

DIAGNÓSTICO DE LA INVESTIGACIÓN
ACCIÓN PARTICIPATIVA

Una aproximación a las identidades culturales y percepciones feministas

"Euskal Herria, Bolivia, Colombia,
Guatemala, el Sahara & Palestina"

AUTORAS
Olga del Castillo
& Giulia Di Carlo

BILBAO
ABRIL-OCTUBRE
2015

 Mundubat

“Es que yo creo que las agendas se encuentran totalmente porque el patriarcado es uno y el sentir es uno, entonces en la violencia contra las mujeres es un elemento muy prioritario. No podemos decir que aquí matan menos y que allá matan más. El problema no es de cifras es que nos matan no más. Allá y aquí entonces, eso es un elemento de encuentro”

Testimonio de una de las mujeres
entrevistadas durante la investigación

Índice

09 BLOQUE I: ANÁLISIS Y PERSPECTIVAS TEÓRICAS

Presentación

1. Introducción
2. Hipótesis y objetivos
3. Fundamentación metodológica
4. Discusión teórica
 - 4.1. Perspectivas analíticas sobre identidad, género y diversidad cultural
 - 4.2. Feminismo: perspectivas desde el norte y desde el sur

43 BLOQUE II: ANÁLISIS CUALITATIVO DE LAS IDENTIDADES CULTURALES Y LAS PERCEPCIONES FEMINISTAS EN EUSKAL HERRIA

5. Percepciones sobre identidades culturales y de género en Euskal Herria
6. Percepciones sobre feminismo en el norte: ¿Cómo nos miran las mujeres del sur?

69 BLOQUE III: CONCLUSIONES Y PROPUESTAS

7. Conclusiones y propuestas
 - Bibliografía
 - Anexos

BLOQUE I

Análisis y perspectivas teóricas

Presentación

El Eje de Género, de la Fundación Mundubat, parte de la concepción del sistema patriarcal como un sistema opresor que se adapta a las realidades globales para mantener su poder y la dominación sobre las mujeres. Por esto, consideramos que las respuestas de resistencia de las mujeres a los ataques machistas deben ser globales, construyendo redes entre el movimiento feminista global. Sin embargo, las mujeres no somos un colectivo homogéneo, sino que existen profundas diferencias entre nosotras definidas por distintas variables y concepciones sociales, como pueden ser la raza, la religión, la clase y la etnia, entre otras.

Con esta convicción, el Eje de Género, de la Fundación Mundubat, ha definido cuatro líneas estratégicas de acción para la planificación y desarrollo de sus acciones, tanto en la Cooperación como la Incidencia Política. Tres de las líneas son acciones de empoderamiento de las mujeres, mientras que la cuarta, denominada "Identidades Feministas", busca crear espacios de encuentro entre las diferentes mujeres con las que trabajamos en los países donde Mundubat desarrolla sus acciones.

Fruto del trabajo y el intercambio con las diferentes organizaciones feministas aliadas, el equipo de género de Mundubat identificó que las mujeres manejan creencias, estereotipos e imágenes creadas sobre las "otras", que no siempre se corresponden con la realidad, y que en la mayoría de los casos, crean distancias entre ellas y suponen obstáculos para la lucha feminista conjunta, puesto que se generan sensaciones de superioridad/inferioridad sobre la otredad.

Por esto y considerando que Mundubat puede jugar un papel importante a la hora de acercar realidades diferentes, se planteó la posibilidad de crear espacios de encuentro que no tienen por qué ser necesariamente físicos, sino de conocimiento mutuo y acercamiento entre las mujeres con las que trabajamos, sus realidades y los elementos que definen sus identidades.

En este sentido, partimos de la base de que todas las organizaciones de mujeres con las que trabajamos tienen el objetivo fundamental la defensa y promoción de los derechos de las mujeres, aunque no todas estas mujeres y organizaciones se definen como feministas; no obstante, el objetivo principal es que las palabras que las definen, como "feministas", "musulmanas", "indígenas", "urbanas", no supongan barreras en la articulación de las mujeres por la defensa de sus derechos.

Este diagnóstico es un primer intento de identificar los estereotipos que las mujeres manejan unas de otras, y cuáles son las creencias sobre las que los estereotipos, muchas veces prejuicios, se construyen. Después esperamos se desarrolle un proceso de Acción Participativa, en el que no sólo se identifiquen las diferencias entre las distintas identidades, sino que también se den los espacios de encuentro e intercambio para que las diferencias

dejen de ser barreras entre las mujeres, para reducirse a simples diferencias, rasgos de cada una que nos hacen únicas, pero no lejanas.

El documento pretendió ser una Investigación-Acción Participativa, pero las limitaciones de recursos y de tiempo nos llevaron a replantearlo como un acercamiento inicial que nos brinda la oportunidad de contar con hallazgos iniciales que nos orienten sobre los futuros pasos de este proceso.

El diagnóstico consta de tres bloques principales. El primero es el marco teórico y la reflexión filosófica y antropológica que enmarca el proceso; el segundo, el análisis cualitativo de la información levantada durante el trabajo de campo y el último, donde se encuentran las conclusiones y las propuestas de continuidad.

Eje de Género de Mundubat

NORTASUN ANITZAK vs. BORROKA FEMINISTAK
IDENTIDADES DIVERSAS vs. LUCHAS FEMINISTAS

19 DE JUNIO
HIKA ATENEO
MUNDUBAT, EUSKO LEHEN UNIBERTSITATEA

Mundubat Euzko Lehen Unibertsitatea



1. Introducción

El presente diagnóstico constituye la primera parte de una Investigación Acción Participativa que se enmarca dentro de las actividades planificadas en el Proyecto: **“Acciones innovadoras desde identidades feministas de Norte y Sur, para originar alternativas al sistema patriarcal”**, financiado por la Agencia Vasca de Cooperación al Desarrollo y promovido por la Fundación vasca Mundubat, durante la Convocatoria de 2014.

Mundubat es una ONGD de mujeres y hombres unidos por el anhelo solidario personal y colectivo de hacer de la Cooperación para el Desarrollo y de la Educación para la Transformación, verdaderos instrumentos al servicio de procesos orientados al cambio social, tanto en el Norte como en el Sur, entendiendo que los problemas en el Norte y en el Sur son fruto de un mismo sistema global, que se asienta en la desigualdad y la explotación de las personas y la naturaleza para la obtención del máximo beneficio.

En el marco de la Cooperación Internacional, desde 1975, los diferentes Encuentros de la Mujer promovidos por las Naciones Unidas (Cairo y Beijing entre otras) y las Convenciones Internacionales, fundamentalmente la Convención para la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), han planteado una agenda política para garantizar los Derechos Humanos de las Mujeres.

Esto se ha materializado en la elaboración de instrumentos internacionales de incidencia política como el Protocolo Facultativo de la CEDAW, el Programa de Acción de Beijing y los Objetivos de Desarrollo del Milenio (Objetivo 3º). La ratificación de estos instrumentos, por parte de los Estados, ha tenido la consecuencia del diseño de políticas, programas y acciones vinculadas a la promoción y defensa de los Derechos de las Mujeres.

Las distintas instancias y actores de la cooperación se han propuesto dos enfoques metodológicos de trabajo en género: Mujer en Desarrollo (MED), centrado en proyectos cuyas beneficiarias son mujeres y niñas, y Género en Desarrollo (GED) que incluye la perspectiva de género (mujeres y hombres) como eje transversal de todas las acciones. Esta metodología fue trasladada al mundo de las ONGD, que a partir de los años noventa han venido utilizando herramientas para aplicar una u otra línea o ambas de forma complementaria, en sus proyectos de desarrollo.

El Patronato de la Fundación Mundubat aprobó en 2006 una Política de Género¹, que refleja el compromiso sistemático de la organización para alcanzar la equidad de género, a nivel interno y en el trabajo como organización de Cooperación, Educación para el Desarrollo y Sensibilización e Incidencia Política. El enfoque implica acompañar procesos que posibiliten el empoderamiento de las mujeres, visibilizando las luchas del movimiento de mujeres y feminista, e involucrando a los hombres y promoviendo que los temas, reivindicaciones y propuestas de la agenda feminista estén en nuestras propuestas.

¹ Para más información, véase política de género de Mundubat en: <http://www.mundubat.org/archivos/201106/Politica%20Genero.pdf>

Dentro del Eje de Género, una de las líneas estratégicas de actuación incluye “Identidades y Feminismos”, dada las múltiples identidades culturales y enfoques ideológicos de las mujeres con las que trabaja la organización: mujeres indígenas en territorios como Bolivia y Guatemala, afro-descendientes en Colombia y musulmanas en Palestina y en el Sahara.

Por ello, se plantea la necesidad de reflexionar y debatir sobre el enfoque de trabajo intercultural e interseccional que promueva puntos de encuentro que nos unan para avanzar conjuntamente en las diferentes visiones en la promoción y reivindicación de los Derechos de las Mujeres.

A partir de este planteamiento organizacional, se inició nuestro trabajo de identificación y diagnóstico que pretende ser la primera parte de una Investigación Acción Participativa (en adelante IAP). Lo que presentamos es el fruto de un proceso de identificación de diferentes actoras para la realización de un diagnóstico participativo sobre las identidades y percepciones que las mujeres mantienen entre ellas, tanto en el entorno vasco como en diferentes países del Sur, con identidades culturales diversas, indígenas, afro-colombianas y musulmanas, desde una perspectiva feminista.

La investigación tiene en cuenta la relación sujeto-sujeto, es decir que las protagonistas del diagnóstico van a ser las personas participantes en la misma investigación. Además, nos hemos adaptado a sus tiempos, necesidades, ritmos y niveles discursivos (IOÉ, 2005).

La metodología utilizada supone un proceso de reflexión conjunto con todas las actoras y de acción con las mismas, mezclando análisis sociológico, antropológico e histórico. De esto trata la IAP: entender la complejidad de los contextos y los grupos involucrados. Para ello, hemos planteado varias hipótesis y objetivos concretos que desglosamos a lo largo del documento.

En el trabajo abordamos el análisis de las percepciones que tienen las mujeres en relación al género, desde las identidades culturales y con una perspectiva feminista. De este modo, nos parece fundamental tener en cuenta que el feminismo no es ni heterogéneo ni uno solo, sobre todo si lo miramos con una perspectiva internacional.

El feminismo, dice Fátima Arranz (2013), es el paraguas de aquellas que cuestionan el patriarcado, que nos quiere normativizar y silenciar: estemos donde estemos “el feminismo es, ante todo, una lucha política”. Nuestra idea es que a partir de la realidad que nos oprime a todas, busquemos formas de hacer converger nuestras perspectivas feministas.

En su conjunto, lo que se quiere reflejar en el estudio son las ideas, acciones y voces de las mujeres en los diversos lugares del mundo con sus particularidades. En relación a las definiciones de identidades como mujeres podemos encontrar diferentes propuestas: de identidad abierta (Butler), devenir de mujeres (Braidotti), sujetos excéntricos (Lauretis) o sujetos postcoloniales (Spivak), y así trazar un mapa de las subjetividades feministas cambiantes y múltiples en espacios geográficos y sociales diversos.

En definitiva, pretendemos acercar nuestras luchas y reivindicaciones con las de las mujeres en otros lugares del mundo, para dar fuerza a un movimiento realmente transformador

que sea capaz de poner en común mujeres (y hombres) diversas, de diferentes razas, etnias, clases y partir de diferentes visiones del género.

Tener en cuenta las diferentes perspectivas feministas significa negociar entre las varias luchas presentes en los territorios, ciudades, barrios y entornos, para que nuestra lucha sea sostenible y plural. Vemos entonces la necesidad de crear lazos internacionales que reivindiquen los derechos de las mujeres en todos sus niveles: político, económico y social.

El trabajo pretende ser un aporte al cambio de mirada y un ejercicio de encuentro entre mujeres con identidades diversas, pues solo desde ese reconocimiento y conocimiento mutuo de las realidades en que vivimos, las mujeres podemos encontrar espacios con miradas comunes y generar vínculos y redes transformadoras en la lucha conjunta contra el patriarcado.

El diagnóstico que presentamos se estructura en tres bloques. En el primero, el tema de la identidad cultural, de género y el feminismo desde una perspectiva teórica, apoyándonos en autoras feministas que sirvieron de guía para reflejar la diversidad y heterogeneidad de lo que planteamos. El bloque tiene dos partes. En la primera se exponen los conceptos de identidad cultural y de género, teniendo en cuenta las diferentes perspectivas teóricas existentes y en la segunda, un análisis breve de las corrientes feministas del Norte y del Sur que consideramos más interesantes.

En el segundo bloque, la voz de las mujeres protagonistas del estudio. De acuerdo a los objetivos planteados, hemos realizado un análisis cualitativo exponiendo las percepciones e identidades feministas obtenidas con el diagnóstico e incluyendo las entrevistas y los grupos de discusión llevados a cabo con las asociaciones de mujeres migradas, las organizaciones feministas y el resto de actoras que componen la muestra.

La recogida de información ha sido fruto de un proceso participativo. Por lo tanto, este es el resultado de las ideas y percepciones que las mujeres interpeladas compartieron con nosotras. Dicho bloque se divide a su vez en dos partes: en la primera analizamos las percepciones de las mujeres del Sur y del Norte sobre identidades culturales y de género. En la segunda parte profundizamos en las percepciones que tienen acerca del feminismo y cómo se ven en relación al mismo.

En el tercer y último bloque recogemos las conclusiones extraídas del análisis realizado en la segunda parte, las opiniones que las mujeres participantes del estudio-diagnóstico han expuesto pensando conjuntamente en posibles alianzas y redes. Además, señalamos algunas propuestas de cara al futuro tanto en esta investigación como en otras acciones para avanzar en la lucha contra la opresión patriarcal, capitalista y clasista que todavía domina nuestras sociedades.



2. Hipótesis y objetivos

De acuerdo a los objetivos planteados por Mundubat, el diagnóstico trata de identificar las identidades feministas en Euskal Herria y los países elegidos a tal fin, y también recoger las percepciones de las mujeres protagonistas del estudio. Para ello, planteamos dos hipótesis de trabajo:

1. Existen percepciones y miradas diferentes sobre el feminismo en las mujeres de las organizaciones del Norte y el Sur.
1. Las percepciones entre las mujeres del Norte y el Sur pueden ser positivas o negativas, dependiendo del contexto y del tipo de organización y de su trabajo.

Objetivo general

El diagnóstico trata de analizar las percepciones que se tienen en el entorno de Euskal Herria y de países del Sur seleccionados sobre las diferentes identidades de las mujeres indígenas, afro-colombianas y musulmanas con visión feminista, a fin de sensibilizar a la sociedad vasca sobre los contextos y las realidades en los que se llevan adelante sus propuestas y acciones.

Objetivos específicos

1. Diseñar un material de Investigación Acción Participativa (IAP) con enfoque feminista que permita elaborar propuestas y proyectos de Cooperación Internacional junto a las organizaciones feministas y de mujeres, teniendo en cuenta sus diferentes identidades en Euskal Herria y en los países del Sur donde trabaja Mundubat.
1. Fomentar un intercambio de reflexiones y experiencias de las organizaciones de mujeres y feministas del Norte y el Sur sobre las diferentes identidades y propuestas de trabajo conjunto en el avance por los derechos de las mujeres.
1. Potenciar alianzas y redes entre las organizaciones de mujeres de los países del Norte y el Sur para la consecución de los derechos de las mujeres a nivel global.



3. Fundamentación metodológica

Con una perspectiva feminista, el diagnóstico pondrá en evidencia y visibilizará las aportaciones de las mujeres, históricamente ignoradas o presentadas parcialmente al servicio del modelo heteropatriarcal y capitalista.

Nuestra metodología se alinea con la propuesta de Donna Haraway (1995) cuando, promoviendo la "situated knowledge" o "teoría del punto de vista", reconoce la necesidad de más presencia de mujeres y de sujetos minorizados en los espacios de producción de conocimiento, pero no en cuanto portadoras de un saber menos corrompido.

Estamos de acuerdo y promovemos la importancia de romper con las prácticas científicas heteropatriarcales, y como bien propone Hepburn (1999) "*...somos conscientes que estamos sumergidas y vivimos en sociedades donde está todo normativizado desde el punto de vista masculino, incluyendo la investigación en todos sus aspectos.*"

El "feminismo del punto de vista" de Harding es para nosotras una herramienta de análisis combativo, anti-imperialista, y anti-colonial de la civilización occidental. La capacidad de generar reflexiones, debates y controversias se relaciona con el hecho de que la teoría del punto de vista "toma por principio ninguna de las opciones centrales que plantea el postmodernismo" (Harding, 1996, p.43), sino que negocia permanentemente entre las fuerzas de los proyectos modernos y postmodernos.

Además, integra al debate a grupos más amplios y diversos, de modo que se entiendan los intereses subyacentes, los grupos de poder y las alternativas posibles para un mundo diverso, descentralizado y en armonía con su entorno natural.

Sin duda alguna, una metodología feminista genuina aprovecha la IAP. Este tipo de investigación permite reconstruir la distancia entre sujeto-objeto, las posiciones de mujeres y hombres, así como las diferencias sociales y culturales en los grupos de mujeres diversas. La observación participativa permite cuestionamientos que regresan a la observadora haciéndola consciente del lenguaje, de la historia y del modo como el conocimiento se particulariza y se sitúa en el espacio y en el tiempo concreto (Castañeda, 2012).

