activities, power relations, living conditions, the multiple obstacles encountered by the community of excombatants, as well as the memories of war and the future expectations of its residents after the peace accords.

**KEY WORDS:** Colombia; ex-combatants; peace process; anthropology; field diary.

## RESUMEN

Reseña de la novela gráfica de Gala Rocabert, antropóloga, y Anna-Lina Mattar, ilustradora, que narra en primera persona la convivencia de la antropóloga con una comunidad de ex combatientes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - Ejército del Pueblo, durante dos años. El libro adopta el formato de un diario de campo para adentrarse en la descripción de las actividades cotidianas, las relaciones de poder, las condiciones de vida, los múltiples obstáculos con los que se encuentra la comunidad de exguerrilleros, así como los recuerdos de guerra y las expectativas de futuro de sus residentes después de los acuerdos de paz.

**PALABRAS CLAVE:** Colombia; excombatientes; proceso de paz; antropología; diario de campo.

**E**n *el ombligo. Diarios de guerra y paz en Colombia* a més a més de ser l'obra guanyadora de la XIV edició del Premi Internacional FNAC-Salamandra Graphic 2021, és la primera novel·la gràfica co-produïda per una antropòloga i una il·lustradora al nostre país. En menys de 200 pàgines, l'obra narra en primera persona la història de Gala Rocabert – llicenciada en sociologia i graduada en antropologia social a la Universitat de Barcelona– en una comunitat rural d'excombatents de les FARC-EP (Forces Armades Revolucionàries de Colòmbia - Exèrcit del Poble). La part inicial del títol, “*en el ombligo*”, ens remet als orígens indígenes d'un dels principals interlocutors de la Gala, concretament a una pràctica ritual que connecta les persones amb la terra que els ha vist néixer.

El relat segueix un ordre cronològic iniciant l'any 2017, tot just després de completar els seus estudis en antropologia amb la defensa del Treball Final de Grau. En poques pàgines se'ns descriu la realitat de molts estudiants del grau després d'obtenir la titulació i sobretot posa en evidència la necessitat de confrontar allò après a les aules amb la pràctica professional. A continuació ens narra el procés d'arribada a Colòmbia, les primeres impressions, i els desplaçaments sobre el terreny.

El segon capítol, titulat *Brisa y calor*, permet familiaritzar-nos amb la realitat de la comunitat de Pondores de la Guajira a partir de la descripció de les activitats quotidianes, les relacions de poder, les condicions de vida, així com els records de guerra i expectatives de futur dels seus residents després dels acords de pau.

El següent capítol, *Época de lluvia*, ens endinsa en el món de les relacions humanes que es teixeixen dins la comunitat. Relacions sentimentals narrades en primera persona, però també episodis dolorosos explicats per alguns ex-combatents, apareix aquí la solidaritat mostrada pels camarades durant els atacs o la situació dels guerrillers que han passat anys a les presons.

Els propers capítols ens apropen al difícil procés de construcció de la pau, als múltiples obstacles amb els que es troba la comunitat d'ex-guerrillers, però també recull el testimoni d'altres actors, com el dels camperols que van aconseguir sobreviure durant el conflicte. Més endavant l'acció es trasllada a Barranquilla i, finalment, en el capítol *El río da pase*, a la Sierra Nevada de Santa Marta, on la Gala acompanya a en Yeferson, el seu company, a retrobar-se amb una part de la seva família d'origen indígena. Es aquí quan novament entenem que el col·lectiu d'ex-combatents és molt heterogeni, amb motivacions i contextos de partida molt més diversos dels que podríem imaginar en un inici.

Com no podia ser d'una altra manera en antropologia social, el diari no acaba amb un diagnòstic ni amb una valoració d'allò viscut, sinó que conclou amb un interrogant –¿Habrà cosecha?– i un distanciament. Per una banda, la Gala es pregunta com acabarà el procés de pau en un moment on els esdeveniments més immediats no permeten entendre quin serà el full de ruta a seguir. El panorama es confós: mentre observa com alguns caps es plantegen tornar a la lluita armada, constata que algunes dones veuen en la maternitat un projecte exitós de reincorporació a la vida civil. Per altra banda, un incident familiar provoca el seu precipitat retorn a Barcelona. Un retorn que tot i situar-la en una posició d'estranyament no la desvincula de la seva família colombiana.

Les darreres frases d'aquest llibre recorden les d'un altre treball també narrat en primera persona: les de l'assaig *Creer en las fieras* de l'etnòloga francesa Nastassja Martin. Concretament em fan pensar en el moment en què intenta resumir la nostra feina descrivint-la de la següent manera: “*me acerco, algo me atrapa, me alejo o huyo. Vuelvo, comprendo, traduzco. Lo que viene de los demás, lo que me pasa por el cuerpo y se va no sé adonde*” (Martin, 2021:133). Davant la dificultat que moltes vegades experimentem a l'explicar com obtenim dades empíriques i construïm el coneixement en antropologia social, tant el treball de Rocabert i Mattar com el de Martin constitueixen dos bons exemples de com comunicar l'essència del mètode etnogràfic, ens mostren els dilemes que encarem quan compartim la vida amb els altres i ens recorden que quan fem treball de camp es desdibuixen les fronteres entre el grup d'acollida i nosaltres.

Més enllà de donar visibilitat a l'antropologia social, una de les grans riqueses del volum és la capacitat de combinar la il·lustració amb un llenguatge clar i directe en fragments de diari de camp, cartes i emails redactats per la Gala.

Aquesta narració tan directa i fresca inclou les paraules utilitzades pels interlocutors locals però sempre venen acompanyades d'una traducció a peu de pàgina, fet que facilita la comprensió pels no colombians i permet que sigui llegit pels protagonistes de la història. Des d'una perspectiva més estètica, cal reconèixer el treball de l'Anna-Lina Mattar, qui ha combinat amb molt encert el vermell i el blau donant al llarg de tot el volum una sensació d'unitat tot i barrejar parts textuais molt informatives amb d'altres on dominen les vinyetes de còmic.

Un altre element que cal evocar a l'hora d'apreciar l'obra és la valentia de la Gala Rocabert a l'explicar una experiència com aquesta en primera persona i compartir la intimitat del treball de camp parlant d'aquelles coses que tradicionalment els antropòlegs no solen esmentar quan exposen les condicions de realització de l'etnografia. Em refereixo sobretot a aquells aspectes emocionals que condicionen la nostra observació participant, però també els sentiments i les relacions amoroses que a vegades formen part de l'experiència de camp. La sinceritat amb la què aquesta jove antropòloga ens parla de les seves sensacions, dubitacions i emocions humanitzen la nostra disciplina, ens allunyen del suposat observador distant, objectiu i calculador que només sobreviu en alguns manuals caducs. El seu testimoni ens permet entendre l'observació participant com un abandonament, com una experiència cognitivo-corporal, on la flexibilitat, les relacions de reciprocitat amb els subjectes d'estudi s'erigeixen com alternatives al sociocentrisme i l'etnocentrisme (Piñeiro i Diz, 2018).

Aquesta novel·la gràfica, presentada en un format molt accessible per a tots els públics, permet pensar en tot allò que hi ha darrere d'un conflicte armat o els múltiples significats de la pau i la guerra. Es tracta d'un volum que pot ser treballat tant a les aules de secundària com en altres espais d'aprenentatge i reflexió. En aquest sentit, cal esmentar que no és un llibre únic en el seu gènere, la novel·la gràfica *Transparentes. Historias del exilio colombiano*, de Javier de Isusi, publicada el 2020 per l'editorial Astiberri, també ens apropa a aquest conflicte donant veu als que han hagut de fugir. Ambos volums no només ens faciliten una aproximació a la història recent de Colòmbia, sinó que ens permeten pensar l'efecte disruptor de la guerra en la vida de persones d'orígens molt diversos.

Aquest article s'ha de citar com:

MARTÍNEZ MAURI, M. (2022). «En el ombligo. Diarios de guerra y paz en Colombia». Resseña del llibre de Gala Rocabert Navarro i Anna-Lina Mattar". *Revista (Con)textos*, 11: 119-123.

<https://doi.org/10.1344/test.2022.11.119-123>

## REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

DE ISUSI, J. (2020). *Transparentes. Historias del exilio colombiano*. Bilbao: Astiberri / Comisión de la Verdad de Colombia y Hegoa.

