

**LAS INMIGRADAS MAGREBÍES EN CATALUÑA
(Area Metropolitana de Barcelona): EL CONTEXTO DE
ORIGEN Y LAS MOTIVACIONES DE EMIGRACIÓN**

Tesina presentada por:

Djaouida Moualhi

Directora:

Dra. Verena Stolcke

Departamento de Antropología Social y Cultural

Universidad Autónoma de Barcelona

1997

A la memoria de mi padre

A mi madre y a Enrique.

Sumario

	PAGINA
INTRODUCCIÓN	1
1 Organización de la obra	8
2 Formulación de hipótesis	10
3 Técnicas de investigación	13
Parte I CRÍTICA DE LAS POSTURAS ETNOCENTRISTAS OCCIDENTALES A PROPÓSITO DE LA DISCRIMINACIÓN DE LAS MUJERES ÁRABES	
Introducción	15
Capítulo I Elementos teóricos sobre la discriminación de género	17
Capítulo II El etnocentrismo	28
2.1 Las posturas “idealista” y “romántica” occidental hacia el mundo musulmán	29
2.1.1 El idealismo benévolo	29
2.1.2 El idealismo malévolo	33
2.2 La postura etnocentrista occidental hacia las mujeres árabes y/o musulmanas	36
2.2.1 La clitoridectomía	40
2.2.2 La poligamia	44
2.2.2.1 La falacia de la hospitalidad sexual	46
2.2.2.2 La poligamia en el Corán y en la práctica	51
2.2.3 Instrumentalización del discurso sobre el velo y las reglas de herencia	54
2.2.3.1 El sistema de herencia	54
2.2.3.2 El velo	56

Capítulo III	Heterogeneidad del Magreb	62
3.1	Aspectos socioculturales	62
3.2	Unidad y diversidad en el Magreb	64
3.3	Modernidad y tradicionalismo en el Magreb	66
Conclusión de la primera parte		68
Parte II	LAS SOCIEDADES DE ORIGEN	
Introducción		70
Capítulo IV	El patriarcado y el concepto del honor en el Magreb	71
Capítulo V	El Código de la Familia y los derechos de las mujeres	72
Capítulo VI	Las mujeres magrebíes y la política	76
Capítulo VII	Las mujres magrebíes en el mundo laboral	81
7.1	La mujer, el trabajo y la familia	81
7.2	La mujer y el trabajo en Argelia	82
7.2.1	La mujer, el trabajo y la ley en Argelia	84
7.3	La mujer y el trabajo en Marruecos	86
Capítulo VIII	La planificación familiar	87
8.1	La anticoncepción moderna	87
8.2	La anticoncepción tradicional (creencias)	90
Capítulo IX	Situación de las mujeres rurales	93
Conclusión de la segunda parte		95

Parte III LAS CONDICIONES DE LA EMIGRACIÓN FEMENINA MAGREBÍ

Introducción	99
Capítulo X La estructura de la familia	104
9.1 Habitat rural	106
9.1.1 Residencia y composición del grupo familiar	106
9.1.2 Solidaridad familiar	106
9.2 Habitat urbano	108
9.2.1 Residencia y composición del grupo familiar	108
9.2.2 Solidaridad familiar	111
Capítulo XI La mujer y el trabajo	112
10.1 Habitat rural	112
10.2 Habitat urbano	114
10.2.1 El trabajo remunerado fuera del hogar	114
10.2.1.1 Madres cabeza de familia	115
10.2.1.2 La doble jornada y la gestión femenina	115
10.2.1.3 La solidaridad femenina	117
10.2.2 Trabajo remunerado dentro del hogar	118
10.3 El Trabajo como fuente de autonomía	120
10.4 Ambiente y relaciones sociales en el trabajo	125
Capítulo XII Educación dentro de la familia	127
11.1 Relaciones familiares	127
11.1.1 Habitat rural	128
11.1.2 Habitat urbano	129
11.2 Imágenes de las hijas sobre los padres	131
Capítulo XIII La educación en los sistemas escolares	133
12.1 Medio rural	134
12.2 Medio urbano	134
12.3 Ambiente en la escuela	136
12.3.1 El tema de la mujer como tópico	136

12.3.2	La escuela mixta	138
Capítulo XIV	La sexualidad y el control social	139
13.1	Mujeres víctimas de la discriminación de sexo	141
13.2	Cambio de mentalidad a cerca de la sexualidad femenina	144
Capítulo XV	El matrimonio	145
14.1	Ambito rural	147
14.1.1	La endogamia de linaje: el caso de Samira	147
14.1.2	La exogamia: el caso del pueblo de Samira	147
14.1.3	La vergüenza como cualidad de las mujeres decentes	149
14.1.4	Las bodas como mercados matrimoniales	150
14.2	Ambito urbano	152
14.2.1	El matrimonio tradicional	152
14.2.2	El matrimonio como asunto étnico	153
14.2.3	El matrimonio de conveniencia	154
14.2.4	El matrimonio moderno	154
14.3	Actitudes ante el matrimonio	156
Capítulo XVI	La mujer y la maternidad	157
Capítulo XVII	El divorcio	159
Capítulo XVIII	La libertad	160
Conclusión de la tercera parte		163
Conclusiones generales		171
Bibliografía		183

INTRODUCCIÓN

Las causas del fenómeno migratorio residen tanto en las condiciones desde las que se emigra como en aquéllas en las que se inmigra. En este trabajo se trata de comprender la migración de mujeres magrebíes a Cataluña a partir de un análisis de las situaciones sociales e individuales en las que se hallaban en sus sociedades de origen: esto es, las condiciones de su emigración. Las especificidades de la emigración de las mujeres, respecto a la emigración global magrebí en la que predominan los hombres, son objeto de una particular atención.

La metodología empleada para identificar los principales factores que intervienen en este fenómeno consiste, por una parte, en estudiar el contexto de origen a partir de estudios disponibles precedentes. Y por otra parte, en un trabajo de campo propio con la técnica de entrevistas en profundidad que permite no sólo completar la información sobre los contextos sociales de origen sino conocer las condiciones particulares de las emigradas.

Considero que este trabajo es importante para la sociedad catalana por varias razones. Primero, porque en la actualidad se considera que el contingente inmigratorio magrebí es uno de los más numerosos. Y, además, cada vez se observa una mayor feminización de la inmigración. Sin embargo, todavía en la actualidad los estudios científicos sociales sobre el tema de la inmigración magrebí apenas prestan atención a la migración femenina que en ella se incluye. Los estudios generales incluyen datos sobre mujeres, pero los análisis, al enunciar generalizaciones, adoptan un acentuado sesgo masculino. En ellos se tiende a considerar que el hombre es quien comienza el proceso y la mujer es simplemente su seguidora, formando parte del proyecto de inmigración masculino, de suerte que las causas que explican la migración masculina son extrapoladas a la femenina.

Es cierto que, desde su inicio, la inmigración procedente del Magreb¹ hacia países europeos era en su mayoría masculina², por lo que quienes estudiaban el tema centraban su

¹ En árabe la palabra "Magreb" viene de la raíz "Garb" que quiere decir Oeste u Occidente. Se consideran como países magrebíes los siguientes: Argelia, Libia, Marruecos, Mauritania, el disputado ex-Sahara español y Túnez, en contraposición a los países árabes del Machrik u "Oriente", tales como el Líbano, Egipto, etc. Sonia R. Abadir también usa estos términos para designar a estos países y define el Magreb "levante" y el Machrek como "poniente" (1986: 21).

² Benguini, en un reportaje titulado "Memoires d'immigrés. L'héritage Maghrebin", nos revela el pasado de la comunidad magrebí en Francia. Durante los años cincuenta, Francia, como otros países europeos, experimentó el crecimiento del sector industrial y por ello necesitó mano de obra extranjera. En el caso francés, se optó por países del Magreb, ya que se consideraba a los argelinos como franceses musulmanes y Marruecos era un protectorado francés. La importación de mano de obra masculina se seleccionaba según criterios como la soltería, que se suponía llevaba aparejada docilidad y facilidad de manejo. Pero a partir de 1974 empezó el

trabajo en el colectivo masculino. Su visión sobre el proceso de la inmigración era androcéntrica, puesto que consideraban que los protagonistas eran los hombres, mientras las mujeres tenían un lugar secundario y más bien pasivo, si no es que eran simplemente ignoradas. Este sesgo puede ser compensado por estudios específicos sobre las inmigrantes, y afortunadamente ya existen algunos en España (v.gr.: Ioé, 1994; Martín, 1995; López García, 1995; y Ribas, 1996).

Por una parte, aunque el número de hombres era y es aún superior al de las mujeres inmigrados procedentes del Magreb (Ramírez, 1995)³, es incorrecto contemplar apriorísticamente a las mujeres como sujetas pasivas. Porque aunque éstas vinieron en el proceso de reagrupación familiar, han desempeñado un papel crucial tanto en la concepción como en la realización del proyecto de migración familiar. Invirtieron sus bienes exclusivamente personales para que sus maridos consiguieran el dinero suficiente para emprender el viaje, y mientras éstos estaban trabajando en el extranjero, ellas asumían toda la responsabilidad de educación de los niños y gestión familiar. La realidad apunta que, aunque estas mujeres no han emigrado solas, están presentes en los procesos migratorios y representan un papel crucial en el desarrollo y mantenimiento de sus familias. Como madres, se ocupan de la educación de los hijos y la gestión de la casa, y como trabajadoras contribuyen a los ingresos familiares. Es más, estas mujeres desempeñan como madres un papel crucial en la socialización de sus hijos (segunda generación).

Por otra parte, la creciente demanda de trabajadores en ciertos sectores como el servicio doméstico y la prostitución hizo que se produjera la llegada de miles de mujeres que vinieron solas (ya fueran solteras, casadas o viudas), y que una vez ubicadas y asentadas, si están casadas y/o son madres, traen al marido y/o los hijos (Giménez, 1992: 70). Según Actis, quien se basa en datos del proceso de regulación de 1991, el 25% de la inmigración marroquí residente en España estaba compuesta por mujeres⁴. A finales de ese año (faltando poco ya para concluir el proceso regulador), las mujeres marroquíes residentes eran aproximadamente 16.000, de las

fenómeno del reagrupamiento familiar, y con ello cambio el paisaje migratorio. Es decir, el inmigrante solo, importado como mano de obra necesaria para el desarrollo que podía ser devuelta cuando ya su presencia no fuera necesaria, deja de estarlo. La presencia de la familia (esposa e hijos) revela que su estancia ya no es temporal, como planearon sus importadores, sino definitiva (Canal Plus Francia, 26 junio, 1997). Ya no es un simple invitado (inmigrante) sino un miembro más de la comunidad (inmigrado).

³ "En 1990 residían en España 16.650 marroquíes, de los cuales más de un 50% disponían de un permiso de trabajo. Si aplicamos la proporción de feminidad procedente de registros consulares obtenemos que algo más de 3.000 son mujeres. Probablemente la cifra de mujeres sea algo mayor. Así, uno de los rasgos fundamentales de la inmigración marroquí en España es un alto grado de masculinización" (M^a Angeles Ramírez, 1995: 143).

⁴ Según Actis, no se podía dar datos numéricos sobre las inmigrantes marroquíes residentes en España basándose sobre informes del ministerio de interior porque éste menciona únicamente la nacionalidad ignorando las diferencias de edad y sexo.

cuales un 84% (13.500) estaba en edad laboral, teniendo el 26% (2.500) restante menos de 16 años. Estos datos hacen notar la presencia, por una parte, de un gran contingente de mujeres adultas y, por otra parte, de una incipiente pero relevante segunda generación femenina. En 1992, una vez finalizado el proceso, de las 13.000 adultas, fueron 8.420 las que obtuvieron un permiso de trabajo (obviamente, además del de residencia)⁵, entendiéndose oficialmente que unas 5.000 no trabajaban (Actis, 1995: 125-126).

En lo que se refiere al tipo de trabajo desempeñado, de las que obtuvieron el permiso de trabajo, un 86 % se dedicaban a labores poco valoradas y remuneradas. Desglosando este porcentaje: un 66% estaban en el servicio doméstico, un 15% en hostelería y restauración, y un 4% en el comercio minorista. Asimismo, un 4,5% trabajaban en los servicios a empresas, pudiendo estar mejor retribuidas. En suma, el 93% de las mujeres marroquíes que obtuvieron el permiso de trabajo estaban empleadas oficialmente en el sector servicios⁶. Además, si se compara a las mujeres extranjeras que desempeñan una ocupación laboral (con permiso de trabajo), se destaca el contingente magrebí con la mayor participación seguidas de las británicas, argentinas y filipinas (Actis, 1995: 126 y nota 3). Así pues, puede sostenerse que la inmigración magrebí en España no es reducible a una figura masculina.

En segundo lugar, también es interesante para la sociedad catalana porque en los países receptores la situación de las mujeres magrebíes es bastante desconocida y, sin embargo, son presentadas a menudo como aisladas socialmente, altamente explotadas y discriminadas por el propio grupo de pertenencia (Santa María, s.f.)⁷, precisamente a causa de ese déficit de información y de la circulación de numerosos tópicos al respecto. En este terreno no faltan los medios de comunicación para propagar imágenes deformadas y estereotipadas del velo, la clitoridectomía y el progresivo aumento del terrorismo en los países musulmanes. Estas imágenes despiertan sentimientos de miedo y sospecha, al tiempo que refuerzan estereotipos previos sobre

⁵ Los datos revelados por la regulación de 1992 no incluyen a todas las inmigradas marroquíes que trabajan en España, toda vez que se refieren únicamente a las que han conseguido un permiso de trabajo. Es posible que el número de mujeres que trabajan sea superior si añadimos las que trabajan sin autorización (permiso de trabajo).

⁶ Sé por comunicaciones personales de entrevistadas e incluso con personal de la delegación del Ministerio de Trabajo en Barcelona que, dadas las restricciones impuestas por el sistema de cupos, muchas personas obtienen su permiso de trabajo mediante un contrato de servicio doméstico (ofrecido por alguna amistad), actividad laboral que no desarrollan en realidad pero por la cual cotizan de su propio bolsillo a la Seguridad Social. Este fenómeno se produce incluso entre hombres.

⁷ Artículo en prensa (véase bibliografía).

este colectivo como violento, agresivo y misógino⁸. Además, según Ramírez, parece ser que incluso según los estudios con orientación científica sobre la inmigración femenina procedente del Magreb, a diferencia de colectivos femeninos procedentes de otros países, lo distintivo en ellas es el hecho de ser musulmanas y no el hecho de ser inmigrantes (Ramírez, 1995: 145).

Para evitar reacciones xenófobas hacia los inmigrantes es importante luchar en contra de la desinformación y su manipulación por algunos grupos políticos para beneficiar políticas restrictivas y/o racistas de exclusión hacia los inmigrantes. Muchos autores han criticado vigorosamente este tipo de periodismo. Como, por ejemplo, Gresh, quien critica algunos medios de comunicación por su visión simplista y estereotipada sobre algunos fenómenos como el islamismo y el integrista y advierte sobre las consecuencias que puede tener este tipo de desinformación sobre los inmigrantes musulmanes en Europa:

‘Comment parler de sociétés musulmanes, de communautés qui suivent l’enseignement du Coran, des mouvements qui se réclament de l’Islam politique? [...] Il ne viendrait à l’idée d’aucun analyste sérieux de réduire l’Irlande du Nord à un simple conflit religieux et l’IRA au ‘terrorisme catholique’ [...] Pourtant l’approche de l’aire islamique qui prévaut dans les médias se caractérise par l’accumulation de clichés. L’histoire, la culture, les sociétés sont occultées au profit d’une seule grille: la lettre du Coran et ‘l’Islam’ supposés monotologiques [...] Les sociétés musulmanes sont plurielles, diverses, contradictoires. Faire entrer les talibans d’Afghanistan, les bouleversements de la société iranienne, la guerre civile en Algérie et les soubresauts de la Turquie dans un monde unique relève au mieux de l’ignorance, au pire de la désinformation. Cette vision caricaturale chériée par les grands médias ne contribue pas seulement à creuser le fossé

⁸ P.e. en un titular de noticia se leía: “Egipto autoriza la ablación del clítoris en hospitales públicos. La operación que impide el placer de las mujeres, es ‘una violación de los derechos humanos’ según los organismos internacionales”. Y abajo de la misma página se encuentra una pequeña noticia titulada “Punto final del mes del ayuno”. Este párrafo empieza así: “Millones de musulmanes pusieron punto final al mes de ayuno” y acaba “Este Ramadán ha sido el mes más sangriento que se recuerda en Argelia”, diario El Mundo, 13 de marzo de 1995: 56.

Otros titulares de periódicos son interesantes en el sentido que provocan un sentimiento de miedo, amenaza y rechazo de la población inmigrada:

- “Los soldados de Alá afilan los cuchillos en el Líbano” (J. C. Gumucio, diario El País, lunes 14 de Noviembre de 1994: 10).

- La portada llevaba el título siguiente: “El GIA amenaza con exterminar a todos los cruzados católicos que sigan en Argelia” y en medio del párrafo aparecía una caricatura de tres hombres barbudos con fusiles a la mano escuchando a otro hombre también barbudo señalando una pantalla en la cual estaba dibujado un hombre vestido con una camisa larga llevando una cruz. El hombre que parecía el jefe les señalaba la foto diciendo: “Les reconocéis enseguida no van armados” (F. Sales, diario El País, viernes 30, diciembre de 1994: 3).

- “Los vigilantes de la Ley de Dios” (P. Marcos, diario El País, 1 de abril de 1995: 10).

- “Alá en las murallas de la antigua Constantinopla” (J. C. Sanz, diario El País 19 de febrero de 1995: 10).

entre des aires culturelles que tout devrait rapprocher. Elle fragilise également les populations immigrées en Europe, déjà déstabilisées par le chômage [...] cette compagne avive les frustrations et alimente l'argumentation de l'extrême droite [...]"⁹.

Políticos de la derecha y la izquierda francesa usan eslóganes en contra y a favor de los extranjeros. Para ganar elecciones unos se declaran racistas y se apoyan sobre las voces de los marginados nativos, envenenándolos con discursos falaces que ocultan razones políticas y acusan a los emigrantes de ser la causa de todos los males que sufren los nativos, creando así un clima xenófobo y violento. En contraste, con un discurso antiracista y paternalista, otros se muestran en favor de los extranjeros, hablan de los derechos de los inmigrantes "legales" viviendo en el extranjero¹⁰. Esto no existe solamente en Francia, país con larga experiencia con la inmigración, sino que en España está ocurriendo lo mismo. Santa María ya ha señalado la presencia en ciertos medios de comunicación españoles de una visión caricaturizada del inmigrante:

"Por lo que respecta la presentación de la inmigración, debemos señalar que la prensa diaria aborda la 'inmigración extracomunitaria' de una forma anecdótica en el marco de un tratamiento negativo, sensacionalista y exotizante de los países de los que proviene. Se nos detallan puntualmente las guerras, los golpes de estado, revueltas, conflictos armados, catástrofes, epidemias, hambrunas. Y con cuyos rasgos se vehicula una característica de estos países cuyos rasgos son casi exclusivamente el hambre, el analfabetismo, la sobrepoblación, los desastres naturales, la violencia y, por último, la inestabilidad y la arbitrariedad social y política" (Santa María, 1993: 12).

Asimismo, la incorporación de España en la Comunidad Europea y la adopción del acuerdo de Schengen vienen implicando la libre circulación interna de los ciudadanos de los países comunitarios contrapuesta a un estricto control sobre la inmigración extracomunitaria (se abren las fronteras intra-europeas y se cierran las extra-europeas). En este marco, España sirve como un muro entre Occidente y los países del Sur (África) y la promulgación de la Ley de

⁹ Gresh . A. "Au miroir des médias", diario *Le Monde Diplomatique*, 4 Juillet 1997. Véase también en el mismo periódico el ejemplo que ilustra Damien Roussetel, sobre cómo una desinformación puede despertar una alarma anti-inmigratoria y anti-islámica ("Anatomie d'une désinformation. Comment Roubaix est devenue 'une ville à majorité musulmane'", diario *Le Monde Diplomatique*, 4 Juillet 1994). Véase también el análisis que hace H. Tertsch sobre la alarma anti-islámica desde Europa. Esta autora reflexiona sobre el conflicto URSS/ Caucaso y Afganistan y lo relaciona con la alarma anti-islámica de UE hacia el Sur (Magreb y el integrismo islámico) ("Asuntos internos", diario *El País*, 6/ 1/ 95).

¹⁰ Sobre este tema véase: Taguieff, 1991.

extranjería en este país en 1985 funciona como un catalizador de los flujos migratorios extracomunitarios del Sur¹¹.

De acuerdo con el análisis de Alvarez Dorronsoro, las políticas de restricción de flujos mediante cupos tienen como fin el de evitar la desestructuración de las sociedades receptoras y facilitan la integración¹² en ellas de los inmigrantes que ya gozaban de un permiso de residencia estable. Sin embargo, los inmigrantes ilegales quedan excluidos y marginados en la ilegalidad¹³. Asimismo, aunque que estas políticas de cupos permiten la integración y la estabilidad laboral, no permiten al inmigrante acceder a la ciudadanía, es decir, tener derechos políticos como el de voto (Alvarez Dorronsoro, 1994: 222-223). Las leyes de ciudadanía son claramente discriminatorias, pese a las distintas tradiciones internas de cada país, al haberse creado leyes muy restrictivas en lo que concierne a la adquisición de la nacionalidad. Para que un inmigrante adquiriera la nacionalidad o ciudadanía, debería cumplir con requisitos que derivan principalmente en los principios del *ius soli* (aplicado especialmente en la tradición francesa) y el *ius consanguinis* (sobre todo en la tradición alemana, donde la cohesión del Estado-nación se ha fundamentado en un componente étnico), principios que en la actualidad suelen combinarse¹⁴. Los inmigrantes legales con situación inestable no pueden cumplir ni tan siquiera los requisitos

¹¹ En un artículo, Juan Goytisolo describía la aventura peligrosa de los inmigrantes norteafricanos atravesando el estrecho de Gibraltar buscando el paraíso y el papel de gendarme que desempeña España como miembro de la UE: “Venus d’Afrique, attirés par le mirage européen ils tentent d’accoster clandestinement en Espagne. Ceux qui échappent à la noyade sont refoulés par les autorités de Madrid, gardiennes inflexible de l’ordre communautaire [...] Alors que ‘l’Europe libre’ avait hier les yeux fixés sur le mur berlinois pour accueillir seulement ceux qui le traversaient, aujourd’hui elle tourne le dos avec mépris au drame de ces fugitifs, comme si ce problème ne la concernait pas”(J. Goytisolo: 1993: 44-45).

¹² El término integración es evidentemente muy ambiguo. Para los propósitos del presente trabajo, se entiende la “integración de los inmigrantes” como la disolución de su categorización social como tal “inmigrante”; por ello, el inmigrante está integrado en la sociedad receptora cuando ya no se distingue o/y ni es distinguido como alguien extraño por su procedencia (clase, raza y religión) en la sociedad donde se inserta.

¹³ En realidad las políticas de integración benefician a los inmigrantes legales. Mientras los inmigrantes son ilegales no no pueden ejercitar sus derechos, no pueden realizar su esfuerzo y su capacidad de comunicación e integración. Además, como es sabido es muy difícil ser legal, porque por un lado, los inmigrantes ilegales no son reconocidos jurídicamente, entonces no pueden ser sujetos de reconocimiento en el proyecto de integración. Y por otro lado, el proceso de legalidad funciona como un círculo vicioso: para ser legal es decir tener una tarjeta de residencia y trabajo, se pide al inmigrante un contrato de trabajo y cuando éste va a buscarlo se le pide el permiso de residencia. Y como resultado vivirá en una tensión, con el miedo de expulsión algún día.

¹⁴ El *ius soli* “establece de algún modo un ‘derecho de entrada’ a la comunidad política por el hecho de residir establemente o haber ya nacido en ella”. En cambio, el *ius consanguini* “supone el reconocimiento [...] de una especie de continuidad orgánica de la ‘nación’ y manifiesta una menor disposición a aceptar como ciudadanos a los residentes no nacionales, en términos étnicos, e incluso a sus descendientes como ciudadanos” (Alvarez Dorronsoro, 1994: 223). Sobre los debates sobre ambos principios y los intereses políticos en la imposición del primero sobre el segundo en Francia, véase Brubaker, 1993: 3-25.

más flexibles del principio *ius soli* de la manera en que es desarrollado jurídicamente y, por ende, quedan marginados del derecho de ciudadanía.

Por último, y en tercer lugar, considero que el estudio del contexto de origen de las mujeres magrebíes inmigradas es importante para la sociedad catalana porque aportará conocimientos que facilitarán la orientación de los poderes públicos y la sociedad civil interesados en promover la integración de los y las inmigrantes. El estudio de la situación de las mujeres en el contexto de origen nos permitirá analizar en estudios posteriores el proceso de integración de las migradas magrebíes y su papel en la integración de sus familiares, lo que contribuirá a mejorar ese conocimiento.

En próximas investigaciones podremos, por un lado, observar las continuidades y cambios en la mentalidad y comportamiento de las inmigrantes en relación con el tránsito desde la sociedad de origen hasta la receptora. Comparando sus situaciones entre los contextos de origen y llegada y examinando las consecuencias que la inmigración conlleva para su desarrollo personal autónomo desde el punto de vista de género. Así como sus capacidades potenciales y efectivas para integrarse en la sociedad receptora. Por otro lado, el estudio de la situación de las migradas magrebíes en su contexto de origen junto con el de su integración en la sociedad receptora, nos permitirán analizar el papel de las mujeres como agentes integradores reales o potenciales de su grupo familiar. Y en particular en calidad de madres, de la segunda generación de inmigrantes (socialización primaria), pero también en la del cónyuge (socialización secundaria), en la sociedad receptora.

Considerando el importante papel educativo que desempeña la mujer-madre, puede actuar como un factor favorecedor de la integración de la familia inmigrante o, por el contrario, de fuerte resistencia. En el segundo caso, no sólo actuarán como transmisoras de las costumbres y cultura de la sociedad de origen, sino que vigilarán la conducta de todos los componentes del grupo, sobre todo la de las niñas y mujeres jóvenes, tendiendo a reproducir la subordinación. Porque, en la estructura familiar magrebí y en la sociedad árabe en general a las mujeres se les confiere el papel de guardianas de las tradiciones, por lo que desempeñan una función educativa muy importante. Según la Charea, es a ellas a quien se asigna el deber de educar y transmitir las tradiciones a su descendencia.

El influyente literato Nadjib Mahfouz destaca la influencia de la madre, como guardiana de las tradiciones sobre sus hijos, al inculcarles costumbres e ideas que les guiarán al hacerse adultos. El hombre adulto fue formado por su madre, y si ella es ignorante le dejará huellas de ignorancia que el tiempo no llegará a borrar (1957: 413). Otro influyente literato, Hafiz Ibrahim,

ha dicho: “La mujer es una escuela: si la preparas bien, habrás preparado un pueblo entero”.

1 Organización de la obra

Este trabajo se encamina a responder las siguientes preguntas: ¿Quiénes son estas mujeres?; ¿Cómo era la sociedad de origen en general donde vivían?; ¿Cuál es la situación sociocultural, educativa, laboral y jurídica de las mujeres en el Magreb?; ¿En qué ambiente vivían y cómo era su familia de origen?; ¿Cómo se relacionaban?; ¿Qué pensaban de su vida, de su familia y de la estructura de la sociedad en general?; ¿Cómo entendían su situación como mujeres?; ¿Por qué decidieron marcharse de su país?

La exposición del trabajo está dividida en cuatro partes. La primera comprende dos capítulos teóricos que tratan, primero, sobre la discriminación de género y, segundo, sobre los estereotipos y el etnocentrismo existentes en la cultura occidental con respecto a las mujeres árabes y lo que dice el Corán sobre ellas. En el Magreb la sociedad patriarcal¹⁵ limita el papel de la mujer a la vida privada (el hogar) y apenas le permite participar en la vida pública, limitando sus potencialidades en los ámbitos económico, político, cultural y de ocio. Posiblemente aquellas que han emigrado a España se han liberado en parte de las fuertes constricciones patriarcales. Sin embargo, viven una triple discriminación y exclusión social, a partir de su condición de extranjeras -concebidas apriorísticamente como diferentes culturalmente (lengua, religión y costumbres)-, de su situación de clase y por el simple hecho de ser mujeres.

Es a través de la producción cultural como las sociedades legitiman y fomentan la discriminación de las mujeres, y esto sucede tanto dentro de la religión y la política como dentro de la ciencia. Así pues, me parece conveniente comenzar este trabajo tratando sobre algunos problemas teóricos de la discriminación de género planteados desde la Antropología (fundamentalmente me baso en H. Moore, 1991; G. Lerner, 1990; A. Bouhdiba, 1986 y V. Stolcke, 1992). Puesto que uno de los argumentos preferidos del etnocentrismo occidental para autoafirmarse frente a la cultura islámica es criticarla a partir de la supuesta subordinación de las

¹⁵ Lerner define el patriarcado de la manera siguiente: “es la manifestación y la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y los niños de la familia y la ampliación de ese dominio masculino sobre las mujeres a la sociedad en general. Ello implica que los varones tienen el poder en todas las instituciones importantes de la sociedad y que se priva a las mujeres de acceder a él. No implica que las mujeres no tengan ningún tipo de poder y que se las haya privado por completo de derechos, influencia y recursos (Lerner, 1991: 340-341). Otra autora define la sociedad patriarcal como aquella sociedad “en la que los hombres dominan a las mujeres y los hombres viejos dominan a los jóvenes” (M. Millet, *Sexual Politics*, Nueva York, 1970, citado en M. Muñoz, 1995: 3). Por su parte M. Muñoz, añade que el patriarcado está basado sobre unos pilares básicos como: la división sexual del trabajo, los mecanismos por los cuales la fecundidad y la sexualidad femeninas eran controladas por los hombres y la institución matrimonial (1995: 5).

mujeres, es menester definir qué es la discriminación de género antes de averiguar hasta qué punto existe y porqué.

