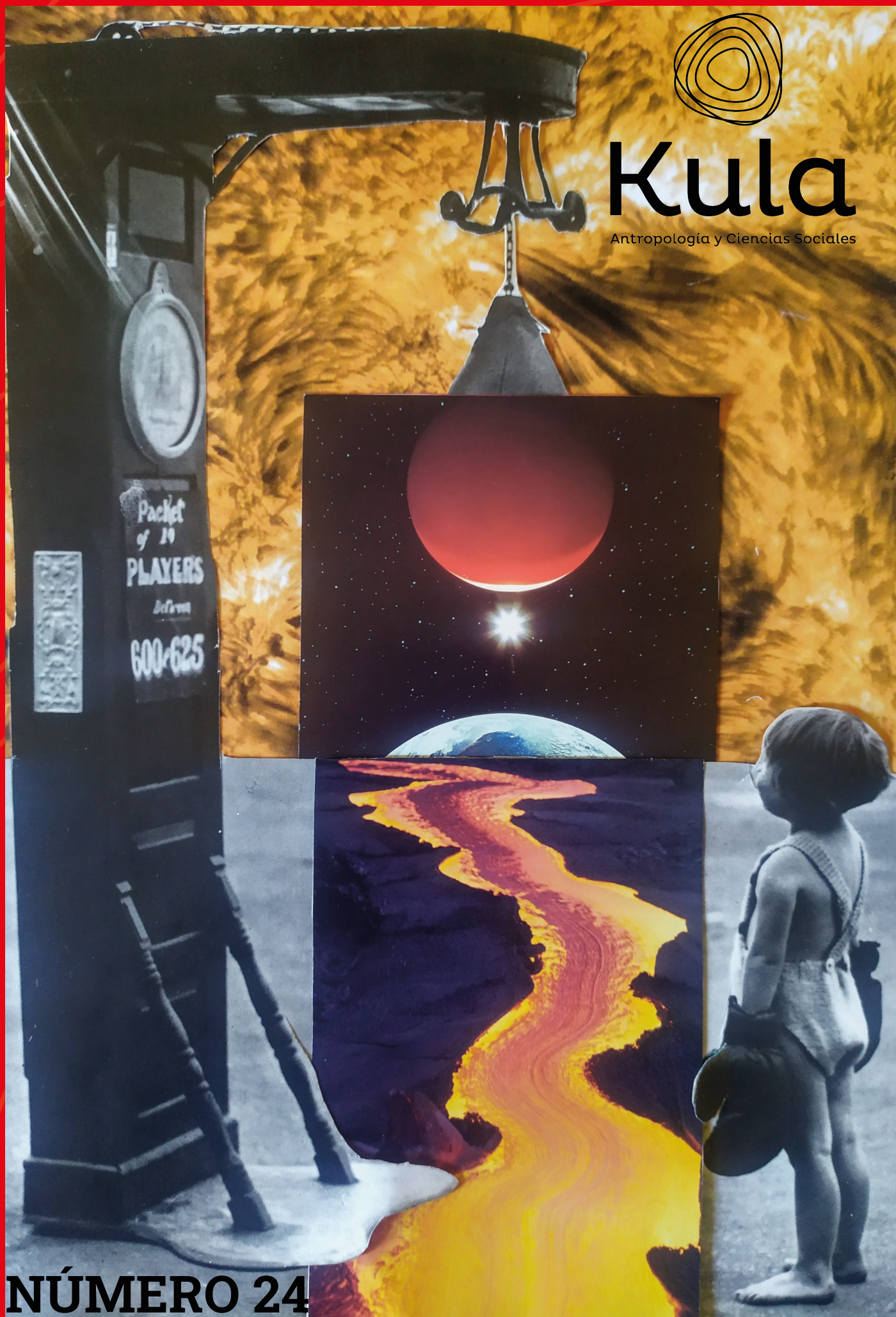




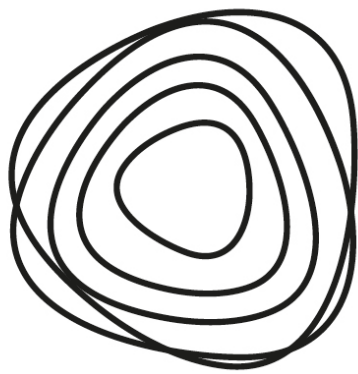
Kula

Antropología y Ciencias Sociales



NÚMERO 24

ISSN 2362-231X | SEPTIEMBRE 2021 | BUENOS AIRES, ARGENTINA



Kula

Antropología y Ciencias Sociales



Kula

Antropología y Ciencias Sociales

Número 24

ISSN(en línea): 2362-261X

www.revistakula.com.ar

EDITORIA RESPONSABLE

Ana Carolina Arias (FCNyM-UNLP)

COMITÉ CIENTÍFICO

Agustina Altman (Becaria posdoc. CONICET, IICSAL; Invest. Equipo de Antrop. de la Religión, ICA, FFyL, UBA)

Alejandra Korstanje (Invest. independiente de CONICET, IAYM, UNT e ISES)

Diana Lenton (Invest. independiente de CONICET, ICA, FFyL, UBA)

Carolina Crespo (Invest. independiente de CONICET, INAPL, UBA)

Lena Dávila (FFyL, UBA; SAAF)

Laura Susana Teves (LINEA, FCNyM, UNLP, CIC)

María Inés Fernández Álvarez (Instituto de CONICET, ICA, FFyL, UBA)

Mónica Tarducci (Directora del IIEGE, UBA)

Rolando Silla (Invest. Adjunto CONICET, IAES, UNSAM)

Sabina Frederic (Invest. Independiente CONICET, UNQ)

Santiago Sorroche (Invest. Asistente CONICET, ICA, FFyL, UBA)

Sofía Tiscornia (Prof. Titular Consulta Depto. Cs. Antrop., FFyL, UBA)

COMITÉ EDITORIAL

Ana Carolina Arias (FCNyM-UNLP)

Camila Pérez (CONICET/IDAES-UNSAM)

Carolina Pecker Madeo (FFyL-UBA)

Diana B. Mello (FFyL-UBA)

Gimena Palermo (CEAMCRI-UNLP)

María Laura Palermo (CONICET/FCNyM-UNLP-CIC)

Maximiliano Albornoz Torres (IIEGE, UBA)

Mayra Valcarcel (IIEGE, UBA)

Sergio Carrizo (UNT)

Tomás Kierszenowicz (FFyL-UBA)

ALCANCE Y POLÍTICA EDITORIAL

Kula. Antropología y Ciencias Sociales publica artículos en idioma español y portugués que sean originales, conferencias, entrevistas, traducciones, crónicas y notas de campo y reseñas de libros y tesis; realizados por investigadores/as en formación pertenecientes al ámbito de las Ciencias Sociales y de la Antropología. No se reciben trabajos de investigadores/as que hayan alcanzado el grado de doctor/a. Los trabajos que se presenten al proceso evaluatorio deben cumplir los siguientes requisitos: a) ser inéditos, no podrán estar simultáneamente en proceso de evaluación en otra publicación, y deben haber sido elaborados durante el año del envío; b) contribuir al área de la Antropología y de las Ciencias Sociales, mostrando claramente el modo en que los problemas y los datos aportan a líneas de debates actuales de la disciplina; c) presentar resultados originales derivados de investigaciones finalizadas o avanzadas; d) contener un desarrollo metodológico claro y un análisis consistente de los datos; e) incluir una discusión conceptual y una bibliografía relevante y actualizada en su temática.

En una primera instancia, el Comité Editorial verificará que los artículos presentados se ajusten a los objetivos y lineamientos editoriales de la publicación, a la propuesta del número en cuestión, cuenten con coherencia interna y a las normas editoriales vigentes. Aquellos artículos que no respeten las normas editoriales serán rechazados automáticamente. En una segunda instancia, el trabajo se enviará a referato externo, respetando el doble ciego. Por este motivo, el período de evaluación estará sujeto a los tiempos y disponibilidad de los/as evaluadores/as. El Comité Editorial priorizará aquellos artículos realizados por investigadores en formación. No se considerarán para la evaluación los artículos entregados fuera de término ni aquellos que no contemplen las pautas establecidas por la revista.

EVALUADORXS EXTERNXS EN ESTE NÚMERO:

Dilan Bozgan, Mariela Cuadro, Marcela Jorrat, Cecilia Palermo, Laura Gailán Hernández, José Carlos López López, Gisela Gagliolo, Franciory Campos Barbosa Ferreira y Ruth Jatziri García Linares.

CONTACTO

revistakula@gmail.com

[Página de facebook](#)

[Perfil de Instagram](#)

DISEÑO ORIGINAL

Valeria Mattiangeli | valeriamattiangeli@gmail.com

Maquetación basada en diseño original: Ana C. Arias | editorasbosque@gmail.com

Imagen de tapa: [@paz.fornes](https://www.instagram.com/paz.fornes)



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional. Se permite la generación de obras derivadas siempre que no se haga con fines comerciales. Tampoco se puede utilizar la obra original con fines comerciales.



LATINOAMERICANA
Asociación de revistas académicas de humanidades y ciencias sociales

Directorio: LATINDEX **Asociada a:** Latinoamericana, Asociación de revistas académicas de humanidades y ciencias sociales.

Tabla de contenidos

Nota Editorial

7

Artículos

- La modernización conservadora. Análisis comparativo de los proyectos nacionalistas de la Turquía kemalista y el Irán de Reza Pahlavi.** 11

Maribel Benítez González

- El movimiento feminista tunecino y la igualdad de género en la era democrática: una genealogía de la tensión entre agrupaciones seculares y religiosa** 28

Ignacio Rullansky

- Hijab: ¿Símbolo de opresión o elemento emancipador? Un análisis decolonial del Movimiento Iraní "Miércoles Blancos"** 48

Miranda Peixer

- Repensando la gestión estatal de la discapacidad infantil: el Certificado Único de Discapacidad como política pública** 59

Axel Levin

- Adjudicatarios y cooperativistas. Transformaciones económico-sociales y conflictos por la propiedad de la fábrica de hilados y tejidos San José, municipio de San Agustín Etla, Oaxaca, México** 73

Fernando Vargas Olvera

- "El barrio nunca se queda callado" Control social, prácticas discriminatorias y procesos de demanda en contexto de pandemia por COVID-19** 91

Ivana Manelli y María Sol Guirado

Notas de campo

- Salam aleykum desde República Checa**

105

Shreya Bhardwaj, traducción de Mayra Valcarcel y Maximiliano Albornoz Torres

NOTA EDITORIAL

NOTA EDITORIAL

Un nuevo número de **Kula, Antropología y Ciencias Sociales** se cierra. Como sabrán, desde el año pasado adoptamos el sistema de publicación continua. Dicho sistema nos ha permitido agilizar la publicación de los trabajos recibidos. Así, los artículos, reseñas y notas de campo se comparten de forma individual una vez terminada su trayectoria de edición, contribuyendo a que los análisis, planteos y datos que se presentan no pierdan actualidad.

Editar, sin embargo, es un proceso que intentamos agilizar pero que no escapa a su condición humana: es un trabajo de cooperación y suma de muchas voluntades. Editorxs, evaluadorxs, autorxs y diseñadorxs llevan y traen archivos, dudas y certezas a lo largo de los meses. **Kula** es una revista independiente y autogestiva, y eso conlleva mucho esfuerzo personal de todxs lxs que formamos parte de ella. El último año y medio, este esfuerzo se ha redoblado o transformado, dadas las condiciones de pandemia que no solo afectan nuestra labor editorial sino también nuestras vidas mismas; profundamente atravesadas por la virtualidad y por la intermitente presencialidad: dar clases, rendir exámenes, escribir tesis, finalizar cursos, hacer trabajo de campo, publicar... y también cuidar personas a cargo, cuidar nuestra salud física y emocional, sostener la vida.

Para no extendernos, queremos destacar especialmente las nuevas discusiones que surgen en torno a las formas de hacer trabajo de campo, que nos llevan a repensar cómo muchas veces la imposibilidad de hacer los encuentros presenciales implicó el desafío de encontrar formas novedosas de acercamiento y contacto que potencian otras habilidades y recursos, generando muchas veces formas “híbridas de interacción” y nuevas dinámicas en la organización del trabajo.

El camino ha estado lleno de altibajos, pero seguimos construyéndolo colectivamente.

Aprovechamos esta reflexión para agradecer a autorxs y evaluadorxs que siguen contribuyendo con la revista. Y también agradecemos a todas las personas que han colaborado con **Kula** mediante la plataforma de crowdfunding *cafecito*¹.

Por último, queremos contarles que seguimos trabajando fuertemente para indexar la revista y optimizar nuestro sitio web. Sabemos que progresar en la calidad de la publicación mejorará no sólo su alcance y difusión, sino que también beneficiará a toda la comunidad que hace que Kula sea posible (editorxs, autorxs, evaluadorxs y lectorxs). Les recordamos que tenemos recepción permanente de artículos, reseñas y crónicas y lxs animamos a que sigan participando y acompañándonos con sus propuestas, contribuciones, interrogantes e incluso paciencia, frente a las demoras. Porque ya sabemos: *una vez en el Kula... siempre en el Kula*.

¹ **Kula. Antropología y Ciencias Sociales** posibilita un espacio de publicación poco frecuente en el ámbito científico, que se ha consolidado a través de los años como una apuesta política, tanto en el campo de la edición académica como en las exigencias cada vez más competitivas de acceso al sistema científico. Es posible colaborar con este proyecto editorial colectivo y autogestivo realizando una donación desde la siguiente plataforma de crowdfunding: <https://cafecito.app/revistakula>

Sobre los trabajos de este número

El número 24 que presentamos hoy contiene 6 artículos y una nota de campo. Los tres primeros artículos se relacionan entre sí, abordando temáticas de género y mundo árabe, en consonancia con el Dossier anterior de la Revista “Identidad nacional, religión y construcciones de género en el mundo árabe-musulmán”.

El artículo de Maribel Benítez González (Universidad de Kocaeli, Turquía) “La modernización conservadora. Análisis comparativo de los proyectos nacionalistas de la Turquía Kemalista y el Irán de Reza Pahlavi”, compara la manera en la que las mujeres fueron incluidas y excluidas de los modernos proyectos nacionales de Turquía e Irán durante la era de Mustafa Kemal (1923-1938) y el régimen de Reza Pahlavi (1925-1941). La autora da cuenta de las similitudes generales entre ambos procesos, de los mecanismos de inclusión y de exclusión de las mujeres en el proyecto nacional, de la relación del Estado con las feministas, del énfasis en el pasado preislámico y del alcance real de las reformas.

El artículo de Ignacio Rullansky (CONICET, IDAES-UNSAM) “El movimiento feminista tunecino y la igualdad de género en la era democrática: una genealogía de la tensión entre agrupaciones seculares y religiosas” explora las condiciones de posibilidad de la fragmentación del movimiento feminista en Túnez a partir de la nueva constitución sancionada en 2014, que significó una inédita apertura democrática y la expansión de derechos y libertades civiles para las mujeres. El autor realiza además una breve genealogía sobre los derechos de las mujeres en la región para mostrar cómo el movimiento feminista lidia con dificultades para conciliar las diferencias que se desprenden de múltiples trayectorias de activismo y de variables culturales, socioeconómicas y hasta geográficas en la disputa en torno a la modificación de la Ley de Herencia. Esta ley favorece al hombre por encima de la mujer en la distribución del patrimonio familiar.

En tercer lugar, el artículo de Miranda Peixer (UNSAM) “Hijab: ¿símbolo de opresión o elemento emancipador? Un análisis decolonial del movimiento Iraní ‘Miércoles blancos’”; analiza el uso del *hijab* en Irán a partir de la perspectiva del feminismo decolonial y en debate con las posturas feministas occidentales. La autora retoma el debate epistemológico entre positivistas y pos-positivistas surgido en las Relaciones Internacionales en la década de 1980 y realiza un recorrido histórico sobre la participación feminista en Irán en diferentes períodos, a fin de dar cuenta del debate actual sobre el uso del *hijab*.

Los siguientes trabajos que completan la sección presentan tres temas diversos desde el abordaje antropológico. En primer lugar, el artículo de Axel Levin (UBA) “Certificación de la discapacidad infantil: desmitificando un modelo médico que se pretende pasado, y un modelo social que se dice vigente”; analiza las tensiones que atraviesan las prácticas y criterios de las profesionales de las Juntas que determinan la discapacidad infanto-juvenil, en particular las de los niños/as que presentan patologías en salud mental. El autor presenta resultados de una investigación etnográfica realizada

en el Centro Integral de Evaluación y Orientación de la Discapacidad de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, indagando en la gestión cotidiana de este organismo estatal, considerando la heterogeneidad de los actores sociales involucrados en la certificación.

Luego, el artículo “Adjudicatarios y cooperativistas. Transformaciones económico-sociales y conflictos por la propiedad de la fábrica de hilados y tejidos San José, Municipio de San Agustín Etla, Oaxaca, México” de Fernando Vargas Olvera (CIESAS-CDMX); investiga un conflicto fabril a partir de diversos documentos judiciales, fuentes históricas y relatos de sus obreros textiles. El autor pone en diálogo los acontecimientos conflictivos ocurridos en la década de los sesenta con las expresiones socioculturales actuales. Así, da cuenta de un entramado de historia y cultura local que fue modelado a través de procesos económicos y socioculturales desde la industrialización de México, el Estado benefactor del siglo XX, hasta la crisis y el embate neoliberal en el país.

Por último, el artículo de Ivana Manelli y María Sol Guirado (ambas de la UBA) “‘El barrio nunca se queda callado’ Control social, prácticas discriminatorias y procesos de demanda en contexto de Pandemia por Covid-19”; analiza la aplicación de diversos dispositivos de control social por parte de las instituciones estatales frente a la pandemia en un barrio vulnerabilizado de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Las autoras exponen además los sentidos, estrategias y demandas de la ciudadanía, así como documentan los discursos reproducidos por la sociedad, por los medios de comunicación y en las manifestaciones públicas de organismos estatales, mostrando cómo opera la producción y reproducción de estigmas y prácticas discriminatorias en los barrios más vulnerabilizados de la Ciudad, caracterizando como peligrosas ciertas condiciones de existencia en el contexto pandémico.

En la sección Notas de campo contamos con un interesante relato escrito por Shreya Bhardwaj (Charles University, Praga) y traducido por Mayra Valcarcel (IIEGE, FFyL-UBA) y Maximiliano Albornoz Torres (ICA-FFyL-UBA). La autora de origen hindú relata su experiencia de campo en una mezquita en Praga a partir del encuentro con una estudiante de medicina iraní. En un vaivén de identidades múltiples, encuentro con alteridades distantes y no tan distantes, la nota de campo nos invita a sumergirnos en un complejo entramado de pensamientos cargados de emociones y reflexiones sobre la participación de una investigadora atea en un espacio religioso musulmán en Europa.

ARTÍCULOS

LA MODERNIZACIÓN CONSERVADORA. ANÁLISIS COMPARATIVO DE LOS PROYECTOS NACIONALISTAS DE LA TURQUÍA KEMALISTA Y EL IRÁN DE REZA PAHLAVI

MARIBEL BENÍTEZ GONZÁLEZ*

* Máster en Relaciones Internacionales e Historia Política en la Universidad de Kocaeli, Turquía.
Correo electrónico: silf_elgenubi@hotmail.com

Fecha de recepción: 14/05/2020. Fecha de aceptación: 22/03/2021

Resumen: Después de la Primera Guerra Mundial, Turquía e Irán iniciaron una modernización defensiva para constituirse como estados nacionales similares a las potencias europeas. Los elementos clave de este proceso fueron: reducir la influencia de la religión en la sociedad, imponer un nacionalismo étnico y promover la participación de las mujeres en la esfera pública. Sin embargo, las reformas impulsadas por ambos Estados no afectaron los privilegios de los hombres, limitando a las mujeres a sus roles tradicionales.

Palabras Clave: Mujeres, Kemalismo, Pahlavi, Modernización, Comparación

Abstract: After World War I, Turkey and Iran started a defensive modernization in order to build up national states similar to the European countries. The key elements of this process were: decreasing the influence of religion on the society, imposing an ethnic based nationalism and endorsing women's involvement in the public sphere. However, the reforms promoted by both states did not affect men's privileges, limiting women to their traditional roles.

Keywords: Women, Kemalism, Pahlavi, Modernization, Comparison

El objetivo de este artículo es comparar la manera en la que las mujeres fueron incluidas y excluidas de los modernos proyectos nacionales de Turquía e Irán durante la era de Mustafa Kemal (1923-1938) y el régimen de Reza Pahlavi (1925-1941)¹. El enfoque teórico que se utilizará parte de la teoría de Anthony Marx (2002: 113) sobre el nacionalismo, que afirma que los Estados emergentes configuran una autoridad central mediante mecanismos selectivos, de inclusión y exclusión, con el fin de combatir las fuerzas centrífugas que amenazan su estabilidad. Por ello, el Estado-nación establece un sistema que recompensa y da privilegios a un grupo considerado como el núcleo, mientras que excluye al resto.

Aunque esta investigación no tiene como objetivo aplicar una metodología comparativa estricta, se consideró el análisis macro-causal que aplica “el método de acuerdo” de Stuart Mill (Skocpol y Somers, 1980: 182). En este sentido, se buscó comparar las similitudes generales entre ambos procesos, como los mecanismos de inclusión y de exclusión de las mujeres en el proyecto nacional; la relación del Estado con las feministas; el énfasis en el pasado preislámico y el alcance real de las reformas.

La modernización de Turquía

Durante la República, los cambios más evidentes en la participación de las mujeres turcas en el espacio público no fueron el resultado de acciones impulsadas por las propias mujeres, sino parte de un proceso promovido por una élite ilustrada y un hombre de Estado, Mustafa Kemal (Kandiyoti, 1987:320). Si bien, ya había destacado desde la Primera Guerra Mundial por la batalla de Çanakkale (1915), Mustafa Kemal se distinguió como héroe nacional al encabezar la resistencia turca en la Guerra de Independencia (1919-1923) consolidándose como líder con su victoria en la batalla de Sakarya (1921), por la que recibió el título de *El Gazi*, “guerrero del Islam”. Así, la autoridad de Mustafa Kemal como fundador de la República se respaldaba en su triunfo contra las fuerzas extranjeras y en haber liberado a la nación turca de las condiciones que se impondrían si entraba en vigor el Tratado de Sèvres (1920)².

Sin duda, el reconocimiento y la fuerza de la imagen de Mustafa Kemal, proclamado *Atatürk*, “Padre de los turcos”, fueron un elemento decisivo que facilitó su ambicioso programa de modernización dirigido a las instituciones y a la sociedad turca. No obstante, cabe destacar que, aunque el proyecto de la República tomó como referencia al modelo europeo, era extremadamente nacionalista, “destinado a crear una sociedad homogénea, privada de conflictos de clase y diferencias étnicas y religiosas y unificada en torno a su padre, líder, omnipotente y omnipresente” (Özyürek, 2006: 14).

La ideología oficial impulsada por Mustafa Kemal fue inspirada por el pensamiento positivista racional típico de la época y es conocida como *Atatürkçülük* o *Kemalismo* y se basa en “Las seis flechas”: republicanismo, populismo, reformismo, laicismo, nacionalismo y estatismo. Tanto el principio de reformismo como el de laicismo, incorporado a la Constitución en 1937, fueron clave para redefinir el estatus de la mujer en la esfera pública.

¹ Este artículo se basa en el segundo capítulo de mi tesis de Máster, titulada: *Modernleşme ve yeniden İslamlaşma: kadınların perspektifinden Türkiye ve İran'ın karşılaştırılması*, 2017 (Modernización y reislamización: comparación de Turquía e Irán desde la perspectiva de las mujeres, 2017). Agradezco por su contribución a mi supervisora de tesis y al jurado: Dr. Ayşegül Gökalp, Doç. Dr. Gül Ceylan Tok y Yrd. Doç. Dr. Senem Kurt Topuz.

² El tratado de Sèvres contemplaba una dramática reducción del territorio del imperio otomano para favorecer las reivindicaciones territoriales de Francia, Gran Bretaña, Grecia, Italia, Armenia y de los kurdos. La victoria de las fuerzas nacionalistas en la Guerra de Independencia forzó la negociación del Tratado de Laussana (1923) con condiciones más favorables para la República.

La razón es que durante el Imperio Otomano la sociedad era regulada por la *şeriat* (*sharia* o *ley islámica*), cuya aplicación estricta exigía la segregación de sexos, excluyendo a las mujeres de la educación y la economía. Por el contrario, en la nueva Turquía, el Islam era visto como “un obstáculo que separaba a los turcos de la civilización Occidental” (Göle, 1992: 12), por lo que terminó relegado a la esfera privada y subyugado a los intereses del Estado por medio de la Dirección de Asuntos Religiosos, encabezada por el primer ministro.

Mecanismos de inclusión y exclusión hacia las mujeres

El Código Civil Turco introdujo reformas en beneficio de las mujeres desde 1926. Al respecto, el gobierno republicano decretó la igualdad de derechos para hombres y mujeres en el matrimonio, el divorcio y la herencia. Se concedió a las mujeres el derecho de elegir un cónyuge, se prohibió la poligamia y se estableció que la edad mínima para el matrimonio fuera de dieciocho años. Al mismo tiempo, el gobierno hizo obligatorio el matrimonio civil, dejando el matrimonio religioso en segundo plano (Gündüz-Hösgör & Smits, 2006: 6).

Paralelamente, el Ministerio de Educación Nacional lanzó una reforma educativa que aumentó la tasa de alfabetización entre las mujeres, lo que facilitó su inclusión en el mercado laboral como trabajadoras remuneradas. En 1935, sólo 10% de las mujeres turcas sabía leer y escribir. Hacia 1955, el porcentaje alcanzaba 25%, y para 1980, 55% de las mujeres estaban alfabetizadas (Arat, 2008: 396). Además, las mujeres comenzaron a estudiar en la universidad de Estambul desde 1914 (Najmabadi, 1991: 55). En consecuencia, las mujeres destacaron como maestras, médicas y abogadas, profesiones consideradas desde ese entonces como “decentes y adecuadas para las mujeres”.

En el ámbito político, las mujeres recibieron el derecho a votar en las elecciones municipales de 1930. Hacia 1934, las mujeres ya podían participar en las elecciones del *Meclis* (Gran Asamblea Nacional), y en 1937 dieciocho mujeres fueron seleccionadas como miembros del mismo. De este modo, las mujeres en Turquía se convirtieron oficialmente en ciudadanas, cuando en países como Francia e Italia se aprobaría el derecho al voto femenino hasta 10 años después.

Şirin Tekeli (citada en Kandiyoti, 1987: 321) argumenta que la emancipación de las mujeres en la República tenía dos objetivos. Por un lado, contribuyó a reducir la base ideológica del Imperio Otomano (el Islam y los *ulemas*) y, por otro lado, daba una apariencia democrática a la nueva Turquía como miembro de las sociedades libres occidentales. Por lo tanto, según Tekeli, aunque Turquía estaba bajo un sistema de partido único (*Cumhuriyet Halk Partisi*, el Partido Republicano del Pueblo) con Mustafa Kemal como único presidente desde 1923 hasta 1938, la percepción era que había una diferencia respecto a los gobiernos dictatoriales de la época.

La transformación del Imperio Otomano en la república de Turquía también incluyó la reconstrucción de un pasado preislámico, que exaltó la cultura hitita y retomó la corriente del Turkismo o *Türkçülük*, integrada

por símbolos, lenguaje y literatura comunes para todos los pueblos turcos nómadas de Asia Central. En este período hay amplias referencias a la idea de Turan como el origen mítico de todos los turcos, destacando la hermandad entre Kazajstán, Azerbaiyán, Crimea, Kirguistán, Uzbekistán y Tayikistán.

Como lo explican Nilüfer Göle (1992: 35), Yeşim Arat (2008: 392), Özlem Altan-Olcay (2009: 168), Cemile Arıkoğlu Ündüncü y Fahri Türk (2012: 33), las mujeres fueron integradas a esta revisión histórica a través de un proceso de “invención de la tradición” (Hobsbawm, 1983: 8), mediante el cual los estudiosos nacionalistas, como Ziya Gökalp, se esforzaron en reconstruir la sociedad turca preislámica, incluyendo valores congruentes con el proyecto de modernización. En este sentido, Ziya Gökalp explicó que la condición de la mujer antes de la República era consecuencia de la influencia negativa del Islam y de culturas extranjeras como la árabe y la persa, y que en la sociedad preislámica de Asia Central, la auténtica esencia de los turcos, había igualdad entre hombres y mujeres (Arıkoğlu Ündüncü y Türk, 2012: 33). Además, en su teoría, Gökalp exaltó que, en la antigua tradición turca dominada por el chamanismo, las mujeres eran “las que reinaban en el mundo místico” y no estaban obligadas a usar ningún velo (Göle, 1992: 35).

Ziya Gökalp hizo énfasis en el retiro del *hijab* o velo islámico debido a que la vestimenta de las mujeres era un elemento crucial para la imagen moderna de la república de Turquía. Como señala Çınar (2005:25), la razón es que “la modernidad es una intervención en los cuerpos que trata de regular y controlar la visibilidad pública de los cuerpos, sus formas y su vestimenta”. Por ello, a medida que la moda europea se consideraba vanguardista, el uso del velo o *hijab* fue identificado como un símbolo de opresión, y quienes lo usaban eran consideradas como mujeres de mentalidad anticuada, incapaces de adaptarse a las expectativas de la nueva sociedad. Según Alev Çınar, este punto de vista está estrechamente relacionado con el orientalismo europeo que representa a la típica mujer turca con *hijab* y confinada en el harén (2005: 60). En este sentido, es importante mencionar que, “aunque el gobierno de Mustafa Kemal no prohibió el *hijab*³, sí desplegó una vigorosa propaganda en la que el propio Atatürk exhortaba a las mujeres a adoptar estilos más occidentales y los disidentes fueron tratados con severidad” (Kandiyoti, 1991: 23); asimismo, los hombres y mujeres que trabajaban en instituciones públicas no tenían permitido utilizar ropa religiosa en general, de modo que “las mujeres cubiertas no encontraron lugar en bancos, hospitales, escuelas ni en el servicio civil de la nación” (White, 2008: 360). Los líderes kemalistas no consideraron prohibir el *hijab* porque pensaron que las mujeres abandonarían su uso progresivamente, como resultado de la educación, el desarrollo y la urbanización promovidos por la república (Ceylan, 2009:118).

El propio Mustafa Kemal representaba la modernidad, por lo que a menudo se le fotografió usando sombrero, pantalones de golf, corbata y otras prendas europeas. Además, las hijas adoptivas del líder, Rukiye, Fikriye, Nebile Zehra, Sabiha, Afet y Ülkü, fueron un modelo para las mujeres turcas de la época. Todas ellas vestían ropa europea, recibieron educación, asistían a cenas de gala mixtas y eran devotas a su padre. Sabiha estudió en Rusia y se convirtió en la primera mujer piloto del país; Afet Inan fue enviada a Suiza y se convirtió en historiadora, contribuyendo significativamente a la

³ El uso del velo fue prohibido para todas las mujeres a principios de la década de los ochenta en instituciones públicas y posteriormente, también en las universidades, por un decreto del gobierno militar del Consejo de Seguridad Nacional.

imagen de Mustafa Kemal como líder progresista y liberador de las mujeres (Arat, 2008: 394); incluso la pequeña Ülkü aprendió el alfabeto latino frente a toda Turquía y reforzaba la representación paternalista de *Atatürk*.

Aunque muchas de las demandas de las mujeres coincidieron con las reformas y concesiones aprobadas por la república, el gobierno estaba lejos de tener una perspectiva feminista, a pesar de que había organizaciones en pro de los derechos de las mujeres desde finales de las reformas *Tanzimat* (1839-1876)⁴ y que muchas mujeres se movilizaron en la defensa del país a la par de los hombres durante la Guerra de la Independencia (1919-1923). En la construcción de la nueva Turquía, tal y como Serpil Sancar (2012: 193), Yeşim Arat (2008: 391-394) y Deniz Kandiyoti (1991:38) refieren, ninguna mujer fue aceptada como miembro del grupo que tomaba decisiones.

Dos casos representativos de la exclusión de las mujeres de la esfera política fueron Halide Edip Adivar y Nezihe Muhiddin, quienes habían destacado como activistas por los derechos de las mujeres desde la época del Imperio Otomano. Ambas eran feministas, escritoras y fundadoras de organizaciones que buscaban apoyar las ambiciones de mujeres menos favorecidas mediante la educación o preparación de labores como *Teali-i Nisvan* (Progreso de las Mujeres) y *Esirgeme derneği* (Asociación para la Protección) (Arat, 2008: 390).

Halide Edip Adivar fue la primera mujer turca en ser aceptada en El Colegio Americano para Señoritas, que hasta 1893 solamente recibía a estudiantes cristianas. Halide se integró al movimiento nacionalista y se hizo especialmente famosa por su discurso en Estambul en contra de la invasión de las fuerzas griegas a *Izmir* (Esmirna). Además, estuvo activa en el ejército, “donde alcanzó el rango de cabo y posteriormente de sargento” (Arat, 2008: 391). Una vez terminada la guerra, Halide Edip Adivar se opuso al liderazgo de Mustafa Kemal, por lo que tuvo que retirarse del campo político y exiliarse en Europa hasta la muerte del líder (Altan-Olcay, 2009: 177).

Por otra parte, la exclusión de la abogada Nezihe Muhiddin y su *Kadınlar Halk Fırkası* (Partido de las Mujeres del Pueblo) fue aún más decisiva. El Partido de las Mujeres del Pueblo surgió en 1923, con una organización y un programa claros: lograr el derecho de las mujeres a votar y a convertirse en candidatas. Éste fue un hecho sin precedentes, dado que el Partido de las Mujeres se organizó antes que ningún otro partido político en Turquía. Sin embargo, la idea de tener un sólo Partido para evitar divisiones políticas y el propio populismo corporativista del Estado turco (Berktaş, s.f.: 3) fueron algunas de las razones por las que la petición para crear el Partido de las Mujeres fue denegada después de 8 meses de espera.

Hacia 1924, el Partido de las Mujeres fue obligado a transformarse en la organización, *Türk kadınlar Birliği* (La Unión de las Mujeres Turcas). En las elecciones de 1925, la Unión presentó a Nezihe Muhiddin y a Halide Edip como candidatas a diputadas para la Asamblea Nacional, pero la propuesta fue declinada por el *Cumhuriyet Halk Partisi* (Partido Republicano del pueblo) y prácticamente olvidada debido a los levantamientos kurdos que ocurrieron en el mismo año. A pesar de ello, las ideas feministas de Nezihe Muhiddin y

⁴ En su libro, *Osmanlı Kadın Hareketi*, (El Movimiento de las Mujeres Otomanas) Serpil Çakır menciona que el primer diario que abordó temas sobre las mujeres fue el *Terakk-i Muhadderat* (Progreso virtuoso) en 1869. El famoso *Kadınlar Dünyası* (Mundo de la Mujer) publicado por la organización *Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-i Nisvan OMHN* (Asociación Otomana para la Protección de los derechos de las Mujeres) estuvo activo de 1913 a 1921.

sus aliadas continuaron siendo difundidas en el periódico de la Unión, *Türk Kadın Yolu* (*El Camino de la Mujer Turca*).

Cuando se acercaban las elecciones de 1927, Muhiddin salió airoso de una acusación de corrupción y decidió volver a la lucha con una nueva estrategia. Si ninguna mujer podía presentarse a las elecciones, entonces decidió proponer un candidato para representarlas. Como lo narra Katharina Knaus (2007), el candidato tentativo que representaría a la Unión, Kenan Bey, renunció a su candidatura después de una sola entrevista con Mustafa Kemal. El mismo año, nuevamente Nezihe Muhiddin fue acusada de corrupción, pero esta vez no pudo librarse de los cargos. Las instalaciones de la Unión quedaron bajo custodia y sus actividades fueron suspendidas. Nezihe Muhiddin y otras mujeres fueron forzadas a abandonar la organización y, con ellas, la Unión abandonó todas sus ambiciones políticas. Más tarde, en 1935, el gobierno solicitó el apoyo de la Unión de las Mujeres Turcas para organizar el 12° Congreso Internacional de Mujeres en Estambul. Después del evento, la Unión fue disuelta por su nueva líder, Latife Bekir, argumentando que las mujeres ya habían recibido el derecho al voto en la Asamblea Nacional y que las integrantes de la Unión continuarían activas en las asociaciones de caridad del *Cumhuriyet Halk Partisi* (Partido Republicano del Pueblo) (Coşar, 2007: 117).

Simten Coşar afirma que, “en este punto, es posible argumentar que los cuadros gobernantes no solo determinaron los intentos de organización feminista independiente, sino que también hegemonizaron el movimiento de mujeres” (2007: 117). Por ello, desde 1940 hasta 1960, todas las organizaciones de mujeres que surgieron en la República turca se alinearon totalmente a la ideología kemalista (Ozcurumez y Sayan Cengiz, 2011: 23-24).

Alev Çınar (2005: 107) y Serpil Sancar (2012: 24) coinciden en que la tutela que el Estado ejerció sobre las mujeres estaba ligada al carácter conservador de la modernización nacionalista dirigida por los kemalistas y a los roles que habían sido asignados para las mujeres de acuerdo con su sexo. De este modo, el nacionalismo turco reforzó la idea de que los hombres eran los héroes que deben luchar para salvar al país, protegiendo a las mujeres y a los niños. Mientras tanto, el deber patriótico de toda mujer era la maternidad y la educación de los futuros ciudadanos. En este sentido, la percepción de las mujeres en esta época estaba delimitada por las fronteras de la familia y pensada en relación de subordinación respecto a los hombres. La mujer turca moderna debía ser una buena esposa y ama de casa, una madre abnegada y también una hija obediente que debería agradecer los roles que se le asignaron y someterse al Estado y a su esposo (Altan-Olcay, 2009: 176).

La integración de las mujeres al proyecto nacional tenía varias contradicciones. Por un lado, en la República la nueva mujer turca era representada con el pelo corto, vestida de acuerdo con la moda europea o incluso con traje de baño. Además, se promovieron “modelos de conducta nuevos y muy diferentes: mujeres profesionales, mujeres pilotos, cantantes de ópera y reinas de belleza” (Zürcher, 2004: 188). Por otra parte, Nilüfer Göle (1992), Mütfuler-Bac (1999: 309), Esra Özyürek (2006: 53) y Özlem

Altan-Olcay (2009: 170) argumentan que, a pesar de la imagen occidental, las mujeres turcas debían mantenerse siempre virtuosas y recatadas. Por ello, se esperaba que la mujer turca se comportara de manera asexual y masculinizada en la esfera pública, restringiendo su feminidad a su papel como esposas y madres (Coşar, 2007: 118). Así, a pesar de su carácter laico, durante la época republicana prevalecieron los principios islámicos, como el *namus*, “honor relacionado a la pureza sexual” (Mütfuler-Bac, 1999: 309), y la modestia, para continuar controlando el comportamiento de las mujeres (Altan-Olcay, 2009: 170).

La educación y las leyes que regulaban el trabajo siguieron esta misma dirección. En su tesis de Máster, Pelin Gürol (2003: 17) explica que muchos institutos promovieron una educación que reforzaba los roles tradicionales y alentaba a las niñas a convertirse en amas de casa eficientes. Además, las leyes consideraban a las mujeres dentro de la misma categoría que los menores de edad, por lo que se prohibía que trabajaran en cualquier empleo demandante o que requiriera fuerza física para evitar que se dañara su capacidad para tener hijos. Por lo que las mujeres fueron excluidas de empleos bien remunerados en la industria (Zehra Arat, 2010: 176) y se concentraron en carreras como la enseñanza y la medicina, en las que tampoco ocupaban posiciones de liderazgo. En consecuencia, “durante este periodo, no vemos a mujeres al frente del Ministerio de Educación o de salud, tampoco como viceministras, gerentes o mujeres activas en la política” (Sancar, 2012: 308).

Por último, el gobierno de la República kemalista no interfirió en asuntos considerados “privados”, o familiares, incluida la violencia doméstica. De este modo, a pesar de las reformas, los hombres mantuvieron muchos de sus privilegios. El Código Civil de 1926 designaba al esposo como jefe de familia, con la posibilidad de elegir el lugar de residencia y establecer la separación de bienes. Estas condiciones prevalecieron hasta la modificación del 2001 (Arıkoğlu Ündücü y Türk, 2012: 35). Al mismo tiempo, el adulterio (*zina*) se consideraba un delito y las pruebas beneficiaban claramente a los hombres, en detrimento de las mujeres. Las mujeres podrían ser acusadas de adulterio por un sólo incidente de interacción sexual, mientras que para demostrar que los esposos eran culpables era necesario demostrar una relación habitual (Kavi, 2010: 31).

El alcance de las reformas tampoco fue el mismo en todo el país y en general benefició a una minoría privilegiada de mujeres, conocidas como “kemalistas”, que se encontraban concentradas en los grandes centros urbanos. Por lo que las mujeres que vivían en el campo o pertenecían a la clase baja continuaron llevando el velo de forma tradicional.

Mientras que las mujeres urbanas se vestían cada vez más a la moda europea, en los densos barrios artesanales y de clase trabajadora, así como en ciudades más pequeñas y en el campo, la mayoría de las mujeres seguía cubriéndose la cabeza y vestían la ropa holgada y envolvente exigida por los conceptos habituales de modestia (White, 2008: 360).

Finalmente, las mujeres del área oriental, la región menos desarrollada de Turquía, además de no poder alcanzar los derechos logrados por las mujeres

de las grandes ciudades, tuvieron que enfrentar otras desventajas, como la pobreza y el predominio de idiomas locales como el kurdo. De esta manera, en muchas provincias, las prácticas y las estructuras tribales persistieron.

La evasión del matrimonio civil a favor de la ceremonia religiosa, con la posibilidad de poligamia, repudio e ilegitimidad; el matrimonio de niñas menores de edad; la demanda de *başlık* (dote de la novia) en el contrato de matrimonio; la negación a dar a las niñas el derecho a la educación; y el énfasis en la fertilidad de las mujeres fueron signos continuos del desarrollo socioeconómico desigual del país (Kandiyoti, 1987: 322).

A pesar de ser una minoría, la imagen de las “mujeres kemalistas, alimentó la idea de que las mujeres turcas eran una excepción entre todos los países musulmanes donde las mujeres eran oprimidas” (Müftüler-Bac, 1999: 303). Al mismo tiempo, las kemalistas que ocuparon los espacios abiertos por el gobierno republicano fueron las principales defensoras del proyecto (Altan-Olcay, 2009: 167) y no se atrevieron a cuestionarlo o a conocer las realidades que enfrentaban otras mujeres. Las mujeres kemalistas estaban tan identificadas con el gobierno que “se percibían a sí mismas como representantes de la mujer turca, término utilizado en singular que no hace referencia a diferencias regionales o de otro tipo” (Arat, 1997: 100).

Como lo explica Arat (2008: 397), a principios de los años 80, el movimiento de mujeres en Turquía comenzó a separarse de las líneas demarcadas por el régimen, creando un activismo más diverso e independiente. Este nuevo activismo protestaría contra el gobierno, exigiendo reformas en los códigos civiles y demandando acciones en favor de un sistema más incluyente.