MARTIN, N. (2021). *Crear en las fieras*. Madrid: Errata naturae.

PIÑEIRO, E. & DIZ, C. (2018). "El trabajo de campo como abandono: una reflexión sobre la metodología de la observación participante". *Revista Colombiana de Antropología*, 54(1): 59-88.

\* \* \*



# «CULTURA TURÍSTICA I IDENTITATS MÚLTIPLES A LES ILLES BALEARS». RESSENYA DEL LLIBRE D'ANTONI VIVES RIERA I FRANCESC VICENS VIDAL

«*Cultura turística i identitats múltiples a les Illes Balears*».  
Review of the book edited by Antoni Vives Riera and Francesc Vicens Vidal.

«*Cultura turística i identitats múltiples a les Illes Balears*». Reseña del libro editado por Antoni Vives Riera y Francesc Vicens Vidal.

**Francesc Alemany-Sureda**

[xesc1993@hotmail.com](mailto:xesc1993@hotmail.com)

ORCID: 0000-0002-8469-6038

Universitat del País Basc

## RESUM

Ressenya de l'obra col·lectiva *Cultura turística i identitats múltiples a les Illes Balears*, que aprofundeix en les relacions entre el turisme i la cultura a l'arxipèlag amb perspectiva històrica i des de múltiples disciplines. A l'article repàs les aportacions i les limitacions principals d'un llibre que contribueix als debats de l'antropologia del turisme i, a més, resulta oportú per discutir l'aproximació a la cultura que els estudis culturals han generalitzat arreu de les ciències socials del segle XXI, història i antropologia incloses.

**PARAULES CLAU:** crítica antropològica; estudis culturals; cultura turística; imaginaris; Illes Balears.

Ressenya de l'obra

VIVES, A.; VICENS, F. (eds.) (2021). *Cultura Turística i Identitats Múltiples a Les Illes Balears. Passat i Present*. Catarroja: Editorial Afers.

Data de recepció: 06/04/2022. Data d'acceptació: 31/07/2022. Data de publicació: 12/12/2022.

## ABSTRACT

Review of the collective work *Cultura turística i identitats múltiples a les Illes Balears* (Touristic Culture and Multiple Identities in the Balearic Islands, in English), which delves into the relationships between tourism and culture in the archipelago combining historical and interdisciplinary perspectives. In this paper, I highlight the main contributions and limitations of a book that contributes to key debates in Anthropology of Tourism, and it is also appropriate to discuss about the approximation of culture which Cultural Studies have mainstreamed into the social sciences of our century, History and Anthropology included.

**KEY WORDS:** Anthropological Critique; Cultural Studies; Touristic Culture; Imaginaries; Balearic Islands.

## RESUMEN

Reseña de la obra colectiva *Cultura turística i identitats múltiples a les Illes Balears* (Cultura turística e identidades múltiples en las Islas Baleares, en castellano), que profundiza en las relaciones entre el turismo y la cultura en el archipiélago con perspectiva histórica y desde múltiples disciplinas. En el artículo reviso las principales aportaciones y limitaciones de un libro que contribuye a los debates de la antropología del turismo y, además, resulta oportuna para discutir la aproximación a la cultura que los estudios culturales han generalizado en las ciencias sociales del siglo XXI, también en la historia y la antropología.

**PALABRAS CLAVE:** crítica antropológica; estudios culturales; cultura turística; imaginarios; Islas Baleares.

**G**ràcies a la coordinació de l'historiador Antoni Vives (Universitat de Barcelona) i del musicòleg Francesc Vicens (Universitat de les Illes Balears), l'any passat l'editorial Afers publicà una selecció de ponències de les XXXVIII Jornades d'Estudis Locals de l'Institut d'Estudis Baleàrics (2021). El llibre no només aprofundeix en debats que s'hi donaren sinó que implica la prolongació, ara col·lectiva, d'una perspectiva entorn de les relacions entre el turisme i la cultura que Vives fa una dècada que cultiva al context mallorquí<sup>1</sup>. A diferència de paradigmes clàssics que redueixen el fenomen turístic a l'ensopiment de les cultures receptores —mitjançant l'homogeneïtzació, la mercantilització i la banalització—, els articles aquí reunits s'hi aproximen com un dels mecanismes globals de creativitat i configuració d'identitats locals més importants d'ençà del segle XIX. D'entrada, amb l'objectiu de desterrar una visió predominant a les Illes Balears, "on s'han tendit a afirmar les essències d'unes identitats preturístiques immòbils i eternes en contraposició al pernicios impacte modernitzador del boom turístic" (p. 9). Tanmateix, la immediatesa d'aquest propòsit s'expandeix quan els coordinadors afirmen que "[l]es Balears constitueixen des d'una perspectiva històrica un dels millors objectes d'estudi per entendre la configuració de cultures turístiques a escala global" (p. 12).

<sup>1</sup> Per bé que també ha fruitat enllà de l'illa: VIVES, A.; TORRES, G. (eds.) (2021). *El placer de la diferencia. Turismo, género y nación en la historia de España*. Granada: Comares Historia.

Per escometre ambdues intencions, l'obra s'adhereix a les conclusions etnogràfiques que l'antropòleg David Picard (1996) extragué de l'illa de Bali, segons les quals el turisme no comportà l'aculturació dels locals sinó que paradoxalment configurà una cultura balinesa moderna i complexa de caire turístic. Conseqüentment, els coordinadors defensen que amb la turistificació de l'arxipèlag balear "ha prosperat una cultura turística pròpia que ha esdevingut camp fèrtil de creativitat en el qual diferents identitats col·lectives i diferents subjectivitats socials s'han pogut desenvolupar" (p. 10). Això és, que el contacte turístic ha catalitzat la diferència cultural mitjançant codis de significació compartits que han transformat els universos locals i els dels turistes. Des de la història a l'antropologia, passant per la crítica literària, l'art, l'arquitectura, la musicologia i l'economia, els capítols pivoten entorn d'aquesta hipòtesi a partir de l'estudi de: a) imatges i textos d'estrangers que han contribuït a la formació d'una cultura turística, b) la materialització d'aquests imaginaris per part de la població local, o c) la trobada turística com a marc de configuració d'identitats de classe, gènere i nació desiguals en relació al poder. Tot seguit, destacaré les aportacions i qualcunes limitacions d'una publicació que contribueix als debats turístics de l'antropologia i que resulta oportuna per discutir l'aproximació a la cultura que els estudis culturals han generalitzat a les ciències socials del segle XXI, també a la història i a l'antropologia.

La primera prestació remarcable és que abandona la sinonímia turisme=aculturació, molt present als estudis illencs. L'enfocament de l'escenari turístic com a "àmbit de configuració d'identitats múltiples que sobrepassen les fronteres insulars" (p. 18) explora el caràcter multidireccional i dialògic del contacte humà des d'una perspectiva que recorda a la transculturació que ideà l'antropòleg cubano-menorquí Fernando Ortiz (1940). Amb tot, aquest afirmà que hi ha processos de submissió que precedeixen a la mixtura que, com que se centra en la producció de significacions compartides, al llibre apareixen diluïts —hi tornaré quan revisi el concepte "cultura turística". Tanmateix, l'orientació cap a una comprensió híbrida de la modernització turística és un avenç en relació a treballs funcionalistes i desenvolupistes (Nieto, 1977; Rozenberg, 1990; Selwyn, 1996) que simplificaren els processos de canvi locals i les implicacions del contacte intercultural a les Illes. A més, el qüestionament del binarisme entre locals i turistes —que el diàleg amb reflexions antropològiques com Miquel (1989) o Waldren (2001 [1996]) enriquiria— fa el llibre d'interès enllà de l'acadèmia. Concretament, per deslegitimar estratègies mediàtiques de la indústria turística global com el discurs de la turismofòbia, que redueix a intolerància ètnica qualsevol expressió de conflicte turístic. En segon lloc, el rumb de l'obra envers les dimensions imaginatives del fenomen turístic no comporta una despreocupació per la dominació. Com apunta la introducció, la cultura turística no és "una innocent festa de celebració de la diversitat [...]; no només ofereix un marc de creativitat subjectiva i diversitat identitària, sinó que també amaga violències de desigualtat" (pp. 10-11). Així mateix, alberga capítols que actualitzen la historiografia de les relacions entre el turisme i el poder tot combinant l'aproximació clàssica al fenomen com a pràctica de nacionalització amb un interès pel colonialisme en la configuració turística de les identitats illenques. En realitat, quan l'obra s'endinsa més críticament a la cultura turística ho fa des de la postcolonialitat, mitjançant les veus habituals a què recorren els estudis culturals que aborden les genealogies colonials del turisme —Said (1991 [1978]), Urry (2002 [1990]), Bhabha (1994). Per exemple, Eduard Moyà s'acosta a Eivissa a través de l'obra de l'escriptora