A continuación, el siguiente capítulo es una reflexión sobre el etnocentrismo existente en la cultura occidental a propósito de las mujeres árabes, para lo que será preciso analizar el Corán. A través de una discusión crítica del etnocentrismo prevaleciente con respecto a mujeres árabes y algunos argumentos del Corán sobre la condición de las mujeres, trato de ofrecer una imagen más fidedigna sobre la situación real de las mujeres magrebíes como musulmanas. Asimismo, sostengo que la discriminación de las mujeres magrebíes se debe también al enfrentamiento entre colonizadores y colonizados, quienes las convierten en un objetivo estratégico a nivel simbólico. Ambos bandos las han utilizado como un instrumento de guerra psicológica, y últimamente los integristas desean tomarlas como un símbolo de identidad y de diferenciación respecto a Occidente (véase, en la Primera parte, el capítulo sobre el etnocentrismo y el velo).

Tras estas consideraciones acerca de los malos entendidos sobre las mujeres árabes, paso a estudiar las causas de la migración de mujeres magrebíes en la segunda y la tercera parte. Para ello me apoyo en dos niveles de información, macro (segunda parte) y micro (tercera parte), que permiten situar a las personas estudiadas dentro del panorama social del contexto de origen y entender la situación en que se hallaba cada una de ellas, así como los motivos que ellas mismas aducen que las indujeron a marcharse de su país. Considero que el doble análisis del contexto de origen a un nivel macro (basado en parte sobre bibliografía y literatura sobre el tema) y micro (basado en entrevistas en profundidad) es una estrategia heurística adecuada que nos permite explicitar mejor, de un lado, los factores sociales de la inmigración femenina procedente del Magreb. Y, por otro lado, conocer los aspectos individuales de dicha inmigración.

Más concretamente, en la segunda parte examino el contexto social en donde se insertaban las mujeres que luego han migrado. La caracterización sociocultural del contexto de origen a un nivel macro, trazando un panorama general de la condición de las mujeres en su sociedad de origen, permite dar cuenta de las influencias de variables contextuales sobre las características individuales. Así, analizo el contexto de origen a fin de obtener una imagen global sobre las condiciones sociales, jurídicas y laborales de las mujeres en el Magreb, prestando especial atención a la heterogeneidad de sus circunstancias socioeconómicas, culturales, religiosas y las diferencias institucionales de sus países correspondientes.

La tercera parte del trabajo se basa generalmente en el análisis de las entrevistas. Esta información empírica inédita basada en mi propio trabajo de campo me permite acabar de

demostrar que no se puede considerar uniformemente la situación de las mujeres porque, en realidad, ni siquiera en un mismo país existe homogeneidad. A decir verdad, existe una multiplicidad de dimensiones en las que se constata una notable heterogeneidad. La situación de las mujeres puede cambiar de una familia a otra dependiendo del ámbito espacial, la clase social, el estatus, el nivel educativo y las creencias y actitudes de las propias familias. Esta parte se compone de varios capítulos que nos permiten analizar las condiciones estructurales en las que se situaba cada individuo: composición del grupo familiar, la educación en la familia, relación entre padres e hijas, la educación en los sistemas escolares, los sistemas de matrimonio y divorcio. El examen a nivel micro de la realidad vivida por cada una de nuestras entrevistadas en su entorno más inmediato permite construir un esquema especificando las particularidades de cada una de ellas.

Asimismo, los motivos de la emigración femenina magrebí hacia Cataluña merecen una atención específica. En consecuencia, la última parte del trabajo, es una conclusión general que va a indagar sobre cuáles son los motivos que las llevan a emigrar a Cataluña, lo que en otra etapa de la investigación en la que se inscribe este trabajo, tras un mayor desarrollo, ayudará a comprender su integración en ella. Finalmente, esta última parte demuestra que, a fin de cuentas, cuando se compara entre las sociedades de las dos riberas del Mediterráneo en aspectos como los de la sexualidad, el honor y el patriarcado, no se trata de mundos tan distintos ni tan lejanos histórica y culturalmente. Porque en realidad, en muchos aspectos, forman parte de un mismo “continente mediterráneo”.

2 Formulación de hipótesis

Para tomar la decisión de marcharse de su país y asentarse en otro los individuos sopesan el contraste existente entre la opción de permanecer en su sociedad de origen y la alternativa de un proyecto de emigración a otra sociedad. Es decir, interviene tanto su percepción de las condiciones iniciales como la de aquéllas que esperan encontrar o ya han encontrado en la sociedad de destino. Hay que tener en cuenta que la condición de emigrante se mantiene, en amplia medida, en tanto que se percibe como más favorable que la de regresar al país de origen. Factores como la desigualdad Norte/ Sur en el ámbito económico, el acceso al modelo de vida y condición de género moderno inciden en el comportamiento de las mujeres.

Sin embargo, en este trabajo nos vamos a centrar inicialmente en el estudio de los factores de la sociedad de origen, tales como el contexto sociocultural y las condiciones socioeconómicas y políticas, que influyen en la decisión de emigrar de las mujeres magrebíes. Se trata de analizar

las estrategias adoptadas frente a la situación económica y, al mismo tiempo, de observar en qué medida la decisión de migrar está relacionada con el deseo de libertad y de adquisición de autonomía personal, de escapar del control y la presión social de género. Pretendo analizar las dimensiones que dan lugar a la emigración de las magrebíes dilucidando la situación de estas mujeres en sus países de origen, incluyendo sus circunstancias socioeconómicas y de estatus, y demostrar que se trata de un conjunto de factores determinantes en el proceso de inmigración.

En cambio, no voy a estudiar aquí la situación de estas inmigrantes en el contexto de llegada, que indudablemente contribuye también a la migración, puesto que si en la sociedad receptora empeorara su situación lo más lógico sería que las inmigrantes retornaran a su país en cuanto se les presentase una ocasión propicia. No obstante, de vez en cuando se aludirá a algunos aspectos que contribuyen a la consolidación de su calidad de inmigrantes, como la propia valoración de las entrevistadas sobre el estilo de vida y la estructura familiar en el contexto del Área Metropolitana de Barcelona. Estas referencias son necesarias en la medida en que son tenidas en cuenta por las inmigrantes al comparar los contextos de origen y destino, pero aquí nos centramos tan sólo en comprender su situación en la sociedad de origen.

Se entiende por “migración” el hecho de dejar el propio país o pueblo para asentarse en otro lugar. Pues bien, este comportamiento puede ser producto de situaciones de desigualdad socioeconómica, discriminación de género y/o persecución por razones políticas (étnicas, religiosas, ideológicas o otras), buscando los sujetos lugares que supuestamente ofrezcan mejoras en el nivel de vida, la seguridad personal, las oportunidades de movilidad social y/o de estatus. Se puede considerar que una persona decide emigrar cuando ha experimentado un sentimiento de descontento y siente atracción por el modelo de vida del país de destino.

La migración así entendida es un proceso situado en dos escenarios, los contextos de origen y de llegada, en los que se combinan varios factores que consideraremos como sus causas. En este trabajo estudiaremos solamente la primera parte, es decir, los antecedentes socioculturales, económicos y estructurales que indujeron a mujeres magrebíes a dejar su país para instalarse en otro que comporta diferencias culturales y de la estructura social.

Podemos distinguir tres tipos generales que caracterizan la migración femenina magrebí en contraste con la de los hombres. Primero, mujeres que inmigraron solas por motivos individuales y son solteras, viudas o divorciadas. Segundo, mujeres que han venido por motivos de reagrupación familiar junto con sus esposos o después de que se instalaran sus maridos. Tercero, mujeres que contrajeron matrimonio con un español para poder residir en España, como estrategia para superar los obstáculos para su permanencia derivados de la Ley de Extranjería.

En este último caso el matrimonio es a veces de conveniencia, “en blanco”, es decir, los interesados se ponen de acuerdo pero no conviven.

Las preguntas planteadas giran entorno al motivo de emigración de dichas mujeres. Aquí destacamos tres tipos de hipótesis que pueden dar cuenta de este particular. El primer tipo de hipótesis comprende aquéllas que dan predominio a los factores socioeconómicos, tales como: la pobreza, el desempleo y la precariedad laboral.

En cambio, el segundo tipo de hipótesis incluye aquéllas que atribuyen un papel prominente a motivos no estrictamente socioeconómicos y que pueden ser más marcadamente femeninos, ocasionados por distinciones y desigualdades de género existentes en la sociedad, tales como: el deseo de un mejor estatus, de autonomía personal y escapar del control social. En este caso es importante analizar algunos aspectos socioculturales que redundan en discriminación y desigualdad de las mujeres respecto a los hombres en esas sociedades. En este sentido hace falta ver si las inmigradas se consideraban discriminadas por el hecho de ser mujeres. Empero, hay que tener en cuenta también que tras las situaciones económicamente desaventajadas puede hallarse una discriminación de género.

Y como última hipótesis, y en todo caso, al buscar los motivos de la migración quizá lo más realista sea pensar en términos de multicausalidad, como en tantos otros fenómenos sociales. Hay que plantear la explicación como una combinación de ambas cosas, motivos de desarrollo personal y de mejora del nivel de vida. Muchas veces se combinan varios motivos: el económico, el emancipador y desarrollo personal en general. De todas formas, es posible que uno se manifieste más que el otro y, en realidad, aunque no aparezcan algunos motivos directamente, están expresados en otras actitudes y en las situaciones materiales dentro de las estructuras sociales de la sociedad de origen y la de llegada.

Las que emigraron a la busca de independencia personal, para desarrollar su propio potencial como persona y liberarse del control y la presión familiares, mayoritariamente proceden del ámbito urbano: son solteras, aunque a veces viudas o casadas que han venido solas o con sus maridos con un nivel de instrucción secundario o universitario.

Por otra parte, las que vienen con motivo de reagrupación familiar, pese a que en su mayoría proceden del ámbito rural y son analfabetas, contribuyen directamente o indirectamente el proyecto de emigración de sus maridos. Venden sus dotes (generalmente joyas) para que el marido pueda viajar, y mientras él está preparando el terreno en el país de llegada, ellas están en el pueblo haciendo el papel de madre y padre, soportando los difíciles momentos, trabajando duro para sostener su familia con la esperanza de reunirse con su cónyuge.

Si es cierto que las circunstancias sociales o económicas inducen la persona a tomar decisiones como la de dejar su país, entonces todo individuo que se encuentra en tal situación tomará esta decisión. Es decir, compara ventajas e inconvenientes del hecho de vivir en un país u otro y, según como se inclina la balanza, fija su destino allí donde encuentra más ventajas que inconvenientes.

Sin embargo, con esto reducimos el asunto a una pura decisión racional e individual (coste y beneficio). Para no incurrir en esta forma de reduccionismo, es importante atender a otros factores tales como las condiciones económicas y redes sociales y familiares, así como los valores personales del individuo. Aunque a veces la decisión es personal, existen condiciones iniciales como disponer de los medios para viajar, tener el soporte moral y material de los padres o amigos que le ayudarán a instalarse, alojarse y sobrevivir los primeros momentos en un lugar desconocido. La emigración no es simplemente una decisión individual si tomamos en consideración otros factores que influyen en este proceso como la solidaridad familiar (ya sea material o moral), las redes de inmigración. Es decir, las facilidades que ofrecen amigos y familiares en el país de destino, además de otro factor como es la influencia y atracción que ejercen de los modelos de vida moderna occidental y una predisposición inicial y concienciación sobre algunas cuestiones como la discriminación de género.

3 Técnicas de investigación

Esta investigación está basada tanto en información primaria como en secundaria. El punto de partida consistió en una caracterización de la posición estructural y cultural de las mujeres en las sociedades del Magreb. Esta tarea se desarrolló en dos líneas de trabajo complementarias. Una consistía en completar la revisión bibliográfica sobre el tema; la otra, en efectuar un trabajo de campo y analizar los datos observacionales así obtenidos.

Por un lado, estudié a partir de la literatura disponible la situación de las mujeres magrebíes en su contexto de origen a nivel macro, tanto estructural (relaciones sociales efectivas), como cultural en los ámbitos familiar, vecinal, laboral y jurídico. Por otra parte, he estudiado las situaciones individuales de las magrebíes emigradas en su contexto de origen (micro), a través un análisis del conjunto de entrevistas en profundidad realizadas a ocho mujeres magrebíes de diversas características estructurales (clase de origen, edad, estudios, estado civil, estado laboral en la sociedad de origen, el origen rural/urbano, y la tipología migratoria).

Para realizar mis entrevistas en profundidad opté por el tipo “entrevistas semi-direccionales”, elaborando un esquema de entrevistas o “red de temas” que luego me permitió

guiar a las entrevistadas en caso de que no se centrasen, pero dejándoles libertad en escoger el tema por el cual querían empezar. Al ofrecerles un marco de referencia la concreción fue bastante satisfactoria. Las entrevistas combinan la técnica de “entrevista libre”, que se utilizó en el primer contacto con las entrevistadas, con entrevistas “semidirectivas” y “directivas” en un segundo contacto, cuando me pareció oportuno para completar el objetivo del estudio (Actis et al., 1994: 319-328; Delgado, J.M y Gutiérrez, J, 1994; García et al., 1986; Orti, 1986; Pujadas, 1992).

Por otra parte, mi propia situación sociocultural (mujer, magrebí, inmigrada) fue una ventaja al facilitarme entrar en contacto con el colectivo femenino sin necesidad de intermediarios como pueden ser los esposos o los hijos de las entrevistadas potenciales, potenciando el grado de confianza y sinceridad. Por lo general, las entrevistas tuvieron lugar en el domicilio de las entrevistadas, para tener intimidad y evitar el posible rechazo de los maridos a que sus esposas salgan de casa. Además, al hacerlas en el propio domicilio, me permitió observar su entorno, tipo de vivienda y condiciones de vida. En algunos casos aproveché la presencia del marido en casa y en otro caso entrevisté directamente a uno para saber que opinan los hombres sobre algunos temas, tales como la situación de las mujeres en el Magreb y la inmigración de la mujer magrebí al extranjero. El hecho es que las entrevistas en profundidad me han permitido conocer tanto el itinerario migratorio como la situación de estas mujeres en su contexto de origen.

Mi propia condición similar a la suya también ha sido una ventaja en la interpretación de las actitudes y opiniones de este colectivo. Varios factores comunes han facilitado el análisis y la generalización sobre la situación de las mujeres en su país de origen: geográficos (Magreb), sociolingüístico y culturales (el árabe es el idioma oficial de los países del Magreb), el Islam como religión dominante, numerosas costumbres idénticas o similares, y la situación económica (países del tercer mundo, pobres).

Por último, también he utilizado la observación participante (Guasch, 1997) como estrategia para complementar la información sobre el contexto de origen y las motivaciones de la inmigración de las mujeres magrebíes.

El estudio de la bibliografía sobre la situación general de las mujeres en las sociedades de origen y de los relatos biográficos obtenidos mediante entrevistas en profundidad, me permitió, por un lado, complementar y concretar cuál es en realidad la situación de estas mujeres en su país de origen; y por otro lado, plantear y enfatizar mejor mis hipótesis sobre los motivos de la inmigración de estas.

Parte I

**Crítica de las posturas etnocentristas occidentales
a propósito de la discriminación de las mujeres árabes**

Introducción

En esta parte del trabajo persigo el objetivo de rebatir las imágenes estereotipadas sobre la supuesta discriminación de las mujeres árabo-musulmanas que tanto eco encuentran en Occidente, utilizados para reforzar la visión occidental sobre la diferenciación e inferioridad de sus sociedades. Tales estereotipos están envueltos en suposiciones generales sobre la homogeneidad del Islam y los países de mayoría musulmana en lo que se refiere a tradicionalismo y subordinación de las mujeres. Aunque tiene algo de *ex-cursus* respecto a los objetivos que han acaparado la mayor parte de mi investigación, el vínculo o hilo conductor general no se rompe.

Al fin y al cabo una de las principales preguntas que trato de responder es si la emigración de las mujeres está motivada por un deseo de desarrollarse como individuos escapando de limitaciones sociales por una discriminación de género. A decir verdad, esta parte complementa las siguientes en definir la situación del contexto de origen en lo que respecta a la subordinación de la mujer.

La idea de analizar el etnocentrismo occidental a propósito de las mujeres árabo-musulmanas surgió de mis experiencias personales como inmigrada magrebí. En varias ocasiones, cuando los autóctonos (sean estudiantes u otros) han sabido que soy argelina me han preguntado cosas como, por ejemplo, si existe el harén, si yo aceptase compartir un hombre con otras mujeres, si es verdad que las mujeres musulmanas están obligadas a llevar el velo, si yo lo llevaba antes de llegar a España, si se practican mutilaciones en órganos sexuales femeninos y, siempre, qué pensaba de ello. Estos interrogantes proceden en buena parte de los tópicos e imágenes deformadas difundidos en Occidente sobre la supuesta discriminación de las mujeres a partir del Islam.

Es cierto que la poligamia, la circuncisión masculina y el velo son prácticas existentes en todos los países musulmanes. Sin embargo, sostengo, como desarrollaré más adelante, que mientras es una obligación coránica para las mujeres llevar el velo, en cambio la poliginia es un derecho para los hombres que quieran practicarlo, pero un derecho poco ejercitado. En lo que concierne a la circuncisión, tanto masculina como femenina (profundamente distintas, por otra parte), no están prescritas en el Corán, sino que se trata de prácticas arraigadas en la tradición cultural. Además, si la circuncisión masculina está generalizada, en cambio la mutilación femenina es practicada en algunos países, pero en otros está prohibida.

Son preguntas como esas y las erróneas respuestas a ellas que circularon lo que me estimuló a hacer de esta parte una pieza importante de mi trabajo. En este capítulo analizaré y someteré a crítica la creencia occidental sobre la homogeneidad del mundo islámico y sobre la

discriminación de las mujeres magrebíes. Demostraré su inexactitud, si no su falsedad, aportando datos de una realidad heterogénea. Como expondré, algunos de esos fenómenos han existido y siguen existiendo en países musulmanes, pero las imágenes que se tienen de ellos son discutibles.

Cuando se habla de la supuesta discriminación de las mujeres árabes y/o musulmanas se suele obviar la diversidad sociocultural, ético-religiosa y política existente en y entre los países árabes y/o musulmanes. No se puede hablar en singular de *la situación* de la mujer magrebí y/o musulmana, sino que hay que hablar en plural de *las situaciones* de las mujeres magrebíes y/o musulmanas. Porque por un lado, no se puede equiparar por ejemplo, la situación de las mujeres argelinas y turcas con la de las afganas, iraníes y saudíes. Además, cuando se trata de analizar la situación de las mujeres en un único país, tampoco se puede caer en el reduccionismo, porque existen múltiples factores que hacen variar sus situaciones, tales como: medio urbano/medio rural, clase social, nivel de estudios, independencia económica y conservadurismo familiar.

Ni siquiera la doctrina religiosa es la misma aun compartiendo un mismo texto sagrado. De hecho existe una multiplicidad de interpretaciones del Corán en lo concerniente al tema del género. Además, debido a la heterogeneidad del Islam, con una pluralidad de escuelas teológicas, no se puede pensar en países tan diversos como la India, Yemen, Irán y Marruecos o Argelia como si compartieran un Islam homogéneo. En realidad, el Islam es plural, heterogéneo. Como también lo es su desarrollo jurídico incluso en países con predominio de una misma escuela teológica (sobre la heterogeneidad del Islam y del Magreb véase el capítulo III en este mismo trabajo).

Demostraré la falacia de las posturas etnocentristas acerca de la religión musulmana y sus consecuencias. Para ello, me basaré en literatura sobre el tema y en lo que dicen los hadices y el propio Corán al respecto. Mostraré, por una parte, que hay prácticas a las que el Corán no hace referencia alguna y, por otra parte, que la existencia de diferentes interpretaciones de los hadices y del Corán hace que existan realidades jurídicas e institucionales distintas de un Estado confesional a otro. Sin embargo, no discutiré la consistencia de tal diversidad de interpretaciones ni la veracidad de algunos hadices porque no soy experta en Teología. Me limitaré a demostrar las falacias de algunas de las imágenes y estereotipos.

Capítulo I Elementos teóricos sobre la discriminación de género

El discurso etnocentrista occidental al respecto de las mujeres en las sociedades magrebíes sostiene que están discriminadas por ser musulmanas. Por tanto, para criticar ese discurso y ofrecer una imagen más fidedigna sobre la situación real, es imprescindible definir qué es la discriminación de género. La Antropología y la Sociología ofrecen instrumentos conceptuales y teóricos adecuados para ello. Me apoyaré sobre autores como (Lerner, 1990; Bouhdiba, 1986; Moore, 1991 y Stolcke, 1992a y 1992b), para demostrar que la discriminación de género¹⁶ es un proceso histórico y que, además, sus características pueden variar sustancialmente de una cultura a otra y de una clase social a otra. Porque, como ha demostrado Moore, cuando se analiza la discriminación de mujeres de otras culturas, es preciso tener en cuenta que el significado del género difiere de una cultura a otra¹⁷. El hecho de ser del mismo sexo (misma naturaleza biológica, capacidad específica de procrear) no es condición suficiente para desarrollar juicios de valor sobre la discriminación de otras mujeres pertenecientes a sociedades con culturas diferentes, puesto que la situación de género varía a través de las épocas y las sociedades (Moore, 1991: 13-24). Es verdad que muchas mujeres en el mundo están discriminadas, excluidas de posiciones de poder, silenciadas; pero lo cierto es que sus experiencias son diferentes, dependiendo del contexto histórico, geográfico, político y estructural de las sociedades donde se ubican.

En términos generales, la palabra “discriminación” (de cualquier tipo) denota “el uso que de su fuerza hace un grupo situado en una posición superior para imponer restricciones legales o de costumbre a un grupo subordinado. El uso de su fuerza apunta al mantenimiento de una situación de desigualdad y privilegio. Esta discriminación pueden ejercerla los hombres con

¹⁶ Según Lerner el género es “la definición cultural del comportamiento que se define como apropiado a cada sexo dentro de una sociedad determinada y en un momento determinado” (Lerner, 1990: 339).

¹⁷ Hablar de universalidad de la discriminación de las mujeres es una falacia y la prueba de ello es el ejemplo que nos brinda Stolcke sobre las protestas de las feministas negras al sentirse ofendidas por la falta de sensibilidad y la incomprensión de las feministas blancas hacia los problemas de discriminación de las mujeres negras: “Hasta hace poco, en la teoría feminista se enfocaba a las mujeres de una manera, de modo general como una categoría social indiferenciada. En los últimos años, no obstante, las mujeres negras al sentirse relegadas por falta de sensibilidad de las feministas blancas ante su opresión específica, plantearon un problema nuevo que hasta entonces no había sido tenido en cuenta” (Stolcke, 1992b: 88). Según Stolcke, este suceso hizo la antropología feminista preste más a interés en su análisis a las diferencias (culturales, étnicas, de clase social) existentes entre las mujeres: “Se trata de comprender cómo la intersección entre clase, raza y el género produce experiencias comunes pero que también diferencias en el hecho de ser mujeres y, por otra parte, por qué el género, la clase y la raza son constitutivas de la desigualdad social” (*ibid*: 88). Al respecto Moore afirma: “Esta fase supondrá la formulación de construcciones teóricas que aborden la diferencia y se ocupen de manera central de analizar cómo la diferencia racial se contruye a través del género, y cómo el racismo divide identidad y experiencia de género, y cómo el género y la raza configuran la case” (Moore, citada en Stolcke, 1992b: 88).

respecto a las mujeres, o bien los grupos políticos, nacionales o religiosos dominantes, o un grupo racial definido, contra otro [...]” (Duncan Mitchell, 1983: 71).

Por ejemplo, cuando se trata de la colonización de un pueblo por otro, se instrumentan discursos legitimadores del *statu quo*. El grupo *con más poder* se autodefine como *superior* en oposición al otro, que es definido como *inferior*¹⁸. Los colonizadores se autodefinen como civilizados, modernos y desarrollados al tiempo que definen a los colonizados como primitivos, anticuados o tradicionales y subdesarrollados. Según el discurso legitimador del colonizador, los colonizados, al ser considerados como subdesarrollados e inferiores (es decir, incapaces de asumir su autodesarrollo) necesitarían protección (dominación) y ayuda para alcanzar el modelo estándar de la modernidad occidental. La discriminación se mezcla así con la explotación y el paternalismo¹⁹. Sobre la visión de los otros y la legitimación colonial, Callirgos sostiene que existen dos visiones íntimamente ligadas entre sí:

“La del ‘buen salvaje’, que es la de una especie de niño grande al que hay que conducir por el camino correcto; y la del temible y descontrolado salvaje, guiado únicamente por sus instintos [...] en busca constante de placer, y sin respeto a las normas. Tales visiones van a darse tanto en el descubrimiento de América como en los inicios y el desarrollo de la antropología sociocultural [...] Ambas visiones ubican al observador -occidental, blanco, intelectual, o pudiente -como educado, racional, maduro, que tiene la capacidad, incluso el derecho, de dominar al incivilizado. La primera va unida a un tipo de relación paternalista. La segunda mayoritariamente va vinculada a un sentimiento de amenaza: la elite ve al otro como una figura que amenaza su poder, como intrusión (Callirgos: 1993: 100)²⁰.

En la definición de Lerner, la “discriminación de género” es una realidad que proviene del ejercicio del poder de un sexo sobre el otro que afecta a toda suerte de grupos sociales, tanto

¹⁸ Este fenómeno es parecido a lo que se denomina en física como simetría especular: un objeto se refleja de manera invertida en un espejo.

¹⁹ Según Lerner el paternalismo o dominación paternalista: “describe la relación de un grupo dominante, al que se considera superior, y un grupo dominado al que se considera inferior, en la que la dominación mitigada por las obligaciones mutuas y deberes recíprocos. Los dominados cambian sumisión por protección y trabajo no remunerado por manutención” (Lerner, 1991: 341).

²⁰ Cf. Mateo Dieste en el caso del protectorado español en Marruecos, a propósito de la metamorfosis del beréber salvaje al beréber noble y la instrumentalización de la distinción entre árabes y berberes (Mateo Dieste, 1997: 101-104 y 110-116).

dominantes como subordinados (Lerner, 1990)²¹. Esta relación de oposición existe entre los hombres, presuntamente considerados como fuertes físicamente y racionales, y las mujeres, consideradas como débiles e irracionales. Por ejemplo, según la justificación tradicionalista, los hombres, al ser fuertes físicamente, protegen y mantienen a las mujeres y, a cambio, ellas les deben obediencia y respeto.

Lerner rechaza la descripción simplista que se basa sobre una interpretación determinista biológica (los tradicionalistas), situando a las mujeres como pasivas y no como activas en la construcción de la civilización. Según esta autora, el principal factor que condujo a la asimetría sexual fue la división sexual del trabajo, que al principio obedeció a diferencias biológicas. Opina que por razones de supervivencia las mujeres optaron dedicarse al hogar, pero que más adelante esta situación se regularizó con la creación de los estados arcaicos, que crearon leyes diferenciando los papeles según los sexos. Después factores del parentesco (introducción de la endogamia) hicieron que se intercambiara mujeres de tal manera que los hombres tenían derechos sexuales sobre ellas. Su capacidad procreadora hizo que las familias las intercambiaran como mercancía (las mujeres no tenían autonomía). Para Lerner, las diferencias que hay entre los sexos son de por sí un producto cultural: los atributos sexuales son una realidad biológica, pero el género es un producto del proceso histórico. El hecho de que las mujeres tengan hijos corresponde al sexo, pero que las mujeres se ocupen de los niños corresponde al género, una construcción cultural (*ibid.*: 42).

Es decir, la discriminación de las mujeres por los hombres no está basada directamente sobre la diferencia sexual, sino en la interpretación de esta diferencia como base de una serie de desigualdades sociales. Obviamente, las diferencias biológicas existentes entre los dos sexos son reales: las mujeres tienen algunas propiedades biológicas que hacen que desempeñen necesariamente algunos papeles diferentes que los hombres. En realidad, el desarrollo de las crías hasta su alumbramiento y la lactación son las únicas funciones que conllevan una asimetría natural entre ambos sexos. Pero esta especificidad femenina de ninguna manera implica inferioridad en relación con los hombres ni que la mujer tenga que desempeñar otros papeles que los estrictamente biológicos.