La modernización de Persia

Hacia principios del siglo XX, las mujeres en Persia enfrentaban algunas desventajas similares a las de sus pares otomanas. En la estructura patriarcal de la sociedad persa era popular la poligamia, había *harenes* o *andaruni*, y al mismo tiempo la tradición *shi'iah* consentía el *sique*, matrimonio temporal o de disfrute. Al respecto, Mohammad Hossein Hafezian (2002) afirma que, en general, “las mujeres de Persia han sido sometidas simultáneamente a tres tipos de autoridades: una política, representada por el Estado; una familiar, encabezada por los miembros varones; y una autoridad moral y religiosa, representada por los *ulemas shi'ah*” (citado en Koolaei 2009: 402).

Al igual que en el caso otomano, la importancia geoestratégica de Persia hizo del país un territorio disputado por grandes potencias como Rusia y Reino Unido. Por ello, entre las mujeres persas “el feminismo incorporó al nacionalismo y al anti-imperialismo” también (Sedghi, 2007:46). El sentimiento patriota movió a las mujeres a evadir su aislamiento y fundaron sus propios *anjomans* (organizaciones secretas) para participar activamente en los momentos cruciales del país, como el veto al tabaco (1891), la Revolución Constitucional (1905-1911) y las sucesivas intervenciones extranjeras.

Al principio, las mujeres fueron movilizadas por los *ulemas*, pero gradualmente empezaron a exigir sus propios derechos, como “el reconocimiento de los *anjomans*, el establecimiento de escuelas para niñas y el derecho al sufragio” (Sedghi, 2007: 43). No obstante, como lo explican Ervand Abrahamian (2008: 51), Sedghi (2007: 48) y Mahdi (2004: 428), en el marco del constitucionalismo iraní, la enérgica oposición de los *ulemas* a concederles derechos a las mujeres fue decisiva⁵, por lo que estas tres demandas fueron bloqueadas.

A pesar de los reveses, las mujeres retaron al sistema a través de diarios⁶, y promovieron la educación para combatir el analfabetismo utilizando sus propias casas. Aun cuando los *ulemas* conservadores protestaban y las estudiantes eran frecuentemente apedreadas y agredidas en las calles, eventualmente florecieron escuelas para niñas en Teherán. La primera escuela para niñas en Persia fue *Namous* (Honor) fundada por Toubi Azmoudeh en 1907 (Sedghi, 2007: 53). Aunque esta escuela fue destruida por ser considerada indecente, Toubi no desistió en su esfuerzo y trasladó su escuela a otro punto de la ciudad. Pronto, las egresadas de *Namous* se convirtieron en las primeras maestras de Persia (Sedghi, 2007: 54).

Entre las feministas de la época también destacó Mohtaram Eskandari (1895-1925) quien fundó *Jam'iyyat-e Nesvan-e Vatankhah* (la Sociedad de las Mujeres Patriotas) en 1922, ligada al Partido Socialista (Sedghi, 2007: 78). Las ideas de la sociedad, como la emancipación de las mujeres, el retiro del velo y el derecho a la educación fueron difundidas a través del diario *Nesvan-e Vatakhah* (*La Mujer Patriota*). Miembros de esta organización como Mastoureh Afshar, Sadigheh Doulatbadi y Fakhr Afaq Parsa, continuaron el legado de Eskandari como activistas.

Sadigheh Doulatbadi venía de una familia acomodada de Isfahán, y en 1917 fundó la *Madreseh- e Madar* (la Escuela de la Madre), dedicada a la educación de niñas de pocos recursos. Aunque su escuela fue clausurada por el gobierno el mismo año, Doulatbadi no tardó en establecer una nueva organización, *Anjoman-e Khavatin-e Isfahan* (Organización de Mujeres de Isfahán), publicando además la revista *Zaban-e Zanan* (*La voz de las mujeres*) (Sedghi, 2007: 56). Sin embargo, en 1920, su asociación también fue clausurada debido a los *ulemas* y a las críticas de Doulatbadi hacia el Tratado Anglo-Persa de 1919⁷. En 1921, ahora desde Teherán, Sadigheh Doulatbadi estableció una nueva organización, *Anjoman-e Azmayesh-e Banovan* (la Asociación de Mujeres con Criterio), desde donde apoyó el boicot contra los productos extranjeros en contra del mencionado tratado. Posteriormente, Doulatbadi se mudó a Francia, donde continuó sus estudios en la Universidad de Sorbona (N/A, Iranian Personalities. Sedigheh Doulatbadi, s.f.).

Hacia finales de la Primera Guerra Mundial la situación de Persia era caótica. Las protestas nacionalistas contra el tratado anglo-persa de 1919, la firma de un acuerdo amistoso con la Unión Soviética (1921) y el surgimiento de la República Soviética de Gilán (1920) despertaron inquietudes entre los ingleses, de modo que, para conservar el control de Persia, éstos apoyaron al coronel Reza Khan de la brigada cosaca en Qazvin para que tomara el poder. En 1921, Reza Khan entró con su ejército a Teherán, obligó a huir al primer

⁵ Cuando se discutía la Constitución en 1906, se consideró dar derechos a las minorías religiosas y a las mujeres, pero el Sheikh Nuri, se opuso y lanzó una *fatwa* en contra de los políticos liberales, acusándolos de “sembrar la corrupción en la tierra” (Abrahamian, 2008: 51). Al final del debate, se estipuló que las mujeres, los criminales y los extranjeros no tenían derecho al voto y se prohibía que las mujeres fueran candidatas al *Majles* (Parlamento). La educación para las mujeres tampoco fue considerada y cuando el *Majles* recibió la petición para reconocer los *anjomans*, éstos fueron declarados “anti-islámicos” (Sedghi, 2007: 48).

⁶ El primer diario publicado por mujeres en Persia fue el *Danesh* (Conocimiento) en 1910, aunque se enfocaba principalmente en el cuidado de los hijos y la familia, el *Danesh* también abordó la necesidad de que las mujeres recibieran educación (Kashani-Sabet, 2005: 31). Hacia 1912 fue publicado el diario *Shikufah* (Florecer) que también abogó por la educación de las mujeres y además planteó por primera vez el concepto de “la maternidad patriótica” (Kashani-Sabet, 2005: 32).

⁷ El Tratado era muy controvertido porque establecía el monopolio británico sobre áreas sensibles como la compra de armas, la construcción de comunicaciones y transportes, y concedía facilidades para los comerciantes ingleses en las aduanas de Persia.

ministro Sepahdar e impuso a Sayyed Ziya Tabatai, un reconocido político favorable a los intereses de los ingleses. Utilizando el éxito de su campaña militar en Gilán, Reza Khan obtuvo el respaldo del parlamento, por lo que en 1923 asumió el cargo de primer ministro. Posteriormente, Reza Khan logró recuperar la zona del Juzestan y con esta victoria consiguió deponer al último de los Qajar y se autoproclamó como Shah, adoptando el apellido preislámico de Pahlavi (Keddie y Amanat, 2008: 211).

El gobierno de Reza Shah (1925-1941) dejó una huella profunda en la historia de Persia. Al igual que Mustafa Kemal, Reza Shah buscó emular los éxitos de las naciones europeas e impulsó un proyecto modernizador. Durante su régimen se desarrolló la infraestructura, se industrializaron los principales centros urbanos y se establecieron las primeras instituciones del país. Al mismo tiempo, el shah consiguió controlar el histórico separatismo que debilitaba a Persia y “se esforzó por unificar el país con un sólo idioma, una cultura y una sola identidad nacional” (Abrahamian, 2008: 96). A pesar de tener en común su trayectoria en el ejército, a diferencia de Mustafa Kemal, Reza Shah se apoyó principalmente en los militares para llevar a cabo sus reformas, por ello, los miembros de la milicia se convirtieron en la nueva burocracia y en la administración civil del Estado (Chehabi, 1998: 497).

Si bien, Turquía fue una referencia importante para Persia, el contexto de ambos países era muy diferente. Mientras que la República turca reemplazó las estructuras políticas del antiguo Imperio Otomano, Persia era un país rural, sin instituciones y sin ningún gobierno centralizado. Por lo anterior, “el proyecto de modernización de Reza Khan fue mucho menos ambicioso, más conservador y autoritario que el turco” (Matin-Asgari, 2012: 348). Además, a diferencia de Mustafa Kemal y su Atatürkçülük, Reza Khan ciertamente “no tenía una ideología clara, en general promovió el nacionalismo, el estatismo y el secularismo” (Atabaki y Zürcher, 2004: 45).

Era un hombre de pocas palabras, con poca retórica, filosofía o ciencia política. Su principal bagaje ideológico enfatizaba el orden, la disciplina y el poder del Estado (...). Tampoco estaba en contra de aprovechar la religión. Reza Khan le dio al Estado un lema que contenía tres palabras: Khoda (Dios), shah (rey) y Mehan (Nación). Algunos bromearon con que, a medida que aumentaba su poder, la palabra del medio subió para eclipsar a los otros dos (Abrahamian, 2008: 66).

Como sucedió en la República de Turquía, Reza Shah revivió el glorioso pasado preislámico con el objetivo de combatir la influencia de la religión y el poder de los *ulemas*. Este nuevo nacionalismo recuperaba la gloria de los antiguos imperios de Persia, establecía una distancia cultural respecto a los árabes y proclamaba la grandeza de la lengua y la literatura. Por ello, “en 1934, se celebró el milésimo aniversario de la muerte de Ferdosi con mucha pompa y circunstancia” (Chehabi, 1993: 226). Ferdosi es conocido como el padre de la lengua moderna persa y su *Shahnameh* (*Libro de los Reyes*) es la base de la literatura heroica en la tradición de la región persa parlante. Conjuntamente, el gobierno reintrodujo el calendario solar zoroastra, que comienza en el equinoccio de primavera, y cambió el nombre de todos los

meses. A diferencia de Turquía, en este periodo, esta revisión del pasado preislámico no incluyó a las mujeres de ninguna manera.

Hacia 1930, el shah dio pasos decisivos para construir una imagen más laica para Persia. Así que, se prohibió la celebración pública de festividades religiosas como el *Muharram*, *Eid al-Adha* y *Eid-e Zahra* y se permitió la entrada de turistas a las mezquitas de Mashad e Isfahán (Abrahamian, 2008: 94). Finalmente, en 1934, Reza Shah anunció a Irán, “Tierra de los Arios”, como el nombre oficial de la antigua Persia.

Mecanismos de inclusión y exclusión

En Irán, la nueva generación de códigos civiles fue aprobada entre 1926 y 1927, tomando como referencia los códigos de Francia, Bélgica, Suiza e Italia (Hambly, 2008: 231). El nuevo código suprimió la distinción entre musulmanes y no musulmanes, pero, a diferencia de Turquía, era más apegado a la *sharia*. Por ello, la ley se limitó a regular pocas condiciones para el matrimonio como el registro civil del mismo y que la edad mínima de las mujeres para casarse fuera de 13 años (Matin-Asgari, 2012: 351).

La ley exigía que hubiera un acuerdo entre la futura novia y su prometido como un prerrequisito antes del matrimonio; además permitía la cancelación del compromiso incluso después de haber acordado el *mehr* (precio de la novia); las mujeres estaban autorizadas a casarse con extranjeros, pero con permiso del gobierno (Sedghi, 2007: 73-74).

El nuevo Código Penal permitía que los hombres mantuvieran muchos de sus privilegios a costa de los derechos de las mujeres. Un ejemplo es que no indicaba un castigo para un esposo que asesinara a su esposa o a su amante si los descubría cometiendo adulterio, mientras que las mujeres podían ir a prisión de por vida si asesinaban a sus esposos por el mismo delito. También, la ley también garantizaba protección a padres o hermanos que cometían “asesinatos por honor”, con un mínimo castigo de seis meses (Sedghi, 2007:142).

El nuevo Código Civil era tan pobre en derechos porque el objetivo principal era debilitar el poder de los *ulemas* y reemplazar sus funciones con tribunales civiles, leales al shah. A diferencia de Turquía, Reza Shah no sólo utilizó los derechos de las mujeres, sino también los de las minorías religiosas (los judíos, los zoroastras, babistas y bahaís, los últimos considerados herejes) como instrumentos para debilitar la autoridad y la influencia de los *ulemas* y facilitar la construcción de la imagen de un Irán más laico. La intención del shah era evitar la tradicional interferencia de los *ulemas* en asuntos de política, pero no estaba completamente en su contra. Por ello, aun cuando realizó decretos que los perjudicaban y no dudaba en aplastar a los miembros rebeldes, “las bases sociales y doctrinales que fundamentaban la autoridad de los *ulemas* permanecieron ilesas y fuera de discusión” (Matin-Asgari, 2012: 351).

Otra diferencia fundamental respecto a la República turca radica en los derechos electorales de las mujeres, que fueron garantizados hasta 1963, en

el marco de la Revolución Blanca, como un gesto de generosidad del nuevo shah, Mohammad Reza Pahlavi (Najmabadi, 1991:63).

El avance más importante para las mujeres durante el gobierno de Reza Shah fue el derecho a la educación. Reza Shah le retiró el monopolio de la educación a los *ulemas*, promovió programas de estudio más laicos e importó profesores europeos (Sedghi, 2007: 71). No obstante, como en el caso de Turquía, se promovió la formación de las mujeres porque “las mujeres educadas eran mejores esposas y madres, y su educación necesitaba reflejar estos valores para inculcar las habilidades sociales necesarias para el matrimonio y la maternidad” (Kashani-Sabet, 2005: 32). De esta forma, como señala Sedghi (2007: 69), “para 1910, 167 niñas estaban matriculadas en 50 escuelas privadas. En 1929, 11,489 niñas asistían a 190 institutos, y en 1933, 50,000 estudiantes se matricularon en 870 escuelas”. Sin embargo, las mujeres pudieron estudiar en la Universidad de Teherán hasta 1935 (Abrahamian, 2008: 94).

Al igual que en Turquía, la vestimenta de los hombres y sobre todo, de las mujeres, se convirtió en un tema fundamental para la imagen moderna de Irán. Por un lado, los grupos progresistas iraníes calificaban al velo como un símbolo de opresión, identificando al estilo europeo como moderno y vanguardista (Chehabi, 1993: 211). Mientras que los grupos conservadores y *ulemas* consideraban el *hijab* y la separación de los sexos como una garantía para la moral de la sociedad y eran fervientes opositores a retirarlo.

Por lo demás, como menciona Chehabi (1993: 211), a pesar de la presión de los *ulemas* y sin interferencia del gobierno, ya se había relajado el código de vestimenta de las mujeres y el uso del velo. Las mujeres se retiraron voluntariamente la máscara tradicional que cubría sus rostros y las familias de la élite solían adoptar el estilo europeo al regresar de Europa. Este fue el caso de Sadigheh Doulatabadi, quien al volver de Francia en 1927 reemplazó el *hijab* por un sombrero europeo (Sedghi, 2007: 57).

En 1934, en su único viaje al extranjero, Reza Shah visitó Turquía y quedó impresionado por el progreso que *Atatürk* había logrado (Chehabi, 1993: 215). Así, a su regreso a Irán, el shah decretó que los campesinos usaran sombreros y el uso obligatorio de fedoras para todos los hombres (incluidos los *ulemas*). Posteriormente, el shah proclamó el primer código de vestimenta para mujeres que las alentaba a dejar de usar el *hijab* (Abrahamian, 2008: 84).

De acuerdo con Chehabi (1993: 219), los funcionarios del gobierno desempeñaron un papel clave en contra del *hijab*. Todos los burócratas y autoridades locales recibieron instrucciones de asistir a cenas de gala acompañados de sus esposas sin *hijab*. En estas reuniones, el código de vestimenta era obligatorio y también rompía la segregación tradicional entre hombres y mujeres, otro elemento crucial en el ejemplo turco. Posteriormente, el *hijab* fue declarado ilegal en las escuelas, primero para las maestras y luego para las estudiantes también. Finalmente, el 8 de enero de 1936, el shah decretó que el uso del *hijab* estaba terminantemente prohibido para todas las mujeres.

El mismo día del decreto contra el *hijab*, el shah asistió a la ceremonia de graduación de la escuela de niñas con su esposa y su hija mayor, Shams, ambas sin *hijab*, y ordenó que todos los asistentes llevaran a sus acompañantes

de la misma forma. Al final del evento, Reza Shah dio un discurso sobre la integración de las mujeres en la vida pública e hizo un llamado para que reconocieran sus derechos, privilegios y deberes para servir a su patria (Chehabi, 1993: 218). A partir de entonces, “el discurso de la mujer patriota se vincularía de manera indisoluble con la política estatal contra el *hijab*. Las mujeres patriotas también tenían la obligación de participar en la fuerza laboral, incluso si no podían acceder fácilmente a ciertas profesiones” (Kashani-Sabet, 2005: 42).

El shah aplastó brutalmente a todos aquellos que se opusieron al decreto y exigió que las mujeres con *hijab* fueran expulsadas de cualquier lugar público (Chehabi, 1993: 219). Irónicamente, las mujeres sin *hijab* tuvieron que ser protegidas por la policía debido al acoso de los hombres y los *ulemas* conservadores, mientras que la policía se dedicaba a amonestar a las mujeres que usaban *hijab* o *chador*, incluso por medio de la fuerza. Así, muchas de las mujeres de la época quedaron atrapadas entre el poder del Estado, que las forzaba a dejar el *hijab*, y el de la sociedad y los *ulemas*, que las condenaban por quitárselo. Algunas familias decidieron cruzar la frontera hacia Irak, mientras que otras mujeres permanecieron encerradas en sus casas.

Como en el caso de Turquía, el proyecto nacional en Irán logró subordinar a los movimientos de mujeres, evitando cualquier activismo independiente. Una de las feministas excluidas por el aparato de Estado fue Fakhr Afaq Parsa, quien había sido activista por los derechos de las mujeres desde los años veinte. Fakhr dirigía el diario *Jahan-e Zanan* (*El Mundo de las Mujeres*) con su esposo, y fue una decidida crítica del uso del *hijab* y del poder de los *ulemas*. Después de su exilio en Irak, regresó a Irán en 1930 y reabrió su diario, pero pronto sucumbió a la censura de Reza Shah, que en 1931 prohibió todos los *anjomans* junto con las revistas de mujeres y partidos políticos (Sedghi, 2007: 81). Por lo tanto, debido a la maquinaria estatal opresiva, no hubo un movimiento independiente de mujeres ni un diario centrado en cuestiones políticas hasta 1941.

Por otro lado, a pesar del autoritarismo del gobierno, la feroz oposición de los sectores conservadores hacia los derechos de las mujeres hizo que los intereses de algunas feministas coincidieran con los de la modernización impulsada por el shah. De esta manera, “Reza Khan logró subordinar y absorber ‘la cuestión de la mujer’ en el proceso de construcción del Estado” (Najmabadi, 1991: 58). Un ejemplo fue la Sociedad de las Mujeres Patriotas, que pasó a ser controlada por el gobierno después de que su líder, Mastoureh Afshar, apoyara a Ashraf Pahlavi para organizar en Teherán “El segundo Congreso de Mujeres de Oriente” en 1932.

Hacia 1936, el gobierno de Irán logró concentrar todas las antiguas organizaciones de mujeres en el *Kanoun-e Banovan* (Centro de las Damas), dirigido por Shams Pahlavi. El Centro de Damas contó con la colaboración de importantes feministas como Fakhr Ozma Arqun, Sadigheh Doulatbadi, poetas como Parvin E’tesami y miembros de la familia real como Taj al-moluk Hekmat⁸. Al mismo tiempo, el gobierno “logró que las organizaciones de mujeres abandonaran sus demandas por derechos políticos y se concentraran en actividades de bienestar y educación” (Mahdi, 2004: 430). Así, en el marco de un “feminismo de Estado”, el Centro de las Damas ayudó

⁸ De acuerdo con Girgis (1996), el gobierno disolvería *Kanoun-e Banovan* y lo reemplazaría con dos nuevos partidos, el Partido de las Mujeres y *Jamiet Zanan* (la Liga de las Mujeres), fundada en 1942. Hacia 1959, Ashraf Pahlavi encabezó el Alto Consejo de las Organizaciones de las Mujeres de Irán, que sería la base para la Organización de Mujeres de Irán en 1966.

a promover la prohibición del *hijab* y el *chador* como una medida importante para el empoderamiento de las mujeres, organizando reuniones con el objetivo de asociar el abandono del *hijab* con la imagen y los deberes de la mujer patriota.

Sin embargo, aun cuando las mujeres accedieron a la educación y el uso del *hijab* estaba prohibido, los hombres mantuvieron sus privilegios. Los derechos para las mujeres en caso de divorcio o herencia, así como la custodia de los hijos y las leyes contra la poligamia y las regulaciones del *sige* (matrimonio temporal) fueron garantizados hasta que se creó la Ley de Familia de 1975. Asimismo, el propio Reza Shah fue un modelo de privilegios masculinos, porque se casó tres veces y tuvo varios hijos (Matin-Asgari, 2012: 351) pero, sólo su hijo Mohammad recibió educación en el extranjero, mientras que su hermana gemela, Ashraf, se quedó en Irán.

Aunque la modernización del gobierno de Pahlavi impactó favorablemente las tasas de alfabetización de las mujeres, la educación siguió siendo el privilegio de una minoría, por lo que las mujeres siguieron concentradas en trabajos no remunerados. Hacia 1956, sólo 9,2 por ciento de las mujeres trabajaba y en 1971 la cifra aumentó sólo a 12,5 por ciento (Girgis, 1996). Además, la ley sólo consentía que las mujeres trabajaran con el permiso de sus esposos.

Las reformas del shah solamente impactaron positivamente a la clase media-alta de los grandes centros urbanos y tuvieron un efecto mínimo en las condiciones de las mujeres que vivían en las zonas rurales, quienes continuaron cubriendo su cabello como se hacía tradicionalmente.

Hamideh Sedghi (2007: 3) llamó a las mujeres privilegiadas por las reformas “abejas reina” o “conformistas”, “aquellas que eran miembros relativamente prósperos de la sociedad, representaban los intereses del Estado y contribuían a su legitimidad nacional e internacional”.

No obstante, a diferencia de Turquía, las abejas reina hicieron esfuerzos considerables para mejorar la condición de las mujeres menos favorecidas, aprovechando al Estado para lograr sus objetivos. Ya en la era de Mohammad Reza Pahlavi, la reina Farah Diba consiguió establecer la primera universidad para mujeres, mientras que la misma Ashraf Pahlavi apoyó la Ley de Familia de 1975 y desafió algunas normas tradicionales, promoviendo el “derecho al aborto para mujeres casadas, con permiso del marido, y para las mujeres solteras hasta la octava semana de embarazo” (Najmabadi, 1991: 171).

En 1941, el gobierno británico decidió reemplazar a Reza Shah, usando como pretexto su colaboración con la Alemania nazi, por su hijo, Mohammad Reza Pahlavi. Así, durante esta transición y hasta 1953, las feministas establecieron nuevas organizaciones independientes, reanudando también la difusión de sus ideas a través de diarios.

Conclusiones

La consolidación del Estado-nación con un gobierno fuerte y centralizado tuvo efectos negativos en la diversidad e independencia del movimiento de mujeres por sus derechos y en la definición de sus prioridades en Turquía e

Irán. Por ello, en ambos países las activistas han sido excluidas o incluidas por las élites de las naciones con el fin de instrumentalizar las demandas de las mujeres de acuerdo con sus intereses. De este modo, aunque Mustafa Kemal y Reza Shah, como “padres racionales,” impulsaron cambios en cuanto al Código Civil, abrieron el acceso a la educación y “liberaron” a las mujeres retirando el *hijab*, en realidad impulsaron una modernización conservadora, que mantuvo muchos de los privilegios de los hombres y restringió a las mujeres a sus roles tradicionales como madres y maestras de las nuevas generaciones.

Tanto en Turquía como en Irán, las mujeres han sido constantemente sometidas a mejoras y transformaciones como un símbolo del éxito de un proyecto nacional, porque el cuerpo de las mujeres funciona como un indicador de laicismo, pero también puede representar a una sociedad más religiosa. Por ello, Turquía e Irán son dos ejemplos de cómo las élites políticas continuamente han usado el cuerpo de las mujeres para reescribir la historia y transformar el presente.

Bibliografía

- ABRAHAMIAN, Ervand. (2008). *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALTAN-OLCAY, Özlem. (2009). Gendered projects of national identity formation: The case of Turkey. *National Identities*, 11(2), 165-186. <https://doi.org/10.1080/14608940902891336>.
- ARAT, Yeşim. (1997). The Project of Modernity and Women in Turkey. En: Sibel Bozdoğan y Reşat Kasaba (Eds). *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, (95-112). Washington: Washington University Press.
- ARAT, Yeşim. (2008). Women's struggles for empowerment in Turkey. En: Reşat Kasaba (Ed). *Turkey in the modern world*, (388-418). Cambridge: Cambridge University Press.
- ARIKOGLU Ündücü, Cemile, y Türk, Fahri. (2012). Kamu hayatında Türk kadını. *Journal of Türklük Bilimi Arastirmalari*, 17(31), 31-53.
- ATABAKI, Touraj y Zürcher, Eric. (2004). *Men of Order. Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah*. London and New York: I. B. Tauris.
- BERKTAY, Fatmagül. (Sin fecha). Gendering Modernization and National-Building: Turkey. Disponible en: <https://www.yumpu.com/en/document/view/22115129/gendering-modernization-and-nation-building-turkey-when-the->
- COŞAR, Simten. (2007). Women in Turkish Political Thought: Between Tradition and Modernity. *Feminist Review*, (86), 113-131. <https://doi.org/10.1057/palgrave.fr.9400337>
- ÇAKIR, Serpil. (2011). *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları. Tercera edición.
- CHEHABI, Houchang. (1993). Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building under Reza Shah. *Iranian Studies*, 26(3/4), 209-229. <https://doi.org/10.1080/00210869308701800>

- CHEHABI, Houchang. (1998). The Pahlavi Period. *Iranian Studies*, 31(3/4), 495-502. <https://doi.org/10.1080/00210869808701927>
- ÇINAR, Alev. (2005). *Modernity, Islam, And Secularism In Turkey: Bodies, Places, And Time*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- GIRGIS, Monique. (1996). Women in prerevolutionary, revolutionary and post-revolutionary Iran. *Iran Chamber Society*.
- GÖLE, Nilüfer. (1992). *Modern Mahrem*. Istanbul: Metis Yayınları.
- GÜROL, Pelin. (2003). *Building for women's education during the early Republican period in Turkey Ismet Paşa girls. Institute Ankara 1930s*. Tesis de Máster. The department of History of Architecture, Middle East Technical University, Ankara. Disponible en: <https://etd.lib.metu.edu.tr/upload/1268689/index.pdf>
- HAMBLY, Gavin. (2008). The Pahlavi Autocracy: Riza Shah: 1921-1941. En: Peter Avery, Gavin Hambly y Charles Melville (Eds). *The Cambridge History of Iran. Volume 7. From Nadir Shah to the Islamic Republic*, (213-243). Cambridge: Cambridge University Press. Cuarta edición.
- HOBBSBAWN, Eric y RANGER, Terence. (1983). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- KANDIYOTI, Deniz. (1987). Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish case. *Feminist studies*, 13(2), 317-338.
- KANDIYOTI, Deniz. (1991). End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey. En: Deniz Kandiyoti (Ed). *Women, Islam and State*, (22-47). Philadelphia: Temple University Press.
- KASHANI-SABET, Firoozeh. (2005). Patriotic Womanhood: The Culture of Feminism in Modern Iran, 1900-1941. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 32(1), 29-46. <https://doi.org/10.1080/13530190500081584>
- KABASAKALARAT, Zehra. (2010). Opportunities, Freedoms and Restrictions: Women and Employment in Turkey. En: Kerslake, Celia, Öktem, Kerem y Robins, Philip. (Eds). *Turkey's Engagement with Modernity. Conflict and Change in the Twentieth Century*, (165-190). Hampshire: Palgrave Macmillan.
- KAVI, Feyza. (2010). *Comparative Analysis of Feminisms in Turkey and Iran in the Post-1980s*. Tesis de Máster. Enstitü Uluslararası İlişkiler, Marmara Üniversitesi, Estambul.
- KEDDIE, Nikki, y Amanat, Mehrdad. (2008). İran under the Later Qajars, 1848-1922. En: Peter Avery, Gavin Hambly y Charles Melville (Eds). *The Cambridge History of Iran. Volume 7. From Nadir Shah to the Islamic Republic*, (174-212). Cambridge: Cambridge University Press. Cuarta edición.
- KNAUS, Katharina. (2007). Turkish Women a Century of Change. *Turkish Policy Quarterly*, 5(6), 47-59. Disponible en: <http://turkishpolicy.com/images/stories/2007-01-womeninTR/TPQ2007-1-06-katharinaknaus.pdf>
- KOOLAE, Elaheh. (2009). Iranian Women from Private Sphere to Public Sphere, With Focus on Parliament. *Iran & the Caucasus*, 13(2), 401-414.
- MAHDI, Ali Akbar. (2004). The Iranian Women's Movement: A Century Long Struggle. *The Muslim World*, (94), 427-448. <https://www.jstor.org/stable/25703817?seq=1>
- MARX, Anthony W. (2002). The Nation-State and Its Exclusions. *Political Science Quarterly*, 117(1), 103-126. [10.2307/798096](https://doi.org/10.2307/798096)
- MATIN-ASGARI, Afshin. (2012). *The Pahlavi Era Iranian Modernity in Global Context*. Oxford: Oxford University Press.

- MÜFTÜLER-BAC, Meltem. (1999). Turkish women's predicament. *Women's Studies International Forum*, 22(3), 303-315. [https://doi.org/10.1016/S0277-5395\(99\)00029-1](https://doi.org/10.1016/S0277-5395(99)00029-1) (N/A). Iranian Personalities. Sediqeh Dowlatatabadi. A feminists and publicist on Iranian women's emancipation. Iran Chamber Society. Disponible en: http://www.iranchamber.com/personalities/sdowlatabadi/sediqeh_dowlatabadi.php
- NAJMABADI, Afsaneh. (1991). Hazards of Modernity and Morality. Women, State and Ideology in Contemporary Iran. En: Deniz Kandiyoti (Ed). *Women, Islam and State*, (48-76). Philadelphia: Temple University Press.
- OZCURUMER, Saime, y SAYAN CENGİZ, Feyda. (2011). On resilience and response beyond value change: Transformation of women's movement in post-1980 Turkey. *Women's Studies International Forum*, 34(1), 20-30. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2010.09.015>
- ÖZYÜREK, Esra. (2006). *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham and London: Duke University Press.
- SANCAR, Serpil. (2012). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti. Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*. İstanbul: İletişim.
- SEDGHI, Hamideh. (2007). *Women and Politics in Iran. Veiling, Unveiling and Reveiling*. Cambridge: Cambridge University Press. Segunda edición.
- SKOCPOL, Theda, y SOMERS, Margaret. (1980). The Uses of Comparative History in Macrosocial Inquiry. *Comparative Studies in Society and History*, 22(2), 174-197. <https://doi.org/10.1017/S0010417500009282>
- TOK, Gül Ceylan. (2009). The securitization of the headscarf issue in Turkey: 'the good and bad daughters' of the republic. *Ritsumeikan Annual Review of International Studies*, (8), 113-137. http://www.ritsumei.ac.jp/ir/isaru/assets/file/raris/raris-08-06_Gul_Ceylan_Tok.pdf
- WHITE, Jenny. (2008). Islam and politics in contemporary Turkey. En: Reşat Kasaba (Ed). *Turkey in the modern world*, (357-380). Cambridge: Cambridge University Press.
- ZÜRCHER, Eric. (2004). *Turkey: a modern history*. London: I.B. Tauris. Sexta edición.

EL MOVIMIENTO FEMINISTA TUNECINO Y LA IGUALDAD DE GÉNERO EN LA ERA DEMOCRÁTICA: UNA GENEALOGÍA DE LA TENSIÓN ENTRE AGRUPACIONES SECULARES Y RELIGIOSAS.

IGNACIO RULLANSKY*

* Maestría en Asuntos Internacionales, The New School, y Maestría en Ciencia Política, IDAES-UNSAM. Doctorado en Ciencias Sociales, FSOC-UBA: tesis entregada. Becario doctoral del CONICET, IDAES-UNSAM. Miembro del CES, IDAES/UNSAM. Coordinador del Departamento de Medio Oriente, IRI-UNLP.

Correo electrónico: irullansky@gmail.com

Fecha de recepción: 21/04/20, fecha de aceptación: 09/11/20

Resumen: Desde 2011 a 2014, la Asamblea Nacional Constituyente, reflejo del pluralismo político nacido de la Revolución de los Jazmines, logró la sanción de una nueva constitución. La ANC reunió a todos los partidos, incluso a Ennahda, principal referente del islam político en el país. Esta experiencia dio lugar a una apertura democrática que expandió derechos y libertades civiles, en particular, para las mujeres. Sin embargo, el movimiento feminista lidia con dificultades para conciliar las diferencias que se desprenden de múltiples trayectorias de activismo y de variables culturales, socioeconómicas y hasta geográficas. La escisión entre feminismo secular y religioso, referenciado en Ennahda, se percibe en la tensión en torno a la modificación de la Ley de Herencia que favorece al hombre por encima de la mujer en la distribución del patrimonio familiar. Este artículo explora las condiciones de posibilidad de la fragmentación actual del feminismo tunecino, culminando en la discusión pública, entre 2017 y 2019, sobre la antedicha legislación.

Palabras Clave: Túnez, Feminismo, Islam político, Ley de Herencia

Abstract: From 2011 to 2014, the National Constituent Assembly, reflecting the political pluralism born from the Jasmine Revolution, achieved the sanction of a new constitution. The NCA brought together all the parties, including Ennahda, the main leader of political Islam in the country. This experience led to a democratic opening that expanded civil rights and freedoms, in particular, for women. However, the feminist movement struggles with

reconciling the differences that emerge from multiple trajectories of activism and from cultural, socioeconomic and even geographic variables. The split between secular and religious feminism, referenced in Ennahda, is perceived in the tension around the modification of the Heritage Law that favors men over women in the distribution of family heritage. This article explores the conditions of possibility of the current fragmentation of Tunisian feminism, culminating in the public discussion, between 2017 and 2019, about the aforementioned legislation.

Keywords: Tunisia, Feminism, Political Islam, Inheritance Law

Introducción

Desde su independencia en 1957, hasta el nuevo milenio, Túnez fue gobernado por Habib Bourguiba (hasta 1987) y Zine El Abidine Ben Ali (1987-2011). Ambos regímenes dieron al Estado y su legislación un marcado carácter secular reflejado, a su vez, en la persecución y proscripción a miembros de movimientos y partidos del islam político como Ennahda, el más emblemático entre ellos en el país. Sin embargo, la Revolución de los Jazmines de 2011, que marcó el comienzo del proceso conocido como “Primavera Árabe” para la región del Magreb y el Medio Oriente, marcó una bisagra histórica, pues el pluralismo político plasmado en la Asamblea Nacional Constituyente reunió a todos los partidos, incluso a Ennahda, para redactar una nueva constitución sancionada en 2014, inaugurando una inédita apertura democrática.

El consenso logrado entre esta diversidad de expresiones cristalizó la expansión de derechos y libertades civiles, ampliando especialmente los de las mujeres. No obstante, la heterogeneidad de expresiones ideológicas revela, en la etapa post-revolucionaria, la fragmentación del movimiento feminista, cuyas diferencias se derivan de trayectorias de activismo diferentes acorde a variables culturales, socioeconómicas y geográficas. La discusión sobre la modificación de la Ley de Herencia, un proyecto de ley presentado por el ex presidente Mohamed Béji Caïd Essebsi, quien en 2017 encomendó la creación de un comité abocado a estudiar la reforma de la ley, aún vigente, suscitó cierta tensión entre el feminismo secular y el religioso, referenciado en Ennahda. La Ley, inspirada en principios coránicos, norma una desigual distribución de la herencia acorde al género.

Este artículo propone analizar, con un alcance exploratorio, la genealogía sociohistórica de la fragmentación actual del feminismo tunecino, culminando en la discusión pública, entre 2017 y 2019, sobre la modificación de dicha Ley, reuniendo un estado del arte de reciente publicación. A lo largo de las siguientes páginas me referiré al tratamiento de los derechos de las mujeres dentro de movimientos sociales, sindicatos y partidos políticos, centrándome en la consolidación histórica de militancias, sentidos de pertenencia y reconocimiento de liderazgos del feminismo dentro del ámbito de los partidos en Túnez. Asimismo las dimensiones secular y

religiosa devienen claves para pensar la orientación de referentes y partidos respecto a la cuestión de la Herencia.

Respecto a la cuestión secularismo-religión, seguiré el criterio de Hesová (2019) para referirme a la corriente de feminismo islámico como una práctica no “primordialmente” religiosa, sino como un heterogéneo compendio de representaciones e interpretaciones sobre la realidad social que desde valores islámicos, propende a la transformación de la realidad social en términos políticos: sea a través de partidos y/o de movimientos sociales y políticos. Dicha perspectiva, la de Hesová, busca distanciarse de la esencialización dicotómica entre campos secular y religioso, y complejizar la irrupción de prácticas discursivas y extra-discursivas que involucran valores correspondientes a uno u otro campo: no se trata, pues, de la identificación de dos paradigmas dicotómicos que presenten coherencia y consistencia interna, sino de grandes campos de producción hermenéutica diversa y sujeta a la contingencia de distintos y específicos procesos históricos.

De acuerdo a Hesová (2019), la percepción del islam político y del feminismo islámico como “dados”, son algunos de los objetivos que las propias activistas dentro de diversos movimientos y corrientes proponen deconstruir: ésta es la comprensión que guiará mi indagación, como se verá en la articulación planteada sobre la relación histórica entre el feminismo islámico en Túnez y las dimensiones geográficas y socioeconómicas, con fuerte arraigo en la clase trabajadora y en particular, en áreas rurales del Interior del país, pudiendo establecerse lo propio para el campo feminista referenciado en tradicionales de asociacionismo sindical y político basadas en el liberalismo y en una cosmovisión secular, vinculada a los sectores medios urbanos.

Es relevante reparar en el desasosiego que la experiencia de la colonización francesa en el Magreb, y específicamente en Túnez, produjeron especialmente a partir de la década de 1930. Dicha percepción se profundizó a partir del régimen de Habib Bourguiba desde la década de 1950, entre las poblaciones urbanas y rurales. Aunque se establecieron políticas denodadamente abocadas a secularizar las instituciones políticas y la legislación nacional, el autoritarismo y la proscripción de partidos políticos rigieron desde la independencia de Túnez en 1956, durante la breve experiencia de monarquía constitucional y a partir de 1957, cuando comenzó la trayectoria republicana del país.

En pocas palabras, dicho proceso aisló a una población urbana más cara a considerar la separación entre las esferas de poder respecto a los marcadores de certidumbre religiosos respecto a las poblaciones más tradicionales, menos permeables o que tuvieron un contacto menos estrecho con la presencia francesa, en el Sur del país, que experimentaron un proceso alienante debido a la profundidad que alcanzaron las políticas de modernización y secularización de las instituciones implementadas por el Estado. Dichas políticas implementadas bajo la lógica de los firmes autoritarismos de Bouguiba y Ben Ali, han sido conceptualizadas en los términos de un “fundamentalismo militante secular” y hasta por el propio Rachid Ghanouchi, líder del partido religioso Ennahda, como una “teocracia secular” (Özcan, 2018; Esposito, 2000): en efecto, gobiernos que sustituyeron

el árabe por el francés como lengua de instrucción, combatieron la educación religiosa e integraron la Mezquita Zitouna a una universidad laica, y que desincentivaron el ayuno en Ramadán y proscribieron el uso del velo.

Asimismo, Pargeter (2009) da cuenta de dos dinámicas de desplazamiento de población rural a las ciudades vinculadas con la difusión del islam político en el Magreb. Por un lado, en Túnez, pueden apreciarse la circulación de imaginarios a partir del acceso a la educación para la población rural del Sur del país, que fue capaz de enviar a sus hijos a estudiar a la capital. Estas nuevas generaciones no sólo se instruyeron en academias y universidades, sino que tomaron contacto con círculos de estudio de movimientos del islam político: al regresar a sus localidades, difundieron dichas enseñanzas ampliando dichos círculos a una dimensión nacional.

Por otro lado, Pargeter (2009) se refiere a otro desplazamiento, que concierne a población rural empobrecida y su asentamiento en los *hay al-shabi*, barrios marginales peri-urbanos, como consecuencia de la migración a partir de la década de 1950 para Marruecos y Túnez. La transformación en las condiciones de vida en las ciudades motivaron el acercamiento entre referentes del islam político abocados a ofrecer a esta población nuevos marcos de cohesión y socialización (Wolf, 2017). Entre 1979 y 1981, intelectuales y profesionales de las grandes ciudades, incluso con estudios universitarios en academias europeas, reconocieron en la Revolución Islámica un marco ideológico en el cual referenciarse para oponerse a las arbitrariedades del autoritarismo de Bourguiba. De dichos grupos emergieron las bases del Partido del Renacimiento, Ennahda, cuyo mensaje hizo mella entre los distintos sectores referidos anteriormente, inaugurando una tradición de instauración de demandas políticas y de militancias (Wolf, 2017) que tuvo que enfrentar la persecución y la proscripción durante los gobiernos de Bourguiba y Ben Ali, llegando a desempeñar un papel clave en la Revolución de los Jazmines de 2011.

Esta exploración propende rastrear, a partir de los acontecimientos que hacen a la deliberación sobre la cuestión de la Herencia, las condiciones actuales de enunciación de demandas políticas y del establecimiento de dicusiones públicas respecto a los derechos de la mujer entre las dirigencias y militancias feministas de los principales partidos políticos: ¿a partir de qué categorías se formulan dichas demandas? ¿cómo se resuelve la tensión entre sectores del feminismo provenientes de los campos secular y religioso? ¿de qué manera esta posible dicotomización de identidades políticas satura en términos de representación, los intereses y necesidades de las mujeres tunecinas conforme a otras dimensiones o posibles identidades?

Una breve genealogía sobre los derechos de las mujeres en la región

La profesora marroquí Fatima Sadiqi (2008) destaca que la etapa colonial fue clave para la gestación de los movimientos feministas magrebíes. Sadiqi señala que el liderazgo masculino de grupos reformistas del islam como Allal al-Fasi en Marruecos, Ibn Badis en Argelia y Tahar Hadad en Túnez, promovían el acceso de la mujer a la educación como clave de su

emancipación, siempre según los valores culturales y religiosos de la región. Esto resultó en la temprana creación del Sindicato de Mujeres Tunecinas por iniciativa de grupos de las élites urbanas, quienes se ocuparían de redactar periódicos, organizar reuniones formativas y pronunciar discursos por la independencia y la expansión de derechos civiles. Sadiqi (2008) también enfatiza el rol de las mujeres durante la expulsión de la metrópoli francesa de la región.

Como corolario de este escenario post-colonial, la región vio una creciente incorporación de las mujeres a la educación superior y al mercado de trabajo. Para la década de 1970, sindicatos, asociaciones estudiantiles y mutuales fortalecieron al movimiento feminista. En Túnez, se aprecia que la primacía de valores liberales sobre los religiosos es más pronunciada que en Marruecos y Argelia: este ex protectorado francés –entre 1881 y 1956– redactó su primera constitución entre 1956 y 1959, y en 1964 sancionó una ley para despenalizar el aborto. Tanto Bourguiba como el primer ministro que lo depuso, Ben Ali, profundizaron esta dirección durante la segunda mitad de Siglo XX. En Túnez, bajo el mando de Bourguiba, se realizaron programas de salud reproductiva que mejoraron significativamente las condiciones de vida de las mujeres y lograron modular los comportamientos reproductivos de la población. Además, el predominio de valores liberales en el gobierno disoció progresivamente las prácticas consuetudinarias o religiosas de las políticas de Estado: la planificación desde arriba extendió a las familias el uso de la píldora y anticonceptivos como tecnologías para regular el crecimiento demográfico.