nova zelandesa Janet Frame i detecta que "el procés discursiu a través del qual l'illa és configurada dins un mapa hegemònic i de mercat és el mateix que el seguit en els emplaçaments colonials al llarg del relat del segle XX" (p. 27). Tanmateix, és al capítol 3 quan la perspectiva decolonial pren major sofisticació. Tot revisant el tractament de la música mallorquina que feu l'arxiduc Lluís Salvador d'Àustria al relat de viatges Die Balearen (1999-2003 [1869-1891]), Vives conclou que cal entendre la confecció de l'obra com una eina de poder colonial que instituï al turista com a font de coneixement i definició cultural d'una població local silenciada. Ara bé, a la pàgina 80 afegeix que les elits polítiques i culturals de l'illa també modularen —com a assistents del Die Balearen— el particularisme de la mirada arxiducal en vistes a regionalitzar la identitat turística de l'illa, i ho interpreta com una reacció local de descolonització.

Contra qui encara discuteix la pertinència del debat colonial a l'interior de les fronteres dels imperis que convertiren gran part del globus en 3r món, el llibre posa en relleu que el colonialisme fou (és!) una estructura d'abast global que impactà també a les poblacions domèstiques dels estats imperialistes. Si volem aprofundir en l'estructuració històrica de les relacions de poder a nivell local, cal que rescatem les connexions entre el colonialisme i el turisme. Al cap i a la fi, com s'explica a la pàgina 98, la mirada colonial de l'arxiduc, nomenat president d'honor de Foment de Turisme el 1909, no sols facilità models de particularisme cultural a la burgesia regionalista naixent sinó que fou (i afegesc: encara és, per mitjà de les polítiques patrimonials) una eina de governamentalització orientada a neutralitzar el conflicte polític del moment mitjançant imaginaris turístics harmònics. I, a més, un precedent directe del mite de l'illa de la calma que un altre turista, Santiago Rusiñol, regalà a l'oligarquia local i que encara s'actualitza en el temps, ni que sigui de manera invertida als discursos de la turismofòbia (Alemany, 2022). En aquest sentit, el capítol cinquè de Francesc Vicens també és suggerent perquè demostra la permeabilitat del llegat colonial de les representacions turístiques decimonòniques a la cultura de masses a partir de concepte de mediterraneïtat. Una qüestió doblement interessant per l'antropologia, ja que temps enrere la disciplina s'interessà científicament per aquesta delimitació geocultural. A finals dels anys trenta, amb les eines que havien perfeccionat entre les societats extraeuropees, els antropòlegs s'intrigaren pels pobles mediterranis. El trànsit implicà la transposició de llasts colonials que influïren a què a l'anomenada "àrea cultural mediterrània" s'hi estudiàs la tradició rural en detriment del canvi urbà, o supervivències classicistes i orientalistes com feren Hausmann (1938) i Foster (1952) a les Pitiüses. Vicens s'acosta a un fenomen comparable quan s'adreça a l'ús publicitari que l'empresa Damm ha fet de l'estereotip romàntic de la mediterraneïtat a Menorca (heretat de la literatura de viatges del XIX i reproduït a pel·lícules, músiques, etc.) i com s'ha explotat la representació mediàtica pel foment turístic. Quelcom que no ha esdevengut una simple etiqueta de mercat, sinó que a causa de la patrimonialització institucional bona part de la població, i concretament l'escena musical, ha assumit com a identificador. El capítol mostra com la indústria propagandística i turística han actualitzat (amb anuncis, premis Enderrock, etc.) representacions literàries sobre el mediterrani que

s'assajaren al segle XIX, així com llur genealogia colonial<sup>2</sup>. Tot i així, no s'endinsa en la crítica de l'economia política, palesa que aquesta mediterraneïtat amaga una realitat d'explotació laboral, especulació immobiliària, depredació ecològica, etc. Per tancar el paral·lelisme, és semblant al que feu l'antropologia mediterraneïsta quan soterrà la conflictivitat urbana sota el pes de la tradició rural. A més, la contribució de Vicens exemplifica com a l'obra col·lectiva hi ha una intenció d'explorar la diferència cultural que engendra el turisme més enllà dels "textos" (escrits, musicals, filmics); com els imaginaris turístics prenen cos en l'espai de contacte turístic i conformen identitats múltiples. Més avall discutiré els límits d'aquesta sortida de la textualitat, però abans voldria assenyalar alguns encerts mitjançant el capítol que Mary Nash i Tomeu Canyelles dediquen a explorar el sorgiment de noves manifestacions de gènere (picadors, donjuans, sueques, etc.) al marc de la cultura turística. Els autors adverteixen que, a l'escenari turístic, la tradició cultural misògina del don Juan es resignificà en el modern *latin lover* i que això resultà en una qüestió incòmoda perquè no assumia la definició de catalanitat oficial. D'alguna manera, aquests personatges són un exemple més de la "cultura impertinent" que Martínez i Delgado (2021) han abordat a partir de l'estudi de festes de bous a les terres de l'Ebre. Ara bé, tot i la importància de l'apreciació, Nash i Canyelles erren quan diuen que el *latin lover* fou una invenció folklòrica aliena a la cultura popular catalana perquè de fet en formava part. Altra cosa és que fos inassumible pel nacionalisme burgès. Quan limiten la cultura popular a una o altra tradició nacional contravenen la lògica transcultural que fonamenta l'obra, perquè la turistització trastocà la configuració de la classe obrera i les seves expressions culturals. Unes precisions de classe que el capítol intueix però que encara han de fer molt camí al context acadèmic illenc.

De la mateixa manera que *Cultura turística...* resulta valuosa per l'antropologia per l'interès en qüestions de significat, experiència, cultura, textualitat i poder que comparteix amb els estudis culturals que recolzen l'obra col·lectiva, el pòsit etnogràfic de la reflexió antropològica contribueix a esbossar crítiques al llibre que, ahora, són útils per la nostra disciplina. En aquest sentit, l'atansament amb què el llibre s'acosta als (inter)canvis turístics no resulta exempt d'excessos culturalistes i generalitzacions que, si bé informen de com la gent es relaciona amb la cultura, frenen la comprensió del procés social en tota la seva complexitat; això és, com la gent viu la cultura com pràctiques que s'insereixen en camps de relacions amb altres humans (Gledhill, 1997). Concretaré la crítica mitjançant la discussió de dos conceptes que vehiculen l'obra. Primer, la recurrència del terme "imaginari" convida a revisar el rol que ocupa en les seves limitacions. Per bé que no apareix desenvolupat teòricament, la seva orientació "imagològica" dona a entendre que fa referència a representacions —textos, imatges, etc.— que, segons l'argumentari i la perspectiva performativa de l'obra, es corporalitzen als espais de contacte cultural i recreen identitats múltiples al marc de la cultura turística. Són símbols en acció, però també models culturals; és a dir, esquemes cognitius implícits aprehesos i

<sup>2</sup> Argument interessant que vehicula el llibre i segons la lògica del qual aquest tampoc no se salva del tot del vincle colonial. Al cap i a la fi, no resulta problemàtic afirmar una cultura turística pròpia balear i les Illes Balears com a objecte d'estudi ahora que s'intenta desconstruir la "mediterraneïtat" com a espai turístic i les seves vinculacions colonials? Un repàs a la història de l'antropologia feta per estrangers a les Illes Balears entre els seixanta i els noranta i a la seva dèria per prendre el turisme com a prisma omniexplicatiu exemplifica els problemes que comporta reificar entorn d'una sola qüestió un context tan irreductible —més quan n'és l'activitat politico-econòmica rectora.