La metodología que utilizamos tiene en cuenta, además, dos enfoques claves: en primer lugar, la interseccionalidad, necesaria para analizar los efectos de las categorías identitarias (género, etnia y/o raza y clase social, etc.) que se entrecruzan e implican una desigualdad ampliada en las mujeres actoras del estudio. En segundo lugar, la interculturalidad como un elemento característico de las identidades diversas de las mujeres que habitan y conviven en la Euskal Herria, Latinoamérica, Palestina y el Sahara a fin de entender sus creencias y percepciones sobre ser mujer y feminista.

Para llevar a cabo el presente diagnóstico utilizamos diferentes herramientas metodológicas, mezclando técnicas cuantitativas, como los cuestionarios en los países del Sur; con otras cualitativas, las entrevistas y los grupos de discusión en los grupos internacionales y autóctonos. En principio planteamos la metodología de la IAP, en la cual las investigadoras se involucran en la realidad a estudiar, relacionándose con los grupos de actores y actoras seleccionados, participando en sus procesos.

La IAP proporciona a las organizaciones un método para analizar y comprender mejor la realidad de las mismas (sus problemas, necesidades, capacidades, recursos), y les permite planificar acciones y medidas para transformarla y mejorarla.

Bárbara Biglia relata que *“en el feminismo se ha ido instalando una clara desconfianza hacia la investigación cuantitativa, acompañada por la ilusión de que las metodologías cualitativas son de por sí más críticas y cercanas a la perspectiva feminista. (...) No es menos cierto que las metodologías cualitativas son también susceptibles de ser utilizadas con fines ajenos a las prácticas feministas”* (Biglia, 2014, p.30).

Por ello, hemos optado por una metodología mixta. Es la que más se adapta a nuestro diagnóstico, siendo conscientes que todas las investigaciones actuales están inmersas en sociedades patriarcales y que pueden tener sesgos y limitaciones que derivan de los contextos, de las investigadoras y de las financiadoras. Nosotras hemos ajustado la metodología del trabajo en función del contexto local junto a la muestra alcanzada y seleccionada.

Las técnicas de investigación, que se basan en esta metodología, tienen un carácter fundamentalmente cualitativo y participativo con la implicación de las mujeres durante todo el proceso de investigación. Desde una perspectiva feminista, la apuesta es por herramientas plurales que se han utilizado de forma consensuada con los grupos seleccionados y las personas participantes. Además, gracias al enfoque intercultural, se visibilizaron las identidades diversas que residen y cohabitan en Euskal Herria.

Westmarland (2001) señala que el enfoque metodológico combinado cobra significado si se tiene en cuenta la necesidad de identificar y describir las diferentes identidades desde una perspectiva feminista, situarlas a nivel social y comprenderlas de forma profunda y así dar voz a las personas sujetas interesadas.

A través de la metodología cuantitativa, hemos recopilado datos útiles que generaron la muestra en Euskal Herria y en los países del Sur. Gracias a las herramientas de análisis cuantitativo, se establecieron los perfiles socio-demográficos de las mujeres migradas en el País Vasco y los comparamos con las nativas vascas y de los cuatro países de la muestra. Asimismo, hemos recogido la información sobre los movimientos feministas vascos e internacionales.

Por otro lado, la metodología cualitativa permitió involucrar en primera persona a las mujeres sujetas del trabajo, migradas, nativas vascas y de los países del Sur, feministas por definición o no feministas por elección. De allí nos acercamos a las diferentes realidades estudiadas y se analizaron cuáles son las percepciones de las mujeres entre ellas, la construcción de la “otra”, de los feminismos o de sus diferentes perspectivas, y de cómo los grupos de actoras tienen en cuenta la perspectiva de género en su labor cotidiana, en la militancia, en la forma de incidir y avanzar hacia una sociedad igual y feminista.

Los diferentes enfoques utilizados en contextos locales diversos y lejanos han posibilitado ampliar la mirada, y no considerar el concepto de identidad y de feminismo como algo homogéneo.

Técnicas de recogida de información

Para llevar a cabo el presente diagnóstico hemos utilizado las siguientes técnicas:

- 1.** Revisión bibliográfica sobre el objeto de estudio.
- 2.** Análisis de fuentes secundarias: listados de organizaciones y documentos técnicos de las organizaciones participantes en el estudio.
- 3.** Cuestionarios abiertos para las organizaciones de los países del Sur.
- 4.** Grupos de discusión en el Norte y en el Sur.
- 5.** Entrevistas semi-estructuradas.
- 6.** Observación participante.

Diseño y localización de la muestra

Para el diseño y elaboración de la muestra se consideraron los siguientes grupos de actores/as:

- 1.** Organizaciones de Mujeres en los países del Sur seleccionados: Bolivia, Colombia, Guatemala, Palestina y el Sahara.
- 2.** Asociaciones de Mujeres Migradas con diversidad de identidades culturales entre sus miembros: musulmanas, afros e indígenas. Feminista y no feministas en el entorno de Euskal Herria.
- 3.** Personal técnico/institucional de distintas áreas de los Ayuntamientos de Bilbao, Donostia y Gasteiz: técnicas de igualdad y/o de cooperación y de interculturalidad y/o diversidad de los gobiernos locales de las tres provincias vascas.
- 4.** ONGD vascas que trabajan con perspectiva de género en sus proyectos de Cooperación Internacional y sensibilización en los países del Sur y en el País Vasco.
- 5.** Organizaciones de mujeres feministas de tres provincias de Euskal Herria.

La modalidad de muestreo fue de tipo no probabilístico, también llamado intencional. En nuestro caso, la elección de los elementos no depende de la probabilidad, sino del marco

conceptual y de los objetivos del estudio. Es decir, se construyeron las hipótesis, categorías y conceptos a través de las proposiciones e interpretaciones de los grupos seleccionados: muestreo teórico, o *theoretical sampling*, Di Carlo, (2013).

En este sentido, el muestreo no acaba hasta que dejan de aparecer nuevos conceptos, categorías y grupos a estudiar. La muestra estuvo abierta hasta el final del proceso.

En el primer acercamiento al trabajo de campo, tuvimos las siguientes dificultades:

- En primer lugar, el movimiento de mujeres migradas y nativas vascas está fragmentado y tiene una base social frágil. Esto no permitió involucrar tantas actoras como nos hubiera gustado para alcanzar los objetivos planteados.
- Las tres provincias vascas viven contextos sociales y políticos diferentes, y la presencia de organizaciones feministas y de mujeres migradas no es la misma en todas.
- Percibimos un cansancio en las organizaciones de mujeres migradas: los grupos manifestaron no estar dispuestas a seguir siendo "estudiadas". Se sienten explotadas y denuncian una falta de reconocimiento a la hora de presentar las investigaciones y los estudios realizados a partir de sus voces.
- A nivel institucional, existe una escasa coordinación con los grupos de mujeres migradas, nativas vascas y feministas.
- Todo lo anterior dificultó la posibilidad de llegar a organizaciones que posiblemente realicen una labor que podría ser importante incluir en el diagnóstico.

4. Discusión teórica

4.1 Perspectivas analíticas sobre identidad, género y diversidad cultural

Para introducir el tema del estudio, queremos centrarnos en una reflexión teórica que nos sitúe en relación a los objetivos del mismo: *las percepciones existentes entre las mujeres de países del "Norte y del Sur"* y hacerlo en primer lugar desde la perspectiva de la identidad o identidades múltiples que conviven en nosotras y en los espacios donde vivimos, compartimos, militamos, etc.

La primera cuestión que nos planteamos es: *¿Cómo nos vemos entre nosotras y cómo vemos nuestro accionar en relación a la consecución de la igualdad de género?*

Partimos de un concepto clave que es el término *identidad*, el cual vamos a ir relacionando con algunas de las dimensiones que lo componen (el género, la raza y/o etnia y la cultura), para entender cómo las "mujeres" pensamos, sentimos y tenemos distintas maneras de mirar y vernos entre nosotras desde diferentes partes del mundo.

Quando hablamos de identidad, ¿a qué nos estamos refiriendo?

Siguiendo a Marcela Lagarde:

"La identidad se conforma como un conjunto de dimensiones, procesos dinámicos y dialécticos, que se producen en las intersecciones entre las identidades asignadas y la experiencia vivida que expresa la diversidad de condiciones del sujeto. Cada sujeto es producto de la interrelación entre su experiencia condicionada socialmente y por la cultura en la que vive. Por ello, la condición histórica del sujeto determina su subjetividad, la cual como proceso global es construida, no es innata. El sujeto se constituye en y por su subjetividad." (Lagarde, 1993, p.35)

Como elementos constitutivos de la identidad personal podemos señalar:

1. La identificación que realizan los individuos con ciertas categorías en términos de categorías sociales compartidas. Se puede afirmar que la cultura es uno de los elementos claves de la identidad personal.
2. La existencia de "otros". El individuo se define en relación a como lo ven los otros. Es decir, la construcción de la identidad es un proceso intersubjetivo de

reconocimiento mutuo que cumple una función de valoración de sí mismo y de adaptación al entorno que es esencial para el individuo.

El segundo elemento es un factor de confrontación, ya que la presencia del "otro" va a permitir establecer diferencias, y nos definimos por comparación o contraste. Esto se denomina alteridad, la cual destaca la diferencia que nos conduce al "nosotras" respeto a los "otra" y permite develar al sujeto hechos tanto de sí mismo como de los otros que pueden conducir a extrañamientos, intolerancia o por el contrario, a la aceptación dentro de la diversidad.

La identidad, en tanto que proceso cambiante y dinámico, implica siempre un vínculo relacional que nos lleva a la confirmación de que es dialéctica, pues se modifica siempre en el encuentro con los otros/as.

La construcción identitaria comprende dos procesos: uno externo, referido a la diferenciación, esto es al "sujeto", y otro interno, relativo a la formación del "nosotras" que es necesario que se consolide, en relación con la definición de la "otra". Este doble sentido de similitudes y diferencias implica subjetividad y objetividad a la vez. Además, la subjetividad entendida como la forma en que nos pensamos y relacionamos está también adscrita a un determinado territorio.

La identidad social se refiere al vínculo que intenta dar cuenta de aquella vertiente del sujeto, que en su relación con los otros/as reconoce las diferencias y parecidos. La construcción de la identidad contiene elementos naturales (biológicos) y culturales; estos últimos desarrollan sentimientos de identificación y pertenencia, como la memoria colectiva, las tradiciones, costumbres o las religiones que representan elementos determinantes en esta construcción.

Cabrera indica que la identidad colectiva es *"el conjunto de creencias compartidas por una sociedad que implican una visión de sí misma como nosotros, es decir, una auto-representación de nosotros como estos y no otros"* (2004, p. 2).

A nivel sociológico y en virtud de los aspectos identitarios, se han generado distintas categorías analíticas que son la base de la clasificación social impuesta y por ende, del sistema que nos define y coloca en una determinada posición social. En función de los sistemas de valores y creencias imperantes en una sociedad dada, esa posición es diferenciada y no igualitaria para toda la población.

Así, se nos ha ido clasificando socialmente en virtud de unas cualidades y no otras que nos definen como grupos con características específicas (religiosas, lingüísticas, nacionales, políticas, étnicas, etc.). Fruto de esta clasificación social desigual se originan los distintos tipos de desigualdad (por sexo, raza, etnia, etc.). Por tanto, es necesario reflexionar sobre cómo se construyen los procesos de identidad diferencial.

Desde la concepción general del término identidad vamos a conectarnos con las categorías identitarias que nos conforman como sujetas diversas: el género y la diversidad cultural, analizando ambas dimensiones y su repercusión en la configuración de los imaginarios sobre nuestro propio mundo y el de las "otras", en relación al tema objeto de estudio: las percepciones entre "nosotras" las mujeres de aquí y allá.

4.1.1 La identidad de género

En primer lugar, uno de los ejes fundamentales del análisis es la identidad de género. En base a los caracteres sexuales, se nos distingue como hombres o mujeres. Alrededor del elemento biológico se construye socialmente el género masculino o femenino con un conjunto de atribuciones específicas establecidas para cada uno, y que nos define como tales.

A su vez, dicha construcción viene acompañada de un imaginario simbólico conformado por arquetipos y estereotipos creados e insertados en cada cultura. Así, podríamos decir que el género se constituye como elemento dicotómico de clasificación social primario.

Desde la antigüedad, todas las sociedades han constituido la organización del grupo bajo la condición diferencial sexo/género. Dentro del sistema social se establecen *“relaciones de poder basadas en las diferencias que distinguen a los sexos presente en todas las dimensiones de la organización social y de las interacciones sociales, expresada en símbolos, ideas, prescripciones, representaciones, atribuciones, valoraciones, prácticas, experiencias y subjetividades de hombres y de mujeres”* (Scott, 1997, pp.289-291).

Un sistema donde las características masculinas han sido ensalzadas como superiores a las femeninas, dotándolas de un carácter androcéntrico y en el cual, el hombre es el referente hegemónico y las mujeres quedan subyugadas, convirtiéndose en un sistema social opresivo y desigual por género, denominado patriarcado.

El concepto de género es un constructo sociocultural que ha ido evolucionando con el tiempo. La modernidad produjo un cambio en la vida de las mujeres que vino acompañado de una serie de cuestionamientos sobre las características de su identidad. La modificación de los roles asociados a la identidad de género femenina supuso un quebrantamiento de las identidades tradicionales de género, se pluraliza y se abre un nuevo abanico de posibles identidades dentro de su misma construcción. En esta situación, se realiza un cambio en las asignaciones de roles y se estructuran las cuestiones de género entre mujeres y hombres, en los que se redefinen los problemas de identidad en la actualidad².

A continuación, se explica cómo el sistema social patriarcal imperante moldea la identidad de los individuos de acuerdo a sus imaginarios simbólicos, creados con una función definitoria de nuestra identidad como “ser” mujer.

¿Cómo se define y qué significa ser mujer?

El concepto ha sido clave en los estudios feministas. Diversas autoras han definido el mismo con múltiples perspectivas. Si tomamos de referencia a de Beauvoir (1949), la “mujer” se constituye como lo “otro”³, no tiene una identidad propia sino que se construye desde una condición de sometimiento al hombre en un sistema social dominado por ellos.

² Lagarde hace referencia a ello en su artículo sobre identidad que se puede consultar en: http://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/purificacion_mayobre/identidad.pdf

³ Beauvoir hace referencia al concepto de otredad u alteridad, entendido como la forma de definirse a partir de los “otros”, en este caso, del hombre

Rosaldo, en relación al significado social, señala que “ser mujer es tener asignado un determinado espacio práctico y simbólico, que se identifica bajo sus distintas modalidades históricas con el ámbito de lo privado, es decir, el no reconocimiento y la invisibilización” (2010, p. 56). Significa un espacio designado y controlado por el patriarcado que define a la “mujer” como un grupo genérico y homogéneo con intereses y deseos idénticos, sin importar clase social, ubicación o contradicciones raciales o étnicas.

Por su parte, Lamas sostiene que *“la identidad está traspasada o cortada por varias líneas. Eres mujer, y además tienes una identidad de clase, una identidad religiosa, una identidad política; y esta identidad múltiple, multifacética, va a ir corriéndose de acuerdo a la coyuntura en la que te mueves”* (1996, pp. 327-366). A partir de ahí, las relaciones entre “subjetividad, identidad y condición histórica del sujeto sustentan la identidad de género”.

Haciendo eco de estas palabras, Lorenzer afirma: *“la clave para comprender lo que es la identidad está mucho más en el terreno de la intersubjetividad de la experiencia del mundo”* (1998, p.21).

Las mujeres compartimos, como género, la misma condición histórica de opresión, pero diferimos en las situaciones particulares, en los modos de vida, las concepciones del mundo y en los grados y niveles de opresión. En realidad, las formas son diferentes. No es una cuestión de más o menos, sino que somos “oprimidas” de forma diferente.

En este sentido, la categoría “mujer” se construye en una variedad de contextos políticos que frecuentemente existen de forma simultánea y yuxtapuesta. Así, las desigualdades de género se han ido perpetuando como consecuencia del propio sistema, las injusticias políticas, económicas y culturales que se entrelazan en base a unas normas androcéntricas y sexistas que impiden la igualdad en la vida cotidiana y en la esfera pública (Fraser, 1997).

Además, debemos tener en cuenta que la relación existente entre “mujer”, como compuesto cultural e ideológico del “otro” construido a través de diversos discursos de representación, y la “mujer”, sujeto real de sus propias historias colectivas, es una imagen producida por los discursos hegemónicos y no una relación de correspondencia y simple implicación.

El imaginario genera la presuposición de las mujeres como grupo constituido “sin poder” y sometido. Entonces, el feminismo plantea cambios en la identidad femenina promoviendo una cultura paradigmática y transgresora de los valores imperantes, donde las mujeres sean protagonistas del cambio social hacia la igualdad real entre hombres y mujeres.

En reacción a este sistema, se ha producido la conciencia colectiva de las mujeres que derivó en una identidad feminista que es parte de un proceso de transformación y deconstrucción patriarcal.

