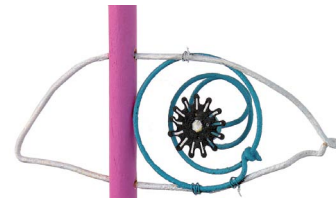


### 3. La mujer, ¿una alternativa ética? Una perspectiva antropológica.



[volver al índice ►](#)

**Susana Moreno**

Grupo de Investigación GEISA

Voy a empezar mi intervención leyendo un pequeño relato, Olympia, del libro Espejos (2008), del uruguayo Eduardo Galeano:

*Son femeninos los símbolos de la revolución francesa, mujeres de mármol o bronce, poderosas tetas desnudas, gorros frigos, banderas al viento.*

*Pero la revolución proclamó la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y cuando la militante revolucionaria Olympia de Gouges propuso la Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana, marchó presa, el Tribunal Revolucionario la sentenció y la guillotina le cortó la cabeza.*

*Al pie del cadalso, Olympia preguntó:*

*-‘Si las mujeres estamos capacitadas para subir a la guillotina, ¿por qué no podemos subir a las tribunas públicas?’*

*No podían. No podían hablar, no podían votar. La Convención, el Parlamento revolucionario, había clausurado todas las asociaciones políticas femeninas y había prohibido que las mujeres discutieran con los hombres en pie de igualdad.*

*Las compañeras de lucha de Olympia de Gouges fueron encerradas en el manicomio. Y poco después de su ejecución, fue el turno de Manon Roland. Manon era la esposa del ministro del Interior, pero ni eso la salvó. La condenaron por su ‘antinatural tendencia a la actividad política’. Ella había cometido la mortal insolencia de meter la nariz en los masculinos asuntos de estado.*

*Y la guillotina volvió a caer”.*

En este libro, como el mismo Galeano nos cuenta, se habla de la realidad desde el punto de vista de los que estuvieron pero no fueron recordados porque la historia oficial los suprimió. Y esto es lo que nos ha pasado a las mujeres, que la historia oficial, la mayoría de las veces, nos ha suprimido.

#### **La mujer, ¿una alternativa ética?**

El título de la mesa redonda que aquí nos convoca me parece problemático.

Hace pensar en un cierto esencialismo -aunque esté entre interrogaciones- que identifica a “la mujer”, así, en general, con una determinada forma de pensar el mundo, una “sensibilidad natural” que le aportaría de manera automática otra mirada más sensible y una manera de actuar y de relacionarse menos violenta que la de los hombres.

En mi opinión, esta postura es totalmente esencialista pues atribuye una supuesta sensibilidad común a todas las mujeres, sea cual sea su clase social, su situación socioprofesional o su etnia. Nada más alejado de la realidad.

Yo pertenezco al grupo de investigación GEISA (Grupo para el Estudio de las Identidades Socioculturales en Andalucía), en el que prestamos una especial atención al concepto de *matriz identitaria* (Moreno, 1991). Partimos de la necesidad de imbricar la identidad de género con la identidad étnica y la identidad de clase y socioprofesional, evitando así caer en homogeneizaciones que no hacen sino dificultar los análisis de las realidades sociales.

Lo que sí es necesario hacer, por supuesto, es adquirir una perspectiva que trascienda la mirada masculina habitual y recupere la experiencia de las mujeres, tal y como nos sugiere Galeano (2008) en su *Fundación de la Belleza*:



*“Están allí, pintadas en las paredes y en los techos de las cavernas.*

*Estas figuras, bisontes, alces, osos, caballos, águilas, mujeres, hombres, no tienen edad. Han nacido hace miles y miles de años, pero nacen de nuevo cada vez que alguien las mira.*

*¿Cómo pudieron ellos, nuestros remotos abuelos, pintar de tan delicada manera? ¿Cómo pudieron ellos, esos brutos que a mano limpia peleaban contra las bestias, crear figuras tan llenas de gracia?*

*¿Cómo pudieron ellos dibujar esas líneas volanderas que escapan de la roca y se van al aire? ¿Cómo pudieron ellos...?*

*¿O eran ellas?”*

En este sentido, la antropología, como la totalidad de las ciencias sociales, ha tenido durante mucho tiempo, prácticamente hasta los estudios sobre mujeres de los años 80, a los hombres como únicos sujetos sociales que hacen la historia, que construyen la sociedad, ya fuera para hablar de movimiento asociativo, de formas económicas, de religión... Si nos fijamos en la Historia oficial del Arte, apenas hay producciones hechas por mujeres y, cuando las hay, en la mayoría de los casos no se habla de artes, productos exclusivos de los hombres, sino de artesanías. En definitiva, y siguiendo con este ejemplo del campo de la producción artística, junto al etnocentrismo, ha existido de manera permanente en las interpretaciones antropológicas otro sesgo teórico e ideológico: el androcentrismo (Méndez, 1995:24).