Por otro lado, esta autora afirma que las causas principales de la discriminación de las

²¹ Según J. L. Jacobson: "La discriminación de género es la principal causa de la pobreza ya que, de una manera u otra, impide a cientos de millones de mujeres recibir educación, formación, los servicios médicos, cuidados infantiles necesarios, así como obtener el estatus legal para escapar de la situación de pobreza en la que se encuentran [...] esta discriminación es también la principal causa del crecimiento demográfico. En un mundo donde la mujer tiene escaso acceso a los recursos productivos y ejerce poco control sobre los recursos familiares, depende de sus hijos para conseguir status social y seguridad económica" (J. L. Jacobson, 1994: 7-8).

mujeres se encuentran en la instauración de restricciones sobre la conducta sexual femenina a través de un proceso histórico y geográfico del patriarcado. Constatando cuál fue la situación de las mujeres desde Mesopotamia, Asiria, el Antiguo Egipto, la Antigua Grecia y el Imperio Romano hasta la Biblia, reconstruye la historia de las mujeres (parcialmente) a partir de vestigios arqueológicos (esculturas de mujeres de cierto rango en la sociedad) y algunos textos antiguos. Con esta reconstrucción trata de observar la evolución de los conceptos de género desde la civilización mesopotámica, selecciona modelos y momentos significativos de este proceso, y descubre que existían mujeres que seguramente tenían poder y eran sacerdotisas o diosas (*ibid.*: 81 y 110). Sin embargo, y a pesar de esto, la aparición de los textos jurídicos que dictan el comportamiento sexual de las mujeres (sobre el aborto, divorcio, y la forma de dirigirse a los hombres), era una prueba de que se quería regular la conducta femenina. Concluye que la discriminación de las mujeres y su exclusión progresiva de la vida pública están ligadas a la instauración estatal de la regulación de la conducta sexual femenina. La existencia de diferencias entre las restricciones estatales (mesopotámica, asiria y judía) es una prueba de que la creación del patriarcado es un fenómeno histórico que ha ido evolucionando y adaptándose a las sociedades a lo largo del tiempo. Es decir, que el dominio masculino sobre las mujeres dentro de la familia y la extensión de esta supremacía al resto de la sociedad que caracterizan el sistema patriarcal, no son productos naturales o biológicos, sino resultados de un proceso histórico (*ibid.*: capítulo vi).

Lerner define el patriarcado de la manera siguiente: "es la manifestación y la institucionalización del dominio masculino sobre las mujeres y los niños de la familia y la ampliación de ese dominio masculino sobre las mujeres a la sociedad en general. Ello implica que los varones tienen el poder en todas las instituciones importantes de la sociedad y que se priva a las mujeres de acceder a él. No implica que las mujeres no tengan ningún tipo de poder y que se las haya privado por completo de derechos, influencia y recursos" (*ibid.*: 340-341).

Por otra parte, según la misma historiadora, desde los inicios de la esclavitud, la dominación de clases adoptó formas distintas en los hombres y las mujeres esclavizados²². Los esclavos hombres y mujeres compartían el mismo estatus de inferioridad. Sin embargo, y pese al paralelismo existente entre ellos como grupos subordinados, existía una diferencia entre hombres y mujeres que hacía que incluso perteneciendo a la misma clase experimentarían la esclavitud de manera distinta: a los hombres se les explotaba como mano de obra; en cambio, las mujeres, además de su explotación laboral, debían prestar servicios sexuales y procreadores (*ibid.*:

²² Según Lerner: "Con la dominación de la mujer el hombre aprendió a dominar a los otros" (*ibid.*: 112).

313)²³.

Algo parecido sucede con la inferioridad de los niños y las mujeres, donde para unos el estatus de inferioridad es transitorio, mientras para otros es permanente e inherente a su condición de género. En comparación con los niños (varones), a menudo las mujeres no cambian de estatus

con la edad, mientras que los individuos varones, al llegar a la edad adulta cambian su estatus y se alían con los otros varones (*ibid*: 316-318).

La explotación sexual de mujeres de clase inferior por hombres de clase alta en la antigüedad y en las familias burguesas europeas de los siglos XIX y XX, expresa la complejidad de las relaciones de explotación y discriminación de clase, etnia y género entre los países colonizadores y los colonizados²⁴. La explotación sexual es la verdadera marca de la explotación de clase. La posición de clase de las mujeres se consolida con sus relaciones sexuales y se expresa por los grados de libertad: la esclava se comercia con sus servicios sexuales y reproductores y de su persona; la prestación sexual de la concubina esclava podía suponerle subir su estatus y el de sus hijos; los servicios sexuales y reproductivos de la esposa a un hombre de clase superior, le autoriza a tener derechos legales y propiedades. Pero, aunque todas estas mujeres tengan obligaciones y derechos diferentes en lo que respecta a la propiedad, la ley y los recursos económicos, comparten la falta de libertad que supone estar sexual y reproductivamente controladas por hombres (*ibid*: 113-114).

La discriminación de las mujeres se atribuye a un rasgo biológico tan simple como es el ser “mujeres”, es decir, por su capacidad procreadora y por su sexualidad. Empero, la subordinación de la mujer no reside en sus condiciones fisiológicas, sino en su apartamiento del poder del control de las conductas. El poder está en el grupo que controla el comportamiento del otro, y son los varones quienes se otorgan la capacidad de decidir sobre cuáles son las conductas legítimas e ilegítimas, cuáles son las normas a seguir (*ibid*: 57-58)²⁵. El papel reproductor de las

²³ Lerner aún va más lejos: según ella, la aparición de la esclavitud fue precedida por la dominación de las mujeres. La mujer fue esclavizada primero porque si se la violaba y, a consecuencia de ello, quedaba embarazada, ella misma aceptaba su situación de esclava para proteger a sus hijos. Entonces, los primeros esclavos probablemente debieron ser mujeres (*ibid*: 113).

²⁴ Stolcke demuestra que la discriminación de género depende de criterios como la etnia y clase, tal como ocurrió con el sistema esclavista (prohibición del matrimonio interracial introducida en Cuba a comienzos del siglo XIX) (Stolcke, 1992b).

²⁵ Esta idea es compartida también por Bouhdiba. Según este autor la primera causa de la discriminación de la mujer musulmana fue la división del Nikah en conducta lícita e ilícita. Palabra que significa al mismo tiempo la relación sexual y el matrimonio, es decir, que reine lo sagrado y lo profano (Bouhdiba, 1986: 133-134).

mujeres hizo que los hombres desearan controlar su sexualidad, haciendo de la procreación dentro del matrimonio la función de la sexualidad para la perpetuación de la filiación masculina.

Entre los hombres la clase esta basada en su relación con los medios de producción: la propiedad sobre estos permite dominar a quienes no los poseen. Pues bien, los propietarios adquirirían las mujeres como mercancía. Para las mujeres, en cambio, la clase está mediatizada por sus lazos sexuales con un hombre: a través de éste las mujeres podían o no acceder a los medios de producción y los recursos que de ellos se derivan. O sea, su situación de clase se desprende de su conducta sexual. Las mujeres respetables pueden acceder a una clase gracias a sus padres y maridos, pero romper con las normas sexuales puede hacer que pierdan la categoría social. La definición por género de 'desviación sexual' distingue a una mujer como 'no respetable', lo que de hecho la asigna al estatus más bajo posible.

El sistema patriarcal sólo puede funcionar gracias a la cooperación de las mujeres. Esta cooperación se consigue por varios mecanismos: la inculcación ideológica; la privación del conocimiento; la prohibición de conocer la historia de su género; la división entre ellas al definir la "respetabilidad" y la "desviación" a partir de sus relaciones sexuales; la represión y la coerción total; la discriminación en el acceso a los recursos económicos y el poder político; y la recompensa con privilegios de clase a las mujeres que se conforman (*ibid.*: 314-316).

Según Bouhdiba, la distinción entre conducta lícita e ilícita en la conducta femenina²⁶ hacía que se les clasificara en dos grupos opuestos: las esposas eran consideradas como decentes, bajo la tutela y control de sus maridos; en cambio las prostitutas, esclavas o concubinas, eran consideradas como mujeres indecentes pero libres. Esta clasificación tuvo varias consecuencias negativas para las mujeres. Se crearon relaciones de hostilidad, desunión y competitividad entre ellas. Las concubinas ("yarias" en las civilizaciones árabes), eran vistas como anti-esposas, porque competían con las esposas. Primero, las concubinas conseguían elevar su estatus al engendrar (eran llamadas "madre de"), y, además, sus hijos (as) representaban una amenaza en la herencia familiar. Segundo, las mujeres clasificadas como serias, "esposas" con un estatus superior, al querer conservar su situación de privilegio se aliaban a los hombres, devenían sus cómplices, y participan con ellos en el control de la conducta femenina de su familia (Bouhdiba:

²⁶ No puedo precisar la época ni el lugar en los que surgió esta distinción en la conducta femenina, porque el autor se limita a explicar las consecuencias de este hecho sin más. Lo cierto es que sabemos que se trata en este caso de la sociedad árabo-musulmana y, además, podemos añadir que esto ocurrió mucho después de la revelación del Islam, puesto que el autor recrimina este hecho justificando que la diferenciación de estatus (derechos, deberes y privilegios) entre la concubina y la esposa es ajena al Corán.

1986: 131-133)²⁷.

La implantación de la endogamia en algunas sociedades (musulmana y cristiana) en el sistema de matrimonio puede ser otra causa de la discriminación de las mujeres. El hombre, para asegurar su descendencia y la transmisión de su patrimonio, controla la sexualidad de la mujer mediante la castidad premarital y el matrimonio monógamo para la mujer. Su salida del grupo en forma de intercambio o matrimonio implicaba transferencia de una parte del patrimonio familiar, lo que hizo lógica la instauración del matrimonio endogámico (endogamia de comunidad en el caso de los cristianos y endogamia de linaje en el caso de los musulmanes) en sociedades patriarcales como las del Mediterráneo como estrategia para conservar el patrimonio (herencia). En el caso de la endogamia de linaje, además, se conserva la descendencia familiar de los hombres de la familia, cuya utilidad más visible reside en la cooperación social (Lerner, 1990: 44, Pitt Rivers, 1997: 4-12, y Bouhdiba, 1986:138-139).

Bouhdiba, hace notar que al conceder el Islam una parte de la herencia familiar a las mujeres, estas sociedades desarrollaron estrategias discriminatorias hacia las mujeres, como la endogamia de linaje, el *habouss* o el *waqkf*²⁸ con el fin de bloquear la rotación del patrimonio familiar:

“En admettant la fille à l’héritage du père et en organisant la rotation des femmes [rotación que se consigue a través de la poligamia y repudiación o divorcio], l’islam

²⁷ Sobre este aspecto en las sociedades occidentales véase Lerner, 1990: 148-149. En lo que concierne el tema de la cooperación de las mujeres en el control sexual femenino, véanse, en el caso del Magreb a C. Lacoste-Dujardin, 1993; y a Pitt-Rivers, 1997.

²⁸ Según Bouhdiba el *waqkf* o *habous*, es una práctica que consiste en un acto de movilización de una propiedad inmobiliaria y/o mobiliaria. La intención de esta práctica como la de la endogamia consiste en evitar la salida del patrimonio fuera del grupo familiar. Sin embargo, mientras la endogamia afecta de igual manera a ambos sexos, la práctica del *Waqf* afecta únicamente a la mujer. El sistema de matrimonio endogámico hace que los hijos sean chicos o chicas no tienen voto en la elección del conyugue, sino que deben acatar la decisión de sus padres porque es considerada en beneficio de la familia. Entonces en este caso los dos están dominados por sus padres (*bint al-amm* y *ibn al-amm*), no tienen libertad. Además, se puede considerar que la endogamia no empeora la situación de la mujer, porque al casarse dentro del mismo grupo mantienen sus estatus, su clase y está protegida por este porque en realidad pertenece a este grupo. Otros factores influyen en la discriminación de la mujer tal como la patrilocalidad y la patrilinealidad. Al casarse la mujer en un grupo extraño, pierde la protección de su grupo y es susceptible al repudio.

Por otro lado, parece que la práctica de “*habous* o *waqkf*” sí que discrimina únicamente a la mujer, porque aunque las mujeres benefician de los mismos derechos de herencia que los hombres (sus hermanos), ellas no tienen la facultad de transmitir este derecho (propiedad) a sus hijos. Porque este sistema (*habous*) restringe el derecho de beneficiar de estos bienes a los hijos (as) de la primera generación. En cambio, los hijos de estos (segunda generación), benefician únicamente los varones, excluyendo así de la herencia a la descendencia femenina. Este práctica es ajena al Corán, es un sistema inventado por los hombres musulmanes de países como los del Oriente Medio para frenar la circulación del patrimonio familiar fuera del grupo familiar (*ibid.*: 138-139).

menasse une des bases économiques les plus solides des structures sociales des regroupements méditerranéens qui se convertissaient à lui. D'où ce luxe d'ingéniosité pour dissocier la circulation des biens de celles des femmes par le système du *waqf* ou du *habous* ou encore pour freiner la rotation des femmes par le biais de l'endogamie. Dans un cas comme dans l'autre l'effet est le même et c'est à une véritable discrimination sexuelle que l'on aboutira [...] La systématisation du mariage entre cousins consanguins [primos laterales, término que equivale en árabe a bint e ibn al-amm] a permis de concilier les exigences de la continuité du groupe, fondé sur la permanence de l'assise foncière [...] Le mariage entre cousins consanguins et au premier degré permet d'éviter la circulation du patrimoine" (Bouhdiba: 1986: 138-139)²⁹.

Asimismo, y, según Jaques Bergue, a pesar del estatuto jurídico, económico que el Corán concedió la mujer árabe y/o musulmana, su situación se vio reducida al único papel de ama de casa. Prácticas como la endogamia de linaje y el matrimonio preferencial, usadas en algunos países árabes y/o musulmanes discriminan y deterioran el estatus de las mujeres. Por ejemplo, el matrimonio preferencial, califica el hijo del tío paterno "Ibn al-amm", por la obtención de su prima. En este sentido el *mahr* (dote que el hombre debe pagar a la mujer) es más bajo. Además, el tío tendrá un derecho de veto sobre el matrimonio de su sobrina y puede castigarla. Este tipo de matrimonio encierra el grupo agnático sobre su mismo, frena la rotación del grupo, acentúa la bipolaridad sexual. Frena y destruye todo matrimonio que no tiene interés común conforme con el grupo (Jaques Bergue, citado en Bouhdiba, 1986: 140).

Según Stolcke, la discriminación de las mujeres en la Cuba colonial se legitimaba por la desigualdad social y la pureza de sangre. Se consideraba que las mujeres negras eran impuras y sin honor por el color de su piel (el fenotipo determina la clase social y ésta el prestigio social o honor que le corresponde). Al ser madres, las mujeres eran reproductoras del estatus social, es decir, la honra de las mujeres reproducía la honra familiar. Entonces, para evitar cualquier desintegración social (deshonor), se controlaba la sexualidad de las mujeres a través de la castidad y la virginidad. En este contexto, el consentimiento paterno servía como estrategia para evitar la desintegración del honor familiar (el padre podía impedir el matrimonio de sus hijos o hijas si lo juzgaba perjudicial para el estatus de la familia), y con la práctica de la endogamia de

²⁹ Porque como hace notar Cuisinier "Ce qu'un homme gagne comme frère au désitement d'une socure, il le perd comme époux au désitement de sa femme" (J. Cuisinier, citado en Bouhdiba: 1986: 139).

clase o isogamia se pretendía preservar la preeminencia socio-económica (Stolcke, 1992b)³⁰.

Como hemos visto, la discriminación y exclusión de las mujeres de los sistemas de poder y su dominación por los hombres es una realidad que responde a un proceso histórico y depende del contexto sociocultural en donde éstas se insertan. Por un lado, la instauración de leyes que regulan la conducta sexual femenina, hizo que el ejercicio del poder masculino sobre las mujeres se reforzara y se legalizase. La codificación de mujeres respetables y mujeres no respetables fomentó que se desunieran y que las más privilegiadas (mujeres honradas: esposas) se aleasen con los hombres para controlar la conducta sexual de otras mujeres del grupo familiar. Además, por otro lado, la instauración del matrimonio endogámico como estrategia para conservar el patrimonio grupal dentro del grupo familiar (sociedades musulmanas) o dentro de la comunidad local (sociedades Occidentales) hizo que el estatus de las mujeres se degradara más todavía: matrimonio precoz, la joven no puede elegir su pareja, y al casarse pasa de la autoridad del padre a la del tío (véase al respecto la cita de Jaque Bergue en este mismo capítulo).

En otro orden de cosas, y según Moore, pese a la semejanza existente entre las mujeres como discriminadas, no podemos afirmar que todas las mujeres la experimentan de la misma manera y en las mismas condiciones. Tampoco podemos decir que la subordinación de las mujeres es una característica de las sociedades patrilineales. Porque ni siquiera en las sociedades llamadas matrilineales, en las cuales las mujeres tenían un estatus superior, se ha podido demostrar que ellas ejercían su dominio sobre los hombres. Además, tampoco la existencia de una asimetría sexual del trabajo conlleva siempre connotaciones de subordinación y relaciones de jerárquicas entre hombres y mujeres. Tampoco el símbolo de inferioridad o superioridad a nivel cultural se corresponde siempre con una jerarquía a nivel práctico. Es posible que en una sociedad se atribuya a las mujeres un factor contaminante debido a su biología (la menstruación) y que éste se interprete como símbolo de inferioridad y subordinación con respecto a los hombres, tal y como hay quien cree que sucede en la cultura occidental. Sin embargo, esta relación no es universalmente generalizable, como se constata en los pueblos Kaloung y Gimi de Nueva Guinea, donde el factor contaminante no lleva aparejado inferioridad de estatus (Moore: 1991: 30-40)³¹.

Por añadidura, en sociedades como la árabo-musulmana, no existe el concepto de

³⁰ Según J. L. Jacobson: la discriminación de género “existe en cada país, particularmente en toda economía y en cada estrato de la sociedad, y como en la mayor parte de las sociedades es una mezcla de discriminación de clase, raza o casta” (Jacobson, 1994: 10).

³¹ Un análisis más detallado sobre el caso de los Kaloung y los Gimi (Nueva Guinea), está en H. Moore (1991: 34-38).

contaminación, ni el de pecado original³²; empero, la situación de las mujeres en estas sociedades no es mejor que en las sociedades occidentales. Según dijo Bouhdiba, misoginia e Islam son opuestos, porque el Islamismo es feminista (*ibid*: 30)³³. Sin embargo, y aunque no existan en el Islam las nociones de la impureza femenina o el pecado original propias de la cultura occidental, las sociedades árabes no dejan de ser discriminatorias hacia las mujeres musulmanas. Porque el contexto sociocultural en estas sociedades está lleno de conceptos misóginos que justifican la inferioridad y la subordinación de las mujeres ampliando las fronteras entre los dos sexos³⁴.

Entonces no se puede hablar de universalidad de la subordinación de las mujeres. Ser del mismo sexo (misma naturaleza biológica, capacidad específica de procrear) no es condición suficiente para extrapolar interpretaciones entre sociedades con cultura, religión, economía e historia distintas³⁵. Como escribió Moore, “Las ideas culturales sobre el género no reflejan directamente la posición social y económica de la mujer y del hombre, aunque ciertamente nacen en el contexto de dichas condiciones” (Moore, 1991: 53). Es decir, los símbolos y rituales atribuidos a cada sexo, así como su traducción práctica, son producto del proceso histórico, que varía de una cultura a otra, de una sociedad a otra, de un grupo social a otro.

Es cierto que la mayoría de las mujeres en el mundo (sean musulmanas, judías o cristianas) están discriminadas, excluidas de posiciones de poder, silenciadas, pero sus experiencias son diferentes, dependiendo del contexto histórico, estructural, y político de las sociedades donde se ubican. Por lo cual, cuando se quiere estudiar la situación de mujeres de otras culturas, es preciso tener en cuenta que la interpretación del género y los símbolos que se

³² Primero, en el Corán Adam (Adán) y Hawaà (Eva), los dos son responsables de igual manera de probar la fruta prohibida. Y al tentar de probarla tomaron conciencia de su desnudez. Y ello permitió su introducción a la vida colectiva. Ver El Corán, Sura II (La Vaca), Aleya: 28-399. También ver Sura VII (El Áraf), Aleya: 18-30. Segundo, la noción de lo puro y lo impuro no recubre la noción del sexo. La impureza o “h’adah” en árabe, está relacionada a toda evacuación del cuerpo de residuo orgánicos tales como: excrementos, sangre, menstruación, espermatozoides, gases. El acto sexual no es impuro en sí mismo, sino lo que se evacua en la eyaculación (sea mujer u hombre) es considerado impuro, por lo cual el musulmán (a), debe proceder al ritual de purificación para rezar. Para más detalle sobre este tema véase a Bouhdiba (1986: Cap V).

³³ Según Bouhdiba, en la época del Islam se han destacado protestas feministas entre ellas: la guerrera Nusayba, quién se atrevió a preguntar al Profeta “Mahoma” porqué en el Corán Dios se dirige solamente a los hombres. Y a partir de este hecho, todos los versículos llevaban en su discurso el llamamiento a las gentes en masculino y femenino. También se puede citar a las propias esposas del profeta que eran un ejemplo para seguir por todas las mujeres musulmanas, como Aïcha la mujer guerrera y política, Khadija era comerciante, etc (*ibid*: 30-39). Sobre el papel político, administrativo e intelectual que han desempeñado las esposas del profeta, véanse a Mernissi (1987 y 1990) y Magali Morsy (1989).

³⁴ Sobre los conceptos misóginos en los países musulmanes véase a Bouhdiba (1986: 80-84 y 109-119).

³⁵ Mi crítica aquí se refiere a la postura etnocentrista occidental hacia las mujeres árabes y/o musulmanas que da por supuesto que están discriminadas y las describe como sujetas pasivas.

asignan a cada sexo difieren de una cultura a otra, de una sociedad a otra, dependiendo del valor que se les da.

Capítulo II Etnocentrismo

Entre las definiciones del término etnocentrismo que he encontrado escogí la de Levi Strauss y Callirgos porque me parecía más completa y reflejaba el sentido que yo quisiera dar a esta palabra (aunque en sus respectivas definiciones varios autores apuntaban en el mismo sentido)³⁶. El etnocentrismo consiste en repudiar pura y simplemente las formas culturales-morales, sociales, religiosas, estéticas- que están más alejadas de aquéllas con las que nos identificamos” (Levi Strauss, en Callirgos, 1993:123). Es el medio para separar a propios de extraños y, por ello, sirve para la confrontación de la identidad del grupo de cohesión. Puede resultar de la necesidad de mantener la unidad cultural -costumbres, religión, lengua, etc- ante lo distinto, o ante el peligro de desaparición (Callirgos, 1993: 123).

En Occidente tanto los intelectuales en general y los periodistas como los mismísimos científicos sociales caen a menudo en el etnocentrismo en cuanto tratan sobre la situación de las mujeres árabes. Las características más importantes de esa perspectiva son la asunción como premisa de una diferencia entre Oriente y Occidente, oponiendo así la racionalidad de “nosotros” a la irracionalidad de “los otros”, y “nuestro” desarrollo con “su” subdesarrollo. Existe una relación histórica de poder y prepotencia colonial desde Occidente para legitimar su dominación sobre otros países (Mateo Dieste, 1997; Jansen, 1989 y Fanon, 1972)³⁷. Al mismo tiempo, está

³⁶ Moore define el etnocentrismo como “La tendencia a favorecer la cultura propia [...] El concepto de etnocentrismo pese a su valor inestimable viene para falsear la realidad” (Moore: 1991: 20-21). En la misma línea Todorov apunta que “el etnocentrismo banal es aquel en el que lo verdadero se define por lo nuestro” (Todorov, citado en San Román, 1995: 30).

Por otra parte, y según San Román existen dos tipos de etnocentrismo: “etnocentrismo universal” y “referente étnico”, al que denomina también “etnoreferencialismo”. Sostiene que hay un proceso de “educación universal”, un proceso de enculturación que configura una reflexión que crea modelos de relaciones jerárquicas. Estas relaciones jerárquicas son plurales y diferentes en el seno de cada sociedad. Hay una confusión entre “etnocentrismo” y “referente étnico”. Según ella no se trata de negar la existencia de los seres humanos, sino de negar prejuicios peyorativos; no existe un prejuicio peyorativo universal rígido. En segundo lugar hay que afirmar que la cultura es un ámbito abierto; las culturas ni son homogéneas ni están libres de proposiciones contradictorias. Y en tercer lugar, la cultura y la enculturación son variables: entre ellas podemos encontrar las dogmáticas y las igualitaristas.

Según la autora, este referente étnico o cultural es el que nos permite hablar y comunicarnos con sentido, relacionarnos. Pero no es determinado, ni completo, ni totalmente coherente, ni estático. No es siempre consciente, y de ninguna manera tiene por qué conducir necesariamente a un etnocentrismo, entendido como juicio de superioridad y/o proyección universalista de la particularidad, ni tiene por qué guiarnos hacia la militancia étnica o nacionalista. Asimismo distingue entre un etnocentrismo activo, intencionado, agresivo, propio de situaciones de conflicto racista o de fundamentalismo de dominación, y un etnocentrismo común que existe siempre y que, por tanto, se da entre buena gente. San Román defiende un tipo de etnocentrismo autocomplaciente universalista “salvífico” que postula nuestros valores de igualdad, libertad y solidaridad, dignidad de todos los seres humanos y equidad de las relaciones entre las personas (San Román, 1995: 64-75).

³⁷ Para más detalle sobre este tema véase a Mateo Dieste sobre el caso del protectorado español en Marruecos (Dieste, 1997: 71 y 74 - 76).

presente una aproximación “idealista” y “romántica” que estereotipa la sociedad arabo-musulmana convirtiéndola en algo exótico. Existe también una islamización apriorística del objeto de estudio, en el sentido de atribuir las relaciones de dominación social existentes entre géneros al Islam, al partir de un juicio previo según el cual esta religión discrimina a las mujeres. Según la postura etnocentrista occidental, cuando se habla de la situación de las mujeres árabes en general o magrebíes en particular se alude al Islam como la principal causa de sus males.

II. 1 La postura “idealista y romántica” occidental hacia el mundo islámico

En el discurso (occidental) idealista y romántico se puede distinguir dos posturas: una favorable, desfavorable la otra. Primero, la postura ideal favorable permitía a algunos occidentales alcanzar sus ilusiones (sexo, vestimenta), refugiándose en un mundo imaginario y fantástico como el harén. No obstante, además, sirvió a otros, los colonizadores, como medio o estrategia para manipular a las elites conservadoras de los colonizados. Segundo, la actitud periorativa, por el contrario, pretendía dar del mundo musulmán una imagen negativa (violencia, irracionalidad) y su principal procedimiento consistía en ridiculizar a “los otros”, en este caso los musulmanes, para reforzar su propia identidad, la de cristianos occidentales.

1. 1 El idealismo benévolo

Las posturas etnocentristas idealistas occidentales generan imágenes deformadas sobre la sexualidad en los países árabes y/o musulmanes. Se trata de un producto de la imaginación occidental sobre los placeres y la voluptuosidad del harén. Estos apriorismos se han nutrido y reforzado en relatos de historias fabulosas como *Las mil y una noches*. Al respecto, Robinson hace notar que (1990: 18):

“A lo largo de casi cien años el apetito de los europeos ya venía agudizándose con el número creciente de relatos de viajeros, y especialmente por las *mil y una noches*, traducidas por primera vez por Gallan en 1704. Aquella serie suntuosa y deslumbrante de califas, visires, esclavos, genios, lámparas y sucesos fabulosos había proporcionado el arsenal de palabras e imágenes con que los europeos acostumbraban a describir el mundo islámico. En efecto, para algunos aquel mundo se convertía en un reino exótico, en el que podían explorar nuevas posibilidades”.

Así, por ejemplo, lo puso en evidencia Renoir cuando, en 1870, nueve años antes de visitar a Argelia, pintó un cuadro en el cual aparece una joven odalisca argelina, tendida sobre

una alfombra y apoyada sobre unas almohadillas, con la mirada llena de sensualidad, como también Delacroix en su cuadro “mujeres de Argel en su habitación”, Montesquieu en sus “cartas persas”, Mozart en el “rapto del serrallo” y Goethe en su “Diván occidental-oriental” (*ibid*: 18-19).

También lo demostró Napoleón, al adoptar una actitud de pseudo-musulmán para conseguir sus propósitos imperialistas: “Napoleón, al entrar en Egipto en 1798, declaró una postura musulmana: ‘Yo creo en Dios, en su profeta y en el Corán’” (*ibid*: 17). Parece ser que en el caso del protectorado español en Marruecos sucedió algo similar. Según Mateo Dieste, el general Franco también usó categorías islámicas, al declararse poseedor de una “baraka” (bendición de Dios, poder invisible): “En un documental sobre la guerra civil de Granada Televisión, uno de sus jefes de seguridad aseguró que Franco se creía en posesión de *baraka* y que atribuía a la misma el hecho de haber salido ileso de tantos atentados” (Mateo Dieste, 1997: 139). En el caso de Napoleón y del general Franco, sus actitudes están justificadas por intereses políticos. Con toda probabilidad, para ellos adoptar una actitud musulmana servía para manipular a las elites conservadoras islámicas y ganar su simpatía, puesto el fundamento del nacionalismo árabe anticolonial era la identidad islámica (pertenencia a la Umma islámica).