Bell Hooks (1984) proponen un concepto de mujer que sea posicional, múltiple y fragmentado. Esto implica que el sujeto mujer está inevitablemente conformado por múltiples posiciones y relaciones sociales, por ejemplo, la raza, la clase social y la pobreza

Según Mohanty (2010), un elemento fundamental en la concepción imaginaria de la “mujer” desde el patriarcado, es el universalismo etnocéntrico que reproduce un discurso que

coloca sus propios elementos identitarios como un referente implícito, una unidad de medida mediante la cual se codifica y representa al “otro cultural”. Con esta visión se ejerce poder en el discurso con carácter universalizante que ha caracterizado a la sociedad hegemónica occidental.

El enfoque empieza a ser cuestionado como criterio válido para hablar de las mujeres en plural. A causa de la “deformación etnocéntrica”, las mujeres del Norte pensamos que las del Sur avanzan cuando dejan sus prácticas culturales y se adaptan a las nuestras. Marcos afirma al respecto:

“Para lograr un análisis más fino, deberíamos eludir el eje más-menos en nuestros juicios sobre los patriarcados. La cuestión está en descubrir los matices y las particularidades en la construcción del ser mujer para cada sociedad patriarcal. En este sentido, no podemos utilizar nuestro código de valores para juzgar la situación de las otras.” (2010, p.117).

En definitiva, la construcción de la identidad constituye un proceso complejo en permanente transformación. Los elementos que la conforman, personales y colectivos, nos perfilan como individuos anclados al sexo en una realidad que es dinámica, siendo el “género” una construcción del entramado socio-cultural patriarcal que ha supuesto una situación compleja de desigualdad e injusticia hacia las mujeres. No obstante, la identidad es un proceso en constante movimiento que nos deja ir resignificando sus elementos, dotándolos de nuevos matices simbólicos que nos permiten ir cambiando las estructuras hacia la igualdad de género.

4.1.2 La identidad de género con perspectiva de diversidad cultural

Al hilo del concepto de identidad, hablamos de una serie de ideas, creencias e imaginarios que constituyen una determinada cultura. Nos preguntamos *¿cuáles son estos elementos?*

Según la UNESCO, la cultura es *“el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales, materiales y afectivos que caracterizan una sociedad o grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, creencias y tradiciones”* (PNUD, 2005, p.62).

A partir de estos elementos se constituye una cultural propia y diferente con la que podemos elaborar nuestra identidad cultural. González Varas indica que la misma:

“(…) viene definida históricamente a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, como la lengua, instrumento de comunicación entre los miembros de una comunidad, las relaciones sociales, ritos y ceremonias propias, o los comportamientos colectivos, esto es, los sistemas de valores y creencias. Un rasgo propio de estos elementos de identidad cultural es su carácter inmaterial y anónimo, pues son producto de la colectividad” (2000, p.43)

Las identidades de género y cultura son parte de una construcción sociocultural. La identidad y los códigos culturales se van adquiriendo a lo largo de la vida, y dentro de cada comunidad pueden ser compartidos diferencialmente, puesto que no todos sus miembros viven la cultura y la identidad de la misma manera.

La yuxtaposición de diversos elementos identitarios, en un mismo espacio político, ha provocado en ocasiones la destrucción de las identidades tradicionales y la normalización de las identidades mestizas.

De forma complementaria, aunque trascendiendo la identidad de género, Lagarde propone que ser definida como feminista *"implica vivir procesos distintos a la acumulación sumatoria de experiencias y de cualidades, de signos, de emblemas y de rangos"* (2012, p.36).

Los diferentes elementos identitarios al cruzarse conforman nuevos elementos de análisis y reflexión frente al accionar desde la mirada feminista, que debe ampliarse y complementarse a fin de establecer propuestas de trabajo conjuntas y acordes a las necesidades y realidades diversas que viven las mujeres en sus respectivos países.

A continuación, una referencia breve a la vinculación entre género e identidades culturales con mirada feminista. Buscamos facilitar la comprensión del segundo bloque del diagnóstico, donde analizamos las experiencias y vivencias de las mujeres que participaron en el estudio.

4.1.3 Identidad y mujer indígena: entre el colonialismo y la cosmovisión

Durante la colonización, los pueblos indígenas sufrieron un proceso continuado de aculturación. Las culturas ancestrales fueron sometidas, imponiéndose los valores hegemónicos del sistema occidental. Refiriéndose a América latina, Fierro sostiene que *"pensar en ella implica hacerlo desde todos los lugares marginales del imperio global, esto significa pensar en los pueblos indígenas es tener en cuenta su lucha por el territorio y por su cultura propia"* (2004, pp.127).

En la mujer y su condición, una doble opresión: ser mujer y ser indígena. En la colonización, "lo indio" fue feminizado teórica y discursivamente. Se le despojó de su condición de sujeto de derecho pleno y convertido en una "mujer social". Ochoa señala que *"la opresión sexual y el dominio colonial han sido atravesados por los cuerpos de las mujeres indígenas y convertidos en sujetos para la reproducción social y de los valores patriarcales"* (2011, p.66).

Desde el componente identitario, las mujeres indígenas asocian fuertemente su propia identidad a la de su pueblo o etnia y su ancestralidad. La cosmovisión entendida como la forma en que se concibe y estructura el pensamiento simbólico y la organización social de su comunidad. Las mujeres indígenas de hoy son herederas de estas configuraciones culturales.

En las investigaciones realizadas sobre género en los pueblos indígenas, la categoría "mujer" no existe por sí misma, sino en un entramado de relaciones donde los hombres son una parte

importante. Sin embargo, Marcos (2010) indica que existen algunas características epistemológicas constantes que representan referencias, motivaciones, prioridades y perspectivas que gestan el movimiento de las mujeres indígenas e influyen en algunas de sus demandas.

En primer lugar, en el mundo indígena, no existen categorías excluyentes sino duales y complementarias: hombre/mujer, día/noche, etc. La complementariedad indígena tiene un complejo significado que interconecta a todos los seres de una forma equilibrada, al contrario de como se entiende la católica, donde el hombre es dominante/superior y la mujer sometida/pasiva.

Además, la complementariedad no sólo se produce entre varón y mujer, sino entre el ser humano y la naturaleza que implica la interconexión del ser con el universo.

Para las mujeres indígenas, la equidad entre los géneros significa la armonía entre los dos opuestos: lo femenino y lo masculino. El "equilibrio" estabiliza momentáneamente las polaridades y sus extremos. Hablar de la igualdad no supone gran cosa. La igualdad se refiere al concepto de sujeto unitario diferente e inferior al del hombre. Ser iguales, desde la concepción Occidental, es desear ser como los hombres, algo difícil de acomodar en su cosmovisión.

Según Marcos (2010), *"ellas expresan su feminismo en demandas de estar a la par, de caminar juntos, de vernos a los ojos"*. El planteamiento supone un programa de reconceptualización, tanto del término "Derechos Humanos" como el de "relaciones de género".

La demanda de las feministas indígenas es la paridad. Ellas no desean ser idénticas a ellos, porque reconocen la dualidad y la exigen ahora, en la complementariedad con el varón.

Esta concepción identitaria supone una confrontación con los derechos humanos concebidos desde una filosofía individualista (los derechos de la persona individual). Este uso suele poner a las feministas occidentales a la defensiva, llevándolas a asegurar que la complementariedad las oprime.

De acuerdo a Gargallo (2014), a las feministas occidentales les falta una comprensión profunda de lo que quieren decir las mujeres indígenas cuando hablan de complementariedad. No son conscientes de que las mujeres indígenas tienen otra cosmovisión y por tanto, construyen su identidad desde su imaginario simbólico y la realidad comunitaria.

4.1.4 Mujeres negras e identidad

Las comunidades afroamericanas, al igual que los pueblos indígenas, se conforman en un proceso organizativo, social, colectivo y comunitario. Son poseedores de grandes riquezas culturales y recursos naturales, los cuales han sido expropiados sin escrúpulos por el sistema colonial, patriarcal y capitalista, excluyendo a sus miembros de la riqueza global y de una vida digna.

Desde la esclavitud hasta la colonización, los hombres y las mujeres negras han sufrido una historia de negación de derechos como seres humanos, siendo relegados a una categoría in-

ferior. Quizás, por ello, una seña identitaria importante es la espiritualidad, vinculada a lo religioso, las tradiciones y ritos culturales, pero también a su condición de seres oprimidos/as.

Una muestra cultural se expresa en el desarrollo de la música, especialmente del Blues y el Góspel. Son manifestaciones explícitas de resistencia frente a su condición de esclavitud, del que las mujeres han sido partícipes.

La diáspora africana, desperdigada por distintos territorios a nivel global, se adaptó y sobrevivió en sociedades occidentales caracterizadas por los distintos mecanismos de opresión y discriminación, mantenidos en el tiempo gracias a los prejuicios racistas del sistema socio-cultural hegemónico blanco.

Y, gracias al patriarcado, las mujeres negras han sufrido también otra sub-alteridad dentro de los subalternos: la división de trabajo desventajosa para las mismas en las comunidades y en las organizaciones de hombres, donde viven además diferentes formas de violencia.

Para las mujeres negras, no se puede hablar de derechos ni de igualdad sin tener en cuenta la condición de la raza. Ellas plantean que discutir sólo de género y de «raza» como elementos de desigualdad es, en cierto sentido, reduccionista, sino se enmarcan las condiciones en las que ambos criterios emergieron y se convirtieron en vehículos de la opresión.

Al respecto, Collins (1998) advierte que la clase, la sexualidad, la religión y la condición de ciudadanía son también muy importantes. Las mujeres negras critican el concepto de mujer como sujeto unitario dentro de un marco occidental de derechos e individualista. En palabras de Cleage: *“somos un grupo distinto sin lugar a dudas, por la raza y el sexo en un conjunto de retos excepcionales”* (1993, p.55).

Los discursos de género en el feminismo negro parten de una negación, de una exclusión, de un interrogante. En este sentido, Bell Hooks retoma a Sojourner Truth (1981) en uno de los primeros textos del pensamiento feminista negro: *“¿Acaso no soy una mujer?”* Esta interrogación es la expresión de un sentimiento colectivo que responde de forma irónica a las teorías feministas y de género de Occidente, surgidas desde Beauvoir (1949), las cuales, como diría Haraway (1995), sirvieron para comprender que la identidad colectiva y personal “es reconstruida socialmente de manera precaria y constante”.

Pratibha Parmar (1990) propone la re-definición de la categoría de mujer negra con procesos de auto-identificación. La identidad de la mujer negra debe ser simultáneamente reclamada y reconstruida frente a los ejercicios «constructivistas» del feminismo blanco. El feminismo negro parte de una no-categoría (no-mujer). Por tanto, la única estrategia posible es un ejercicio de de-construcción, es decir, destruir la negación desde donde se ha excluido la categoría de “mujer” a las mujeres negras para repensarse y reconstruirse con otras categorías.

Uno de los cuestionamientos claros del feminismo negro al movimiento feminista occidental es que no se ha planteado todavía el racismo como elemento de lucha, ya que sin la eliminación de este las mujeres negras nunca serán libres. Considerarlo supone avanzar las mujeres unidas contra el sistema social patriarcal y racista que excluye y violenta a todas.

4.1.5 Mujeres musulmanas e identidad

De acuerdo a Marcos, en relación a la imagen de las mujeres islámicas, *“Existen muchas distorsiones veladas, impresiones desinformadas sobre esas pobres mujeres de los países islámicos”*. Ese imaginario occidental encapsula las fantasías principalmente masculinas, sobre las mujeres en el Oriente (Marcos, 2010, p. 265).

Los países islámicos constituyen un crisol de culturas diversas cercanas a la cultura mediterránea. En los antiguos países colonizados, sus miembros se vieron forzados a definir sus identidades bajo las luchas de liberación nacional, lo que refuerza su condición identitaria frente al enemigo. Así se da una dicotomía entre el deseo de pertenencia al grupo y el de libertad como individuos. El sentimiento es compartido por hombres y mujeres, pero vivenciado de diferente manera debido a la posición que ocupan cada uno dentro del sistema patriarcal.

En este contexto, la identidad de las mujeres musulmanas está determinada fundamentalmente por lo religioso. En palabras de Tamzali: *“Una identidad definida de antemano y empacquetada en la religión”*. Se nos designa casi siempre como mujeres musulmanas, reemplazando la definición de mujeres árabes, igualmente rudimentaria y reductora (2011, P. 31).

La vida de las mujeres musulmanas está condicionada por los símbolos relativos a su nación, cultura y religión. Los signos de la identidad femenina se reflejan en el uso de vestimentas específicas y el velo, mezcla de folclore y religión que persiste con el tiempo. La asunción de los roles de género establecidos, según la tradición cultural y los preceptos del Corán, se convierten en normas sociales consideradas casi leyes.

El Islam como construcción social, no es ni a-histórica, ni monolítica, ni estática. Algunas feministas musulmanas más occidentalizadas plantean que sin abandonar la identidad religiosa, se puede trabajar por cambiar la religión y adaptarla a nuevas realidades de modernidad, igualdad y democracia en los países musulmanes.

Saba Mahmood (2005), analizando el movimiento de la mezquita en Egipto, indica el acierto de tener espacios femeninos de autoafirmación al interior de un movimiento que culturalmente pudiera aparecer fundamentalista.

En las últimas décadas, los países árabes realizaron reformas de modernización de sus Estados. Sin embargo, mantienen un marcado carácter androcéntrico, puesto que solo se modifican algunos aspectos que en realidad no suponen un peligro a la estructura social patriarcal vigente.

Podemos señalar que se produjeron avances en algunos derechos para las mujeres árabes. Uno de los más importantes fue el acceso a la educación que llevó a una mayor presencia de mujeres en las universidades, en una proporción por encima de los hombres. En este sentido, la educación de las mujeres puede constituir un importante motor para la transformación social en un futuro cercano.

Actualmente, las mujeres están relegadas, aunque cada vez menos, al ámbito privado y al trabajo reproductivo propio de las sociedades patriarcales. Los valores religiosos y los





hogares tradicionales con familias extensas contribuyen a que se mantenga las estructuras sociales de forma estable. En el ámbito social, se mantienen los espacios públicos y privados segregados para hombres y mujeres, respectivamente.

Tohini indica (2001) que la presencia de espacios públicos para mujeres, aunque segregados, supone un avance puesto que significa que las musulmanas tienen ganado un espacio en la esfera social, antes negada.

4.1.6 Identidad y mujer vasca

Del Valle (1985), basándose en los estudios de Barandiaran sobre el pueblo vasco, asocia el prototipo de "mujer vasca" con el de mujer rural del caserío, dentro de una sociedad cuyos valores principales son: la familia y el matrimonio.

La casa representa la unidad socioeconómica, en donde la mujer realiza un trabajo productivo y reproductivo; y fuera del hogar participa en actividades relacionadas con el campo y lo comunitario (básicamente acciones vinculadas a la partería y curación con hierbas).

Otro aspecto a destacar es que son consideradas las mantenedoras de las señas de identidad y étnicas. En consecuencia, la mujer tiene un peso definitivo en la transmisión de la cultura autóctona. Un caso excepcional sería el de los kantulariak, donde existen las dos figuras masculina y femenina con distintas funciones narrativas culturales. De aquí se podría deducir que las funciones diferenciales por género, tienen un carácter de complementariedad cultural.

De acuerdo con esta argumentación teórica, Douglas (1975) defiende una cierta complementariedad de género entre la relación hombre/mujer (etxejaun/etxeakoandre), en cuanto al equilibrio y mantenimiento de la estructura y organización social rural vasca.

Y siguiendo la perspectiva simbólica y mitológica, Caro Baroja (1969) rescata el vínculo de la mujer con la naturaleza y lo mágico: los rituales paganos y los vinculados a la brujería. La llamada "Mari" es todo un símbolo cultural que representa los valores positivos asociados a lo femenino. La "Madre" que posteriormente por la cultura patriarcal, da un giro en la interpretación y valoración del personaje y lo que representa modificando su significado: "Mari, la Bruja", temida con su queima en aquelarres y que debe ser castigada.

Sobre la propuesta cultural de un posible "matriarcado vasco", expuesta por Caro Baroja, Aranzadi (1981) rompe con esta idea criticando también la fundamentación de Osés (1980) que se basa en características propias del sistema matrilineal, más asociadas al uso de los recursos económicos por parte de las mujeres, que al poder social real de las mujeres que conllevaría a un verdadero matriarcado en el pueblo vasco.

Otro elemento importante sería el reconocimiento del pueblo vasco como nación independiente. Esto ha supuesto un componente identitario crucial que atraviesa los cuerpos de mujeres y hombres. El nacionalismo vasco parte de la ideología que encierra tres elementos claves: "tradición, patria y ley".

De acuerdo a Del Valle (1985), el nacionalismo vasco a través de su líder, Sabino Arana, tenía la siguiente concepción de la mujer: *“un ser débil y lleno de imperfecciones, inferior al hombre y que por esto último necesita de su protección”*. Pensamiento, que si bien no sería generalizado, probablemente era compartido por amplios sectores de la sociedad vasca. En todo caso, los valores positivos tradicionales femeninos, como la bondad y la fortaleza, quedan adscritos al ámbito doméstico.