Sólo desde finales de los sesenta, las investigaciones de las científicas sociales feministas han mirado a las mujeres de otra manera y las han concebido como sujeto histórico. Distinguiendo sexo de género, han insistido en que los roles, funciones y estatus de las mujeres deben analizarse en términos sociales. Por tanto, cuando hablamos de género, el contexto político, social, económico, etc., ha de ser investigado y no asumirlo como igual en todos los contextos y tiempos.

Por eso no podemos hablar de esencias: las relaciones entre los sexos no son naturales, son producto de lo social. Indudablemente, experiencias de subordinación y opresión generan actitudes y modos de pensar, pero son experiencias resultado de la división sexual del trabajo, del aumento del control de la sexualidad y la reproducción, de una socialización diferenciada de género, de una ideología de subordinación de las mujeres...

Nada más certero que la siguiente afirmación de Lourdes Méndez: “es bien sabido que las relaciones sociales entre sexos y la construcción social del sexo y del género difieren de país en país, de grupo étnico en grupo étnico, de periodo histórico en periodo histórico. A pesar de que la situación de subordinación social, política y económica vivida por las mujeres sea un dato constatado transculturalmente, esto no justifica que se haga tabla rasa de las formas específicas en que cada cultura, a lo largo de su historia, piensa los significados del ‘ser hombre’ y del ‘ser mujer’ y configura el tipo de relaciones sociales deseables entre ambos sexos” (Méndez, 2002:209-210).

Por lo tanto, más que plantearnos si las mujeres somos una alternativa ética, lo que debemos es plantear el asunto en términos de relaciones de poder y de cómo hacer frente a estas relaciones de poder. Ojo, no se trata de cómo acceder al poder, un poder definido por los hombres y, por supuesto, en términos masculinos. El problema es que parece que hoy es más importante que algunas mujeres se establezcan en el poder, que cuestionarse el propio poder con todas sus prácticas. Por eso es importante incorporar una mirada holística que nos permita relacionar distintas formas de poder en el contexto actual de globalización.

### **Androcentrismo y capitalismo.**

Que la cultura androcéntrica y la organización capitalista están estrechamente vinculadas no es ningún secreto. La invisibilización y desconsideración de todo tipo de trabajo doméstico y de cuidado realizado por mujeres es prueba de ello. En este sentido, la globalización no es solamente neoliberal y colonial sino, también, patriarcal.



Como afirma la socióloga Fatou Sow y otras muchas voces representativas de las mujeres del continente negro, la situación de las mujeres africanas no puede separarse de otras relaciones de poder y desigualdad generadas por el sistema de globalización neoliberal: “no podemos separar la lucha de las mujeres sin luchar contra las demás formas de injusticias causantes de la situación de África”. En palabras de la ex Ministra de Cultura de Malí, Aminata Traoré: *“cuando hablamos de los derechos de las mujeres, sobre todo de los países del sur, la gente suele tener en mente las sociedades y las culturas de esos países. Olvidamos que sin soberanía política y económica ni hombre ni mujer se pueden salvar”* (Diario de Sevilla, p.46, 27/3/2007).

En Senegal se produjo el hundimiento de los tres sectores de la economía como consecuencia de la puesta en práctica de políticas de liberalización comercial y de privatizaciones impuestas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial: se produjo el hundimiento de la agricultura (con la obligación del monocultivo del cacahuete que acentuaba el desequilibrio); el hundimiento de la pesca, con el agotamiento de recursos por el aumento de barcos de fuera y la debilidad de la pesca artesanal; y el hundimiento de la industria, donde más de un tercio de los trabajadores perdieron sus empleos desde 1980, acentuándose este proceso a lo largo de los 90, sobre todo después de la devaluación del franco CFA, en enero de 1994 (Dembélé, 2007).

La reestructuración de la Función Pública se tradujo en la congelación de salarios, despidos masivos y programas de “retiro voluntario” para cumplir con las exigencias de los Planes de Ajuste Estructural; los despidos masivos de trabajadores en el sector público repercutieron en el trabajo de las mujeres, muchas de las cuales tuvieron que asumir gran parte de la actividad agrícola por la emigración masculina y, sobre todo, vieron crecer sus responsabilidades en los hogares para satisfacer las necesidades familiares.

Conviene recordar aquí que las políticas de Ajuste Estructural no tienen como finalidad el desarrollo de los países sino la reducción de la deuda externa, acabando para ello con los presupuestos dedicados a sectores “no productivos”, como la salud o la educación. Como consecuencia de esto, y por la concepción ideológica del género que les reserva las tareas de cuidado del núcleo familiar, las mujeres se ven obligadas a encargarse de gran parte de estos servicios.