Ya el Código de Familia de 1956 había instaurado una tradición de equiparación de derechos entre el hombre y la mujer al abolirse primero la institución de la poligamia y la repudiación, al otorgar el derecho a la mujer al divorcio y a fijar una edad mínima para casarse. Estos derechos fueron expandidos y enmendados en sus aspectos más técnicos desde la década de 1960, pero es notable que la Ley de 1965 contemplaba que una familia tuviera cinco hijos: en 1964, el Programa Nacional de Planificación Familiar estableció que las asignaciones monetarias familiares alcanzarían su límite con el cuarto hijo. Cabe agregar que las nuevas generaciones de mujeres que accedieron a la educación se formaron en simultaneidad con la ejecución de un eficaz programa nacional, con apoyo logístico a lo largo de todo el país, que permitió implementar los principios de la Ley de Familia de fines de la década de 1950 y en 1965, cuando se despenalizó el aborto¹.

Desde entonces, la práctica del aborto ha sido subsidiada por el Estado² de manera análoga a otros servicios médicos: incluso prestándose servicios gratuitos de acuerdo a las condiciones de la obra social. Es interesante observar que la despenalización del aborto en el caso tunecino es eminentemente una política de control del crecimiento demográfico y no explícitamente una conquista de movimientos de derechos civiles, sociales y/o del movimiento feminista. En cambio, la legalización del aborto fue entendida dentro de un programa más amplio, “desde arriba”, para mejorar las condiciones socio-económicas de las familias a partir del control de la natalidad. Pese al reconocimiento de la mejoría sustantiva en la calidad de vida de las mujeres vista en las décadas posteriores a la independencia,

¹ Previamente, el Código Penal de 1913 (vigente durante la ocupación colonial) pasó por reformas (1920 y 1940) que prohibían tanto su práctica como todo tipo de contraceptivos, a excepción de que el aborto permitiese salvar la vida de la madre en caso de riesgo mortal; semejante a lo que entonces regía en la metrópolis francesa. Esto cambió a partir del 1 de julio de 1965, cuando la Ley N° 65-24 pasó a permitir el aborto. Únicamente: a) durante los tres primeros meses del embarazo, b) si una pareja tuviera inco hijos y la mujer se encontrara dentro de los tres meses; c) en cualquier punto del embarazo si fuese un peligro a la salud de la mujer. Pero esta ley fue enmendada en 1973 junto a la sanción de un nuevo Código Penal cuyo artículo 214 autorizó la ampliación del aborto a otros casos. Cuando se presentara un riesgo a la salud física y mental de la mujer, a casos en que el feto presentase signos de padecer de una enfermedad seria, incluyéndose también casos de incesto y violación.

² Tanto la ley de 1965 como la de 1973 contemplaban que el aborto debía realizarse en una clínica pública o privada por un médico autorizado: las penas por violar estas provisiones prevén encarcelamiento y/o multas, según se trate de personal no autorizado que realizase un aborto o si una mujer se lo practicara ella misma.

el movimiento feminista de estos tres Estados magrebíes señaló, como recuerda Sadiqi (2008), que los derechos de las mujeres en sí, no formaban parte de la agenda de sus respectivos gobiernos. Mientras Túnez fue el caso donde mayores libertades se concedían –abolición de la poligamia, sanción del derecho al divorcio– en Marruecos y en Argelia la mujer siguió más bien confinada al ámbito doméstico, excluida de la política.

Sadiqi (2008) enfatiza que recién la década de 1980 presentaría cuatro factores claves para promover un mayor involucramiento femenino en el ámbito político-partidario y, puntualmente, explicitar la demanda por sus derechos, tendiendo así al fortalecimiento de la sociedad civil en la región. Primero, la adultez de nuevas generaciones de mujeres educadas, luego, la demanda de empleo y de consolidación de valores democráticos en segundo y tercer término, y en cuarto lugar, la presión internacional. Empero, para entender cómo el movimiento feminista actualmente establece los términos de los debates públicos y establece una agenda y un repertorio de acción para hacerlas visibles, es inexorable observar el período revolucionario inaugurado en 2011 y culminado en 2014 con la sanción de una nueva constitución.

Como anticipé, el proceso revolucionario consagró una democracia emergida del debate multi-partidista, del fin de la proscripción y de la deliberación y búsqueda de consensos que asentaron los principios jurídicos del nuevo orden político. Dado el pluralismo que supone la incorporación a los debates políticos de partidos religiosos como Ennahda, vale introducir la pregunta, ¿cómo afectó el proceso revolucionario al movimiento feminista? ¿Se replican los consensos obtenidos en la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) en el seno de estas agrupaciones?

La asamblea nacional constituyente: el factor islámico y los derechos de la mujer

La Revolución de los Jazmines de 2011 fue el comienzo de un proceso revolucionario que culminó en la sanción de una nueva constitución y en la elección de un nuevo gobierno en 2014. En el interín, se restringieron exitosamente tanto nuevos brotes de violencia como la represión, mediante un proceso complejo en el que la construcción de capacidades institucionales democráticas, como el establecimiento de un diálogo nacional virtuoso, fueron desarrolladas y respetadas tanto por los partidos políticos como por la sociedad civil. Gracias a ello, la transición revolucionaria fue notablemente pacífica (Lynch, 2012).

Empero, pese a la buena voluntad y el optimismo general del contexto inicial de la creación de la ANC, el objetivo de redactar e implementar la constitución en un período de un año no solo no se cumplió, sino que el término excedió el plazo por mucho: desde octubre 2011 a enero de 2014³. Precisamente, la continuación de estas manifestaciones a lo largo del tiempo reforzó la participación de la sociedad civil en el marco de los mecanismos de diálogo y construcción de una ciudadanía típicamente democrática. Por consiguiente, la posibilidad de un conflicto armado en ese contexto fue

3 Algunos legisladores fueron blanco de amenazas y asesinatos, pero una vez que el gobierno provisional y la ANC cumplieron las condiciones para asumir el poder de gobernar el país y redactar la constitución, la violencia en las manifestaciones decreció. Ver: The Carter Center, *The Constitution-Making Process in Tunisia. Final Report* (2011-2014). Recuperado de https://www.cartercenter.org/resources/pdfs/news/peace_publications/election_reports/tunisia-2019-final-report.pdf

remota (Brody-Barre, 2013; Murphy, 2013).

En síntesis, desde mediados de enero hasta octubre de 2011, Túnez se sometió a un proceso en el cual el partido de Ben Ali, la Asociación para la Democracia Constitucional (ADC), fue expulsado progresivamente de un gobierno declarado de estado de emergencia y, en última instancia, disuelto. Como la oficina presidencial estaba vacante, el Consejo Constitucional designó, de conformidad con el artículo 57 de la Constitución, a Foued Mebazaâ como presidente interino. Mebazaâ, quien ofició como Presidente de la Cámara de Diputados antes que comenzara la revolución, contó con el apoyo del ejército para “protegerla” (Lynch, 2012). Luego, Mebazaâ suspendió la constitución de 1959 y anunció su voluntad de gobernar la transición a un nuevo régimen, comprometiéndose a garantizar las condiciones para que los representantes redactaran una nueva ley básica para ser elegidos, con la inclusión de todos los partidos prohibidos por Ben Ali para participar en las próximas elecciones: en ellas, 217 miembros conformarían la ANC (Brody-Barre, 2013; Murphy, 2013).

Pese a que el proceso enfrentó una gran cantidad de desafíos, el poder constituyente del pueblo se reflejó en la elección efectiva de los 217 miembros de la ANC, que excluyó a los miembros del régimen anterior. Así, la ANC, piedra angular de la revolución, constituyó una nueva asamblea elegida por el pueblo, no para modificar sino para cambiar concisamente la constitución. Si bien este caso no implica el establecimiento de un nuevo cuerpo político o la construcción de un nuevo Estado, sí cristalizó simbólicamente un esfuerzo relacionado con la producción y mejora de las capacidades del Estado para no repetir un episodio de su historia.

En cierto modo, la relación trascendental entre el tiempo y la existencia de la política se asemeja a la descripción de Arendt (2008) cuando explicó que el comienzo de una nueva era es un rasgo del concepto moderno de revolución: incluso cuando cada revolución “comenzara” como una restauración de la pérdida de libertades y derechos, este carácter prospectivo señalaría, a su vez, el arribo de una nueva era. No se trató de un reemplazo, sino de una reorganización de los fundamentos de la legitimidad para gobernar a la sociedad. Por tanto, en lugar de construir un nuevo cuerpo político sobre otro, la falta de responsabilidad y legitimidad del régimen anterior para gobernar era lo que debía modificarse. Esto se hizo a través de la reelaboración de los principios y leyes que permitirían a nuevos gobiernos preservar los derechos y responsabilidades civiles. No se trató de enmendar la constitución vigente, sino de proporcionar un nuevo conjunto de reglas: el éxito del proceso de redacción devino, por tanto, “revolucionario”.

Una condición adicional, es que el gobierno sucesor a un período revolucionario debe ser capaz de preservar en el tiempo la voluntad del pueblo, reflejada en la nueva constitución. En efecto, en Túnez, el proceso de constitución de la libertad del pueblo fue legítimamente consolidado mediante el establecimiento de un nuevo orden, a partir de elecciones democráticas que permitieron al pueblo elegir a sus representantes. Según Arendt (2008), esa “nueva era” debe ser el resultado de la constitución de la libertad de toda coerción injustificada. Sumada a la libertad de movimiento y de encuentro, éstas son claves para que las personas se reúnan en la esfera

pública y tomen decisiones sobre los cursos de sus vidas y su sistema político.

En consecuencia, podríamos decir que tanto las elecciones de 2011 como las de 2014 fueron el resultado de la restauración simbólica y efectiva de la capacidad del pueblo para involucrarse políticamente y elegir representantes que se ajusten o igualen sus expectativas para inaugurar un nuevo orden político para su país⁴. La posibilidad de las organizaciones de la sociedad civil para movilizarse y expresarse sobre el proceso de redacción es un elemento intangible que cumple con ese rasgo revolucionario: la libertad de las personas para constituirse como sujetos políticos.

Ciertamente, el éxito tunecino no estuvo exento de desafíos. Los esfuerzos de la ANC para redactar la nueva constitución abordaron factores tales como la falta de experiencia de sus representantes, que se tradujo en falta de transparencia. Esto contribuyó a la “falta de una hoja de ruta”, afectando la efectividad para lograr la constitución de la libertad⁵. La continuamente renovada postergación del proceso de redacción hizo que los representantes fueran más propensos a chocar entre sí. Esto se manifestó en la tensión entre los miembros de los partidos o bloques, que no solo cambiaron sus posiciones respecto a la votación sobre diferentes temas, sino que incluso cambiaron, precisamente, de un partido o bloque a otro⁶.

El factor “islamista” y los contenidos de la constitución

Con respecto a la excepcionalidad revolucionaria de Túnez, la participación de Ennahda en el proceso de redacción constitucional debe considerarse como un rasgo notable. Puesto que el gobierno de Ben Ali desconfiaba de los miembros de Ennahda desde los “disturbios del pan” de 1983-1984, tomó medidas severas contra ellos. Por un lado, el partido fue prohibido a principios de los noventa, obligando a muchos de sus líderes al exilio. En consecuencia, el liderazgo de Ennahda apreció la necesidad de establecer negociaciones y alianzas prácticas con otras partes si deseaban continuar participando en la esfera pública. Esta actitud de apertura los recompensó enormemente, además de contribuir positivamente al resultado revolucionario: incluso antes de los eventos de 2011, el liderazgo de Ennahda ya estaba involucrado en conversaciones iniciales con otras fuerzas políticas y después de convertirse en la mayoría dentro de la ANC, honró sus compromisos buscando una asociación con la oposición⁷.

En resumen, podríamos decir que sus miembros entendieron que integrar un sistema democrático multipartidista requería la adopción de una imagen moderada: incluso cuando representaban valores religiosos, su agenda no estuvo necesaria o directamente inspirada por ellos. Su compromiso ideológico con la semántica de los valores liberales y mediante el ejercicio de una militancia pragmática y abierta a la búsqueda del consenso con otras fuerzas les permitió reconocerse como “demócratas musulmanes”⁸, y no como islamistas políticos⁹, posicionamiento que puede explicarse por la histórica y relativa debilidad de los salafistas en Túnez (Arato, 2017).

En la ANC, el movimiento ganó la mayoría con 89 de los 217 escaños totales; el 37.04% de los votos. Como bloque parlamentario, sus diputados lograron

⁴ Por ende, la constitución de la libertad se logró simbólicamente dos veces en Túnez: restaurando la capacidad de elegir entre una serie de partes previamente prohibidas para “reiniciar” la historia acorde a los principios de justicia.

⁵ Por un lado, incluso cuando los partidos políticos acordaron trabajar y cooperar juntos, su incapacidad para coordinar las tareas de sus comités reflejó que carecían de un plan de trabajo: las reglas de procedimiento eran escasas y tuvieron que reescribirlas cuatro veces. Para ser más específicos, los diputados no elaboraron una metodología de trabajo estandarizada y estricta: no celebraron reuniones periódicas ni respetaron los plazos estipulados por ellos mismos.

⁶ The Carter Center, The Constitution-Making Process in Tunisia. Final Report (2011-2014). Recuperado de https://www.cartercenter.org/resources/pdfs/news/peace_publications/election_reports/tunisia-2019-final-report.pdf

⁷ “Tunisia’s victorious Islamist party in coalition talks”, Telegraph, October 25, 2011; “Ennahda wins Tunisia’s elections”, Al Jazeera, October 28, 2011; “Tunisia’s Islamist Ennahda will cede key ministries”, Reuters, February 27, 2013; “Tunisia’s Islamists learn to embrace political culture of compromise”, The Guardian, July 1, 2014.

⁸ La capacidad de Ennahda de articular los valores de la justicia social y los del Islam, llevó a sus miembros a distanciarse del salafismo y de movimientos de la región como los Hermanos Musulmanes, del que nace precisamente Ennahda. Su compromiso fue con valores democráticos y la responsabilidad de otorgar al país una nueva constitución.

⁹ Véase, por ejemplo: Ennahda from within: Islamists or “Muslim Democrats”? A

erradicar esa imagen estigmatizada anterior de “fanáticos”, gracias a sus múltiples expresiones de compromiso con las fuerzas políticas seculares. Aunque Ennahda no mantuvo una posición unificada en cada punto discutido en el largo proceso de redacción, ésta podría caracterizarse por la introducción de una agenda original basada en la justicia social: atención a las necesidades del interior del país, es decir, los sectores más empobrecidos y el subdesarrollo económico general (Brody-Barre, 2013).

Esta apertura les dio la capacidad de interpretar las opiniones de los votantes y adaptarse a sus expectativas, y lo hicieron renunciando a posiciones religiosas intransigentes, sin dejar de preservar otros elementos de su ideología. Al hacerlo, se volvieron una fuerza creíble que repudiaba al régimen anterior.

Los contenidos de la Constitución tunecina de 2014: balance entre principios

Habiendo considerado el establecimiento de la ANC y los rasgos de su composición, veamos algunos de los principios centrales a la articulación entre valores religiosos y liberales, para luego enfocarnos en los derechos de las mujeres. Pese a la descoordinación entre las partes dentro de la ANC para redactar la nueva constitución, atravesados por factores que contribuyeron a la “carencia de una hoja de ruta”, afectando la efectividad y presteza para redactar la constitución en un plazo que no expusiera la experiencia total al fracaso, se sancionó en 2014 una nueva constitución.

Los legisladores de la ANC propugnaron establecer a Túnez como una república libre, independiente y soberana basada en su ciudadanía y la supremacía del estado de derecho en el Magreb Árabe (Art. 1-5). La constitución declaraba que el islam era la religión oficial del Estado, así como el árabe, su idioma (Art. 1). Sin embargo, no se menciona la Shariah en el texto, un punto clave, pues la participación de Ennahda en el proceso de redacción de una nueva constitución implicó la producción de un texto cuyo carácter secular fue predominante, garantizando la libertad de creencia y religión para sus ciudadanos, así como la lucha contra la excomunión y cualquier forma de incitación al odio¹⁰. Además, el art. 31 establece el deber de garantizar la libertad de opinión, expresión, conciencia e información. El sistema republicano requiere el ejercicio de su autoridad para elegir representantes a través de un mecanismo delegativo: un sentido de pertenencia comunitaria limitado a su región continental y cultural más inmediata.

En efecto, fue clave para el proceso, y un rasgo que distingue a Túnez a nivel regional, que se contó con el monitoreo y apoyo constante de organismos de la sociedad civil. Aquellos más notables se congregaron en el Cuarteto de Diálogo Nacional (CDN), erigido por iniciativa de cuatro organizaciones claves: el Sindicato General de Trabajadores Tunecinos (UGTT), la Confederación Tunecina de la Industria, Comercio y Artesanía (UTICA), la Liga Tunecina de Derechos Humanos (LTDH) y la Orden de Abogados de Túnez. Asimismo, el movimiento estudiantil y los grupos

conversation (23 de marzo de 2016) Brookings; How Tunisia's Islamists Embraced Democracy, Foreign Policy, (31 de marzo de 2016) y Ennahda leader Ghannouchi: 'We are Muslim democrats, not Islamists' (19 de mayo de 2016) *Middle East Eye*.

¹⁰ En definitiva, podríamos decir que sus integrantes entendieron que ser parte de un sistema democrático multipartidista requería la adopción de una imagen moderada: incluso cuando representaran y defendieran valores islámicos, su agenda no fue necesaria ni directamente basada en ellos, lo que no significó negarlos tampoco, sino codificar su compromiso ideológico con la semántica de los valores liberales y mediante el ejercicio de una militancia pragmática y abierta a la búsqueda de consensos con otras fuerzas: incluso a reconocerse finalmente como “demócratas musulmanes” en lugar de islamistas políticos. Esto se puede explicar por hechos históricos como la relativa debilidad de los salafistas en Túnez, que llevó al liderazgo de Ennahda a reconocer la necesidad de establecer coaliciones, consolidando la dinámica que caracterizó la búsqueda de consensos en las instancias de toma de decisiones. Esto es sumamente relevante dado que tiene que ver con el rol que Ennahda planteó en términos partidarios, alejándose de la corriente salafista y de los Hermanos Musulmanes, basando su plataforma en la representación de los intereses de la población rural y los sectores marginales de la sociedad tunecina (Arato, 2017).

feministas¹¹ se hicieron oír. Fruto de una activa participación en las calles y de la coordinación con las comisiones de la ANC, el proyecto final incluyó nuevas disposiciones para los derechos humanos, de las mujeres y un poder judicial independiente, además de herramientas para potenciar los derechos políticos y las libertades civiles.

En lo que concierne a los derechos de las mujeres, una serie de artículos ofrecen una substantiva mejoría en el goce de sus derechos sociales y políticos. Por su elocuencia, aquí abajo los listo¹²:

Art. 7) La familia es el núcleo de la sociedad y el Estado debe protegerla.

Art. 21) Todos los ciudadanos, masculinos o femeninos, tienen iguales derechos y deberes, y son iguales ante la ley sin discriminación alguna. El Estado garantiza libertades y derechos individuales y colectivos a todos los ciudadanos, y provee a todos los ciudadanos condiciones para una vida digna.

Art. 34) Los derechos de elección, votación y candidatura son garantizados, de acuerdo con la ley. El Estado busca garantizar la representación de las mujeres en los cuerpos electos.

Art. 46) El Estado se compromete a proteger los derechos conquistados de las mujeres y trabajar para fortalecer y desarrollar esos derechos. El Estado garantiza la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres para acceder a todos los niveles de responsabilidad en todos los dominios. El Estado trabaja para consagrar paridad entre mujeres y hombres en las Asambleas electas. El Estado tomará todas las medidas necesarias para erradicar la violencia contra la mujer.

Art. 47) Se garantiza a los niños los derechos de dignidad, salud, cuidado y educación por parte de sus padres y del Estado. El Estado debe proveer todos los tipos de protección a todos los niños sin discriminación y de acuerdo a su mayor interés.

Los derechos de las mujeres se ven plasmados según dos principios: uno, el marco jurídico general de protección a los derechos de la familia, y el segundo, en virtud de los derechos conquistados por los movimientos de las mujeres. No se presenta una jerarquización, sino una imbricación: ambos deben ser mutua e igualmente protegidos. Por tanto, se consagran tanto en un plano colectivo como individual. Todo esto resulta paradigmático pues, como variable, el “factor islamista” no operó comprometiendo el proceso de deliberación y redacción constitucional. Tampoco se evidencia esta variable como un factor que habría requerido una hibridación respecto al diseño de dispositivos institucionales o legislación para tratar divisiones religiosas o etno-nacionales. Su contribución fue fructífero, pues enriqueció la vida democrática nacional, evitando un golpe contrarrevolucionario, como en Egipto, o la inestabilidad del conflicto armado de Libia.

Partidos seculares y religiosos trabajaron de forma conjunta en este proceso de gestación de una nueva constitución, plasmando términos eminentemente democráticos en una nueva forma de vida colectiva. Sin embargo, tanto en la etapa previa a la revolucionaria como en su corolario, los movimientos feministas no logran saldar sus diferencias y, pese a la

¹¹ Simon, C. (29 de enero de 2011) Tunisie : l'héroïsme ordinaire des femmes. *Le Monde*.

¹² Constitución Tunecina 2014. Traducción preparada por la UNDP y revisada por International IDEA. Disponible en: https://www.constituteproject.org/constitution/Tunisia_2014.pdf

expansión de derechos conseguida a partir de esta fructuosa colaboración entre partidos políticos en la ANC, las asociaciones, sindicatos y grupos feministas no entablaron tales solidaridades, reproduciéndose recelos y sospechas de la era de la persecución a Ennahda por parte del régimen de Ben Ali.

Desafíos democráticos para un feminismo plural

La revolución incorporó a las discusiones políticas a todos los partidos perseguidos por Ben Ali. Ennahda, sin dudas, se destacó entre ellos dentro de la ANC. La participación del islam político, en esta versión moderada, accesible a los sectores populares y también, dispuesta a consensuar con sectores laicos, fue indispensable para consolidar la legitimidad de las decisiones alcanzadas por la ANC. En efecto, pese a los muchos desafíos económicos y sociales que persisten para Túnez, una fructífera apertura democrática instauró un escenario de inéditas libertades. Entre ellas, el movimiento feminista vio el surgimiento de agrupaciones inspiradas en los lineamientos de Ennahda. Se trata de las esposas, madres, hijas de los veteranos militantes encarcelados por Ben Ali: mujeres que, debido a la proscripción, encarcelamiento y proscripción política, en avezadas activistas por la libertad de expresión, con una larga trayectoria en establecer solidaridades entre sí, en todo el país, poniendo en contacto núcleos familiares enteros dentro de la ideología del partido. La proscripción, puede decirse, afianzó las bases y germinó un repertorio organizativo que supo hallar su estructura de oportunidades en 2011.

La novedad revolucionaria y democrática para el movimiento feminista consiste, desde entonces, en formular demandas a partir de estas libertades y derechos conquistados. Tradicionalmente, el feminismo tunecino se había congregado en torno a la figura de grandes sindicatos y organizaciones en los principales núcleos urbanos, entre sectores seculares de la clase media y media alta, la mayoría de ellos, relacionados a instituciones creadas en la etapa del Protectorado Francés y el régimen hegemónico del Partido Neo-Destour, y que comienzan a gestarse en la etapa previa a la independencia tunecina, desde mediados de la década de 1930. Ennahda, en cambio, interpeló las necesidades de las mujeres de las clases medias bajas y trabajadoras, fuerte en el Interior del país y poco inspirado en el feminismo europeo. La fragmentación del feminismo tunecino expone a las mujeres a una menor concientización y a una menor unidad para presentar sus demandas en la esfera pública, en el contexto histórico más favorable para hacerlo. En otras palabras, la constitución y la ampliación de derechos no alcanza para hacerlos valer ni para consagrar otros nuevos si no se perciben estos derechos como una conquista y no se canalizan esfuerzos comunes para promover mayores transformaciones. Autores como Gray (2012) y Debuysere (2016) sostienen que los desafíos que halla el feminismo tunecino se explican a partir de una diversidad de dimensiones. Estas problemáticas comprueban ser transversales a contextos geográficos, de clase social y de observancia de creencias religiosas.

Desde la década de 1980 se destacaron, dentro del movimiento feminista tunecino, organizaciones referenciadas en valores laicos y liberales, como la Asociación Tunecina de Mujeres Democráticas (ATFD) y la Asociación de Mujeres para la Investigación y el Desarrollo (AFTURD). Sin embargo, las nuevas asociaciones nacidas o propulsadas por las libertades concedidas por la Revolución, surgen de círculos inspirados en la tradición religiosa musulmana, y su integración al movimiento feminista, como señala Debuysere (2016) no ha sido sencillo. En términos comparativos, es posible establecer que la región del Magreb presenta legislaciones probablemente más progresistas respecto a los derechos de las mujeres que en otras regiones del Medio Oriente y del Mundo Árabe e Islámico en general.

Sin embargo, si nos remontamos a épocas anteriores a la etapa revolucionaria, autores como Mernissi (1993), Belarbi (1993) y Sadiqi y Ennaji (2006) señalan que la esfera pública¹³ en la región norafricana siguió siendo eminentemente dominada por una presencia masculina. La prolongación de gobiernos autoritarios en la región significó un espada de doble filo: en el caso tunecino, implicó que el Estado, a partir del régimen de Ben Ali, intentara canalizar los esfuerzos del movimiento feminista, patrocinándolo (Gray, 2012). Esto implicó que muchas de sus victorias terminaran siendo asociadas a dicho régimen. En común, aunque no por los mismos motivos, el movimiento feminista y el gobierno de Ben Ali se opusieron a los principios del islam político. Ilustra esta relación histórica la prominencia de la ex primera dama, Leila Ben Ali (Gray, 2012), quien encabezó distintas organizaciones de mujeres tanto nacionales como regionales¹⁴.

Esto no significa que el feminismo secular no repudiara la violencia y persecución de las mujeres y familias asociadas a Ennahda, empero, al interior de AFTURD y ATFD prevalece la noción que la agenda de este partido eventualmente promoverá cambios en la legislación nacional en desmedro de los valores liberales que defienden las agrupaciones seculares (Debuysere, 2016; Gray, 2012). En concreto, interesa en esta presentación resaltar que ATFD y AFTURD, entre otras, han luchado históricamente por poner fin a inequidades o regulaciones impuestas a la mujer a partir de fundamentos religiosos, de cara a propiciar una mayor igualdad entre los géneros. En la historia del movimiento en Túnez, los gobiernos autoritarios seculares promulgaron legislación que contempló las demandas de agrupaciones como ATFD y AFTURD, recelosas de la rápida organización que mostró Ennahda cuando la revolución puso fin a su proscripción, en 2011.

La desconfianza de los grupos seculares frente a los religiosos dentro del feminismo se acrecentó durante la etapa revolucionaria. Al respecto, una serie de dimensiones vuelven más complejo el escenario, y permiten explicar que algunos rasgos de esa relación adversarial pueden rastrearse en la etapa pre-revolucionaria, observarse durante el período de la ANC e incluso, culminado su desenlace (Debuysere 2016; Gray, 2012; Murphy, 2003). En efecto, de la pertenencia a estratos sociales diferenciales se desprenden, a grandes rasgos, variables que hacen a la concentración de mujeres activas en el movimiento feminista en grupos laicos, cuando se trata del activismo histórico y aún vigente en grandes ciudades y sectores de clases medias y altas (más vinculadas a miradas cosmopolitas y liberales del feminismo), y

¹³ Es relevante considerar, por un lado, que un estado del arte reciente considera la posibilidad de referirse a un esfera pública en expansión en el Mundo Árabe e Islámico. Por otro, que desde sus respectivos procesos de descolonización, el Medio Oriente y el Magreb vieron el ascenso de gobiernos de partido único que impusieron restricciones a expresiones ideológicas y político-partidarias que presentaron un carácter agónico. Desde el nuevo milenio, autores como Etling et al (2010) realzan un rasgo notable rescatando el concepto de John Dewey de espacio público para pensar en uno semejante, virtual, en sociedades del Mundo Árabe: la discusión sobre asuntos públicos en internet. Esto supone la posibilidad de deliberación desde múltiples perspectivas y la senda generación de clusters de grupos con intereses afines, a partir de los cuales se evidencia la construcción de agendas “desde-abajo”. Del análisis de la “blogosfera árabe”, los autores observan que el modelo benkleriano de espacio público alcanza una riqueza inusitada. En suma, la formación de clusters de bloggers nacionales que asumen la tarea de comunicar sobre asuntos públicos en modo semejante, aunque con sus especificidades respecto a sociedades occidentales, es un hallazgo teórico-metodológico. Apoyan esta perspectiva autores como al Lily (2014, 2011) y Simsin (2011).

Por ello, no sólo es posible referirse a la noción de espacio público en un sentido clásico, sino también rescatar la proliferación del uso de internet en el Medio Oriente y el surgimiento de “comunidades online” que provocaron cambios notables en las actitudes de los usuarios de esta tecnología en sus vidas cotidianas (al-Saggaf, 2004). Entre los efectos más destacables, el refuerzo positivo de la autoestima y la consolidación de una mayor predisposición a expresarse en público y sobre asuntos públicos, es uno de los factores más eminentemente

en grupos religiosos, según corresponde eminentemente a áreas rurales y del Interior del país, y a clases medias-bajas y trabajadoras.

Tanto es así que ATFD, AFTURD, junto al Sindicato Nacional de Mujeres Tunecinas (UNFT), deben participar de los nuevos debates y desafíos despegándose de su colaboración, voluntaria o no, con el régimen de Ben Ali, en un escenario libre de las constricciones impuestas por el autoritarismo del ADC: uno que no persigue a los partidos y movimientos identificados en las corrientes del islam político. Esto atañe a los grupos feministas emergidos desde 2011, factor que introduce una novedad histórica en la discusión política nacional. Algunas de estas voces reconocidas dentro del islam político presentan los valores religiosos y la concepción de los derechos individuales de la mujer como compatibles. Podría decirse que parte del feminismo islámico apunta, por consiguiente, a dismantelar o cuestionar las estructuras de dominación patriarcal emanadas de distintas lecturas de esta religión. Autores como Karam (1998) y Bayat (2007) señalan que este no es el caso, sin embargo, de los movimientos feministas islámicos en Túnez, que tematizan los derechos de las mujeres en términos de piedad y elección. Se trata de activismos que propenden a la reproducción de modelos tradicionales de familia y a la asunción de roles de género prescindiendo de marcos jurídicos liberales.

El feminismo referenciado principalmente en Ennahda no propugna aportar a la igualdad de género, sino institucionalizar la complementariedad de roles diferenciados. Recordemos que la experiencia histórica de las activistas de Ennahda ocuparon una posición de suma responsabilidad: mantener económicamente a la familia a partir de su incorporación al mercado de trabajo, criar a los hijos y sostener el activismo político. Los traumas familiares derivados de la persecución política y encarcelamiento de hombres afiliados a Ennahda, llevaron a las mujeres a compartir sus experiencias entre sí. Una densa red de esposas y madres se enhebró para demandar por las condiciones de vida de los detenidos, frecuentemente movidos de prisión a prisión, entre otras humillaciones que se cometieron contra ellos. Los vínculos de décadas de solidaridad demostraron su fortaleza cuando Ennahda asomó la cabeza una vez derrocado Ben Ali. Podría decirse que dicha experiencia organizativa fue capitalizada rápida y eficazmente por las mujeres de Ennahda cuando pasaron a la esfera pública en la etapa revolucionaria: más aún, los hijos e hijas de esas madres y esposas, a su vez, comprobaron que esa solidaridad comunitaria se transmitió a nivel intergeneracional, rasgo que permite destacar la potencia de su agencia (Debuysere, 2016; Gray, 2012).

En suma, una multiplicidad de discursos y paradigmas recorren el feminismo contemporáneo en Túnez. La etapa revolucionaria inaugura un momento sumamente fértil para que estos grupos pasen a tener no sólo una mayor participación en los debates públicos sino, especialmente, a generar discusiones más profundas al interior del movimiento feminista en sí. Otra dimensión que se desprende de los clivajes de clase es, siguiendo a Debuysere (2016), el *habitus*. Por un lado, las élites, seculares, rescatan modos y estilos de vida que evocan a la vieja metrópoli. Mientras el feminismo secular asociado a las clases medias y medias-altas aspira a reproducir un estilo de vida a la

distintivos respecto a las conductas de diversos sectores en su performance offline. Al-Saggaf (2004) señala cómo desde el tipo de participación anónima inicial que ofrece internet, las mujeres saudíes, por ejemplo, manifestaron cambios sustantivos respecto a su confianza. En estudios etnográficos más recientes (al-Saggaf, 2011) se ha analizado dicha afirmación actitudinal a partir de la incidencia de redes como Facebook. Retomo por tanto, una vasta producción bibliográfica sobre las características de los regímenes políticos en la región del Magreb y el Medio Oriente en torno a los rasgos, a su vez, del espacio de aparición del pueblo, en condiciones muy diferentes a los regímenes democrático-políticos. Afirmando esto debido a la diversidad de formas de institución de lo político presentes en la región y a sus posibles relaciones con la movilización e introducción de demandas, como por ejemplo, las de los derechos de las mujeres, tanto para monarquías como Arabia Saudita, como para repúblicas ricas en deliberación multipartidista, como Túnez.

14 Entre estas últimas, incluso organizaciones de derechos humanos como la Liga Árabe de Mujeres, la Comisión de Mujeres Árabes para el Derecho Internacional Humanitario, la Asociación Mundial de Mujeres Emprendedoras, así como la Asociación para el Empleo de los Discapacitados.

francesa, el islam político está más extendido entre las clases populares¹⁵: las mujeres religiosas componen una audiencia que se involucra con el discurso de sus partidos y movimientos.

La variable geográfica ha implicado tradicionalmente, una disparidad notable en lo que refiere al acceso al mercado de trabajo, a los sindicatos y, en general, a grupos que presionen por el reconocimiento y ampliación de derechos. Esa disparidad entre centros urbanos/interior del país, se manifiesta, por tanto, en un acceso diferencial al mercado de trabajo para las mujeres (Boughzala y Hamdi, 2014). Considerando estos rasgos sociológicos, se evidencia que la variable geográfica ubica a un primer grupo, de élite socio-económica y secular, en los centros urbanos, y a otro, de clases populares y trabajadoras, identificado con el islam político, en las áreas rurales o perirurbanas: Ennahda supo encumbrarse como representante de estos sectores.

Es más Gilman (2007) y Jomier (2011) agregan que la genealogía del feminismo secular en Túnez debe rastrearse en intercambios diplomáticos y en la política de feminismo “desde arriba”, propulsado desde el Estado, por mandatarios como Ben Ali, que emplearon políticas de género moderadas cuyo impacto distraía los ojos de Occidente respecto a violaciones de derechos humanos y evitaba comparaciones con otros regímenes. Ahora bien, distintos autores (Gray, 2012; Gray & Coonan, 2013) enfatizan que estas fracturas generan condiciones de posibilidad para reproducir las inequidades preexistentes a la Revolución de los Jazmines: no sólo aquellas que el régimen autoritario hacía pesar sobre las mujeres, sino el abismo que separa a los grupos feministas del país. Es notable que Debuysere (2016) plantee un contrapunto a la perspectiva de Viterba y Fallon (2008) acerca de la aparente correlación entre cohesión de los movimientos de mujeres y los procesos de transición a la democracia. Aparentemente, la rivalidad entre el feminismo secular, que consideró al feminismo islámico como “contrario” a su agenda (Gray, 2012), no operó en detrimento del éxito del proceso de redacción de la nueva constitución ni de su consagración institucional de mayores derechos para las mujeres.

El apoyo del movimiento feminista al proceso revolucionario y de redacción de la constitución de 2014 fue claro y contundente. Es notable, a propósito de la cuestión geográfica, que Brym y Andersen (2016) encontraran a partir de distintos relevamientos de opinión pública realizados en el país, que el apoyo a la democracia es mayor en ámbitos urbanos, donde la población ha tenido más acceso a la educación. La variable geográfica pareciera incidir también en la posibilidad de las mujeres de acceder a sindicatos, partidos políticos y a la esfera pública en general. Mientras las mujeres de las áreas urbanas han tenido mayor exposición a la socialización dentro de instituciones semejantes, las mujeres de los ámbitos rurales a veces no son percibidas como trabajadoras, ni como amas de casa, ni cuando se ocupan de labrar parcelas familiares.

Además, Brym y Andersen (2016) señalan que las generaciones mayores, familiarizadas con las históricas políticas de los presidentes Habib Bourguiba (1957-1987) e incluso de Ben Ali, tienen a apoyar los derechos de las mujeres más que las generaciones jóvenes. En suma, estos autores

¹⁵ Esta especie de fractura se aprecia no sólo en Túnez: Sadiqi (2008) enfatizó que Algeria, Marruecos, en definitiva, ex colonias francesas, presentan realidades similares. Por su parte, Sadiqi (2008) opta por los términos liberales y conservadores, a la hora de emplear categorías para expresar la diferencia aludida: los grupos referenciados en la primera son aquellos tendientes a una mayor equidad entre géneros mientras que los comprendidos en la segunda, sostienen los fundamentos de un orden patriarcal.

destacan que las generaciones mayores apoyan más la democracia que las jóvenes, que se muestran más escépticas de aquellas políticas de antaño, promulgadas por gobiernos autoritarios y presentadas bajo un presunto manto democrático. De todos modos, se revela que la variable género no resulta en un apoyo diferencial a la democracia: pese a la cooptación de Ben Ali de algunas demandas del movimiento feminista, la histórica experiencia de movilización política habría permitido erigir una vocación de lucha que la pondera positivamente.

La distribución igualitaria de la herencia: la tensión en torno a su reforma

En 2016, el entonces presidente, Beji Caid Essebsi, creó el Comité sobre Libertades Individuales e Igualdad (COLIBE) en un afán de compatibilizar las leyes nacionales con respecto a la nueva constitución¹⁶. Compuesto por nueve juristas y activistas de la sociedad civil, un tercio de ellos, académicos, el comité se ocupó de investigar la legislación sobre la herencia y su desigual distribución, pues las mujeres reciben tradicionalmente menos que los varones. Ningún doctor en jurisprudencia islámica ni experto asociado a Ennahda fue consultado ni incorporado al comité, que asesoró a Essebsi sobre la situación y recomendó la modificación de la legislación vigente. En agosto de 2017, la Asociación de Imanes para la Moderación y el Rechazo del Extremismo, y la Instancia de Sheijis de Túnez, repudiaron al comité en una conferencia de prensa. En ella, el ex ministro de Asuntos Religiosos, Nouredine Jademi, y el ex Mufti, Hamda Said plantearon que el Corán no daba lugar a interpretación (*ijtihad*: un razonamiento legal independiente) sobre la herencia ni admite divergencia a la norma¹⁷.

En efecto, el 13 de agosto de 2017, en ocasión del Día Nacional de la Mujer¹⁸, Essebsi se manifestó a favor de la paridad de géneros respecto a la legislación sobre la herencia. El mes de abril de 2017 se dio un paso importante para ampliar la representación de las mujeres en el parlamento: una nueva ley determinó que los partidos y bloques deberían presentar un número igual de hombres y mujeres como cabeza de lista. La votación de este proyecto reunió un consenso más que notable: 127 votos positivos, 3 en contra y 4 abstenciones¹⁹. El oficialismo y Ennahda acordaron que la ley mejoraría la puesta en práctica de principios preexistentes, aumentando la representación de las mujeres en el interior y sur del país y, en efecto, ello ocurrió en ciudades del Interior y en sus consejos municipales. En relación a esto, cabe destacar que la farmacéutica Souad Abderrahim, jefa de la lista de Ennahda durante las primeras elecciones municipales democráticas en la capital, Túnez, fue elegida alcaldesa convirtiéndose, desde el 3 de julio de 2018 en la primera mujer en gobernar la capital de un Estado del Mundo Árabe e Islámico²⁰.

Ahora bien, las cuestiones de la herencia y del matrimonio de una mujer con un no musulmán, no despertaron el mismo consenso. Esta segunda demanda histórica de la ATFD fue atendida por Essebsi, que apoyó la derogación de la Circular vigente desde 1973 y de todo otro texto similar o

¹⁶ Grewal, S. (25 de septiembre de 2018) Can Tunisia Find a Compromise on Equal Inheritance?. *Brookings*.

¹⁷ Saanouni, M. (17 de agosto de 2017) Tunisie: Des Imams rejettent l'initiative de présidentielle sur l'héritage de la femme. *Anadolu Agency*.

¹⁸ En pocas palabras, se conmemora la adopción del Código del Estatuto Personal, que ocurrió el 13 de agosto de 1956, mismo año en que Túnez consagró su independencia de Túnez. Dicho código introdujo reformas sustanciales en el derecho familiar, modificando la situación de las mujeres al abolir la poligamia, la tutela mandatoria de los hombres e instituyendo el divorcio a través de procedimientos judiciales.

¹⁹ McCormick-Cavanagh, C. (3 de abril de 2017) Le parlement tunisien adopte une loi sur la parité pour les élections locales. *Middle East Eye*.

²⁰ Une candidate d'Ennahdha élue première femme maire de Tunis, *L'Expres*, 03/07/2018.

suplementario, hecha efectiva el 14 de septiembre de 2017²¹. Sin embargo, los fundamentos de la ley de herencia, vigente hasta 2019, se basaban en valores coránicos que favorecían al hombre en desmedro de la mujer en lo concerniente a la percepción de porcentajes sobre la herencia familiar. La modificación propuesta a la ley consistiría en despojarla de dichos fundamentos: podría decirse que una asociación entre secularización y democracia guio la recomendación del comité a Essebsi, que por su parte, Ennahda vigorosamente rechazó²².

Desde el Día Internacional de la Mujer de 2018 en adelante, la consigna por la igualdad de género en la ley de herencia fue cobrando mayor visibilidad²³, tanto entre sectores del oficialismo como de la oposición (por ejemplo, Machrouu Tounes, partido secular de centro, apoyó el proyecto de enmienda), tanto en las movilizaciones de agrupaciones feministas en las calles²⁴, como en el seno de discusión de los partidos políticos. Meses después, nuevamente en el marco del Día Nacional de la Mujer, en agosto de 2018, los debates cobraron relevancia nacional. El Alto Órgano Consultivo de Ennahda volvió, públicamente, a repudiar el proyecto de ley²⁵. En noviembre, el gabinete aprobó²⁶ un proyecto de ley que hizo de Túnez el primer país árabe en adoptar la igualdad de género para la distribución de la herencia. Pese a ese notable gesto, el proceso estaba –y permanece– inconcluso: el parlamento debía, pues, ratificar la sanción²⁷.