Esta postura idealizante, indujo también a viajeros occidentales a disfrazarse con vestimentas orientales:

“Grande fue entre los británicos la afición a los vestidos y las formas de cortesía árabes, desde Lady Hester Stanhope, que se jactaba de haber entrado en Palmira bajo un arco triunfal y de haber plantado su tienda entre millares de beduinos, hasta T. E. Lawrence, que parece no haber dominado nunca su entusiasmo por los árabes, los camellos, la arena y la guerra en el desierto. Pero ya viajasen realmente o lo hicieron sólo en su imaginación, aquellos europeos estaban más interesados en imponer su visión de aquel mundo exótico que en saborear la realidad; más atentos a hacerlo servir a sus propósitos que a valorarlo por sí mismo [...]” (Robinson, 1990: 19).

Esta postura idealista hacia el mundo árabe y/o musulmán sigue existiendo hoy en día. Desde mi llegada a Cataluña he tenido varias experiencias y daré únicamente dos ejemplos que me han parecido cruciales porque giran entorno al idealismo y el relativismo cultural. Un estudiante (catalán) que conocí en la universidad (cuando empecé los cursos de antropología en la UAB en 1993 y con el cual he forjado una estrecha amistad), me explicó que se sentía embrujado (según sus palabras) “por *les moeurs* árabes y/o musulmanas” y que había leído el

Corán y se sentía atraído por él. Para aquel estudiante el mundo árabe y/o musulmán era como el paraíso perdido. En varias ocasiones me expresó su sentimiento de amor hacia el mundo árabe, que veía como un mundo perfecto. Decía que la gente era muy hospitalaria, que son muy cariñosos, muy valientes, que proejen a los ancianos, que son muy igualitarios, muy solidarios... en suma, que eran “muy buena gente”. En parte es cierto lo que decía, porque los valores que subyacen a esas cualidades todavía existen en los países musulmanes, pero también es cierto que están cada vez más en vía de desaparición. Además, la persistencia de los valores morales y sociales cambia de un ámbito a otro. Por ejemplo, la estructura de la familia (persistencia de familias extensas, matrimonio endogámico), los medios de producción (agricultura), hacen que las familias rurales sean más solidarias y cooperativas entre ellas y más ligadas y conservadoras hacia esos valores. En cambio, en los medios urbanos, factores como la industrialización, han hecho que se formen más familias nucleares independientes y que las relaciones sean más individualistas. Y, como consecuencia, que se pierdan algunos valores como la solidaridad, la cooperación entre las familias (para más detalle sobre la solidaridad social, véase la tercera parte de este trabajo: Capítulo I, apartado 1.2). En realidad, la visión de mi amigo acerca de este mundo era idealizada. Y en mi opinión, se puede entender que, en el fondo, este juicio era el resultado de su actitud de rechazo hacia su propia sociedad, que consideraba como degradante a causa del individualismo, poco cariñosa, que no tenía en consideración ni respetaba a los mayores (al enviarlos a la residencia), etc.

Un día decidió acercarse a este mundo “tan maravilloso”. Aprovechó su profesión y se ofreció para hacer una investigación en Túnez (este viaje lo hizo antes de conocerme), obteniendo una experiencia agradable y reafirmante. Estaba viviendo una casa cerca del mar en las afueras de la ciudad. Su contacto con la gente era muy limitado: colegas de trabajo y algunos amigos que conoció allí (y que le hablaban en francés). Según reconoce él cuando volvió aquí, estaba impresionado por la amabilidad de la gente, pero aún se sentía insatisfecho con esta visita porque no podía entrar en contacto directo con los campesinos y otros que no sabían hablar francés. Entonces decidió repetir este viaje estudiando previamente mejor la lengua y la cultura árabes. Hecho esto fue de vacaciones a Marruecos, pero esta vez no le gustó porque, según él, había bastante injusticia, jerarquización social, mucha pobreza y la gente era bastante parecida a la de aquí. Finalmente pudo realizar su sueño: escogió como tema de investigación a los saharauis “un pueblo noble que conserva aún sus tradiciones” (resumiré este último viaje por falta de espacio). Como era muy difícil entrar en el Sahara, decidió asentarse en Mauritania (en un pueblo fronterizo con el territorio reivindicado por la República Saharaui) y pensó en una estancia de

un año. Empero, después de tres meses decidió volver a Barcelona. Según me contó estaba muy enfadado con la familia que le hospedaba, porque a pesar de ser musulmanes tenían esclavos y les trataban de una manera racista. Cabe interpretar que esta actitud fue debida al contraste que le ofrecía la realidad social en Mauritania frente al ideal que tenía construido y asumido sobre este mundo³⁸.

Tenía el Islam idealizado, lo conoció a través del Corán. Y claro, el Corán dicta valores y normas ideales de comportamiento (igualdad entre todos los seres humanos sin distinción de sexo, “raza”, etnia, clase social; sus relaciones se basan en el amor, la amistad, la solidaridad). Sin embargo, no todos estos valores siguen existiendo en las sociedades musulmanas. La realidad de la vivencia del Islam es sumamente diversa. Además, el Islam no es reducible al Corán. El Corán como hemos dicho antes, es el libro sagrado a través el cual Dios reveló al profeta Mahoma y sus seguidores (los creyentes), un sistema de conductas consideradas adecuadas. En contraste, cuando hablamos del islam, no hablamos solamente de este texto sagrado sino de toda una civilización (algo histórico y social), que reúne en sí una mezcla de valores sociales coránicos y otros ajenos al Corán (unos son el resultado de permanencia de sustratos preislámicos y otros del contacto de la civilización árabo-musulmana con culturas y religiones de otros pueblos).

Asimismo, hace dos años en la sede de la Asociación de la Paz (Barcelona) se encontraba colgado en la pared un cartel publicitario que promocionaba viajes al desierto argelino. El cartel mostraba una foto de un paisaje del desierto con palmeras y dunas de arena y una caravana de los hombres del desierto (Tuareg), y en ella figuraba un mensaje que decía: “Tuareg, una etnia en vía de extinción”³⁹. Tras una conversación sobre el tema con uno de los responsables

³⁸ De tan decepcionado que estaba decidió no volver más a visitar a ningún país musulmán o árabe. Dice que estaba engañando (se engañó el mismo al no aceptar la realidad y al no ver al mundo musulmán con un prisma más realista). Su ilusión y amor hacia el Islam y los países árabe y/o musulmanes ahora se transformó en desprecio.

³⁹ Es una postura relativista. En mi opinión el relativismo cultural puede llevar al racismo, radicalizando sus opiniones del derecho a la diferencia que puede dar como consecuencia el uso de la violencia para defender lo propio y la exclusión del otro que es diferente: entendiéndose que la convivencia intercultural es imposible cada uno debe vivir con su propia comunidad. Como hace notar Koliakoski: “El relativismo cultural se niega a sí mismo si por no caer en la tentación de la barbarie da a los otros el derecho a ser bárbaros” (Koliakoski, citado en San Román, 1995: 65). Sobre un ejemplo de la crítica de la postura relativista véase los ejemplos ilustrados sobre la práctica de la ablación del clítoris el artículo “Mujeres mutiladas . Sólo una tradición”, en *Mujeres en acción*, ISIS internacional, 2/93 (14-15).

Según San Román, el relativista rechaza el idealismo igualitario: las clases, los pueblos o los sexos son todos diferentes. Cree en la diversidad de las culturas pero, si bien defiende que no hay culturas mejores o peores y afirma la inconmensurabilidad misma de éstas, afirma también su incompatibilidad. Esta autora está de acuerdo en que las culturas son inconmensurables, porque es imposible valorar racionalmente si una cultura es mejor o peor que otra, ya que los criterios que gobiernan la comparación y el valor que utilizan para emitir el juicio se formulan

comprendí que, por un lado, ellos confundían la situación de los Tuareg de Mali y Níger, que en realidad sí que estaban en conflicto con sus gobiernos correspondientes, con los Tuareg de Argelia, no perseguidos por su gobierno. Por otro lado tenían una visión idealizada de los Tuareg, como “hombres azules, libres, que viven en la naturaleza, beben té, duermen en la *jaima*, etc., pero en realidad no todos son nómadas, toda vez que actualmente hay muchos que han adoptado la forma de vida sedentaria.

1.2 El idealismo malévolo

A través de construcciones exóticas e idealistas, no sólo se ensalzaban desde Occidente imágenes sensuales o idílicas, sino que, además, se intentaba presentar otra cara de los árabes: la de unos bárbaros violentos, irracionales y fanáticos, de igual suerte que su religión. Por ejemplo, en un cuadro titulado “Ejecución bajo los reyes moros de Granada”, el pintor Henri Renault daba una imagen pictórica, repugnante y explícita de lo que era la violencia de los musulmanes. En el lienzo aparecía un hombre vestido con una “jelaba” (túnica larga que llevaban y llevan aún algunos hombres árabes y/o musulmanes), un turbante sobre la cabeza y blandiendo en su mano una gran espada empapada de la sangre del hombre al cual acababa de decapitar, cuyo cuerpo y cabeza separados aparecían sobre un charco de sangre junto al exótico verdugo (*ibid*: 18). Estos estereotipos también están reflejados en el famoso comic destinado al público infantil “TinTin”, donde los árabes se dividen en dos claras categorías: unos malos violentos y traidores y unos buenos irracionales y anacrónicos.

Según Robinson, entre los siglos XII y XVIII, los europeos habían hecho hincapié en dos aspectos del Islam más erudito. El primero era la importancia que el Corán podía tener como confirmación del evangelio: el Islam reconoce al Dios único, a Abraham y a Jesús como sus enviados, pese a que, en contraste, no reconoce al último como hijo de Dios. El segundo aspecto fue un ataque a la condición de Mahoma como profeta, sosteniendo que era un impostor y un brujo. La vida del profeta Mahoma se convirtió en el centro de atención de los occidentales para demostrar la irracionalidad y la agresividad de la religión musulmana. Le acusaban de ser un

desde el interior de una sola de las culturas. En cambio piensa que las culturas pueden hacerse compatibles en dos opciones: primero, jerarquizándose, como en el caso de las sociedades de casta, sociedades étnicamente plurales cuya cultura dominante permite a los otros grupos étnicos el mantenimiento de su identidad y su contenido cultural, pero organiza y controla los recursos y el poder, e impone su propio contingente cultural de comunicación. En la segunda opción poblaciones distintas pero en convivencia pueden relacionarse manteniendo sus diferencias por medio de comunicaciones mutuas y la negociación de intercambios. La autora no ignora el interés que suscita la posibilidad de convivencia, un interés económico y político, pero también simplemente humano. No obstante, si este interés no es compartido y llega el conflicto, los que pierden son los que menos poder tienen (San Román, 1995: 76-78).

falso profeta, un brujo. Le acusaban de inmoralidad por prometer a su gente lo que ellos presentaban como un exceso sexual (que Dios recompensará en el paraíso a los creyentes con mujeres vírgenes) y de haber pretendido extender su religión por la violencia. Se critica la violencia en las guerras santas musulmanas (“jihad” en árabe), aunque, obviamente, los cristianos también derramaban sangre cuando libraban guerras santas. En realidad esta imagen negativa que tacha a todos los árabes y/o musulmanes tiene su origen en las cruzadas, donde los árabes y/o musulmanes eran descritos por los occidentales (de confesión cristiana) como bárbaros y violentos (*ibid.*: 16). Además, el profeta mismo era para los occidentales un ejemplo de la inmoralidad de la religión musulmana. Criticaban su supuesto apoyo al exceso sexual por haberse casado él mismo con varias mujeres y, además, por aconsejar a su pueblo que gozase de su sexualidad (aunque sea dentro del matrimonio).

La religión musulmana es vista por los occidentales como una amenaza para la integridad cristiana. En la visión etnocentrista (occidental) del otro (musulmán), se manifiesta un miedo a lo opuesto, a lo diferente, percibido como extraño y peligroso. En realidad en este discurso el occidental ve a su religión (sexualidad), como verdad y el otro (sexualidad en Islam) como equivocado y bárbaro. Al mismo tiempo que la religión musulmana legitima la práctica de la poligamia, el matrimonio entre primos de primer grado, la religión cristiana prohíbe la poligamia considerándola como adulterio y considera el matrimonio entre primos directos de primer grado como incesto. Además, la religión musulmana, considera que la procreación es complementaria a la vida sexual, no así en la visión católica, donde la sexualidad debe limitarse a objetivos procreativos.

Un ejemplo sobre este aspecto está reflejado en la declaración egocéntrica de J. Manyer, cuando critica la concepción islámica del matrimonio oponiéndola a la cristiana:

“Casar-se (matrimonio musulmán) no té res a veure amb el sacrament del *matrimoni cristià* ni amb el matrimoni civil: s’assembla més a un contracte de compra-venda on tot és ordenat amb vista a afavorir l’home i a *mostrar la importància del plaer carnal en l’economia musulmana de la salvació*. Els palers dels sentit que providencialment, els servidors d’Allà poden tastar per mitjà de la copulació -nikah significa a la vegada matrimoni i copulació- no són més que una mostra de les eternes voluptuositats amb què serán *recompensats els elegits en el paradís*” (Manyer, 1997: 62). (Las cursivas son mías)

Otra vez Robinson aporta diversos ejemplos sobre esta postura etnocentrista occidental

que cuestionaba la personalidad de Mahoma como profeta y le criticaba de ser un falso profeta (impostor, blasfemio y mago):

“Una enciclopedia publicada en 1697, empezaba así su introducción sobre el profeta Mahoma: ‘Es el famoso impostor Mahoma autor y fundador de una herejía, que ha tomado el nombre de religión [...] Lutero ponía en la misma afloja a la iglesia romano católica y la herejía de Mahoma como la obra del Diablo en el cristianismo. Y Voltaire, en su ataque a todas las religiones reveladas a través del ejemplo del islam, hacía caer el telón sobre su tragedia *Le fanatisme, ou Mahomet le prophète* con un Mahoma moribundo que rogaba a su sucesor ocultase su mal a los musulmanes, no fuera a destruir su fe” (*ibid*: 16).

Unos siglos antes, Dante había ido aun más lejos (demostrando su odio y desprecio hacia el profeta musulmán), ideando un destino terrible al profeta Mahoma en el infierno:

“Estaba destinado en el noveno de los diez fosos tenebrosos que rodean la fortaleza de Satán. Donde con la marca del diseminador de escándalos y discordias estaba condenado a ser hendido de continuo desde el montón al ano, al modo que con que se arrancan las duelas de un tonel” (*ibid*: 16).

Desde ahí se elaboró una relación entre las nociones “musulmán” y “fanático” que van emparejados como sinónimos y que viene alimentando y reforzando los prejuicios hostiles (occidentales) hacia los árabes y/o musulmanes. Se levanta una barrera entre Occidente y Oriente para reforzar la propia identidad en términos de superioridad occidental con respecto a los “otros” musulmanes. (Para más detalle sobre este tema véase la introducción del presente trabajo, donde argumento la existencia de una relación entre la construcción de la Unión Europea y sus fronteras y el incremento de los prejuicios xenófobos hacia dicha inmigración extra-comunitaria procedente del Magreb).

II. 2 La postura etnocentrista occidental hacia las mujeres árabes y /o musulmanas.

En varias ocasiones, hemos leído o escuchado a periodistas que divulgan ciertas imágenes como el harén y la clitoridectomía, haciendo de ellas un tópico que caracteriza a todo el mundo musulmán, ignorando la diversidad ético-religiosa existente en él. Daré algunos ejemplos de estas imágenes aquí, pero las analizaré y ofreceré una crítica más adelante en los apartados correspondientes a poligamia, clitoridectomía, herencia y velo.

Por ejemplo, en un artículo de prensa la ablación del clítoris aparece como una “costumbre de origen africano *basada en los principios de la religión islámica*” (Rosa M. Tristán, “Egipto autoriza la ablación del clítoris en hospitales públicos”, diario *El Mundo*, 3/3/1995: 56. La cursiva es mía, para evidenciar el error).

Se mencionan también a menudo el velo, la herencia y la poligamia como pruebas externas de subordinación de las mujeres en las sociedades musulmanas. Por ejemplo, Sau (1986: 53) afirma que entre los árabes existe una prostitución encubierta en forma de *hospitalidad sexual*:

*“Una prostitución encubierta de las mujeres es la que se da entre los árabes en forma de hospitalidad sexual. El marido ofrece sexo al forastero que, dentro de la casa por las leyes de la hospitalidad, no es nunca un enemigo, y se le ofrece comida y sexo a cuenta de las mujeres de la casa. Los pueblos musulmanes, menos proclives que otros a exportar a sus mujeres -más endógamos por tanto- se sentirán obligados según algunos antropólogos a ceder a sus esposas a los forasteros de paso para evitar enfrentamiento con ellos [...] La dureza del desierto -o la de los hielos polares⁴⁰, porque también en los lapones se practica la hospitalidad sexual- son la explicación para autores. Pero volviendo a los musulmanes lo que no se dice es que al tener *derecho legítimo a cuatro esposas* -las concubinas tienen otro rango pero también se supone que mientras lo son de un hombre no lo son de otro- *tres hombres quedan excluidos de la posibilidad de tener una mujer* (siempre recordando que el hombre es el repartidor y la mujer la repartida). Esta *forma de contrato entre hombres llevaría la obligación de ceder ocasionalmente las mujeres propias a un extraño*” (Las cursivas son mías y sirven para enfatizar los errores).*

⁴⁰ Con esta afirmación la autora está suscribiendo la proposición de Montesquieu por la cual las características geográficas determinan mecánicamente el comportamiento de las personas. Esta hipótesis es falsa, e induce a planteamientos racistas. Es como decir, por ejemplo, que los mejicanos y/o los andaluces son holgazanes porque viven en ámbitos muy calurosos. Estos prejuicios siguen muy vivos (aunque basados sobre una inducción falsa) en películas estadounidenses sobre la colonización del oeste de Norteamérica.

Manyer describe el velo como un símbolo de discriminación de las mujeres musulmanas:

“Una de les obligacions indissolubles de la dona musulmana és el *Hijab* (velo), *simbol per excel·lència de la marginació i de l’alienació* a què ha estat sotmesa per la seva religió” (Manyer, 1996: 67; las cursivas son mías).

Es, decir, al definir la situación de la mujer árabe y/o musulmana se da por supuesto implícitamente, que el Islam es el enemigo de la mujer, que degrada su dignidad y humilla su orgullo, destrozando el sentido de su personalidad, y la rebaja a un nivel casi infrahumano. Que solamente es un objeto de goce sensual para el hombre y un instrumento para engendrar. Desde esta perspectiva, es seguidora del hombre, quién la domina y es superior a ella en todo.

Brindaré algunos ejemplos sobre mi experiencia personal: En varias ocasiones en las que fui invitada a dar conferencias me asombré, e incluso me molesté, al escuchar preguntas o interpelaciones que ponían en duda lo que yo había expuesto sobre temas como la situación de la mujer en el Magreb o sobre el Islam como religión, y otras veces asistiendo a debates sobre el mismo tema⁴¹.

A modo de ejemplo, el año pasado (1996) asistí a una reunión organizada por varias asociaciones feministas sobre la mujer argelina. El debate tenía como noble objetivo expresar la solidaridad de las españolas con las mujeres argelinas recogiendo firmas para una petición que ya habían elaborado. Primero, por confusión, describían las mujeres argelinas como víctimas, silenciadas, y, además, interpretaban el velo como signo de discriminación de las mujeres. Obviando la realidad, creyeron que todas estas mujeres veladas lo llevan por fuerza ignorando que, primero, a muchas mujeres (entre ellas estudiantes, médicas e ingenieras) no les molesta llevarlo por entenderlo como un acto religioso o porque forma parte de su vida cotidiana. Y, segundo, llevar el velo no implica que tengan que ser sumisas; al contrario, muchas de ellas son

⁴¹ Quiero hacer notar que me he encontrado con algunos problemas cuando algunos me preguntan sobre algo que no tiene nada que ver con el tema abordado en la conferencia. AL principio me sentía sorprendida y a veces ofendida, pero finalmente lo he considerado como un enriquecimiento para mí. Porque primero se trataba de gente que tenía muchos tópicos, y mi labor era aclarar estos puntos. Otras veces se trataba de gente que únicamente quería molestar, como p.e. el chico que me preguntó porqué estaba hablando de la religión y porqué yo creía en Dios, puesto que para él Dios no existía y considera que la religión es una invención del ser humano (Curso intercultural organizado por el Ayuntamiento de Tarragona para profesores de Enseñanza Secundaria en 1997). En otras ocasiones también me preguntaron si yo era feminista, que lo que decía no era representativo porque era diferente de las mujeres magrebíes, que yo tenía una cultura o un origen occidental (Curso organizado por la Universidad Popular de la Rioja, 1997).

feministas que luchan por recuperar los derechos que el Islam les reconoció.

Otras se empeñaban en contemplar el problema del integrismo como si se tratara de un conflicto entre hombres y mujeres. Como si los integristas mataran únicamente a mujeres. En realidad, si comparamos numéricamente el número de hombres asesinados, es muy superior al de mujeres asesinadas. Además, para las argelinas la lucha en contra del integrismo es un asunto de hombres y mujeres, porque afecta a ambos.

Al final del debate se repartieron las peticiones para que cada una recogiese firmas. Entonces sucedió algo inaudito (al menos para mí y los demás magrebíes): una mujer preguntó sobre si podía recoger firmas de hombres. Algunas contestaron con un no “radical”, mientras otras, entre ellas algunas magrebíes, se mostraron indignadas por la negativa y salieron de la reunión. Lo más extraño fue que estaba invitada a esta reunión una pareja argelina, que participó en el debate, y los dos salieron de la sala indignados, explicándome más tarde que para ellos, y yo estoy de acuerdo, en nuestra sociedad hay algunos asuntos que se tratan entre hombres y mujeres. El hombre no es el problema de la mujer, tampoco lo es la mujer para él. En el Magreb, el sistema sociocultural, político y familiar hace que los dos sean discriminados. Por ejemplo, en el matrimonio tradicional los dos individuos (mujer y hombre) no tienen voto, no escogen la pareja; no es un asunto entre dos personas, sino un contrato pactado entre dos familias⁴².

Veamos otro ejemplo de interpretaciones universalistas⁴³ y etnocentristas. En una conferencia sobre la situación de la mujer en el Magreb⁴⁴ al cual estaban invitadas dos profesoras desde Marruecos, al acabar una mujer catalana preguntó a la conferenciante: ¿por qué no hacéis como nosotras y lucháis en contra de la religión?. Esto supone que ella juzga a la religión musulmana como la culpable de la discriminación de la mujer magrebí y cree que su modelo es válido para sociedades con otras estructuras y creencias. Empero, el problema no es la religión sino cómo ha sido manipulada para discriminar y excluir a las mujeres. Segundo, la sociedad

⁴² Hace falta notar que considerar el matrimonio como pacto entre dos familias en el cual los individuos no tiene voz ni voto, es una regla que empieza a cambiar en el Magreb y se queda restringida actualmente en las familias tradicionales, y los que ámbitos rurales. En el ámbito urbano y en las familias modernas, el matrimonio es un asunto individual, son los interesados quienes escogen su pareja y los padres se limitan a veces solamente en aconsejar o dar su opinión. Este cambio esta debido a varios factores, entre ellos el cambio en la educación en el seno de la familia, y la entrada de los jóvenes (Hombres y mujeres) a la escuela, al mundo laboral, etc. Estos factores hicieron que hombres y mujeres sean independientes sobre todo económicamente de su familia, en comparación con los que dependen económicamente de su familia tienen que responder con la obediencia.

⁴³ Según Todorov: “el universalista es, muy a menudo, un etnocentrista que se ignora” (Todorov, citado en San Roman: 1995: 51).

⁴⁴ Conferencia organizada por la asociación “Olympe de Gouges”, Barcelona, Noviembre 1995.

entera (sean mujeres u hombres) está llena de prejuicios sobre las mujeres. Algunas analfabetas no creen o aceptan su propia situación de inferioridad. Habrá que luchar para concienciar esta sociedad, empezando por las autoridades interesadas en la exclusión de las mujeres. Tercero, no se necesita recurrir a otros medios para adquirir derechos, puesto que el Islam le reconoció sus derechos en la sociedad, legales, jurídicos o de propiedad. Para las musulmanas es conveniente ahora buscar su emancipación en su propia religión, buscar los versículos que han sido olvidados, intencionadamente o no, para represaliar a la mujer y dejarla fuera del juego político y social. Finalmente, no conviene estratégicamente enfrentarse a la religión en su conjunto porque si alguien lo hace será acusado de blasfemo⁴⁵ y nadie le escuchará, ni siquiera las propias mujeres.

Aquella mujer, como otras muchas personas, cayeron en la trampa del universalismo y del etnocentrismo, creyendo en la similitud de problemas y de soluciones. Interpretaron el problema desde su propio patrón cultural obviando las diferencias culturales y estructurales de cada sociedad. Quienes piensan así desconocen la realidad del Islam. En primer lugar, confunden la interpretación doctrinal islámica con las normas sociales de raíces preislámicas, como por ejemplo la ablación del clítoris, el harén, la generalización de la poligamia, etc., que fueron prácticas existentes antes la aparición del Corán. E incluso van más allá, en segundo lugar, aceptando de manera acrítica los tópicos que circulan en Occidente.

Por eso pienso que el tema que vamos a abordar ahora tiene mucha importancia y es necesario aclarar que algunas de esas prácticas sociales son reales (como la poligamia, ablación del clítoris, el sistema de herencia) han existido o siguen existiendo incluso hoy en día. Pero

⁴⁵ Un ejemplo de esta condenación fue protagonizado por la feminista Nawal al-S'adawi, quien fue encarcelada por haber desafiado a los coservadores islamistas escribiendo un libro en el cual cuestiona y critica la legitimidad de éstos. En este libro la autora describe su propia experiencia como mujer cuándo un día apercian de sorpresa unos policias que *la secuestraron* y encarcelaron por considerarla como mujer peligrosa por atraverse opinar sobre cosas que no le estaban prohibidas (al-S'adawi, 1995).

Algunos modernistas como Memissi opina que el Islam al considerarse como una religión universalista: mensaje sagrado dirigido a toda la humanidad que concierne a toda la humanidad y además considerada como la última religión. Entonces si esto es cierto tendría que adaptarse a las necesidades y cambios de las sociedades actuales. Por ello, los Ulemas (especialistas en religión), deberían requerir al *Idjtihad* (esfuerzo individual de interpretación) y ofrecer otras vías de interpretación del Corán acorde con los cambios y necesidades de la vida actual *moderna*. No así, otros conservadores religiosos como Ali Belhadj (uno de los líderes del movimiento islamista "Fis" en Argelia), condena toda innovación y la denomina como *fitna* (discorde, es decir, todo lo que es susceptible de estigmatizar un desequilibrio social) y *Bidaâ* (se considera bidaâ toda innovación blamable por oposición a la Sunna "tradición religiosa") (Bessis, 1992: 263).

Retomando a Fatima Memissi, parece ser que en la opinión pública su postura no está muy bien aceptada por algunos. Me acuerdo que un día me encontré con un marroquí en Barcelona y en la conversación, salió el tema de mi investigación, yo aproveché esta ocasión para preguntarle si tenía algunos libros sobre el tema "mujer y islam en el Magreb". él me citó algunos autores; pero cuando le dije que me gustaba mucho como escribía Memissi, él mostró reacio hacia esta autora y me aconsejó de no llerla más porque piensa que ella no dice la verdad, está influida por la cultura occidental y que en sus análisis sobre la situación de la mjer musulmana se aleja de la doctrina musulmana, interpretando a su antojo algunos versículos del Corán.

deben interpretarse en su contexto social, mientras otras son simplemente fruto de la imaginación (como el harén, la supuesta existencia de la práctica de la hospitalidad sexual en los países islámicos). Para superar la visión etnocéntrica es necesario hacer una redefinición de la situación (jurídica, laboral) en el Magreb (trataremos este tema en la tercera parte de este trabajo. Pero nos limitaremos en analizar únicamente la situación de las mujeres magrebíes en el Magreb. Porque falta de espacio y tiempo y sobre todo porque nuestra investigación trata sobre las migradas magrebíes únicamente) y en el Corán.

Por otra parte, puesto que la situación de la mujer suele atribuirse a la religión islámica, es conveniente que nos preguntemos qué dicen en verdad el Corán o (la Charea) de las mujeres. Es importante señalar aquí que para los musulmanes es un dogma que el Corán sea la palabra revelada directamente de Dios, y no se admite discutirlo. Por su parte la Charea, o ley islámica, es un conjunto de normas de comportamiento establecidas por ulemas “expertos en la religión musulmana” para regir la sociedad musulmana y tiene su base en el Corán y los hadices⁴⁶.

2.1 La clitoridectomía

Según Lerner, la circuncisión en general, tanto masculina como femenina, es una práctica antiquísima, anterior a la Edad de Bronce, tal y como atestiguan testimonios pictóricos que datan del 2300 a.C., donde aparecían las cuchillas de sílex empleadas en las ceremonias. Era una práctica muy difundida en el antiguo Próximo Oriente (los babilonios, los asirios y los fenicios no la practicaban, pero sí lo hacían los egipcios y algunos pueblos mesopotámicos) por razones de higiene, como preparación a la vida sexual, como sacrificio y una marca de distinción. En el pueblo de Israel esta práctica experimentó transformaciones: su realización pasó de la pubertad a la infancia (entre los judíos, ésta práctica se realiza al nacer el niño y/ o cuando tenga algunos meses) y, además, cobró un sentido religioso que simbolizaba la alianza entre el hombre y Dios (Lerner, 1990: 282).