Con la modernidad y el desarrollo industrial de Euskal Herria, el éxodo del campo a la ciudad, las mujeres abandonan el hábitat identitario propio de lo rural hacia lo urbano. Suceden transformaciones en el cumplimiento de roles y espacios de representación y participación social, asociados al género en cada ámbito (rural o urbano).

Se produce un avance significativo en cuanto al acceso al trabajo productivo remunerado de las mujeres en las fábricas y con ello, su participación en la esfera pública adscrita a los movimientos sociales principalmente sindicales, donde aún así siguen primando los hombres. Son los dirigentes frente a las mujeres.

En la actualidad, aunque en menor medida que en la época del auge industrial vasco, la participación política y el movimiento asociativo es una seña identitaria del pueblo vasco y también de sus mujeres.

Finalmente podemos decir que la mujer vasca tiene una identidad propia consciente y activa desde el punto de vista social, cruzada por la autodeterminación con características étnicas propias y de un proyecto político nacionalista vasco que se sustenta en el sistema patriarcal. El gran reto de las mujeres vascas, actualmente, está en construir este proyecto con una percepción feminista que contribuya a una sociedad igualitaria e incluyente, que armonice con el imaginario social tradicional cultural existente sin privilegios y basado en la justicia social.

Por lo expuesto, es necesario tener presente los elementos identitarios, los contextos locales y las realidades específicas, y a partir de ahí establecer alianzas y propuestas conjuntas en la consecución y reconocimiento de nuestros derechos como mujeres a nivel global.

Un análisis local y propio genera categorías teóricas marcadas por la situación y el contexto que se estudia. Por tanto, es necesario mirar las distintas realidades que viven las mujeres que participan en él, para entender cuáles son sus luchas y el por qué de sus reivindicaciones.

4.2 Feminismo: perspectivas desde el norte y desde el sur

De acuerdo a lo planteado y asumiendo las múltiples y abiertas identidades de las mujeres que participan en el diagnóstico, vamos a trazar algunos rasgos de las teorías feministas que hemos tenido en cuenta a la hora de perfilar el mapa de las identidades y percepciones feministas en Euskal Herria.

4.2.1 Movimientos Feministas y teorías de acá y de allá

El feminismo es plural. En diferentes lugares del mundo tiene en cuenta perspectivas, luchas, reivindicaciones y saberes diversos, aunque todo se relaciona con la lucha contra el heteropatriarcado.

A partir de los años 70, muchas teóricas del feminismo internacional empiezan a cuestionarse las posiciones desde adentro *“sacando a la luz las complicidades discursivas y políticas que cierta tradición feminista mantenía con determinados dispositivos de poder”* Meloni (2012). En el ámbito académico y fuera del mismo, por EE, América Latina o Europa, surgen diversas corrientes feministas que apuestan, aunque definiéndose con nombres diferentes, por una transformación radical del propio feminismo.

Es el momento en que las voces de las mujeres más marginadas se escuchan *“(…) comienza a oírse como un eco fantasmático que impugna un concepto de comunidad feminista en cierto modo cómplice con la exclusión y la violencia. La voz de la frontera reclama una política de transformación basada no en los cohesionados conceptos de unidad y de una identidad común, sino en la diferencia, en la disonancia y en el reconocimiento de la alteridad”* (Meloni, 2012, p.19).

Butler argumenta que *“como iniciativa democrática, el feminismo ha tenido que deshacerse de la suposición de que podemos estar todas de acuerdo sobre algunas cosas o, dicho de otra forma, ha asumido que cada uno de nuestros valores más preciados está siendo disputado y que continuarán siendo zonas políticas disputadas. (...) Yo añadiría categóricamente que precisamente la resistencia a resolver esta distensión y convertirla en una unidad es lo que mantiene vivo el movimiento”* (Butler, 2006, pp. 248-249).

Sin buscar trazar una historia del feminismo contemporáneo, nos parece importante remarcar que en los últimos cincuenta años ha sido replanteado y se nutre de nuevas perspectivas, luchas y reivindicaciones de varios lugares del mundo. Por ello, es importante tener en cuenta las diferentes corrientes y visiones feministas a la hora de realizar el diagnóstico.

4.2.2 Imaginarios feministas diferentes

Celiberti (2010) indica que, a pesar de algunas diferencias, los movimientos de afrodescendientes, de los pueblos indígenas, de la diversidad sexual y el feminismo, constituyen un campo de actores/as que desde la práctica política disputan una visión de los cambios emancipatorios que subraya la pluralidad, de sujetos y de agendas. Estas presencias, cuerpos y subjetividades aportan una mirada más compleja y plural a la realidad política y social, interpelando las concepciones hegemónicas de la representación.

Mirar a un futuro hecho de alternativas y diálogo entre todas, requiere un trabajo de auto-crítica, de sospecha de lo aprendido, la visibilización de las experiencias marginadas, la transformación de conceptos y la deconstrucción de nuestras visiones.

Dialogar significa hacer un esfuerzo político, teórico y personal para llegar a la formulación de nuevas categorías de análisis que rompan con las hegemónicas.

El encuentro de nuevas experiencias políticas y prácticas culturales subalternas es algo reciente, y el pensamiento crítico y la acción de actoras/es sociales tienen un papel central en la profundización de los nuevos debates en torno a la descolonización del poder global.

De Lauretis subraya que *“la teoría feminista se ha hecho posible en una óptica poscolonial, cuando ha pasado de ser una crítica feminista a otros objetos a campos de saber a una reflexión teórica sobre el feminismo”* (Lauretis, 2000, p. 130). Digamos que el giro de conciencia feminista se da en el momento en que el propio feminismo se transforma en reflexión teórica sobre sí mismo.

“Al mismo tiempo, y como consecuencia de esta reflexión, se desplaza el eje teórico y político: la idea de un enemigo común, de aquel “enemigo principal” que C. Delphy había localizado en el patriarcado como único sistema soberano de poder y opresión va a ser dejado de lado para indagar las relaciones de fuerzas que atraviesan los discursos y los cuerpos; pero, además, se afirma que en dichas relaciones participa el propio feminismo, siendo en cierto modo cómplice con determinados dispositivos de poder, al mantener sus discursos excluyentes.” (Meloni, 2012, p.30).

En la misma línea, Judith Butler afirma que la idea de patriarcado se ha visto cuestionada porque no da cuenta del funcionamiento de la opresión del género en los contextos culturales concretos en los que existe. Y refuerza la idea, añadiendo que esta forma de hacer teoría feminista ha sido muy criticada por tratar de colonizar y apropiarse de las culturas no occidentales para apoyar ideas de opresión muy occidentales (Butler, 2001, pp.35-36).

Las feministas negras o afrodescendientes, en este punto, critican el pensamiento teórico feminista y sus liderazgos. Una disputa que surge de otros lugares de enunciación, de otras experiencias sociales, de otros dolores y marcas.

Las mujeres negras interpelan, cuestionan y denuncian el feminismo blanco y proponen un camino de descolonización del pensamiento y la acción política que supere ese lugar de “otra” asignado naturalmente. Para transformar las *“ausencias en presencias”*, Boaventura de Sousa (2009) propone partir del análisis de lógicas de no existencia.

Dichos métodos se retroalimentan de tal forma que culturalmente terminamos por aceptar que existe una única forma del conocimiento y de saber, un único tiempo lineal, una única historia, un único destino, donde las diferencias se naturalizan, y las clasificaciones sociales se vuelven esenciales a la naturaleza de los seres humanos.

Nosotras promovemos exactamente lo contrario. Queremos apostar por una descolonización del feminismo y en palabras de Liliana Suárez, *“implica abandonar atalayas y laboratorios, instituciones de diagnóstico y pronóstico, identidades certeras y herramientas analíticas monocordes.*

La descolonización comprende trabajar en alianzas híbridas, multi-clasistas, transnacionales, que potencian *“un movimiento feminista transformador que pueda contrarrestar con organización, solidaridad y fortaleza la dramática incidencia del capitalismo neoliberal en la vida de las mujeres del Sur”* (Suárez, 2008, p 59).

El feminismo post-colonial, que surge en los años setenta y ochenta en América del Sur, África y Asia, ha sido fundamental en el debate actual para empujar al feminismo occidental a replantearse su posición, a abrirse a una autocrítica y a una nueva visión del mismo. La interseccionalidad, el nuevo sujeto ya no monolítico, sino fluido, el deconstructivismo y el post-estructuralismo conllevan nuevas visiones y la posibilidad de ver el feminismo en plural, con sus múltiples visiones.

Se va entonces más allá de la dicotomía entre hombre y mujer, que amplían así el concepto de género: más allá de las diferencias entre hombres y mujeres, existen las diferencias culturales, sociales y de clase.

La posición de una mujer migrada, por ejemplo, no será la misma de una mujer local del país de residencia. Distinta será su visión del mundo y su percepción. Pensamos que las diferencias se han de tener en cuenta a la hora de analizar las opresiones y cómo se ejercen sobre las mujeres, cuidando de dar voz a las mujeres más marginadas.

Yuderkys Espinosa, afro-dominicana, feminista y lesbiana, recientemente ha empezado a sistematizar lo que en América Latina y el Caribe se denomina feminismo decolonial: *“un movimiento en pleno crecimiento y maduración que se proclama revisionista de la teoría y la propuesta política del feminismo, dado lo que considera su sesgo occidental, blanco y burgués”* (Espinosa, 2013, p.437).

De acuerdo a Ochy Curiel, esta postura pone en el centro algunas categorías feministas, como el género, las mujeres, la intervención social, la Cooperación Internacional al desarrollo, los grupos minoritarios, la población pobre y otras categorías que reflejan la colonialidad (Curiel, 2014, p. 52) y lo que Lugones (2008) denomina *“sistema de género/moderno/colonial”* (2008) y que ha influido en nuestra interpretación de los contextos, de las investigaciones, prácticas políticas, etc., haciendo del feminismo una teoría con lógicas racistas y neocoloniales.

Mientras se discute del feminismo post-colonial en las Américas y en otras partes del mundo, las feministas en el mundo islámico hablan de descolonización. Los esfuerzos por desarrollar una hermenéutica con metodología feminista y perspectiva descolonizadora dentro del Islam, empiezan a finales de los 80 y comienzos de los 90.

Una de las primeras iniciativas fue el colectivo *“Sisters in Islam”* en Malasia, formado por un grupo de mujeres musulmanas profesionales, motivadas en buscar soluciones a los problemas que sufrían por la discriminación enraizada en la religión.

A través de la experiencia de la *Mufassirah* (experta en *Tafseer*, o ciencia de la explicación del Corán) Amina Wadud, el grupo participa activamente en la creación de un modelo de hermenéutica feminista del Corán (Rivera de la Fuente, 2014).

La hermenéutica del Corán con perspectiva de género propone una teología y una práctica crítica de la liberación que no se basan en las especificidades de las mujeres como tal, sino en sus experiencias históricas de sufrimiento, de opresión psíquica y sexual, y del sexismo imperante en la estructura religiosa del Islam en sus sociedades.

Amina Wadud, Asma Barlas y Ziba Mir Hosseini, entre otras, sostienen que "las mujeres deben saber que existen otras posibilidades y que la palabra y la voluntad de Dios pueden ser interpretadas de maneras diferentes. También hay que saber que esa interpretación no es propiedad de nadie, en mayor medida porque el Islam no tiene Iglesia".

Para Lamrabet, el feminismo islámico es *"una dinámica de liberación iniciada por una reapropiación de las fuentes pero que se hace, paradójicamente, rompiendo con las tradiciones culturales, discriminatorias, normalmente aceptadas"* (2008, p.10).

Así, es posible definir el feminismo islámico como un movimiento de reforma que tiene su origen en los discursos críticos al mainstreaming religioso del Islam, cuyo objetivo es la justicia social amplia para las mujeres y todas las personas oprimidas, que plantea la recuperación del mensaje de liberación original del Corán, a través de la hermenéutica feminista y el desarrollo de una teología crítica.

Uno de los objetivos principales del feminismo islámico es poner fin a los estereotipos asociados al Islam, en general, y en particular sobre las mujeres musulmanas y así permitir procesos de empoderamiento en sus sociedades de origen o donde residan.

Asma Lamrabet (2005) sostiene que es importante diferenciar entre lo religioso y lo cultural, entre un mensaje espiritual y sus interpretaciones múltiples, dado que normalmente se suele atribuir al Corán cualquier tipo de discriminación hacia las mujeres musulmanas.

Como el feminismo post colonial, *"el feminismo islámico se aleja del feminismo occidental e intenta asumir una posición epistémica autónoma para crear su propio concepto de feminismo y cuestionar, por igual, el silencio impuesto por el patriarcado religioso y la indiferencia de los feminismos occidentales"* (Paredes, 2013, p.39).

El feminismo islámico reconoce en las mujeres musulmanas y en todas las subalternas la capacidad de hablar por sí mismas y visibilizar sus subjetividades en la descripción de la opresión que las tiraniza, así como en proponer nuevas estrategias de liberación en su contexto espacio-temporal.

La mirada hacia las pobres sumisas musulmanas que las feministas occidentales no acaban de quitarse, impide a menudo a las mujeres musulmanas la posibilidad de verse reconocidas como sujetas activas de enunciación. Nuevamente citando a Paredes, *"el feminismo occidental es bastante racista cuando se trata de mirar las luchas de las mujeres (...) su etnocentrismo les lleva a imaginar que nos civilizarán o que nos interpretarán y que desde esos centros de poder, dictarán políticas para las mujeres a nivel mundial"* (Paredes, 2013, p.15).

No podríamos cerrar el breve análisis de las teorías feministas más relevantes para el diagnóstico, sin mencionar la existencia de un feminismo vasco y su reivindicación por ser un movimiento plural, popular y anti sistema.

El feminismo vasco ha tenido diferentes etapas desde finales del siglo XX hasta hoy. En principio se organizó alrededor de las Asambleas de Mujeres (Araba, Bizkaia, Gipuzkoa y Navarra) y aglutinó *“a mujeres con diferentes ideologías y objetivos, que participaban a su vez en colectivos feministas muy distintos: grupos autónomos de partidos políticos, sindicatos, asociaciones de vecinas/os, empresas, etc”* (Esteban, 2014, p.62).

A finales de los ochenta, siguiendo a Mari Luz Esteban (2014), las asociaciones feministas vascas van perdiendo fuerza y presencia en las calles, aunque siguen presentes en la lucha contra la violencia sexista.

En los últimos años, y con motivo de los cambios sociales, políticos y económicos que vivimos en Euskal Herria y en el Estado español, los movimientos feministas vascos se han reactivado de forma más unitaria, a raíz de algunas luchas concretas, como la que se ha generado alrededor del anteproyecto de ley propuesto por el gobierno del Estado español de 2014⁴, para la reforma de la ley que contemplaba el derecho al aborto.

También se crean nuevas organizaciones y agrupaciones feministas con identidades y reivindicaciones diferentes, algunas de corte nacionalista y otras más internacionalistas que aparecerán en el segundo bloque del presente trabajo. El conjunto de organizaciones, los Consejos de Igualdad y las Casas de las Mujeres (algunas todavía en proyecto) constituyen actualmente un recurso importante para la lucha feminista vasca en la posibilidad de crear y tejer lazos internacionales.

En el Bloque II, todo se relaciona y se cruza con las percepciones y las identidades de las mujeres protagonistas del estudio.

⁴ Para más información véase:

http://www.eldiario.es/norte/euskadi/Ertzaintza-Cruces-Bizkaia-Ley-Aborto_0_211729399.html; y <http://abortatzekoeskubidea.blogspot.it/> última revisión realizada el 1/septiembre/2015.

BLOQUE II

Análisis cualitativo de las identidades culturales y las percepciones feministas en Euskal Herria



5. Percepciones sobre identidades culturales y de género en Euskal Herria

5.1. La percepción del Género desde la perspectiva Cultural

El desarrollo del segundo bloque temático contiene el análisis de la información recopilada en los grupos de discusión, realizados con las organizaciones de mujeres que participaron en la muestra. En relación a las hipótesis planteadas, nos preguntamos entre nosotras y a las mujeres entrevistadas: **¿Cómo influye la identidad cultural en las percepciones existentes en las mujeres de las organizaciones?**

Para contestar, nos centramos en la recogida de las opiniones en base a un cuestionario sobre el que trabajaron las mujeres participantes en el estudio con sus múltiples identidades, y teniendo en cuenta que existe un fuerte componente subjetivo. Después examinamos los elementos básicos de cada una de las identidades culturales y desde ahí contrastamos las percepciones existentes.

Respecto a las mujeres de las organizaciones de los países del Sur entrevistadas, mujeres indígenas (Guatemala y Bolivia), negras (Colombia) y musulmanas (Palestina y el Sahara), confluyen distintos elementos identitarios que permiten vislumbrar las semejanzas y diferencias que ellas mismas señalan entre sí, y con las mujeres que residen en Euskal Herria.

En el caso de Guatemala, el grupo de discusión se realizó con CONAVIGUA⁵. Ellas afirman que la identidad de las mujeres mayas no puede desvincularse de su cultura maya y de su comunidad en la búsqueda del equilibrio, en el que la complementariedad entre hombres y mujeres es necesaria.

Una de las participantes del grupo, se define de la siguiente manera: *“Me identifico yo con mi idioma, como mujer Maya. Mi traje, para mí, es la identidad individual. Para las mujeres del grupo maya con las que trabajamos, “La identidad colectiva se forma de*

⁵ Consejo Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA)

acuerdo al pueblo que pertenecemos (mestiza, xinca, garífuna, maya y a la comunidad lingüística)".