En enero de 2019, la Asociación de Imanes volvió a repudiar la modificación de la ley bajo los mismos argumentos planteados en 2017, apuntando a que, en consecuencia de su eventual aprobación, se desestabilizaría la familia como institución. Cabe señalar que las dimensiones sociológicas establecidas anteriormente permiten entender que cada grupo transmite la herencia adaptando en la práctica, las normas de la ley para acercar su cumplimiento, lo máximo posible, a los deseos individuales de las personas. Harmasi (2018) señala, por tanto, que según las dimensiones geográfica y sociológica, las elites urbanas tienden a distribuir los porcentajes hereditarios en forma equitativa, mientras que entre sectores más religiosos se observa la disposición coránica y entre los grupos tribales más conservadores del Interior, la mujer no suele heredar.

Debe decirse que las agrupaciones del feminismo secular apoyaron vehementemente la campaña. Tanto jóvenes universitarias como profesores e investigadoras, y veteranas militantes de la ATFD impulsaron la movilización en las calles y la concientización acerca de la situación de la mujer en Túnez y la importancia de la lucha por el derecho a la herencia equitativa²⁸. Asimismo, AFTURD, el Centro para la Investigación, Estudios, Documentación e Información sobre la Mujer (CREDIF) y la Cámara Nacional de Mujeres Emprendedoras (CNFCE) señalaron la centralidad de la participación de la mujer en la economía nacional, destacando por ende, la necesidad de equiparar el goce de este derecho²⁹, mientras que Ennahda mantuvo una línea conservadora, abogando por la lectura literal del principio coránico como base jurídica.

21 Crétois, J. (14 de septiembre de 2017) Tunisie: abrogation de la circulaire empêchant les Tunisiennes d'épouser un non-musulman. *Jeune Afrique*.

22 Human Rights Watch (2018), Tunisia: Ennahda Rejects Inheritance Equality (6 de septiembre de 2018).

23 Ese año, en Marruecos la cuestión también empezó a adquirir mayor magnitud en las discusiones públicas. Ver: Karimi, H. (10 de abril de 2018) Inégalité dans l'héritage : l'injustice faite aux musulmanes. *Middle East Eye*.

24 Tunisian women march for equal inheritance rights (11 de marzo de 2018). ABC.

25 Ennahda (2018). Declaración Final de la 21ava sesión del Consejo Shura del Movimiento Ennahda (21/082018). Recuperado de: <http://www.ennahdha.tn/بيانات-خاتمة-الجلسة-ال21-للمجلس-الاستشاري-21-2018> (última entrada 19 de abril de 2020)

26 Ghanmi, L. (2 de diciembre de 2018) Tunisia's cabinet codifies equal inheritance rights in historic first for Muslim world. *The Arab Weekly*; Tunisia cabinet approves equal inheritance law (26 de noviembre de 2018). *Middle East Monitor*.

27 Tunisia becomes the first Arab nation to approve gender equality in inheritance law (25 de noviembre de 2018). *Dhaka Tribune*.

28 Foroudi, L. (8 de marzo de 2019). 'Get land from your husbands': Tunisia divided over equal inheritance for women. *Reuters*.

29 Bajec, A. (8 de marzo de 2018). How a win in Tunisia's inheritance law could contribute to ending gender inequality. *Al-Araby*.

En relación al carácter de las movilizaciones, Hanafi y Tomeh (2019) indican que los eventos organizados por activistas a favor de la modificación no fueron tan nutridos como aquellas multitudes reunidas en su repudio. Mientras las protestas del grupo a favor consistían, eminentemente, en la presencia de activistas, los opositores reunieron públicos más diversos: desde académicos que apoyan la imbricación del principio religioso y la ley civil, hasta referentes políticos de Ennahda. Para este último sector, fue sencillo establecer una analogía entre Essebsi, cuyo afán modernizador y secularista remitía, en la memoria reciente de sectores religiosos y tribales, a las políticas estatistas “desde arriba” de Bourguiba. Los argumentos de los grupos a favor y en contra de la transformación pueden compararse, primero, desde la interpretación jurídico-constitucional del carácter del Estado. La posición a favor enfatizaría que la identidad del Estado es cívica y que la constitución, en su artículo 21, favorece la igualdad de género. El grupo en contra, se basó en cambio en el preámbulo de la constitución, que establece que Túnez es un país musulmán –es más, nótese que su primera oración comienza invocando el nombre de Dios³⁰– y, su artículo 1, que su religión es el islam. De una u otra mirada derivan interpretaciones distintas sobre cómo debería adaptarse la legislación a los principios constitucionales (Hanafi y Tomeh, 2019).

Los actores que apoyaron la modificación se remitieron a los compromisos contraídos con tratados internacionales: Túnez debería, por tanto, refrendar la CEDAW³¹, la Convención por la Eliminación de Toda Forma de Discriminación Contra la Mujer y adaptarse a ella sin reservas (éstas fueron eliminadas durante el proceso revolucionario). Asimismo, que una mayoría religiosa no debería, en un Estado cívico, confundir el derecho civil con la religión, sino que en favor de un pluralismo jurídico, debería consagrarse el laicismo del Estado, abogando por la equidad legal entre hombres y mujeres. Hanafi y Tomeh (2019) señalan la “notable” ausencia de lo político en las discusiones sobre la ley, limitadas a la representación: Ennahda criticó a COLIBE por la uniformidad ideológica, secular, de sus miembros.

Además, desde un punto de vista técnico, el comité no tenía potestad legal alguna, como órgano consultivo, para recomendar la reformulación de la ley. Para Hanafi y Tomeh (2019), el eje del debate no se expresa en la dicotomía secular/religiosa, sino en los derechos individuales y las características del pluralismo en el orden social tunecino³². Más explícitamente, podría decirse, el foco de la discusión está en la tensión que estos derechos suponen para las estructuras familiares tradicionales del país y en virtud de las realidades socioeconómicas que confrontan miradas occidentales/modernas entre las élites urbanas y las representaciones más eminentemente conservadoras de las clases populares y de las tribus del sur del país.

En las elecciones parlamentarias de octubre de 2019, Ennahda perdió 17 asientos pero obtuvo la mayoría con 52 escaños (un 19,6%), seguido de Corazón de Túnez, con 38 (14,5%) y Corriente Democrática con 22 (6,4%). El jurista especialista en derecho constitucional, Kais Saïed³³, quien se presentó como candidato independiente, fue elegido presidente, sucediendo a Essebsi. El flamante presidente introdujo, desde su candidatura y luego, en su discurso inaugural, la perspectiva de continuar el proceso de democratización de Túnez.

³⁰ Idem 11.

³¹ Suele referenciarse así por sus siglas en inglés: Convention on the Elimination of all Forms of Discrimination Against Women.

³² Incluso, enfatizan que la campaña sobre la igualdad de distribución de la herencia fue oportunamente presentada para virar la atención respecto a problemáticas coyunturales más “urgentes”.

³³ Sin embargo, es llamativo que mientras Essebsi creó un comité especial para el tratamiento de políticas vinculadas a la igualdad y a las libertades individuales, Saïed mantiene una posición mucho más conservadora. En suma, el actual presidente sostiene que la homosexualidad debería volver a pensarse, y que la desigualdad en la distribución de la herencia y, ni más ni menos que la pena capital, no deben eliminarse.

Palabras finales

La fragmentación del feminismo tunecino se destaca como una pieza de un complejo caleidoscopio democrático. Por un lado, el escenario es histórica y cualitativamente novedoso, pues supone mayor libertad de expresión y mejores condiciones para disputar derechos en el espacio público. Sin embargo, la constitución de grupos otrora proscritos, en calidad de públicos en el sentido político, introduce una heterogeneidad igualmente inédita para esta nueva era de movilizaciones y debates. La alteridad que surge al interior del movimiento feminista (tratándose no de grupos unificados, sino precisamente, diversos y que mantienen distintos grados de acercamiento, discusión y confrontación) no halla su clave en la tensión entre valores laicos y liberales con principios religiosos. En cambio, puede hallarse un factor de explicación en su articulación con variables geográficas, de segmento socioeconómico, culturales y de tradición de militancia histórica, abonando a la mirada de Hesová (2019) respecto a la imbricación entre múltiples principios de identificación para actores eminentemente entendidos como “seculares” y “religiosos”: en todo caso, que desde una hermenéutica diferenciada según estos valores, plantean soluciones, abordajes, programas para propugnar la transformación social y política.

Asimismo, debe destacarse cómo se establece en la esfera pública la discusión sobre la modificación de la ley sobre la distribución de la herencia. Por un lado, se observa que fue iniciativa del ex presidente Essebsi, quien reconoció la necesidad de adaptar la legislación nacional a los principios de la constitución de 2014. Si bien, como demostró la experiencia histórica revolucionaria, la participación de Ennahda no implicó un obstáculo para la consagración de legislación inspirada en valores religiosos sino, precisamente, un reaseguro para la promulgación de leyes basadas en principios laicos y liberales, Ennahda y sus aliados fueron excluidos de la conformación del COLIBE, cuyo propósito era secularizar la legislación del Estado. Ese gesto no reflejó una participación plural plena, contribuyendo a enfrentar las posiciones a favor y en contra del proyecto según categorías binarias de laicismo/religiosidad, perdiendo de vista un abanico de dimensiones que afectan a la población y, principalmente, a las mujeres tunecinas.

La iniciativa de Essebsi no estuvo aislada de la consultoría y participación de referentes del movimiento feminista secular, sin embargo, cabe destacar que fue a partir de la creación del COLIBE y de los anuncios presidenciales de pujar por la modificación de la ley que las movilizaciones de AFTURD, ATFD, entre otras, se vieron en las calles. Es decir, aunque tampoco se reprodujeran las dinámicas de apropiación de demandas del movimiento feminista de Bourguiba y de Ben Ali, sí permanece entre los grupos feministas seculares, una relación de proximidad mucho más intensa con el poder instituido en el Ejecutivo, mientras que Ennahda consiguió el logro histórico de obtener la primera alcaldesa de la capital, a la vez que ampliar sus bases en los consejos municipales del Interior. La fractura del movimiento

feminista –acaso puede hablarse de múltiples feminismos– expone a nuevos desafíos a los grupos seculares frente al gobierno de Saied, contrario a las políticas progresistas de Essebsi, y a la rama femenina de Ennahda, pues los valores del nuevo presidente no concuerdan con aquellos del movimiento islámico democrático, abierto y moderado, respecto a otras cuestiones tales como la persecución de la homosexualidad o la pena capital, que podrán ser abordadas con debida profundidad en futuras instancias de investigación, y así, vinculadas a procesos más amplios de institución de lo político en el régimen tunecino.

Bibliografía

- AL-LILY, Abdul (2011) On line and under veil: technology-facilitated communication and Saudi female experience within academia. *Technology in Society*, 33 (1-2), 119-127.
- AL-SAGGAF, Yeslam (2004) The Effect of Online Community on Offline Community in Saudi Arabia. *EJISDC*, 16 (2), 1-16.
- AL-SAGGAF, Yeslam. (2011) Saudi Females on Facebook: An Ethnographic Study. *International Journal of Emerging Technologies and Society*, 9 (1), 1 – 19
- ANDREW, Arato (2017) *The Adventures of the Constituent Power*. UK: Cambridge University Press
- ARENDT, Hannah (2008) *Sobre la Revolución*. Bs.As.: Alianza.
- BAYAT, Asef (2007) *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*. Stanford: Stanford University Press.
- BELARBI, Aïcha (1993). *Le Salaire de Madame*. Casablanca: Le Fennec.
- BOUGHZALA, Mongi.& HAMDÍ, Mohamed Tlili (2014) Promoting inclusive growth in Arab countries: Rural and regional development and inequality in Tunisia. Working Paper 71, Global Economy and Development, Washington, DC: The Brookings Institution.
- BRODY-BARRE, Andrea (2013) The impact of political parties and coalition building on Tunisia's democratic future. *The Journal of North African Studies*, 18 (2), 211-230
- BRYM, Robert. & ANDERSEN, Robert (2016) Democracy, women's rights, and public opinion in Tunisia. *International Sociology*, 31 (3), 253-267.
- DEBUYSERE, Loes (2016) Tunisian Women at the Crossroads: Antagonism and Agonism between Secular and Islamist Women's Rights Movements in Tunisia. *Mediterranean Politics*, 21 (2), 226-245
- DEJONG, Jocelyn. & BASHOUR, Hyam. (2016) Regional Report. Sexual and Reproductive Health Laws and Policies in Selected Arab Countries. UNFPA, Middle East and North Africa Health Policy Forum. Recuperado de: <http://arabstates.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Sexual.pdf>
- ESPOSITO, John L. (2000) "Islam and Secularism in the Twenty-First Century," en Tamimi, A. y Esposito, J. (Eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*.
- ETLING, Bruce et al (2010) Mapping the Arabic blogosphere: politics and dissent online. *New media & society*, 12 (8), 1225-1243.

- GILMAN, Sarah E. (2007) Feminist organizing in Tunisia, negotiating transnational linkages and the state, in: V. Moghadam (Ed) *From Patriarchy to Empowerment: Women's Participation, Movements, and Rights in the Middle East, North Africa, and South Asia*. New York: Syracuse University Press.
- GRAY, Doris H. (2012) Tunisia after the Uprising: Islamist and Secular Quests for Women's Rights, *Mediterranean Politics*, 17 (3), 285–302.
- GRAY, Doris H. & COONAN, Terry (2013) Notes from the field: Silence kills! Women and the transitional justice process in post-revolutionary Tunisia, *International Journal of Transitional Justice*, 7 (2), 348–357.
- HANAFI, Sari & TOMEH, Azzam. (2019) Gender Equality in the Inheritance Debate in Tunisia and the Formation of Non-Authoritarian Reasoning. *Journal of Islamic Ethics*, 3, 207–232.
- HESOVÁ, Zora (2019) Secular, Islamic or Muslim feminism? The Place of Religion in Women's Perspectives on Equality in Islam. *Gender a výzkum / Gender and Research*, 20 (2), 26–46.
- HESSINI, Leila (2007) Abortion and Islam: Policies and Practice in the Middle East and North Africa. *Reproductive Health Matters*, 15 (29), 75–84
- KARAM, Azza M. (1998) *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*. Basingstoke: Macmillan.
- LYNCH, Marc (2014) *The Arab uprisings explained: new contentious politics in the Middle East*. NYC: Columbia University Press Publishers.
- MERNISSI, Fatima (1991) *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. NYC: Basic Books.
- MURPHY, Emma (2003) Women in Tunisia: Between state feminism and economic reform, en: D. E. Abdella & P. Posusney (Eds) *Women and Globalization in the Arab Middle East*. Boulder: Lynne Rienner.
- MURPHY, Emma (2013) The Tunisian elections of October 2011: a democratic consensus. *The Journal of North African Studies*, Vol. 18, No. 2, 231–247.
- ÖZCAN, Sevinç Alkan (2018) The Role of Political Islam in Tunisia's Democratization Process: Towards a New Pattern of Secularization? *Insight Turkey*. Ankara, Tomo 20, N.º 1, (Winter 2018), 209–225.
- PARGETER, Alison (2009) Localism and Radicalization in North Africa: Local Factors and the Development of Political Islam in Morocco, Tunisia and Libya. *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*, 85, (5), North Africa in Transition (Sep., 2009), 1031–1044.
- SADIQI, Fatima (2008) Facing Challenges and Pioneering Feminist and Gender Studies: Women in Post-colonial and Today's Maghrib. *African and Asian Studies*, 7, 447–470.
- SADIQI, Fatima & ENNAJI, Moha (2006) The Feminization of Public Space: Women's Activism, the Family Law, and Social Change in Morocco. *Journal of Middle East Women's Studies*, 86–114.
- SIMSIN, Mohammed T. (2011) "Internet usage and user preferences in Saudi Arabia". *Journal of King Saud University – Engineering Sciences*, 23, 101–107.
- VITERNA, Jocelyn, & FALLON, Kathleen M. (2008) "Democratization, Women's Movements, and Gender-equitable States: A Framework for Comparison." *American Sociological Review*, 73 (4), 668–689.
- WOLF, Anne (2017) *Political Islam in Tunisia: The History of Ennahda*. UK: Oxford University Press.

HIJAB: ¿SÍMBOLO DE OPRESIÓN O ELEMENTO EMANCIPADOR?

UN ANÁLISIS DECOLONIAL DEL MOVIMIENTO IRANÍ “MIÉRCOLES BLANCOS”

MIRANDA PEIXER*

* Estudiante avanzada de la Licenciatura en Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).

Correo electrónico: mirandapeixer@gmail.com

Fecha de recepción: 15/05/2020, fecha de aceptación: 12/10/2020

Resumen: En la modernidad, las múltiples y variadas lógicas binarias incentivaron la producción de una identidad Occidental encargada de desplegar una serie de jerarquías epistémicas, lingüísticas y sexo-género. Esta lógica dual fue reproducida por las perspectivas hegemónicas de las Relaciones Internacionales. Sin embargo, desde los años 80, emergieron nuevas voces críticas contrapuestas a las teorías *mainstream* de la disciplina, dando lugar a nuevos discursos decoloniales centrados en discutir y analizar de qué manera los propios orígenes excluyeron el conocimiento proveniente del mundo no-occidental. Como consecuencia, el encuentro del decolonialismo y el feminismo generó cambios en la forma de entender la vida las mujeres y el feminismo occidental fue señalado como hegemónico, etnocéntrico y universalista. A partir de este marco teórico, se analizará la utilización del *hijab* en Irán desde el feminismo decolonial y se discutirá con las ideas de las posturas feministas occidentales.

Palabras clave: Islam, Medio Oriente, Feminismo Decolonial, Feminismo Occidental, Hijab.

Abstract: Historically, the multiple and varied binary logics have encouraged the production of a Western identity which unveiled epistemic, linguistic and sex-gender hierarchies. However, since the 1980s, different voices emerged as a critic to the mainstream theories of International Relations. Those contributed to the elaboration of a new decolonialist discourse, which focused on how the eurocentric origins of the discipline excluded the knowledge of the non-western world. Therefore, the encounter

between decolonialism and feminism generated changes in the way people understood the life of women and the liberal feminist perspective was accused of being hegemonic, ethnocentric and universalist. Altogether, the aim of this article is to analyze the use of the veil (hijab) in Iran from decolonial feminist approach and contrast them with liberal (and hegemonic) feminist approaches.

Keywords: Islam, Middle East, Postcolonial Feminism, Liberal Feminism, Hijab.

Desde los años 80 del siglo pasado diversas voces críticas se contrapusieron a las teorías tradicionales dentro el campo de las Relaciones Internacionales. Las ideas vinculadas a estas teorías y a la posición hegemónica de Occidente se proyectaron hacia adentro y fuera de las fronteras no sólo geográficas sino también culturales/identitarias desplegando así una serie de jerarquías etno-raciales, de sexo-género, espirituales, de clase, epistémicas y lingüísticas. Mientras que hacia afuera se emplearon mecanismos racistas de otrificación, internamente se dibujó un perfil deseable y proliferable (Grosfoguel, 2006 en Adlbi Sibai 2016: 37). En este contexto, las teorías decoloniales llegaron a la disciplina enfocándose en la crítica de su eurocentrismo y su consiguiente exclusión del conocimiento no-occidental (Fonseca, 2018).

Dentro de estas nuevas miradas, el encuentro entre decolonialismo y feminismo generó importantes cambios que permitieron entender la vida de las mujeres desde otras perspectivas. Como consecuencia, el feminismo occidental comenzó a ser caracterizado como liberal, hegemónico, universal y etnocéntrico, y acusado de dejar de lado cuestiones coloniales y raciales (Ballestrin, 2015). En este marco, se articuló la idea de un feminismo decolonial, provocando una fuerte reacción tanto a nivel regional como internacional, así como también una confrontación con el discurso occidental, desde el cual diversas voces aseguran que no puede hablarse de Feminismo e Islam al mismo tiempo.

En base a estas ideas, surgieron en Medio Oriente una serie de movimientos de mujeres con diversas perspectivas teóricas. Aquí interesan fundamentalmente dos: aquellos que conciben al Islam como una forma de emancipación y que se encuentran bajo la categoría de feminismo decolonial y aquellos que aseguran que el Islam constituye y colabora con el sistema patriarcal. Entre estos últimos se encuentra el Movimiento Miércoles Blancos, surgido en Irán en 2017. Uno de los focos de la crítica de este movimiento es el código de vestimenta de las mujeres iraníes concebida como un reflejo de dominación patriarcal y, por tanto, de opresión. Como respuesta, las visiones feministas con perspectivas decoloniales indicarán que focalizarse solamente en el uso del *hijab* como modo de subordinación de la mujer tiene rasgos occidentalizados debido a que intentan reproducir la imagen de una “mujer homogénea” que debe cumplir ciertas condiciones y características a modo de modernización y liberación.

Partiendo de los supuestos decoloniales y una mirada interseccional, el objetivo principal del trabajo será analizar la utilización del velo (*hijab*) obligatorio en Irán desde una perspectiva feminista decolonial para luego contraponerla a las visiones feministas occidentales que consideran al código de vestimenta de las mujeres musulmanas como parte de un sistema patriarcal opresor a nivel político y religioso. Para el cumplimiento del objetivo, se realizará un recorrido histórico que permita comprender cómo se llegó a esta conformación de feminismos en Medio Oriente, se buscará caracterizar los diferentes debates feministas que inciden en esas conformaciones y, por último, se reflexionará sobre la identidad del movimiento “Miércoles Blancos”.

Como consideración preliminar, se explicará de qué manera serán utilizados los términos Occidente y Oriente a lo largo del desarrollo de la investigación: estos conceptos no serán concebidos como espacios físicos o geográficos, sino como posicionamientos ideológicos y socioculturales que traen consigo una forma específica de relacionarse con la otredad (Adlbi Sibai 2016: 67). Así, el término occidentalismo, como lo refiere Mohanty, es “una forma característica de producción y construcción del conocimiento y de la realidad, que se instituye en la modernidad europea” (Adlbi Sibai 2016:67).

Por su parte, el *orientalismo* para Said es “una institución colectiva que se vincula con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas, describirlo, enseñarlo y colonizarlo” (Said, 1990: 21). Agrega, además, que el orientalismo es un estilo occidental que pretende reestructurar y dominar a Oriente y, basándose en Michel Foucault, cree importante examinar al orientalismo como un discurso a través del cual la cultura europea ha sido capaz de manipular a Oriente desde un punto de vista político/ideológico/cultural. El autor reflexiona que los discursos que construyen a Oriente lo configuran epistemológicamente en oposición a Occidente (Cuadro, 2019).

El plan será abordado en tres apartados. El primero se centrará en el debate y las concepciones feministas dentro de las Relaciones Internacionales, y en el concepto de interseccionalidad que será utilizado a lo largo de la investigación. El segundo, desarrollará un análisis de la construcción del activismo feminista en Irán que incluirá un breve repaso de las consecuencias socio-político-culturales de la Revolución Blanca de 1963 y la Revolución Islámica de 1979, además de introducirse el concepto de Feminismo Islámico. Por último, en el tercer apartado, se analizará la utilización del *hijab* obligatorio desde posturas feministas occidentales y decoloniales. El debate se ejemplificará con el Movimiento de mujeres Miércoles Blancos (White Wednesday), surgido en Irán en 2017.

Concepciones feministas en las Relaciones Internacionales

El debate epistemológico entre positivistas y pos-positivistas surgido en las Relaciones Internacionales en la década de los 80 trajo consigo ideas anti-positivistas/anti-reduccionistas, y permitió que el lenguaje comenzara

a ser tomado como una importante variable, factor que no era tenido en cuenta hasta ese momento (Débrix, 2003a en Cuadro, 2013). Esto permitió que las Relaciones Internacionales se abrieran a nuevos enfoques, entre ellos, a diversas perspectivas feministas críticas que estuvieron permeadas por las configuraciones culturales de los distintos espacios geográficos de donde emergieron.

Dentro de las perspectivas feministas posibilitadas por el giro lingüístico puede identificarse un feminismo occidental que pondrá el foco en determinar que el mayor problema de las relaciones internacionales y cualquier relación de poder es que se encuentran siempre vistas y proyectadas desde espacios/miradas masculinas. Entonces, el problema se resolvería colocando a mujeres en espacios de producción de conocimiento para mitigar desigualdades. De esta manera y portando la categoría “occidental” -vista como un modo de construcción del conocimiento que tiene a su vez rasgos universalistas-, este discurso se presenta como el único que puede alcanzar un verdadero progreso y desarrollo, y como consecuencia, produce la identidad de la mujer occidental a través de la construcción de la mujer no-occidental como otredad.

Como segunda corriente dentro de los feminismos críticos de las relaciones internacionales se encuentra el feminismo decolonial, considerado como un campo discursivo dinámico caracterizado por el debate, el diálogo y la diversidad (Bahri, 2013 en Ballestrin, 2015). Estos enfoques buscarán transformar las relaciones asimétricas a partir del cuestionamiento de ciertos conceptos relacionados al género e intentarán proponer nuevas teorías, significados y visiones para incluir a las experiencias de las mujeres provenientes de otras realidades geográficas y culturales (Ron Erráez, 2014: 40 en Peres Díaz, 2017). Desde esta teoría se dirá que las lógicas feministas occidentales reproducen nuevas condiciones de colonialidad y subordinación debido a que las mujeres que lideran estos lugares pertenecen a propios espacios de poder: occidentales, blancas y burguesas, y esto oculta a su vez nuevas formas de opresión.

De esta manera, el feminismo occidental funcionaría como una nueva estrategia de colonización discursiva que tiende a construir a las mujeres no-occidentales como “circunscritas al espacio doméstico, víctimas, ignorantes, pobres, atadas a la tradición” (Ramírez, 2008), sin agencia o posibilidad de actuar. Como indica Mohanty (2008), el feminismo decolonial critica a los feminismos occidentales que tratan a la mujer del Tercer Mundo como un sujeto monolítico singular y plantea una formulación de estrategias feministas basadas en la autonomía de las mujeres teniendo en cuenta sus geografías, historias y propias culturas para poder elaborar nuevos discursos.

Vinculado con el feminismo decolonial, se encuentra el término de la interseccionalidad, introducido en 1989 por Kimberlé Williams Crenshaw en Estados Unidos. Este concepto es luego tomado y re-utilizado por diversos grupos feministas debido a que el análisis de la discriminación hacia las mujeres debe ser abarcado multidimensionalmente. La particularidad de la situación de cada mujer en cada contexto se ve afectada por múltiples

estructuras de poder que obligan a que los análisis y las explicaciones sean complejos. La interseccionalidad se convirtió en un concepto crucial para examinar las diferentes dimensiones de la vida social de las mujeres y permitirá tener en cuenta las particularidades de la situación de cada una de ellas en sus diferentes contextos (La Barbera, 2009-2010 en Adlbi Sibai, 2016: 47-49).

Siguiendo lo anteriormente explicado, Spivak (2003) quien considera que el subalterno –y más aún la mujer subalterna- no puede hablar por sí misma, encontrándose, generalmente, representada por otro superior que sí puede hacerlo, desarrolla:

Dentro del itinerario suprimido del sujeto subalterno, la pista de la diferencia sexual está doblemente suprimida. La cuestión no es la de la participación femenina en la insurgencia, o las reglas básicas de la división sexual del trabajo para cada caso de los cuales hay ‘evidencia’. Es más que ambos en tanto objeto de la historiografía colonialista y como sujeto de insurgencia, la construcción ideológica de género mantiene lo masculino dominante. Si en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar, el subalterno como femenino está aún más profundamente en tinieblas (Spivak 2003 en Montlagh 2015: 211).

Activismo feminista en Irán

La conformación de la participación feminista en Irán puede dividirse, como explica Nayereh Tohidi (2016) en diferentes períodos que fueron adaptándose según el contexto cultural, político y económico del país. El recorrido inicia en 1905 con la Revolución Constitucional, momento en el cual las mujeres comienzan a reivindicar el acceso a la educación y a la formación profesional. Ya en 1935, un segundo momento se vio marcado por la entrada de las mujeres en las universidades y la prohibición del velo por el Reza Shah Pavlevi, quien buscaba adoptar un código de vestimenta Occidental. Seguido a eso, la Revolución Islámica en 1979 permitió aún más la participación de las mujeres en las movilizaciones socio-políticas y decretó la obligatoriedad del *hijab*.

Dentro de este recorrido histórico, el final de la década de los 90 estuvo vinculada a la aparición de la prensa feminista en Irán, que constituyó el reflejo de la actividad de la mujer iraní en ese campo. Así, la *Revista Zanan* (Shahla Sherkat como fundadora) se consolidó como la primera revista feminista independiente, pionera en realizar una reinterpretación y reformulación de género de los textos religiosos y jurídicos. Su objetivo principal estuvo vinculado a informar a las mujeres sobre sus derechos en la sociedad además de reclamar cambios en las legislaciones vigentes (Velasco, 2012). Años más tarde surgieron nuevos periódicos en el área feminista. Entre las autoras se destacan Faezeh Rafsajani, fundadora de ZAN, que, siguiendo la línea de su antecesora, estuvo dedicada a concientizar a la población femenina de sus derechos, vinculando directamente la política y la interpretación de las leyes y costumbres religiosas. En contraposición a

esta visión se encuentra la escritora Parvín Ardalan, impulsora de *Revista Zanestan*, para quien la igualdad de género debe tener como base un sistema político laico y democrático ajeno a la religión. Esto la vinculó al feminismo islámico de tendencia laicizante (Velasco, 2012: 146).

Con el fin de analizar la construcción de las corrientes y movimientos de mujeres en Irán, resulta relevante explicar brevemente las relaciones gobierno-sociedad-mujeres anteriores y posteriores a la Revolución Blanca (1963) y la Revolución Islámica de 1979.

La voz de las mujeres en la sociedad iraní: del proyecto modernizador a la actualidad

En 1921 a través de un golpe de Estado, Pahlevi se proclamó Primer Ministro –y posteriormente Shah- de Irán. Su principal objetivo era el de occidentalizar al país, para lo cual llevó a cabo una serie de reformas a nivel político, económico, social y cultural. En el centro del proyecto modernizador se encontraban las mujeres, para quienes ordenó la prohibición del uso del *hijab* modificando, de esta manera, superficialmente a la sociedad con el objetivo de lograr una imagen de progreso/desarrollo rompiendo, en consecuencia, con las tradiciones islámicas. Esta política de prohibición alcanzó su punto máximo en 1936, con una ley que declaraba culpable de delito a cualquier mujer que llevara su cabeza cubierta culminando en la detención de quienes desafiaban la norma. Sin embargo y como indica Ribas Ferrer (2017), las medidas modernizadoras del Pahlevi confundieron “liberación” con una “imitación” de Occidente:

El desvelamiento era una simple herramienta para demostrar una falsa modernización ante los países occidentales, en la práctica no importaba que las mujeres siguieran subordinadas a sus padres y maridos, que se les prohibiera casarse con extranjeros o no musulmanes, o que no pudieran votar ni presentar sus candidaturas a cargos públicos (Ribas Ferrer, 2017: 6)

En 1941, llega al poder Mohammad Reza Pahlevi (hijo y sucesor de Reza Pahlevi) quien años más tarde, en 1963, lleva a cabo la Revolución Blanca, programa de transformación que incluía entre sus cambios políticos, el voto femenino. Sin embargo, el clima de malestar que se venía gestando, generó el escenario para lo que años más tarde desencadenó en la Revolución Islámica. Por su parte, el Ayatollah Jomeini –elegido luego del proceso revolucionario– impuso el velo obligatorio como un símbolo de reappropriación del Islam no sólo como religión sino como identidad (Merinero Martín, 2007, p.164 en Ribas 2017). El uso del *hijab* se tornó, de esta manera, una muestra de la afirmación identitaria y cultural iraní frente a la occidentalización forzosa:

Conscientes que la libertad y el progreso de las mujeres no residen en el tamaño del velo sino en el acceso en igualdad de condiciones que el hombre, al trabajo y a las restantes funciones, muchas mujeres islamistas adoptaron, de buen grado, el *hijab* que las permite estar activas y presentes en la vida pública (Merinero Martín, 2007: 164).

En síntesis, para algunas mujeres, la imposición del velo en 1979 no fue considerada como regresiva sino como una manifestación del compromiso político ante la lucha contra una “modernización”. Aún en la actualidad, continúan considerando al velo como un símbolo de oposición y diferenciación de Occidente (Labani Motlagh, 2015: 342 en Ribas 2017: 38).

Movimientos feministas islámicos

Los feminismos islámicos¹ se conformaron en los últimos 25 años manifestándose con una postura anticolonial, nacionalista y produjeron nuevos cuestionamientos entre el campo feminista y el campo islámico. Trazando un paralelismo con el feminismo decolonial, el islámico cuestiona a los feminismos occidentales reivindicando las diversas modalidades posibles de emancipación femenina desde donde se asegura que la idea de feminismo exigiría distanciamiento con la religión (Ali, 2019: 26). Esto se debe a que, el contexto en el cual surgió el feminismo occidental se relaciona al distanciamiento con la religión cristiana y, frente a esto, un discurso verdaderamente feminista, debería ser, en consecuencia, laico (Adlbi Sibai, 2016: 136).

El debate epistemológico entre la compatibilidad e incompatibilidad de los términos Islam y Feminismo fue denominado “cárcel epistemológica” (Adlbi Sibai, 2016). Adlbi Sibai sostiene que uno de sus efectos es permitir que Occidente tome posiciones ofensivas contra un “otro” que es así construido como opuesto y distinto y que no sólo es considerado como inferior y peligroso sino también, que puede ser intervenido sin ningún tipo de represalias

Hijab: ¿Símbolo de opresión o elemento emancipador?

Durante las últimas décadas, el *hijab* se convirtió en el centro del enfrentamiento de las feministas islámicas y seculares. Mientras que para el primer grupo refleja un símbolo protector y representa la identidad islámica, para el segundo la utilización del velo es un mandato patriarcal.

Mientras que para las feministas islámicas, la utilización no implica opresión sino que es una decisión propia basada en reflexiones vinculadas a la identidad y cultura (Botton, Puigvert y Taleb, 2004: 21), desde Occidente se ha creado de manera histórica y repetitiva la figura del musulmán vinculada con la opresión y la violencia sistemática. Para la visión Occidental, el uso del velo se ha tornado controversial asumiendo que es una expresión de dominación hacia las mujeres, sin analizar u observar los diversos contextos en los que ocurre, ya que, las mujeres musulmanas son estudiadas a partir de patrones y criterios del feminismo occidental, desde donde parece ser que la “expresión estética-individual” del uso del velo es utilizada por Occidente para reforzar a Oriente como su principal enemigo (Silva, 2016).

En efecto, por un lado, muchas mujeres musulmanas indican que el velo es visto desde la cultura y tradición como un símbolo de lucha en contra del colonialismo que estereotipa la figura de la mujer musulmana (Lamrabet, 2014) y de cualquier tipo de costumbre que quiera imponer Occidente (Marotte, 2012)- Por otro lado, ha sido considerado como un símbolo de opresión sobre la mujer instituido por los hombres bajo una mirada

¹ “Discurso y práctica feminista articulada dentro de un paradigma islámico” (Badran, 2019:49)

patriarcal que tiene sustento en la religión (González Muñoz, 2018). Así, el *hijab* fue y continúa siendo utilizado como arena en donde se enfrentan los feminismos occidentales y las posiciones feministas islámicas, que pueden ser vinculadas a la idea de la decolonialidad.

Movimiento Miércoles Blancos

Los antecedentes del Movimiento Miércoles Blancos pueden ubicarse en 2014, cuando Masih Alinejad, periodista iraní residente en Estados Unidos, publicó en *Facebook* una fotografía propia sin utilizar *hijab* en las calles de Londres, acción que luego replicó en Irán. Así surgió la campaña *My Stealthy Freedom*, desde donde se lanzó, en 2017, la iniciativa “White Wednesdays” que cuenta en la actualidad con gran cantidad de seguidores en redes sociales. Este movimiento se impone al código de vestimenta obligatorio en Irán y otros países musulmanes, y procura que, mediante la utilización de diversos *hashtags* las ciudadanas publiquen fotos y videos sin utilizar el *hijab* obligatorio – o colocándose un velo de color blanco- a modo de protesta contra el sistema islámico patriarcal.

Analizando los *twits* de su cuenta oficial en *Twitter* -@AlinejadMasih-, pueden identificarse patrones discursivos en los que se reflejan explícita o implícitamente que colocan en el centro de la cuestión a la utilización del velo como problema principal de las mujeres iraníes. Teniendo en cuenta que en los discursos los significantes constituyen realidades, es importante destacar que la palabra “*hijab*” aparece siempre acompañada de adjetivaciones tales como “compulsivo, obligatorio, humillante y discriminador” con el fin de reforzar aún más la imagen patriarcal y subordinadora que tiene la utilización del velo desde las visiones Occidentales.

Utilizando frases como “apartheid de género”, citando a la “sororidad” y a las “feministas globales”, el movimiento intenta universalizar la categoría de mujer dejando de lado, por una parte, a la mujer como individuo con agencia propia y, homogeneizando, a la vez, a un único feminismo posible. En este sentido, Mohanty (en Labani Mothlag, 2015) realiza una crítica al concepto de sororidad (hermandad universal) basada en la idea de que todas las mujeres comparten las mismas condiciones de opresión. De esta manera, la mujer deja de ser un individuo con historia propia y pasa a ser un grupo homogeneizado donde las mujeres del tercer mundo aparecen atadas a la tradición y victimizadas, contrastando esto al ideal occidental donde se presentan como libres y modernas.

Para concluir el análisis, desde una visión feminista decolonial este Movimiento refleja una postura similar a un feminismo occidental sobre la vestimenta de las mujeres musulmanas, demostrando una vez más rasgos de discriminación y otrificación y vinculando, nuevamente, a las mujeres que no cumplen con la imagen de “feminidad hegemónica proliферable y deseable” como mujeres oprimidas y sin capacidad de acción que, casi por mandato, deberían ser rescatadas por la Occidentalización.

Frente a esto, González Muñoz (2018) reflexiona e indica que:

Deberá ser la propia mujer involucrada la que tenga en sus manos la posibilidad de discernir y escoger, deslastrándose de paternalismos en una nueva forma de descolonización, donde el des-velar-se solo es una mínima parte del gran historial de acoso y violencia a la mujer que aún está presente en el mundo, a pesar de los avances y las contemporaneidades (González Muñoz, 2018: 5).

Conclusiones

Históricamente, la utilización del velo fue tomado como un asunto controversial por asumir que se trata de una expresión de dominación hacia las mujeres, dejando de lado a la mujer como individuo reflexivo, pensante, con cierto grado de agencia y que posee margen de acción dentro de la estructura social en la que se encuentra (Silva, 2016).

Mientras que las teorías vinculadas al feminismo occidental que estudian a las mujeres musulmanas a través de patrones y criterios hegemónicos consideran a este código de vestimenta como un reflejo y dominación patriarcal, las teorías feministas decoloniales ampliarán el panorama con el objetivo de conocer reflexiones, sentimientos y vivencias de cada mujer como individuo y no como colectivo, aun cuando tengan como característica común la utilización del *hijab*. Esta última teoría guiada por el vínculo conceptual racismo-imperialismo-colonialismo critica la pretensión del feminismo hegemónico de los países del Norte de determinar para las mujeres del Sur las mismas modalidades de su emancipación ya que esto de alguna manera es utilizado para “universalizar” la categoría de mujer.

Las posturas del Movimiento Miércoles Blancos, que mantienen la idea de un único discurso válido sobre una única identidad femenina considerada como verdadera y posible frente a otra tercermundista y opresora, reproduce patrones discursivos vinculados, por un lado, a la universalización de la categoría de mujer y por otro, reduce la categoría de “feminismo” a sólo uno con características similares a las teorías occidentales, lo cual implicaría, de alguna manera, que al haber un único modelo de mujer y de feminismo, los medios de emancipación deberían ser los mismos para todas ellas, dejando de lado condiciones estructurales más profundas que la utilización del *hijab*.

Como reflexión final, puede afirmarse que reducir la opresión de la mujer -y por ende su posible liberación- a un código de vestimenta permite seguir reflejando a la otredad como distinta y peligrosa. Al continuar empleando los conceptos mujer, sexo y género sin tener en cuenta que son construcciones sociales, seguimos encerrados tal como lo indica Adlbi Sibai (2016) en una cárcel epistemológica. Para finalizar y citando a André Loredó (1984): “la sororidad se detiene allí donde el mismo Movimiento Feminista se vuelve racista y donde las diferentes condiciones de vida de las mujeres imponen reivindicaciones divergentes” (Ali, 2019: 27)

Bibliografía

- ABOUSSI JAAFER, Mouna (2016). *La escritura autobiográfica de Nawal As-Saadawi. Política, religión e identidades femeninas*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Málaga. Málaga, España. Disponible en: https://riuma.uma.es/xmlui/bitstream/handle/10630/12366/TD_ABOUSSI_JAAFER_Mouna.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- ADLBI SIBAI, Sirin. (2016). *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal.
- AHMED, Leila. (1992). *Women and vender in islam: historical roots of a Modern Debate*. Newhaven: Yale University Press.
- ALI, Zahra (2019). Introducción. En Ali Zahra. *Feminismo e Islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*, (pp.11-28). Buenos Aires, Argentina: Capital intelectual.
- Alinejad, Masih. (2018). *The wind in my hair: my fight for freedom in Modern Iran*. Nueva York: Little, Brown and Company.
- BADRAN, Margot. (2019). Feminismo islámico: ¿qué significa?. En Ali Zahra. *Feminismo e Islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*, (pp.49-63). Buenos Aires, Argentina: Capital intelectual.
- BALLESTRIN, Luciana M. (Octubre de 2015). Feminismos subalternos: contribuições, tensões e limites. *Seminário democracia e desigualdades*. Conferencia llevada a cabo en Encontro anual da ANPOCS- UFPel. Brasil.
- BOTTON LENA DE PUIGVERT, Lidia y TALEB, Fátima. (2004). *El velo elegido*. Barcelona: El Roure.
- BRACCO, Carolina (2017). La invención de las bailarinas orientales. Un artefacto colonial. *Journal of Feminist, Gender and Women Studies* (6). 55-64. Disponible en <https://revistas.uam.es/revIUEM>
- CUADRO, Mariela. (2013). *Matar para mejorar la vida. Racismo religioso o la constitución del sujeto exterminable durante la Guerra Global contra el Terror*. Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata. Buenos Aires, Argentina. Disponible en: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/32722/Documento_completo_.pdf?sequence=1
- CUADRO, Mariela. (2019). Relaciones Internacionales y orientalismo periférico: lecturas sectarias desde América Latina. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. (122), 213-233. Disponible en: https://www.cidob.org/es/articulos/revista_cidob_d_afers_internacionals/122/relaciones_internacionales_y_orientalismo_periferico/lecturas_sectarias_desde_america_latina
- FONSECA, Melody y Jerrems, Ari. (2018). Decolonizar las Relaciones Internacionales. Un camino a medio recorrer. En Verdes- Montenegro Escánez, Francisco y Comini, Nicolás. *Otras miradas y otras voces. Visiones críticas de las relaciones internacionales*, (pp.42-74). Buenos Aires: Eduntref.
- GONZÁLEZ MUÑOZ, Jenny. (Septiembre de 2018). El hijab: ¿Símbolo de opresión religiosa o de lucha anticolonial?. *Seminário corpo, gênero e sexualidades*. Conferencia llevada a cabo en Universidad Federal de Río Grande-FURG. Brasil.
- LABANI MOTLAGH, Sepideh. (2015). *Los movimientos de mujeres y feministas en Irán. Un análisis desde la perspectiva de la teoría crítica feminista*. Tesis

doctoral. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid, España. Disponible en https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/671359/labani_motlagh_sepideh.pdf?sequence=1&isAllowed=y

LAMRABET, Asma (2014). El velo (el hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial. *Tabula Rasa*, (21), 31-46. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=396/39633821002>

MARCHAND, Marianne. (2013). Género y Relaciones Internacionales: una mirada feminista postcolonial desde América Latina". En Legler, Thomas, Santa Cruz, Arturo y Zamudio González, Laura. *Introducción a las Relaciones internacionales: América Latina y la política global*, (pp.62-73). México: Oxford Univesity Press.