La circuncisión masculina entre los judíos tiene un significado religioso de purificación y está prescrita en la “Tora” (libro sagrado de los judíos). Se practica en la infancia y está seguida de un acto religioso, por lo cual se la puede analogar con la práctica del bautismo cristiano.

⁴⁶ Los “Hadices” tratan sobre las recomendaciones y comportamientos de Mahoma respecto a sus mujeres y otros asuntos sociales en la sociedad en general, fueron recopilados después de su muerte. En cambio el Corán es el texto sagrado, palabras reveladas directamente de Dios a su Profeta Mahoma para guiar su comunidad. Es distinto el carácter prescriptivo de ambos textos: el Corán es obligatorio seguirlo, en cambio los hadices son recomendaciones (aunque en algunos casos los hadices no son únicamente aconsejable seguirlos sino una obligación). Para más detalle sobre este tema véase a Magali Morsy, 1989: 18-20.

En las sociedades árabes y o /musulmanas, tanto la circuncisión masculina como la escisión femenina son prácticas que siguen en uso, aunque la primera es la más generalizada. Sobre este tema, algunos dicen que se trata simplemente de una práctica higiénica que existe desde hace muchos siglos. No así Bouhdiba, quien rechaza esta explicación por entender que tiene una importante carga simbólica: la circuncisión constituye la marca de inclusión en la comunidad "Umma". Se trata de una práctica existente en cualquier capa social independientemente de cuál sea la clase social, nivel de estudios, ámbito urbano/rural, etnia, y grado de enculturación.

Bouhdiba (1986: 214) escribe:

"Avec la circoncision elle definit, là où elle est pratiquée, un rapport d'appartenance à la communauté islamique qui est 'Nous les circonscriis', 'Nous les excirsées'. Et pourtant c'est un acte qui ne revêt dans le fiqh aucun caractère obligatoire. Il ne s'agit que d'un acte sunna (fatwa), c'est-à-dire fortement recommandé".

Es cierto que la práctica de la circuncisión masculina está generalizada en todos los países musulmanes, a pesar de que no exista ningún versículo que la mencione⁴⁷. Al parecer, según Bouhdiba, un prestigioso juez religioso llegó a admitir que la plegaria podía dirigirse por un no circuncidado, a demás parece ser que a los adultos que se hacían musulmanes se les eximía de ella. Las fuentes sobre este tema son muy escasas y confusas. Se ignora en qué condiciones el profeta Mahoma fue circuncidado y sus biógrafos raramente hablan de su circuncisión. Algunos dicen que nació con poco prepucio, o que le circuncidó su abuelo a la edad de cuarenta días. En

⁴⁷ La circuncisión masculina, como hemos visto, desde el punto de vista religioso no es obligatoria, ni tan siquiera mencionada en el Corán. Sin embargo, en el terreno sociocultural, existe mucha presión respecto a ella, haciéndola prácticamente obligatoria. Generalmente, en el Magreb los padres prefieren circuncidar a sus hijos a una edad entre los cuatro y los cinco años, antes de escolarizarlos, para evitar que el niño falte a clase. Pero en algunos casos, los niños son circuncidados entre los siete y los once años, y en este caso los padres escogen la temporada de las vacaciones de verano, para que el niño circuncidado esté recuperado antes de la incorporación a la escuela y, además, al escoger el período de las vacaciones, pueden también celebrar este acontecimiento invitando a la gente (familiares, amigos y vecinos) para compartir la alegría con ellos. Me acuerdo de que, de pequeña, nos burlábamos de un vecino que tenía 12 años y aún no estaba circuncidado. Los niños, en la escuela se burlaban de él diciéndole que era un Cafir (infiel), es decir, que no era musulmán, porque lo consideraban muy mayor para no estar circuncidado aún. Esta actitud de los niños no parece inocente; sino que reaccionan así porque han oído comentarios de sus padres y, además, saben que a la mayoría de los niños del barrio se les ha hecho ésta práctica antes de entrar en la escuela (antes de llegar a los 6 años); antes no era normal que éste chico no sea circuncidado a la edad de 12 años. También me acuerdo, de cuando iba a visitar a mi abuela en un pueblo de Meflah (provincia de Blida), ella nos hablaba con todo orgullo de un francés que al hacerse musulmán se hizo circuncidar a una edad adulta. Toda la gente del pueblo, lo tenía como un hombre ejemplar. Y como signo de que le hayan aceptado en el grupo, le casaron con una argelina musulmana (bueno parece ser que el francés se hizo musulmán y se ha circuncidado porque estaba enamorado de esta chica).

cambio, la tradición habla de su purificación, que los Ángeles le purificaron el corazón. Es posible que al denominar la circuncisión con la misma palabra que purificación (“tahara” en árabe tiene varios sentidos, pudiendo designar limpieza corporal o moral y, además, referirse a la práctica de la circuncisión masculina), se pueda confundir con facilidad ambos conceptos. Pero, como la circuncisión no tiene referencia alguna en el Corán, entonces podemos deducir que no tiene implicaciones para la religión musulmana.

Por su parte, la escisión de las niñas, tampoco es aludida en el Corán, ni en la Sunna. Es una práctica preislámica, que sigue en uso en algunos países musulmanes, pero no en otros, como son los del Magreb, Turquía e Irán. “L’excision des filles est encore moins obligatoire, c’est une Mukruma [consejo] [...]. La question est tellement secondaire que les livres de fiqh les plus prolixes y consacrent une place étonnamment réduite” (Bouhdiba, 1986: 214).

La escisión femenina (“khifâdh” en árabe) es una práctica tolerada en algunos países. Se trata de extirpar la piel que cubre el clítoris, y no debe ser confundida con la clitoridectomía, que está rigurosamente prohibida (*ibid*: 216)⁴⁸. Parece ser que los orígenes de la mutilación genital femenina son desconocidos y se remontan a tiempos remotos. El historiador Herodoto ya las mencionó en el siglo quinto antes de Cristo: egipcios, hititas, fenicios, etíopes y griegos practicaron la circuncisión femenina. Esta práctica ha ido tomando diferentes formas en distintos pueblos. Los sudaneses practicaban la infibulación, que también era practicada por los conibo del Perú. Los aborígenes australianos, por su parte, realizaban la “introcisión” o alargamiento del orificio vaginal⁴⁹.

En países musulmanes donde está tolerada la mutilación femenina, se nota una marginación en lo que concierne el ritual que se sigue en comparación a la circuncisión masculina. A la circuncisión masculina se le dedica todo un ritual: ceremonia, regalos. Se practica entre los seis y los once años de edad, lo que prueba que es una iniciación a la vida sexual y al mundo de los varones. En síntesis, es una marca de virilidad y tránsito a la madurez⁵⁰. En cambio la escisión femenina es efectuada a una edad más temprana, entre tres y seis años, y no es seguida de ninguna ceremonia relacionada con la iniciación de las niñas a su vida como

⁴⁸ Según Bouhdiba se trata de una práctica más simbólica que de mutilación. Porque parece que incluso el profeta Mahoma cuando se le preguntó qué opinaba sobre este tema mostró reticencia (*ibid*: 216).

⁴⁹ “Mujeres mutiladas ¿sólo una ‘tradición cultural?’”, en *Mujeres en acción* 2/ 93, Isis Internacional.

⁵⁰ Sobre la iniciación sexual de un niño musulmán tunecino, véase la película “Alfanoui” de F. Bouguedir. Ésta película ha sido transmitida en varias cadenas españolas y últimamente (1997) en Tv2 (en una cadena española) en un programa que se titulaba “noche temática sobre el velo” (Tv2, 1997).

mujeres. Se puede entender que, comparativamente, la ablación del clítoris es una marca de sumisión, discriminación y frustración para las mujeres.

Sin lugar a dudas esta práctica está vinculada a la importancia que se daba a la virginidad antes del matrimonio y a la fidelidad después de su consumación. Como si no bastara para mantener el honor familiar a salvo con la reclusión, la castidad de las mujeres y el control de su sexualidad; hacía falta someterlas a estas prácticas salvajes (amputación de una parte de su aparato genital) para asegurarse de que no se sintieran atraídas por la sexualidad, según la interpretación más plausible. Se puede considerar esta práctica como una vacuna contra cualquier contaminación (impureza).

Muchos autores han denunciado esta práctica, como Al-Saadawi, quien la califica de discriminatoria y frustrante para las mujeres. A través del relato de su experiencia personal la autora nos revela que las mujeres son al mismo tiempo castradas y castradoras. Son las propias mujeres quienes se encargan de mutilar a las niñas. También nos describe su trabajo como médica en el Egipto rural, donde tenía que tratar con frecuencia a niñas que, tras haber sido operadas clandestinamente (con navajas o tijeras oxidadas o mal afiladas), sufrían graves problemas: hemorragias e infecciones. Algunas de estas niñas perdieron la vida, y las que se salvaron verán frustrada una parte de su sexualidad toda su vida. Como por ejemplo, algunas mujeres que han sido sometidas a esta práctica, de mayores se han encontrado con problemas típicos de frigidez y/o esterilidad (Al-Saadawi, 1991: 25-34 y 59-78).

Es un dilema el tema de la legalización de esta práctica. Por un otro lado, quienes la defienden justifican su uso diciendo que es una “vacuna” de buena conducta u honor que marca la pertenencia al grupo. Porque la contrapartida de la pérdida de la sensibilidad sexual externa al tener el clítoris amputado es que entonces se cree que están fuera del peligro de una posible deshonra. Entonces su evitación se considera perjudicial para las mujeres pertenecientes al grupo cultural, ya que estarán marginadas y nunca podrán casarse dentro de su grupo.

Por otro lado, los que critican esta práctica consideran que su uso es una forma de discriminar a las mujeres. Por ejemplo, en 1995, el gobierno egipcio anunció que iba a autorizar la ablación del clítoris en hospitales públicos porque consideraba que así las familias que querían hacerlo irían al hospital en vez de recurrir a comadronas. El ministro de sanidad egipcio consideraba su decisión como una prevención, porque al practicarla en hospitales disminuiría el riesgo de que las niñas tuviesen complicaciones como hemorragias, infecciones, etc. Además, dijo que era muy complicado impedir a la gente recurrir a esta práctica, porque está muy arraigada en la cultura y la tradición, de manera que el mejor remedio es permitir que se haga en

hospitales, donde las niñas estarán mejor atendidas. No así, M. Subirats, juzgó la legalización de la ablación del clítoris en Egipto como un disparate, aduciendo que “aunque sea una ventaja que ahora las operen en hospitales, no hay que olvidar va contra su integridad y sus derechos humanos”. También negó la justificación de esta práctica en la cultura tradicional al ser perjudicial únicamente para las mujeres. Además, no se la puede comparar con la circuncisión masculina, porque en este caso los hombres siguen disfrutando del placer sexual. Y añadió que lo que debería hacer el gobierno egipcio es tomar medidas para cambiar la mentalidad al respecto y castigar a quienes la practican⁵¹.

Hace falta luchar en contra de la ablación por ser perjudicial para la salud física y psíquica de las mujeres. Pero lo cierto es que, dada la profundidad de su arraigo en los sistemas de creencias y costumbres de las sociedades que la practican, tanto en las familias como en las mismas mujeres, es muy difícil erradicarla, y su eliminación debe pasar tanto por la promulgación de sanciones contra ellas como por intensas e insistentes campañas de sensibilización sobre sus consecuencias.

2.2 La poligamia⁵²

Una de las cuestiones que atrae más la simbolización es la de la poligamia. Lo que pretenden los occidentales al criticar la poligamia es reafirmar su identidad como monógamos. Son varias las consecuencias de esta crítica. Primeramente, al oponer la sexualidad del “otro”, éste se convierte en un pecador y, actualmente, en un tirano antidemocrático. Es curioso que en este discurso entnocentrista occidental convergen dos visiones opuestas. La religión musulmana autoriza la práctica de la poligamia, legitima el matrimonio entre primos directos de primer grado, en cambio en la religión cristiana estas prácticas son rechazadas y consideradas como pecaminosas (la poligamia es considerada como adulterio, y el matrimonio entre primos consanguíneos de primer grado, es considerado como un incesto en la visión cristiana). Por su parte, parece que lo que molesta a los y las demócratas liberales es la asimetría entre los derechos de uno y otro sexo, ya que pone en entredicho el principio de la igualdad individual, por cierto,

⁵¹ Tristán, Rosa M, “Egipto autoriza la ablación del clítoris en los hospitales públicos”, diario *El País*, 3 de marzo, 1995: 56.

⁵² Como la palabra poligamia se refiere a dos prácticas: poliginia (un hombre que contrae matrimonio con varias mujeres (en el caso de los musulmanes el nombre de mujeres que un hombre puede desposar está limitado a cuatro); y la poliandria, se refiere al matrimonio de una mujer con varios hombres. Así que en mi trabajo cuando uso el término poligamia, me refiero a la poliginia, puesto que es la práctica legitimada en el Corán para los (hombres) musulmanes.

de raíz cristiana.

Segundo, los occidentales (monógamos) al oponerse a los musulmanes (polígamos), los convierten en un mundo homogéneo donde la poligamia deviene la regla general. Lo cierto es que la práctica de la poligamia es un hecho minoritario, legitimada por el Corán pero en modo alguno obligatoria. Y, además, el cambio de la mentalidad y el coste de la vida ha hecho que, aunque muchos hombres deseen casarse con más de una mujer, no puedan llevarlo a cabo. Por otra parte, la entrada de las mujeres al mercado laboral y el sistema educativo hace que se atrase su matrimonio y su tolerancia con las pretensiones de algunos varones.

Políticos y medios de comunicación ofrecen discursos manipuladores que refuerzan y fomentan en la población occidental sentimientos de desconfianza, miedo y reacciones xenófobas hacia la inmigración extra-comunitaria. Hay quienes se oponen a los inmigrantes o, cuando menos, desconfían de ellos por considerarlos más fértiles que los autóctonos (temor a un “desequilibrio demográfico”). Quizá esto lleve implícito el razonamiento de que al ser polígamos tienen la posibilidad de tener más hijos que los monógamos y que sus mujeres son menos fértiles⁵³. Así lo afirmó explícitamente el ministro de defensa griego cuando se le preguntó sobre qué opinaba sobre el “Mediterráneo y el Integrismo”:

“La mayor amenaza hoy para Europa procede de tres factores: la incapacidad de los Gobiernos en la periferia europea para enfrentarse a las demandas del libre mercado y la competencia, la explosión demográfica en estos países, y el aumento del integrismo islámico (...)” (A. A. H., “El integrismo islámico amenaza a Europa, afirma el ministro griego de defensa”, *El País*, 14/9/ 95; las cursivas son mías).

Actualmente, y en razón de ciertas concepciones demográficas, se fomenta en Occidente el miedo a la invasión extra-comunitaria, llamada “bomba demográfica” y referente a los musulmanes provenientes del Magreb. Se habla a menudo del elevado índice de natalidad del “Tercer Mundo”, al cual pertenece el Magreb, y a veces hasta se llega a criticar la irracionalidad de esta sociedad, sobre todo de sus mujeres, por tener tantos hijos. Desde Occidente se fomentan programas para frenar la supuesta “explosión demográfica” y, al mismo tiempo que se critica el “exceso” de natalidad de los países pobres, lamentan la poca fertilidad de sus mujeres e impulsan programas con los cuales animan sus mujeres a tener más hijos (Juliano, 1994: 46 y 48-50).

⁵³ Cf. con Stolcke, 1993.

Según Stolcke (1994: 237-238), las alusiones a la “invasión de los inmigrantes” y a la “bomba demográfica”, sirven para:

“Intensificar difusos temores populares y para desviar la creciente intensificación social de las verdaderas causas de la recesión económica. Los que se oponen a menudo añaden a esto el argumento demográfico conservador, que atribuye la reducción de oportunidades socioeconómicas y la pobreza -con el consiguiente deseo o necesidad de emigrar- a la ‘bomba demográfica’ que amenaza el tercer mundo, de la cual se responsabiliza la propia imprevisión de los inmigrantes. Con ello ocultan las raíces económico-políticas de la pobreza moderna y justifican agresivos programas de control de población, cuyo objeto son las mujeres del Sur pobre”.

2.2.1 La falacia de la hospitalidad sexual

En este apartado voy a demostrar que la afirmación que hace Sau (véase la cita de Sau en este mismo capítulo) sobre la existencia de la práctica de la hospitalidad sexual en los países árabes y de que la función de la poligamia es organizarla. Mi crítica se basará sobre autores como Bouhdiba (1986), Pitt Rivers (1997) y el propio Corán.

Primero, podemos decir, desde un prisma teórico, se confunden dos conceptos, la poligamia y la prostitución, que son completamente distintos. La esposa o las esposas (en el caso de una familia polígama), teóricamente tienen un estatus superior, tienen derechos y deberes hacia sus maridos. Se les reclama fidelidad y buena conducta y son consideradas como algo inviolable y sagrado que está bajo la protección del marido. En cambio las prostitutas son mujeres libres, su estatus es inferior y sus relaciones con el amo son ilícitas por lo cual no tienen derechos sobre su amo⁵⁴. Partiendo de esta premisa se puede interpretar que, posiblemente, las mujeres que ofrece el amo como hospitalidad sexual eran las “Jawari” (esclavas o prostitutas en árabe)⁵⁵. Porque las consideran ajenas al mundo sagrado (santuario o harem, que quiere decir al mismo tiempo prohibido, inviolable, casa y esposa). Entonces éstas están excluidas del código del honor, donde las mujeres son los pilares del honor familiar. Aun así, como se sabe, el Corán (también el cristianismo) condena las relaciones fuera del matrimonio considerándolas como

⁵⁴ Según A. Bouhdiba la distinción de estatus entre la esposa y la concubina no es coránica (1986: 131).

⁵⁵ Puesto que la esclavitud y el concubinage estaban muy difundidas en el mundo árabe-musulmán y la prueba de ello es la mención del término esclava (âbyd) y/o concubina (que equivale a la palabra jawari en árabe) en varios versículos del Corán (libro sagrado de los musulmanes). Véase por ejemplo Sura II, Aleya 220; Sura IV, Aleyas: 28-29, 40 y 94; Sura V, Aleya 8, etc. (versión castellana del Corán, 1994: 27, 57, 59 y 74).

adulterio (zinâ en árabe, clasificado entre los delitos más graves y más castigados). Es más, existen pruebas de que el Corán tampoco acepta que el amo obligue a sus esclavas a prostituirse:

“(…) Par recherche de ce qu`offre la vie immédiate, *ne forcer pas vos esclaves femmes à la prostitution*, alors qu`elles veulent vivre en muhçana (honradamente); *Quiquonque les forces (sera seul coupable)*, car Allah (envers les femmes), eu égard à ce qu`elles ont été forcées, sera absoluteur et miséricordieux”⁵⁶ (Las cursivas son mías).

Entonces la hipótesis alternativa de que las mujeres que el amo ofrecía al forastero “como hospitalidad sexual” eran esclavas tiende a ser improbable.

Por otra parte, sin embargo, y a pesar de que el Corán prohibió todo tipo de comercio sexual (prostitución), en el mundo musulmán siguen existiendo algunas prácticas como el matrimonio de placer (Nikâh` mut`â en árabe), que no es sino una forma encubierta de relaciones sexuales “liberales”. Aunque el profeta Mahoma la había prohibido, ésta admitida en Irán, pero no en otros países musulmanes como el Magreb. Actualmente, sin embargo, tiene bastante difusión entre los terroristas integristas en Argelia, que secuestran mujeres y las obligan a participar en estos pseudomatrimonios de ocasión y breve duración.

Según Bouhdiba, la civilización árabe preislámica establecía al menos tres formas institucionalizadas de relaciones sexuales. El “Istibdha” consistía en que el marido podía obligar a su esposa a cohabitar (prestar relaciones sexuales) con un tercero (de preferencia alguien con altas cualidades físicas y psíquicas: alto, guapo, inteligente, poeta, etc.) durante una temporada. En este periodo el mismo esposo se abstiene de tener relaciones sexuales con su esposa hasta asegurarse de que esta embarazada. Ello permite suponer que en estas tribus preislámicas existían “hombres progenitores” para obtener una descendencia selecta (una forma de eugenesia). Práctica similar a la que Hitler usó para mejorar lo que consideraba *raza germánica*⁵⁷.

La segunda forma consistía en que una mujer se casaba (oficialmente o no) con varios hombres (máximo diez) al mismo tiempo y durante un periodo bien definido. Se trata de un

⁵⁶ Coran , Sura XXIV, Aleya 33 (versión Francesa de Blachère citado en Bouhdiba, 1986: 229). He escogido la versión Francesa sobre la traducción de este versículo de Corán y no la española. Porque al corroborar la versión española con el original de Corán en árabe está parecía no un poco confusa. Al contrario la traducción francesa de este versículo es más fedigna a la versión original en árabe.

⁵⁷ Hace algunos meses (1997), parece ser que Suiza, había recurrido a una práctica similar para mejorar su raza: se esterilizaron incapacitados (mujeres y hombres) psíquicos y físicos para que no tengan descendencia.

matrimonio colectivo (*nikâh' raht* en árabe)⁵⁸ en el cual la mujer convive sucesivamente con cada uno de los hombres durante un plazo acordado entre ella y los varones. En caso de embarazo, la mujer espera hasta dar a luz, convoca a todos sus maridos a su casa y escoge un de ellos para que sea el padre de su hijo.

La última forma de relación institucionalizada era la prostitución (*bighâ* en árabe) como la entendemos hoy en día. Es decir, mujeres especializadas que se daban a conocer (como profesionales) por las banderas que disponían sobre las puertas de sus casas. Si quedaban embarazadas y el bebé nacía reunían a todos los hombres que hubiesen recurrido a sus servicios⁵⁹ y hacían venir a especialistas en fisionomía (*al quafâta* en árabe), para atribuir la paternidad a través de comparaciones fisionómicas exteriores (forma y color de la piel, ojos, pelo, forma de la nariz, y otras características de la forma de la cara) entre el bebé y los hombres reunidos (supuestos clientes de la prostituta). Después de comprobar la paternidad, la persona elegida de ninguna manera podía rechazarlo, puesto que existían testigos que sostenían que era un cliente suyo y, según se creía, la semejanza con el recién nacido lo hacía evidente (*ibid*: 230).

La existencia de estas formas de matrimonio en las sociedades preislámicas descritas por Bouhdiba nos permite deducir que cuando Sau afirmaba la existencia de la práctica de la hospitalidad sexual entre los árabes podía referirse a estas formas de matrimonio preislámico.

Recuperemos mi crítica hacia las afirmaciones de Sau sobre la existencia de la hospitalidad sexual en las sociedades musulmanas y de que la causa de esta práctica se debe a la práctica de la poligamia. He confirmado anteriormente que la posibilidad de que esa práctica sea aplicada a las esclavas es más bien dudosa. Además, he demostrado que en ningún caso el hombre debe ofrecer su esposa al forastero en forma de hospitalidad sexual. Porque dentro de las leyes de hospitalidad existen restricciones, deberes y derechos que el amo y el forastero deben cumplir y en caso de que uno de los dos no respete el derecho del otro se convierte en enemigo y está excluido del grupo.

Ahora bien, lo más probable es que ocasionalmente se ofrezca una mujer al forastero, pero en forma de matrimonio. Este matrimonio es considerado como una estrategia para integrar al "extraño". Al casarse con un miembro del grupo pasa a formar también parte de él, dejando

⁵⁸ Práctica denominada en antropología como la poliandria. Fue practicada por ejemplo, en las bajas castas de la India.

⁵⁹ En mi opinión, si es una profesional creo que le es difícil reunir toda la clientela y, además, lo tendrá más difícil se haya transcurrido mucho tiempo para que se quede embarazada. En todo caso, lo más probable es que ella escogiera algunos de sus clientes para convocarlos a su casa y escoger después uno de ellos para que sea el padre de su hijo

de ser un extraño y un enemigo en potencia. Será un aliado, porque al defender el honor de su familia directa (esposa e hijos) participará en la protección del honor común de la comunidad a la cual pertenece. Está hipótesis parece más apropiada al caso que expone la autora.

Segundo, al afirmar Sau que por las leyes de hospitalidad el amo debe ofrecer al forastero, además de la protección y comida, sexo a cuenta de sus esposas o hijas, se está obviando las relaciones de reciprocidad de la ley de hospitalidad que realmente existen. Según las leyes de la hospitalidad, hay complementariedad de roles. Al considerarse la hospitalidad como un deber sagrado para los árabes, el que invita verá su honor elevado en su comunidad y el invitado se honra por la invitación. El primero debe tratar bien a su invitado, tiene el deber de protegerlo y honrarle, y el segundo tiene la obligación de respetar los límites de lo sagrado de quién le invitó, y en caso contrario será expulsado del grupo y se considerará enemigo.

Es cierto que la ley de la hospitalidad obliga a los árabes a hospedar al forastero, ofreciéndole comida, hogar y protección. Pero esto no incluye que se le permita disfrutar sexualmente a cuenta de las mujeres de casa. Si miramos la palabra “muḥaram o haram” (santuario en árabe), quiere decir lugar u objeto prohibido y sagrado al mismo tiempo. Además, esta palabra tiene el mismo origen que “ḥarym”, que además de hogar significa mujer, la cual es considerada igualmente como sagrada e inviolable para cualquier extraño. El forastero, al recibir la protección del jefe de familia, es también sagrado porque está bajo la protección del amo. Sin embargo, carece del mismo estatus que las mujeres por ser considerado siempre como un hombre, y su estatus es diferente también al de los hombres de la comunidad porque no se le permite participar en la competencia masculina por las mujeres dentro de la comunidad. Según Pitt-Rivers (1997: 184-185):

“La notion de sanctuaire dans son essence à un lieu où les règles ‘normales’ d’agression et de revanche sont suspendues. De part sa sainteté [...] c’est un espace ‘hors jeux’. Cette suspension des règles s’appliquant aux particuliers que sont les autels [...] qui dès le moment où sont acceptés dans une maison, deviennent l’objet d’un traitement spécial. Exclu des conseils tenus par le maître de maison et dénué de toute autorité, l’invité, dépendant de son hôte à la manière dont les femmes en dépendent, n’en n’est pas moins respecté car, toute comme les femmes, il possède un pouvoir d’action sur l’honneur du maître de maison. On peut distinguer les relations que nous dirions de l’ ‘en-jeu’, c’est-à-dire intérieures à l’espace défini par les normes d’intégration, de celles qui sont ‘hors jeux’ du fait qu’elles engagent des personnes mystérieuses et honorifiques occupant un status spécial que leur vaut soit une différence sexuelles, soit une différence

d'appartenance communautaires”.

Además, se puede afirmar que el hecho de que el extranjero se integre y reciba refugio en el mundo sagrado de las mujeres no se considera como una violación de lo sagrado. Porque aunque el huésped y la mujer estén en la misma casa, esto no les permite entremezclarse. Dentro de la misma morada el espacio está dividido entre una zona femenina donde se establecen las relaciones íntimas entre hombres y mujeres de la misma familia⁶⁰ y otra zona destinada a recibir los invitados, a la cual normalmente está prohibido el acceso a las mujeres. De nuevo según Pitt-Rivers (1997: 182):

”La maison proprement dite comporte des appartements intérieurs associés à la présence des femmes et à la vie intime de la famille avec un vestibul ou un proche, pour accueillir les voisins et les voisines en visite, par où se fait le contact avec l'extérieur. L'autre partie de la maison, la maison de hôte, est habituellement interdite aux femmes dans les villages arabes, et les appartements des femmes sont interdits aux hommes quelles qu'ils soient, sauf aux très proches parents, aux domestiques et aux esclaves, soit aux personnes de status inférieurs attachées à la maison. On fait la même distinction de base entre ce qui relève de l'intérieur ou de l'extérieur, même quand la demeure est une tente”⁶¹.

⁶⁰ Los miembros admitidos en el espacio femenino son el esposo, y todos los hombres con las cuales la relación sexual con esta mujer se considera ilícita. Como el hermano de leche, el tío, el hijo, suegro etc. en cambio todos los otros no son admitidos en el espacio femenino porque están considerados como intrusos o peligro para el jefe de familia debido a que se considera el matrimonio con esta mujer lícito: tal como el primo.

⁶¹ Sobre la estructura y el reparto de espacios masculinos y femeninos en la vivienda arabo-musulmana (caso de Marruecos), véase Mernissi, 1995. Sobre el mismo tema véase también a Chebel, 1997: 17-20.

2.2.2 La poligamia en el Corán y en la práctica

En este apartado nos basaremos sobre autores como Bouhdiba (1986), Manyer (1997), Qutb (1979) y sobre textos del Corán, para mostrar que la práctica de la poligamia es un hecho real admitido prescriptivamente en el Corán. Pero que su práctica no está generalizada.

Es cierto que el Corán permite la práctica de la poligamia, pero en ningún caso resulta obligatoria. Conceder al hombre casarse con cuatro mujeres no quiere decir que él tenga que casarse necesariamente con cuatro mujeres. Además, aunque todos los hombres musulmanes quisieran casarse cada uno con cuatro mujeres, la realidad demográfica no se lo permitiría.