De forma similar piensan las mujeres indígenas bolivianas aimaras. La cosmovisión indígena y la lengua son fundamentales en su identidad. En relación a la propia identidad como mujeres sostienen: (...) *"Nosotras pensamos que es especialmente como mujer aimara, porque decimos identidad aimara por el amor a la madre tierra, la diversidad, la cosmovisión, el chacha-warmi. Nosotras tenemos respeto a la tierra, al ritual, al tejido mismo, por eso nos identificamos con ello".*

Dentro de ambas culturas indígenas, la mujer tiene un papel muy significativo en relación a la cosmovisión de su pueblo, debido a que ellas tienen la responsabilidad de transmitir sus tradiciones (leyendas, bailes, lenguaje) a nivel familiar y comunitario (parteras, curanderas, tejedoras).

Profundizando en la identidad colectiva de pueblos indígenas, una lideresa maya comenta que a pesar de sentirse orgullosa de ser mujer indígena y estar de acuerdo con su identidad *"(...) creo que en tanto tenemos identidades fuertemente históricas y complejas, eso es parte de la historia que nos ha tocado en un contexto local de Guatemala, en un contexto construido dentro del Estado y de la vida colonial de un pueblo y una ciudadanía que invisibiliza la existencia de un pueblo".*

En este punto, la identidad se conforma de acuerdo a un contexto histórico y social dado que influye en el conjunto de opresiones que sufren las mujeres en las distintas partes del mundo.

Un aspecto fundamental a destacar dentro de las culturas indígenas es la importancia de dos principios culturales identitarios vinculados con el género: la dualidad y la complementariedad. Por ejemplo, en las mujeres aimaras, el principio de dualidad se expresa en la figura del Chacha-Warmi que se corresponde con un estado de armonía ideal entre hombres y mujeres, el cual está presente en todos los elementos que forman el Universo.

En relación a los principios de dualidad y complementariedad, durante los grupos de discusión, una de las mujeres expresó: *"(...) la idea de Chacha-Warmi que nada es solo y eso es en todo aspecto, hasta en las fiestas".*

Sobre la identidad de género, la misma lideresa cuestiona la dualidad y complementariedad indígena: *"Yo creo que hay que plantear que las identidades están construidas desde una lógica patriarcal y por lo tanto, creo que hay que tener la claridad de que parcializan en tanto que esencializan y de pronto también, van construyendo como parte de ella".*

La reflexión la llevó a dudar de que los principios de dualidad y complementariedad sean buenos, cuando han sido transformados por la colonización y mediatizados por el patriarcado. Por ello, dichos valores han perdido su esencia como filosofía de vida colectiva de los pueblos indígenas a los que pertenecen.

Y haciendo referencia a los efectos del proceso de colonización en las mujeres indígenas, la directora del CDIMA⁶ indica: *“La mujer es la que se llevó la peor parte de la colonización. La mujer tiene menos acceso a la información y así no puede estar de igual a igual. Lo que queremos es nivelar el conocimiento de igual a igual. Hombres y mujeres no estamos en el mismo nivel”*.

Las mujeres indígenas de ambos países son conscientes de la realidad de doble discriminación que padecen en sus comunidades: en su grupo étnico frente a los hombres y como indígenas, dentro de la población mestiza y blanca, donde han sufrido históricamente el rechazo por razones de xenofobia y de clasismo.

La doble discriminación ha supuesto que sus reivindicaciones contemplen estos elementos y sus acciones vayan encaminadas a romper con las opresiones. Esto es importante en las organizaciones que trabajan con las mujeres indígenas para reivindicar sus derechos, fortaleciendo sus capacidades, empoderamiento y autonomía, siempre atravesada por el componente de la identidad cultural de pueblo indígena.

CDIMA tiene el siguiente principio inspirador: *“Desde las mujeres aymaras y para las mujeres aymaras”*. *Conscientes del rechazo, la discriminación cultural, en sus proyectos de formación siempre está el refuerzo a la identidad cultural “(...) en los talleres de CDIMA sobre identidad cultural, historia de los pueblos y Naciones originaria indígenas, liderazgo y otros temas que les permita entender quiénes somos, de dónde venimos y a dónde vamos”*.

La reivindicación de los derechos de las mujeres es parte de la defensa como pueblo y de su relación con la tierra. Además, existe una postura colectiva de los derechos frente a los individuales que promueve Occidente y otra diferencia es que las mujeres indígenas ven la lucha de manera conjunta con los hombres y no separadas, discrepando con el feminismo occidental, lo cual, supone en sí una diferencia significativa en la manera de mirar y trabajar el género desde estas organizaciones con respecto a las organizaciones feministas y de mujeres en los países del Norte.

Por otro lado, las mujeres afro-descendientes destacan la raza. Es el rasgo principal de la condición identitaria de ser mujer. Una de las participantes insistió: *“Reivindicamos el concepto de “negra”, porque tenemos una confrontación directa contra el racismo”*.

El componente de la lucha contra la discriminación (elemento que comparten con las mujeres indígenas) es fundamental: *“Nuestra lucha contra la xenofobia y el racismo no siempre está en la agenda feminista, en la nuestra sí. Cuestionamos las relaciones de poder y la posición racializada de discriminación y subordinación social”*.

Las mujeres afro-descendientes no entienden la lucha feminista sin el componente antirracista, y eso las distingue de las feministas occidentales, generalmente blancas, que no lo han contemplado históricamente. Una de las compañeras de Akina⁷, sobre su condición histórica de mujer negra respecto a las otras, indica: *“Nos diferencia el hecho de tener una historia de colonización, empobrecimiento y de discriminación. No tenemos el mismo peso social, el color todavía influye. No tenemos la misma posición social”*.

⁶ Centro de Desarrollo Integral de la Mujer Aimara (CDIMA)

⁷ Fundación Akina Zaji Sauda-Conexión de Mujeres Negras

En fin, el elemento identitario de la raza con todos los matices históricos y de opresión que comprende, al igual que ocurre con las mujeres indígenas, ha repercutido en otros aspectos de sus condiciones vitales, como el estatus, la clase social y la condición de pobreza. De ahí que Akina trabaja desde su condición de mujeres colombianas y la auto-definición de mujeres negras.

Otro componente de identidad importante es la condición de colectivo. Ellas expresan: *"Somos mujeres negras, feministas, afrocolombianas, con todos los antis que me definen a nivel individual. Somos un grupo de mujeres comunitarias y populares"*.

Akina se concibe de manera grupal: *"Nosotras trabajamos de manera colectiva y no por luchas particulares, como hacen las feministas occidentales. El colectivo se ejercita como un poder. Este es un poder sanador que no está unido ni al dinero, ni a la clase social, ni a un puesto importante, ni al color de la piel, ni a un título universitario, ni a la pertenencia de un país o de un continente"*.

Respecto a las "otras" (las mestizas, indígenas o blancas), las mujeres negras entrevistadas se perciben similares y diferentes a las demás, desde la condición esencial del ser mujer: *"Todas las mujeres somos iguales, solo que con pensamientos diferentes, con culturas diferentes, nuestra identidad, nuestro territorio"*.

En la última frase, el contexto es importante. Las mujeres negras se ven similares a las indígenas en cuanto al sentido de pertenencia colectiva a un grupo y el reconocimiento del trabajo de mujeres junto con hombres, para hacer comunidad, pero sin asumir la carga familiar y cosmogónica de su pueblo. En relación a ello, señalan:

"Nos diferenciamos de las mujeres indígenas, porque no tenemos un enfoque tan familista centrado en la vida en la familia. Nosotras reivindicamos que nuestros cuerpos son nuestros y no los compartimos con o para la comunidad. Las negras somos más independientes y autónomas en cuanto a llevar nuestros ritmos diferentes de los hombres u otros miembros familiares y de la comunidad".

En cambio, dentro de la variedad de realidades del colectivo de las musulmanas que residen en el País Vasco, existen algunas coincidencias en relación a la identidad individual como mujer que gira en torno a la religión. El Islam es fundamental en la vida de las mujeres, porque las condiciona, determina la forma de vestirse, de relacionarse socialmente y con los hombres, y el lugar que ocupan en lo privado y lo público.

La imagen de la mujer musulmana favorece un imaginario identitario con el que ellas se sienten reconocidas y a la vez, son identificadas por las sociedades donde residen. El uso del velo, característico entre una parte de las mujeres musulmanas, conlleva connotaciones culturales consideradas de forma negativa en las sociedades de residencia y por algunas organizaciones feministas.

Las mujeres musulmanas entrevistadas manifestaron que se han sentido discriminadas y rechazadas por su forma de vestir y, sobre todo, por el uso del velo entre la población local: *"No nos entienden y nos rechazan, porque nos ponemos el velo, cuando para nosotras es importante llevarlo porque queremos. Nadie nos obliga a ello. Es nuestra opción."*

Así que no se sienten libres de manifestar sus creencias religiosas o culturales, porque son minoritarias y no son bien vistas por la sociedad que les acoge.

Un tema principal de la identidad colectiva en ellas, al igual que para las otras, aunque con matices políticos más evidentes, es el reconocimiento como pueblo y la situación política que viven en sus respectivos contextos locales. Los grupos entrevistados de palestinas y saharauis comparten este sentir y realidad que las atraviesa como mujeres.

Una saharauí, residente en Barakaldo, señala: *"Las mujeres saharauis reivindicamos nuestra situación política de nuestro territorio, la cual nos afecta porque todas tenemos familiares allí y estamos separadas. Tenemos problemas con los papeles de nacionalidad y con el pasaporte. Nuestra situación es excepcional, pero eso no nos ayuda. No somos como el resto de migrantes que después de unos años podemos nacionalizarnos, y eso nos dificulta estar aquí. Los papeles son importantes y nosotros no los tenemos. Nuestra relación con Marruecos y España es compleja."*

El caso de las palestinas de la UPWC⁸ es parecido. Ellas comentan que su identidad se concibe a partir de la presencia constante de Israel, el país opresor en su vida diaria. El ser mujer se construye alrededor de cómo ellas viven el ser madres, trabajadoras, militantes, amigas y "enemigas" en relación al Estado de Israel que las explota, las encierra, las persigue e impide un desarrollo del ser mujer en una sociedad oprimida en todos los sentidos.

Además, los hombres viven la misma condición, por lo cual ellas, a menudo, viven opresiones múltiples, debido a la sociedad patriarcal en la que desarrollan su cotidianidad y a la opresión que sufren por parte del Estado de Israel.

Los casos palestino y del Sahara enseñan las opresiones múltiples que sufren las mujeres y también muestran los derechos adquiridos de las que vivimos en otros países, donde peleamos y reivindicamos derechos junto a ellas. Nos recuerdan que todas las mujeres vivimos bajo el mismo paraguas de la opresión patriarcal, y al mismo tiempo nos tienen que servir de medida para verificar si todas nos desarrollamos en las mismas condiciones.

Lo anterior "podría ser un punto de partida", comentan las mujeres palestinas, para comprendernos mejor. *"No se trata de quién sufre más o menos, sino de perspectivas diferentes."*

En cuanto a la identidad de género, las musulmanas asumen los roles de género asignados de forma específica por la familia. Los espacios están claramente definidos: la casa es de las mujeres y el espacio público de los hombres. Incluso las decisiones de la familia hacia fuera del hogar son tomadas, generalmente, por los hombres.

Las entrevistadas indican: *"Los hombres son los responsables de proveer a la familia. Es su responsabilidad...Nosotras nos quedamos mejor en casa, no tenemos que hacer nada más"*.

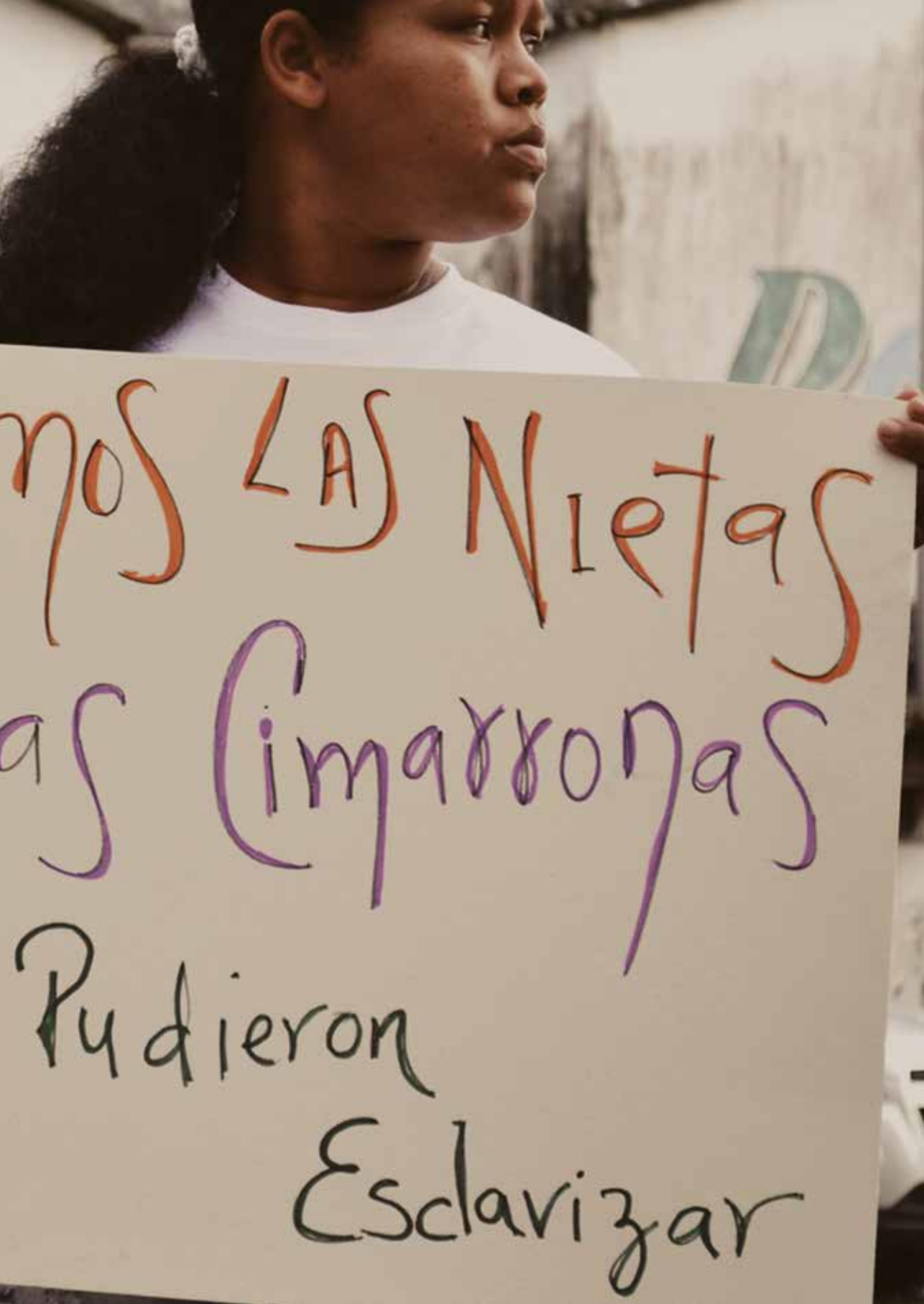
Al incorporar las creencias y preceptos determinados por su religión y cultura, basados en un sistema social patriarcal, las mujeres perpetúan de forma inconsciente los roles estable-

⁸ Union of Palestinian Women's Committees (UPWC)

Son

De lo

Que no



nos LAS Nietas

as Cimarronas

Pudieron

Esclavizar

cidos por el patriarcado en sus sociedades de origen, los cuales, la mayoría de las veces, valoran positivamente desde su propia subjetividad.

Su argumentación rompe totalmente con el ideal de mujer independiente y autónoma que las mujeres sostienen en el País Vasco, produciéndose una tensión y una falta de entendimiento entre ambas posturas dentro del movimiento de mujeres y, especialmente, en las organizaciones feministas.

En el aporte de las asociaciones de mujeres migradas se observan diferencias en la manera como ellas, con identidades culturales diversas, participan y tienen presencia en las organizaciones de mujeres. La gran mayoría procede de América Latina, África y, en menor medida, Asia. Las musulmanas apenas están en las asociaciones de mujeres mixtas, aunque a veces lo hacen pero con hombres de su propia nacionalidad, cultura y religión.

Respecto a su identidad individual como mujer, la mayoría eligen ser migrantes, a pesar de llevar muchos años en Euskal Herria. No obstante, existe una minoría que se siente vasca. Es el caso de una de las miembros de Mujeres del Mundo: *"Yo me siento más cerca con la cultura de aquí"*.

Muchas coinciden en que el proceso migratorio cambió la percepción sobre la propia identidad y de colectivo de mujeres (feminista o no). Consideran que la sociedad donde ahora habitan les abrió otras posibilidades para crecer. Varias han alcanzado una sinergia de culturas (origen y destino), integrando en su identidad aquellos elementos culturales que como mujeres "de aquí y de allá" se sienten identificadas, marcando su nueva historia vital.