MAROTTE, Javier. (2012). Velo islámico: la diferencia cultural como factor de identidad. *Revista de ciencia política- Cultura y Política* (17). Disponible en <https://www.revcienciapolitica.com.ar/num17art8.php>

MIR-HOSSEINI, Ziba. (2019). El proyecto inconcluso: la búsqueda de igualdad de las mujeres musulmanas en Irán. En Ali Zahra. *Feminismo e Islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcad*, (pp.103-128). Buenos Aires, Argentina: Capital intelectual.

MOHANTY, Chandra. (2008). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En Suárez Navaz, L. y Hernández, R. (eds.) *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.

RAMÍREZ, Ángeles. (2008). Libres, fuertes y mujeres: diversidad, formación y prácticas de los feminismos islámicos. En Suárez Liliana, Martín Emma y Hernández Aída. *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*, (pp. 21-38). San Sebastián, Ankulegi-Elkartea.

RIBAS FERRER, Ana. (2017). *La evolución de la mujer en Irán. El islam y el Feminismo*. Tesis de Grado. Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, España.

SAID, Edward. (1990). Introducción. En Said, Edward. *Orientalismo*. (19-49) Madrid: Libertarias

SILVA, Andrea C. (2016). Feminismo e Islam: una perspectiva reflexiva decolonial en torno al controversial uso del velo en mujeres musulmanas. *Economía y Política* 3(2), 119-147. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6266422>

SPIVAK, Gayatri Chakra. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno?. *Orbis Tertius* 3(6), 175-235. Disponible en http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/p.r.2732.pdf

TRUJILLO LÓPEZ, Mónica. (2016). Feminismo y género. En Aceves Villalvazo, Santiago. *Teoría de las Relaciones Internacionales en el siglo XXI. Interpretaciones críticas desde México*, (pp.493-511). México: CIDE, AMEI, El colegio de San Luis, UANL, UPAEP.

VÁZQUEZ LABA, Vanesa. (2012). Las contribuciones del feminismo poscolonial a los estudios de género: interseccionalidad, racismo y mujeres subalternas. *Revista Perfiles de la Cultura Cubana*, 1-20.

VELASCO DE CASTRO, Rocío. (2012). La revista Zanan, de la iraní Shahla Sherkat y su contribución al feminismo islámico. *Cuestiones de género, de la igualdad y la diferencia* (7). 137-156. Disponible en <http://revpubli.unileon.es/ojs/index.php/cuestionesdegenero/article/view/907/797>

CERTIFICACIÓN DE LA DISCAPACIDAD INFANTIL: DESMITIFICANDO UN MODELO MÉDICO QUE SE PRETENDE PASADO, Y UN MODELO SOCIAL QUE SE DICE VIGENTE

AXEL LEVIN*

* Licenciado en Ciencias Antropológicas con orientación Sociocultural (UBA, 2018).

Correo electrónico: axellevin4@gmail.com

Fecha de recepción: 15/05/2020, fecha de aceptación: 12/10/2020

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo analizar las tensiones que atraviesan las prácticas y criterios de las profesionales de las Juntas que determinan la discapacidad infanto-juvenil, en particular la de los niños/as que presentan patologías en salud mental. Se desarrollan distintos elementos que hacen a la mitificación de que el Estado argentino adoptó un modelo social de la discapacidad, y cómo las profesionales lo cuestionan. La investigación, cuyo enfoque fue etnográfico, se desarrolló en el Centro Integral de Evaluación y Orientación de la Discapacidad de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

En este marco, se problematiza el concepto de Estado para reflexionar sobre la gestión cotidiana de este organismo estatal, considerando la heterogeneidad de los actores sociales involucrados en la certificación. Se postula que la reificación del Estado contribuye a objetivar ciertos criterios y prácticas rutinizadas, y que las críticas de las profesionales forman parte de una disputa por su desmitificación.

Palabras clave: Certificación, Discapacidad, Estado, Infancia.

Abstract: This paper analyses the debates and tensions regarding the criteria and practices implemented by the evaluation boards in the city of Buenos Aires to certify disability in children and youth, particularly children with mental disorders. The common myth that the Argentinian State adopted a social model of disability is discussed, focusing on how the professionals question the validity of this idea. The research was based on

an ethnographic approach, and field work was carried out in the Integral Centre for Evaluation and Orientation for Disabled People.

Within this context, the study of this public institution leads us to a discussion about the concept of State itself, given the heterogeneous institutional actors involved in the certification. It is argued that the reification of the State contributes to objectify certain routinised practices and criteria, and that the professionals' critiques are part of a dispute for its demystification.

Keywords: Disability, Certification, State, Childhood.

Introducción

La investigación en la que se basa este artículo¹ tuvo como objetivo analizar a través de qué métodos y criterios el Estado define y certifica la *discapacidad* en la infancia, en particular a los niño/as que presentan patologías en salud mental². Mi intención fue la de realizar un aporte al entendimiento de la *discapacidad* como una producción socio-política (Rosato y Angelino, 2009), caracterizando el lugar que ocupa la certificación. Hasta el momento, di cuenta de algunos de sus avances centrándome en el estudio de este procedimiento estatal en tanto *rito de institución de status*, y su relación con los *estigmas* de la *discapacidad* (Levin, 2019).

En este artículo me propongo analizar en profundidad las tensiones que se generan en la práctica cotidiana de las Juntas de evaluación a raíz de distintos hitos mitificados en torno a un supuesto cambio de paradigma en la manera de entender y certificar a la discapacidad. A su vez, pretendo re-conceptualizar críticamente algunos aspectos de la perspectiva analítica que venía utilizando, la cual contribuía a una mirada sesgada y reificada del Estado, en pos de complejizar el estudio de esta gestión estatal³.

Sobre la investigación

El trabajo de campo de la investigación se desarrolló en el Centro Integral de Orientación y Evaluación de la Discapacidad de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires durante el segundo semestre del 2016, entre los meses de julio y diciembre, con una frecuencia de hasta dos veces a la semana en la institución. Se utilizó, fundamentalmente, la observación participante en el espacio en funcionamiento de las distintas Juntas pediátricas.

A nivel teórico-metodológico, el enfoque que elegí para llevar adelante el estudio es el etnográfico, el cual permite, por sus características de permanencia prolongada junto a los sujetos protagonistas de los procesos y acontecimientos sociales de análisis, y por la adopción de una mirada que toma al extrañamiento como punto de partida, destacar, desnaturalizar, y problematizar, las prácticas y representaciones que hacen al funcionamiento cotidiano de una determinada realidad social. Desde esta base, la experiencia de los sujetos en su vida cotidiana tiene el potencial analítico de estar inserto

1 Se trata de la investigación que realicé para mi tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas: ¿Qué determina la discapacidad en la infancia? Un estudio sobre la certificación estatal.

2 Las patologías diagnosticadas con mayor recurrencia en niño/as solicitantes del certificado son: Trastorno General del Desarrollo (TGD), Trastorno de Déficit de Atención (TDA), Trastorno de Déficit de Atención con Hiperactividad (TDAH), Trastorno del Lenguaje, Trastorno de la Personalidad, Retraso Mental, Autismo.

3 Esta re-conceptualización parte de una revisión analítica realizada durante la cursada de la Maestría de Antropología Social de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

en procesos históricos, productos de un pasado que delinea germinalmente un futuro, de transformaciones socio-culturales amplias y complejas en desarrollo, no siendo meros reflejos de estos procesos sino constructores protagónicos de los mismos (Ezpeleta y Rockwell, 1983; Rockwell, 2009).

El Centro Integral de Evaluación y Orientación de la Discapacidad de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires tiene a su cargo la evaluación y certificación de los distintos tipos de discapacidad a través de Juntas especializadas e interdisciplinarias. A su vez, existe una diferenciación por franja etaria que distingue entre Juntas de adultos y Juntas pediátricas según la mayoría o la minoría de edad de la población solicitante, pautada a los dieciocho años. Las Juntas pediátricas tienen la característica de atender a chico/as y adolescentes sin distinción, mientras que las Juntas de adultos están divididas según el tipo de discapacidad que presenta el demandante. En este contexto, la observación participante se centró en las tres Juntas pediátricas existentes, poniendo el foco en la instancia de evaluación de los niño/as a raíz de diversos diagnósticos.

La elección de centrar la investigación en la *discapacidad* infantil, haciendo énfasis en los niño/as que presentan patologías en salud mental, se basó en la importancia que tiene esta franja de la población en la *normativización* de la sociedad como tecnología de gobierno (Foucault, 1977b; Donzelot, 1977). El desarrollo de la psiquiatría como una institución que interviene en las distintas esferas de la sociedad desde el siglo XVIII, por ejemplo en el ámbito penal o el educativo, ha contribuido a establecer parámetros de la *normalidad* y *anormalidad* de los sujetos: cómo deben conducirse según ciertas normas prescriptas, asociadas a la salud y lo moralmente correcto (Foucault, 1976, 1977b). A su vez, este proceso de expansión de la psiquiatría y de su utilización como tecnología de gobierno de las poblaciones, está en línea con la creciente *medicalización* de las sociedades. Es decir, la categorización creciente de distintas problemáticas de la vida social en ámbito de definición e intervención del saber médico, como el diseño urbanístico, el saneamiento del agua, la alimentación, la higiene y la sexualidad (Foucault, 1976, 1977b). La infancia ocupa un lugar de relevancia significativa tanto por la centralidad de los hijos en las familias, como por la sujeción a disciplinas y a parámetros de *normalidad* pautados a través de las instituciones médicas y educativas por las que los niño/as transitan en su desarrollo (Foucault, 1977b; Donzelot, 1977).

Por otra parte, distintos estudios plantean que existe un proceso de agudización de la *medicalización* de la infancia en las últimas cuatro décadas, expresada en la creación y proliferación de diagnósticos de patologías mentales de toda una serie de conductas que con anterioridad se concebían como parte del desarrollo normal de los niño/as (Conrad y Schneider, 1985; Conrad, 2007; Faraone y Bianchi, 2018). Desde la década de 1990 hasta la actualidad, para toda la región latinoamericana, asociado al creciente mercado de psicofármacos, este proceso de medicalización adquirió progresivamente un carácter farmacológico en las formas de tratamiento de la población infanto-juvenil (Barcala y Conde, 2015; Passada, 2012; Vasen, 2007). Esto plantea una discusión sobre el lugar que ocupan las instituciones estatales en estas definiciones, y la manera en la que gestionan determinadas problemáticas.

A luz de lo anterior, resulta nodal tener presentes las dos facetas contenidas en la categoría de *normalidad*, una referida a la media estadística, y otra a lo correcto o esperable, para analizar los valores morales negativos asociados a lo que se *desvía* de la *norma* (Canguilhem, 1970). La determinación estatal de la *discapacidad* cobra una importancia analítica central, en términos estadísticos y en la de una prescripción moral sobre qué atributos infanto-juveniles son *esperables* y qué atributos merecen una *corrección*. Se trata, en efecto, de una política pública en la que se conjugan, adoptan e instituyen, múltiples definiciones, como la de cuáles son los límites entre la *normalidad* y *anormalidad* de los niño/as, o entre lo *saludable* y lo *patológico* a rehabilitar.

Sobre esta base, resulta significativo puntualizar que estadísticamente en la Argentina la *discapacidad mental*, y en particular la infantil, es a nivel cuantitativo la que más relevancia tiene sobre el total de la población certificada⁴. Tomando las estadísticas del Servicio Nacional de Rehabilitación (2015)⁵, se puede observar que la mayor proporción de certificados de *discapacidad* emitidos en el territorio nacional corresponde a *discapacidad mental*, en un porcentaje del 40,17%, y que la mayor cantidad de certificados emitidos a razón de *discapacidad mental*, a diferencia de los demás tipos de *discapacidad*⁶, se encuentra comprendida en la franja etaria que va desde cero a diecinueve años de edad (con un pico máximo en las edades de cinco a nueve años). A nivel nacional, poniendo en relación los certificados emitidos por tipo de *discapacidad* y franja etaria, durante el año 2015 la mayor cantidad de certificados fueron emitidos a razón de *discapacidad mental* en menores de quince años, en una proporción del 55, 45% sobre la totalidad. Es decir, la *discapacidad mental infantil* es la categoría, tanto en tipo de *discapacidad* como en franja etaria, correspondiente a la mayor proporción de certificados emitidos en la Argentina.

Esta investigación, a su vez, se enmarca en un proceso histórico, todavía en curso, de discusiones y cambios de paradigma sobre la manera de concebir a la *discapacidad*. O en otras palabras, sobre cómo se la define y certifica, determinando o no la ponderación de un sujeto como *discapacitado*. A nivel internacional, los principales hitos en los que se puede ver dicho proceso, al mismo tiempo que lo fomentan, son la aprobación por parte de la Organización Mundial de la Salud⁷ del manual denominado *Clasificación Internacional del Funcionamiento*⁸ en el año 2001 y la aprobación de la *Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*⁹ por parte de la Organización de Naciones Unidas¹⁰ en el año 2006 (Ferrante, 2015). Estos documentos dieron, parcialmente, una respuesta a las investigaciones que planteaban un *modelo social* del fenómeno, junto a los reclamos de diversas organizaciones sociales (Oliver, 1998). Los cuestionamientos se centraron en que la *discapacidad* sea un problema médico-individual, producto de la tragedia azarosa y desafortunada de cargar con un déficit psíquico-orgánico (Ferrante y Ferreira, 2009). Por el contrario, el *modelo social* puso a discutir las obstáculos sociales, materiales y simbólicos, que *discapacitan* a las personas con ciertas características, al analizarlas como mecanismos de opresión y segregación que impiden su plena participación en sociedad (Oliver, 1998).

⁴ Si bien se hace referencia a las estadísticas del último anuario publicado por el Servicio Nacional de Rehabilitación (SNR) al momento de la realización de esta investigación, los anuarios anteriores (2010-2015) presentan estadísticas similares, algo que es resaltado en el anuario en cuestión (2015). Estos anuarios reúnen la información estadística de múltiples aspectos de la población argentina portadora del Certificado Único de Discapacidad. Los porcentajes son válidos solo para el conjunto de la población certificada. Es decir, cuando se abarca estadísticamente a la población con y sin certificación de discapacidad los índices porcentuales cambian. Para consultar la fuente: <https://www.argentina.gob.ar/andis/anuarios-estadisticos-nacionales>

⁵ Desde el año 2018 el Servicio Nacional de Rehabilitación dejó de existir para integrarse a la Agencia Nacional de Discapacidad creada en el 2017.

⁶ La *discapacidad* se categoriza en discapacidad mental, discapacidad motora, discapacidad visceral, discapacidad auditiva y discapacidad visual.

⁷ De ahora en más, se referirá a la Organización de Mundial de la Salud como OMS.

⁸ De ahora en más, se referirá a la Clasificación Internacional del Funcionamiento como CIF.

⁹ De ahora en más, se referirá a la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad como la Convención.

¹⁰ De ahora en más, se referirá a la Organización de Naciones Unidas como ONU.

A nivel nacional, adhiriendo a las directrices de estos organismos, en el año 2009 se modifica el *Sistema integral de protección a favor de las personas discapacitadas* (resolución 675 del Ministerio de Salud de la Nación) adoptando oficialmente a la *Clasificación Internacional del Funcionamiento* como manual guía de un nuevo *Protocolo de Evaluación y Certificación de la Discapacidad*. Esta resolución, también, estipula el carácter interdisciplinario¹¹ de las Juntas de evaluación, y desplaza el funcionamiento de dichas Juntas del ámbito hospitalario.

La implementación de los cambios mencionados en el párrafo anterior coinciden con un aumento exponencial de los índices de certificación de la *discapacidad* (anuarios 2009-2015 del Servicio Nacional de Rehabilitación), en particular en la infancia. En este contexto, resulta importante caracterizar al Certificado Único de Discapacidad (CUD) desde un carácter dual: como una garantía estatal de derechos adquiridos, y como una política de demarcación *estigmatizante* (Venturiello, 2017).

11 Las Juntas deberán conformarse por un médico, un psicólogo y un trabajador social (antes solo era obligatorio la presencia de un médico). El modelo del nuevo Certificado Único de Discapacidad aprobado, precisamente, está diseñado para que solo tenga validades mediante las tres firmas.

Repensando la perspectiva analítica

Quiero avanzar desarmando una idea postulada al comienzo de la introducción, la cual encontré presente en numerosas ocasiones a lo largo del texto original de mi investigación de licenciatura y publicaciones (Levin, 2019). Me refiero a la proposición de que el objetivo de la misma fue *analizar a través de qué métodos y criterios el Estado define y certifica la discapacidad en la infancia*. En dichos análisis reproduce una concepción de Estado único e integrado, como si este fuese una entidad que pudiera adoptar de manera unívoca un determinado modelo de discapacidad. En contraste, pretendo desarrollar en este artículo una perspectiva que busque analizar cómo en un determinado organismo estatal¹² existen métodos y criterios disímiles, que dialogan con discursos y prácticas heterogéneas, entre una multiplicidad de actores sociales. Pondré la mirada en cómo se expresa la des-unión del poder político en esta institución, y de qué manera se tensionan ciertos discursos que hacen a la reificación del Estado sobre la base de hitos mitificados.

12 En este caso, el Centro Integral de Evaluación y Orientación de la Discapacidad de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Tal como lo plantean distintos autores (Abrams, 1977; Arextaga, 2003) existe una tendencia a conceptualizar al Estado como una entidad en sí misma, con funciones asignadas de regulación, cohesión, y control poblacional. Es decir, existe una tendencia a la fetichización del Estado, al entenderlo como una institución más o menos homogénea, coherente e integrada bajo un mando direccional que responde a objetivos de gobierno. En este sentido, los autores van a desarrollar que la idea de Estado (así, en mayúscula) es una ficción. Una ilusión o máscara que impide, u obstaculiza, poder ver los procesos políticos encarnados en personas, con concepciones y prácticas diversas, que cotidianamente forman lo que se llama “Estado” (Abrams, 1977: 98).

En este sentido, la desmitificación del Estado es fundamental porque permite analizar la real desunión del poder político, en un sistema-de-estado que lo institucionaliza de manera sumamente contradictoria, frágil, circunstancial y diversa (Abrams, 1977: 96). El Estado está constituido como

un efecto de discursos y prácticas encarnadas entre sus integrantes, el cual basa su poder en las fantasías (sucesos e hitos mitificado) que hacen a la idea reificada del Estado (Arextaga, 2003: 9).

La idea de Estado, entonces, tiene una profunda fuerza ideológica que merece ser objeto de análisis, observando las implicancias que tiene en las prácticas y concepciones de los sujetos que cotidianamente forman parte de los organismos estatales. En particular, en uno que se encarga de clasificar a la población con la categoría de la *discapacidad*, inscribiendo un efecto de *identificación y legibilidad* estatal (Trouillot, 2001) sobre determinadas personas y problemáticas. Por lo tanto, el análisis de la heterogeneidad de discursos y prácticas rutinizadas en este organismo estatal se vuelve central para entender el carácter socio-cultural e histórico de la *discapacidad*, y la objetivación de una determinada regulación moral durante el procedimiento burocrático (Corrigan y Sayer, 2007).

A continuación analizaré distintos hechos de mi investigación de campo desde esta perspectiva analítica, haciendo foco en la relación entre diversos hitos mitificados y las tensiones que se generan entre las profesionales responsables de las Juntas de evaluación y certificación.

Desarrollo

La aprobación de la Convención, la adopción de la CIF, y los cambios recientes en la manera de certificar a la discapacidad en el país, son hitos mitificados que condensan la idea de que “el Estado argentino” ya no se guía por el *modelo médico* de la *discapacidad*, sino ahora por un nuevo *modelo social*. Este es el discurso que sostuvieron los directivos del Centro Integral de Orientación y Evaluación de la Discapacidad, la dirección del Servicio Nacional de Rehabilitación (del cual dependía el primero), y otros organismos como COPIDIS¹³. Esta mitificación de un cambio de paradigma del “Estado”, sobre la manera de entender y certificar a la *discapacidad*, la pude observar tanto en la información de las páginas web de dichas instituciones, en la folletería impresa que reparten, y en las aseveraciones de las profesionales de las Juntas de evaluación al momento de conocerlas. Tomadas de mis registros durante el primer mes de trabajo de campo:

“A diferencia de antes ahora se incorpora una perspectiva social de la discapacidad; Antes las Juntas no eran interdisciplinarias, solo tenían en cuenta los diagnósticos; Ahora lo que certifica no es la enfermedad, sino las repercusiones de la enfermedad en la vida cotidiana; El de ahora es un enfoque bio-psico-social, antes solo tenían en cuenta los aspectos médicos; Se dejó atrás el modelo médico hegemónico, Rige el modelo social de la Convención.” Aseveraciones realizadas por la pediatra, psicóloga, y trabajadora social, durante la primer Junta en la que participé

Sin embargo, a lo largo de la investigación pude observar que más allá de los cambios en la política de nuestro país a partir del 2009, inspirados en la adhesión al paradigma social y de derechos humanos de la Convención y

¹³ Comisión para la Plena Participación e Inclusión de las Personas con Discapacidad (COPIDIS).

la CIF (Ferrante, 2015), existe una continuidad en muchos de los aspectos sobre la manera de concebir la *discapacidad* en relación al *modelo médico* que se quiere dejar en el pasado.

En este marco, las contradicciones entre el discurso oficial de estos organismos estatales y cómo se da la certificación de *discapacidad* en la práctica, tienen una influencia significativa entre las profesionales de las Juntas, expresada en un cuestionamiento reiterado sobre su propia labor. Estos cuestionamientos se acompañan de la crítica a los dos elementos principales que hacen a la mitificación de la existencia de un *modelo social* de la *discapacidad*: la veracidad de la interdisciplina, y el postulado de que la certificación ya no se define a raíz de diagnósticos médicos.

Sobre esto último, durante el trabajo de campo fui registrando un número considerable de reflexiones por parte de las profesionales. Muchas veces fueron explicitadas en conversaciones individuales a modo de confidencia, producto de la confianza construida a través de mi presencia cotidiana y prolongada en las Juntas. En algunas ocasiones, surgieron en debates espontáneos a partir de situaciones extraordinarias (por ejemplo, frente a solicitantes particularmente controversiales). Así como en respuestas a preguntas que fui haciendo sobre distintos términos y procedimientos naturalizados en la rutina. Por razones de extensión, reproduciré solo algunos de estos registros:

“Médica pediatra: Acá más allá del discurso progre de la interdisciplina y el modelo social está planteado todo para que la posta la siga teniendo el médico. Yo intento cambiarlo pero es difícil, y también es lo que se fomenta desde arriba en realidad.

Yo: ¿En qué sentido lo decís? No entiendo.

Médica pediatra: Claro, las entrevistas las hago todas yo casi siempre. Viste que intento dejar el lugar e ir con la computadora un rato, pero no sé si es que no se animan, o qué, es algo que está muy instaurado creo.

Yo: ¿Qué cosa?

Médica pediatra: La autoridad del médico.

Yo: ¿Por qué decías que no se fomenta?

Médica pediatra: Desde el discurso para afuera sí, pero después el trato es muy distinto desde la dirección. A los trabajadores sociales y a los psicólogos se los tiene mucho menos en cuenta: nosotros estamos fijos y ellos rotan, cobran salarios más bajos, los hacen quedarse a completar horario cuando a nosotros nos dejan irnos, ese tipo de cosas.” Pediatra con siete años de experiencia en las Juntas

“Trabajadora social: ¿Y en qué Junta estuviste antes?

Yo: Estuve en la 8, la idea es estar un tiempo en cada Junta, o las que pueda, para conocer más.

Trabajadora social: ¡Rotás como nosotras! (Risas) Sí, está muy bien, cada Junta tiene su estilo, te va a servir para comparar.

Yo: Claro, sí.

Trabajadora social: Cada médica tiene su forma de trabajo, son muy diferentes. Nosotras intentamos quedarnos en donde nos sentimos más

cómodas, aunque sea unas semanas. Pero sí, son muy distintas. Yo voy aprendiendo de todas cosas diferentes, es lo bueno de rotar.

Yo: ¿Qué quiere decir que cada una tiene su estilo?

Trabajadora social: Y, cada médica tiene su forma de llevar adelante la entrevista, de hablar con la gente, de charlar cosas con nosotras. Yo generalmente paso la información a la compu. A veces participo y a veces no, depende.” Trabajadora Social con dos años de experiencia en las Juntas

“Psicóloga: Ahora es un enfoque bio-psico-social, antes era en los hospitales y solo había médicos.

Yo: Claro, es otro enfoque.

Psicóloga: Sí, totalmente. A ver, para ser sincera, hay muchas secciones del protocolo en las que las psicólogas y las trabajadoras sociales no participamos porque no sabemos, pero está la parte de Actividades y Participación en la que sí, e intervenimos bastante. Depende mucho de qué médica sea la de la Junta, en algunas se consulta todo, en otras no tanto. También depende de una, hay que decir la verdad, si una se queda callada o se involucra.

Yo: Entiendo, sí, es de los dos lados.

Psicóloga: ¡Claro! Depende de la personalidad de la médica pero también de cómo lo encara cada una. De todas formas, más allá de si se debate más o menos, y no digo que nuestra opinión no cuente, sí cuenta, pero la última palabra la sigue teniendo el médico, eso es así.” Psicóloga con cuatro años de experiencia en las Juntas

Uno de los puntos que me interesa profundizar es el de la *rotación* de psicólogas y trabajadoras sociales, asociado a la afirmación de que cada Junta tiene su *estilo*. En primer lugar, resulta importante dar a conocer que las profesionales nominan a las Juntas no por su número, sino por el nombre de la médica que la dirige. La contraparte de la *rotación* de las psicólogas y las trabajadoras sociales es que las médicas quedan fijas, o mejor dicho, ellas *rotan* entre las Juntas “de” las médicas. A modo de ejemplo¹⁴:

“Antes estaba en la Junta de Sofía, ahora me tocó estar en ésta; La Junta de Violeta es más estricta, más rigurosa pero se trabaja bien; Sí, en la Junta de Tatiana no vas a tener problema, tiene una onda mucho más flexible, relajada, ya vas a ver; A mí me gusta mucho más pediatría, pero a la mañana nunca me toca, siempre estoy en Juntas de adultos a la mañana, hoy estuve en la de Horacio que es discapacidad visual por ejemplo.” Aseveraciones realizadas por distintas profesionales a lo largo de mi trabajo de campo.

¹⁴ Los nombres, por razones de resguardo y privacidad, fueron cambiados. Esta decisión la tomo no por un pedido expreso de las profesionales, sino por una consideración propia basada en respetar el anonimato de aquellas profesionales que, en un clima de intimidad o confidencia, me han expresado opiniones de las más diversas.

La interdisciplina se funda, precisamente, en la idea de que las tres profesiones componen las Juntas de forma equitativa, con el mismo potencial de decisión al momento de determinar la *discapacidad* de una persona, siendo esta determinación el producto de un debate entre iguales. Sin embargo, a nivel estructural las Juntas no son “interdisciplinarias”, sino que son “de Sofía”, “de Violeta”, es decir “de” los médicos, siendo la nominación interna una expresión simbólica de una distribución desigual de roles y responsabilidades asignados a los miembros de las tres profesiones.

En efecto, si la “última palabra la sigue teniendo el médico”, como dijo la psicóloga anteriormente citada, o si son los médicos los que en la mayoría de los casos llevan adelante las entrevistas, es porque son los que dirigen las Juntas en la práctica. Al establecerse un funcionamiento por el cual los trabajadores sociales y psicólogos (sin importar su recorrido o experiencia profesional en alguna especialización) *rotan* indiscriminadamente entre Juntas de médicos especializados (pediatras, oftalmólogos, psiquiatras, otorrinolaringólogos), clasificadas por edad y tipo de *discapacidad* en adultos, se asigna informalmente a los médicos la dirección de cada Junta.

Esto no quita, como dijo la psicóloga citada y como pude observar comparativamente entre las Juntas en las que participé, que también depende “de cómo lo encara cada una”. En efecto, en la primer Junta que estuve, la dirigida por la pediatra citada, observé que existía una actitud suya de incentivar la interdisciplina al querer ceder la dirección de las entrevistas, aunque rara vez ocurriese dado que la trabajadora social o la psicóloga adoptaban una posición de intervención más pasiva. Por el contrario, en otra Junta en que la médica no tenía en particular una posición de querer incentivar la interdisciplina, las entrevistas y debates posteriores eran realizados con mucha más equidad por la iniciativa personal de la psicóloga presente (al menos hasta que esta psicóloga *rotó* a otra Junta).

Sin embargo, y este es el punto que resalto, si bien es cierto que la veracidad de la interdisciplina está determinada, en la práctica, no solo por el *estilo* de la médica a cargo, sino también por la posición de mayor o menor intervención de las trabajadoras sociales y psicólogas, existe una estructura de *rotación* indiferenciada para estas últimas y demanda de especialización profesional y asignación de responsabilidades para los médicos, representada valorativamente, incluso, en los sueldos (la remuneración del médico es mayor a la de la psicóloga, y la del psicólogo mayor a la del trabajador social), que perpetúa la autoridad de la medicina en la certificación de la *discapacidad*. En otras palabras, la estructura institucional reproduce al discurso médico como saber-poder disciplinar (Foucault, 1976), estableciendo patrones de comportamiento entre las profesionales que legitiman, precisamente, a la medicina como saber experto dominante en la clasificación y *normativización* de la población (Foucault, 1977b) al dictaminar o no su *discapacidad*.

Por otra parte, una situación que presencié, de particular interés analítico, fue la consulta mutua entre los profesionales de una Junta sobre qué hacer ante una persona que solicitase el certificado por Dislexia¹⁵, a partir de la duda que le generó a una integrante de la Junta la aprobación en el Congreso de la Nación de la Ley de Dislexia (octubre de 2016). En efecto, la trabajadora social anunció, después de buscarlo en la computadora, que la Ley de Dislexia recién aprobada indicaba que este diagnóstico ya no certificaba *discapacidad*, y que el mismo ingresaba dentro de lo que se denomina Plan Médico Obligatorio (PMO) reglamentando la gratuidad de las prestaciones de salud de las Obras Sociales sin la necesidad de presentar el CUD. Luego que leyera esta información en voz alta, otra de las profesionales aclara: “Sí, pero si es un Trastorno del Lenguaje, por ejemplo, sigue certificando” (psicóloga con cuatro años de experiencia en las Juntas). En efecto, en un encuentro posterior en otra Junta presencié cómo la pediatra, luego de la

¹⁵ La Dislexia es un diagnóstico que se utiliza para categorizar problemas de alteración en la capacidad de lectoescritura de las personas.

entrevista, le explicaba al padre de un niño con problemas de aprendizaje y comunicación que:

“La Dislexia ya no certifica discapacidad, pero como también tiene diagnosticado un Trastorno del Lenguaje sin Especificar y un Trastorno General del Desarrollo se lo podemos otorgar.” Pediatra con diez años de experiencia en las Juntas.

En primer lugar, resulta de interés este caso porque muestra cómo una ley aprobada en el Congreso de la Nación puede determinar qué es *discapacidad* y qué no lo es, de manera arbitraria sobre ciertos diagnósticos (un niño/a con Dislexia no es *discapacitado*, pero un niño/a con Trastorno del Lenguaje o Trastorno General del Desarrollo sí). En este sentido, si bien es ilustrativo de que la *discapacidad* no está en la naturaleza, sino que es un concepto de categorización de las personas que evoluciona según parámetros socioculturales (Vallejos, 2013), también ilustra cómo más allá de lo discursivo la certificación se sigue centrando en los diagnósticos médicos. Efectivamente, con la CIF, a diferencia del CIDDM¹⁶, se toma en cuenta el contexto social de la persona y cómo su patología repercute más o menos en su vida cotidiana. Pero en la práctica hay diagnósticos que certifican y diagnósticos que no. Lo que pude observar a lo largo de mi trabajo de campo es que ciertos diagnósticos están asociados a la *discapacidad*, y es muy improbable que se le deniegue un certificado a una persona que los presente:

“Es muy raro la denegación de certificados en chicos con patologías en salud mental, si están diagnosticados lo más probable es que no se deniegue.” Psicóloga con cuatro años de experiencia en las Juntas.

En numerosas ocasiones presencié cómo las Juntas otorgaban el CUD por la mínima duración, un año, y con los beneficios y prestaciones más acotadas posibles, a niño/as que presentaban diagnósticos de Trastorno General del Desarrollo (TGD), Trastorno por Déficit de Atención (TDA), Trastorno del Lenguaje, u otros. Charlando sobre este tipo de casos, una vez terminado de confeccionar el certificado, una profesional me comentaba:

“Es que en realidad no se lo deberíamos haber dado. El TGD es una bolsa de gatos, por ejemplo, ahí entra cualquiera y ese chico no tiene más dificultades que las que puede tener cualquier otro. Pasa que son casos de poca gravedad, sin mucha especificación, lo mejor es darlos por un año para que tengan algún tratamiento y ahí se evalúa mejor cómo evoluciona. Lo que cuesta es justificar el certificado, por eso son más difíciles para nosotras: tenemos que ir sacando códigos de donde podamos para completar.” Pediatra con diez años de experiencia en las Juntas

Esta pediatra hace alusión a un hecho repetido en este tipo de situaciones, referido nativamente como *justificar* el certificado. Por normativa, el CUD debe respaldarse con un mínimo de dieciocho códigos que representan

¹⁶ Clasificación Internacional de Deficiencias, Discapacidades y Minusvalías (1980), el manual guía de la OMS previo a la Clasificación Internacional del Funcionamiento (2001).

descripciones de *secuelas funcionales* estipuladas en la CIF para tener validez¹⁷. Los casos de poca gravedad no cuentan con esa cantidad de secuelas, así que al momento de confeccionarlo tienen que ir proponiendo códigos-secuelas que se relacionen con la problemática para *justificar* su adjudicación.

En una conversación que tuve con la psicóloga de una Junta sobre este tipo de “diagnósticos leves”, como los definió, y sobre el protocolo de evaluación basado en la CIF, ella planteó:

“Ahora están los ítems *Factores Ambientales y Actividades y Participación*, donde nosotras y las trabajadoras sociales tenemos opinión, pero igual es siempre lo mismo, así que no hay mucho que decidir. Siempre se otorgan en pediatría porque son todos TGD, Trastorno del Leguaje... solo hay debate en casos raros.” Psicóloga con cinco años de experiencia en las Juntas.

En la mayoría de los casos lo que está en cuestión en la labor de las Juntas no es el otorgamiento o la denegación del certificado, ligado a ciertos diagnósticos médicos preestablecidos reglamentariamente, sino por cuántos años se lo otorga y qué prestaciones de salud, y beneficios en general, le corresponden. Sobre esto último sí se toma en consideración el carácter *relacional* de la *discapacidad* propuesta por la Convención y la CIF. Es decir que para determinar la duración del certificado y el alcance de su cobertura se evalúa el tipo y grado de repercusiones en la vida cotidiana del solicitante, *secuelas funcionales* (para usar el término nativo apropiado de la letra de la CIF) que limitan su actividad y participación social. Pero al momento de determinar la certificación en sí misma, si se otorga o se deniega, la visión que se pretende pasada de la *discapacidad* entendida como un *estado* (portación de una patología diagnosticada), vinculada al *modelo médico*, es la que prevalece.

En este marco, el cuestionamiento de las profesionales sobre las contradicciones de la interdisciplina promulgada desde la dirección del Centro Integral de Orientación y Evaluación de la Discapacidad, el Servicio Nacional de Rehabilitación, y de otras agencias estatales con las que articulan¹⁸, y sobre una manera de certificar que sigue basándose en diagnósticos médicos, lo analizo como una disputa abierta en el ejercicio relacional del poder (Foucault, 1977a). De esta forma, discutir con la idea mitificada de que “el Estado” adoptó un *modelo social* de la *discapacidad* se vuelve una manera de tomar distancia de las disciplinales comportamentales a las que se pretende que estén sujetas.

El planteo anterior muestra la relevancia de contemplar la influencia de los discursos provenientes de procesos políticos trans-locales (como la aprobación de la Convención por parte de la ONU, o de la CIF por parte de la OMS), y de cómo estos son reproducidos por los directivos de los diferentes niveles de los organismos estatales con la relevancia simbólico-política local (Gupta, 2015) de una mitificación.

En esta línea, las contradicciones entre los discursos oficiales de ciertos niveles del sistema-de-estado, y las críticas de las profesionales de las Juntas, resalta la des-unión del poder político del “Estado” (Arextega, 2003). También, destaca la manera en que ellas disputan estos efectos simbólico-

¹⁷ Según la reglamentación interna, que suele estar pegada en la pared del lado del escritorio de las profesionales, para que el certificado esté confeccionado legítimamente debe cumplir con un mínimo de dieciocho descripciones de *secuelas funcionales* cifradas, y dependiendo el tipo de *discapacidad* las mismas deben estipularse en un nivel de gravedad determinado. En *discapacidad mental*, por ejemplo, al menos la mitad de *secuelas funcionales* cifradas deben estipularse con un nivel de gravedad alto.

¹⁸ Me refiero a COPIDIS: Comisión para la Plena Participación e Inclusión de las Personas con Discapacidad.

políticos sobre la rutinización de sus prácticas. Esto adquiere relevancia al tener presentes que las rutinas estatales objetivan un determinado sistema de clasificaciones sociales (Corrigan y Sayer, 2007: 45), cuyo *efecto de estado* es volver *legible* ciertas problemáticas desde su *identificación* (Trouillot, 2001), en este caso, con la *discapacidad* infanto-juvenil.

Reflexiones finales

Existe un terreno de disputas sobre los criterios y formas de clasificación política-simbólica de la población infanto-juvenil. La certificación estatal es un proceso tensionado por esta heterogeneidad de concepciones y prácticas, en donde se objetiva la *discapacidad* infanto-juvenil mediante la burocratización de un conjunto amplio de problemáticas sintetizadas en la acreditación de un *status* diferencial.

A su vez, esta disputa contribuye a desmitificar a los hitos que hacen a la reificación de un “Estado” coherente que, supuestamente, adoptó, en su integridad constitutiva, y de manera intencional (Abrams, 1997), un *modelo social* de la *discapacidad* desde la adhesión nacional a la Convención. Esta mitificación se centró en postular que, desde entonces, la certificación de *discapacidad* adopta una interdisciplina bio-psico-social, y que los diagnósticos médicos ya no son el factor determinante.

A lo largo del artículo analicé cómo en numerosas ocasiones las profesionales de las Juntas tomaron distancia de los reglamentos internos, líneas de trabajo, y rutinas, que los directivos de diferentes niveles del organigrama estatal promovían. En este sentido, el conjunto de criterios y procedimientos por el cual el Centro Integral de Orientación y Evaluación de la Discapacidad determina qué niños/as son *discapacitados* y qué niños/as no, es cuestionado por las profesionales de las Juntas en el marco de un proceso político de cambio, en la manera de entender y certificar a la *discapacidad*, todavía en curso.

Bibliografía

- ABRAMS, Philip (2000). Notas sobre la dificultad de estudiar al estado (1977). *Virajes*, año 2, No 2.
- AREXTAGA, Begoña (2003). Maddening States. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 32, pp. 393-410.
- BARCALA, Alejandra y CONDE, Luciano (2015). *Salud Mental y niñez en la Argentina. Legislaciones, políticas y prácticas*, Buenos Aires, Editorial Teseo
- CANGUILHEM, Georges (1970). *Lo normal y lo patológico*, Argentina, S. XXI.
- CONRAD, Peter y SCHNEIDER, Joseph (1985). *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness*, Ohio: Merrill Publishing Company.
- CONRAD, Peter (2007). *The Medicalization of Society. On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

- CORRIGAN, Peter Y SAYER, Derek (2007). "El Gran Arco: La formación del Estado inglés como revolución cultural" En: Lagos, María L. y Pamela Calla (comps.) *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Bolivia, PNUD.
- DONZELOT, Jacques (1977). *La policía de las familias*. España, Pre-Textos. 1998.
- EZPELETA, Justa y ROCKWELL, Elsie (1983). Escuela y clases subalternas. *Cuadernos Políticos*, Número 37, México, D.F., Editorial Era; pp. 70-80.
- FARAONE, Silvia y BIANCHI, Eugenia (comp) (2018). *Medicalización salud mental e Infancias. Perspectivas y debates desde las ciencias sociales en Argentina y el sur de América Latina*, CABA, Editorial Teseo.
- FERRANTE, Carolina (2015). Discapacidad y mendicidad en la era de la Convención: ¿postal del pasado? *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 22(68); pp. 151-176.
- FERRANTE, Carolina y FERREIRA, Miguel Angel (2009). El habitus de la discapacidad: la experiencia corporal de la dominación en un contexto económico periférico. *Política y sociedad*, 47(1); pp. 85-104.
- FOUCAULT, Michel (1976). *Historia de la sexualidad*. Tomo 1: La voluntad de saber, México, Siglo XXI. 2002.
- FOUCAULT, Michel (1977a). Las relaciones de poder penetran en los cuerpos. En: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta. 1992.
- FOUCAULT, Michel (1977b). *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, Madrid, La Piqueta. 1990.
- GUPTA, Akhill 2015: Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura política y el estado imaginado. En: Abrams, Ph., A. Gupta y T. Mitchell (comps.), *Antropología del Estado*. México: FCE.
- LEVIN, Axel (2019). ¿Qué determina la discapacidad en la infancia? La experiencia de la certificación estatal argentina. *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, VOL. 13 N°1. PP. 109 – 131.
- OLIVER, Mike (1998). ¿Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada? En BARTON, Len (coord.): *Discapacidad y Sociedad*. España, Ediciones Morata.
- PASSADA, Miguel (2012). Niñez psiquiatrizada. Invisibilizando una realidad compleja. Versión. *Estudios de Comunicación y Política*, (29); 8-8.
- ROCKWELL, Elsie (2009). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en procesos educativos*. Paidós, Buenos Aires.
- ROSATO, Ana y ANGELINO, Alfonsina (coord) (2009). *Discapacidad e ideología de la normalidad. Desnaturalizar el déficit*, Buenos Aires, NovEduc.
- TROUILLOT, Michel (2001). La antropología del Estado en la era de la globalización. Encuentros cercanos de tipo engañoso. *Current Anthropology*, 42(1), 137-139.
- VALLEJOS, Indiana (2013). Ni grillete atado a la pared ni grillete con la bola pesada: un recorrido conceptual para pensar la discapacidad en la perspectiva de la Convención de los derechos de las personas con discapacidad. *Escrituras*, 10(1); pp. 99-108.
- VASEN, Juan (2007). *La atención que no se presta: el "mal" llamado ADD*, Buenos Aires, Ediciones Novedades Educativas.

VENTURIELLO, María Pía (2017) Políticas sociales en discapacidad: una aproximación desde las acciones del Estado en Argentina. *Revista Española de Discapacidad*, 5(2); pp. 149-169.