àmpliament compartits que fonamenten la cultura turística. Entre els plantejaments postestructuralistes, és habitual l'ús d'"imaginari" com a substitutiu del vell concepte de cultura, com fa per exemple Benedict Anderson (2005 [1983]) —l'obra del qual, a més, comparteix l'interès de Cultura turística... pels mitjans culturals de masses. Un canvi que no és objectable nominalment però que sovint conserva la tendència a l'abstracció, la reificació i l'homogeneïtzació cultural de la noció que substitueix (Strauss, 2006).

Aquesta tendència és apreciable al llarg del llibre. A mode d'exemple, l'aproximació als imaginaris turístics del capítol 9 es fonamenta en arquetips literaris o cinematogràfics indubtablement populars, però no interroga com es relacionaven amb el dinamisme quotidià dels rols de gènere de l'època, que en part caricaturitza. S'aprecia també quan esmenten "ingredients de mallorquinitat" (p. 243), una representació que per la història cultural i l'antropologia hauria de servir exclusivament com a punt d'observació, no com a categoria operativa per delimitar esferes culturals. La contraposició entre el que és mallorquí, català, espanyol, popular, folklòric, etc., no és quelcom que l'investigador hagi de definir més enllà de la multiplicitat d'experiències que conformen el procés social. Asseveracions soltes aquí i allà —de nou, al capítol 5 quan s'invoca "l'imaginari col·lectiu de tota la generació millennial" (p. 119)— que esdevenen llocs comuns d'una mirada a la cultura massa totalitzadora. Certament les generalitzacions són indispensables, però només com a punt de partida per aprofundir en realitats socials que mai no són tan singulars, coherents o compartides per membres diferents de la societat com l'obra estableix adesiara. Tals contratemps teòrics resulten de què, a nivell metodològic, la sortida de la textualitat que proposen la segona i la tercera part del llibre només s'assoleix a mitges, ancorada a imaginaris excessivament dependents de l'abstracció. L'interès per la interpretació de significats culturals no es troba prou equilibrat amb una atenció a l'experiència que permeti reconstruir la cultura en acció, quelcom que dificulta l'estudi dels imaginaris, teòricament models culturals de i per a la pràctica però aquí encarcerats. Per exemple, tenc dubtes de si la comprensió de Nash i Canyelles del picador com a "arquetip masculí socialment estès i visible" (p. 243) ens permet anar molt més enllà dels tòpics literaris. No seria més fèrtil, per ventura, acostar-s'hi com a estereotip, en el sentit que representa un conjunt d'obligacions pràctiques que afecten els discursos i que limiten la vida quotidiana mitjançant correspondències que s'estableixen entre l'estereotip mateix i el comportament social? (Linstroth, 2015). Sobtadament, toparíem amb l'experiència. Una limitació que també trobam al capítol 7 en explicacions massa mecàniques de com es materialitza l'imaginari: "els veïnats [...] performen corporalment davant la mirada dels turistes una alteritat altament estereotípica de caràcter rural regionalitzant, mediterrani i orientaltzant" (p. 180). Reduïts a decorat, s'aplana el procés conflictiu que implica la realitat social "veïnats" al servei de la conclusió que aquells reproduïxen el model "arxiducal". La manca de presència d'experiències locals que confrontin aquestes interpretacions contrasta amb la primacia de la veu autoral, un dels vicis hermenèutics dels estudis culturals actuals que pot provocar violències epistemològiques no tan llunyanes a les que el llibre encertadament imputa a la producció de coneixement cultural de l'arxiduc.

A l'eix de la publicació també hi trobam el concepte de "cultura turística". Com ja he assenyalat (Alemany, 2022), la cultura turística que proposà Picard (1996) parteix d'una aproximació totalitzadora a la cultura i al turisme que limita la comprensió de la dimensió més conflictual

dels processos de turísticització. Aquí vull reflexionar sobre el fet que l'aproximació a la cultura i a les identitats turístiques que planteja el llibre es combina amb un materialisme molt lax — en línia amb l'allunyament dels estudis culturals de les preocupacions marxistes entorn de què naixeren. Al llibre, la cultura turística s'enfoca com a fruit del contacte cultural i de pràctiques de consum i distinció, tot privilegiant els productes "imaginariis" i llurs materialitzacions a la producció dels espais turístics i al turisme com a engranatge del capitalisme global. Si bé l'enfocament és lícit i enriquidor, també trava alguns dels horitzons de l'obra en relació a qüestions de classe. Al capítol 8, José Ramón Cardona se centra en els palanqueros, treballadors d'hosteleria d'Eivissa, i a les pàgines 216-217 conclou que expressen una identitat de classe nascuda dels elements positius i negatius del turisme, que suposadament oferí llibertat més enllà de la feina agrària. El principal problema, a banda d'obviar l'explotació, és la poca profunditat que reporta parlar de classe sense fer-ho del capital, més quan el turisme és una activitat predominantment organitzada sota criteris capitalistes (Morell, 2018). Així mateix, al capítol 10, Hazel Andrews explica que als ressorts de Magaluf s'hi produeixen alteracions d'"habitus" que generen una britanitat 'efervescent' beneficosa per la indústria del turisme. Ara bé, com que fuig del com i el perquè, dona a entendre que la producció de l'espai turístic no infereix en la producció d'identitats turístiques, una desconexió que plana arreu del llibre.

A tall de recapitulació, aquestes crítiques són una empenta d'ànim als camins suggerents que obre el llibre. Potser sembla evident que "sense aprofundir en el passat de les diferents expressions de la cultura turística no podem entendre l'abast de la turísticització cultural actual a les Illes Balears" (p. 12), però bona part de la producció antropològica encara no observa prou seriosament aquest compromís i la publicació ens pot ajudar. Ara bé, l'estudi dialògic de les produccions culturals que genera el contacte turístic coixeja si no es recolza en un endinsament dialèctic a les estructures globals del capitalisme que el promou. Més enllà de la deconstrucció literària o l'hermenèutica, cal integrar l'anàlisi cultural a enfocaments sobre el turisme més materialistes que, des del registre de l'experiència ordinària, assenyalen com la violència que la indústria provoca sobrepasa els "efectes nocius de la sobreturísticització" i l'epistemologia<sup>3</sup>. Bàsicament, perquè les crítiques als règims d'autenticitat i a la patrimonialització que interessen i han d'interessar a les aproximacions més culturalistes guanyaran profunditat si s'atenen al fetixisme de la mercaderia subjacent. D'altra manera, per molt que excel·leixi en la superació de vells essencialismes, si la revisió dels imaginariis desatén la crítica de l'economia política del turisme en naturalitzarà d'altres com ara l'acumulació capitalista. Clar i català, que sota el gaudi turístic de qualcú sempre hi ha l'explotació de qualcú altre —en moltes ocasions, d'un mateix.

Aquest article s'ha de citar com:

ALEMANY-SUREDA, F. (2022). «Cultura turística i identitats múltiples a les Illes Balears». *Ressenya del llibre d'Antoni Vives Riera i Francesc Vicens Vidal*. *Revista (Con)textos*, 11: 125-132.

<https://doi.org/10.1344/test.2022.11.125-132>

<sup>3</sup> Franquesa (2010) i Morell (2018) són dos exemples antropològics dels beneficis d'aquesta fusió.

## REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ALEMANY, F. (2022). «Tourist you are the terrorist»: turisme per desposseïció, conflicte urbà i mediatització de discursos entorn del terrorisme al 'teatre de l'hegemonia' de la ciutat de Mallorca". *Revista d'etnologia de Catalunya*, 46: 214-230.
- ANDERSON, B. (2005) [1983]. *Comunitats imaginades. Reflexions sobre l'origen i la propagació del nacionalisme*. València: Universitat de València.
- BHABHA, H. (1994). *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- d'ÀUSTRIA, LL. S. (1999-2003) [1869-1891]. *Die Balearen in Wort und Bild geschildert (Les Balears descrites per la paraula i la imatge)*. Palma: Grup Serra.
- FOSTER, G. (1952). "The Feixes of Ibiza". *Geographical Review*, 42(2): 227-237.
- FRANQUESA, J. (2010). *Sa Calatrava mon amour. Etnografia d'un barri atrapat en la geografia del capital*. Palma: Documenta Edicions.
- GLEDHILL, J. (1997). "Against the motion (2)". Dins: WADE, P. (ed.) *The GDAT n. 8. Cultural Studies Will Be the Death of Anthropology*. Manchester: University of Manchester.
- HAUSMANN, R. (1938). "Recherches ethno-anthropologiques sur les Pityuses". *Revue Anthropologique*, 4(6): 122-145.
- LINSTROTH, J. P. (2015). *Marching against Gender Practice. Political Imaginings in the Balsqueland*. Lanham: Lexington Books.
- MARTÍNEZ, R. i DELGADO, M. (eds.) (2021). *Que no ens toquin els bous! Les festes de bous a les Terres de l'Ebre, entre la identitat i el conflicte*. Barcelona: Bellaterra.
- MIQUEL, A. (1989). "La qüestió turística balear: primers apunts cap a una perspectiva antropològica". *El Mirall*, 30: 53-61.
- MORELL, M. (2018). "Urban tourism via dispossession of oeuvres. Labor as a common denominator". *Focaal. Journal of Global and Historical Anthropology*, 82: 35-48.
- NIETO, J. A. (1977). "Implicaciones socio-económicas, ecológicas y culturales del turismo: su impacto en una pequeña comunidad". *Cuadernos de realidades sociales*, 13: 67-80.
- ORTIZ, F. (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Ciencias Sociales.
- PICARD, M. (1996). *Bali: Cultural Tourism and Touristic Culture*. Nova York: Archipelago Press.
- ROZENBERG, D. (1990). *Tourisme et utopie aux Baléares: Ibize, une île pour une autre vie*. Paris: L'Harmattan.
- SAID, E. (1991) [1978]. *Orientalisme*. Vic: Eumo.
- SELWYN, T. (1996). "Tourism, Culture and Cultural Conflict. A Case Study from Mallorca". Dins: FSDANI I SELWYN (eds.), *Tourism, Culture and Regional Development in the Mediterranean*. Malta: University of Malta.
- STRAUSS, C. (2006). "The Imaginary". *Anthropological Theory*, 6(3): 322-344.
- URRY, J. (2002) [1990]. *The Tourist Gaze*. Londres: SAGE.
- WALDREN, J. (2001) [1996]. *Mallorquins, estrangers i forasters. Paradís i realitat a Mallorca: el cas de Deià*. Palma: Editorial Moll.

\* \* \*

# EL TRASTORNO DE DÉFICIT DE ATENCIÓN E HIPERACTIVIDAD -(T)DAH- DESDE UNA MIRADA ANTICAPACITISTA

**El Trastorn de Dèficit d'Atenció i Hiperactivitat -(T)DAH- des d'una mirada anticapacitista.**

**Attention Deficit Disorder with Hyperactivity -AD(D)H- from an anti-ableism perspective.**

**Iraia Nieto Llarena**

[iraianietollarena@gmail.com](mailto:iraianietollarena@gmail.com)

ORCID: 0000-0003-0930-7618

Psicóloga Social y Mediadora

## RESUMEN

Muchos colectivos minorizados tienen barreras para el acceso a diferentes espacios de la vida como los estudios, el trabajo, el ocio o las relaciones sociales. Cuando se reclama interseccionalidad, raramente se incluyen las condiciones de discapacidad y dentro de éstas, las neurodivergencias. El capacitismo hace referencia a la violencia social y normalizada, que sobrevaloriza determinados funcionamientos e infravalora otros, fomentando, hacia estos últimos, prejuicios, estigma, discriminación y exclusión. Este artículo narra cómo el capacitismo influye a las personas con Trastorno de Déficit de Atención e Hiperactividad -(T)DAH-. En la actualidad, hay mucha desinformación sobre el (T)DAH, reproduciéndose diferentes mitos en la comunidad sanitaria y otros espacios sociales. En este artículo se resaltan tanto los mitos como la importancia de conocer y aplicar el modelo de la neurodiversidad, actualizarse como profesionales y personas sobre el (T)DAH y cuestionar las barreras y privilegios presentes en nuestro contexto sociocultural. A lo largo del mismo, se puede reflexionar sobre actitudes y metodologías de la vida diaria, que fomentan dinámicas de exclusión hacia personas (T)DAH.

**PALABRAS CLAVE:** TDAH; inclusión; salud; capacitismo; neurodiversidad.

Fecha de recepción: 22/06/2022. Fecha de aceptación: 07/10/2022. Fecha de publicación: 12/12/2022.

## RESUM

Molts col·lectius minoritzats tenen barreres per accedir a diferents espais de la vida diària com els estudis, el treball, el lleure o les relacions socials. Quan es reclama interseccionalitat, rarament s'hi inclouen les condicions de discapacitat i dins d'aquestes, les neurodivergències. El capacitisme fa referència a la violència social i normalitzada, que sobrevalora determinats funcionaments i n'infravalora d'altres, fomentant, cap a aquests darrers, prejudicis, estigma, discriminació i exclusió. Aquest article narra com el capacitisme influeix en les persones amb trastorn de déficit d'atenció i hiperactivitat – (T)DAH–. Actualment, hi ha molta desinformació sobre el (T)DAH, reproduint-se diferents mites a la comunitat sanitària i altres espais socials. En aquest article es ressalten tant els mites com la importància de conèixer i aplicar el model de la neurodiversitat, actualitzar-se com a professionals i persones sobre el (T)DAH i qüestionar les barreres i privilegis presents en el nostre context sociocultural. Al llarg del mateix, es pot reflexionar sobre actituds i metodologies de la vida diària, que fomenten dinàmiques d'exclusió cap a persones (T)DAH.

**PARAULES CLAU:** TDAH; inclusió; salut; capacitisme; neurodiversitat.

## ABSTRACT

Many minoritized groups have barriers to accessing different areas of life such as studies, work, leisure or social relationships. When intersectionality is claimed, disabling conditions are rarely included, and within these, neurodivergences. Ableism refers to social and normalized violence, which overvalues certain functions and undervalues others, promoting, towards these last ones, prejudice, stigma, discrimination and exclusion. This article narrates how ableism influences people with Attention Deficit Hyperactivity Disorder -ADH(D)-. Currently, there is a lot of misinformation about ADH(D), reproducing different myths in the health community and other social spaces. This article highlights both the myths and the importance of knowing and applying the neurodiversity model, updating as professionals and people on ADH(D) and questioning the barriers and privileges present in our sociocultural context. Throughout it, it possible to reflect on attitudes and methodologies of daily life, which foster dynamics of exclusion towards ADH(D) people.

**KEY WORDS:** ADHD; inclusion; health; ableism; neurodiversity.

**M**uchos colectivos minorizados tienen barreras para el acceso a diferentes espacios de la vida: estudios, trabajo, ocio, relaciones, familia, etc. en condiciones de igualdad. Cuando se reclama interseccionalidad, raramente se incluyen las condiciones de discapacidad y dentro de éstas, las neurodivergencias. La neurodivergencia es aquel funcionamiento neuronal diferente al normativo. La opresión que se vive por ser neurodivergente intersecciona<sup>1</sup> con otras opresiones como el machismo, el racismo o la violencia hacia la comunidad LGTBIAQ+. Sin embargo, el capacitismo casi no se cita, ni se reivindica. Por lo que, el conocimiento a nivel social sobre esta opresión es limitado, y tampoco queda reflejado en los planes de inclusión con enfoque interseccional.

El capacitismo hace referencia a la violencia social y normalizada, que sobrevaloriza determinados funcionamientos e infravalora otros, fomentando, hacia estos últimos, prejuicios, estigma, discriminación y exclusión. En el ámbito de la neurodiversidad, hablaríamos de violencia neurocapacitista. Dentro de las personas que sufren el neurocapacitismo, están las personas con Trastorno de Déficit de Atención e Hiperactividad o (T)DAH.

Al hablar de (T)DAH, según la mirada biomédica, se describe como un trastorno del neurodesarrollo, asociado a la dificultad para mantener la atención y controlar los impulsos, generando en alguna ocasión hiperactividad física (Rohde y Mattos, 2003 citado por Rangel y Loos, 2011). Sin embargo, ya hay artículos como el de Rangel y Loos (2011) y libros como el de Silva (2003, citado por Rangel y Loos, 2011), que hablan del (T)DAH de una manera diferente y poco reconocida, más cercana al modelo de la neurodiversidad.