Hay que tener en cuenta, además, que el colonialismo en África supuso un declive general en la posición de las mujeres en relación a los hombres. Los funcionarios coloniales aceptaron los estereotipos de género occidentales relegando a las mujeres al ámbito doméstico y dejando los asuntos económicos y políticos a los hombres (Parpart, 1988). Esta pérdida de poder de las mujeres se generaba, sobre todo, en relación al acceso a la tierra y la fuerza laboral: la percepción de los funcionarios era que los hombres eran los campesinos y los productores de alimentos en África y, así, cuando se comercializaron los derechos de la tierra, los hombres, considerados los cabezas de familia, fueron quienes recibieron los títulos de propiedad.

Por lo tanto, en el contexto del continente africano debemos afirmar nuevamente que no podemos separar la lucha de las mujeres sin luchar contra las demás formas de injusticias. En este caso, debemos pensar conjuntamente en los efectos del colonialismo y del poscolonialismo sobre los contextos locales africanos; la posición que en ellos ocupan hombres y mujeres no se puede separar del lugar que estos hombres y mujeres ocupan en la globalización.

Además, no hay que olvidar que la consideración de los miembros de estas sociedades como “salvajes” o “primitivos” sigue estando muy presente en nuestro pensamiento occidental. Como afirma Ferrán Iniesta, lo cierto es que, en algún punto de la mayoría de nosotros, el negro sigue manteniendo un curioso rasgo de animalidad (2009) y que la inmigración solo ha acentuado las percepciones negativas que los europeos tenían de los africanos, pues notamos cómo a través del tiempo se ha pasado del paternalismo al desdén, al desprecio, a la hostilidad (Ndongo-Bidyogo, 2009). Además,



en el caso de las mujeres, éstas deben combatir no sólo como sus colegas hombres contra los estereotipos occidentales en torno a los negros, sino también contra los estereotipos sobre la mujer africana: visión errónea sobre el lugar que éstas ocupan en la producción construida a partir de problemáticas dicotomías muy asentadas en Occidente: público/privado; mercado/hogar; producción/reproducción; moderno/tradicional. Así, las mujeres del “Tercer Mundo” han sido categorizadas como homogéneas, sin habilidades ni poder, oprimidas por la familia, la cultura y la religión (Mohanty en Vieitez, 2009).

Sin embargo, en África:

-“Esposa” no es igual a “madre”. Esposa no tiene género en muchas sociedades africanas, ser esposa sólo significa “fuera del linaje”;

-“Madre” no es igual a “lo que hacen las madres”. En las sociedades occidentales se asume como individual, mientras que en las sociedades negras es compartido;

-“Privado” no es igual a “doméstico”. Este término resta importancia y esconde el poder de la maternidad y la producción de la vida misma.

-“Producción” no es comparable con “reproducción”.

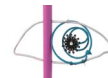
-“Lo público” no sólo refiere al empleo. Hay múltiples formas de trabajar y producir.

Por tanto, no se puede minimizar el papel jugado por la etnicidad - tampoco por la clase social - en la configuración de las identidades de sexo/género. El minimizarlo ha significado tomar actitudes eurocéntricas, como las de muchas mujeres del movimiento feminista occidental que continúan viendo a estas mujeres como representantes de lo “ya pasado”, sin tener en cuenta todas estas distinciones a las que nos acabamos de referir y que son fundamentales si pretendemos entender algo.

Por eso, las mujeres, en cada lugar y época, han desarrollado numerosas alternativas a la situación en que se encuentran. Así, las sociedades Demba (Zambia) matrilineales, son conocidas por los sistemas femeninos de ayuda mutua, por el control económico y social por parte de las mujeres y por la manipulación de las relaciones de género para su propio beneficio (Vieitez, 2009).

Un rasgo que comparte la mayoría de las mujeres africanas es su pertenencia a algún tipo de grupo o asociación. Grupos religiosos, sociedades para la mejora de la comunidad, asociaciones familiares/comunitarias (*Ujamaa*, Tanzania), asociaciones de ayuda mutua (*Harambee*, Kenia), cooperativas para la venta de productos (agrícolas, artesanías, etc.), tontines en el África Occidental francófona... En la actualidad, las asociaciones de mujeres constituyen el mayor sector organizado de la población en numerosos países africanos basándose, con frecuencia, en la autoridad moral de las mujeres en tanto que madres para defender su inclusión en la política, en un modo que sería improbable fuera del continente (Bauer, 2008:105).