Documentos y enlaces virtuales

Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (2006) por la Asamblea General de las Naciones Unidas.

World Health Organization. (2001). Clasificación internacional del funcionamiento de la discapacidad y de la salud: CIF.

World Health Organization. (1980). Clasificación internacional de deficiencias, discapacidades y minusvalías: CIDDM.

Anuarios del Servicio Nacional de Rehabilitación (2009-2015): <https://www.argentina.gob.ar/andis/anuarios-estadisticos-nacionales>

<https://www.argentina.gob.ar/andis>

<http://www.buenosaires.gob.ar/tramites/certificado-de-discapacidad>

<http://www.buenosaires.gob.ar/copidis>

<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/150000-154999/153565/norma.htm>

ADJUDICATARIOS Y COOPERATIVISTAS. TRANSFORMACIONES ECONÓMICO-SOCIALES Y CONFLICTOS POR LA PROPIEDAD DE LA FÁBRICA DE HILADOS Y TEJIDOS SAN JOSÉ, MUNICIPIO DE SAN AGUSTÍN ETLA, OAXACA, MÉXICO

FERNANDO VARGAS OLVERA*

* Licenciado en Antropología Social. Actualmente maestrante. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-CDMX).

Correo electrónico: f.vargas@cieras.edu.mx

Fecha de recepción: 18/10/2020, fecha de aceptación: 28/05/2021

Resumen: El objetivo del artículo es describir el conflicto en la Fábrica de Hilados y Tejidos San José -en el municipio de San Agustín Etlá, Oaxaca, México- mediante documentos judiciales y la memoria de sus obreros textiles. En la década de los sesenta, los obreros de la fábrica formaron dos facciones contrapuestas, denominadas Adjudicatarios y Cooperativistas, cuyas tensiones jurídicas y políticas derivaron en el cierre de la fábrica textil. Dichas fábricas han tenido un importante papel en las transformaciones económicas de la localidad, papel que se ha ritualizado en las festividades a los difuntos, celebradas anualmente a inicios del mes de noviembre. Propongo historizar los acontecimientos conflictivos, con las expresiones socioculturales actuales (siempre cambiantes), en un entramado de historia y cultura local que fue modelado a través de procesos económicos y socioculturales desde la industrialización del país, el Estado benefactor del siglo XX, y hasta la crisis y embate neoliberal en México.

Palabras clave: conflictos obreros, fábricas textiles, transformaciones económicas, prácticas culturales, memoria.

Abstract: The principal objective of this article is to describe the conflict on the factory called Fabrica de Hilados y Tejidos San José –municipality of San Agustín Etlá, Oaxaca, Mexico- through judicial archives and the memory of the industrial workers. Since de sixties decade, the factory workers raised two opposed factions, named Adjudicatarios and Cooperativistas, whose carried the juridical and political tensions to the definitive factory close. These factories had an important role on the local economic transformations, also ritualized on the dead's festivities, annually celebrated in the beginning of November. I propose to put into history the conflict events with the existing sociocultural expressions (always in change), to a memory and a local culture that had been modelled through economic and sociocultural processes, since the industrialization of Mexico, during the benefactor state on the Twentieth Century, until the crisis and rise of neoliberal economy.

Keywords: working conflicts, textile factories, economic transformations, cultural practices, memory.

Introducción

El municipio de San Agustín Etlá –ubicado en la región de Valles Centrales del Estado de Oaxaca, México- se caracteriza por su celebración festiva a los difuntos. Estas festividades denominadas Muerteadas son efectuadas el 1º y 2 de noviembre de cada año, en cada uno de los tres barrios que conforman el municipio, así como en otras poblaciones del distrito de Etlá. Como parte de la celebración, los organizadores de la festividad escenifican una historia mítica, la cual es denominada La Relación. La función social y simbólica de La Relación consiste en la manifestación pública de las noticias polémicas y disputas anuales de la población, a través de la enunciación oral de los acontecimientos, en forma de versos espontáneos emitidos por los personajes; constituye una forma de resolución de la vida social, a través de la fiesta.

La Relación escenifica la muerte del esposo de la hija del dueño de una finca algodonera. La hija -llamada Viuda- desconsolada, recurre a su padre para pedirle que reviva a su esposo, quien representa el único sustento económico para sus hijos y el actor principal de la unidad doméstica. El padre -denominado Viejo- accede a revivirlo pero previamente hace un conteo de las riquezas que posee: sus bienes monetarios, y su ganado ovino y caprino. Después de revisar sus bienes, el Viejo recurre a contratar las formas locales de atención corporal y espiritual, o curación: mediante la medicina, la religión y la tradición. El doctor receta al muerto una prescripción médica, con sus comidas preferidas. El Cura hace un conjunto de responsos y bendiciones al esposo fallecido. Por último, el Espiritista (el especialista ritual) lo revive mediante un conjunto de saluciones y responsos rituales, mientras los Diablos y la Muerte se disputan el alma del difunto. Mediante la resurrección del esposo, la familia tiene de nuevo a la figura paterna y su sustento económico socialmente normado en la población. Es a través de la

vuelta a la vida del muerto, y de los difuntos que vuelven durante esa noche de fiesta, que las Muerteadas pueden dar inicio.

La historia mítica está ambientada en un contexto político de inicios del siglo XX donde la localidad está liderada por un personaje caciquil, dueño de una hacienda o una finca algodонера (según la versión en cada barrio). La finca algodонера se refiere a las antiguas Fábricas de Hilados y Tejidos. En conjunto, el municipio de San Agustín Etlá cuenta con dos inmuebles industriales que fueron las fábricas de Hilados y Tejidos San José y La Soledad. Mientras la fábrica de La Soledad fue restaurada e inaugurada como el Centro de Artes de San Agustín (CaSa)¹ -dedicado a talleres y exposiciones de artes gráficas-, el inmueble de la fábrica San José está abandonado, con cadenas asegurando las puertas, y derrumbándose. El hecho de que no pueda remodelarse esta segunda fábrica, o usarla para otros propósitos o propuestas (que ha recibido de varias empresas refresqueras y cementeras, así como del gobierno estatal), tiene que ver con que es una propiedad colectiva que actualmente se encuentra en conflicto, por los cientos de dueños de la fábrica.

La Relación es una expresión cultural y performativa que representa el eco que la fábrica tuvo en los habitantes de San Agustín Etlá, y en general en el transitorio modo de producción económica local y regional. La instalación de las dos fábricas textiles, en una población basada en una agricultura y ganadería de autoconsumo, a finales del siglo XIX, formó un conjunto de transformaciones económicas, demográficas y socioculturales en la población, durante el siguiente siglo. Dichos cambios locales formaron en sus pobladores una memoria de bonanza y productividad; una “gallina de los huevos de oro” de prosperidad económica cuya conclusión se debió a problemas políticos locales, así como a transformaciones económicas y políticas, a escala estatal y nacional. De este proceso de auge y caída de la industria textil, los pobladores mantienen la memoria y los testimonios históricos que se conmemoran simbólicamente, mediante La Relación, como historia local ritualizada.

Este artículo deriva de mi tesis de licenciatura titulada “Política y Organización social: las Muerteadas de San Agustín Etlá, Oaxaca” (Vargas Olvera, 2018). La información fue recolectada en mi estancia de campo en la población durante el año 2016, a partir de tres fuentes distintas: a) los archivos judiciales de los obreros referentes a la demanda colectiva y específicamente a la formación de la Sociedad Cooperativa; b) entrevistas a algunos obreros participantes en el conflicto y c) archivos periodísticos de la época de cierre de la fábrica (1990-1993). Si bien mi tesis se centró en el estudio de la fiesta de muertos, consideré que la festividad no puede comprenderse integralmente si no se historiza la manera en que Las Muerteadas llegaron a celebrarse con una forma carnavalesca (europea), sincretizada a una festividad mesoamericana².

Por tanto, como una hipótesis histórica de enlace festivo-obrero-fabril, establezco que la incipiente industrialización textil a finales del siglo XIX llevó a una transición económica, demográfica y sociocultural en San Agustín Etlá. Esta transición de la producción agrícola local a la textil industrial de tipo regional produjo movimientos migratorios de obreros

¹ Restauración e inauguración en 1996, por la fundación PROAX del pintor Francisco Toledo.

² Parte de mi análisis sitúa a las Muerteadas como celebraciones de tipo carnavalesco, cuyo sincretismo puede identificarse por una articulación entre los Carnavales y las Mascaradas españolas (Caro Baroja, 1965), y las festividades mesoamericanas dedicadas a los difuntos (Broda, 1971). El resultante de esta metonimia histórica y sociocultural de celebraciones fue en una festividad que -en la localidad y las poblaciones integrantes del distrito de Eltá- dista mucho del resto de ceremonias religiosas del ciclo festivo-católico. Esta celebración temporalmente está insertada en lo que Saúl Millán denomina el “Ciclo de Invierno” (Millán, 1993), que abarca una temporada desde inicios de octubre a principios de enero. Este ciclo es un periodo intensivo de festividades que están relacionadas con el momento de la cosecha en el calendario agrícola, y con el cambio de autoridades locales, en los municipios del estado de Oaxaca. Por tales razones podemos deducir por qué los habitantes de la población valoran las Muerteadas por sobre la fiesta patronal, dedicada a San Agustín Obispo, y en general con las festividades católicas y civiles desde finales de agosto hasta finales de noviembre.

provenientes de los estados de Puebla y Veracruz. La tensa socialización entre obreros nativos y migrantes avecindados progresivamente constituyó un conjunto de transformaciones socioculturales, y de conflictos locales dicotómicos, de los cuales La Muerteada surgió como una festividad popular y obrera, no relacionada con la vida agrícola e industrial local, relacionada a los carnavales de las entidades federativas migrantes, opuesta a las celebraciones religiosas tradicionales y cuyo objetivo reside en la resolución anual de las disputas familiares y vecinales de la población.

La transformación y el conflicto en la fábrica: propuesta de historización

De acuerdo con Adolfo Gilly, “la historia es una búsqueda de lo que da significado a este presente: la totalidad de las vidas humanas, ninguna de las cuales pasa por el mundo sin dejar huella” (Gilly, 2006: 46). En la visión del historiador, el pasado y el presente constituyen un entramado de realidad, construido desde un sentido direccionado a develar las condiciones y posibilidades de lo presente. Esta propuesta, considero, no es privativa del historiador, sino que es parte de los quehaceres del antropólogo social. El etnógrafo que llega por primera vez a una población observa las prácticas locales, los lugares y los discursos como escenarios desarticulados para el investigador, y coherentes para el otro. Pareciera como si en un inicio del trabajo etnográfico, la vida social, en sí misma, tomara agencia y se internara en el investigador, para contarle porqué es que llegó a constituirse de tal manera.

Durante mi trabajo de campo en San Agustín Etla pude formar una visión articulada de los distintos lugares, las personas y sus actividades, asociadas a la construcción de dos tiempos de vida social. Por una parte, el tiempo cotidiano de organización sociopolítica institucional, constituida por las autoridades civiles, agrarias y religiosas del municipio. Por la otra, el tiempo festivo de organización de las Muerteadas, donde la ciudadanía y los organizadores de la fiesta modifican e intensifican sus actividades económicas y sociales, y durante la celebración tienen la preeminencia de la autoridad en la población.

Mi principal inquietud era construir el presente de las Muerteadas, desde el pasado de la localidad. La fiesta, el conflicto y el desarrollo económico y político local y regional -aparentemente inconexo- tenían que ver con una progresividad que identifiqué como un patrón de conflictos en San Agustín Etla. Desde la instalación de las fábricas a finales del siglo XIX hasta finales del siglo XX, tres principales conflictos en la población se han estructurado por facciones contrapuestas: cuando la migración obrera a la población -desde finales del siglo XIX-, los Nativos y los Avecindados establecieron disputas por el usufructo de los recursos forestales comunales. Posteriormente, los Adjudicatarios y Cooperativistas tuvieron el conflicto por la fábrica de San José. Los Talibanes y los Talamontes, han tenido problemas territoriales locales y regionales desde la década de los setenta hasta la actualidad. Finalmente, los Testarudos y los 100% Testarudos son facciones familiares en los conflictos barriales por la organización de

las Muerteadas, desde la década de los noventa. En un ejercicio dialógico de observación participativa, investigación en archivos, y de entrevista y reflexión con los colaboradores, intenté construir el sentido del tiempo festivo presente, con los acontecimientos conflictivos locales, en una trama histórica de acontecimientos articulados a la vida social y festiva de San Agustín Etla. Este artículo -extracto de un continuum propuesto- detalla el conflicto relacionado a la propiedad de la fábrica textil de San José.

Para comprender el entramado de historia en el presente, el concepto de transformación me es de gran ayuda: de la economía, de las prácticas laborales, de los modos de vida, de la organización social y territorial, y de la memoria sobre el buen vivir. Realizo un énfasis en las consecuencias que tienen las transformaciones económicas nacionales, regionales y locales, en las formas más concretas de vivir y de concebir la realidad. Siguiendo con la propuesta de Adolfo Gilly (2006), en donde retoma la Gran Transformación de Karl Polanyi, para analizar los procesos de ruptura económica y la formación de las clases subalternas, puedo observar que,

[...] el despojo, la expropiación y la apropiación de los bienes comunes por las élites dirigentes, la introducción del ganado en lugar de los cultivos de subsistencia, la alienación de los humanos con respecto a su tierra y la creación de una nueva clase de pobres, vagabundos desprotegidos sin tierra ni identidad ni lazos sociales (Gilly, 2006: 52).

Este proceso de despojo y transformación económica industrial-textil, ocurrió en México desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad, en diversas etapas, escalas e intensidades³. Me sitúo específicamente en aquellas poblaciones que, a causa de la instalación de las entonces Fábricas de Hilados y Tejidos, sufrieron transformaciones demográficas, urbanas y socioculturales de forma acelerada y rapaz. Asimismo ha ocurrido con poblaciones construidas posteriormente y alrededor de la instalación de estos complejos fabriles, cuyos dueños aprovechaban los fuertes caudales de los ríos para generar electricidad en los batientes, las cardas, los malacates, urdidores, atadores y los telares de procesamiento del algodón, para fabricar manta y demás tipos de telas de vestido y de trabajo.

La transformación económica, política y social de la población también es una transformación de la memoria. En los recuerdos de los obreros participantes del conflicto, la visión de bonanza económica en la población -durante los años activos de la fábrica- es eclipsada por las clausuras intermitentes, y por el cierre definitivo de la fábrica en la década de los noventa. En este sentido, los obreros de la Fábrica de San José realizan un parteaguas histórico, marcado por el conflicto que derivó en la decadencia económica y en los reacomodos políticos y sociales de la población. En este sentido, la memoria constituye un arena de contradicciones, un factor de transformación y de luchas, “[...] donde se disputan sentidos de pertenencia, proyectos políticos y valoraciones de las diferencias” (Ramos, 2011: 141).

Cuando hablo del conflicto, en el sentido manchesteriano de Max Gluckman, observo que las discrepancias ubicadas en el corazón del sistema (citado en Korsbaek, 2005), constituyen también contradicciones estructurales

3 El desarrollo industrial de las Fábricas de Hilados y Tejidos se remonta a 1830, cuando las primeras fábricas fueron instaladas en Puebla (La Constancia Mexicana en 1832) y en Veracruz (Fábrica Cocolapan, en 1836), potenciadas por la política económica de Lucas Alamán, y financiadas por el entonces Banco del Avío (Gutiérrez Zannata, 1987 y Florescano, 1990). Es importante notar que las olas de migrantes -obreros especializados en el trabajo industrial textil- llegaron de estos estados a San Agustín Etla. Asimismo son estados conocidos por la celebración de carnavales, antes de la Cuaresma y la Semana Santa (Ramos Galicia, 1992).

que permanecen en el seno de la sociedad, y se reproducen en la memoria colectiva (Hallbacks, en Ramos, 2011), como una continuidad de posiciones sociales, contradictorias y conflictivas. Estas posiciones estructuran las relaciones de producción -y en general las relaciones sociales en las poblaciones transicionales- como una mezcla de relaciones capitalistas enajenadas del trabajo agrícola y de interacciones políticas vulnerables y en constante conflicto, empotradas⁴ a relaciones de parentesco, reciprocidad, ritualidad y trabajo agrario comunitario.

El despojo y la enajenación económica y social iniciaron por la transición de la agricultura y la organización comunitaria a la vida obrera y la división del trabajo industrial. La entrada a la vida obrera era presentada a los pobladores nativos y migrantes como una oportunidad de progreso; un encantamiento moderno (Dube, 2011) de desarrollo social, integrante desde los proyectos económicos del Estado Mexicano en el siglo XIX, hasta el México posrevolucionario. En realidad, lo que se estableció fue una ruptura económica y sociocultural entre lo tradicional y lo moderno o civilizado (Dube, 2011). La irrupción sentó las condiciones para la subalternización de la población, a partir de la ampliación de las bases económicas de la localidad, la enajenación laboral industrial por aquellos obreros que carecían de tierras y de técnicas de cultivo, y los diversos conflictos poblacionales derivados de la nueva cultura industrial de acumulación y despojo. La nueva transformación -producto de una sociedad rasgada- formó una antinomia dualista⁵, expresada continuamente en los conflictos poblacionales, tendientes a formar facciones identificables, dicotómicas y continuamente disputándose las nuevas y viejas formas de trabajo y acumulación de riqueza. La transformación y el conflicto obrero de la fábrica de San Agustín Etla constituyen el principal nodo articulador entre los antecedentes de la transición económica agrícola-industrial, las dinámicas migratorias regionales y estatales, y el posterior establecimiento de los conflictos agrarios y festivos de la localidad.

San Agustín Etla y la transición económico-social

San Agustín Etla es un municipio parte del distrito de Etla (comúnmente llamado Valle Eteco), integrante de la región de Valles Centrales⁶, del Estado de Oaxaca. La localidad colinda al norte con los municipios de San Juan Bautista Guelache, Teococuilco de Marcos Pérez y Nuevo Zoquiapam; al este con Nuevo Zoquiapam y San Pablo Etla; al sur con San Sebastián Etla y la ciudad de Oaxaca y al oeste con San Pablo Etla, Villa de Etla y San Juan Bautista Guelache.

⁴ Este concepto lo utilizó Polanyi para denominar las diversas "formas económicas previas [que] estaban implantadas, arraigadas, incrustadas en las relaciones sociales, relaciones éstas que no eran definidas por los mercados y el dinero" (Gilly, 2006: 50). Estas relaciones incrustadas (de las cuales pueden identificarse como de reciprocidad y redistribución), de acuerdo con Polanyi, entran en sucesos económico-políticos de gran alcance y tienden a desarticularse, desempotrarse y atomizarse en relaciones separadas, cada una con dimensiones aisladas y fetichizadas de práctica económica, que Polanyi denomina mercado autorregulador (Polanyi, 2003; Gilly, 2006).

⁵ En este sentido, el autor apunta que "Por largo tiempo, antinomias formidables entre lo estático, comunidades tradicionales, y lo dinámico, sociedades modernas, han cumplido un papel importante en las comprensiones de la historia y la cultura. [...] Pero la antinomia tiene implicaciones más amplias y apuntalamientos más profundos. No es solamente que la dualidad ha animado y articulado otras oposiciones duraderas [...] es también que como un legado perenne de la idea desarrollista de lo universal, la historia natural y una representación agrandada de una modernidad occidental, exclusiva, tales antinomias han encontrado expresiones variadas entre las materias distintas que han nombrado, descrito y objetivado desde por lo menos el siglo XVIII" (Dube, 2011: 12).

⁶ Debido a la gran presencia de poblaciones indígenas en Oaxaca (18 pueblos indígenas), el estado ha sido dividido de acuerdo a criterios socioculturales, territoriales y lingüísticos, en 7 regiones: Valles Centrales, La Cañada, La Mixteca, La Sierra Madre del Sur, la Sierra Norte, el Istmo, La Costa y el Golfo (Dalton, 1990:10).

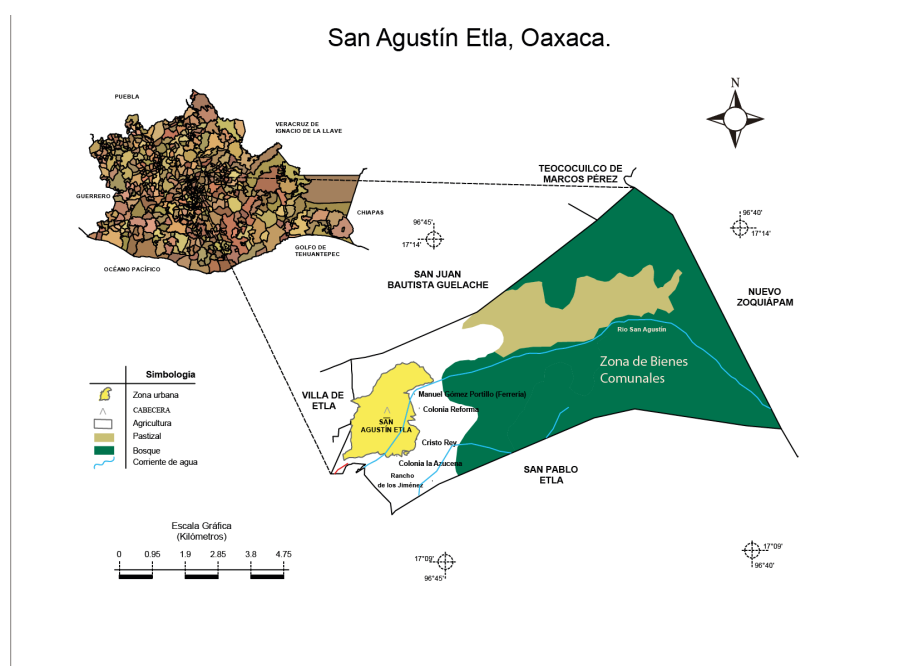


Gráfico 1: Mapa de San Agustín Etla, Oaxaca (INEGI, 2010)

El territorio del municipio está compuesto por la zona urbana de 72 hectáreas y la zona de Bienes Comunales, integrada por 751 hectáreas de tierras agrícolas, el área de pastizales y los bosques comunales. En conjunto, la zona comunal abarca un total de 4,174 hectáreas. Dos ríos pasan por la población: el río Grande y el río San Agustín. Sus caudales provienen de manantiales en la zona comunal y proveen agua para la población y para la ciudad de Oaxaca.

Los barrios de San José, San Agustín y Vista Hermosa -junto con sus cinco colonias- componen al municipio. También hay un área residencial y un campo de golf privado, construido desde la década de los noventa⁷. La composición doméstica de la familia es extensa, de residencia patrilocal y descendencia patrilineal. La población tiene dos tipos de residencia: el solar y las cuadrillas. El solar es un terreno amplio, donde el jefe de familia fracciona a sus hijos varones para construir sus propias casas. Las cuadrillas eran las antiguas viviendas de los obreros, dentro del complejo de las fábricas textiles, que con el paso del tiempo fueron adecuándose a las dinámicas de la familia extensa y la residencia compuesta del solar. En general, la población no se identifica como indígena. Las identificaciones establecidas continúan en una dicotomía entre la vida nativa local, y la vida de los foráneos que usualmente se limita a la vivienda en las residencias del campo de golf, en algunas casas en el pueblo, o en la actividad artística del Centro de Artes de San Agustín.

Los barrios de San José y Vista Hermosa fueron formados de las Fábricas de Hilados y Tejidos. Éstos eran complejos industriales cerrados, con una dinámica separada de la vida social del pueblo de San Agustín. Estaban formados por el inmueble de la fábrica, las cuadrillas, capillas, escuelas, clínicas de salud estatales y campos deportivos, todos administrados por los dueños. Es en el barrio de San José, donde mi historia encuentra su principal eco.

⁷ Aunque no forma parte de la organización social local, varios habitantes nativos trabajan en este fraccionamiento, el cual es ocupado principalmente por familias foráneas y extranjeros.

Las fábricas textiles llegaron a la población en 1873 (San José) y 1883 (La Soledad), construidas por familias comerciantes de españoles de apellido Trápaga y Trápaga-Zorrilla⁸. Para esos años, el pueblo de San Agustín contaba con el importante caudal del río con el mismo nombre, por lo que fue idónea para alimentar los transformadores de luz y dar potencia a la maquinaria textil. La fábrica de San José fue construida utilizando dos antiguos molinos de tabique rojo, llamados Molinos de Lazo y San Diego, ambos pertenecientes a la hacienda de San Isidro (Velasco Rodríguez, 2014:280) que incluía el territorio de la localidad. Las condiciones descritas dieron paso a la institución del modelo de instalación textil hacienda-fábrica (Morales Moreno, 2010), instituida en otras localidades fabriles. La población de San Agustín, para finales del siglo XIX, se dedicaba mayormente a la agricultura y ganadería de autoconsumo. Asimismo, la colindancia del pueblo con los montes de la Sierra de San Felipe, o Sierras Orientales, permitió una minería de pequeño aliento, con sus respectivos talleres de fundición de hierro, llamados ferrerías. Otra parte de economía local eran los tejedores de telar tradicional de madera, llamados obrajes. Esta división de trabajo formaba parte del escenario del modelo hacienda-fábrica, que permitió la instalación eficaz de la incipiente industria textil en varias localidades del país, desde la segunda mitad del siglo XIX. (Morales Moreno, 2010: 101-102).

Como mencioné anteriormente, la instalación de las fábricas textiles provocó una migración de obreros especializados y trabajadores regionales y foráneos⁹. La migración obrera a la población formó una primera diferencia social: la población nativa dedicada a la agricultura de auto subsistencia, y los obreros avecindados que vivían dentro de las fábricas. Para 1883 los avecindados obreros representaban la mayoría poblacional (411 habitantes de 664), quienes utilizaban los recursos forestales para construir sus viviendas y calentar sus alimentos. Esto provocó una serie de disputas con los nativos, quienes tenían el derecho exclusivo del usufructo, pero que ya representaban una minoría (253 habitantes). Para 1900, la población había crecido un 107% aproximadamente (1,612 habitantes) de los cuales 1,040 eran obreros en las dos fábricas textiles. Esta división económica y social, aunada a la frontera física de la fábrica que separaba la vida obrera de la dinámica local, instituyó una división poblacional que fue tomando diversas formas a lo largo del siglo XX. La división social en San Agustín Etla inició por una asimetría diferenciada de relaciones de producción distintas; puedo afirmar que la división fundamental de la población, fue de clase. Derivado de lo anterior, puedo ubicar un conjunto de acontecimientos locales que dieron forma a la asimetría fundamental, expresada en las facciones de Adjudicatarios y a los Cooperativistas.

Para el siglo XX, la dinámica de la fábrica San José fue interrumpida por el estallido de la Revolución Mexicana, la cual permaneció cerrada -junto con la fábrica de La Soledad- cerca de 13 años. La población disminuyó drásticamente a 241 habitantes. Durante este tiempo, el inmueble de la fábrica y la maquinaria se deterioraron y no había quien diera mantenimiento. La familia Zorrilla-Sáenz Trápaga, al no poder otorgarles mantenimiento a los inmuebles, específicamente el de San José, la puso en venta. Para 1923, el

⁸ La incipiente industria textil en Oaxaca se formó con familias de comerciantes españoles, que mediante puestos políticos (gerencias en sociedades comerciales) y con empujes políticos de Porfirio Díaz pudieron consolidarse como dos de los tres primeros dueños de fábricas textiles en Oaxaca.

⁹ Los migrantes provenían de municipios de Oaxaca, como Juxtlahuaca, Miahuatlán, Nochistlán, Ocotlán, Ciudad de Oaxaca, Silacayoapan, Tlacolula, Villa Álvarez (Zimatlán), e Ixtlán (López Ruíz, 2014), así como obreros especializados de Puebla y Veracruz, las cuales eran entidades federativas a la vanguardia de la producción textil a escala industrial.

español Mateo Solana compró la fábrica a los dueños Trápaga, la reconstruyó y en 1924 la reinauguró.

En el tiempo en que Mateo Solana fue propietario, 1924-1942, una segunda asimetría se estableció entre el Patrón y los obreros textiles. Durante esta época, las dinámicas laborales eran extenuantes. La jornada de trabajo alcanzaba las 16 horas y la paga era minúscula. Existía un sindicato interno, pero estaba asociado al patrón y estaba oficialmente respaldado por la Secretaría del Trabajo en Oaxaca, cuyo director tenía relaciones económicas y políticas favorables con Mateo Solana. No obstante, para 1936 y con la cimentación de la Confederación de Trabajadores de México (CTM) en el país (Spenser, 2014), la dinámica laboral textil se democratizó¹⁰. La Secretaría del Trabajo cambió de dirigentes, con Manuel García Ledesma y Pio Quinto a la cabeza. Estos líderes formaron la sección 36, un brazo sindical en la fábrica de San José, parte de Sindicato Nacional de la Industria Textil y Similares de la República Mexicana, afiliado a la CTM. Los nuevos directores de la Secretaría del Trabajo revisaron el contrato colectivo de los trabajadores de la Fábrica y al notar irregularidades e incumplimientos, en cuanto las horas laborales y las correspondientes remuneraciones, penalizaron a Mateo Solana con el pago de las horas que se debían a los obreros, y con el pago de penalizaciones por la violación de las cláusulas del contrato. Para evitar pagar las penalizaciones a los trabajadores, Mateo Solana vendió la Fábrica a Manuel Zacal.

De esta manera, desde la década del cuarenta hasta 1961, inició una venta continua del inmueble y maquinaria de la Fábrica de San José, debido a que los dueños no podían sostener económicamente su mantenimiento, y no querían pagar las multas establecidas por el nuevo régimen laboral de la CTM. Uno de los dueños -Manuel Gómez Portilla- trató de remodelar la maquinaria de procesamiento textil, modelo 1914. El acuerdo que intentó establecer con los obreros fue que otorgaran un préstamo monetario para la remodelación; cada semana de pago el dueño restaría el 10% de su salario para renovar la maquinaria. Los líderes de la sección 36 negaron rotundamente la propuesta. Frente a la negativa del Sindicato de Trabajadores Textiles, Manuel Gómez Portilla no pudo sostener la remodelación de la maquinaria y decidió vender nuevamente el inmueble a Antonio Esparza. Este nuevo dueño adscribió la Fábrica de Hilados y Tejidos a una empresa de nombre San José Etlá S.A., y sustituyó la materia prima de algodón natural, por una fibra sintética. La mayoría de la maquinaria era inútil en el procesamiento de la fibra artificial, y la producción bajó de rendimiento. Esto causó un déficit en las ganancias que tuvieron posteriores afectaciones en los salarios de los obreros.

En inconformidad por la baja de salarios, los trabajadores realizaron un paro de actividades en 1961, y en junio presentaron una demanda en contra de la empresa de Antonio Esparza San José Etlá, S.A., ante la Junta de Conciliación y Arbitraje no. 6 de la Ciudad de México. (Secretaría de Industria y Comercio, 1973: 3). Posteriormente, en enero de 1962, el Secretario de la sección 36, Arturo Hernández, presentó una segunda demanda¹¹ en representación de 354 obreros, al dueño Antonio Esparza. Para este momento, la empresa ITOH y Co. De México también estableció una tercera

10 La Confederación de Trabajadores de México fue un órgano obrero componente del entonces Partido de la Revolución Mexicana, o PRM (el antecedente del PRI) en 1936. La CTM fue apoyada por el gobierno entrante de Lázaro Cárdenas y fundada por diversas organizaciones sindicalistas, partidistas y socialistas, todas articuladas en torno a Vicente Lombardo Toledano. De acuerdo con Daniela Spenser (2014) Lombardo Toledano fue un político y e ideólogo del Estado Mexicano de corte socialista, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas. Su visión de construir una unidad obrera en el seno del Estado Mexicano, fue concretada en la creación de la CTM, que posteriormente fue extendida en varios estados del país y cooptada por los "lobitos de la Revolución", un grupo de políticos del Antiguo Régimen del Maximato y el Partido Nacional Revolucionario (PNR).

11 Las demandas de los trabajadores eran: 1) El pago de 5 pesos sobre el salario semanal de los obreros hasta que la deuda se completara y 2) La remodelación de la maquinaria. Heriberto Quevedo -uno de los principales participantes cooperativistas- recuerda cómicamente que hasta las demandas de remodelación de la maquinaria, los obreros dieron cuenta del error cometido al haberse negado a la propuesta de Manuel Gómez Portilla.

demanda en contra de San José Etlá S.A., solicitando un embargo de los bienes. Sin embargo, los trabajadores impugnaron esta tercera demanda, y lograron que la Junta de Conciliación realizara un embargo precautorio. La demanda promovida por la sección 36 tuvo su resolución hasta octubre de 1962, cuando la Junta de Conciliación sancionó a San José Etlá S.A. a “[...] PAGAR SALARIOS desde el 11 de noviembre de 1961 hasta la fecha en que se reanuden las labores, así como el pago de cinco mil pesos semanales por vacaciones, ahorro, jubilaciones, deportes y cuotas sindicales y –al pago del ocho por ciento sobre la raya semanal de cada trabajador a partir del 22 de junio de 1961” (Secretaría de Comercio e Industria, 1973: 3).

La cantidad valuada para el pago de salarios caídos ascendió a más de 4 millones de pesos. El dueño de la fábrica no acató la sentencia de la Junta de Conciliación y Arbitraje y a inicios de 1963, los obreros volvieron a hacer un paro de labores. Para este año, la fábrica había cambiado de dueño, quien instituyó un régimen de producción de maquila¹². Posteriormente, la Junta de Conciliación N°11 de Oaxaca demandó la indemnización, y al no obtener respuesta de este nuevo dueño resolvió en embargar los bienes de la fábrica el 23 de marzo de 1963. Desde esta fecha hasta 1968, la Junta de Conciliación y Arbitraje lanzó tres remates de los bienes embargados, en Oaxaca y en la Ciudad de México, valuados en 3 millones 794 mil pesos aproximadamente, sobrantes de las indemnizaciones a los obreros.

12 José María Fontanet estableció un régimen de producción donde el salario de los obreros es equivalente a la mitad del valor de su producción semanal. Este régimen, contrario a las políticas económicas progresistas de la CTM, permaneció hasta después de la Constitución de la Sociedad Cooperativa.

Adjudicatarios y Cooperativistas: conflicto obrero y cierre de la fábrica



Grafico 2: Fotografía de la Fábrica de San José. Sin fecha. Colección fotográfica de R. Alonso.

Al no haberse rematado la fábrica, el 7 de mayo de 1968, la Junta Federal de Conciliación y Arbitraje dictó el “auto de adjudicación de los bienes embargados a la Empresa ‘San José Etlá, S.A.’, a los 255¹³ trabajadores reclamantes” (Secretaría de Industria y Comercio, 1973: 4-5). Era necesario un representante de los Adjudicatarios que firmara las escrituras, lo que ocurrió hasta el 24 de noviembre de 1972. Los firmantes fueron el presidente de la Junta de Conciliación, y tres representantes de los nuevos Adjudicatarios: Guadalupe Santiago Martínez¹⁴, Arturo Hernández Lázaro y Artemio Sánchez Silva, quienes posteriormente tomaron el liderazgo de grupo obrero.

La siguiente tarea para los Adjudicatarios era reorganizarse administrativa y económicamente. Desde 1968, la mayoría de los obreros habían desertado de la Fábrica, por las deplorables condiciones de trabajo y la falta de dinero para volver a reactivar el entero de la producción textil. Era necesaria una reestructuración administrativa y financiera. Fue así que para 1973 -tras cinco años de precariedad laboral-, Guadalupe Santiago Martínez solicitó al gobierno del Estado apoyos económicos para mantener a flote la Fábrica. El apoyo vino de la COPRODEO¹⁵, una institución gubernamental encargada de vigilar el funcionamiento de las fábricas en Oaxaca y apoyar en la formación de sociedades laborales. El panorama dificultoso en la producción textil hizo que la COPRODEO propusiera una reestructuración administrativa de la fábrica, mediante la constitución de una Sociedad Cooperativa de trabajadores textiles. La transformación financiera fue gestionada por un fideicomiso con el Gobierno Federal -a través de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público- para la asignación de tres millones 140 mil pesos al gobierno oaxaqueño de Fernando Gómez Sandoval, a través de la entonces institución crediticia del Estado: la Nacional Financiera S.A.

El principal requisito para el acceso al fideicomiso era que la nueva Sociedad Cooperativa legalizara la propiedad colectiva del inmueble fabril. Era necesario que los 355 propietarios que recibieron la adjudicación de la fábrica transfirieran sus derechos a la Sociedad Cooperativa, volviéndose socios cooperativistas.

Para llevar a cabo este acuerdo, a inicios del mes de junio de 1973, los obreros adjudicatarios citaron a una asamblea general para constituir la sociedad. Durante el mes intentaron tres asambleas en las que no hubo una completa asistencia. Para el 19 de junio de 1973, asistieron la mayoría de obreros copropietarios y la asamblea duró aproximadamente dos días. Al cabo de largas y dificultosas negociaciones, los adjudicatarios fundaron la Sociedad Cooperativa de Trabajo de la Fábrica Textil San José S.C de R.S, mediante un Acta y Bases Constitutivas (Secretaría de Industria y Comercio, 1973a). La nueva Sociedad Cooperativa estaba compuesta por una Asamblea General, un Consejo de Administración, encargado del control general de la Fábrica; un Consejo de Vigilancia de la Fábrica, una Comisión de Previsión Social, una Comisión de Educación Cooperativa, una Comisión de Conciliación y Arbitraje y una Comisión de Control Técnico, encargado del mantenimiento de la maquinaria (Secretaría de Industria y Comercio, 1973a: clausula no.33^a).

El eje principal del conflicto con la Sociedad Cooperativa inició por el acuerdo del otorgamiento de los derechos de propiedad y las escrituras

¹³ El expediente marca 255 trabajadores, pero la demanda inicial fue establecida por 355 obreros.

¹⁴ Guadalupe Santiago Martínez fue Secretario General del Sindicato no. 36 de los obreros y posteriormente de la CTM estatal. En la LII. Legislatura del Estado de Oaxaca (1983-1986) fue diputado local, por el Distrito electoral II, que incluye Etlá.

¹⁵ Comisión Promotora del Desarrollo Económico de Oaxaca.

de la fábrica de los Adjudicatarios, para pasar a ser copropietarios cooperativistas. Después de la formación de la Cooperativa, la razón social de la Fábrica cambió, así como su forma de propiedad. Los adjudicatarios cedieron sus derechos de propiedad enteramente a la Sociedad, a cambio del fideicomiso y a una liquidación monetaria o en propiedades (las cuadrillas) (Secretaría de Industria y Comercio, 1973a: clausula N°8a y 90ª). En las Bases Constitutivas aparecen la firma de 139 nuevos socios de la Cooperativa; sin embargo, en el padrón adjunto al acta, realizado en 1973 por el Registro Cooperativo Nacional (Secretaría de Industria y Comercio, 1973a) aparecen 264 socios. Esta inadecuación en los registros tuvo que ver con la salida de la mayoría de los obreros, durante la época de decaimiento de la fábrica antes del fideicomiso, en 1973. En este periodo muchos adjudicatarios salieron a obtener nuevos empleos, lo que pudo ser un elemento a considerar en su exclusión de la formación de la nueva sociedad laboral. Estos obreros excluidos del acuerdo de la Cooperativa y de las liquidaciones constituyeron posteriormente la base de oposición a los cooperativistas.

La nueva organización de la fábrica continuó con el modelo de producción de maquila. En la visión de los obreros, el inicio de la cooperativa fue una nueva etapa de bonanza y reactivación económica. El Consejo de Administración llevó a cabo el pago del seguro social a los obreros pensionados por el IMSS. Renovó las maquinarias obsoletas que se habían denigrado a causa de la falta de mantenimiento, durante las épocas de paro de labores. Compraron, con apoyo estatal, nuevas cardas (máquinas que hacen la segunda limpieza del algodón para volverlas tiras gruesas), trociles (maquinaria de hilado), urdidores (una máquina donde se introducen los carretes para enrollarlos en un carrete más ancho, llamados julios) y otras máquinas, parte del proceso de producción de manta de algodón. Asimismo adquirieron una camioneta para transportación de materia prima, y una planta eléctrica de mayor voltaje, para las nuevas maquinarias.

Posterior a la creación de la cooperativa, el Consejo de Administración formó el Comité de Liquidación, encargado de remunerar económicamente o en especie a los 355 adjudicatarios trabajadores pensionados por el IMSS (Instituto Mexicano del Seguro Social). El Comité de Liquidación estuvo integrado por los representantes firmantes de las escrituras de la fábrica, a saber, Guadalupe Santiago Martínez, Arturo Hernández Lázaro y Artemio Sánchez Silva. Para obtener dinero para liquidar a los obreros, el comité desarmaba la maquinaria obsoleta o inservible. Algunas partes eran utilizadas como refacciones de la maquinaria útil. El resto de la maquinaria obsoleta era vendida como fierro (el acero con que se fabricaron las máquinas daba grandes cantidades de dinero en su venta).

Las liquidaciones de retiro no consideraron a los obreros que habían fallecido o nunca se presentaron¹⁶ durante la formación de la Sociedad Cooperativa¹⁷. Entre los que nunca se presentaron estuvo Lucio Rivera Altamirano y Fidel Ramírez, obreros que salieron de la localidad en busca de nuevas oportunidades laborales. A raíz de la imposibilidad de remunerarles su liquidación (porque se presentaron años después de la repartición, cerca de 1979), estos obreros comenzaron a reunirse con otros pensionados no liquidados. Asimismo, empezaron a convencer a algunos obreros

16 Los obreros ausentes de la Cooperativa fueron a trabajar a otras empresas; estos obreros inscritos en el IMSS no podían pensionarse directamente de la empresa textil por la edad y porque tenían que prestar un año de servicio laboral para jubilarse y pensionarse. De tal manera que varios obreros regresaron y prestaron servicio de un año; con las horas cotizadas que mantenían y su servicio pudieron jubilarse y pensionarse.

17 Prueba de ello fue el informe presentado en una cláusula del expediente de formación de la Sociedad Cooperativa, que dice: "23. La Comisión Liquidadora, en cumplimiento de sus funciones, pagó las indemnizaciones correspondientes a los 128 trabajadores integrados de esta Cooperativa, adjudicándoles terreno, edificio, maquinaria, herramientas, dos canales conductores de agua, que acciona las dos turbinas hidráulicas, concesiones, accesiones y demás derechos que le corresponden a la mencionada Fábrica de Hilados y Tejidos de Algodón "San José" de Etla, Oax., cuyas escrituras de adjudicación tiene encargo de hacer (siguiente página) el Notario Público No. 13 de la Ciudad de Oaxaca, Oax. Ldo. Héctor Arango Ortiz, según se indica en el punto 16 de este informe." (Secretaría Industria y Comercio, 1973a, expediente 623.2 (727.2). Anexo 9. Clausula 23.).

cooperativistas que trabajaban en la Fábrica, de participar en contra de la Sociedad Cooperativa.

El nuevo grupo denominado Adjudicatario-Cooperativista -formado con ex pensionados y socios de la Cooperativa- constituyó una facción de choque contra los cooperativistas de la Fábrica de Hilados y Tejidos. Sus demandas abarcaban salarios más justos (puesto que el régimen de maquila continuaba). Argumentaban que los directivos de la Cooperativa se rotaban los cargos entre las diversas comisiones y consejos. Al observar la nueva época de bonanza industrial, este grupo opositor estableció e intensificó gradualmente sus protestas de resarcimiento económico. La petición principal del grupo de oposición era la restitución de la propiedad de la Fábrica a los legítimos Adjudicatarios. El establecimiento del conflicto entre los Adjudicatarios y Cooperativistas incluyó a los ex obreros pensionados y a varios obreros cooperativistas convencidos por dicho grupo.