## 1. MITOS DEL (T)DAH

En primer lugar, el nombre. Las siglas significan Trastorno de Déficit de Atención e Hiperactividad. Este nombre, se queda en la superficie, describiendo solo las conductas que otras personas observan. Pero el (T)DAH va más allá: tiene que ver con la disfunción ejecutiva, es decir, la dificultad de regular funciones como la atención, la memoria, la gestión emocional, la planificación, etc. (T)DAH es una forma muy reduccionista de nombrarlo.

En segundo lugar, se asume que el (T)DAH es exclusivo de la infancia. Hay personas a las que se les ha dicho que NO pueden ser (T)DAH porque ya eran mayores -dicho por profesionales de la psicología en sus consultas-. El (T)DAH no se pasa por cumplir 18 años porque la neurodivergencia no tiene fecha de caducidad. Simplemente se aprende a vivir con ello, a disimularlo, haciendo *masking*. El *masking* se basa en enmascarar los rasgos que se alejan de la neuronorma porque durante la niñez y la adolescencia se ha señalado constantemente que

<sup>1</sup> La **interseccionalidad** es un término que acuñó Kimberlé Crenshaw, académica afroestadounidense, para hacer referencia al lugar de privilegio u opresión según las múltiples categorías sociales (racialización, género, funcionamiento, orientación sexual, etc.) a las que pertenece el sujeto.

esos rasgos están mal y que deben ser corregidos. Si te castigan continuamente por moverte en la infancia, al crecer intentarás fingir que eres una persona quieta en tus entornos por deseabilidad social.

En tercer lugar, se cree que son solo déficits. Hay personas que han preguntado a profesionales si podían ser (T)DAH y se ha rechazado este diagnóstico porque la persona había logrado entrar a una carrera universitaria. Se asume una ausencia de fortalezas (inteligencias, gestión emocional, capacidad para gestionar proyectos futuros, etc.) y se asume que los déficits deben ser obvios. Es verdad que hay muchas personas (T)DAH que no pueden entrar en la universidad o que suspenden en el colegio, pero esto se debe a que el sistema educativo no está adaptado a todas las necesidades. Muchas veces hay otros privilegios (recursos económicos, redes sociales de apoyo, etc.) que se usan para conseguir esas adaptaciones de manera individual (expectativas positivas del profesorado, clases de refuerzo, etc.) y que, sumados a las habilidades, conducen tanto a logros particulares como a un sufrimiento invisibilizado.

En cuarto lugar, se estereotipa como “algo de niños”, en masculino. Hay una cantidad significativa de mujeres y personas socializadas como mujeres que no pueden acceder a un diagnóstico porque, debido a los roles de género, hay más presión social y, por tanto, más *masking*. Esto hace que muchas personas socializadas como mujeres se encuentren con una falta de escucha y atenciones adecuadas, que empeoran la elaboración de la propia identidad y los cuidados hacia el propio cuerpo. Esto es consecuencia de la intersección entre machismo y capacitismo.

Y, por último, el mito más capacitista y desinformado: “el (T)DAH no existe”. Esta es la versión más dura del capacitismo. Hay una variedad de profesionales que siguen negando y retraumatizando a las personas (T)DAH. Asumen que es un patrón de comportamiento aprendido, que se puede cambiar, o asumen que hay problemas emocionales y relacionales de base, que también se pueden resolver a través de psicoterapia. Está más que demostrado que hay un componente biológico y seguir negándolo es ignorar la realidad biopsicosocial. Si quieren estudiar el componente psicosocial, pueden empezar a investigar cómo influyen los privilegios neurotípicos en nuestra salud psicológica, social y física y criticar la perspectiva de los artículos que hablan del (T)DAH y su parte biológica desde una mirada individualista y estigmatizante, por ejemplo, el de José Francisco Rangel (2014).

## 2. EL MODELO DE LA NEURODIVERSIDAD

Judy Singer (1998), socióloga y autista, fue la pionera en citar el modelo de la neurodiversidad. Rechaza el modelo donde la neuronormatividad es la única forma válida de funcionamiento y cree que las neurodivergencias y las consecuencias de éstas tendrían que ser consideradas como los conceptos de género, racialización y clase social. Dentro de las neurodivergencias entran la dislexia, (T)DAH, autismo, dispraxia, discalculia, síndrome de Tourette, etc. Las personas que siguen la neuronorma, es decir, las neurotípicas, tienen privilegios frente a las personas neurodivergentes, ya que son ellas las que crean las normas dentro de la sociedad.

Algunos de los privilegios son:

1. Poder elegir los tiempos de trabajo. Culturalmente se han organizado unos tiempos para estudiar o trabajar, que socialmente son vistos como los únicos válidos. Durante la jornada se espera el mantenimiento de unas buenas funciones ejecutivas (buena atención, memoria...). **No se tiene en cuenta la inestabilidad en la atención** – mal llamada déficit de atención-, la cual puede saltar entre varios focos atencionales, y **tampoco** se tiene en cuenta **la hiperfocalización** (concentrarse tanto en un interés que se apagan los demás focos atencionales, incluyendo la percepción del tiempo). Las funciones ejecutivas no funcionan de 8.00h. a 16:00h porque sea el horario impuesto y, aun así, se puede ser buen profesional sin necesidad de una exigencia rígida que fomenta el burnout, la ansiedad o la depresión.
2. Decidir cuánto tiempo de descanso es necesario: Se enseña qué horas del día y qué días de la semana se pueden descansar. Las personas, en general, acaban agotadas, pero las personas con dificultades ejecutivas acaban el doble o triple de cansadas, no sólo por tener que llegar a lo mismo sin menos recursos, sino porque tampoco se hace desde sus tiempos, ni funcionamientos, ni estrategias, por lo que hay mayores esfuerzos para compensar el funcionamiento. Esto hace que se necesiten más descansos (decir “no” a ciertas tareas, no poder compaginar estudiar y trabajar, necesitar más bajas laborales...). Constantemente se estigmatiza, minimiza y ridiculiza las necesidades de descanso. **Frenar las comparaciones y permitir elegir el propio descanso sería una estrategia cuidadosa e inclusiva.**
3. Asumir que la repartición de tareas es equitativa: Constantemente se culpa a las personas (T)DAH por “no llegar” a los mismos objetivos. Al igual que en otras opresiones, se devuelve la responsabilidad hacia las personas que viven la desigualdad. Si no se visibiliza que una tarea sin adaptaciones lleva más tiempo, realmente no hay un reparto equitativo del trabajo. ¿Hay adaptaciones en los trabajos y centros de estudios? **¿Se permite desarrollar el potencial o hay un exceso de obstáculos** en el área estudiantil y laboral para personas (T)DAH?
4. Escoger unas formas de relación como las únicas que tienen validez: Se validan solo unas formas de relacionarse (no hablar demasiado, regular el tono, no entusiasmar demasiado por un tema, ser sutiles...). Las personas (T)DAH suelen tener más desarrollado el **pensamiento divergente**<sup>2</sup>, dando diferentes respuestas en casos donde se espera que demos una única respuesta: la aceptada por la sociedad. Además, las personas (T)DAH pueden tener que lidiar con **hipersensibilidades sensoriales** (percibir más a través de los sentidos) y esto también hace que muchos

<sup>2</sup> El **pensamiento divergente** hace referencia a un proceso de pensamiento que tiende a crear ideas diferentes, creativas y resoluciones novedosas a problemas. Es lo contrario al pensamiento convergente, que utiliza ideas ya definidas.

eventos sociales y formas de relacionarse no sean accesibles. **Hablar de inclusión social es tener en cuenta lo anterior.**

5. Establecer normas de cuándo te puedes mover y de qué forma puedes moverte: Los **stims** son conductas de autoestimulación que se usan para la autorregulación. Se basan en mover el cuerpo sin tener un fin específico (balancearse, mover los pies o manos, expresar sonidos, mover la cabeza, etc.). Todas las personas pueden realizarlas, pero, sobre todo, son realizadas por personas neurodivergentes. **Realmente estos movimientos no interfieren con las actividades en sí, ni tampoco son dañinos para terceras personas. Elegir e imponer la falta de movimiento corporal es otro constructo social innecesario.**
6. Exigir un único método de aprender: De nuevo, la forma de pensar, de movernos, de habitar el mundo, influye en nuestro aprendizaje. Las escuelas y otros centros de formación no son accesibles. **Se debe dar lugar a las diferentes inteligencias y métodos de aprendizaje**, dejando de jerarquizar qué inteligencias, habilidades y estrategias de aprendizaje tienen valor. Las personas (T)DAH estamos en numerosas profesiones y lo más incapacitante en nuestro aprendizaje y crecimiento es la mirada ajena, diciéndonos explícita o implícitamente cómo debemos llegar, obstaculizando que lleguemos a nuestra manera.