Si nos adentramos en el Corán nos damos cuenta de que la poligamia no es aconsejable, y en caso de que se practique, el hombre debe ser equitativo con sus esposas tanto en el trato sentimental o afectivo como en los aspectos materiales. Además, no puede contraer matrimonio con una segunda esposa sin que la primera lo apruebe, cosa que hoy en día es difícil, considerando la situación económica actual y el cambio en el comportamiento de las mujeres (Sobre el cambio de la mentalidad, véase el capítulo sobre la fertilidad femenina). A este propósito el Corán dice:

“Si teméis no ser equitativos respecto a los huérfanos, no os caséis, entre las mujeres que gusten, más que con dos, tres o cuatro. Si teméis aún ser injustos, no os caséis más que con una o con *una esclava* (o concubina). Esta conducta os ayudará a no ser injustos (...)⁶² (la cursiva es mía)

Si nos fijamos en el sentido de esta aleya, concluimos primero que la poliginia es una práctica permitida a todos los hombres musulmanes, pero no obligatoria. Dios permitió el matrimonio polígamo y limitó el número de mujeres que un hombre puede desposar a cuatro. Porque en aquellas épocas los hombres se casaban con varias mujeres sin límites en el número de esposas. Y como hacía notar Qutb, esta práctica no ha sido permitida solamente en la legislación islámica, sino también en la judía, y en épocas anteriores a ésta:

“Pues el Judaísmo permitía la poligamia, pero sin limitar el número. Así Salomón tuvo setecientas esposas y trescientas esclavas; David noventa y nueve, completando las cien cuando se casó con la mujer de Urías. Igualmente, anteriores a éstos hubo también profetas que tuvieron más de una esposa como Abraham” (Qutb, 1979: 17; nota 2).

⁶² El Corán (Sura IV, Aleya 3).

En efecto, el Corán fue revelado en una época de obscurantismo (jahilia en árabe), donde el nacimiento de una hija era vivido como una catástrofe. Las chicas eran consideradas como una carga para la familia, visto que no heredaban de los padres y, además, criarlas y educarlas suponía hacer muchos gastos y no recibir compensación. En consecuencia, los padres de las niñas recién nacidas las enterraban vivas. El Islam ha venido reconociendo a la mujer como un ser humano de pleno derecho, al concederle la herencia, derecho de propiedad y gerencia autónoma de ésta. Además, el Corán, al limitar el número de mujeres que un hombre podía desposar a cuatro, suponía un freno a la práctica de la poligamia, toda vez que en aquella época el número de mujeres que podía esposar cada hombre era ilimitado⁶³.

Por otra parte, las esclavas y concubinas no eran consideradas como mujeres decentes, abusaban de ellas sexualmente, las explotaban como mano de obra y/o las vendían en el mercado como mercancías. En consecuencia, casi nadie se casaba con ellas (Bouhdiba, 1986: 131-133). Así que el Corán permitió el matrimonio con las esclavas y/o concubinas como estrategia para sacarlas de la esclavitud. Es decir, primero, el Corán limitó el número de mujeres a cuatro y, segundo, permitió a la gente que deseaba tener más de una mujer la posibilidad de esposarse con las esclavas como una solución para los hombres que no tuviesen los medios económicos para pagar la dote a la novia. Y tercero, con el contrato matrimonial las esclavas y/o concubinas se verían libres y esposas.

También el Corán dice:

“Jamás podréis tratar igualmente a todas vuestras mujeres, aunque lo deseareis ardentemente. Guardaos, pues, de seguir enteramente la pendiente y de dejar a alguna en suspenso; pero si sois generosos y teméis a Dios, es indulgente y misericordioso”⁶⁴.

Como podemos notar en esta segunda aleya, se insiste sobre la justicia y la igualdad de trato entre las dos o más esposas y añade al final que la justicia por parte del marido ante ellas es casi imposible. Si lo exigido es la justicia y la rectitud, que son difíciles de realizar, lo aconsejado por el Islam sería el matrimonio monógamo.

⁶³ Sobre la época de Jahilia (oscurantismo), véase el Corán: nacimiento de una niña considerado como una desgracia (Sura XVI, Aleya 59 y 64; y Sura XLIII, Aleya 16) las familias. Sobre niñas enterradas vivas (Sura LXXXI, Aleya 113). Sobre la prohibición del infanticidio véase el Corán (Sura XVI, Aleya 33).

⁶⁴ El Corán (Sura IV, Aleya 128).

El consejo divino va dirigido a aquellos hombres que temen no ser equitativos si se casan con más de una mujer. Podemos concluir, por tanto, que la poligamia no sólo no es demográficamente generalizable sino que, además, se aconseja casarse con una sola mujer. Asimismo, atendiendo a la realidad social y económica en el Magreb, es obligado afirmar que la poligamia es en la actualidad una práctica minoritaria. La mayoría de los jóvenes, ya sean chicas o chicos, han cambiado de mentalidad y prefieren el matrimonio monógamo y, además, aunque lo deseen la realidad de la situación económica en el Magreb actual no se lo permite.

Como podemos observar empíricamente a partir del cuadro siguiente, la tasa más elevada de poligamia (poliginia concretamente) se ubica en países del Mar Rojo como son Arabia Saudí y Sudán. En cambio, en los países del Magreb la tasa de poligamia es de las más bajas, con la excepción de Marruecos. En términos generales podemos concluir que hay una pluralidad de esta práctica en los distintos países musulmanes árabes.

Tabla 1 Tasas de poligamos (poliginia) por cada mil habitantes casados en algunos países musulmanes.

<i>Países del Magreb:</i>		<i>Otros países:</i>			
Argelia	18	Arabia Saudí	120	Jordania	38
Libia	33	Bahrain	54	Kuwait	70
Marruecos	66	Egipto	38	Libano	37
Túncz (prohibido desde 1956)		Emiratos Árabes Unidos	60	Siria	19
		Iraq	75	Sudán	168

Fuente: J. Manyer, *Quan l'Islam truca a la porta*, FSCP-Alta Fulla, Barcelona, 1996, pp. 117-122. No aparecen datos sobre Mauritania ni sobre países no árabes.

Por añadidura, se puede decir que la práctica de la poligamia no solamente diferencia de un país a otro, sino que de un ámbito a otro. Según Bouhdiba, los ámbitos rurales suelen ser más reacios a practicarla debido a la dureza y el coste de la vida. En cambio, es en las ciudades en donde se suelen encontrar más familias polígamas (*ibid.*: 143).

Podemos decir que la creencia etnocéntrica sobre la poligamia se apoya en una inducción lógicamente falsa: han creado afirmaciones universales a partir de casos particulares (falacia “pars pro toto”). La imagen de la mujer ha seguido estas prenociones: miembro de un “harén”, con una sexualidad misteriosa (prostitución, conocimiento de drogas, magia, etc.). En mi opinión esta clase de tergiversaciones sirve para la reafirmación de la propia identidad como “monógamos” de quienes las efectúan.

2.3 Instrumentalización del discurso occidental sobre el velo y las reglas de la herencia

Interpretados por los colonizadores, la visión de las mujeres dentro del Islam sirve como medio para definir la inferioridad de esta religión, su “falta de normalidad”. Así por ejemplo, los colonizadores franceses en Argelia utilizaron el velo y el sistema de herencia en su discurso manipulador para argüir la inferioridad de su oponente (Fanon, 1972; y Jansen, 1989)⁶⁵.

2.3.1 El sistema de herencia

Con frecuencia, cuando se habla de desigualdad de derechos entre hombres y mujeres en el Islam se toma como referencia el asunto de la herencia familiar. Se dice que la religión musulmana es injusta con las mujeres porque las trata con desigualdad en comparación con los hombres, al conceder a los hombres el doble de la herencia que las mujeres. Por ejemplo, el “bereberismo” fue construido por los colonizadores como un instrumento ideológico para esgrimir la inferioridad de la organización social árabe-argelina en relación con la cabilia (Fanon, 1972).

En una crítica sobre el sistema de herencia en los países musulmanes Manyer afirma:

“la desigualtat que pateix la dona dintre de la família es manifesta encara d’unes altres maneres. En primer lloc, en las reglas successòries fixadas per l’Alcorà: la dona no més pot heredar la meitat en relació a l’home; el cònjuge no musulmà o apóstata sofreix indignitat successòria llevat a la tercera part; el cònjuge musulmà no hereta de l’altre cònjuge si aquest és jueu o cristià; el nen de pare musulmà és automaticament musulmà i no hereta de mare cristiana o atea. La filla única nomès pot heretar la meitat: l’atra meitat és per als hereus mascles de la família paterna. La vidua rep la vuitena part, fins i tot en el cas que hagi participat en la compra dels béns heretables. Entre els berbers, la dona no heretat res.

L’home, com a contrapartida, té uns deures envers la muller: li ha de fer el dot; ha de mantenir-la i d’assegurar-li la subsistència, és a dir, sostre, taula, vestit i assistència sanitària, àdhuc si ella treballa. Aquest sistema és d’una coherència segura, a condició que res no canviï mai en la manera de viure i que les dones acceptin dependre dels homes per sempre” (Manyer, 1996: 63). (Las cursivas y negritas son mías).

No discutiré, la falsedad o la verdad de las proposiciones en negrita porque en realidad

⁶⁵ Cf. Mateo Dieste en el caso del protectorado español en Marruecos, a propósito la instrumentalización del discurso sobre la mujer y su relación con la segregación étnica (Mateo Dieste, 1997: 119-124).

desconozco este aspecto. Pero lo que puedo afirmar es que estas consideraciones no son coránicas sino que dependen de las políticas del sistema jurídico de cada país. Son fruto de la interpretación de los *fuqaha* (o ulemas: especialistas en doctrina islámica) de cada país. Sin embargo, creo que es imprescindible aclarar el aspecto de la no herencia de la mujer beréber. Es verdad que antes de la llegada del Islam (y en algunos casos hasta hoy en día), las mujeres beréberes⁶⁶ no heredaban de su familia. En otro orden de cosas, es curioso que el discurso “bereberista” pasara por alto este pequeño detalle.

En el primer párrafo de la cita, Manyer argumenta la discriminación de las mujeres basándose en la desigualdad existente entre hombres y mujeres en el sistema de herencia asignado en el Corán. Pues bien, debo decir que quienes hacen este tipo de juicio se basan en un hecho real pero contemplándolo superficialmente, sin adentrarse en el tema. Porque a primera vista esto parece confirmar la idea de quienes tratan de demostrar la desigualdad presuntamente existente entre el hombre y la mujer en cuanto a derechos en la religión musulmana. Sin embargo, no es legítimo descontextualizar ese aspecto particular del sistema social en el que se engarza.

Es verdad que el Corán dice: “Alá os prescribe, acerca de la herencia de vuestros hijos, dar al varón la legítima de dos hijas (...)”⁶⁷. Hace falta señalar aquí que el Islam hace que el hombre esté encargado del sustento, y no pide de la mujer que sustente con nada de su pecunio más que a sí misma excepto cuando la única sustentadora sea ella, una situación que es rara bajo la legislación islámica, ya que cualquiera de sus parientes está obligado a sustentarla. Entonces, la cuestión aquí no es de desigualdad de derechos entre los dos sexos, sino que es un problema de cálculo económico. Como el hombre debe sostener a la esposa y los hijos, tiene el doble que ella.

Aunque Manyer alude al hecho de que el hombre está responsabilizado del sustento de la familia para comprender porqué tiene el doble de herencia que la mujer, añade que con este sistema la mujer debe obediencia absoluta al hombre en todos los asuntos. En parte esto es cierto, pero no es justo establecer una equivalencia entre obediencia y sumisión total. No significa que

⁶⁶ Cuando uso la palabra “beréber” me refiero a las mujeres kabyloñas de Tizi Ouzou (Argelia). Porque las mujeres “Tuareg” y del este “Chaoui” también son beréberes. En comparación con las cabiloñas que antes de la llegada del Islam no tenían el derecho en la herencia, las mujeres Targuí (tuareg) gozaban de un prestigio social considerable debido a la estructura matrilineal de estas sociedades. Sin embargo, éstas, a pesar de su estatus relativamente elevado en comparación con los hombres, no alejaron la estigmatización de su imagen como frívolas y prostitutas. Con la llegada del Islam se vieron desprovistas de algunos de sus derechos. En este aspecto véase Lacoste-Dujardin, 1993: 192 - 202.

⁶⁷ El Corán (Sura IV, Aleya 11).

el hombre se convierta en un tirano y déspota en la familia como si la mujer se le hubiera entregado como un mueble abandonado. La jefatura ideal en el Islam es aquella que se basa en la mutua concordia y perpetua simpatía. A propósito el Corán dice: “[...] convivid bondadosamente con ellas [...]”⁶⁸.

Además, aunque el hombre sea cabeza de familia, antes de tomar cualquiera decisión tendría que consultarla con su esposa: “el mejor de vosotros es el que trate mejor a su mujer” (hadiz, citado en Qutb, 1979: 39). A propósito el Corán dice: “En realidad vosotros tenéis derecho sobre vuestras mujeres y ellas tienen derecho sobre vosotros (...)”⁶⁹. Tampoco por ser cabeza de familia el hombre está autorizado a gastar o apoderarse de los bienes de su esposa, sin importar si se trata de bienes que ella obtuvo por herencia familiar o a través de cualquier actividad laboral remunerada. Y también se considera propiedad exclusiva de la mujer el dinero o otra cosa equivalente que la mujer haya recibido de su marido al contraer matrimonio en calidad de dote. Todos estos bienes son considerados como propiedad privada de la mujer, que tiene la libertad de administrarlos, transmitirlos o gastarlos. El marido ni siquiera puede exigir a su esposa devolverle la dote en caso de divorcio. La prueba de estas afirmaciones está explícita en los siguientes versículos del Corán:

“¡Oh creyentes! No os está permitido constituíros en herederos de vuestras mujeres contra su gusto, ni impedirles que se casen (una vez que les habéis repudiado), a fin de arrebatárselas una porción de lo que les habéis dado (...)”⁷⁰

“Si deseáis cambiar una mujer por otra [es decir, si os divorciáis de una para casaros con otra], y le habéis dado a alguna de ellas cien dineros, no le quitéis nada. ¿Descaríais arrancárselos cometiendo una injusticia y una iniquidad evidentes?”⁷¹.

2.3.2 El velo

Durante la colonización francesa de la mayor parte del Magreb apareció una literatura claramente etnocentrista que argüía la superioridad de la civilización de los colonizadores esgrimiendo una imagen negativa de los “otros”(árabo-musulmanes). En su instrumentalización,

⁶⁸ El Corán (Sura IV, Aleya 19).

⁶⁹ El Corán (Sura IV, Aleya 203).

⁷⁰ El Corán (Sura IV, Aleya 32).

⁷¹ El Corán (Sura IV, Aleya 24).

y dentro del discurso occidental para justificar la empresa colonizadora, el velo era el exponente más flagrante de la “opresión de las mujeres”. Hay ejemplos diversos en los que los discursos del feminismo y la antropología están manipulados por occidentales para justificar la dominación. Por ejemplo, y según Fanon (1972), la colonización francesa manipuló el discurso del velo durante la Guerra de Independencia de Argelia, llevando parte de las mujeres contra los independentistas, explicándoles que el velo era un claro síntoma de su discriminación en la sociedad y que la solución para emanciparse sería sublevarse contra los hombres que las velan para ocultarlas y oprimirlas.

Ramzi Abadir, explica que la instrumentalización del velo por los colonizadores servía para debilitar a la resistencia argelina y su lucha anticolonialista:

“Face à la résistance, les forces occupantes entreprennent des actions pour combattre le voile en tant qu’institution. Les quelques voiles rejetés donnent l’espoire à l’occupant de voire la société autochtone perdre peu à peu, son identité” (Ramzi Abadir, 1986: 59).

Según Jansen Willy (1989), la crítica de la subordinación y discriminación de la mujer árabo-argelina por el uso del velo se yuxtapone a otro discurso (colonial) sobre la mujer campesina beréber, vista como un ideal más cercano a la cultura occidental. La mujer cabileña, que no suele emplear velo, es descrita como una mujer libre e independiente. Esta división étnica entre la mujer árabo-argelina (con estatus inferior) y la bereber-argelina (con estatus superior) en realidad era una estrategia para dividir al pueblo argelino y así derrocarlo con más facilidad, siguiendo las consignas del proverbio “*divide y vencerás*” (en árabe *farîq tâsud*)⁷². De hecho se integraría perfectamente en la política más amplia de destacar las diferencias entre las etnias beréberes y árabes que los franceses implementaron tanto en Argelia como en Marruecos.

Otra vez Fanon (1972)⁷³ hace notar, que como respuesta a la opresión colonial y símbolo de resistencia y lucha contra la empresa colonizadora, los nacionalistas argelinos hicieron un llamamiento para que las mujeres no dejaran caer su velo. De nuevo el discurso sobre el velo es

⁷² Cf. con Mateo Dieste, en el caso del protectorado español en Marruecos, al respecto de la instrumentalización de la definición de árabes y beréberes, como estrategia con fines políticos: dividir al enemigo para debilitarlo y después vencerlo (Mateo Dieste, 1997: 107-116).

⁷³ F. Fanon (1972) muestra cómo se usó el velo como símbolo de opresión de las mujeres por los hombres en Argelia, creando así una clima de hostilidad entre hombres y mujeres. Esta estrategia tenía como objetivo debilitar a las fuerzas guerrilleras que luchaban en contra de la colonización francesa.

instrumentalizado: para el movimiento nacionalista argelino el velo simboliza la pertenencia a la Umma islámica, es un signo de identidad. Y se utiliza como un arma defensiva contra la asimilación de la cultura argelina dentro de la cultura francesa (considerada como cultura del enemigo) para tratar de mantener intacta su identidad (árabe y musulmana): “une attitude de contre assimilation, de maintien d’originalité culturelle, donc nationale” (Fanon, 1972:25).

Tabla 2. Instrumentalización del velo en los discursos

<i>Colonizadores</i>	<i>Resistencia anticolonial</i>
-Velo: síntoma de opresión.	-Velo: signo de identidad y pertenencia a la Umma islámica.
-Supresión del velo = emancipación y liberación de las mujeres. -Cada mujer desvelada representa un un síntoma de dislocación de los sistemas de defensa de las fuerzas de resistencia argelina= asimilación.	-Uso del velo= preservación de las costumbres. - Cada mujer desvelada representa una violación de la identidad nacional, una victoria de la occidentalización. - Cada mujer velada es un símbolo de resistencia contra el intento de aculturación de la sociedad argelina.

Elaboración propia.

En cualquier caso, el discurso sobre el velo en los países árabes durante su lucha anticolonial tampoco ha sido homogéneo, existiendo varias tendencias contrapuestas. De un lado, los hombres y mujeres modernistas, entre ellas feministas, se manifestaron en contra del uso del velo, al considerarlo un obstáculo para la emancipación de las mujeres árabes y/o musulmanas. Por ejemplo Hamid Hamadi fundó en 1919 en Egipto el diario “Assefour” ayudado por otros intelectuales (como Mustafa Abdel Razik y Taha Hussein), donde manifestaba su rechazo hacia el uso del velo por entenderlo como discriminatorio. Fue en el mismo año cuando la feminista Hoda Charaoui y otras mujeres salieron a las calles del Cairo para manifestarse en contra de la ocupación inglesa aprovechando para protestar contra el uso del velo (Ramzi Abadir, 1986: 26-27).

Algunos autores como Ramzi Abadir van más lejos en su crítica acerca del velo, sosteniendo que su uso no es obligatorio para las mujeres: “Le voile couvrant le visage n’est nullement une perception coranique: du temps du Prophète, les femmes ne le portaient pas” (1986: 27, nota 2). Por otra parte, enfrentada a este movimiento se encontraba la elite más conservadora, por considerar que el velo era obligatorio, incluso por prescripción coránica, y que representaba la autenticidad y la identidad islámica (acerca de la obligatoriedad del uso del velo

véanse los versículos que citaré más adelante).

En general cuando los occidentes hablan del velo quieren mostrarlo como una evidencia de la discriminación y la sumisión de la desvalida musulmana. Pero lo cierto es que para las magrebíes el velo nunca ha representado un obstáculo en su camino de emancipación. En el Magreb el velo existe desde hace muchos siglos, donde se le llama hayek, djelaba o melaya, y las mujeres se cubrían con él como signo de elegancia, como hacían las antiguas griegas y romanas, y todavía puede verse de vez en cuando en la alta costura parisina. Además, no hay que confundir el velo magrebí (hijab o velo) con el iraní (chador). Porque, en el caso del Magreb, el velo es una vestimenta amplia hecha de tela de colores o monocolor y, además, las mujeres deben cubrirse la cabeza con un pañuelo. En contraste, el chador es una vestimenta característica de los chiitas (por ejemplo, iraníes), una tela de color negro que cubre todo el cuerpo. (Aunque no sea una vestimenta magrebí, actualmente en Argelia muchas mujeres islamistas han cambiado el hijab por el chador)

Como veremos más adelante en las dos aleyas (Aleya 59: Sura 33 y la Aleya 31: Sura 24) del Corán que incitan el uso del velo, no hacen ninguna mención sobre el color de la tela, ni sobre el cubrimiento de la cara, como tampoco describe la forma del vestido. La única referencia que se tiene sobre el vestido es que tiene que ser ancho, largo y discreto (pantalón, falda u otro con la condición de que no sean estrechos), que no muestra los encantos de la mujer (cosas que pueden atraer como el pelo, el pecho y las formas del cuerpo; tampoco debe mostrar sus adornos como joyas, maquillaje, etc.).

Memissi describe las tres dimensiones y funciones del “hijab” o velo. La primera es espacial: “separar, marcar una frontera, establecer un límite”. La segunda es visual: “ocultar”, “sostenerse de las miradas”. La tercera es ética y preserva del orden de lo que está “prohibido”(1987: 120).

Éticamente, para las mujeres musulmanas llevar el velo es un acto de fe, de obediencia y sumisión a Dios. No es para obedecer al padre o al esposo que las mujeres musulmanas deben llevar el velo. Por otra parte esto no tendría ninguna significación religiosa. A este propósito el Corán dice: “¡Oh, profeta! Prescribe a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres creyentes que dejen caer su velo hasta abajo; así será más fácil obtener que no sean desconocidas ni calumniadas. Dios es indulgente y misericordioso” (Sura 33: Aleya 59). También dijo: “Manda a las mujeres que creen que humillen con sus miradas y que observen la continencia, que no dejen ver sus adornos más que lo que está en el exterior, que cubren sus senos con un velo, que no dejen ver sus encantos más que a sus maridos, a sus padres, a los padres de sus marido y a los hijos de sus

hermanas y a las mujeres de éstos (...)” (Sura 24: Aleya 31).

Según la dimensión espacial y social, las mujeres lo llevan para sentirse más libres en sus movimientos, para protegerse de las miradas molestas de algunos hombres, y así sentirse más seguras y ser más respetadas. Muchas de ellas son estudiantes o funcionarias, y el hecho de llevar el velo no significa para ellas dejar sus actividades laborales, de ocio u otras⁷⁴.

Estos últimos años son las mujeres con “hijab” o “velo”, un nuevo perfil de la mujer que se quiere “ocultar”, “velar”, las que irrumpen en el espacio público y reivindican así su identidad como musulmanas. Velarse es para ellas una orden divina⁷⁵, una necesidad que se sigue de su creencia. Asimismo, el velo simboliza un orden social basado en la dicotomía sexual. El velo, más que su función utilitaria, tiene una función ética. Por pudor no tiene que realzar su cuerpo sino disimularlo.

Según Manyer, la utilización del velo como signo de identidad y pertenencia a la cultura islámica conlleva en sí una oposición a las “otras” (occidentales desveladas), consideradas como mujeres sin pudor. En suma es una expresión de xenofobia, de rechazo a lo diferente:

“El hijab o xador és, doncs, un element de ‘respecte’ per a la musulmana, ja que la protegeix de la mirada perversa de l’home: ‘El teu hijab és la teva honra!’, cridaven les manifestants integristas pels carrers de París durant l’afer del vel a les escoles. O aquest altre testimoniatge: ‘El meu xador mostra que sóc una dona respectable, una dona púdica, una dona innaccessible!’ El missatge integrista és clar: ‘Nosotres, les musulmanes amb xador, som les pures; vosaltres les no musulmanes o les musulmanes que renegueu del xador, sou les impures, les depravades’. D’aquesta manera, el vel pren una connotació de caràcter culpabilitzador” (J. Manyer, 1996: 67).

Por otra parte, últimamente en un país como Francia que proclama la laicidad de su Estado, la defensa de la libertad y la democracia, el espacio de enseñanza laica y el estatus de las mujeres constituyen uno de los cimientos de la secularización. La cuestión del velo produce

⁷⁴ Sobre este tema véase el reportaje sobre el velo en Egipto. La mayoría de las chicas contestaron que llevaban el velo por pudor, por ser respetadas por los hombres. Algunas lo llevan para no ser molestas en la calle. Algunas piensan que las que lo llevan buscan con esto casarse, porque los hombres creen que las veladas son más serias. (“Noche temática sobre el velo, Tv 2, Julio 97).

⁷⁵ Me acuerdo que en una conversación con una mujer marroquí, sobre el tema de la integración de las mujeres magrebíes en la sociedad catalana. Ella se mostraba muy ofendida por las críticas o observaciones que le hacían las autóctonas sobre su manera de vestir. Su respuesta acerca de estas preguntas era “devolverles la pelota” como decía ella. Ella les contestaba de porqué ellas van tan destapadas. Y Aunque le parecía impropio que vayan así (con tan poco ropa), ella no se lo reprochaba.

preocupación y reacciones racistas muy vivas, y no deja de preocupar a la opinión pública como si se tratara de un delito grave. En Francia las chicas con velo se encontraron con una reacción racista de la gente, comenzando por el director de un colegio que expulsó a dos chicas del centro por llevar esa prenda. En una sociedad donde existe libertad en el vestido, el velo no tendría porqué ser visto sino como un signo inocente del ejercicio de esa libertad. O, si se quiere, puede compararse con el corriente colgante en forma de crucifijo. Sin embargo, como ahora es abanderado como un símbolo del proyecto del integrismo islámico, un signo de identificación antioccidental de los sectores que constituyen ese movimiento, los secularizadores sospechan de él y responden contradiciendo sus propios principios de libertad laica.

Esta economía del discurso que es la estereotipación se ha visto reforzada actualmente con el movimiento integrista islámico. La violación, mutilación y discriminación de las mujeres argelinas, afganas, paquistaníes, pasa de manera invertida a algunas ONGS (occidentales y árabes) y a los medios de comunicación, que continúan viendo a las mujeres musulmanas como víctimas dependientes en un estado de semi-esclavitud. Y que culpan a la religión musulmana de ser tan discriminatoria en vez de buscar las causas en la política de los Estados correspondientes, en la herencia sociocultural patriarcal de aquellas sociedades y en el colonialismo. Hasta hoy encontramos una visión de las mujeres como objetos pasivos, más que sujetos activos.

Hasta ahora he mostrado que la postura entnocentrista acerca de las mujeres árabes se basa en prejuicios lejanos tal como el harén. También se basa sobre tópicos como la práctica de la poligamia para demostrar la discriminación de las mujeres árabes y musulmanas en general. Durante la colonización se han instrumentalizado el velo y el sistema de herencia como los principales síntomas de esta discriminación, prueba irrefutable de la inferioridad de los sistemas sociales de los estados colonizados. He mostrado también cómo estos instrumentos (velo y herencia) han sido utilizados para intentar justificar la dominación de la empresa colonizadora (Francia en Argelia y Marruecos, España en Marruecos).

En el último capítulo de esta parte voy a mostrar, por un lado, que algunas de estas imágenes a veces no corresponden a la realidad sociocultural, económica en los países del Magreb. Por otro lado, voy a explicar, que, aunque los países del Magreb teóricamente son en general musulmanes (aunque existen en ellos minorías judías, cristianas y ateas), en la práctica existen diferencias de un país a otro en el momento de aplicar la “Ley coránica” (Charea) en sus respectivos sistemas jurídicos⁷⁶. Además, como veremos, aun en un mismo país el Islam está

⁷⁶ Este tema está detallado en la tercera parte de este trabajo, capítulo VI.

vivido de diferentes maneras.

Capítulo III Heterogeneidad del Magreb

Se suele presentar al Magreb como unidad sociocultural, como algo homogéneo. En apariencia esto es cierto, porque los tres países del Magreb comparten una historia colonial similar y los tres se confiesan como musulmanes y árabes. Además, antes de la llegada del Islam al norte de África, los que vivían allí eran beréberes. Sin embargo, existen diferencias, como la aplicación de la Charea en los sistemas jurídicos. Y, además, en un mismo país existen notables diferencias desde el punto de vista estructural. En un mismo país conviven el Islam más *puritano* (“ortodoxo”) y el *popular* (“culto a los santos”) (Gellner, 1990; Martín 1995).

Por último, cuando se habla (en Occidente) de la supuesta discriminación de las mujeres magrebíes (sean argelinas, marroquíes o tunecinas), se suele generalizar esta situación, obviando factores como hábitat (urbano/ rural), entorno social (control de vecinos y la familia), edad y nivel de instrucción, factores que pueden influir en el estatus de su género.

III.1 Aspectos socioculturales del contexto de origen

El Magreb en general forma un mosaico heterogéneo en el ámbito cultural y lingüístico. Se caracteriza por dos mundos diferenciados por su nivel de vida, fidelidad a las tradiciones, estructura de la familia y condición de las mujeres sobre una dicotomía espacial campo/ciudad.