Por el contrario, las mujeres musulmanas tienden a mantener su identidad como mujer muy arraigada a las costumbres, tradiciones culturales y religiosas de sus países de origen. Aunque hemos encontrado también algunas que dejaron de identificarse con el Islam en su cotidianidad, emprendiendo un proceso de empoderamiento personal y colectivo que las ha empujado a definirse desde sus otras identidades. La relación con la cultura de origen se hace más difícil, "debido a la desconfianza", declara una de las entrevistadas.

5.2. Percepciones y estereotipos entre las mujeres del sur y del norte

En términos generales, las mujeres del Sur plantean una posición social de desventaja frente a las del País Vasco, porque sufren situaciones de discriminación y opresiones en los diferentes contextos locales en los que desarrollan sus vidas. Una de ellas afirma: *"No se puede cuestionar o percibir al otro sin el conocimiento del contexto que les rodea"*.

La consecuencia ha sido la elaboración de prejuicios y estereotipos erróneos que condujeron al rechazo de unas mujeres a otras, y a la negación de sus realidades. Por ello, un

porcentaje significativo de las mujeres de los países del Sur entrevistado no se identifica con una identidad feminista entendida desde la concepción occidental, porque no contempla ni sus condiciones de identidad colectiva y diversidad cultural (por etnia, raza o religión) ni las situaciones de múltiples opresiones que se derivan de las mismas.

Este es uno de los aspectos más importantes en que difiere el trabajo de las organizaciones de mujeres del Sur con el de las feministas de Euskal Herria, que se centra en la identidad de las "mujeres" como grupo socialmente en desigualdad con respecto a los hombres, sin tener en cuenta las otras identidades que poseen las mujeres en estos países.

Posiciones divergentes. Es lo encontrado en las relaciones de género entre las vascas, las migrantes y dentro de las mismas en los distintos colectivos entrevistados. Las latinas y negras hablan del género desde sus vivencias personales y algunas con identidades sexuales diversas, por ejemplo, las lesbianas. Manifiestan haber sido violentadas en sus países de origen, reconociendo el carácter de sociedades fuertemente patriarcales, al igual que las vascas.

En cambio, las mujeres musulmanas se perciben más afortunadas. Sienten que tienen una relación con los hombres como iguales y de respeto. Una de las saharauis sostuvo: *"Nosotras tenemos una relación buena con los compañeros. Somos mujeres libres. No vivimos la violencia. En nuestra cultura hay respeto, cuando las cosas no van bien existe el divorcio y ya"*.

¿Y la violencia? Ellas consideran que el maltrato de los hombres hacia las vascas o migradas es muy fuerte y negativo, y opinan que los hombres aquí deberían tener castigos mayores por este tipo de actitudes frente a las mujeres.

Por otro lado, las mujeres migrantes perciben a las vascas más autónomas, independientes y libres. Una de las socias de Mujeres del Mundo indica: *"Me gusta que se descomplican en el pintarse, arreglarse, la descodificación de los cuerpos. Están trabajando en la práctica. En América Latina está mucho en el discurso pero no en la práctica"*.

Las musulmanas también ven a las vascas más libres, pero las consideran más vulnerables en la vida diaria, porque muchas están solas a la hora de buscarse la vida en una sociedad que no las protege. Una de las mujeres, fundadora de Mujeres Unidas por la Igualdad de Derechos, comentaba: *"Una de las diferencias con las mujeres de aquí, es que nosotras nos casamos con veinte, mientras que en Euskal Herria se casan más tarde, de treinta o más años"*.

Y en relación a los matrimonios concertados, se declaran contentas: *"(...) nosotras, cuando estamos seguras y concertadas, porque la responsabilidad cae en los hombros de los mayores. Los matrimonios son duraderos y estamos contentos. Si sale algo mal se puede mejorar con la ayuda de la familia"*.

Se detectó asimismo en la investigación que en las mismas migradas existen diferencias de género, relacionadas con las condiciones del proceso migratorio. Por ejemplo, las mujeres musulmanas migradas aseguraban que a menudo vienen reagrupadas por sus maridos, mientras que las latinas realizan el proceso inverso. Son ellas las que traen a los esposos.

Esto último refleja que las condiciones de desigualdad de género, vinculadas a situaciones políticas, económicas o culturales en las distintas sociedades patriarcales, influyen en la vida de las migradas, en las expectativas de vida y en los proyectos vitales (estudios, trabajo, ocio, etc.).

La organización Bidez Bide es consciente de la situación de desventaja y discriminación que sufren las migradas a su llegada. Una de las responsable de la organización afirma: *“El perfil de la mujer que migra ya sabemos que va hacer trabajo doméstico, cuidado de personas mayores o dependientes. El caso es que facilidades hay, si esta persona quiere dar un salto en su proyecto migratorio”*.

Algo que se repite en las mujeres migrantes es la cuestión de la nacionalidad y la situación de los países de origen, que les afecta en su forma de vivir tanto allí como aquí. Llegaron al País Vasco por situaciones adversas en sus lugares de origen, y arrastran las consecuencias de esto en los países de residencia o de acogida, si son refugiadas.

Esta particularidad las diferencia mucho de las mujeres de Euskal Herria, que no tienen que preocuparse de la situación legal para integrarse de forma plena ni a nivel social ni laboral, aunque la falta de trabajo afecta a todas las mujeres, autóctonas y migradas.

Otro hallazgo fue que en los grupos de feministas, a partir de la identidad colectiva, existen diferentes miradas de sentir y actuar en relación a la diversidad cultural. Por un lado, se encuentran las que defienden un proyecto nacionalista y feminista vasco en el que caben todas aquellas que quieran participar en el mismo con esa ideología (independientemente de su origen).

Una de las compañeras del Bilgune Feminista precisó: *“Para nosotras, las identidades van unidas a procesos personales y políticos”*. Es decir, hallan mucha cercanía y manifiestan una especial solidaridad con aquellas mujeres que en otros territorios viven procesos políticos similares al vasco, tal es el caso de las saharauis, palestinas o kurdas.

Se sienten unidas a ellas en la identidad colectiva de su pertenencia a un pueblo oprimido, que es como siente y vive el pueblo vasco desde su perspectiva y experiencia vital.

Desconocimiento. Con esta palabra se explican los estereotipos sobre mujeres musulmanas en Euskal Herria, a pesar del acceso a algunas de las realidades de sus pueblos, sobre todo por el trabajo de solidaridad y de los comités internacionalistas. La imagen que domina es de mujeres sumisas, doblegadas a los hombres y a su religión. En una entrevista, las mujeres saharauis aceptaron que no tenían trato con las mujeres vascas, comparten poco y no existe una vinculación real con ellas.

En la perspectiva de género, todas coinciden que la identidad “mujeres” nos une, pero cada una, desde su realidad social y sus identidades múltiples, se percibe diferente y considera que las “otras” poseen intereses propios, sin profundizar en cómo afectan las desigualdades de unas en las otras o las situaciones entre ellas en cada uno de los grupos.

No se percibe entonces que haya un sentimiento de rechazo o exclusión en las organizaciones de mujeres entrevistadas, más bien un desconocimiento mutuo que las mantiene

alejadas. Hay temas en los que coinciden, donde destaca la lucha por las distintas formas de violencia, adaptadas a los diferentes contextos y realidades. Pero al fin y al cabo, violencia.

Las compañeras de Bilgune, sobre la participación de migrantes en la organización, admitían: *"(...) veíamos importante que estuvieran asociadas mujeres migrantes (Garaipen) y en los distintos espacios que abrimos feministas, cuanta más diversidad y más espacios para trabajar en común haya para diversidad y migradas mejor"*.

La integración, sin embargo, apenas empieza en Euskal Herria. ¿Dónde? En los grupos más locales del movimiento feminista nacionalista.

Otra fuente valiosa de información fueron las técnicas de Igualdad de los ayuntamientos en las tres provincias. Se observa un mayor conocimiento de la realidad de las migrantes de orígenes diversos, al menos, en lo que respecta a su vida en el contexto de Euskal Herria. No obstante, hay posturas distintas sobre la percepción, las maneras de ver, enfocar y hacer política con las organizaciones de las mujeres migrantes.

Unas técnicas aseguran que *"Nosotras entendemos las políticas de género teniendo en cuenta que existe una desigualdad estructural para todas las mujeres, sin distinguir entre origen, raza o clase social (...) y nosotras creemos que este debe ser el discurso, porque la desigualdad nos afecta a todas"*.

Aunque advirtieron de las desventajas que se desprenden del hecho de ser mujeres migrantes: *"Sabemos que tienen situaciones complicadas. Sin papeles, sin trabajo o con trabajo mal pagado, sin recursos, que no saben dónde ir para buscar empleo, etc."* Y añadieron: *"Tratamos que siempre haya dos cosas: que haya acciones específicas para mujeres inmigrantes y luego, la Escuela está intentando favorecer el acceso a las mujeres en situación de vulnerabilidad, y entre ellas están las mujeres migrantes"*.

Si bien reconocen la situación específica de discriminación múltiple, por mujeres y por migradas, la diversidad cultural no se tiene en cuenta como un factor de discriminación en los programas de atención directa.

En el campo de las identidades culturales y los estereotipos que afectan a las mujeres de culturas diversas, las técnicas de igualdad aceptan la tendencia a mitificar las culturas foráneas y los estereotipos sobre las mujeres cuando residen aquí. Consideran que se han alimentado discursos del tipo *"la mujer magrebí sufre un nivel de discriminación muy alto"*. Y esto es relativo, pues depende de con que mujeres sean comparadas.

El imaginario que se construye alrededor de las mujeres musulmanas tiene un signo de identidad cultural que causa controversia en la sociedad vasca: el velo. Una de las técnicas afirma: *"Hubo todo un debate y los grupos feministas decían que había que ir en contra del velo de las chavalas, y que fuera el velo"*.

Otra profesional comentaba que *"El problema no es el velo (...) es la elección de una vestimenta"*. Así, lo que se está haciendo con el velo es coartar la libertad de elección de las mujeres.

También hay imaginarios erróneos en relación a las capacidades de las mujeres migrantes, residentes en el País Vasco. Una de las técnicas de Inmigración, del Ayuntamiento de Bilbao, señala: *“El proceso migratorio en Bilbao no está incorporado. Se piensa que las mujeres migrantes no saben, porque son de fuera y luego te das cuenta que saben mejor que tú los recursos. Es una cuestión de falta de trato y de convivencia. Al conocerlas y trabajar directamente con ellas, te das cuenta del nivel de conocimiento y desenvoltura que tienen en la ciudad. El problema está en que no existe ese conocimiento mutuo”*.

Para completar el cuadro, se expone la identidad cultural y la perspectiva de género utilizada por las ONGD que participaron en la muestra. Cabe señalar una serie de matices interesantes en las percepciones que se manejan entre ellas y que difieren del resto de los grupos protagonistas del estudio-diagnóstico.

Primero estas organizaciones poseen un mayor conocimiento de las realidades de las mujeres indígenas, afro-descendientes y musulmanes en sus contextos locales, fundamentalmente debido a que es parte de su trabajo, porque realizan diagnósticos de la situación en los países seleccionados y mantienen vínculos con las asociaciones de mujeres.

El personal de las ONGD sabe las costumbres, problemáticas y luchas propias de los países con los que trabajan y, por ende, la situación de las mujeres, de acuerdo a su condición identitaria y cultural.

Una de las técnicas de género, a la hora de hablar del trabajo que se desarrolla en su área, indica: *“Nosotras utilizamos el paralelismo entre las mujeres y los pueblos indígenas. A nosotras, nos ha pasado de churro. Un poco si de repente estamos trabajando con el programa mujer del CRIC, nos ha acompañando un diplomado de género en el programa de educación del mismo, y allí nos encontramos de repente esa diversidad que viene unas y dicen: es que en nuestro pueblo el tema de la participación política de las mujeres ya está solventado. No tenemos problemas. La complementariedad asegura la participación. Sin embargo, esto no significa obligatoriamente que se tenga una noción de la diversidad cultural de todas las mujeres desde su diversidad cultural, sino específicamente de aquellas con las que se trabaja”*.

Una integrante del área de feminismo explica la forma de trabajar el feminismo y la identidad cultural con las mujeres en estos países: *“Si un colectivo de mujeres con las que trabajamos se reconoce como indígena y como feminista, nuestro reconocimiento a ellas siempre va a ser así no de las características claras para entender que su identidad y su reconocimiento como pueblo indígena”*.

Las ONGD piensan que se tiene en cuenta la identidad cultural de las mujeres con las que trabajan, ya que respetan la auto-identificación que tienen como mujeres. El equipo de trabajo de esta organización se identifica como feminista y apoya procesos de organizaciones que también tienen ese planteamiento, aunque con sus peculiaridades locales.

En cambio, otras ONGD que no se reconocen feministas, plantean el trabajo con las mujeres desde la identidad colectiva y muchas veces, coordinan con grupos de mujeres feministas a nivel local, como paso previo para hacer acciones de sensibilización o de perspectiva de género con las que no la tienen.

Hay que aceptar que la incorporación de diversidad cultural es muy reciente dentro de la Cooperación Internacional, puesto que tradicionalmente no se ha integrado en el diseño y elaboración de los proyectos de cooperación.

Las profesionales de las ONGD indican que si bien la perspectiva de género se trabaja desde los años noventa, no ha ocurrido lo mismo con la variable intercultural que incluye la identidad cultural de las mujeres. Al mismo tiempo, admiten que es necesario tomar en cuenta este aspecto en los programas y proyectos de sensibilización y concientización social, dada la diversidad cultural que existe hoy en el territorio de Euskal Herria.



6. Percepciones y feminismo en el norte: ¿Cómo nos miran las mujeres del sur?

En el apartado anterior se analizaron las percepciones de las identidades de género y culturales existentes en Euskal Herria, a partir de los grupos que participaron en el estudio-diagnóstico. Para completar el tema ahora presentaremos las identidades feministas en el Norte y en el Sur, cómo se cruzan, se miran y se reconocen.

Las organizaciones, las ideas y las percepciones son bastantes variadas en el País Vasco. También lo mismo sucede con el feminismo.

En primer lugar, y sabiendo que las participantes pertenecen a grupos, organizaciones y áreas técnicas diferentes, hay que subrayar que el concepto sobre y la identificación con el feminismo no es el mismo entre todas.

Las voces, las formas de reivindicar y militar a favor de una sociedad más igual no siempre se encuentran o reconocen. Muchas mujeres dejaron claro a lo largo de las entrevistas y grupos de discusión que aunque los objetivos son los mismos, la forma de alcanzarlos es diferente. En el apartado teórico explicábamos que las perspectivas feministas son múltiples, lo cual es una realidad en el movimiento feminista del País Vasco y en las organizaciones de mujeres, feminista y no feministas.

¿Por qué feministas y no feministas? La pregunta resulta importante para entrar de lleno en el análisis. Nos guiará a través de las percepciones en torno al feminismo entre las mujeres del Sur y las del Norte.

El panorama de organizaciones y grupos de mujeres en Euskal Herria es muy variado. Algunas se conforman sólo con mujeres vascas, mientras otros congregan a mujeres de distintos países. La riqueza de nacionalidades hace que la perspectiva feminista sea distinta.

Las mujeres que participaron en el diagnóstico y los grupos a los que pertenecen son de países, contextos, militancias, formaciones, etc, muy heterogéneos. Se entiende, por tanto, que no tengan una idea uniforme de lo qué es el feminismo, ni quieren tenerla. Incluso, a veces, no saben lo qué es el feminismo, no han leído o debatido sobre ello, por diferentes razones.

Algunas no están interesadas en el feminismo en absoluto. Una boliviana, protagonista del estudio e integrante de una organización internacional en Bolivia, comentó, varias veces, de cómo *“Nosotras no hemos tenido tiempo de teorizar el feminismo. Trabajamos en el día a día. No hay tiempo”*.

Lo que manifestó la lideresa boliviana es que no hace falta definirse feminista para serlo. La cotidianidad, como expresaron en repetidas ocasiones las entrevistadas, la labor con las mujeres usuarias, la militancia, el trabajo del día a día, las convierte en feministas en todos los sentidos, aún sin definirse como tales.

Es verdad que otras entrevistadas no se definen feministas. No quieren hacerlo y ponerse etiquetas, porque no entienden realmente lo que es el feminismo. A veces, no se sienten reflejadas en lo que el feminismo más cercano, en este caso el vasco, les propone. Y, por ello, prefieren participar en organizaciones de mujeres promoviendo sus derechos, sin necesidad de etiquetarse o verse etiquetadas.

El tema de las etiquetas salió bastante en las entrevistas durante el diagnóstico. Una parte de las extranjeras, que viven en Euskal Herria y en otros países, no tiene la necesidad de definirse como feministas. Sin embargo, las vascas sí quisieron hacerlo, y desde una determinada perspectiva y corriente.

Los grupos de mujeres feministas, protagonistas del estudio-diagnóstico, se definen a partir de diferentes identidades, además de promover y reivindicar diversas formas de militar y habitar en el espacio público, siempre a partir de su identificación con el movimiento feminista. Algunas son más internacionalistas, mirando al feminismo como algo que nos une a todas en la lucha por los derechos de las mujeres en el mundo.