Si los privilegios anteriormente citados no se explicitan ni se revisan, el acceso a la vida (trabajo, educación, salud integral, ocio, relaciones, desarrollo personal...) queda limitado para una parte de la población. Por todo ello, **investigar, trabajar y vivir según el modelo de la neurodiversidad implica cuestionar las normas sociales** en centros de estudios, de trabajo, ocio y relaciones sociales.

### 3. CONCLUSIONES

Se están empezando a realizar investigaciones e intervenciones desde el modelo de la neurodiversidad. Sin embargo, el (T)DAH aun es gran desconocido para muchas personas, incluyendo a profesionales de la salud. El desconocimiento, los prejuicios, estereotipos, el estigma y la discriminación son factores de riesgo para el desarrollo de las personas (T)DAH. Tener acceso a la salud conlleva el poder autoconocerse sin mitos, tener adaptaciones para el estudio y trabajo basadas en las necesidades de la propia persona y tener profesionales de la salud (en medicina, psicología, nutrición...) con conocimientos actualizados sobre el (T)DAH.

Este artículo se debe citar como:

NIETO LLARENA, I. (2022). "El Trastorno de Déficit de Atención e Hiperactividad -(T)DAH- desde una mirada anticapacitista". *Revista (Con)textos*, 11: 133-139. <https://doi.org/10.1344/test.2022.11.133-139>

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SILVA, A. B. B. (2003). *Mentes inquietas: Entendendo melhor o mundo das pessoas distraídas, impulsivas e hiperativas*. São Paulo: Gente.

SINGER, J. (1998). *Odd People In: The Birth of Community amongst people on the Autistic Spectrum. A personal exploration based on neurological diversity*. [Tesis doctoral]. University of Technology, Sydney.

[https://www.academia.edu/27033194/Odd\\_People\\_In\\_The\\_Birth\\_of\\_Community\\_amongst\\_people\\_on\\_the\\_Autistic\\_Spectrum\\_A\\_personal\\_exploration\\_based\\_on\\_neurological\\_diversity](https://www.academia.edu/27033194/Odd_People_In_The_Birth_of_Community_amongst_people_on_the_Autistic_Spectrum_A_personal_exploration_based_on_neurological_diversity)

RANGEL, É. B., Y LOOS, H. (2011). La escuela y el desarrollo psicosocial según las percepciones de jóvenes con TDAH. *Paidéia*, 21(50), 373-382.

RANGEL, J. F. (2014). El trastorno por déficit de atención con y sin hiperactividad (TDA/H) y la violencia: Revisión de la bibliografía. *Salud mental*, 37(1), 75-82.

ROHDE, L. A., Y MATTOS, P. (2003). *Princípios e práticas em TDAH*. Porto Alegre: Artmed.

\* \* \*



# CONOCIMIENTOS SITUADOS, INTERSECCIONALIDAD Y CONTINENTE AFRICANO: UNA REFLEXIÓN NECESARIA

**Coneixements situats, interseccionalitat i  
continent africà: una reflexió necessària.**

**Situated Knowledge, Intersectionality, and  
the African Continent: A Needed Reflection.**

**Jenabou Dembaga Susoko**

[jei.dembaga97@gmail.com](mailto:jei.dembaga97@gmail.com)

ORCID: 0000-0002-5955-9752

Universitat Autònoma de  
Barcelona

## RESUMEN

En los últimos años, la interseccionalidad cobra fuerza en el espacio público. Sin embargo, rara vez se vincula con las epistemologías africanas. Tampoco se habla del vínculo entre ellas cuando se exponen los estereotipos raciales/sexuales que impactan en el continente africano y que se reproducen en el relato científico-social internacional, lo que impide que las propias personas africanas y de la diáspora que han abandonado estos postulados negativizados tengan acceso para visibilizar producción teórica situada por personas africanas. El objetivo de este texto es invitar a la reflexión sobre el potencial transformador de los conocimientos situados - y la interseccionalidad- en ciencias sociales. Repensar sobre nuestros “objetos de estudio” hará que podamos seguir utilizando esta herramienta en el espacio académico.

**PALABRAS CLAVE:** interseccionalidad; conocimientos situados; epistemologías africanas; acceso; ciencias sociales.

Fecha de recepción: 13/10/2022. Fecha de aceptación: 16/10/2022. Fecha de publicación: 12/12/2022.

## RESUM

En els darrers anys, la interseccionalitat pren força a l'espai públic. No obstant això, poques vegades es vincula amb les epistemologies africanes. Tampoc no se'n parla de l'enllaç entre elles quan s'exposen els estereotips racials/sexuals que impacten al continent africà i que es reproduïxen en el relat científic-social internacional, fet que impedeix que les mateixes persones africanes i de la diàspora que han abandonat aquests postulats negativitzats, tinguin accés per visibilitzar producció teòrica situada per persones africanes. L'objectiu d'aquest text es convidar a la reflexió sobre el potencial transformador dels coneixements situats - i la interseccionalitat- en ciències socials. Repensar sobre els nostres "objectes d'estudi" farà que puguem continuar fent servir aquesta eina en l'àmbit acadèmic.

**PARAULES CLAU:** Interseccionalitat; coneixements situats; epistemologies africanes; accés; ciències socials.

## ABSTRACT

Lately, intersectionality has been gaining strength as a studying reflection. But it is rarely approached into African epistemologies. No mention of the link between how the racial/sexual stereotypes are exposed, and the impact it has on the international scientific-social narrative of the African continent. This fact prevents the Africans themselves and its diaspora to be fully understood. The objective of this text is to invite you to think about the transformative potential of intersectionality acknowledgment in social sciences. Rethinking about our "objects of study" will allow us to continue to use this tool in any academic field.

**KEY WORDS:** Intersectionality; situated knowledge; African epistemologies; access; social sciences.

**E**n los últimos años, observamos que existe una sobrerrepresentación sobre el uso del concepto de «interseccionalidad» en la esfera pública. Es más, ha cobrado tal fuerza en las sociedades occidentales actuales que se escribe sobre el concepto desde diferentes perspectivas en el mundo académico y científico-social, incluyendo organizaciones sin ánimo de lucro e institucionales, y hasta se aplica en políticas públicas. Es una referencia para diferentes grupos "oprimidos" en entornos activistas por la justicia social, tales como comunidades *queer*, racializadas y feministas, desde un análisis antirracista de género, neurodivergente y de clase. Está presente en muchos debates candentes en redes sociales, desde personajes públicos populares, que la banalizan, pasando por agentes sociales de movimientos de base, que la abanderan y la defienden con ahínco.

Independientemente del desacuerdo que pueda existir desde diferentes colectivos, hay que reconocer que la interseccionalidad como concepto abarcará en las próximas décadas un papel fundamental en la sociedad española, y en concreto en las sociedades catalanas. Por eso, no es casualidad que este número de la revista que incluye esta reflexión haya tenido como tema central la interseccionalidad. Pero en medio de todo este mar tan complejo que abarca la interseccionalidad, olvidamos un ítem considerable: ¿dónde están las poblaciones africanas? ¿Dónde están los postulados y las epistemologías africanas dentro de los análisis

de la interseccionalidad? ¿Dónde están las mujeres africanas hablando de sí mismas? ¿Y las disidencias sexuales y poblaciones neurodivergentes? Por supuesto, sería ridículo e irresponsable pensar que las personas africanas no producen conocimiento, pero sí podemos señalar que hay una “jerarquía” no escrita a la hora de visibilizar el conocimiento de las poblaciones africanas y afrodescendientes. Y es un hecho innegable que las epistemologías africanas en nuestro contexto, para hablar de interseccionalidad, siempre van a estar en último lugar.