La diferenciación entre ciudad/campo es de orden socioeconómico, es decir, bajo la influencia de la modernización y la industrialización, las ciudades han sufrido grandes transformaciones en las relaciones sociales y estilos de vida. En cambio las zonas rurales, y especialmente las más alejadas de los centros urbanos, mantienen buena parte de las estructuras tradicionales de producción y de relaciones sociales; excluidas de los beneficios del progreso, son las zonas más resistentes al cambio. Por una parte, el mundo rural conserva el modelo tradicional de la familia extensa con sus estructuras sociales basadas sobre tradiciones y normas sociales que rigen la sociedad patriarcal, como: división sexual del trabajo; relaciones de poder basadas en el sexo y la edad; control social sobre las mujeres; y predominio de la analfabetización infantil, sobre todo femenina.

Y, por otra parte, el mundo urbano contiene un sistema de vida dividido entre la modernidad y la tradición. Cuenta en general con estructuras modernas como: el predominio de las familias nucleares, aunque existan algunas familias extensas; una amplia escolarización de las niñas; y una división sexual del trabajo alterada por la entrada de la mujer en el mercado

laboral. Sin embargo, las relaciones de poder basados sobre el sexo siguen rigiendo esta sociedad que es también patriarcal. Estos cambios en el estilo de vida y fidelidad a las tradiciones están debidos a las transformaciones político-económicas que han acontecido en los países de Magreb una vez logradas sus respectivas independencias, donde se llevó a cabo una reestructuración de los medios de producción, con la industrialización, y de la propiedad, con la expropiación de tierras. En el caso de Argelia, después de la independencia, el presidente Boumediene en una política socialista nacionalizó tierras y otros productos como el petróleo considerándolos como propiedad del estado.

Según Narbona (1993), en el caso de Marruecos, un factor económico de gran trascendencia fue la confiscación de tierras agrícolas a sus propietarios por los colonos franceses y españoles durante el Protectorado, y después por el mismo Rey (en lugar de devolverlas a sus antiguos propietarios), siendo éstas la única fuente de ingresos para la mayoría de los marroquíes. Ello, aparejado a la desigualdad en el proceso de modernización entre los ámbitos urbano y rural, hizo que tras el logro de la independencia (1956) se produjera un éxodo rural hacia las ciudades más desarrolladas, después hacia otros países vecinos como Argelia y, finalmente, a países europeos⁷⁷. El hecho es que tras la independencia muchos agricultores se vieron desprovistos de sus tierras y, ante la oferta de trabajo industrial, muchos de ellos emigraron hacia las ciudades más desarrolladas en busca de trabajo para mantener sus familias y mejorar su nivel de vida.

Tabla 3: Población urbana en el 1991 en porcentajes.

Fuente: Oussedik, F (1995: 118).

Países	Argelia	Marruecos	Túnez
población urbana	52%	48%	54%

Empero, no todos estos inmigrantes internos han logrado sus objetivos. La mayoría de los que fracasaron en su proyecto migratorio formaron guetos marginales (p.e. construyendo barracas como vivienda familiar) y son los estratos sociales con peor nivel de vida en el Magreb. La presencia de estos asentamientos en las periferias de las grandes ciudades hicieron que el mundo urbano se dividiera en dos tipos de vida. El primero corresponde a la población urbana antigua de clase alta o media y con una estructura familiar influida por la modernidad. El segundo tipo es el de la población instalada en las ciudades proveniente de los flujos del éxodo

⁷⁷ Para más detalle sobre este tema véase a Narbona (1993).

rural hacia las ciudades, cuya estructura familiar está dividida entre la modernidad y la fidelidad a las tradiciones.

Podemos afirmar que tanto en el mundo rural como en el urbano predomina la división ámbito privado/ ámbito público como una división del espacio entre los géneros femenino y masculino: el espacio privado se sitúa en “el hogar”, al que se asignan las mujeres; el espacio público se sitúa en “el campo” y/o “la calle”, y está reservado a los hombres. Sin embargo, tanto la ciudad como el campo han asistido a grandes cambios en el estilo de vida debido a los procesos de industrialización y modernización socioeconómica que afectaron directamente a la estructura de la familia tradicional: p.e. la entrada de la mujer en el espacio público reservado a los hombres gracias a su incorporación laboral, la extensión de la escolarización de los niños y niñas, los cambios en el tipo de vivienda. Es importante esta última transformación, ya que antes la vivienda unifamiliar se constituía de viviendas separadas por un patio pero no todos los miembros de cada familia tenían su espacio privado, mientras que ahora la estructura de la vivienda se orienta hacia una privatización de los espacios en la que al menos cada individuo tenga su propia habitación. Claro que esta opción se reserva para las familias que tuvieran los medios para realizarlo. También hay que mencionar que el cambio de estilo de vida lleva consigo la incorporación de nuevos utensilios domésticos en la casa como la máquina de lavar ropa⁷⁸.

III.2 Unidad y diversidad del Islam en el Magreb

Al margen de las diferencias lingüísticas, culturales y de clase social en que vive el Magreb, existe un factor unificador como es el de la pertenencia a la Umma⁷⁹ islámica que se traduce en una identificación relacionada con la pertenencia a la comunidad musulmana. Como hace notar Martín, la Umma es una entidad que no permite la dicotomía entre la sociedad civil y religiosa. La entidad cultural o “nación” (tal y como Muñoz entiende este término) en el mundo musulmán se sitúa dentro del conjunto extraterritorial que representa la Umma o comunidad

⁷⁸ Transformaciones análogas se producen entre los emigrados al extranjero: “El proceso de cambio socio-económico experimentado por las sociedades magrebies en las últimas décadas, transformando el hábitat y el medio laboral (paso de las actividades tradicionales a las actividades industriales o terciarias nuevas), trajo consigo importantes evoluciones, como la extensión de la escolarización, el acceso de la mujer al mundo salarial, y la transformación de la organización familiar, que son también fruto de la inmigración, es decir, los inmigrantes al estar trabajando en el extranjero adoptan otros sistemas de vida” (Martín, 1995: xiii).

⁷⁹ La palabra “Umma” deriva etimológicamente de la raíz “Umm”, que significa “madre”. Entonces podemos decir que la Umma sugiere la idea de una madre afectuosa que acoge a todos los creyentes sin distinción de sexo, edad, etnia, y que la base de esta unión está situada en la fe común.

compuesta *por todos* los musulmanes, para los cuales desde su origen el Islam ha representado el patrimonio cultural-religioso común hace notar (Martín, 1995: 9).

Sin embargo, y pese a la identificación con la Umma, existen diferencias de doctrina religiosa transnacionales entre sunitas, chiítas y sufíes. Incluso dentro de un mismo país existen diferencias entre el Islam de las elites (ulemas) y el popular (creencia en los santones). De un lado, la Charea o ley islámica, basada sobre una fuente directa del libro sagrado musulmán o “Corán” y los “hadices” (dichos o hechos del profeta Mahoma), es el Islam de “las elites o ulemas”. Por otro lado, el pueblo llano cree en el libro sagrado, en la Charea y, al mismo tiempo, cree y acude a los santones “murabit” (curandero o chamán) para quitarse el “mal del ojo”, curar una enfermedad, etc. Las mujeres a veces acuden a un santón para que sus hijas aún solteras encuentren pronto un esposo.

Sobre este aspecto, Gellner escribió que el Islam tradicional se dividió en diferentes estratos sociales y culturales. Por una parte, se encontraba el estrato superior representado por el Islam letrado, puritano y orientado hacia el poder de los más eruditos que combinaba la teología y el derecho en una sola doctrina. Por otra parte, el estrato inferior que constituía el Islam popular, es decir, el Islam del culto al santón, del éxtasis, de los rituales, orientado y practicado generalmente por la capa menos instruida de la sociedad. Según este autor, a pesar de las diferencias conceptuales entre la figura del santo en el mundo musulmán y en el mundo cristiano, se podría decir que los dos detentan una función similar: la de “mediadores” entre Dios y los humanos y entre los propios humanos. Estos dos estratos, “Islam de las elites” e “Islam popular”, habían convivido en armonía durante siglos sin enfrentarse hasta que surgieron los movimientos reformistas. Finalmente, pese a la resistencia de los “santones”, los reformistas lograron imponer el estrato superior sobre el inferior ayudados por la debilitación de las fuerzas tribales, donde el culto de los santos tenía más fuerza y acogía más fieles (Gellner: 1990: 22- 23).

Aunque el poder de los santones había sido prácticamente aniquilado, en la actualidad sigue existiendo gente que cree en el poder de los santos muertos. Valga con decir que van a sus tumbas y organizan ceremonias en las cuales sacrifican un animal para que el santo cure al enfermo. Además, en la Cabilia argelina hay gente que dice ser “murabit” (descendientes de un santo), se consideran superiores socialmente y, como fidelidad a ese parentesco, no se casan con gente que no sea descendiente de santones, creyendo que si infringen esta regla sucederá algo malo a su familia⁸⁰.

⁸⁰ Como ejemplo de la creencia en los santones, daré un ejemplo de una persona que he conocido personalmente. En Argelia tuve una amiga de origen beréber que me explicó que su familia era “murabit” (descendientes de un

III.3 Modernidad y tradicionalismo en el Magreb

En un plano jurídico el Magreb presenta dos mundos contradictorios caracterizados por el modernismo y el tradicionalismo. Así, por una parte, los códigos civiles casi directamente calcados de la declaración mundial de los derechos humanos prescriben la igualdad de trato para todos los ciudadanos sin distinción de sexo. Y, por otra parte, las leyes de familia rompen esta igualdad presentando a la mujer como una eterna menor dependiente de un tutor.

En efecto, tal como explica Gellner, el Estado-nación en el Magreb se define por una identidad cultural religiosa. Al independizarse los países árabes se organizaron con pautas occidentales como las de una Constitución política, los códigos penales y civiles, y las propias estructuras políticas del Estado que caracterizan el gobierno democrático liberal (parlamento, partidos, elecciones). Por otra parte, el Islam es la entidad cultural que une a todos los musulmanes sin distinción de sexo, etnia, lengua ni territorio. Sin embargo, los Estados pretendían que el Islam reine pero que no gobierne, y de aquí deriva una contradicción. Porque, de un lado, se habían adoptado leyes políticas y sociales liberales y, en contraposición, se legislaba según la “Charea”, traducida en normas de comportamiento que rigen las relaciones sociales en los diferentes países del Magreb. El Islam tiene el valor simbólico de representar la ciudadanía, la fuente de la ley, y el elemento que determina la identidad, la fidelidad y el estatuto. La religión viene a designar la pertenencia al grupo y, por lo tanto, no son la lengua o la etnia los que inspiran los fundamentos históricos de la identidad social, sino la pertenencia a una misma comunidad cultural religiosa⁸¹.

Coincidiendo con Bouhdiba, podemos concluir, primero, que el Islam en el Magreb, y

santón) y en consecuencia a ella le estaba prohibido casarse con un chico de familia no “murabit” porque, según sus padres, si un murabit se casa con una persona que no lo es pasará algo malo a ella y a su familia. Es decir, toda su familia recibirá una maldición. En mi opinión, los padres de la chica no querían que se casara con un no murabit porque ellos siguen creyendo en el estatus y privilegio social que tenían los santones antiguamente en la sociedad y consideran que ese hecho perjudicará el estatus de la familia. La relación establecida aquí es parecida a la que relaciona el honor a la herencia en el mundo árabe: la prohibición de una cosa u otra está ligada al factor económico (estatus: clase social y la preservación de los bienes familiares dentro de la familia “herencia”).

⁸¹ E. Gellner, en *Naciones y nacionalismos* (1983), Alianza, Madrid, 1988, hace referencia a la religión como elemento cultural unificador en los Estados musulmanes. Autores como Laroui y Mernissi hablan del tema de la crisis de identidad en el mundo árabe en general y en el Magreb en particular. A. Laroui, ofrece un análisis sobre la crisis de identidad en el Magreb producida por la dicotomía entre modernidad y autenticidad y la dificultad en la definición del término modernidad dentro del movimiento nacionalista identitario (1990: 65 - 94). Por su parte, F. Mernissi, explica el conflicto sentido por los árabes entre Islam y el miedo a Occidente “extraño”, y que esta última idea del “miedo a Occidente” se reforzó en los árabes, sobre todo después de la Guerra del Golfo, que representaba para ellos una violación de los derechos humanos y refuerza la idea de “lo s infieles de Occidente” (1992).

por ende en el mundo musulmán, no es homogéneo. Por una parte, se puede decir que en un mismo país existen diferencias, al yuxtaponerse el Islam de los Ulemas (Islam ortodoxo) con el Islam popular (creencia en los santones). Segundo, pese a la diversidad, existe la creencia en la unidad espiritual del Islam expresada en términos de la Umma:

“L’Islam, religion de l’unité théologique, débauche sur la pluralisation sociale. L’unité spirituelle de la Umma n’exclue nullement la différence” (Bouhdiba, 1986: 128).

”Il n’y a pas une société musulmane mais une multiplicité de structures sociales se réclamant toutes de l’islam, sans aller jusqu’à dire que chacun a son islam à soi, on peut montrer qu’entre l’islam noir, l’islam arabe, l’islam iranien, l’islam malais [...] il y a des différences de comportements, d’attitudes qui ne sont pas seulement de ‘folklore’ [...] Toute société d’ailleurs n’est-elle pas une variation sur les variables et les invariants et un équilibre provisoire et précaire entre permanent et le mouvant?” (*ibid.*: 13).

Conclusión primera parte

Examinando el etnocentrismo occidental en lo que se refiere a la mujer árabo-musulmana, he pretendido demostrar que algunos de estos estereotipos son falsos basados sobre un imaginario lejano. Otros estereotipos, sin embargo, tienen una base real, puesto que la poligamia y el uso del velo están presentes en todos los países musulmanes incluso en la actualidad. Pero, como estereotipos que son, tergiversan la realidad confundiendo la parte con el todo.

Como he sostenido, mientras es una obligación coránica de las mujeres llevar el velo, en cambio la poligamia es un derecho para los hombres, pero un derecho poco ejercitado en el Magreb. También hemos visto que la circuncisión masculina y la ablación del clítoris no están prescritas en el Corán. La primera está generalizada por su carácter simbólico de pertenencia a la comunidad musulmana, considerándose como *muhšana* (aconsejable) o parte de la *Sunna* (tradición, recomendada). Al contrario, la mutilación femenina es practicada en algunos países, pero no en los del Magreb, y en algunos de los que la soportan está prohibida. En todo caso, no forma parte ni tan siquiera de la tradición islámica.

En los últimos capítulos he sometido a crítica la creencia occidental sobre la homogeneidad del mundo islámico y sobre la discriminación de las mujeres magrebíes. He mostrado que no solamente el Islam es heterogéneo, por la existencia dentro del Islam de dos grandes doctrinas: la chiíta, preponderante en Irán, y la doctrina sunnita, hegemónica en el Magreb. Además, incluso en un mismo país pueden convivir yuxtapuestas dos formas de entender el Islam: el popular (culto a los santos), y el elitista (fiel a las normas del Corán y a la tradición del profeta).

Entonces, no se puede hablar en singular de la situación de la mujer árabe y/ o musulmana, sino que debe hacerse en plural, es decir, de las situaciones de éstas en cada país. Además, en un mismo país existen diversos factores que influyen en el estatus de la mujer: edad, nivel de estudios, entorno familiar, medio urbano/rural y políticas gubernamentales sobre los ámbitos laboral, familiar, educativo y cultural.

Parece que la construcción y difusión de estereotipos sobre los árabes guarda relación con las políticas internacionales y los procesos de identificación/diferenciación con la comunidad política. Desde los orígenes del mundo industrial y, en particular, del nacionalismo, la construcción simbólica de la identificación con el sistema político, paradigmáticamente un Estado-nación, se fragua por comparación y diferenciación respecto a un poder exterior y, en

muchos casos, amenazante. El temor a una agresión extranjera facilita la percepción de un interés nacional unitario, mientras que si el enemigo exterior se esfuma se atribuye más importancia a los conflictos interiores y la identidad puede peligrar. Hobsbawm ha afirmado que “para unir a secciones dispares de pueblos inquietos no hay forma más eficaz que unirlos contra los de fuera” (1992: 100).

Pues bien, en un escenario en el que bloque de países socialistas, el principal enemigo exterior tras la Segunda Guerra Mundial, se ha desvanecido, el proceso de unificación europea parece valerse de los fantasmas del Islam para crear una identidad común que proporcione apoyo al proyecto de estructuras políticas supranacionales en el terreno de la cultura política. Con todo, la apelación fácil a la irracionalidad se hace de forma encubierta, puesto que debería hacer sonrojar a las elites ilustradas. En tanto que, por ejemplo, los españoles dejen de ver como competidores a franceses, ingleses y alemanes, se sentirán menos españoles; lo mismo puede decirse de las restantes nacionalidades de Europa occidental. Por otra parte, en la medida que se potencie la imagen de competencia mundial respecto a los Estados Unidos, Rusia, Japón o los países de mayoría musulmana (como se viene haciendo cada vez más con Irán, Libia e Iraq) se fomentará la identidad europea.

En este sentido, quisiera subrayar que los estereotipos sobre la situación de la mujer árabo-musulmana son posiblemente el instrumento más eficaz para demonizar estas sociedades. No sólo consiguen escandalizar a muchas gentes de convicciones cristianas al destacar las diferencias morales (no es casualidad que se obvien las muchas similitudes), sino que en una Europa muy secularizada logran sublevar a muchos ateos y a personas de orientación laica, neutral y tolerante respecto a las diferencias de credo, al ofrecer una imagen contraria al principio de la igualdad entre los seres humanos. O sea, que surte efecto tanto sobre personas de orientación conservadora como de orientación progresista.

A continuación dedicaré varios capítulos a comprobar la diversidad de la situación de las mujeres magrebíes, en los cuales, por una parte, analizaré de modo general la situación de las magrebíes en el contexto de origen con una visión macro⁸² y, por otra parte, sus situaciones individuales con una visión micro⁸³.

⁸² En segunda parte de este trabajo.

⁸³ En la tercera parte de este trabajo.

Parte II

Las sociedades de Origen

“Là où le critère de valeur et l'identité est masculin, la femme devient l'autre par différence, sa façon de vivre son corps, d'être la vérité de l'être humain parce qu'elle en constitue la matière, le terme premier mis par la loi dans un rang subalterne et ambivalent. Car la philosophie islamique (et les fantasmes masculins), assimile la femme au manque, au vide, à Satan, symbole du manque fondamental, de la béance, absence et frustration [...] D'où l'importance de ce fantasme, si fortement ancré dans l'inconscient culturel musulman, de la femme comme image de Satan, porteuse des valeurs négatives, perverses de l'humanité, en même temps séduisante, donc dangereuse pour la société, sauf si elle est soumise à la loi patriarcale/divine” (Bendjeloun, 1993: 155-156).

Introducción

En esta segunda parte examino la situación de las magrebíes en su contexto de origen desde una perspectiva macro. Esta parte se compone de varios capítulos, que consisten en mostrar algunos de los rasgos que a nivel general caracterizan la situación de las mujeres en las sociedades magrebíes. En todos ellos se pone de relieve la presencia como denominador común de una concepción patriarcal de la sociedad.

El contexto social magrebí está repleto de conceptos misóginos que inferiorizan el estatus de las mujeres en comparación con los hombres. A nivel jurídico, los códigos de familia magrebíes consagran legalmente la inferioridad femenina, al definir las como unas eternas menores y delimitar aún más las fronteras entre los sexos, asignando roles y papeles a cada sexo en el seno de la institución familiar. En esta parte mostraré que aunque se dice que estos códigos de familia están basados en el Corán y la Charea, en realidad éstos no justifican la desigualdad entre hombres y mujeres porque, como veremos, Islam y misoginia son opuestos. No es el Islam sino una forma parcial de entenderlo lo que justifica los abusos jurídicos sobre las mujeres. La situación de discriminación en la que se encuentran parece deberse a la interpretación tendenciosa del Corán y a la manipulación de los hadices para justificar los intereses políticos y económicos de los países correspondientes.

En el terreno de la economía, veremos que si bien en la actualidad muchas magrebíes se han incorporado al mercado laboral, su número es aún muy bajo en comparación con el de hombres. Cuando éstas trabajan en la producción, encuentran múltiples obstáculos, tales como la falta de guarderías, que les impiden dedicarse a sus trabajos a fondo. Por lo demás, en el puesto de trabajo están mal vistas por sus compañeros masculinos, que las consideran irresponsables e intrusas. Por otro lado, aunque a nivel jurídico, las instituciones públicas teóricamente tratan de evitar la discriminación sexual en este dominio, a nivel práctico persiste la desigualdad de oportunidades entre los sexos. Se observará también que en el caso marroquí, donde la tasa de mujeres que tienen un empleo retribuido es más alta, éstas generalmente trabajan en sectores que requieren menos calificación profesional y están peor pagadas. Desde otro punto de vista, la incorporación de la mujer al mercado laboral en el Magreb es un fenómeno urbano. Y aunque las mujeres rurales y las amas de casa participan directamente en los ingresos familiares y en la economía del país, no se valoriza su aportación porque se sigue considerando que su función más importante es la reproductiva.

Mostraré también que en las sociedades magrebíes la tasa de fertilidad está disminuyendo, aunque esta tendencia no incide de igual manera en los ámbitos rurales y en los urbanos. En los

medios urbanos es donde se detecta el índice más bajo de fecundidad por factores que explicaremos en el capítulo correspondiente. En todo caso, en algunos capítulos he procurado no repetir los mismos contenidos que ya se han tratado antes en la Parte I, por lo que el lector encontrará más información sobre algunos temas en aquélla.

Capítulo IV El patriarcado y el concepto del honor

De acuerdo con M'rabet, la principal característica que permite definir la condición de las mujeres en el Magreb es un fenómeno que encontramos en numerosas sociedades: el patriarcado. Esta organización social se define por la separación de los sexos, la atribución a cada uno de roles diferentes y de valores sociales desiguales. Existe un mundo de los hombres: el café, la calle, los “lugares públicos”; y un mundo de las mujeres: la casa y singularmente la cocina, en suma, los “lugares privados”. A cada sexo se le atribuyen sus prerrogativas: en el ámbito político, los puestos clave de decisiones políticas y económicas están ocupados por los hombres, mientras que las mujeres son consideradas ante todo como esposas y madres, incluso cuando trabajan fuera del hogar (M'rabet, 1991: 10).

En el ámbito social y familiar, la producción, la autoridad y las decisiones son consideradas como asuntos propios de los hombres; la reproducción, la sumisión y la ejecución son papeles asignados a las mujeres. Las chicas y los chicos son educados diferentemente en el seno de la familia. A las primeras se les inculca que son inferiores, han de ser obedientes, sumisas y su papel es el de amas de casa, reproductoras, educadoras y guardianas de las tradiciones. Sin embargo, nada de esta división clásica de roles y papeles es específica del Magreb. Sus características han prevalecido en todas las sociedades mediterráneas durante siglos, y prevalecen hasta ahora en la mayoría de los países agrícolas y tradicionales del mundo entero.

En todo el mundo árabe, y sin duda en todo el Mediterráneo, existe una concepción específica de las relaciones entre hombres y mujeres. Según Levi-Strauss (1991): “La diferencia de sexos sirve a la vez de paradigma y de iniciación pedagógica a la alteridad sobre la forma más precisa del matrimonio exogámico”. En el caso de los países mediterráneos y árabes, la relación hombres/ mujeres está apoyada en “el pilar del honor”. Este honor, lejos de estar situado sobre el intercambio, está centrado en el linaje. Es lo que explica que el matrimonio considerado ideal sea el endogámico, que permite precisamente la unicidad del linaje, y esto lleva al sentimiento de celo de la “pureza sexual femenina”, donde se presiona a las chicas para que preserven la virginidad hasta el día de boda⁸⁴.

⁸⁴ Cf. Pitt Rivers 1997.

A modo de ejemplo, si una chica queda embarazada no es ella solamente quien va a estar mal vista, sino también toda su familia. Ella es considerada como el resultado de la educación de su familia y es un símbolo de la honra o la deshonra de toda la familia. De ahí que toda la atención recaiga sobre las mujeres. Sus hermanos, hermanas, padre y madre se sentirán avergonzados de tener una chica “sin principios”. Como resultado, la mujer vivirá siempre dependientemente de la sociedad que la controla, vivirá siempre en el temor real de ser castigada en caso de hacer algo fuera de las normas tradicionales de la sociedad.

En el caso del mundo árabe, esta idea del honor se reforzó después de que el Islam concediera el derecho de herencia a la mujer. El miedo a perder el patrimonio familiar llevó a mucha gente de estas sociedades a permitir el matrimonio entre primos de primer grado (*bint al-amm*). Se considera a las mujeres como objetos prohibidos a los hombres que no pertenezcan a la familia.

Por tanto, del honor se deriva, para los hombres, el control de las mujeres, por el hecho de que el comportamiento de las mujeres, supuestamente, es el punto más vulnerable del honor familiar, creencia sostenida en primer lugar por los hombres, pero también asumida por las mujeres⁸⁵. La familia y el vecindario fiscalizan y sancionan los comportamientos de las mujeres. Los vecinos también participan en el control sobre las mujeres, responsabilizándose de ellas: las vigilan, las menosprecian si perciben que no cumplen con las normas de la sociedad.

En este marco, la mujer se verá abocada a su papel de madre, esposa, responsable del honor del padre y perpetuación de su nombre.

Capítulo V Código de Familia y derechos de las mujeres

“Dans ce texte, le rôle de la femme, de la mère, est déterminé para la loi. L’individu pris dans la communauté familiale, ethnique, nationale, religieuse et confrérique à la quelle s’impose la loi, vit un ordre prédéterminé par un monde divisé: il ne possède pas d’autonomie réelle, de pouvoir de choix. L’insoumission le marginalise, la soumission lui octroie une place en phagocytan son ‘étranjeté’” (Bendjeloun, 1993: 155).

La discriminación que padecen las mujeres en los países del Magreb no es debida solamente al contexto social (costumbres, tradiciones) sino que, además, está justificada por las

⁸⁵ Sobre el tema de la virginidad, véase Lacoste-Dujardin, 1993: 62-63 y 73-78. También sobre sobre las suegras que vigilan a las nuercas, véase la misma autora (1993: 131-133).

autoridades estatales de aquellos países. En el terreno jurídico, las leyes están en contra de las mujeres magrebíes, justificando la desigualdad entre los dos sexos en cuanto a deberes y derechos asignados a cada uno de ellos. En Argelia y Marruecos, no tanto en Túnez, legalmente tienen un estatuto de menor en dos textos de importancia capital como son el Código de la Familia y el Código Penal.

En Marruecos y Túnez los códigos de estatus personal fueron adoptados justo después de sus independencias respectivas. Mientras que Argelia no pudo legislarlo hasta finales de 1984, tras una larga lucha de las mujeres argelinas en contra del proyecto de ley. Sin embargo, pese a la diferencia temporal en esta producción normativa, lo cierto es que las tres legislaciones sobre la familia, de Argelia, Marruecos y Túnez, mantienen a las mujeres en un estatus jurídico inferior, restringen su movilidad espacial al hogar y la familia y su actividad a las faenas domésticas y la educación de los niños.

En los códigos argelino y marroquí se mantiene la poligamia y el derecho de repudio como derechos masculinos que no requieren siquiera el consentimiento de la mujer. Asimismo, estas leyes asignan a las mujeres, incluso a las adultas jurídicamente, un tutor matrimonial que ratifique su enlace matrimonial. Por ejemplo, el artículo 12 de la *Mudawana*, la ley de familias marroquí dicta que: “el padre puede oponerse al matrimonio de su hija virgen menor si aquello resulta para el interés de la familia”. El permiso de los padres al matrimonio de un menor no tiene nada de extraño, lo que sí resulta sorprendente es que sólo se aplique a las mujeres.

Además, las mujeres no pueden divorciarse por el mero hecho de desearlo, derecho del cual, como he dicho, sí disponen los hombres por medio de la figura del repudio. A ellas sólo se les concede en caso de que aporten pruebas consideradas suficientes según decida el juez (y se trata generalmente en la práctica de pruebas de muy difícil obtención). En comparación, para el hombre es suficiente con tal que pronuncie la palabra “te repudio” tres veces, y no se le exige ninguna prueba. Los hechos por los cuales está permitido a las mujeres pedir el divorcio son casi imposibles de demostrar. Sin embargo, las razones por las que ellas pueden desear el divorcio o la separación de su pareja son innumerables y bien serias, tales como la infidelidad del esposo, su conducta criminal (robo, estafa, violación, etc.) y su violencia. A pesar de esto los jueces son parciales en este dominio: justifican perdonan o piden simplemente las causas. En estos casos la esposa es devuelta a su casa, para seguir asumiendo las circunstancias, soportando al marido y a todo su entorno (la suegra y toda su familia que la acusaran ahora por su comportamiento irracional, irresponsable y desleal) (Moulay R'chid, 1991; Ruiz de Almodóvar, 1995).