Desde 1979 y durante 10 años las tensiones entre adjudicatarios y cooperativistas ocurrieron por la vía legal. Los Adjudicatarios, liderados por Lucio Rivera, demandaron legalmente a la Sociedad Cooperativa por perjurio y daños en la propiedad; sin embargo tenían una desventaja no prevista. Los Adjudicatarios, como figura jurídica, habían cedido sus derechos de propiedad colectiva, después de constituida la Sociedad.

En 1989, el grupo Adjudicatario-Cooperativista efectuó la última demanda ante el juez cuarto de la Ciudad de México, con el agravio del arrebato injustificado de la fábrica. Dicho juez ordenó que el caso procediera al Juez Cuarto de Oaxaca. El juez estatal envió a un auditor a otorgar el fallo a favor del grupo adjudicatario; en ese momento los trabajadores cooperativistas cerraron el portón de la fábrica porque un gran grupo de adjudicatarios pretendían entrar a la fuerza, con el auditor visitante. Entonces, los obreros cooperativistas permitieron la entrada al auditor y le enseñaron las actas de constitución de la S.C. y la sesión de derechos por parte de los adjudicatarios. Al enterarse de estos documentos probatorios, el auditor otorgó el fallo a favor de la Cooperativa e informó al juez de la Ciudad de México. Este fue el último recurso legal utilizado para conseguir la Fábrica.

El 3 de octubre de 1989 el grupo de Adjudicatarios-Cooperativistas inició una huelga a las afueras del inmueble de la fábrica, que duró hasta la toma armada de las instalaciones, el 6 de febrero de 1990. Aliados con militantes del grupo partidista de Antorcha Campesina, la agrupación Adjudicataria encabezada por Lucio Rivera ingresó al complejo fabril y se apoderó de las instalaciones de la textilera. Los obreros fueron acorralados y no pudieron salir. La participación del grupo antorchista en el conflicto de los adjudicatarios tenía la supuesta intención de actuar en contra de los explotadores miembros del Consejo de Administración, que estaban enriqueciéndose a costa de los obreros fabriles que ganaban míseros salarios. Relata uno de los obreros acorralados,

“entonces estando trabajando, pues este, a mí me tocó estar allí esa mañana, esa madrugada. [los adjudicatarios] formaron un grupo de varios compañeros y con apoyo de la Antorcha Campesina y nos sacaron. Porque muchos decían que los encargados, los del Consejo de Administración, pues

estaban pues, porque ellos, los otros compañeros pensaban que estábamos ganando muy poco, los mismos compañeros que formaron ese grupo para que nos sacaran de la fábrica. Pues sí, porque pensaban que estábamos ganando muy poco, que no sé qué, que no sé cuánto, y así. Pues yo no culpo a ninguno porque, en esos casos, a lo mejor todos los obreros teníamos la culpa, porque, por no exigir cosas así, material para la fábrica y ese fue el disgusto” (Entrevista a Sotero Alcántara Santiago, 77 años, Barrio de San José, 14 de septiembre de 2016).

El día en que los adjudicatarios tomaron posesión del inmueble de la fábrica, cerraron las puertas con los trabajadores dentro, quienes iniciaban sus actividades laborales. Estos trabajadores pudieron salir del inmueble por una abertura en una de las paredes derruidas de la fábrica; en las semanas posteriores al suceso, los obreros ingresaban la materia prima y sacaban el producto por la misma abertura, pero esto no fue viable por mucho tiempo y los obreros decidieron parar las labores.

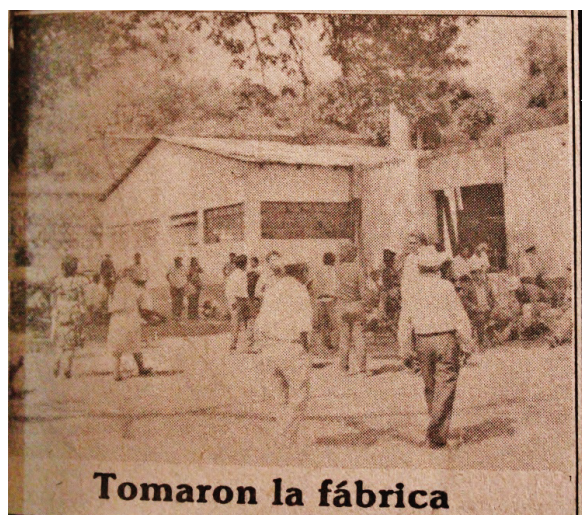


Gráfico 3: Dos fotografías de la Ocupación de la fábrica de San José. Periódico Noticias, 7 febrero de 1989.

Los hijos de los cooperativistas que se tornaron al grupo de adjudicatarios formaron un grupo de copropietarios y se unieron a los adjudicatarios con la promesa de que el conflicto se solucionaría y recibirían las indemnizaciones de liquidación, que nunca fueron cobradas. Este grupo nombró a Guadalupe Santiago y Leonardo Jaime García, como Comisión de Adjudicatarios encargados de vigilar la fábrica. Esta comisión está actualmente vigente. Después de la ocupación de la fábrica, el grupo de adjudicatarios desconoció legalmente a la Sociedad Cooperativa hasta que en 1990 desapareció por medio de trámites realizados por los ocupantes de la fábrica.

Para 1992, el líder adjudicatario Lucio Rivera poseía los documentos de las listas de obreros, los inventarios de maquinaria y las escrituras de la fábrica que fueron entregadas al obrero Fidel Ramírez, junto con la dirigencia del entonces grupo de Adjudicatarios. La sucesión estratégica de Lucio Rivera se debió –después descubriría el grupo de adjudicatarios– a que la fábrica había sido parte de una compraventa discrecional del citado líder, por un saldo estimado de 20 millones de pesos. Lucio Rivera, huyó de la población con el dinero, y dejó a los adjudicatarios con una mayor incertidumbre económica y política, generada desde el inicio de su lucha. Cuando Fidel Ramírez tomó el liderazgo del grupo de demandantes, convenció a sus miembros de vender la maquinaria como acero; las ganancias se repartirían en un porcentaje a los obreros miembros en el grupo. En ese entonces, hubo una Comisión de Adjudicatarios que accedió a la venta de la maquinaria, entre ellos estaban varios obreros vigilantes de la fábrica¹⁸. La maquinaria inservible fue vendida como metal, desde 1998 hasta el 2001. Las ganancias por dicha venta nunca llegaron a las manos de los miembros adjudicatarios. Fidel Ramírez desapareció al igual que Lucio Rivera, cómicamente apodado el Caín. Desde entonces y hasta la actualidad, la incertidumbre y el conflicto de la fábrica de Hilados y Tejidos continúa; no es posible vender el inmueble, y ni siquiera ingresar a su interior, porque los copropietarios en conflicto no acuerdan un trato de venta en conjunto.

18 Leonardo Jaime García, José Cruz Cruz, Guadalupe Santiago, Francisco López, Miguel García, Fernando Ramos y Senen Matadamas (Entrevista a Leonardo García Cabrera, 77 años, 26 de septiembre de 2016).

Consideraciones finales

Los obreros entrevistados recuerdan el conflicto de propiedad y el paro de labores como un tránsito negativo en la forma de vida de la población, que en su mayoría, se sostenía directa o indirectamente de la empresa textil. Las ocasiones en que la fábrica paró labores, los trabajadores nativos –que combinaban el trabajo fabril con el agrícola– pudieron proveerse de alimentos durante las etapas de paro. Los obreros que habían vendido sus tierras de cultivo, o bien, los que solamente tenían como actividad económica la manufactura textil tuvieron que buscar otras fuentes de trabajo que les remuneraban menos y no les ofrecían los beneficios de seguridad social que la fábrica proveía. Algunos de los nuevos obreros que presenciaron la decadencia fabril, y que eran hijos de los trabajadores que entablaron demanda en 1961, mantuvieron las dos formas productivas. La mayoría de los trabajadores que no aprendieron las técnicas de cultivo y trabajaron en las fábricas desde niños se vieron obligados a buscar trabajos

asalariados fuera del municipio, lo que aceleró el proceso de proletarización y de transformación de prácticas productivas que el modo de producción industrial había instaurado, a inicios del siglo XX.

El conflicto entre los obreros adjudicatarios y los cooperativistas constituye la expresión más acabada de la antinomia dualista, creada por el encantamiento de progreso y modernismo que la industria textil representó en México, desde mediados del siglo XIX. Las expresiones dicotómicas de la irrupción y de la subalternización -considero- pueden enumerarse en: a) la conflictiva convivencia entre nativos y avecindados durante la instalación de las fábricas; b) la paulatina liberalización de la fuerza de trabajo agrícola en la población nativa para constituirse como obreros c) el establecimiento del conflicto entre los propietarios legítimos de la fábrica y los legales, actualmente en disputa; y d) las transformaciones laborales después de la caída del complejo fabril, que llevaron a la población a no sostenerse con sus propios medios de producción agrícolas.

El tránsito de las relaciones de producción locales, a la dinámica industrial sentó las condiciones para su desarticulación con el resto de relaciones sociales, formándose en nuevas relaciones asimétricas y contradictorias. La reproducción de la fuerza de trabajo fabril, que consistía en el aprendizaje familiar de las labores de manufactura textil y de trabajo agrícola se resquebrajó y devino en la búsqueda de otras fuentes de trabajo para los descendientes de los obreros textiles. Si bien en algunos casos estas nuevas fuentes de trabajo causaron en una parte de los habitantes la mejora en sus condiciones monetarias y familiares, otra parte de la población tuvo que subsistir con la venta de tierras y terrenos residenciales, o bien, mantenerse con empleos medianamente estables y vivir con lo adquirido de las liquidaciones de los obreros. Esta vorágine de rupturas y cambios repentinos en las formas de trabajo en San Agustín Etlá reestructuraron la memoria colectiva, como un conjunto de etapas de auge y caída de la fábrica de San José, enlazadas intrínsecamente con los destinos individuales y colectivos de los habitantes del municipio, y de sus familias.

Las transformaciones resultantes de todo el proceso de instalación, auge y decadencia de las fábricas textiles forman actualmente el escenario narrativo de base en Las Muerteadas. La práctica cultural de La Relación es la expresión ritualizada de la resistencia a la antinomia dualista, y del desencanto de la modernidad que las Fábricas de Hilados y Tejidos trajeron a la población. Por esta razón, la exhibición pública de las disputas y noticias polémicas en cada barrio constituye una práctica comunitaria de resistencia (¿o resiliencia?) en contra de las asimetrías que aún perviven. Curiosa articulación entre la cultura obrera de la fábrica textil y el culto a los difuntos de la población, es una fiesta de carácter popular que resanó las relaciones económicas, políticas y la convivencia social amenazada por la desintegración sociocultural en el municipio.

Bibliografía

- BRODA, Johanna. (2009). "Las fiestas del Posclásico a los dioses de la lluvia." *Arqueología Mexicana*. Vol. XVI, N° 96. Marzo-abril. pp. 58-63
- CARO BAROJA, Julio. (1965). *El Carnaval*. Madrid. Taurus.
- DALTON, Margarita. (1990). *Oaxaca, textos de su historia*. Vol. I. Gobierno del Estado de Oaxaca. Instituto de investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- DUBE, Saurabh (coord.). (2011). *El encantamiento del desencantamiento: historias de la modernidad*. El Colegio de México, Centro de estudios de Asia y África.
- FLORESCANO MAYET, Sergio. (1990). "El tránsito a la manufactura en la región de Orizaba y el surgimiento de su primera fábrica textil: Cocolapan, 1837-1845." *Anuario VII*, Universidad Veracruzana. pp. 35-54.
- GILLY, Adolfo (2006). *Historia a contrapelo*. ERA, México.
- GUTIÉRREZ ZANATTA, Lilia Patricia. (1987). *Las fábricas textiles y campesinado en Tlaxcala: las fábricas del Zahuapan meridional*. (No publicada). Tesis de Licenciatura en Antropología social. UIA. México.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, (INEGI). (2010). *Prontuario de información geográfica municipal*. San Agustín Etla. Oaxaca.
- KORSBAEK, Leif. (2005). El estudio antropológico del conflicto en la antropología mexicana. El caso de San Francisco Oxtotilpan, una comunidad indígena en el Estado de México. *Perspectivas Latinoamericanas*, NANZAN University. No. 2. pp. 28-46.
- LÓPEZ RUÍZ, Juan Francisco. (2014). *Las Muerteadas de San Agustín Etla, un acercamiento etnográfico*. (No publicada). Tesis para obtener el título de licenciado en Antropología. UABJO. Oaxaca, México.
- MILLÁN, Saúl. (1993). *La Ceremonia Perpetua. Ciclos Festivos y organización ceremonial en el sur de Oaxaca*. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista.
- MORALES MORENO, Humberto. (2010). Haciendas, molinos y camino a la fábrica en los orígenes de la industria mexicana. Historia económica y arqueología industrial. *Boletín de monumentos históricos*. Tercera época, N°18, enero-abril. pp. 94-117.
- POLANYI, Karl. (2003). *La Gran Transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- RAMOS, Ana. (2011). "Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad" en *Revista Alteridades*. Universidad Autónoma Metropolitana. Vol.21, N°42. México. Pp. 131-148
- RAMOS GALICIA, Yolanda. (1992). *Calendario de ferias y fiestas tradicionales del estado de Tlaxcala*. INAH. México. pp.381.
- SPENSER, Daniela. (2014). La cimentación de la Confederación de Trabajadores de México. Tzintzun. *Revista de Estudios Históricos*. N°60, julio-diciembre. pp. 248-279.
- VARGAS OLVERA, Fernando. (2018). *Política y organización social: Las Muerteadas de San Agustín Etla, Oaxaca*. (No publicada). Tesis para obtener el título de licenciado en Antropología social. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México.

VELASCO RODRÍGUEZ, Griselle Julia. (2011). *Economía, sociedad y modernización en Oaxaca. La industria textil durante la Reforma y el Porfiriato*. Oaxaca: Instituto Politécnico Nacional.

Otras fuentes:

Noticias de Oaxaca. Voz de la Comunidad. (24 de agosto de 1992). “Defraudan a adjudicatarios de la ex fábrica de San José”.

Noticias de Oaxaca. Voz de la Comunidad. (25 de septiembre de. 1992). “La Fábrica textil de San José se resiste a morir”.

Secretaría de Industria y Comercio. (1973). Investigación que se refiere a los artículos 1º y 13 de la Ley, respecto a la proyectada Sociedad Cooperativa de Trabajo de la Fábrica Textil “San José”. No. de expediente 623.2 (723.2), Departamento de Educación Cooperativa. No de oficio VI-28-73.

Secretaría de Industria y Comercio. (1973a). Acta y bases constitutivas de la Sociedad Cooperativa de Trabajo de la Fábrica Textil “San José” S.C. de R.C. Dirección General de Fomento Cooperativo. 69 fojas útiles.

"EL BARRIO NUNCA SE QUEDA CALLADO"¹

CONTROL SOCIAL, PRÁCTICAS DISCRIMINATORIAS Y PROCESOS DE DEMANDA EN CONTEXTO DE PANDEMIA POR COVID-19

IVANA MANELLI* Y MARÍA SOL GUIRADO**

* Profesora en Ciencias Antropológicas. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: imanelli.pf@gmail.com

** Profesora en Ciencias Antropológicas. Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Correo electrónico: sol.guirado01@gmail.com

Fecha de recepción: 18/11/2020, fecha de aceptación: 13/07/2021

Resumen: Debido a la pandemia de enfermedad por coronavirus, en Argentina rige desde el mes de marzo de 2020 un decreto de necesidad y urgencia (DNU) dictado por el Ejecutivo Nacional, en sintonía con recomendaciones de Organismos Internacionales como la Organización Mundial de la Salud (OMS). El mismo estableció entre marzo y noviembre de ese año medidas como el *aislamiento social*, la identificación de personas infectadas y de *casos sospechosos*, y la limitación en la circulación y el uso del transporte público de pasajeros. A partir del trabajo etnográfico mediado por la conectividad realizado con habitantes de un barrio vulnerabilizado de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, nos proponemos observar y analizar la aplicación de diversos *dispositivos de control social* por parte de diferentes instituciones estatales a la ciudadanía, así como los sentidos, estrategias y demandas que esta última desarrolló en relación a los mismos. De igual modo, procuraremos documentar, indagar y analizar los discursos que se han ido reproduciendo en la sociedad, los medios y en manifestaciones públicas de organismos estatales, alimentando una particular construcción social de la enfermedad por coronavirus, y su expresión a través de prácticas discriminatorias y estigmatizantes.

Palabras clave: Coronavirus, Control Social, Demanda, Estigma, Estado.

¹ Entrevista realizada a N, vecina y promotora de salud del Barrio Carlos Mugica-Villa 31. 18 de mayo de 2020.

Abstract: As a result of the coronavirus pandemic, in march 2020 the Argentinian National Government issued a Necessity and Urgency Decree (DNU) on international agencies' recommendations like the World Health Organization (WHO). This decree applied certain measures between March and November from that year, such as *social isolation*, *suspicious* and confirmed *cases* identification, transit restrictions and limited use of public transportation. From the ethnographic work made through online encounters with residents of a Ciudad Autónoma de Buenos Aires vulnerable neighborhood, we set out to analyze the application of diverse *social control devices* established by state agencies, and its intrinsic meanings, strategies and demands caused in the citizenship. We will also document, investigate and analyze the speeches reproduced in society, the media and public demonstrations of state agencies, supporting a particular social construction of the coronavirus disease, and its expression across discriminatory and stigmatizing practices.

Key words: Coronavirus, Social Control, Demand, Stigma, State.

Introducción

Entre fines de 2019 y comienzos de 2020, se notificó en la ciudad de Wuhan, China, el *brote*² de una enfermedad infecciosa llamada COVID-19 causada por un nuevo coronavirus: SARS-CoV-2³. Cuando a comienzos del mes de marzo de 2020 el número de personas infectadas por el *brote* de COVID-19 alcanzó la cifra mundial de 118.554, afectando a 110 países, la Organización Mundial de la Salud (OMS), declaró el estado de pandemia.

En sintonía con recomendaciones de Organismos Internacionales, el Poder Ejecutivo Nacional dictaminó el 20 de marzo de ese mismo año a través de un Decreto de Necesidad y Urgencia (DNU) la emergencia sanitaria, que acompañó con el establecimiento de medidas como el *aislamiento social*, la identificación de personas infectadas y de *casos sospechosos*, y la limitación en la circulación y el uso del transporte público de pasajeros, entre otras. El decreto expresa que la medida es tomada con el objetivo de proteger la salud pública como obligación inalienable del Estado. En este sentido, el cuidado de la población ante una posible crisis sanitaria se presenta como el fin último de las medidas adoptadas por el gobierno. El país ingresó así en un período de *contención y alerta* frente a la posibilidad de la *propagación comunitaria* del virus, reforzando controles de diversa índole. Ante la ausencia de casos locales, la cartera sanitaria se concentró en la detección precoz de *casos importados*, en su *aislamiento* y en el *seguimiento* estricto de aquellas personas con quienes estos hubiesen tenido contacto, así como en el *aislamiento preventivo* de lo que se definió como *caso sospechoso*⁴. Según las autoridades sanitarias, estas medidas se presentaban hasta ese momento como la única forma efectiva de mitigar el avance de la circulación y propagación del agente de transmisión de la COVID-19 en el territorio nacional, dado que hasta entonces no existían vacunas o tratamientos probadamente efectivos⁵.

² Usaremos *bastardilla* para indicar el uso de categorías que no son propias, ya sean teóricas, institucionales o biomédicas, en el mismo sentido en que el quehacer antropológico señala las llamadas "categorías nativas". En este caso la noción de "brote epidémico" pertenece al campo de la epidemiología. Recuperado de: <https://www.argentina.gob.ar/salud/desastres/epidemias>

³ Recuperado de: <https://www.argentina.gob.ar/coronavirus/preguntasfrecuentes#que-es>

⁴ La definición epidemiológica de "caso sospechoso" fue cambiando dinámicamente conforme el incremento de casos y el mayor conocimiento respecto del agente de transmisión de la enfermedad, y de esta última.

⁵ Sociedad Argentina de Infectología (4 de agosto de 2020). Comunicado inter-sociedades acerca de Covid-19 Nos seguimos cuidando entre todos. Recuperado de: <https://www.>

En el presente artículo nos proponemos observar y analizar la emergencia y aplicación de diversos *dispositivos de control social* por parte de diferentes instituciones estatales a la ciudadanía, así como los sentidos, estrategias y demandas que esta última desarrolló en relación a los mismos. De igual modo procuraremos documentar, indagar y analizar los discursos que se han ido reproduciendo en la sociedad, los medios y en manifestaciones públicas de organismos estatales, alimentando una particular construcción social de la enfermedad por coronavirus, y su expresión a través de prácticas discriminatorias y estigmatizantes.

Este artículo se desprende de una investigación en curso cuyo inicio se remonta a la elaboración de una monografía como parte de la cursada de un seminario de grado. Entre abril y junio de 2020 se realizó trabajo de campo mediado por la conectividad con habitantes de un barrio vulnerabilizado de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), desde una perspectiva etnográfica. La misma fue llevada a cabo mediante el despliegue de diversas técnicas de investigación cuyo propósito radicó en recuperar los propios puntos de vista de los actores y actrices sociales con lxs⁶ que se trabajó. Se atendió particularmente a las tensiones que lxs atraviesan, los vínculos y relaciones que (lxs) entretejen y los sentidos, saberes, estrategias y demandas que desarrollaron en torno a sus vivencias en contexto de pandemia por COVID-19, entendiéndolos protagonistas de los procesos sociales que viven e impulsan en lo cotidiano. Tomamos como referente empírico a un grupo de habitantes del Barrio Carlos Mugica-Villa 31⁷ que realiza tareas de trabajo territorial allí, atendiendo a indicadores como las prácticas cotidianas que desempeñan y las interacciones que desarrollan en su curso en ámbitos barriales y públicos.

Dado el contexto particular en el que el trabajo de campo fue llevado a cabo, las técnicas de investigación que se utilizaron a los fines de los objetivos mencionados implicaron romper con la noción de campo vinculada a la espacialidad, para considerar en cambio una *etnografía multi-situada* (Hine, 2004), fluida y dinámica, que nos permitiera explorar los procesos sociales, las relaciones y prácticas que se producen a través de la interacción mediada por la conectividad. En este sentido, la etnografía virtual implicó una intensa inmersión personal en este tipo de interacción, donde nuestro compromiso con el medio constituye una fuente de profunda reflexión para la investigación. Se utilizaron para ello tecnologías de la información y la comunicación (TIC), que mediaron las relaciones de los colectivos que investigamos, y nuestra producción y representación del conocimiento que elaboramos (Ardevol et al., 2008). Así se establecieron por intermedio de mediaciones tecnológicas, conversaciones informales y entrevistas en profundidad semiestructuradas, orientadas a conocer los sentidos que les otorgan las actrices y los actores sociales a sus prácticas cotidianas, sus sentires y su análisis de la realidad que lxs atraviesa, posibilitando la reelaboración colaborativa de los datos y la reconstrucción personal de la propia experiencia.

En menor instancia, se recurrió al relevamiento de fuentes secundarias entre las que se encuentran publicaciones de Organismos del Estado vinculadas a la COVID-19 y a las medidas adoptadas, manifestaciones

sadi.org.ar/novedades/item/1240-comunicado-inter-sociedades-acerca-de-covid-19-nos-seguimos-cuidando-entre-todos.

Posteriormente, se desarrollarían diversas vacunas en laboratorios de diferentes países del mundo, algunas de las cuales se aplicarían en Argentina.

⁶ En este artículo se decidió utilizar la "x" para evitar la declinación de género, tanto en lugar de la "a" o la "o", como en los casos de "as/ os", entendiendo que al correrse del paradigma binario del género permite incluir otras percepciones fuera de lo femenino y lo masculino.

⁷ Dado que excede los límites y objetivos del presente trabajo analizar la denominación del referente empírico como Barrio Carlos Mugica o Villa 31, a los fines prácticos se utilizarán indistintamente ambas denominaciones.

públicas de organizaciones sociales vinculadas al Barrio Mugica-Villa 31 y, en menor medida, notas periodísticas. Esto nos permitió una aproximación a los discursos y sentidos que se han ido construyendo y reproduciendo en diferentes sectores de la sociedad y en los medios de comunicación.

Gestionar la población

Michel Foucault afirma que en los estados nación es tarea de los gobiernos dirigir las intrincaciones de los hombres y de las cosas, con el objeto de conducir esas cosas que tiene a su cargo hacia un fin conveniente (1991: 183). En los procesos a los que refiere el presente trabajo nuestro interés radica en indagar el carácter político de las medidas de control social tomadas por el gobierno nacional en general, y el de la CABA en particular, y en develar la forma en que los habitantes del Barrio Mugica se vincularon con las mismas.

Las principales medidas tomadas consistieron en el *aislamiento social*⁸ de la población, la detección precoz de *casos importados*⁹, el *seguimiento*¹⁰ estricto de aquellas personas con quienes un *caso confirmado*¹¹ hubiese tenido contacto, el aislamiento preventivo de lo que se definió como caso sospechoso, la limitación en la circulación y en el uso del transporte público, y la obligatoriedad del uso de *tapabocas*¹² a toda la ciudadanía para circulación y permanencia en espacio público. Las autoridades políticas y sanitarias presentaron y aplicaron dichas medidas manifestando el objetivo de evitar la *transmisión masiva* del virus, lo que según médicos intensivistas y epidemiólogos traería consecuentemente el colapso del sistema sanitario nacional¹³. Para garantizar el cumplimiento del aislamiento, se organizó a las fuerzas de seguridad federales y de la Ciudad, a la vez que se depositó en la sociedad civil la observancia del cumplimiento de las medidas dispuestas. Ejemplo de ello fue la creación de la línea telefónica 134, destinada a "denunciar" a quienes "violaran la cuarentena por coronavirus"¹⁴. En este sentido, tal como expresa Foucault, nunca la disciplina resulta más importante y más valorada que a partir del momento en que se intenta gestionar la población (1991: 194).

A los fines del análisis propuesto, resulta pertinente retomar la categoría foucaultiana de *biopoder* (Foucault, 1977: 168) como poder sobre la vida, que se desarrolló principalmente bajo dos modalidades. Por un lado, el poder enfocado en el cuerpo como máquina con el fin de integrarlo en sistemas de control eficaces y económicos, garantizado por dispositivos disciplinarios como la escuela, la cárcel y la medicina. A esta modalidad, Foucault la define como *anatomopolítica del cuerpo humano*. Por otro lado, a mediados del siglo XVIII el poder comenzará a centrarse en el cuerpo-especie, es decir, el cuerpo viviente como soporte de los procesos biológicos, dando lugar a una *biopolítica de la población* que buscará intervenir en cuestiones tales como la natalidad, la mortalidad, el nivel de la salud y la duración de la vida. Así, lo biológico pasa a reflejarse en lo político ya que es tomado por el campo de control del saber y de intervención del poder; es decir que los procedimientos de poder y saber, toman en cuenta los procesos de la vida y emprenden la tarea de controlarlos (1977: 168).

8 Implicó originalmente el aislamiento preventivo de los ciudadanos en su lugar de residencia, la abstención de concurrir a lugares de trabajo e instituciones educativas, y la prohibición de desplazarse por espacios públicos. Recuperado de: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/227042/20200320>

9 Debido al origen geográfico de la enfermedad por coronavirus, y al posterior surgimiento de nuevas variantes del agente transmisor en diferentes países y ciudades del mundo, epidemiológicamente se distingue entre casos locales o comunitarios, y casos importados o provenientes del exterior.

10 Protocolo destinado al rastreo, detección y acompañamiento de "casos confirmados" o "sospechosos". Recuperado de: <https://www.buenosaires.gob.ar/tramites/seguimiento-de-contacto-estrecho-covid-por-whatsapp> y <https://www.argentina.gob.ar/salud/coronavirus/alta>

11 Las definiciones de "caso sospechoso", "caso confirmado" y "contacto estrecho" son dinámicas y cambiaron durante el desarrollo de la pandemia. Recuperado de: <https://www.argentina.gob.ar/salud/coronavirus/caso-sospechoso-confirmado-y-estrecho>

12 Elemento de protección personal que cubre nariz, boca y mentón. denominaciones.

13 Según la Dra. Rosa Reina, presidenta de la Sociedad Argentina de Terapia Intensiva (SATI), se calculaba en marzo de 2020 que un 5% de los infectados por COVID-19 desarrollarían complicaciones graves. Por este motivo, el número de camas ocupadas de terapia intensiva es un indicador importante de la situación epidemiológica. Recuperado de: <https://www.osinsa.org/2020/03/30/coronavirus-seran-suficientes-las-camas->

De aquí se desprende la relevancia de los mecanismos de control cotidianos que fueron implementados. La penalidad aplicada a aquellas personas que incumplieran las medidas dispuestas se fundamentaba de acuerdo a los artículos n° 202, 205 y 239 del Código Penal, que establecen penas de entre 3 y 15 años de prisión para quienes "propaguen enfermedades peligrosas y contagiosas para las personas"¹⁵.

En el contexto analizado, era menester para un poder cuyo objetivo residía en tomar la vida a su cuidado, valerse de mecanismos continuos, reguladores y correctivos, articulando saber y poder para ofrecer respuestas ante la emergencia sanitaria (Foucault, 1977: 174). Tanto las medidas de aislamiento social tomadas, como los protocolos desarrollados para diferentes actividades en el marco de las restricciones, surgieron de las sugerencias y aportes por parte de un *comité de expertxs* convocado por el Poder Ejecutivo Nacional. El mismo se integró principalmente por científicxs, médicxs infectológicxs y epidemiológicxs, quienes desde su campo de conocimiento se presentaron como actores legítimos para poder asesorar. Esto puede comprenderse a la luz de la consolidación y profesionalización de la medicina en el s. XIX, momento en que esta comenzó a verse vinculada a actividades de reforma social, buscando influir en la moralidad y las conductas públicas (Conrad y Schneider, 1985). Así la medicina se arrogó el deber de observancia de las desviaciones y de control de la sociedad, y algunas enfermedades fueron consideradas indistintamente como conductas desviadas. Los pacientes, entonces, eran tratados a la vez como desviados y como enfermos (1985: 12). Asimismo, de manera creciente las conductas definidas como desviadas han sido ubicadas bajo el control social médico.

Ante el advenimiento de una pandemia, como es el caso analizado, *ser portador del agente de transmisión* de una nueva enfermedad puede implicar una desviación frente a una normalidad que se ha visto fuertemente alterada. Considerando que la moralidad es un producto social definido por aquellos grupos que detentan el poder en la sociedad e imponen su orden como normal, el reconocimiento de una conducta como desviada no nos habla del sujeto que la practica, sino de aquél o aquellos que la definen como tal, en tanto la misma no se ciñe a su definición de normalidad (Conrad y Schneider, 1985). Como se desprende de nuestro trabajo de campo, en el Barrio Mugica-Villa 31 ello llevó a la emergencia de prácticas discriminatorias, racistas y violentas por parte de ciertos individuos, instituciones y sectores de la sociedad, hacia aquellas personas que pudieran estar real o potencialmente afectadas por la infección con el virus SARS-CoV-2.

Atendiendo a las medidas implementadas, podemos distinguir dos tipos de *dispositivos de control social* (Conrad y Schneider, 1985). Por un lado, aquellos *formales*, consistentes en controles gubernamentales y de las fuerzas de seguridad; por otro *informales* (1985: 8), basados en autocontroles y controles relacionales, donde se da una sanción positiva o negativa a la conducta. Ejemplos de este último caso son la murmuración, la burla, la estigmatización, las intimidaciones y las denuncias, entre un sinfín de ejemplos. Los controles informales inhiben a los individuos de conductas que son calificadas negativamente y que pueden ser consideradas desviadas, y fomentan la conformidad con sanciones positivas. Si bien ambos están

[de-terapia-intensiva-ante-el-pico-del-brote/](#)

14 Recuperado de: https://www.argentina.gob.ar/seguridad_y_https://www.argentina.gob.ar/jefatura/mediosycomunicacion/contenidosdedifusion/coronavirus/prevencion/linea-134

15 Recuperado de: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/15000-19999/16546/texact.htm>

destinados a regular aquellas conductas que se consideran *desviadas* (1985: 19) en un grupo social, y a promover la conformidad general, los mecanismos de control formal tienen, según los autores citados, consecuencias más profundas y duraderas para el individuo y la sociedad.

Como hemos mencionado precedentemente, en la CABA se establecieron progresivamente una serie de normas y *dispositivos de control formal* de la población. Paralelamente se han notificado en diversos sectores de la sociedad y en los medios, sucesivos y reiterados casos de control no institucionalizado, interpersonal e informal, muchas veces bajo la forma de prácticas discriminatorias y de reproducción de discursos estigmatizantes. A causa de ello el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) recibió una cantidad considerable y creciente de denuncias por parte de vecinxs de barrios populares. Distintas organizaciones sociales presentaron de forma conjunta en el mes de mayo de 2020, un acta ante este organismo expresando la situación de vulnerabilidad que atravesaban lxs habitantes de la Villa 31, donde los casos de personas infectadas crecían en ese entonces exponencialmente y de manera desigual con respecto al resto de la Ciudad de Buenos Aires. Las organizaciones subrayaban que la falta de agua y de elementos de higiene básica, la poca cantidad de testeos, la insuficiente provisión a merenderos y comedores populares y la deficiente atención en los centros de salud de los *casos sospechosos*, representaban agravantes en el igual acceso al derecho a la salud¹⁶.

De acuerdo a recomendaciones de organismos estatales nacionales e internacionales, la estricta higiene personal, de objetos y espacios, la distancia física y la ventilación constante de ambientes favorecerían la prevención de la transmisión de la COVID-19¹⁷. Por añadidura, se consideran moralmente negativas y potencialmente infecciosas condiciones tales como el hacinamiento, la *falta de higiene* y el *saneamiento deficitario* del barrio. Dado que estructural e históricamente el Barrio Mugica presenta muchas de estas características que lo sitúan en una posición de vulnerabilidad, lxs habitantes del mismo han sido objeto de prácticas discriminatorias y estigmatizantes.

¹⁶ Registro de la conferencia de prensa realizada por el Comité de Crisis del Barrio Carlos Mugica-Villa 31, el día 18 de mayo de 2020.

¹⁷ Recuperado de: https://www.argentina.gob.ar/salud/coronavirus/preguntasfrecuentes?gclid=CjwKCAjw7diEBhB-EiwAskVi15sWgssEfpv6Vs4PzR6dIshL2KbbYoKmoxc3xAKBHq35ofuT6b-DVBoCU6sQAvD_BwE#evitar

Cuestionar y resistir

El GCBA enumeró las medidas recomendadas de cuidado frente a la pandemia centrándose en la responsabilidad individual, a la vez que organizó el conocimiento epidemiológico con el fin de comunicarlo a la sociedad en su conjunto. No obstante, no ejerció una acción pública eficaz e integral para evitar la propagación del virus en los barrios más vulnerabilizados de la ciudad, extendiendo las herramientas y medios necesarios a tal fin. Los reclamos realizados por lxs vecinxs de la Villa 31, visibilizaron que las políticas sanitarias establecidas no abordaban de manera integral las problemáticas que viven a diario sus habitantes. En este sentido, resulta pertinente retomar la categoría de *biolegitimidad* (Fassin, 2003: 53). La misma refiere a un orden de valores que se expresa en las políticas de salud pública, en las cuales se prioriza la atención sanitaria sobre el cuerpo enfermo, pero se desatienden las causas estructurales que intervienen en una mayor vulnerabilidad frente

a la pandemia. Asimismo, la *biolegitimidad* puede pensarse también como una incorporación del poder por parte de los *dominados* (2003: 54), en la que el cuerpo aquejado por la enfermedad sirve de recurso para reivindicar derechos.

Lxs vecinxs del Barrio Mugica apelaron al alto índice de contagios en un corto período de tiempo y al fallecimiento de algunxs de sus principales referentes para dar legitimidad a sus reclamos vinculados a la deficiente atención recibida y a sus condiciones de vida. Al respecto, una integrante del Comité de Crisis¹⁸, expresó en ocasión de la citada conferencia brindada a los medios, que *desde el primer minuto entendimos la necesidad de aislamiento, pero también sentimos la preocupación de cómo llevamos adelante el cumplir la cuarentena en la casa*. Esta afirmación denota cierta internalización de las nociones epidemiológicas por parte de lxs vecinxs, a la vez que su reelaboración a modo de herramientas para potenciar sus demandas de pautas de cuidado diferenciales para el barrio. El carácter específicamente histórico y socialmente situado del desarrollo de la pandemia en el Barrio Mugica, se refleja también en manifestaciones como la siguiente:

Llevamos adelante una denuncia ante el INADI, organizaciones sociales como la CTA, el FOL, la Evita y Barrios de Pie¹⁹, porque entendíamos que el Gobierno de la Ciudad nos estaba discriminando, que no había un protocolo específico para barrios vulnerables y para la Villa 31 que en ese momento estaba aumentando exponencialmente la cantidad de casos de contagio. De una semana a otra pasó de haber 3 casos a haber 50, entonces entendíamos que tenía que haber un protocolo específico para barrios populares y que no podíamos estar contemplados en un protocolo general para la ciudad, porque ese era un protocolo clasista, no contemplaba y no contextualizaba la realidad que se estaba viviendo en los sectores más vulnerables.

(M, 30 años, militante de una organización social en el Barrio Carlos Mugica)²⁰.

El vertiginoso aumento de las cifras de la pandemia de coronavirus en la Villa 31 han puesto al descubierto procesos sociales de vulnerabilidad, sujetos a históricas relaciones de subalternidad y continuas formas de estigmatización y discriminación social. En este sentido, podemos encontrar un correlato estructural entre la actual pandemia por COVID-19 y la epidemia por VIH-Sida del pasado siglo XX en nuestro país²¹, si bien se pueden señalar claras diferencias entre una y otra²².

Los estudios sistemáticos sobre estigmatización y discriminación vinculados al VIH-Sida se remontan a fines de la década de los '80. Partían de la noción de *stigma* como atributo negativo, desacreditador de algún tipo de comportamiento y por extensión de la persona, para centrarse en la indagación de sus efectos y en las respuestas individuales frente al mismo. Desde una mirada crítica, Mabel Grimberg (2006: 5, 6, 25) afirma que en gran parte de los estudios de ese periodo predominan enfoques individualistas, que reducen el problema al estudio de atributos desacreditadores, considerando la estigmatización en términos estáticos y enfatizando su construcción cultural, independientemente de las

¹⁸ El Comité de Crisis está integrado por vecinxs, promotorxs de salud y referentes de organizaciones sociales, partidos políticos e instituciones religiosas del Barrio Carlos Mugica-Villa 31. El mismo se conformó en el mes de abril de 2020 con el fin de llevar adelante reclamos y acciones colectivas frente al contexto de emergencia sanitaria.

¹⁹ Central de Trabajadores de la Argentina; Frente de Organizaciones en Lucha; Agrupación política Movimiento Evita y Movimiento Barrios de Pie.

²⁰ La entrevistada dio su aval para aparecer en este artículo con la inicial de su nombre, y una referencia general a su pertenencia militante orgánica.

²¹ Partiendo de los datos provenientes de un estudio etnográfico realizado entre los años 2002-2006 por Mabel Grimberg entre varones y mujeres residentes del Área Metropolitana de Buenos Aires, la autora infiere que las cifras de la epidemia por VIH-Sida ponen al descubierto procesos de vulnerabilidad diferencial que entran relaciones de clase, género, edad y étnicas en contextos de creciente precariedad y exclusión social. La intensificación de la desigualdad social y la precarización general de las condiciones de vida, son resultado de las políticas neoliberales impulsadas en Argentina y América Latina a partir de los noventa.

²² Al respecto, Lucas Fauno, militante vih positivo declaró "Comparar VIH con Coronavirus de esta forma, sin información correcta y potenciado el prejuicio, es invocar al control y punitivismo sobre personas positivas". Recuperado de: <https://agenciapresentes.org/2020/03/25/dejemos-de-comparar-vih-y-coronavirus/>

condiciones estructurales y los contextos de desigualdad y poder en los que estos fenómenos se producen y reproducen. Con el objeto de superar estas limitaciones, la autora propone un enfoque antropológico político que entienda la estigmatización y la discriminación social relacionada con el VIH-Sida como un proceso histórico social, que opera en estructuras de desigualdades sociales y políticas, resistencias y negociaciones en el marco de un campo societal de disputa por la hegemonía y la legitimación del poder. Como destaca, son los propios conjuntos sociales involucrados quienes resisten la precarización y marginalización social, y quienes cuestionan la estigmatización y discriminación.

La situación ya era bastante crítica y ahora con todo esto se complejizó mucho más por la imposibilidad de tener trabajo, de tener mayor autonomía económica de salir del barrio. También el estigma y la discriminación que generó la propagación del virus [COVID-19] en el barrio, fue un problema muy grave para las personas que necesitaban buscar trabajo en el sector privado, muchas personas son discriminadas, y desde antes de la pandemia siempre fueron discriminadas por vivir en la villa, y eso era un limitante a la hora de conseguir ingresos, ahora más que nunca con toda esta situación del virus y demás. Ya si tenés trabajo en muchos casos te dicen que no vayas y tenés el riesgo de perderlo y que no te paguen. Entonces, ya toda esta situación de crisis sanitaria y económica, hace que la desigualdad se sienta mucho más en este momento.

(M, 30 años, militante de una organización social en el Barrio Carlos Mugica)

La perspectiva de Grimberg (2006) incluye un abordaje de la vulnerabilidad social que indaga tanto en procesos de fragilización (conjunto de relaciones y condiciones económicas, sociales, políticas y culturales de vida que ponen en riesgo a sujetos y grupos), como así también en procesos de protección y politización de la vida cotidiana (prácticas de cuidado, autocuidado y prevención de padecimientos; formas colectivas de organización y reivindicación de derechos). La eficacia de determinadas iniciativas por parte de movimientos y organizaciones sociales en conjunto con asociaciones de personas que viven con VIH, revelan la potencialidad de estas prácticas para la protección y mejora de las condiciones de vida de lxs sujetxs afectadxs (2006:50). Esta misma potencialidad la encontramos en acciones concretas que han impulsado lxs vecinxs del Barrio Mugica para lidiar, enfrentar o resistir los impactos provocados por el avance de la pandemia por COVID-19, como ser: la denuncia por discriminación presentada ante el INADI y los medios de comunicación, la creación del Comité de Crisis, el incremento de la asistencia en comedores, campañas de prevención y cuidado por parte de promotorxs de salud, etc.