Mientras que otras, aunque entienden que la lucha es común, lo hacen a partir de una perspectiva más nacionalista, subrayando la importancia de la identidad vasca: *“También está un tema importante que es nuestra práctica política en euskera. Para nosotras tiene prioridad, porque es la lengua de Euskal Herria. Nos relacionamos y comunicamos, pensamos y vivimos en euskera. Es verdad que hay gente que no sabe euskera y es militante de Bilgune, entonces hacemos un trabajo de traducción, pero la realidad es esa. Y, por otro lado, nuestro objetivo, nuestra ambición política, es crear una Euskal Herria feminista y dentro de ella darle importancia a la creación nacional (...) y también el tema de la autodeterminación como pueblo”*.

Una posición que tal vez genera una percepción sesgada en las migradas o extranjeras, cuando desean acercarse a los grupos feministas vascos o participar en las actividades que organizan. *“Nuestra asociación intenta acoger las distintas formas de estar dentro (...) hay algunas compañeras que no están de acuerdo con las reivindicaciones del movimiento feminista, que son duras con las que yo si estoy de acuerdo, porque para mí son garantías, pero otras personas no lo viven así, y así hacemos cosas intermedias. Esto complica apoyar ciertas cosas”*.

Cabe subrayar que los grupos entrevistados no son homogéneos. En consecuencia, al interior de ellos, puede ocurrir que se escuchen voces diferentes. Entre los grupos mixtos, las mujeres migradas tienen más o menos la misma idea sobre las percepciones que las

vascas tienen sobre ellas acerca del feminismo, pero algunas se definen feministas y otras no. Por lo tanto, esto hace difícil tejer y crear alianzas con otros grupos feministas.

A pesar de que todas se posicionan en la visión de las múltiples opresiones de las mujeres en las sociedades, se entiende el por qué a veces existen diferencias en las miradas de unas a otras. Los grupos de mujeres migradas y extranjeras responden a un perfil concreto de asociaciones y organizaciones que trabajan de forma espontánea y, según las necesidades que vayan surgiendo en la cotidianidad de las problemáticas que conlleva ser mujeres y oprimidas.

Los grupos feministas siguen necesidades más ideológicas; militan de una forma conjunta alrededor de un pensamiento reflexivo. Es decir, que comparten una reflexión común que les ha permitido hacer de sus espacios lugares de lucha y reivindicación conjunta. Sin embargo, Mujeres del Mundo, Mujeres en la Diversidad, las saharauis o pakistaníes difieren por haber nacido de necesidades básicas de las mujeres y de las carencias que viven todos los días en su cotidianidad.

Sin embargo, su práctica es feminista aunque los grupos no se definan feministas. Quizás esta sea una de las percepciones más importantes a desmontar alrededor de los grupos de mujeres migradas o que no se definen como feministas.

Las mujeres migradas, por su parte, sienten que se les mira con otras gafas, y a menudo viven con rechazo la militancia en grupos con una identidad feminista marcada: *“Desde donde ellas nos ven...hay otra lectura hacia las mujeres migradas (...) tienen cierta mirada sobre el inmigrante...es una mirada diversa. Hay una mirada europea. No solamente de tipo estereotipada, sino del Norte y el Sur, caritativa, colonizadora, etnocéntrica”*.

Para las mujeres que viven sus luchas y reivindicaciones en el Sur y las ONGD, podríamos decir que también existen ciertas miradas, desde el Norte, que no se corresponden a lo vivido en el día a día en sus países.

Las ONGD comentan que el trabajo en el Sur no siempre es con organizaciones feministas ni con una perspectiva de género afirmada. Esto hace que las visiones y reivindicaciones a veces no se encuentren, o no respondan a las necesidades que por una parte, tienen las organizaciones del Sur y por otra, las organizaciones del Norte que siguen determinadas reglas y normas, impuestas por los gobiernos locales y estatales en el Norte.

Además, existen los estereotipos, creados a partir de la lejanía y de la diversidad de visiones. Las mujeres del Norte y las del Sur se miran de una forma dirigida que nos han vendido, y que hace que las luchas de unas no parezcan las de las otras. Como si no fuéramos parte de lo mismo: de las luchas anti-patriarcal, capitalista, clasista, etc.

Una de las participantes, trabajadora de una ONG de Euskadi, expresaba: *“Yo creo que de aquí hacia allá, hay mucho desconocimiento (...) Nos pasa que estamos poco informadas (...) Yo creo que hay una visión muy maternalista. En muchos casos, un poco folclórica. A veces, de pobrecitas y a veces, en contraste, una imagen muy romántica: son las mejores, las más luchadoras. Ellas nos lo tienen que enseñar todo”*.





"A veces, nos vamos un poco a los extremos, pero creo que tiene mucho que ver con el desconocimiento. Es decir, que cuando desconoces te vas más al cliché y el cliché se nos va a los dos lados. Desde tenemos que ir a enseñarlas, porque ellas no saben, hasta que son las mejores, nos van a solucionar la vida, tenemos que volver a las cosmovisiones propias con la construcción de un feminismo cuerpo tierra".

"Yo creo que existen los dos extremos desde aquí. Lo de la imagen folclórica me parece clave (...). Desde allí, yo creo que está la imagen de las mujeres liberadas, super emancipadas y que han logrado ya la igualdad. Este espejismo de la igualdad que aquí se vende también, allí también se da y luego se da la imagen total de mujer que tiene que ver más con la pérdida de los valores, de las costumbres propias, la pérdida de la conexión de la tierra, del valor de la familia del respeto a las personas ancianas".

La percepción de que en el Norte miramos a las mujeres de otros países y a las mujeres migradas desde el folclor y del "nosotras os salvaremos", la tienen también en los ámbitos técnicos de los ayuntamientos involucrados en el diagnóstico. Las técnicas de Inmigración y las de Igualdad coinciden en que existe una visión estereotipada de las mujeres migradas y que provienen de países del Sur, sobre todo cuando hablamos de igualdad, identidades y costumbres.

La idea del tener que empoderar, enseñar valores y ayudar a estas mujeres está muy presente, según las entrevistadas, en la sociedad vasca y se cruza con una especie de clasismo que califica a las mujeres migradas en los peldaños más bajos de la sociedad: *"Es cierto que hay clasismo... entonces no es tanto con el tema de empoderamiento, sino en el tema de feminismo. Creo que la clase viene porque dices yo soy feminista y te empodero. Que hay discriminación claro, pero por el mero hecho que todavía el proceso migratorio en Bilbao no está interiorizado. Entonces, quieras o no, ves una mujer ecuatoriana, boliviana y tal y te ves tú y como tú eres de Bilbao, de toda la vida, crees que puedes conocer perfectamente BilboBus y ellas lo conocen de maravilla...".*

También se percibe la interseccionalidad, donde se cruzan la raza, la clase y el origen entre otros. Las mujeres migradas y de los países del Sur sienten que las vascas todavía no están preparadas para abrirse a la diversidad de perspectivas y saberes de otros lugares y grupos. Ellas creen que las miran como personas sin estudios, costumbres equivocadas, formas de crianzas no conformes a la sociedad en las que vivimos,.. etc.

"Es un proceso con muchas lagunas que llenar, cosas que trabajar, tanto de nuestra parte como desde las mujeres vascas. La mayoría trabajan en el sector doméstico y la relación es jerárquica, y de poder de las vascas. Ahora sí es un entorno de amistad, de compartir una comida o en el espacio de la Iglesia, se sienten bien, pero ahí no se mezclan con las vascas (...). Cuando yo trabajé cuidando a niños o a mayores, nunca me preguntaron si había estudiado y a las chicas de ahora les pasa. Piensan que somos ignorantes, que no hemos estudiado".

¿Qué piensan del feminismo vasco? Las respuestas dan para una larga reflexión: muy rígido, cerrado, académico, poco abierto a otras experiencias o vivencias y, sobre todo, con un aterrizaje muy escaso en la realidad y la cotidianidad. *"Nosotras pensamos que en el Norte, el feminismo es lo máximo. Y luego llegas aquí y la formación teórica es bu-*

na y muy teórica, pero la universidad no está vinculada a la realidad”, decía una mujer residente en Guipuzkoa.

Existen además grupos más discriminados que sostienen que sus luchas y reivindicaciones poco tienen que ver con las de las mujeres vascas. Es el caso de las mujeres musulmanas y negras, las grandes ausentes en los movimientos y grupos feministas que, poco a poco, intentan hacerse un hueco en la militancia por la igualdad de derechos.

Mientras realizamos el trabajo de campo del diagnóstico, nos encontramos en el proceso de construcción de la Marcha Mundial de las Mujeres que en 2015 pasó por Euskal Herria. Este hecho permitió a varias musulmanas y negras acercarse y participar en la preparación y en el debate ideológico previo. Gracias a esto, escuchamos sus voces y pudimos llegar a ellas de forma más eficaz.

A menudo, estas mujeres no se identifican con el feminismo pero su labor en el día a día y las acciones que llevan a cabo con los grupos en los que participan, tienen una perspectiva emancipadora y liberadora, promueven los derechos de las mujeres y pujan para que los suyos específicos de mujeres musulmanas en una sociedad que discrimina el Islam, y de mujeres negras, discriminadas a raíz del color de piel, sean visibles y reivindicados por todas.

La idea es que no existen clases de derechos más importantes. No existe una escala que valora más o menos los derechos de las mujeres. Si defendemos los de unas, deberíamos defender los de las otras. Entendiendo que todas tenemos identidades múltiples, múltiples espacios en los que nos movemos, múltiples discriminaciones que sufrimos.

Es de resaltar que entre las mujeres del Sur y del Norte hay diferencias y percepciones variadas, y no siempre positivas. Una razón, mencionada por las mujeres entrevistadas, es el desconocimiento mutuo. La esperanza de un acercamiento y la posibilidad de aunar fuerzas, llamar y atraer personas diversas y así incluir otras perspectivas y miradas en Euskal Herria, nace de la autocrítica por parte de las mujeres del Norte.

Una vasca, militante feminista, admitía: *“Yo creo que nosotras somos todas de aquí y trabajamos desde una perspectiva etnocéntrica, si quieres... es verdad que tienes todo el rato...que hay una diversidad muy presente...pero en el trabajo cotidiano hay que decidir que la difusión sale en euskera y castellano...igual si hiciéramos la difusión en árabe... igual se te acercara alguna...”*.

Otros grupos feministas reivindican la importancia y la necesidad de euskaldunizarse, y promover la cultura y la lengua vasca en los movimientos sociales. En fin, las posiciones feministas en el País Vasco tampoco son homogéneas y, como en todo, se trataría de hacer esfuerzos para encontrar puntos en común y así llegar a entenderse entre todas.

El diálogo, la cultura, la lengua y las costumbres juegan un papel importante. Son señas identitarias de carácter cultural que marcan los espacios de la militancia, de la reivindicación y de las alianzas.

En el campo de las ONGD, existen organizaciones con un enfoque feminista marcado, por ejemplo Mugarik Gabe, pero que saben de que no se debe entrar en los países del

Sur con una visión etnocéntrica. Así, el enfoque que utilizan, a menudo, no es feminista sino colectivo y comunitario.

Una primera consecuencia es que les resulta imposible plantear un enfoque de género definido, sino que reorganizan el trabajo y sus acciones en función del contexto y de las contrapartes con las que trabajan en cada uno de los países donde tienen presencia.

Segunda consecuencia: pueden apoyar organizaciones feministas, pero al mismo tiempo no rechazan otras católicas que en algunos países les abren espacios que si fuera por ellas, les serían vetados. *“Yo creo que la transversalización del género...y cómo se trabaja...las organizaciones del Sur han avanzado mucho, también de cómo han ido incorporando los hombres en los últimos años. De cómo, en nuestras propuestas, las propias organizaciones del Sur y las que las acompañan en el Sur van aceptando también los hombres el trabajo desde la perspectiva de género...”*

“Bueno se han ido dando estos pasos que son gigantes en los contextos donde estamos trabajando, porque aunque el enfoque está, si la resistencia es muy fuerte es imposible dar pasos. Y que eso se haya movido ya con los hombres, esto es un paso enorme”.

La técnica de Cooperación de Alboan, en Bilbao, precisó que los contextos y las organizaciones van avanzando y dando pasos. Lo más importantes es responder a las necesidades locales y así caminar juntas.

Las ONGD que participaron en el diagnóstico y varios grupos de feministas coinciden en que especialmente en América Latina, se ha desarrollado un amplio recorrido sobre el feminismo. En ese sentido, el Sur representa un lugar de inspiración para el movimiento feminista y las organizaciones del Norte, produciéndose un aprendizaje a la inversa.

Así, desde el Norte, se han tomado acciones ya desarrolladas como el Tribunal de los Derechos de las Mujeres, promovido por Mugarik Gabe en los dos últimos años, o la Escuela de Economía Feminista en el País Vasco que la Fundación Mundubat ha puesto en marcha a partir de una experiencia mesoamericana ⁹.

⁹ Estamos hablando de la experiencia de la Red Mesoamericanas en resistencia por una vida digna extraída del libro Alternativas feministas ante la crisis, publicado por Mundubat. En su web: www.mundubat.org

BLOQUE III

Conclusiones y propuestas



7. Conclusiones y propuestas

Al comienzo del diagnóstico, declarábamos que el movimiento feminista vasco resulta fragmentado y que esto puede influir negativamente en la fuerza de las sinergias y redes que se crean. El análisis de las percepciones existentes en los grupos participantes mostró el desconocimiento mutuo que hay entre las mujeres del Norte y del Sur. Sin embargo, hemos apreciado que en todas las organizaciones entrevistadas se manifiesta la necesidad de acercarse y conocerse mejor para generar alianzas más fuertes.

A continuación, las conclusiones más relevantes a partir del análisis realizado y al final, algunas propuestas que surgieron durante el trabajo de campo con las mujeres.

Identidad cultural y de género

- Las mujeres de las organizaciones del Sur manifiestan un fuerte sentido de la identidad colectiva, entendida desde la pertenencia a un grupo y un pueblo con una cosmovisión ancestral propia.
- La identidad de las mujeres de las organizaciones del Sur (indígenas, negras y musulmanas) posee elementos identitarios comunes (colonialismo, raza, etnia) que constituyen aspectos claves a la hora de plantear su trabajo como organizaciones de mujeres. Estas mujeres se perciben más similares entre ellas, porque comparten elementos de opresión que las acercan: raza u etnia, colonialismo y capitalismo frente a las mujeres nativas vascas.
- Las mujeres de los países del Sur comparten una visión clara de la lucha colectiva que choca con el modelo de lucha por los derechos individuales del sistema occidental hegemónico. Por lo tanto, el enfoque de trabajo de género que estas organizaciones utilizan es propio de sus cosmovisiones y sus identidades múltiples.
- La mayoría de las mujeres migradas que residen en Euskal Herria, se consideran migrantes y en general, han integrado en su propia identidad elementos culturales de sus países de origen como los adquiridos en su proceso migratorio, entre los que se encuentra un cambio significativo en su condición de "mujer".
- Las mujeres vascas tienden a definirse más por sus roles profesionales o ideológicos (nacionalistas, internacionalistas o feministas diversos) que por otros roles culturales.

Feminismo

- El trabajo de los grupos, de las organizaciones internacionales (feministas o no feministas), incorpora los diferentes elementos identitarios en las actividades organizativas. Sin embargo, en el entorno vasco, las organizaciones de mujeres trabajan sobre todo en base a la condición de género de mujer oprimida por el sistema patriarcal, y sus acciones van encaminadas al reconocimiento de las desigualdades sociales y a la lucha por su desaparición, sin vincular estas desigualdades con las situaciones de opresión que viven las mujeres en los países del Sur de acuerdo a sus múltiples identidades.
- En relación al concepto de feminismo, las mujeres de las organizaciones internacionales no tienen un posicionamiento firme sobre la identidad feminista, bien porque no se sienten identificadas con un concepto impuesto o debido a que sus modelos de construcción de género son diferentes.
- Aunque el feminismo es un concepto y una ideología abierta, entre los diferentes grupos de mujeres existe una visión rígida de ello. Esto se debe al hecho de que los grupos feministas vascos se perciben como bloques cerrados y a veces, impenetrables para las mujeres de otros lugares.

Feminismo y diversidad cultural en el contexto vasco

- Las diferentes perspectivas, visiones, ideas y dinámicas de trabajo hacen que el contexto vasco sea rico y fértil para pensar en futuras alianzas, redes y acciones conjuntas. Cabe señalar la idea, por parte del feminismo vasco, de que en los últimos años se están dando pasos hacia la diversidad y el entendimiento mutuo.
- El proceso de la cuarta Marcha Mundial de las Mujeres y su paso por el País Vasco generaron nuevos espacios de diálogo y de convivencia, los cuales han tenido como protagonistas a mujeres de varios lugares con diferentes identidades, con propuestas comunes y reivindicaciones fuertes.
- Uno de los comentarios más escuchado, por parte de las mujeres entrevistadas, es que el proceso de la Marcha favoreció mayores alianzas y aperturas. Por ello, pensamos que acciones como estas pueden constituir un primer paso hacia nuevas sinergias entre las mujeres de Euskal Herria.

Relaciones y percepciones entre las mujeres Norte/ Sur:

- Podemos afirmar que el vínculo entre las mujeres de las organizaciones de migradas y mixtas (vascas e inmigrantes) y los grupos feministas es casi inexistente. Los contactos que se han producido de forma ocasional son para realizar acciones relacionadas con cuestiones de necesidades básicas para las mujeres, y no por temas sobre la diversidad cultural de las mismas.