En este mismo sentido, narra Aminata Traoré en su libro *L'Afrique Humiliée* (2008) cómo uno de los supervivientes del salto a las vallas de Ceuta y Melilla en el año 2005 le decía lo siguiente: “Anbalakaw (mujeres que nos dais la vida), decidnos qué dirección debemos tomar, porque ya no sabemos. En un mundo de abundancia no hay nada para nosotros, ni trabajo, ni renta, ni techo... Nadie quiere saber de nosotros. Somos una generación sacrificada. Nuestros padres, como sabéis, prefieren que sus hijos ganen. No nos entienden a nosotros, los parados, los sin papeles, los perdedores, los clandestinos y los expulsados, piensan que no tenemos talento ni competencias. Nosotros sólo os tenemos a vosotras, generosas y valientes madres. Levantaos. Ayudadnos”. Y a esta misma condición de madre se dirigía un joven que sí logró atravesar la valla con éxito: “me dirijo a la madre que eres. Ayuda a la juventud africana a no irse, a no morir más en el desierto, en plena mar o en algún sitio aquí en la



indiferencia” (Traoré, 2008:261-262).

Por eso, asociadas, las madres víctimas del trato dado a sus hijos han tomado la responsabilidad de informar a los europeos sobre la necesidad de situar las migraciones actuales en el contexto de la globalización, responsable del saqueo de sus países. Como ellas mismas afirman, no es justo decir que Europa no puede acoger toda la miseria del mundo porque de lo que se trata es de cambiar las reglas del juego, de que no continúe el pillaje del continente africano por parte de esos países que afirman no tener suficiente capacidad para acoger a todos los “miserables”.

“El feminismo occidental nos ha enseñado que la liberación de la mujer pasa por la reivindicación y la reapropiación de nuestros cuerpos, el control de la maternidad y la afirmación de nuestros derechos en tanto que individuos. Yo milité, como la mayor parte de las africanas de mi generación, con las armas teóricas de las mujeres de los países industrializados por un ideal de sociedad donde se dé la igualdad entre hombres y mujeres. Sin embargo, yo no estaba muy cómoda porque yo no creía en el desarrollo mimético para nuestros países después de las independencias. (...) En mi cabeza trotaba una multitud de ideas, entre ellas, las canciones que hablaban de los valores que tenemos las mujeres en África y que nos permiten estar unidas, sentirnos invencibles e incluso inmortales, porque tenemos el poder de dar la vida (...) Ahora que, confrontadas a la violencia de las políticas migratorias europeas xenófobas y represivas, los jóvenes me llaman y me solicitan, y a través de mí a todas las africanas en tanto que madres, yo me acuerdo de esas palabras. Yo me digo que nuestros jóvenes nos reconocen y nos reivindican como fuente de vida, pero también como una fuerza capaz de llevarles cuando son pequeños y de aceptarles cuando se hacen grandes, les pase lo que les pase, sean ganadores o perdedores” (Traoré, 2008:263-265).

#### BIBLIOGRAFÍA

- Bauer, G. (2008) : *Mujeres y activismo político en el África del siglo XXI, África. Vanguardia Dossier, N° 26, pp. 102-105.*
- Dembélé, D.M. (2007): *Le droit au développement, CETIM. Gêneve.*
- Galeano, E. (2008): *Espejos. Una historia casi universal. Madrid: Siglo XXI Editores.*
- Iniesta, F. (2009): *El stigma de Cam. El negro en el pensamiento occidental en Castel, A. y Sendín, J.C. (eds.), Imaginar África. Los estereotipos occidentales sobre África y los africanos, pp. 11-34. Madrid: Catarata y Casa África.*
- Méndez, L. (1995): *Antropología de la producción artística. Madrid: Editorial Síntesis S.A.*
- Méndez, L. (2002): Construir jerarquías: el entramado del poder, del sexo y de la etnicidad en los mundos del arte contemporáneo en Martín, A., Velasco, C. y García, F. (coords.), *Las mujeres en el África Subsahariana, pp. 201-234. Barcelona: Editorial Planeta S.A.*
- Moreno, I. (1991): *Identidades y rituales en Prat, J., Martínez, U., Contreras, J. y Moreno, I. (eds.), Antropología de los Pueblos de España pp. 601-636. Madrid: Taurus Ediciones.*
- Ndongo-Bidyogo, D. (2009): *Acerca de los estereotipos sobre África en Castel, A. y Sendín, J.C. (eds.), Imaginar África. Los estereotipos occidentales sobre África y los africanos, pp. 169-182. Madrid: Catarata y Casa África.*
- Parpart, J. (1988): *Women and the State in Africa*, en Donald Rothchild y Naomi Chazan (editors) *The Precarious Balance: State and Society in Africa*, Westview Press.
- Traoré, A. (2008): *L’Afrique Humiliée. París: Fayard.*
- Vieitez, S. (2009): *“Políticas y realidades de género y desarrollo en África subsahariana” en 1ª Jornada Día de África: África, tan cercana y tan desconocida. Sevilla, Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias, Consejería de Empleo, Junta de Andalucía.*