Empezamos a realizar lo que se llama búsqueda activa, esto es ir casa por casa buscando contactos estrechos o alguna persona que esté presentando síntomas de COVID-19. Charlamos con los vecinos, con cada uno de ellos y les explicamos cuales son los síntomas, qué tipo de prevención tenemos que realizar en el hogar de forma interna y externa, cuál es el protocolo a

seguir cuando aparecen los síntomas y cómo es el protocolo en el operativo DETeCTAr²³. (...) También surgen casos de personas con enfermedades crónicas que perdieron su obra social o que necesitan medicación y por el contexto económico y de cuarentena no llegan a conseguirla o comprarla, entonces requieren de una receta para después conseguirla de manera gratuita en los Centros de Salud. (...) A veces vemos situaciones que son de extrema vulnerabilidad y ahí es cuando vemos de articular con comedores y otros referentes barriales. Las organizaciones están jugando un rol muy importante en el barrio y son las que mayormente asisten a las familias. (...) El Comité de Crisis existe para ver todas las demandas y de alguna manera llevarlas al Gobierno de la Ciudad y a la entidad que está acá en el barrio. El barrio nunca se queda callado, tiene esta parte activa, siempre puede llevar demandas y generar reclamos, tener cierta voz a nivel ciudad. (N, vecina y Promotora de Salud del Barrio Carlos Mugica-Villa 31)²⁴.

El operativo DETeCTAr se instituyó a comienzos de mayo de 2020 por decisión del Ministerio de Salud de la Nación, comprendiendo disposiciones, protocolos y normativas que lo revelan como un *dispositivo de control formal* estatal. Implicaba la "búsqueda casa por casa de los contactos estrechos de casos confirmados y de todas las personas con síntomas compatibles con COVID-19"²⁵, su aislamiento físico de posibles convivientes, y su seguimiento periódico por parte de personal de salud dependiente del Ministerio de Salud de la CABA y nacional. Si bien el mismo fue lanzado para la detección temprana de casos en toda el Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA), fue implementado por primera vez el 5 de mayo en la Villa 31²⁶. Esto fue así, en parte, debido a la movilización colectiva de lxs habitantes del barrio, en demanda de acciones urgentes y específicas para la contención de la suba vertiginosa de casos. A su vez, los criterios y modalidades de atención y aplicación del operativo fueron sufriendo modificaciones a partir de la intervención específica de vecinas del Barrio Mugica, que con anterioridad al inicio de la pandemia ya se desempeñaban allí como promotoras de salud.

Planteamos que para nosotras los criterios para hisopar²⁷ eran errados, se rebotaba a mucha gente que nosotras sabíamos, porque conocemos a todos acá, que podían tener el virus por contacto estrecho, porque acá muchos comparten el baño. (...) También te pedían más de dos síntomas para hisopar, logramos que se establecieran nuevas condiciones para hisopar a partir de nuestros reclamos. (...) Otra cosa que logramos es que nos dejaran usar una escuela para tener un espacio propio para poder asesorar y contener a la gente. Después el Centro de Salud se abrió para el DeTECTAr, por nuestras demandas. (...) Tanto lo de la urbanización, como lo de los protocolos y eso, los hacen primero acá. (...) Es que la Villa 31 es vocera de todos los barrios populares. Acá hay mucha movilización colectiva. Hubo muchos más casos de los que se dicen. El estudio se hizo al azar y un montón de gente quedó afuera. Acá el ASPO²⁸ se respetó más de lo que se cree. Acá ya al principio decían que la villa era un caldero para el virus, ¿por qué no armaron los protocolos antes si sabían?

(N, vecina y Promotora de Salud del Barrio Carlos Mugica-Villa 31).

23 Operativo DETeCTAr (Dispositivo Estratégico de Testeo para Coronavirus en Terreno de Argentina).

24 La entrevistada dio su aval para aparecer en este artículo con la inicial de su nombre, profesión y lugar de residencia.

25 Recuperado de: <https://www.argentina.gob.ar/coronavirus/detectar>

26 Recuperado de: <https://www.telam.com.ar/notas/202005/459738-salud-lanzo-el-operativo-detectar-para-todo-el-amba-con-el-fin-de-buscar-casos.html>, <https://defensoria.org.ar/noticias/la-defensoria-acompano-al-programa-detectar-del-ministerio-de-salud-de-la-nacion/> y <https://www.redaccion.com.ar/puerta-a-puerta-y-sin-descanso-los-arduos-meses-de-una-promotora-de-salud-en-la-villa-31-para-contener-el-coronavirus/>.

27 El hisopado es uno de los tests que se pueden realizar para corroborar si una persona se encuentra afectada por un virus.

28 Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio.

Lo expresado por las entrevistadas revela la existencia de cimentadas desigualdades estructurales, que posibilitan la génesis de una *lógica de la sospecha*²⁹ (Epele, 2007: 153) que resulta determinante en el vínculo que lxs habitantes de la villa establecen para con las instituciones de salud. La culpabilización de ciertos sectores sociales marginados respecto de circunstancias que lxs atraviesan, genera en ellos malestares y resquemores que los distancia de las instituciones que frente a la pandemia se presentan como articuladoras de nuevas medidas.

²⁹ La autora elige hablar de la sospecha como lógica para evidenciar la existencia de complejos circuitos de producción y reproducción de la fragmentación social y de la vulnerabilidad, que no pueden ser interpretados solo como "representaciones sociales" ni juzgados con el fin de validarlos o refutarlos.

Pero también les dijimos que sin ser especialistas -pero sí somos vecinos del barrio, que conocemos y sufrimos el hacinamiento y la pobreza que hay en el barrio- que para nosotros esas medidas no alcanzaban para contener el contagio exponencial. Les repetimos hasta el cansancio que si un vecino daba positivo de COVID, sus contactos estrechos debían ser aislados en un lugar seguro, fuera del barrio si era necesario, con el asesoramiento de los promotores de salud, sino seguirían contagiando a otros vecinos. Obviamente no nos escucharon, ya estamos acostumbrados a su soberbia. (Registro de la conferencia de prensa ofrecida por el Comité de Crisis el día 18 de mayo de 2020).

La *lógica de la sospecha* implica un desdoblamiento de la realidad entre lo que se expresa y lo que se oculta, y se manifiesta por la práctica de la duda, la desconfianza, la sospecha y la inversión del significado en la lectura de los mensajes institucionales. Confirmar la presencia de esa lógica como barrera, evidencia la consumación de la *fragmentación social* (Epele, 2007: 158). En el caso del *brote* de COVID en el Barrio Mugica, lo que se ofrece públicamente es la asistencia del estado para garantizar los servicios básicos esenciales, la vigilancia y protección de las fuerzas de seguridad y la atención integral del sistema de salud. No obstante en la memoria reciente de sus habitantes marcada por la desigualdad, la pobreza y la exclusión social, se encuentran presentes experiencias de criminalización, malestar y opresión por parte de las instituciones de la sociedad dominante. Esto lleva a que ciertos pensamientos que debieran ser descorporeizados devengan indefectiblemente en prácticas simbólicas corporales, generando desconfianza del discurso oficial/institucional, que es entonces puesto en duda y desautorizado. Retomando palabras de M, la historia de discriminación ininterrumpida a lxs habitantes del Barrio Mugica, se evidencia ahora por el estigma por la propagación allí del coronavirus. Sin embargo, esta *lógica* (Epele, 2007) promueve también la toma de posiciones, actitudes y prácticas de cuidado hacia unx mismx o hacia otrxs, que posibilita la articulación de un discurso propio, representativo de un nosotrxs.

En línea con ello, podemos considerar que los organismos de salud y las instituciones de la sociedad civil suelen referirse a las personas afectadas por una infección o una enfermedad como culpables de ese padecimiento, en lugar de posar la mirada en las causas estructurales que escapan a su control y condicionan ese padecer (Castro y Farmer, 2003: 32). Esta *violencia estructural* (2003: 30) está basada en procesos económicos e históricos que configuraron diferentes y coexistentes tipos de desigualdades sociales

-pobreza, sexismo, violencia política- que colaboran en la configuración de la noción de *estigma* en términos de la identificación de un grupo social por otro, a partir de ciertos rasgos, comportamientos o características (Goffman, 1961, citado en Castro y Farmer, 2003: 33). El *estigma* se transforma entonces, paradójicamente, en el obstáculo que impide la prevención de nuevas infecciones y la adecuada atención y tratamiento de las personas afectadas.

Como muestra de ello, en el Barrio Carlos Mugica se dieron situaciones en que el temor al señalamiento por acercarse a las *salitas* del barrio, o el riesgo de dejar sus hogares deshabitados mientras duraba el aislamiento en centros u hoteles dispuestos por el Gobierno de la Ciudad a tal fin, impidió la correcta prevención de la propagación o tratamiento del coronavirus allí. No obstante, como mencionáramos, también se dio la colaboración entre vecinxs y organizaciones sociales para proveerse de los insumos necesarios para subsistir (alimentos, medicamentos, elementos de higiene) y para propiciarse cuidados que pudieran compensar las históricas desatenciones que caracterizan al barrio.

En manifestaciones públicas de organismos e instituciones del estado y de medios de comunicación, se apeló reiteradamente a la idea de que *el virus no viene a nosotrxs, nosotrxs salimos a buscarlo*³⁰ y alocuciones similares, en pos de bregar por el cumplimiento efectivo y estricto de las medidas de aislamiento. Esta asociación de ciertos comportamientos, actividades o condiciones con la transmisión del coronavirus, contribuye a la culpabilización de aquellas personas que se ven afectadas por la infección. En ese sentido, y volviendo una vez más al testimonio de M, *presentar las distintas opciones sin ofrecer los medios para que estén accesibles o sin esforzarse por cambiar la situación* (Castro y Farmer, 2003: 39) no responde a las necesidades de los habitantes de las villas de la Ciudad.

30 Recuperado de: <https://www.argentina.gob.ar/noticias/alberto-fernandez-extiende-la-cuarentena-hasta-el-10-de-mayo-en-formato-accesible>

Reflexión final

La emergencia de la pandemia de enfermedad COVID-19 pone en evidencia la profunda desigualdad estructural que se vive a nivel local, particularmente en la Ciudad de Buenos Aires. La desatención de las condiciones históricas que posibilitaron en esta región la emergencia de dichas desigualdades estructurales, potenció en ciertos barrios una mayor velocidad en la propagación del virus.

Los motivos que llevaron al GCBA al establecimiento de diferentes prácticas de control social y medidas sanitarias, se asociaron al cuidado del bien común y de la salud colectiva, haciendo hincapié en la corrección moral de la causa. No obstante, el carácter homogéneo y no situado de las mismas trajo aparejada la producción y reproducción de estigmas y prácticas discriminatorias en los barrios más vulnerabilizados de la Ciudad, caracterizando como *peligrosas* ciertas condiciones de existencia.

Ante ello, lxs habitantes del Barrio Carlos Mugica - Villa 31, desplegaron estrategias dirigidas a disputar el sentido y la caracterización de las medidas, y a evidenciar la profundidad histórica de las condiciones de vida con que lidian a diario. Ejemplo de ello son las voces autorizadas de

M. y N, quienes destacaron la importancia de sus prácticas de cuidado colectivo y autocuidado como parte esencial de su organización colectiva para la reivindicación de derechos esenciales; y como necesariamente complementarias a la implementación de cualquier protocolo diseñado por las instituciones del estado.

La necesidad de delinear protocolos específicos para la Villa 31 a partir de la acción de lxs vecinxs, y su voluntad para afrontar, resistir o modificar las medidas institucionales dispuestas como indispensables, evidencian que la pandemia es un fenómeno social que revela las condiciones desiguales de existencia que atraviesan desde hace décadas al barrio, y que, como tal, merece una mirada en contexto, e históricamente situada.

Bibliografía:

Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio, Decreto 297/2020 y sus posteriores modificaciones. Disponible en: <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/227042/20200320>

ARDÈVOL, Elisenda, ESTALELLA, Adolfo y DOMÍNGUEZ, Daniel. (2008). *La mediación tecnológica en la práctica etnográfica*. Gobierno Vasco: Ankulegi Antropología Elkartea.

CASTRO, Arachu y FARMER, Paul. (2003). El Sida y la violencia estructural: La culpabilización de la víctima. *Cuadernos de Antropología Social* (17), 29-47. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180913909003.pdf>

CONRAD, Peter y SCHNEIDER, Joseph. (1985). *Deviance, definitions and the medical profession; From badness to sickness. Changing designations of deviance and social control*. Ohio: Merrill Publishing Company.

EPELE, María. (2007). La lógica de la sospecha. Sobre criminalización del uso de drogas, complots y barreras de acceso al sistema de salud. *Cuadernos de Antropología Social*, (25), 151-168. Disponible en: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/4383>

FASSIN, Didier. (2003). Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia. *Cuadernos de Antropología Social* (17), 49-78. Disponible en: <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CAS/article/view/4599>

FASSIN, Didier. (2005). Le sens de la santé. Anthropologie des politiques de la vie, en Saillant, Francine y Genest, Serge. *Anthropologie médicale. Ancrages locaux, défis globaux*, Québec: Les Presses de l'Université Laval; París: *Anthropos*, 383-399. Traducción del Programa de Antropología y Salud, FFyL, UBA.

FASSIN, Didier. (2016). *La Fuerza del Orden, una etnografía del accionar policial en las periferias urbanas*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

FOUCAULT, Michel. (1977). *Historia de la Sexualidad T.1. La Voluntad de Saber*. Mex.-España: Siglo XXI Ed.

FOUCAULT, Michel. (1991). *La gubernamentalidad. Espacios de poder*. Madrid: La Piqueta.

GRIMBERG, Mabel. (2006). Contextos de vulnerabilidad social al Vih-Sida en América Latina. Desigualdad social y violencias cotidianas en jóvenes de sectores subalternos. *Thule. Rivista italiana di studi americanistici* (20/21), 31-54.

HINE, Christine. (2004). *Etnografía virtual*. Barcelona: Editorial UOC.

NOTAS DE CAMPO

SALAM ALEYKUM DESDE REPÚBLICA CHECA

SHREYA BHARDWAJ*¹

* Doctoranda en Sociología, Charles University (Praga)
Correo electrónico: shreyabhardwajcontact@gmail.com

Conocí a Maryam en mi residencia de estudiantes en octubre de 2018. En ese entonces, ella era una escurridiza estudiante de medicina a la cual sólo lograba ver fugazmente cuando dejaba el dormitorio para ir a la facultad o al regresar por las noches de la biblioteca. Apenas pude hablar con ella cuatro veces durante el año. A partir de esas escasas conversaciones, supe que era iraní y que *“no tenía tiempo suficiente para una vida social debido a sus estudios”*. Ambas habíamos arribado desde países lejanos y, compartir esa experiencia, generó cierta afinidad entre nosotras. Durante los pocos minutos que duraban nuestros encuentros, le preguntaba sobre su salud y estado de ánimo; mientras, ella intentaba desahogar sus frustraciones académicas. Hablaba animadamente sobre su día al compás del movimiento de sus grandes ojos marrones con su negro, espeso y rizado cabello enmarcando su rostro. Cabellera que tendría que cubrir si se encontrase en Irán.

Por un tiempo nos ceñimos a estos intercambios de cortesía, pero las circunstancias cambiaron al finalizar el año académico. En agosto de 2018, los padres de Maryam le comunicaron que debido al clima de agitación política en Irán no podrían continuar apoyando sus estudios universitarios. Ella ya había rendido todos los exámenes correspondientes al primer año de medicina. En lugar de indicarle que regresara, le sugirieron buscar algún trabajo que le permitiese conseguir el dinero necesario para reanudar el segundo año académico. La hermana más joven de Maryam compartía con ella pormenores que sus padres no le transmitían. Así fue como se enteró que habían estado trabajando horas extras para poder ayudarla a la distancia. Esto impulsó a Maryam a retomar su empleo como mesera en República Checa.

Aunque su situación no era la mejor, comencé a verla cada vez más seguido tanto en el dormitorio como en la cocina o en los pasillos conversando con otras personas. Relataba sus historias con tanto entusiasmo que podía escucharla desde el otro lado del corredor. Hablaba sobre comida, películas, programas de televisión, entre otros temas. Podía percibirse que con sus 20 años disfrutaba de compartir una cocina ocupada por seis o siete personas, con quienes conversaba en inglés, con un acento que había aprendido de las películas estadounidenses.

¹ Traducción del inglés de Mayra Valcarcel (IIIEGE, FFyL-UBA) y Maximiliano Albornoz Torres (ICA-FFyL-UBA)

El 2 de noviembre de 2019, por primera vez, le propuse visitar las tres *masāyid*² ubicadas en la ciudad de Praga. Pensé, con cierto escepticismo, que podría encontrar participantes para mi proyecto de investigación. No obstante, también me interesaba saber cómo se vería una mezquita europea. En India, donde crecí, la religión es omnipresente. Allí, la huella del secularismo adoptado por la constitución implica una exhibición o representación relativamente equitativa de todas las religiones. Así fue como pasé, por ejemplo, buena parte de mi infancia despertando con el sonido del *adhan*³ proveniente de una mezquita contigua. Mezquitas, templos, iglesias, *gurdwaras*⁴ y otras arquitecturas religiosas se mezclan entre sí en el espacio geográfico y social. Habiendo recorrido algunos países europeos, sin embargo, todavía no había logrado ver una sola mezquita. Ésta sería la primera vez.

² Nota de los traductores: Masjid vocablo árabe que designa el lugar de culto o mezquita. *Masāyid* en plural. A lo largo del texto se mantendrán las referencias en itálicas en farsi o árabe tal como se encuentran en el texto original.

³ Nota de los traductores: Llamado a la oración islámica. Recitada por el muecín, generalmente, desde el minarete de la mezquita.

⁴ Nota de los traductores: Templo del sijismo.

Centro islámico

Decidimos encontrarnos con Maryam a las tres de la tarde, hora en que ella terminaba su turno de trabajo en un restaurante situado en el centro de Praga y a unos cinco minutos de caminata del Centro Islámico. En un principio, lo consideré un centro educativo y, recién luego de mi visita, como una mezquita. ¿Se trataría de un intento de esta comunidad por disimular el “aspecto religioso” para no llamar tanto la atención? Estaría por descubrirlo.

Tomamos una callejuela estrecha que serpenteaba entre tiendas y edificios de estilo barroco y desembocaba en un camino empedrado que se bifurcaba en dos direcciones. Miramos a nuestro alrededor; buscando una pista, una placa o un cartel indicativo del Centro Islámico. Pero fue inútil. La aplicación *Google maps* seguía dirigiéndonos a un establecimiento bastante deteriorado. Un edificio de tres pisos con un anuncio de un salón para “golf y juegos”; echando un vistazo al interior, encontramos carteles de un estudio de tatuajes. “*No hay forma de que el Centro Islámico esté aquí*” dijo Maryam, poniendo en palabras mis pensamientos. Miramos alrededor por un rato. Regresamos. Vacilante, le pregunté a un hombre corpulento con barba sobre el Centro Islámico. Nos dirigió, sonriente, a una escalera que conducía al sótano del mismo edificio. Nuestro asombro fue evidente, pero intentamos disimularlo detrás de nuestras sonrisas.

El final de la escalera, revestida con algunas telarañas, desembocaba en una sala alfombrada. A la derecha, una entrada con dos estantes perpendiculares que formaban una barrera. Nos alcanzó una ráfaga proveniente de los zapatos y medias que descansaban sobre los estantes. Un hombre alto vestido con chaqueta y jeans emergió detrás de las cortinas e indagó sobre nuestra presencia. Contestamos, al unísono, que sólo estábamos conociendo. Nos preguntó si éramos musulmanas. Respondí negativamente y, para mi sorpresa, Maryam también. Aunque sabía, a través de nuestras conversaciones, que ella no se denominaba así misma como musulmana, sino que, en cambio, suponía que lo era “por ley” (imposición/costumbre); pensaba que cedería a esa identidad al confrontarse con una “figura de autoridad”, como pronto podría ocurrirle al regresar a Irán.

El hombre nos mostró la sala de oración femenina, escondida detrás de unas cortinas marrones de seda. Al poco tiempo, mientras seguía de pie tratando de orientarme en el lugar, un joven de unos 25 años entró y nos preguntó dónde podría realizar el *wudu*⁵. Previamente había observado un recinto con grifos de agua, así que le indiqué que se dirigiese hacia la habitación ubicada justo en frente de la puerta principal. Viviendo en India en varias oportunidades escuché la palabra “wazuh” que seguramente oí mal y nunca clarifiqué su correcta pronunciación, sin embargo, esto me permitió entender la solicitud del joven sin inconvenientes.

En la entrada, sobre las estanterías, podían observarse carteles con los horarios de rezo escritos en árabe. Maryam tenía dificultades para entender las palabras porque, aunque estaba familiarizada con la escritura o transcripción, no manejaba muy bien el idioma. Nos descalzamos y entramos. Casi en un acto reflejo, recordé que debíamos cubrirnos la cabeza. Anteriormente, cuando nos encontramos con Maryam a la salida de su trabajo, le pregunté si había traído un pañuelo. Con sorpresa y algo de preocupación me respondió que prefería reconocerse como “extranjera” (turista). Debido a su experiencia en la embajada iraní en República Checa sabía que las extranjeras no estaban obligadas a llevar velo dentro de sus instalaciones. En ese instante, el hombre regresó con un *hiyab* blanco para Maryam y nos mostró el área de mujeres. Maryam deslizó el *hiyab* de seda blanca sobre su suéter, cubriendo su cabeza y sus orejas. “*Se siente como si estuviera de vuelta en Irán*” exclamó con aparente incomodidad.

Ingresamos al área femenina, salpicada con prendas de vestir, bolsos y pañuelos. Poseía un aroma diferente: floral y sutil. Comenzamos a recorrer el espacio y tan pronto como Maryam intentó echar un vistazo al sector masculino, un hombre mayor vestido con *kurta*⁶ y *kufi*⁷ le pidió que regresara y corrió la cortina; eclipsando la única abertura que aún quedaba libre. En ese momento, tuve pensamientos o sentimientos encontrados: 1) estábamos confinadas, 2) pero teníamos privacidad. La primera reflexión surgía de mi propia experiencia formándome a través de principios y postulados feministas. De repente una incomodidad que habitaba mi *self*; sin querer escapar específicamente en ese momento, pero objetando aquella impotencia aprehendida. El segundo pensamiento emergió del increíble privilegio de poder entrar y salir de tal recinto sin limitaciones. Descalza comencé a caminar por la habitación, mientras Maryam me seguía de cerca.

“¿Cómo sabemos en qué dirección tenemos que rezar?” le pregunté. A través de la traslúcida cortina vimos a un joven y Maryam finalmente pudo confirmar la dirección. Supusimos que el diseño de la alfombra sugería la orientación ya que no habíamos observado ninguna marca indicativa⁸ que, según Maryam, poseen tradicionalmente otras mezquitas. Estábamos sentadas sobre el suelo. Fuera, un hombre hablando por teléfono. Como el sonido era nuestra única señal, nos dimos cuenta debido al dramático intercambio de palabras en árabe que escuchábamos - similar a un programa de TV - que de pronto comenzó a mirar algún video en su teléfono. Repetí mi pregunta. Maryam, casi susurrando, empezó a recitar meticulosamente las primeras frases de la oración; traduciendo del árabe al inglés a medida que avanzaba. “¿Qué hay de los gestos? ¿Cómo lo hacés?”

⁵ Nota de los traductores: Ablución o lavado ritual previo al *salat*.

⁶ Nota de los traductores: Vocablo empleado en persa, urdu e hindi para identificar camisas de uso tradicional. Prendas sueltas, que llegan generalmente a la rodilla y con cuello redondo.

⁷ Nota de los traductores: Gorro que cubre la cabeza, similar en formato a la *kipá*.

⁸ Nota de los traductores: Suponemos la autora refiere al *mihrab* (nicho) que indica *alquibla* (orientación a la Meca).

Llegado este punto, Maryam indicó que me pusiera de pie. Revisó mi postura y comencé a imitarla. Observó que un mechón de mi cabello caía por mi frente y señaló *“esto no está permitido”*. Luego, me reacomodó el pañuelo; metiéndome el pelo con fuerza hacia su interior y tapándome las orejas que yo creía podían quedar descubiertas. Dicha interpretación remitía a mi experiencia visitando *gurudwaras* en la India, donde las mujeres deben cubrirse la cabeza, pero no necesariamente las orejas. Maryam me daba sus indicaciones como si fuesen suspiros. Intermitentemente, mientras el ruido exterior cedía, le pedía que hablara más alto.

Después de arreglar mi *hiyab*, Maryam se acercó al perchero en donde creía colgaban algunos pañuelos. Buscaba reemplazar el que llevaba puesto por alguno mejor. Descolgó varios y los revisó. *“Esto no es un chador”*. Era la primera vez que la escuchaba emplear ese término, pero sonaba muy familiar. En hindi, mi lengua materna, había oído la palabra *“chadar”* que refiere a un chal o chalina. Insatisfecha con las opciones, se conformó con el chador que tenía. Chequeó mi apariencia una vez más y comentó que mi pañuelo debería estar aún más sujeto y que mi camisa era demasiado corta. Ligeramente desconcertada por este inevitable examen sobre mi apariencia, le pregunté *“¿qué sucede con los hombres?”* *“No tienen que cubrir nada”* me respondió. *“¿Nada?”* repregunté después de recordar haber visto en la India a los hombres llevar una suerte de gorro en sus cabezas cuando iban a la mezquita. *“No, nada. Los hombres no deben hacer nada en particular. Para rezar, sólo las mujeres deben cubrirse”*.

Asumimos la posición de oración y alineamos nuestros pies sobre las marcas de la alfombra. Maryam me explicó las diferencias entre las dos principales vertientes del islam: mientras los sunnitas cruzan sus manos al rezar, los chiitas no lo hacen. Recordó, por cierto, cuando en la escuela su maestra la corrigió por juntar sus manos por error al rezar. Maryam empezó a recitar, en voz muy baja, las *suras*⁹ del Corán. Sus oraciones eran interrumpidas por el teléfono de aquel hombre mayor. Me explicó *sajdah*¹⁰, las repeticiones de las *aleyas*¹¹ y las posturas. Aunque no fue del todo clara respecto al orden en que debía hacerlo y recitar.

Era consciente de lo insistente que estaba siendo al pedirle que me explicase todo el proceso ritual. Hace poco se lo confesé. A través de los eventos de ese atardecer, la hice volver a ciertas prácticas de las cuales ella había escapado al partir de Irán. A través de mis preguntas, se vio interpelada o demandada a tener que volver a asumir una identidad de la cual hacía tiempo comenzó a despojarse. Pero asumí que mi curiosidad cuasi infantil compensaría la intensidad de mi indagación. Finalmente, así resultó y ella se mostraba entusiasmada con la idea de que estuviese interesada en un tópico en el que ella tenía algo para ofrecerme. Una vez que Maryam describió la forma en cómo hacer *namaz*¹², nos fuimos. Había planeado hacer una recorrida por las tres mezquitas de Praga. Sin embargo, el sol ya había caído y concretarlo parecía poco factible.

⁹ Nota de los traductores: Azoras o capítulos en los que se estructura el libro sagrado.

¹⁰ Nota de los traductores: *Sujūd* o prosternaciones del ciclo ritual que constituye la oración islámica.

¹¹ Nota de los traductores: Versículos o líneas que componen cada sura del Corán.

¹² Nota de los traductores: *Salat* u oración en farsi.

Al-firdaus¹³

Yendo hacia Praga 8-Liben, vi caer detrás de las colinas desde el tranvía nro. 1 los últimos atisbos de la luz del día. Como no europeas, noviembre parecía un mes más que interesante para replantear la revisión de nuestras rutinas. Mientras el sol se pone a las 17:30hs, el frío se afana en poner a la vida en un parate, aunque una pueda siempre ver la clara evidencia de actividad a través de las ventanas de los cuartos tan bien iluminados. En ese preciso instante, a través de una de esas ventanas, pude ver una animada reunión dentro de lo que en otro momento sería una *masjid* tranquila. Al-firdaus es quintaesencialmente europea en lo que respecta a su arquitectura: un estacionamiento con patio al frente, paredes de apacibles colores marrones y beige, y una buhardilla en la parte superior para coronar los detalles. Hay allí dos puertas, la primera de ellas da a una tambaleante escalera ascendente, mientras que la otra se dirige hacia unos escalones descendentes de concreto. Bajamos por la escalera de concreto. Maryam entró como pancha por su casa¹⁴. Exudaba confianza, la cual nacía de una sensación de familiaridad con un lugar como este. Este era su territorio. Ella sabía cómo funcionaba.

Ni bien dimos un paso dentro, nos calzamos los patines y dejamos nuestros zapatos junto a otro montón de pares esparcidos por doquier. Desde el lugar donde nos encontrábamos, podíamos ver que el pasillo se bifurca hacia una escalera donde parecía encontrarse toda esa gente sentada que habíamos visto a través de la ventana, y hacia otro pasillo donde se encontraba lo que parecía un área para que los niños jueguen, junto con una despensa y un depósito. Habiendo acomodado nuestros zapatos, recorrimos en línea recta todo este primer piso. Maryam echó un vistazo en un cuarto hacia nuestra derecha, y divisó a un grupo de mujeres. Yo quería que Maryam tome la iniciativa de presentarnos. Mi decisión estaba informada por la asunción de que ella sabría cómo manejarse en una situación como esta, que era nueva para mí. ¿Podríamos acaso interrumpirlas mientras ellas se encontraban charlando? Aparentemente sí.

Entramos en la habitación alfombrada, a una reunión mucho más animada de lo que me había imaginado. Algunos niños y niñas menores de diez años jugaban en una parte del salón, mientras que las mujeres se encontraban sentadas alrededor de una mesa repleta de comida con brownies, ensaladas, bebidas y chocolates. Maryam les pidió permiso para sumarnos a ellas, y me dio el pie para que nos presentemos. Ni bien estaba haciéndolo, fui interrumpida por un alegre “¡hola!”. En medio del nerviosismo no tuve tiempo de tomar dimensión de mi sorpresa, ya que toda esta algarabía provenía de Saba, una mujer siria con quien había conversado previamente este mismo año en marzo, en plan de que sus hijas podían ser potenciales participantes de mi investigación. Tales hijas, sin embargo, no pudieron formar parte de la misma ya que se habían mudado recientemente hacia otra ciudad de República Checa, y se encontraban bastante ocupadas con sus estudios.

Prontamente nos ofrecieron dos sillas. Pasó todo tan rápido que casi no pude darme cuenta de todo el movimiento que tuvieron que hacer para dejarnos lugar a nosotras dos. Entonces volví a presentarme, y Maryam por su parte

¹³ Nota de los traductores: Paraíso. El nivel o jardín más elevado del paraíso.

¹⁴ Nota de los traductores: en el idioma original la autora alude a la acción de su interlocutora como “without a bother and a knock”. Nos decidimos por el uso coloquial del refrán en español para dar cuenta de la naturalidad con la que se describen los hechos en la crónica.

hizo lo mismo también. Quedaron todas boquiabiertas cuando supieron que Maryam provenía de Irán. Exclamaciones de “¡Mashallah!”¹⁵ resonaron por toda la habitación. Amreen, una mujer de mediana edad de quien luego sabría era originaria de Somalia, nos comentó que se encontraban leyendo el *Qu’ran*¹⁶ en árabe, y simultáneamente lo traducían al inglés para quienes no podían entenderlo. Tan pronto como fueron interrumpidas por nosotras, volvieron a sus menesteres. Los niños y las niñas mientras tanto seguían jugueteando entre el área de juegos y el área de discusión, sin que nadie les dijera nada y en completa libertad en ese sentido. Mientras tanto, una mujer mayor a mi derecha comenzó a hacer circular una caja con brownies. Como corresponde en estos casos, acepté uno.

En ese momento la discusión sobre el *Qu’ran* se centró en torno a las responsabilidades que los individuos tienen al vivir en sociedad. La idea principal tenía que ver con la responsabilidad que algunos tienen de seguir carreras cívicas como ser médicos, en orden de poder ayudar a los demás. Al hacer eso, dan rienda suelta a los demás para dedicarse a otras cosas, y así el conjunto mayoritario de la sociedad no se resiente. Este tópico en cuestión tenía perfecto sentido para mí, y vi puntos de comparación con la preservación del medioambiente, en donde las acciones de algunos pocos repercuten en el cuidado del ambiente para una amplia mayoría, más también para toda la humanidad. Traje a colación esta comparación y se las compartí tan solo para asegurarme que me encontraba entendiendo correctamente los significados detrás de la narrativa. En retrospectiva puedo decir que se trató de un ejemplo bastante oportuno, sin polémicas, e incluso uno que tiene la capacidad de mancomunar a la gente incontrovertiblemente.

Como una persona atea, me parecía egoísta y me molestaba de sobremanera constatar cómo todos los preceptos religiosos están destinados a guiarnos hacia Dios y el paraíso. Desde ya que no le hacen daño a nadie, al fin y al cabo la gente se encuentra realizando buenas acciones. Aunque deba reconocer que mi relación con la religión siempre fue de todo menos satisfactoria, tampoco puedo ignorar que las vidas religiosas están orientadas por el miedo y la avidez. Este enfoque parece estar en clara contradicción con el ethos religioso, o al menos con el ethos religioso tal como yo entendía que debía ser, pero era muy pronto para tener una discusión sobre estos aspectos con mis compañeras del momento.

En cierto momento, uno de los niños se puso de pie, y acercándose al altar principal comenzó a rezar. Una de las mujeres nos llamó la atención de todas sobre lo que estaba ocurriendo. Estas reuniones de adultas eran un ejercicio para inculcar los valores religiosos en los párvulos a una temprana edad. En cuestión de segundos, las voces de todas las mujeres allí presentes fueron silenciadas por un muchachito de unos 7 u 8 años de edad. En ese instante caí en la cuenta que tanto mujeres como hombres ocupan distintos espacios en una sociedad. ¿Cuán diferente hubiera sido si una niña hubiera sido quien estuviera en ese lugar? No me puedo imaginar que se hubiera desenvuelto de manera muy distinta, sobre todo porque como dije más arriba, estos encuentros parecen ser una forma de transmitir los valores de la religión a los niños y niñas para que luego ellos y ellas puedan llevarlos a la práctica. Pero, antes que nada, ¿hubiera una niña comenzado a rezar de esta manera por su propia cuenta?

¹⁵ Nota de los traductores: “La voluntad de Allah”, “Allah lo ha querido”. Se emplea para felicitar o mostrar admiración por otra persona o situación; señalando que es por la voluntad de Allah o invocando su protección.

¹⁶ Nota de los traductores: El Corán en árabe.

Cuando el encuentro estaba llegando a su final, unas pocas mujeres incluyendo a Saba y Amreen se pusieron de pie y fueron a rezar un *namaz*¹⁷ dirigido por un hombre barbudo vistiendo una *taqiyah*¹⁸/*topi* mientras que otras mujeres también del grupo de debate se quedaron detrás. Si pudiéramos ver la escena de lejos, parecería bastante extravagante y fragmentada: algunas de las mujeres permanecían a un lado, los niños y niñas iban y venían por doquier, mientras que más aquí quedamos solas Maryam y yo. Justo en frente de nosotras percibí que dos de las mujeres no se movieron de su asiento en absoluto, y le consulté a Maryam si ellas no se unirían a la oración, a lo que me respondió que muy probablemente se encontrarán en su ciclo menstrual y que por lo tanto no podían unirseles. Permanecimos en silencio todo lo que duró la oración, y recién volvimos a hablar a un volumen muy bajo una vez que esta terminó. En ese momento me puse a conversar con Faiza, una estudiante de odontología de 19 años quien residía en Praga. La abordé en el momento que guardó una novela en su bolso, haciéndole preguntas sobre la misma. Me habló concisamente de algunas ideas de la novela y ofreció prestarme el libro, pero tuve que declinar su oferta ya que se encontraba en checo. Había recalado en ella durante la discusión grupal; llevaba puestos anteojos y vestía con un *niqab*¹⁹ y una campera, aunque el detalle que más me llamó la atención fue el cinturón notoriamente brillante que llevaba puesto, el cual parecía estar tan mal ajustado como incómodamente apretado, en tanto Faiza debía de ajustarlo cada cinco minutos. Ella era una de las pocas personas del grupo que parecía hablar tanto árabe como inglés, por lo que ayudaba con la lectura y la traducción. Le pregunté finalmente sobre sus estudios, y cómo hacía para acomodar sus horarios con la odontología, lo que me respondió un poco a las apuradas ya que se le estaba haciendo tarde para volver a casa. Para entonces había anochecido, y todos estaban yéndose en grupos de dos o tres personas. Las despedidas se dieron de la manera árabe más clásica: un abrazo y tres besos en cada mejilla.

Durante una de las visitas que hice sola por mi cuenta, al llegar a la mezquita vi a un grupo de mujeres esperando en las puertas frente a algunos autos estacionados. No pude reconocer a nadie, en gran medida por la poca iluminación. Entré a la mezquita y fui directamente a la sala de reuniones, siguiendo el camino alfombrado y el bullicio de los niños y las niñas que provenía de esa dirección. Las mujeres allí presentes inmediatamente me reconocieron, empezando por la madre de Saba y la abuela de Faiza, Fátima, quien al verme hizo un ademán de bienvenida y sonrió. Aparte de los rostros conocidos de Fátima, Saba, Faiza y Amreen, la sala se encontraba repleta de nuevas voces. Reposando sobre dos sofás, en medio de Saba y Faiza, se encontraba un par de muchachas jóvenes que no había visto nunca antes. Me llamó la atención que no tuvieran puestos pañuelos sobre sus cabezas, al punto que parecían desencajar por completo en la reunión. De mis visitas ya me había acostumbrado a verlas siempre con sus velos puestos, pero de repente aquí había dos chicas vestidas con ropa deportiva. Una de ellas tenía

¹⁷ Nota de los traductores: Oración o *salat* en farsi.

¹⁸ Nota de los traductores: Gorro en árabe y farsi. *Topi* es un tipo de *taqiyah* empleado en la región de India, Pakistán, Bangladesh. En otras regiones se denomina *kufi*.

¹⁹ Nota de los traductores: Velo en árabe.

su cabello sedoso y marrón reposando sobre los hombros, mientras que la otra portaba anteojos y llevaba el pelo corto a la altura de la nuca. Vistas una al lado de la otra, no había que ser muy intuitiva para darse cuenta que se trataban de las hijas mayores de Saba, una de ellas (en ese momento todavía no sabían quién de las dos) se encontraba estudiando en otra ciudad.

Luego del debate del día, la reunión fue interrumpida por el *salat*. Mientras estaba viendo a una de las hijas mayores de Saba usar la capucha de su campera como un velo, ajustando las correas de tal forma que le cubriera el mentón y la frente, una de las mujeres más ancianas se me acercó y me dijo algo en árabe. Me quedé pensando en qué me había querido decir, quizás estaba preguntándome por qué no estaba rezando. Entonces le respondí en inglés que no era musulmana, postrando mi cabeza, como queriendo demostrarle mis respetos de la mejor manera que podía, aún ante semejante declaración. La señora asintió sonriente y arrojó algunas palabras en árabe, de las cuales solo pude entender la mención a “Musalmaan”. Miré de reojo a la hija de Saba, quien estaba todavía arreglando su capucha/velo, y me tradujo sus palabras de esta manera: “ella espera que algún día te vuelvas musulmana porque sos una buena persona”. Sonreí e incliné nuevamente mi cabeza hacia ella en señal de humildad y consideración. Me sentí realmente deferente. Debido a su avanzada edad no podía ponerse de rodillas y volver a levantarse una y otra vez a intervalos regulares, por lo que fue a sentarse a una silla en la última fila, junto a la hija de Saba, y rezó con toda la devoción que había atesorado a lo largo de los años.

Poco después del *salat* la gente comenzó a prepararse para partir. Noté cierto revuelo a mi alrededor cuando todo el mundo empezó a acomodarse como para salir en una fotografía. Resulta que la mujer que les conté más arriba me había dirigido unas palabras, dejaba el país por algún tiempo. Mientras se acomodaba para las fotos, tomadas desde muchísimos teléfonos celulares, me invitó a unirme al grupo. Este fue un momento fugaz pero surreal, un momento en el que se puede decir que encumbré mi inserción dentro de este campo. Una vez que las fotografías fueron tomadas, la anciana comenzó a despedirse uno por uno de los allí presentes. Cuando se acercó a mí, tomó mi mano y la estrechó gentilmente mientras pronunciaba dos palabras en inglés que probablemente consideraría eran suficientes para memorizar. Las únicas dos palabras que podrían hacer resonar toda su convicción en la mente de una extraña dubitativa como yo. Las únicas dos palabras alrededor de las cuales probablemente construyó su vida entera. Con su pulgar extendido hacia arriba como un gesto complementario, volvió a repetirlas dos veces para asegurarse que yo las hubiera entendido bien: “*Islam bueno, Islam bueno*”.

Reflexiones

Un complejo entramado de pensamientos cargados de emociones han estado informando mis experiencias en el campo. Siendo una persona atea, inexorablemente tuve que deliberar y debatir acerca de mi participación en este espacio religioso. ¿De qué maneras estas deliberaciones influyeron en

mis observaciones? Una vez recuerdo que Amreen comenzó a comentarme sobre una mujer que se había convertido al islam y su experiencia al respecto. Mientras la conversación transcurría, ella me planteó una pregunta que yo ya venía anticipando desde el inicio de mi investigación:

¿A qué religión perteneces?

Mis padres son hindúes.

¿Y vos?

Todavía estoy pensándolo.

Todavía estás pensándolo. Está bien

Habiendo crecido en un hogar hindu, me volqué al agnosticismo durante mi adolescencia para finalmente volverme atea, aunque no recuerde particularmente bien la cronología de los sucesos. Solo por el hecho de ser atea no puedo desestimar o ignorar la existencia de la religión. Está sumamente presente en mi vida, y si me excusan por esta expresión irónica, es una presencia omnipotente. La concibo como un hito en la historia de las ideas, como a un oponente que no debe ser menospreciado. Su evolución es fascinante, y esto es algo que ha motivado el desarrollo de mi investigación. Como feminista, la religión también se intersecta con mi identidad de género, lo que vuelve al asunto doblemente complicado. Indagando minuciosamente durante años en textos religiosos tras textos religiosos, pude encontrar pocas referencias en la religión que le otorguen lugares de preeminencia a las mujeres. No solo por los excepcionales ejemplos de discriminación, sino porque para ponerlo en término simples, las mujeres en el discurso religioso son relegadas a un plano secundario. Pensar en la cuestión desde esta perspectiva me condujo a tratar de pensar a la gente del otro lado del espectro: los y las creyentes. ¿Qué los y las guía? ¿qué los y las motiva? Conversando con un colega hombre quien se convirtió a otra religión sin abandonar su religión original, y leyendo sobre otros investigadores quienes realizaron trabajos etnográficos con conversos, me di cuenta de cuán fácil es para los hombres entrar y salir de tales sistemas religiosos, como si se tratara de una cuestión técnica, sin que ello les genere algún otro tipo de inquietud de índole intrínsecamente personal. Como mujer, esto hubiera requerido un replanteo de aspectos muy constitutivos de mi identidad femenina, independientemente de mi adscripción política feminista. La otra opción sería no abandonarla por completo, y aún así participar de ciertos momentos de la religión (por ejemplo durante mis visitas a las reuniones de los domingos) como hacen mis interlocutoras. Esto me lleva a pensar en cuestiones de corrupción moral y hacerme preguntas éticas: ¿podría tratarse de alguna forma de abuso? La religión, reitero como una firme oponente, es un espacio sagrado. A un nivel más personal, como investigadora, se siente un poco insensato formar parte sin entusiasmo de algo tan trascendental para las personas, o persiguiendo un fin tan materialista como una investigación académica. Hasta entonces, me mantendré como una participante en el campo en tanto esto no requiere una

participación religiosa activa. Después de todo, es una de mis prerrogativas como investigadora el disputar valores personales y negociar riesgos.



Kula