- Existe un fuerte desconocimiento por parte de las mujeres de las organizaciones feministas vascas sobre las culturas y realidades de las mujeres de otros países, tanto de sus lugares de origen como de su vida cotidiana en este contexto (a excepción de las que mantienen luchas comunes).
- Entre todos los grupos entrevistados, es destacable que las mujeres que pertenecen a mixtos, vascas y migradas, se muestran procesos que favorecen un conocimiento y entendimiento mutuo. Estos espacios resultan más inclusivos y abiertos gracias a la cotidianidad de las actividades que realizan, las cuales ayudan a romper estereotipos y producen un acercamiento de mujer a mujer desde sus realidades.
- Los estereotipos sobre las mujeres migradas están fundamentalmente basados en los imaginarios comunes que existen sobre las culturas de sus lugares de origen más que como mujeres. Los imaginarios responden a mitos e imágenes generalmente negativas de las mismas, los cuales están cargados de clichés y falsas creencias.

Instituciones públicas, enfoque de género y diversidad cultural

- En general, las instituciones públicas tienen diferentes maneras de enfocar el trabajo de género y diversidad cultural. En unos casos, existen programas que trabajan desde los dos enfoques, aunque de forma separada y paralela. Esto hace que la coordinación entre ellos sea difícil en detrimento de las usuarias.
- En la mayor parte de los programas institucionales diseñados y ejecutados, el género y la diversidad cultural no son elementos transversales ni en los proyectos de cooperación ni en los programas institucionales, aunque se empiezan a ver programas con transversalidad de género e interculturalidad más a menudo, sobre todo debido a inquietudes del personal técnico para mejorar la situación de desconocimiento y apertura hacia la diversidad cultural en la sociedad vasca.
- Las instituciones públicas han realizado acciones para trabajar los estereotipos sobre los diferentes grupos de origen de las mujeres en Euskal Herria y con la población local, mediante la creación de espacios entre grupos de mujeres, así como campañas de sensibilización que acercan a la población a las distintas culturas que habitan en Euskal Herria. Un ejemplo concreto: La Mesa de Concertación de Donostia-San Sebastián.

Cooperación internacional, género y diversidad:

- Las ONGD, a nivel operativo, deciden sobre las acciones que se van a apoyar desde el Norte. Así, el personal técnico aplica una visión bastante etnocéntrica occidental de género y del feminismo en los proyectos de cooperación. No obs-

tante, esta perspectiva está cambiando a un enfoque de alianzas compartidas con las contrapartes locales en los países del Sur.

- En las ONGD que participaron en el diagnóstico, se verificó que en los últimos años han empezado a cruzar las variables transversales de género y diversidad cultural en los diseños de los proyectos de cooperación y/o sensibilización.

Propuestas de trabajo a futuro

El panorama encontrado nos ha dado visiones comunes y algunas pistas para seguir trabajando hacia un feminismo común, y quizás comunitario en el contexto de Euskal Herria. Como ya hemos subrayado varias veces a lo largo del diagnóstico, todas vivimos bajo el mismo paraguas del hetero-patriarcado.

Con el fin de ir transformando este sistema, desde nuestra práctica cotidiana, proponemos las siguientes acciones:

- Crear una agenda común a partir de las necesidades del día a día que viven todas las mujeres. Cada una vive diferentes condiciones vitales, pero las luchas pueden unificarse para llegar a constituir un verdadero movimiento feminista en Euskal Herria que tenga en cuenta la diversidad que existe en esta tierra.
- Trabajar propuestas de acción con mujeres teniendo en cuenta la interseccionalidad, que ofrece una variedad infinita de oportunidades para ejecutar con grupos minoritarios discriminados y acercarnos a realidades y vivencias muy presentes en el contexto vasco: *“Que está pasando con las mujeres migradas, que está pasando con las mujeres gitanas (...) cómo incorporamos la diversidad e identidad de mujeres en nuestras luchas feministas aquí, no sólo indígenas sino otras mujeres desde esta línea y por otro lado (...) cómo hacer una apuesta por la visibilización de las identidades (...) cómo ir dándole un peso y que asumamos más claramente eso en los discursos, y revisar nuestras resistencias que tenemos un montón propios.”*
- Institucionalmente, habría que seguir apostando por la sensibilización a nivel local e involucrando diferentes grupos de actores para trabajar de manera conjunta, en la eliminación de los estereotipos de género con una perspectiva intercultural.
- Establecer en un espacio articulado, donde se vinculen, por un lado, a las instituciones públicas de Euskal Herria, relacionadas con migración, diversidad cultural, grupos de mujeres locales y migradas (feministas o no) y las organizaciones feministas, y por otro, a las ONGD para que trabajen desde una perspectiva internacional de los Derechos de las Mujeres con una agenda común.

Todo esto supondría un giro de 360 grados en el trabajo de género y la perspectiva feminista que daría una visión de conjunto, incluyendo las miradas tanto del Norte como del Sur desde la diversidad cultural existente a nivel global.

Bibliografía

- Aranzadi, J. (1981): *Milenarismo Vasco: Edad de Oro. Etnia y Nativismo.*, Madrid: Taurus.
- Arranz Lozano, Fatima (2013): Studying men's violence: some key methodological principles in developing a European research methods. *Masculinidades y Cambio Social*, (Vol.1-Nº2).
- Bayes, J., Tohidi, N. (editoras) (2001): *Globalization, Gender and religion; The politics of women's Right in Catholic and Muslim Context*, New York: Palgrave.
- Beauvoir, Simone (1998): *El segundo sexo. vol.1*. Madrid: Cátedra.
- Bessis, Sophia (2008): *Las árabes, las mujeres, la libertad*. Madrid: Alianza Editorial
- Boaventura de Sousa, Santos (2009): *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. CLACSO Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Butler, Judith:
 - (2001) *El género en disputa*. México: Paidós.
 - (2006) *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Cabrera, D. (2004): *Imaginario social, comunicación e identidad colectiva*. Última consulta el 15 de sept. De 2015 en http://www.portalcomunicacion.com/dialeg/paper/pdf/143_cabrera.pdf
- Castañeda Salgado, M. P. (2012): *Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México*. *Cuadernos de antropología social*, (36), 33-49.
- Caro Baroja, J. (1966): *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza Editorial (1º ed. 1966).
- Cleage P. (1993): *Deals With The Devil and Other Reasons to Riot*, Nueva York: Anchor.
- Collins, P. (1998): "La política del pensamiento feminista negro", en Marysa Navarro, Catherine R. Stimpson (comps), *¿Qué son los estudios de mujeres?* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- Crenshaw, K. (1989): "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *Forum*, 14 pp. 139-167. University of Chicago.
- Celiberti, Lilian (2010) "Feminismos polifónico, interculturales y dialógicos. "El buen vivir" desde la mirada de las mujeres", en *Congreso Internacional de las Políticas de Equidad de Género en Prospectiva: Nuevos Escenarios, Actores y Articulaciones*. Argentina: FLACSO.
- Colectivo IOÉ (2005): *Investigación acción participativa. Propuesta para un ejercicio activo de la ciudadanía*, I Encuentro Universidad-Movimientos Sociales entorno a la investigación acción, Oviedo, 22-25 Junio 2005.
- Cuadernos, P. N. U. D. (2005): *¿Cultura y Desarrollo?, ¿Desarrollo y Cultura?* Nueva York: ONU
- Curiel Pichardo, Ochy (2014): "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial" en Mendia Azkue et al. (eds.): *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, pp. 45-60. Bilbao: Hegoa.

-
- Davis, Kate (2008): "Intersectionality as Buzzword: A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful". *Feminist Theory*, 91, 1 pp. 67-85. Los Angeles: Sage.
 - De la Cruz, Cristina y Di Carlo, María Giulia (2014): "Fortalezas, homogeneidades y diferencias de las asociaciones de Fe islámica en el país vasco como factores clave para las prácticas de armonización de la diversidad religiosa en el espacio público, en; *Diversidad religiosa, integración social y acomodados. Un análisis desde la realidad local en el caso vasco*", pp. 125-138: Bruselas: Edition: Diversitas.
 - Douglas, W. A. (1975): *Echalar and Murelaga. Opportunity and Rural Exodus in Two Spanish Basque Villages*, London: C. Kurst and Co.
 - Figueredo, M. D. L. C. R. (2012): *Identidad De Género: Una Mirada Más Allá De Las Diferencias Entre Hombres Y Mujeres. Contribuciones a las Ciencias Sociales*, (2012-07).
 - De Lauretis, Teresa (2000): *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*, Madrid: Ediciones Horas y Horas.
 - Del Valle, Teresa (1985): *Mujer vasca, imagen y realidad*. Barcelona: Antrophos Editorial del Hombre.
 - Di Carlo, María Giulia (2013): "El papel del asociacionismo en la integración social de los migrantes subsaharianos; transnacionalismo, participación y codesarrollo". El caso del País Vasco y Sicilia. Tesis doctoral. Bilbao: Deusto.
 - Espinosa, Yuderkis et al. (2013): "Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo decolonial. Una conversa en cuatro voces", en Walsh, Catherine (ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito: Ediciones Abya Yala, pp. 403-442.
 - Esteban, Mari Luz (2014): "El feminismo vasco y los circuitos del conocimiento: el movimiento, la universidad y la casa de las mujeres, en Mendia Azkue et al. (eds.) *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, pp. 61-76. Bilbao: Hegoa.
 - Fraser, Nancy (1997): *Injustitia interrupta: Reflexiones críticas sobre una posición post-socialista*. Traducción Magdalena Holguín, (p.p.20-26). Bogotá: Universidad de los Andes.
 - Gargallo Centenelli, Francesca (2014): *Feminismos desde el Abya Ayala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos de nuestra América*. México: Corte y Confección.
 - González Varas, Ignacio (2000): *Conservación de Bienes Culturales*. Madrid: Cátedra
 - Haraway, Donna J. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
 - Harding, Sandra (1996): *Ciencia y Feminismo*, Madrid: Morata.
 - HEPBURN, Alexa (1999): "Postmodernity and the politics of Feminist Psychology", *Radical Psychology*, 1(2), disponible en: <<http://www.radicalpsychology.org/vol1-2/hepburn.html>>.
 - Hill Collins, Patricia (1990): *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and The Politics of Empowerment* Unwin Hyman: Boston

- Hooks, Bell (1984): *Feminist Theory: from Margin to Center*. Boston: South End Press.
- Jabardo, Mercedes (Comp.) (2012): *Feminismo Negro: una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Lagarde, Marcela
 - (2005): *Los cautiverios de las mujeres: madres, esposas, monjas, putas, presas y locas*. DF México: Coedición CEIICH-UNAM: Dirección General de Estudios de Posgrado, Facultad de Filosofía y Letras.
 - (2012): *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*. México: Inmujer. DF.
- Lamas, Marta (1996) "La antropología feminista y la categoría género". En: Lamas, Marta (comp.) *El género: construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Programa Universitario de Estudios de Género. UNAM/Miguel Ángel Porrúa-Grupo Editorial.
- Lamrabet, Asma (2005): "Perspectivas Femeninas Cruzadas", "Aisha, Esposa del Profeta", Junta Islámica de Andalucía, s/l.
- Lugones, María (2008): "*Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial*", en Mignolo, Walter (comp.) *Género y Descolonialidad*, pp. 13-25. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mahmood, Saba (2005): *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Marcos, Silvia (2010): *Cruzando fronteras: Mujeres indígenas y feminismo, abajo y a la izquierda*. Chiapas, México: SCLC.
- Martínez Martínez, M. L., Biglia, B., Serrano Luxán, M., et. al., *Experiencias de investigación feminista: propuestas y reflexiones metodológicas*. Athenea Digital: revista de pensamiento e investigación social, Vol.14-4, pp. 3-16.
- Meloni, Carolina (2012): *Las fronteras del feminismo. Teorías nómadas, mestizas y postmodernas*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Moharty, Chandra (2008): "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales". Compilado por Suárez Navaz, Liliam y Hernández, Castillo, R. A. (edit). (2008): *Descolonizando el feminismo*, pp. 117-163. Madrid: Cátedra.
- Naciones Unidas (1979): *Convención para erradicar todas las formas de discriminación contra la Mujer (CEDAW)*. Nueva York. ONU.
- Naciones Unidas (1995): *Informe sobre la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo. El Cairo 5 a 13 de septiembre de 1994*. Nueva York: Naciones Unidas.
- Naciones Unidas (2013): *Informe de Desarrollo de los Objetivos del Milenio*. Nueva York: Naciones Unidas
- Ochoa Muñoz, Karina, *La lucha del pueblo Nanncue Ñomndaa: un camino hacia la constitución de nuevos sujetos políticos indígenas femeninos. El caso de Xochistlahuaca, Guerrero*, Tesis doctoral del posgrado en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, diciembre de 2011.
- Ortiz-Oses, A. y Mayr, FK. (1980): *El matriarcalismo vasco. Reinterpretación de la cultura vasca*, Bilbao: Universidad de Deusto, serie "Euskal Herria".

- Paredes, Julieta (2013): *¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*. La Paz, Bolivia: Mujeres Creando Comunidad
- Pasquino Rivera de la Fuente, Vanessa (2014): "Feminismo Islámico: Una Hermenéutica de la Liberación", en *Revista Internacional de Pensamiento Político*, I Época, vol.9, pp. 195-212.
- Parmar, P. (1990): "Black feminism: The Politics of Articulation", en Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*, Londres: Lawrence & Wishart.
- Ramírez Fierro, María del Rayo (2004): "Nuevos movimientos sociales y sus horizontes ético-políticos", en Lilian Esther Vargas Isla (comp.). *Territorios de la ética*, UAM-Xochimilco, México, pp.127-141.
- Rosaldo, Michelle (1979): "Mujer, cultura y sociedad: una visión teórica". En: Harris, O. y Young, K. (eds.) *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama.
- Scott, Joan (1998): *Gender and the politics of history*". New York: Columbia University Press.
- Strzelecka, E. (2009): "Genero desarrollo y diversidad cultural", 1. Nuevas líneas de Investigación, p. 99.
- Suárez, Liliana y Hernández, Rosalba Aida (2008): *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*.: Madrid.: Cátedra.
- Tamzali, Wassyla, (2011): *Carta de una mujer indignada*. Madrid: Cátedra.
- Tohidi, N. y Bayes, J. (2001): "Women refining Modernity and religion in the Globalized Context", en J. Bayes y N. Tohidi (eds.), *Globalization, Gender and religion: The Politics of Women's Right in Catholic and Muslim Context*, New York: Palgrave.
- Wadud, Amina (1999): *Quran and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press.
- Westmarland, Nicole (2001): *The Quantitative/Qualitative Debate and Feminist Research: A subjective View of Objectivity*", disponible en <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/974>

Anexo I

Tabla 1. Muestra alcanzada en Euskal Herria

ENTIDAD ORGANIZACIÓN ÁREA	TIPO DE ENTIDAD ORGANIZACIÓN ÁREA	NACIONALIDAD	SEDE
Mujeres del mundo Babel	Asociación de Mujeres	Diversas	Bilbao
Mujeres en la Diversidad	Asociación de Mujeres	Diversas	Basauri
Aboan	ONG	EH	Bilbao
Feministalde	Organización Feminista	EH	Bilbao
Área de igualdad e Inmigración del Ayuntamiento de Donostia	Áreas Técnicas (Igualdad y Diversidad cultural)	EH	Donostia
Área de igualdad e Inmigración del Ayuntamiento de Vitoria-Gasteiz	Áreas Técnicas (Igualdad y Diversidad Cultural)	EH	Gasteiz
Grupo de Mujeres Indígenas	Áreas Técnicas (Igualdad y Diversidad Cultural)	EH	Vitoria Gasteiz
Grupo de Mujeres Indígenas Defensoras de los Pueblos Indígenas	Grupo Informal	Diversas	Sin sede
Mugarik Gabe	ONGD	EH	Bilbao Donostia Gasteiz
Bidez Bide	ONG	Diversas	Donostia
Forum Feminista Maria de Maeztu	Organización feminista	EH	Gasteiz
Bilgune Femista	Organización feminista	EH	EH
Mujeres por la Igualdad de Derechos	Organización de Mujeres	Diversas	Gasteiz
Grupo de Mujeres Saharahuis	Organización de Mujeres	Sahara	Barakaldo

Anexo II

Tabla 2. Muestra de las actoras participantes en los países del Sur

ENTIDAD ORGANIZACIÓN ÁREA	TIPO DE ENTIDAD ORGANIZACIÓN ÁREA	NACIONALIDAD	SEDE
UPWC - Union of Palestinian Women Committees	Organización de Mujeres	Palestina	West Bank y Gaza Strip
UNMS - Union Nacional de Mujeres Saharahuis	Organización de Mujeres	Sahara	El Aaiún
Fundación AKINA	Organización de Mujeres	Colombia	Buenaventura
Centro de Desarrollo Integral de la Mujer Aymara "Amuyt'a" (CDIMA)	Organización de Mujeres	Bolivia	La Paz
Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA)	Organización de Mujeres	Guatemala	Ciudad de Guatemala