No obstante, el objetivo de este texto no es desacreditar de manera generalizada el conocimiento occidental. Tampoco negar que las personas africanas hablan de sí mismas en sus propios contextos, independientemente de la rama de conocimiento de la cual surja. El objetivo de este texto es señalar y hacer un inciso en cómo la producción de conocimiento occidental impide que las personas africanas puedan representarse, aprehender y visibilizarse a sí mismas, más allá de estereotipos negativos. (Fanon, 2009) Este texto es una reflexión sobre el uso positivizado y negativizado del continente africano desde estereotipos sexuales/raciales (Cabanillas, 2018:15).

Cuando hablamos de estereotipos sexuales y raciales en el continente africano, hablamos de toda aquella imagen negativizada sobre “África” como “ente monolito”. En concreto, nos centramos en aquellos estereotipos sexuales/raciales que se perpetúan en el espacio académico actual y que desgraciadamente, fueron esenciales para la construcción y legitimar la modernidad occidental. La reflexión no profundizará en cómo se dan estos estereotipos sexuales/raciales, sino como el empleo de estas miradas que no nos hemos podido deshacer y que en gran medida nos desacreditan como científicos sociales.

El punto principal de esta reflexión recae en qué los científicos africanos tienen una dificultad en publicar sus textos a nivel internacional. Esto se da porque la academia y las ciencias sociales tienen esta mirada negativizada del continente africano y que de manera intencional (o no) sigue reproduciendo estos estereotipos negativos. Válgame apuntar la redundancia sobre la gravedad del asunto: que esta mirada negativa sexual/racial (orientalismo, morofobia, negrofobia, *misogynoir*, islamofobia, entre otras) no permite un hermanamiento entre personas del mismo continente (y de la diáspora en contexto catalán).

Por ejemplo, según las estadísticas recogidas por la socióloga nigeriana Amina Mama (2007), y que desgraciadamente, a día de hoy, no ha mejorado considerablemente, únicamente un 1% de los artículos que hablan sobre África y su población en las grandes revistas de investigación social, son escritas por personas africanas. Y la gran mayoría de estos textos están escritos por mujeres. Además, también podemos observar que gran parte del discurso escrito en la actualidad y en el pasado, sobre “África” habla más de la realidad o del imaginario que los científicos sociales alrededor del globo tienen del continente africano que de la propia realidad africana (Cabanillas, 2018:16). Y esto se da porque sí hay un problema de accesibilidad y de paradigmas. Por un lado, las lenguas vehiculares en el mundo académico internacional son lenguas “occidentales” (lenguas coloniales en el continente africano), y esto es un problema para los científico-sociales africanos y africanas, ya que su producción científica está escrita,

mayoritariamente, en lenguas locales (como no podía ser de otro modo). Por otro lado, también cabe señalar que muchos científicos africanos han abandonado los postulados negativos y generalizados. Pero como la producción teórica en ciencias sociales legitima la "cosificación" de los "cuerpos africanos", será otro hándicap añadido (Cabanillas, 2018:32).

También podríamos incluir la barrera lingüística a la hora de traducir textos que también dificulta que toda esta bibliografía sea visibilizada. Como la producción local no está valorada, muchos científicos sociales se ven obligados a hacer traducciones de sus propios textos en francés o inglés para poder visibilizar su corpus teórico. Pero esas traducciones no pueden ser en algunos casos 100% veraces, por una barrera meramente lingüística y de interpretación, en el sentido de que hay palabras en lenguas africanas que no tienen traducción en estas lenguas vehiculares del mundo académico (o incluso pueden ser malinterpretadas). Por supuesto, esto no significa que la producción de conocimiento africano por africanos no pueda estar sujetos a la crítica, ni tampoco, que estas puedan tener sesgos que no necesariamente tengan que ver con la colonialidad.

Yo misma me he encontrado en esa misma tesitura al traducir fragmentos de entrevistas del soninke a la lengua catalana o castellana, ya que el uso de "negro" está instaurado en este contexto, tiene un significado socio histórico, que si lo cambiamos desde la mirada de los soninkes ni siquiera existe el sujeto "negro". Esto sucede porque estas poblaciones no clasifican a los colectivos de manera individual y mucho menos por aspectos fenotípicos, sino que analizan e identifican a sujetos individuales desde la colectividad y por el factor geográfico. Es muy interesante observar cómo las poblaciones soninkes en específico, describen a las personas "blancas" sin tener que recurrir a estereotipos o conceptos negativizados. La traducción literal de "tubab" sería "viajero del Norte que viene en barco", haciendo referencia a la llegada de los primeros colonos europeos en zona de Senegambia<sup>1</sup>. También cabe subrayar que estas lenguas locales no están incluidas en los diccionarios digitales porque muchas de ellas no son lenguas escritas.

Una vez explicadas las dificultades de publicar textos realistas sobre el continente africano sin sesgos etnocéntricos, los conocimientos situados (y en concreto la interseccionalidad), nos brindan la posibilidad de destruir esta imagen construida que hemos heredado. Por supuesto, no resuelve todas las problemáticas que se encuentran en ciencias sociales a la hora de generar contenido (como sería el caso de las traducciones), sino que nos permite analizar la realidad no únicamente desde un paradigma meramente monocéntrico, sino pasar a valorar e introducir miradas policéntricas. De Sousa (2009) habla de la pérdida de estos conocimientos ancestrales a una mirada etnocéntrica de la realidad que describió como epistemicidio. Aunque el autor enmarca su análisis en los contextos latinoamericanos, puede ser perfectamente transportada al contexto africano porque describe muy bien todas estas temáticas que hemos estado señalando. Los conocimientos situados brindan la posibilidad de

---

<sup>1</sup> Senegambia en este texto inscribe toda la región que actualmente estaría compuesto por los Estados gambiano y senegalés. Aunque podría confundirse con el concepto de senegambia como proyecto panafricanista, en este texto con senegambia nos referimos a cuestiones meramente geográficas.

romper con la mirada etnocéntrica del conocimiento en ciencias sociales, para empezar a cuestionar los propios postulados que hemos interiorizado. Si el epistemicidio tal como de Sousa nos explica, fue esencial para establecer la modernidad, el conocimiento situado ayuda a visibilizar esa recuperación que se está haciendo desde diferentes ramas del conocimiento social y educativo, de las epistemologías perdidas del sur global, fruto del proyecto expansionista y colonial europeo.

Como las ciencias sociales no se escapan de los estereotipos, es responsabilidad nuestra hacer un uso responsable y ético sobre que producimos. El objetivo de esta reflexión es acercar la interseccionalidad a las diferentes cartografías que se dan en nuestro contexto catalán y, sobre todo, dignificar y repensarnos que nuestros “objetos de estudio” no son piedras, son seres humanos que viven, sienten y hacen vida cotidiana junto a nosotras y nosotros. Pero también ser críticos con el empleo indebido que se hace de esta corriente de pensamiento actualmente. Si vamos a utilizar la interseccionalidad en el contexto académico, necesitamos redefinirla, ser muy riguroso con el empleo de ella para no acabar reproduciendo sesgos.

Las diferentes ramas del conocimiento situado tienen un gran potencial que no deberíamos desaprovechar, no sólo visibiliza desigualdades, nos obliga a ser éticamente responsables con los colectivos que estudiamos. Ya no todo vale, ya no todo es justificable y legítimo. Pero si es hora de discernir sobre qué es un buen empleo de la interseccionalidad y que no lo es.

Este artículo se debe citar como:

DEMBAGA SUSOKO, J. (2022). “Conocimientos situados, interseccionalidad y continente africano: una reflexión necesaria”. *Revista (Con)textos*, 11: 141-146. <https://doi.org/10.1344/test.2022.11.141-146>

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CABANILLAS, N. (2018). "Reflexiones metodológicas para la investigación en contextos africanos". En ONAHA.C, PFOH. E y LANARE.L (Coord.) *Invitación al estudio de la historia de Asia y África*, Editorial de la Universidad de La Plata, pàg.15-42.

DE SOUSA SANTOS, B. (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI CLACSO.

FANON, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Vol. 55). Ediciones Akal.

MAMA, A. (2007). "¿Is It Ethical Study Africa? Preliminary Thoughts on Scholarship and freedom. *African Studies Review*, 50 (1): 1-2.

\* \* \*

REVISTA  
D'ANTROPOLOGIA  
I INVESTIGACIÓ  
SOCIAL



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA



CON  
TEX  
TOS

Diseño © M. Belda.  
2020. Todos los derechos reservados.