Muchas mujeres en esta situación acaban por someterse sumisamente a la situación de

partida, con el sentimiento de haber perdido su confianza en una solución jurídica. Si antes de acudir a los tribunales las perjudicadas albergaban la esperanza de una salida pública, tras la negativa de ésta el problema pasa a ser exclusivamente privado. En esta nueva situación las mujeres ya no perciben otra opción que resignarse ante la fatalidad de su destino, se consuelan con el afecto a los niños (as) y traducen esta desigualdad jurídica por la superioridad de los hombres en todos los terrenos. Por otra parte, los hombres conciben el divorcio fácilmente, sin complicación (ni pérdida de dinero ni de tiempo). Entonces los hombres con toda libertad pueden divorciarse sin preocuparse de las consecuencias que recaen siempre sobre las mujeres⁸⁶. Por el contrario, en lo que concierne a la responsabilidad penal la igualdad es mantenida, todo el mundo es sancionado de la misma manera.

La mujer, según el Código de la Familia vigente en Marruecos, apenas tiene el derecho real de divorciarse. Las condiciones o pruebas que se requieren son muy difíciles de reunir. Al mismo tiempo alienta el divorcio unilateral y abusivo del esposo legalizando el repudio. De hecho, acarrea familias enteras en la calle (mujer y sus niños), incitando así a la delincuencia y la prostitución y al abandono de los niños. Por tanto, institucionaliza la opresión y la inferioridad de la mujer.

Por su parte, el artículo 52 del Código de la Familia argelino determina que en un divorcio que conceda la tutela de los niños a la mujer, ésta se beneficiará del derecho a la vivienda tan solo cuando el marido tenga las posibilidades económicas que lo permitan (Messaoudi, 1995). Lo que resulta crucial teniendo en cuenta la situación que padece toda la población de falta de viviendas. Por el contrario, la igualdad sí se establece en lo que concierne la responsabilidad penal, todo el mundo es sancionado de la misma manera sin distinción de sexo.

Atendiendo a los derechos del marido sobre la mujer, en los dos países magrebies mencionados el hombre dispone del derecho al repudio de la esposa, a devolverla a la familia paterna; por su parte, la esposa tiene deberes como la obediencia, la fidelidad, la buena gestión del hogar y el cuidado de la familia. No obstante, la ley de familias tunecina presenta algunas diferencias respecto a la marroquí y la argelina: prohíbe expresamente la poligamia y la

⁸⁶ Particularmente considero que el Código de la familia en Argelia y en Marruecos reduce la mujer, tanto si es analfabeta o intelectual, a una situación de dependencia primitiva, lo que significa un retroceso en el proceso de emancipación y igualación de derechos conseguidos después de un largo esfuerzo por las feministas. Citaré algunos ejemplos a este propósito: el alojamiento es atribuido arbitrariamente al marido; la mujer puede guardar los niños pero sin ser la titular; muchas mujeres han visto sus peticiones de divorcio suspendidas porque las razones que daban no son reconocidas por el juzgado, como el ser víctima de golpes, ya que la violencia no se acepta como causa de separación.

separación de los dos cónyuges se lleva a cabo jurídicamente en la forma de un divorcio y no de una repudiación. Sin embargo, va en la misma línea que los códigos de sus países vecinos al afirmar claramente la preeminencia del hombre en las relaciones familiares y conyugales: la mujer le debe obediencia (Chater, 1992; Cherif Chamari, 1995).

Por otra parte, existe en el Magreb una clara contradicción entre el derecho civil (tomado directamente de la declaración de los derechos humanos en la ONU) y los códigos de familia (inspirados en la *Charea* o Ley Islámica). Tomando, por ejemplo, el Código de Familia marroquí (*Mudawana*), vemos que, por un lado, la legislación relativa a los derechos civiles estipula: en su Artículo 6, que “todos los marroquíes son iguales ante la ley”; en el Artículo 8, que “la mujer y el hombre son iguales para disfrutar de los derechos políticos”. La Constitución de Marruecos, en su Artículo 12, concerniente al empleo público, insiste sobre la igualdad entre hombres y mujeres: “todos los ciudadanos, tienen el derecho de ser empleados públicos, tener cargos públicos, son iguales en los que se refiere a las condiciones exigidas”.

Empero, contrariamente a la igualdad entre sexos promulgada en esos artículos, la *Mudawana* define el estatus menor de la mujer. El hombre, al ser considerado como cabeza de familia, debe sostener materialmente a su familia, y tiene la obligación de salir a trabajar, mientras que la mujer, a la que se asigna el papel de ama de casa, educadora, esposa y madre, se considera que su trabajo fuera de casa es secundario. Además, el marido, por el poder y la autoridad sobre su esposa que le es conferido, puede impedir que ella vaya a trabajar si considera que esta actividad perjudica a su matrimonio, y en caso de que ella desobedezca y acuda al trabajo, él puede acusarla de abandono del hogar (Moulay R'chid, 1991).

En suma, examinando los derechos y deberes de las mujeres y hombres en los tres códigos de familia, puede llegar a la conclusión de que la mujer no es un sujeto de derechos sino más bien un objeto de derechos. Sin olvidar su estatus de eterna menor, ya que: necesita un tutor para casarse; soltera está bajo la tutela de los padres y en su propia casa se halla bajo la tutela del marido; el padre puede rechazar un pretendiente si no le gusta sin consultar a su hija; y el marido tiene el derecho de prohibir trabajar a su mujer.

Resulta muy cómodo justificar las disposiciones del Código de la Familia invocando el Corán. Sin embargo, existe una multiplicidad de ejemplos en la tradición musulmana que demuestran que la religión no tiene porqué discriminar a la mujer, sino que, por el contrario, puede liberarla. Por tanto, con el Corán en la mano, pueden encontrarse argumentos tanto a favor como en contra de una igualdad entre hombre y mujer.

El Corán ha concedido a las mujeres el derecho a la herencia, a la propiedad privada, al

divorcio y a escoger su conyugue⁸⁷. La prueba de ello está también en algunos hadices del profeta Mahoma. Por ejemplo, en lo que concierne el matrimonio, dice la tradición que el mismo profeta, al acudir a él una joven para quejarse porque su padre quería obligarla a casarse con una persona que ella no deseaba, le respondió que tenía el derecho de rehusarlo y obligó a sus padres a cambiar de opinión. Otro ejemplo lo brinda la primera esposa del profeta, Khadija. Fue ella quien propuso al profeta a que se casara con ella, lo que da pie a justificar la iniciativa femenina en la propuesta de matrimonio. Además, en lo que concierne los derechos económicos, la misma Khadija era comerciante y el profeta Mahoma trabajaba para ella antes de casarse con ésta⁸⁸. Entonces el Corán y la Charea también pueden proteger a las mujeres de los abusos.

VI Las mujeres magrebíes y la política

“*Le bi-sa quawmin wallaw umûrahum imra-a* “ (“No conocerá jamás la prosperidad el pueblo que confie sus asuntos políticos o administrativos a una mujer”; hadiz citado en Bouhdiba, 1986: 208).

Saber que existe un hadiz⁸⁹ como éste no nos deja a las magrebíes mucha esperanza y debilita las aspiraciones femeninas a querer implicarse en la política. Sin embargo, este hadiz no se aplica solamente a la vida política sino a cualquier ámbito público en cual una mujer tenga un puesto que le permita dirigir a la sociedad (a los hombres), incluso en el ámbito familiar. Es igualmente imprudente hablar delante de ellas de asuntos secretos, de dinero etc. tal como testimonia Bouhdiba (1986: 208): “*On nous a appris qu’il faut certe leur demander avis mais*

⁸⁷ Sobre el derecho a la herencia, a la propiedad privada y el matrimonio véase los versículos al respecto en la primera parte.

⁸⁸ Otra vez más, los conservadores musulmanes, opinan que el hecho que la esposa del Profeta era comerciante no justifica que las otras mujeres tengan el derecho de trabajar fuera de casa. Porque ésta (Khadija), había trabajado antes de casarse y que después de consumir el matrimonio, confió esta tarea a su marido.

⁸⁹ El Hadiz es lo que ha dicho o ha hecho y también los silencios del profeta sobre cuestiones relacionadas con asuntos sociales y políticos o económicos en aquella época que no tenían referencia el Corán. Los hadices fueron recopilados después de la muerte del profeta Mahoma porque así lo recomendó temiendo que si se hiciera en su vida después cuando el se muera se podría confundir el Corán con sus recomendaciones “hadiz”. La metodología usada por los eruditos para recapitular el Corán fue también aplicada para recapitular los Hadices y asegurarse si son falsos o verdaderos. En el caso del Corán no hubo problemas para recapitularlo puesto que fue inscrito directamente y la fuente original estaba conservada. En cambio el Hadiz fue transmitido oralmente y cuando quisieran recapitularlo se encontraron con varias versiones y surgió el problema de la autenticidad o no de estos hadices. Por lo cual se utilizó una metodología que consistía en utilizar varias técnicas: como el ‘*Idjmaa*’ (consenso) y ‘*el Quías*’ (deducción analógica), y por último el “*Ijtihad*” o esfuerzo de reflexión personal. Y de ahí actualmente hay fuentes y autores más recomendados que otros.

pour faire le contraire: châwirhinna wa khâlifhinna⁹⁰”.

En efecto, la religión en concreto, en lo que tiene de tergiversación de los textos sagrados, es un arma utilizada muy a menudo en contra de las mujeres. Cada vez vemos con más claridad que los poderes políticos y económicos⁹¹, utilizan con demasiada frecuencia la religión como un instrumento a su disposición, y que los gobernantes se sirven de esta institución para someter a los gobernados. Así pues, la religión acaba sirviendo a los mismos propósitos que los regímenes judiciales y educativos, que son los encargados de garantizar la supervivencia del régimen patriarcal en las familias cristianas, judías y musulmanas⁹².

En el Magreb, la aceptación de las mujeres como dirigentes o como jueces se percibe con desconfianza y la opinión pública juzga mal un país que tiene como mujer dirigente de un Estado. Digo la opinión pública refiriéndome en general a la población masculina, pero también algunas mujeres adoptan esta actitud.

En este capítulo no vamos a cuestionar la validez o falsedad del hadiz citado al principio de este capítulo, porque no me considero especialista en el tema. No obstante, voy a analizar el impacto que tiene éste en la sociedad y su influencia en el estatus de las mujeres magrebíes. También me basaré sobre hechos históricos tal como el papel que desempeñaron algunas prestigiosas mujeres (esposas del profeta Mahoma) en la política. Prueba que me permite demostrar que ha habido mujeres que influyeron decisivamente en la política de la sociedad.

Aunque hayan existido mujeres consideradas heroínas, no solamente en la época del profeta sino también en épocas posteriores (como La Kahina y Fatima N'soumer⁹³), las mujeres

⁹⁰ Las palabras en árabe: “Pídeles su opinión pero para hacer lo contrario”.

⁹¹ En el caso de Argelia los integristas propusieron como solución a la crisis económica, y en concreto al problema del paro de los "varones", la reclusión de las mujeres, como si ellas fueran la causa principal de este problema, ocupando puestos de trabajo que tenían que ser para los hombres. Legitimaban su discurso discriminatorio y biologista sobre la "Charia", diciendo que ésta ha prescrito que el sitio de la mujer está en su hogar (la "Charia" es la ley islámica basada sobre el Islam, religión patriarcal, donde el hombre es el cabeza de la familia).

⁹² La trilogía "política, religión y sexo" constituye uno de los puntos más sensibles de cualquier sociedad, y especialmente en los países en vías de desarrollo (uso esta palabra aunque en realidad no existen países en vías de desarrollo; más bien existen países desarrollados (ricos o enriquecidos) y países subdesarrollados (pobres o empobrecidos), con un substrato y una cultura rural muy fuerte donde siguen predominando los sistemas feudales). En nombre de la religión, miles de personas en el mundo entero han sufrido y sufren una muerte e injusticia terrible, por ejemplo, en Argelia se mutilan y degüellan hombres y mujeres por considerarlos "infieles a ley islámica". Desde tiempos remotos, so pretexto de la religión pero con el fin de servir a los intereses de algunos privilegiados, las fuerzas del oscurantismo, la ortodoxia y la explotación han ido construyendo la imagen de la mujer como un ser incapaz de tomar consciencia de su explotación. Sobre este aspecto véanse a Lerner (1990), Bouhdiba (1986) y Delany (1992).

⁹³ La Kahina fue una reina beréber argelina que luchó en contra de los invasores árabes, cuando vinieron para propagar el islám en el Norte de África. Y según una leyenda popular Fatima N'ssoumer, era una mujer guerrera

magrebíes y árabes en general siguen en situación desfavorecida en comparación con los hombres en cuanto su participación en la esfera pública. Esto es debido a la circulación de varios tópicos⁹⁴ sobre la supuesta inferioridad de la mujer.

Esta injusticia hacia las mujeres que aspiran a desempeñar un papel en la política está fundada sobre prejuicios sociales que clasifican a la mujer como portadora de los conflictos entre los hombres, perturbadora, chismosa, etc⁹⁵. No es extraño que esta percepción de las mujeres como portadoras del mal quede grabado en el imaginario de la sociedad masculina y sea apoyado a veces por mujeres, porque encuentra su justificación en algunas religiones que afirman que Adán fue inducido por Eva a pecar desobedeciendo a Dios.

En Marruecos, como en Argelia y Túnez, si la Constitución da a la mujer el derecho al voto y a ser elegida, la “realidad” no les procura más que el primer derecho político. La participación masiva de mujeres entre el electorado frente a un muy restringido número de candidatas y de elegidas se puede interpretar como un signo del estancamiento y el retraso cultural, e irían en el sentido de los estereotipos habituales que se reservan al mundo árabe. Sería muy astuto considerar esta contradicción como un reflejo de la intensidad de los conflictos portadores de cambios, entre las aspiraciones de las mujeres que toman la Constitución seriamente y las resistencias de los hombres que se imaginan, a pesar de la legislación en vigor, que el poder nació necesariamente masculino.

No solamente la interpretación del Corán ha sido marcadamente tendenciosa, sino que también la manipulación es mal endémico en las sociedades musulmanas. Como desde el siglo VII todas las formas de poder se legitimaban a partir de la religión, los poderes religiosos, económicos y patriarcales han alentado la fabricación de falsos hadices con los que conseguir

de la Argelia rural (también beréber), que se enfrentó contra los colonos franceses durante varios años. Para más detalle sobre esta heroína argelina véase a Oussedik Tahar, *Lila Fat'ima N'ssoumer*, ENAL, Alger, 1992.

⁹⁴ Sobre ejemplos de misoginia en el mundo árabe véase a Bouhdiba (1986).

⁹⁵ Omar un de los seguidores y compañeros del profeta: decía: “ la femme toute antière est un mal: et ce qu'il ya de pire en elle c'est qu'il s'agit d'un mal nécessaire” (hadiz citado en Bouhdiba, 1986: 145). También el mismo Omar dijo: “Hommes, n'obeissez jamais en aucune manière à vos femmes. Ne les laissez jamais aviser en aucune matière touchant (même) la vie quotidienne. Laisse-t-on en effet aviser librement en quoi que se soit et les voilà à détriure les biens et désobéir aux volontés du possesseur des biens. Nou les voyais sans religion quand seules elles son livrées à elles même; sans pitié ni vertu dés qu'il s'agit de leurs désirs charnels. Il est facile de jouir d'elles mais grande est l'inquiétude qu'elles donnent. Les plus vertueuses d'entre elles sont encore libertines. Mais plus les plus corrompues ne sont que catins! Ne sont soustraites aux vices que celles à qui l'âge a fait perdre l'ombre de tout charme! Elles ont trois qualités propres aux mécreants: elles se plaignent d'être opprimées alors même que ce sont elles qui oppriment ; elles font des serments alors qu'elles mentent; elles font mine de refuser de céder aux sollicitations des hommes, alors que ce sont elles qui y aspirent le plus ardemment. implorons l'aide de Dieu pour sortir victorieux de leurs maléfices. Et gardons-nous en tout cas de leurs bénéfices” (*ibid*: 145-146).

sostener interpretaciones favorables a sus intereses diciendo que esas serían las del profeta. Los hadices son supuestos testimonios recogidos de lo que el profeta hubiera dicho ante diversas cuestiones, y una vez aceptado como verosímil, permiten fácilmente legitimar diversas conductas y proscribir otras⁹⁶. Probablemente, bajo las presiones de diversos poderes materiales, los depositarios del discurso religioso escogieron algunos hadices con sus propias interpretaciones tergiversadas que les permitieron legitimar ciertos privilegios y beneficiar a sus detentores⁹⁷ (Mernissi, 1987).

El hadiz citado arriba, encabezando este capítulo, es tan importante para nuestra sociedad y casi la totalidad de las sociedades árabes que es casi imposible abordar el tema de los derechos políticos de la mujer, debatir y tomar posición sin hacer referencia a él. Sin embargo, la tradición musulmana nos muestra que varias mujeres han sido líderes destacadas en la historia árabo-musulmana. La autora Magali nos ofrece un retrato de una figura femenina que desempeñó un papel sobresaliente. Según ella, la esposa del Profeta Aicha participó con su marido en varias

⁹⁶ En el Magreb y en todo el mundo árabe y/o musulmán, existe un discurso contradictorio a cerca de las mujeres: al mismo tiempo que son veneradas y amadas se las proclives a invocar el mal. Según un Hadiz, parece que en una ocasión el Profeta dijo: “ el apraiso está bajo los pies de las madres” (citado en Bouhdiba, 1986: 145). También dijo: “s’il m’avait été donné d’ordonner à quelqu’un de se prosterner devant un autre qu’Allah, j’aurais assurément ordonné à la femme de se prosterner devant son mari, si grands sont ses droits sur elle”, Además, parece ser que afirmó que durante sus ascensiones nocturnas había visto que el infierno estaba poblado mayoritariamente por mujeres (*ibid*: 144). Aquí vemos una clara contradicción por una parte la mujer madre es amada y por otro lado la mujer ajena (que no es esposa o madre) es odiada y menospreciada.

⁹⁷ Existen varios ejemplos sobre la manipulación de en la interpretación de los hadices para servir propósitos políticos y económicos. Por ejemplo en lo que se refiere a la planificación familiar y el aborto. No hay nada en el Corán que le apoye o le oponga. Los teólogos (musulmanes) que estaban en contra se apoyaban en las citas siguientes: “Casaros y multiplicaos, pues estaré orgulloso de vosotros [...]”(Hadiz), “ Del mismo modo que a un camello que no tiene los medios para vivir, Allá le provee de todo, así también hará con vosotros [...]” (el Corán)

Y los que estaban a favor se apoyaban en las citas siguientes: “ Los demás pueblos os asaltan como los comensales asaltan la olla” (Hadiz).

El primer hadiz, se dio en época de guerra, y fue derogado principalmente a los soldados . En el segundo Hadiz notamos que el Profeta se dio cuenta que no es la cantidad que hace la fuerza sino que la calidad de los soldados.

Otro ejemplo, algunos teólogos interesados en favorecer la planificación familiar, argumentaron el uso de los medicamentos y otros método antraccptivos en vresículos de Corán: “Alá quiere aligerar vuestras cargas, no complicaros las cosas [...]”.

En lo que concierne los hadices (dichos o consejos del profeta), las diferencias en las opiniones que aparecen en los dichos del Profeta Mahoma, indican que las expresó en momentos y contextos diferentes para responder a situaciones distintas. En las Azoras, el Corán también expresa con frecuencia opiniones contradictorias, porque también entre unas y otras existían diferencias de tiempo y lugar. Entonces no se puede pensar que una religión es serie de enseñanzas y directrices aisladas, enviadas por Dios, sino que, cada una hay que entenderla en su contexto. Mi intención aquí es hacerles notar que estas contradicciones en la interpretación de los Hadices o Suras (versículos del Corán) implican las distintas realidades en los diferentes países islámicos. Y que para interpretar un hadiz, se debe saber antes, en qué circunstancias y con qué objetivo el profeta Mahoma aconsejó una cosa y no otra.

batallas. Cuando éste murió en Medina el año 632, su esposa Aïcha tenía 18 años, tenía que enfrentarse a la discordia entre los califas sobre quién sería el sucesor del profeta. A los 42 años fue al campo de batalla encabezando un ejército que se oponía a la legitimidad del cuarto Califa ortodoxo Ali, en el año 656. Impulsó a la población a la sedición y a la guerra civil, y finalmente venció. Sobre el comportamiento de Aïcha cabría preguntarse si *¿esto no significaría participar en la vida política?*

Lo cierto es que Aïcha desempeñó un papel importante en la vida de los dos primeros califas, contribuyendo a la desestabilización del tercer califa, Utman, y la derrota del califa Ali, tomando la dirección de la oposición armada. Sin embargo, los historiadores llamaron este enfrentamiento “la batalla del camello”, refiriéndose al camello que ella montaba, evitando así dejar en la memoria de los musulmanes el nombre de una mujer al de una batalla (Magali, 1989: 72-89)⁹⁸. Cabe señalar también que el comportamiento aislado de Aïcha parece ser que había sido considerado por algunos discípulos musulmanes como un error y condenado por las otras esposas del profeta Mahoma, considerándolo como una *bid'aa* (desviación, pecado). Entonces, por las acusaciones y el silenciamiento ante la postura de Aïcha, quizá debamos entender que a las mujeres magrebíes, y musulmanas en general, no nos está permitido rebelarnos.

Las mujeres magrebíes estamos condenadas a resignarnos a los papeles que la sociedad (los hombres) les asigna: madres, educadoras (en la escuela o en su propia casa), etc. Aunque a veces les está tolerado ocupar puestos en la política o el trabajo, estos son secundarios, porque como hemos visto existe un hadiz que “maldice el pueblo que se dejó mandar por una mujer”. Además, aunque el Islam pone en pie de igualdad al hombre y a la mujer, impone la superioridad del hombre sobre la mujer. El Corán dice: “Los hombres son superiores [en árabe *Qawawamun*] a las mujeres, a causa de las cualidades por medio de las cuales ha elevado a éstos por encima de aquéllas, y porque los hombres emplean sus bienes en dotar a las mujeres [...]”⁹⁹. En este versículo se encuentra una palabra clave, *qawwamun*, que ha sido interpretada de diversas maneras: como “superior”, “tener autoridad”, “preeminencia”, “fuerza material” o “virilidad”, y ha servido para definir la condición de inferioridad de la mujer respecto al hombre. Moulay R'chid rechaza todas estas interpretaciones para darle el significado de “*tener a cargo*”. Para él, la traducción más plausible de este versículo sería la siguiente: “les hommes ont la charge des femmes (et ce) en fonction des dons d'Allah a préféré les uns sur les autres (les hommes)”

⁹⁸ Para un análisis de la significación de la postura de Aïcha (esposa del Profeta Mahoma), véanse: Magaly, 1989: 83.

⁹⁹ El Corán (Sura VI, Aleya 38).

(Moulay R'chid, 1991: 63). En todo caso, traducir o interpretar *Qawwamun* por “superior”, “tener autoridad” o “tener a cargo”, no cambia la situación porque en todo caso este texto prescribe la preeminencia, la autoridad y la dominación de la mujer por el hombre.

Capítulo VII Las mujeres magrebíes en el mundo laboral

”travailleuse à quelque titre que ce soit, la femme est d'abord mère en puissance et porteuse de perturbations à l'ordre masculin de travail” (Bendjelloun, 1993: 141).

El trabajo de las mujeres fuera de casa se considera como secundario, y a veces se les considera como mujeres “ligeras”, “sin principios”, “degeneradas”, porque han dejado el papel que les es propio para salir a competir con los hombres¹⁰⁰. En el trabajo no están respetadas por sus colegas y sí discriminadas por sus jefes, y a veces insultadas por ambos. En las familias más moderadas se acepta que las niñas se escolaricen; sin embargo, subrayan la diferencia en lo que consideran que son profesiones femeninas y profesiones masculinas. Por ejemplo los padres prefieren que sus hijas sean profesoras o médicas, pero no toleran que sea policía, ejecutiva o empresaria, comerciante, etc.

Hoy en día las mujeres en el Magreb y sobre todo en Marruecos constituyen un auténtico proletariado económico y constituyen una mano de obra importante para el desarrollo de este país. Las mujeres trabajan sobre todo en los sectores que son simplemente un prolongamiento de la vida familiar (con las cualidades de la madre que cuida, alimenta y que, además, es dócil y muy paciente): como obreras en el textil, en los sectores agroalimenticios, de electrónica, y farmacéutico. Empladas en la administración, las mujeres desempeñan también tareas consideradas femeninas: como secretarias al servicio del jefe (por ejemplo, le sirve el café, le cose el botón que le ha caído de la blusa, etc). Y por último, aun sí ellas tienen un cargo relativamente elevado, están excluidas de los puestos decisorios (Bendjeloun, 1993:140-141).

VII.1 La mujer, el trabajo y la familia en el Magreb

En el Magreb, en general el matrimonio y la llegada de los niños obstaculizan el trabajo de la mujer, estrechando su mundo. Sin lugar a dudas, ya sean hombres o mujeres, todos desean tener una existencia equilibrada entre el marido o esposa y los hijos. A pesar de que las que han realizado estudios y tienen mejores puestos, sufren la discriminación en su propio hogar, porque

¹⁰⁰ Para más detalle sobre el tema laboral y la mujer en el Magreb, véase a Bendjeloun, 1993.

al marido no le conviene que su esposa trabaje y le amenaza de divorciar. Si él está necesitado, entonces le deja trabajar porque con su sueldo no llega a sostener la familia, pero sin compartir con ella las tareas domésticas, y ella se verá abogada a hacer la doble jornada y sufrir sola las consecuencias.

La dificultad empieza cuando nace un niño, momento en el cual la mujer tiene que hacer una elección: o quedarse con su hijo en casa y tomar vacaciones prolongadas, o llevarlo a una guardería, buscar una niñera. Pero ¿cómo podrá reservar su puesto durante todo este tiempo?. Estos problemas impiden a la mujer sentirse libre en su maternidad, entre su deber de madre y el de trabajadora. Lleva cuitadamente una vida calculada en segundos y a veces se siente culpable de no estar con su hijo.

En el Magreb en algunas parejas jóvenes este problema esta vivido y compartido por la pareja cuando los dos trabajan, pero en la mayoría de los casos se impone la tradición y el trabajo doméstico tiene que estar asumido por la mujer aunque ella trabaja fuera porque se sigue considerando que su tarea principal es el hogar. En estas situaciones la mujer debe asumir su elección, es decir, hacer la doble jornada, combinando el hogar y el trabajo, o el milagro se produce y la mujer encuentra una sitio para guardar su hijo en una guardería o buscar una niñera.

Ante este problema, muchas mujeres optan por traer un familiar o una niñera que cuide de sus hijos mientras ellas estén fuera. Cuando las condiciones económicas no lo permiten, no pueden pagar una niñera, hay falta de guarderías y no tienen ningún familiar disponible a cuidar de los niños, responsabilizan a los niños desde pequeños, enseñándoles a compartir las faenas domésticas entre ellos.

VII.2 Mujer y trabajo en Argelia

En el caso de Argelia, la tasa de participación femenina en el mercado de trabajo es todavía insignificante, ya que sólo un 8% de las mujeres desarrolla una actividad remunerada¹⁰¹. Sin embargo, comparadas con los hombres, ocupan puestos más cualificados: son profesoras de universidad, juristas, médicas. En cualquier caso, se trata de oficios que se considera que pueden corresponder a una señora, que conllevan un estatus de cierto prestigio pero no una gran autoridad. Aunque existan también algunas “trionfadoras” o “femme alebi”, mujeres que ocupan puestos de dirección, tales como, ejecutivas de empresa, se trata de casos infrecuentes (Fadil,

¹⁰¹ En el mercado laboral Argelia ocupa el último puesto en lo concierne el empleo femenino en comparación con sus países vecinos: Argelia 8%, Túnez con el 21% y Marruecos 34%. Lamentablemente, la fuente no indica a qué año corresponden estas tasas (Ben Lahbib, 1995:175).

1991: 9).

De acuerdo con datos oficiales de 1991¹⁰², sobre una población de 26 millones de habitantes de los que cerca de la mitad son mujeres, solamente 360.000 de éstas tienen un empleo dentro de una población activa de 5 millones, lo que implica que únicamente el 7% de las mujeres argelinas tiene un empleo remunerado¹⁰³.

El 88% de las mujeres que desempeñan una actividad laboral remunerada trabajan en el sector público (de las cuales 70% son administrativas), de las cuales un 50% están en el sector sanitario, un 33% en el sector educativo y un 11% en empresas públicas. Puede comprobarse, apoyando mi afirmación anterior, que la tasa más alta se encuentra en los oficios considerados aptos para las mujeres. Pero lo más notable es el dato de que la inmensa mayoría trabaje para la administración o empresas públicas, lo que sugiere que son las instituciones públicas las que más hacen por la igualdad entre sexos frente a una empresa privada todavía muy renuente a contratar mujeres.

Además, hay que tener en cuenta que la incorporación de las mujeres al mercado laboral es un fenómeno urbano, y parece que esto no tiene visos de corregirse. Según Martín Muñoz (en nota a pie de página, n°4 del artículo de Oussedik, 1995) en 1977 en el ámbito rural argelino las mujeres representaban sólo un 6% de la población activa femenina global (8.168 en términos absolutos, lo que equivale a 1,2 mujeres por cada 100 hombres que trabajaban en medios rurales)¹⁰⁴. Pero, además, se estaría registrando un estancamiento en la tasa de población activa femenina, esto es, de las mujeres que tienen o buscan un empleo¹⁰⁵.

Con todo, hace falta notar que en los medios rurales se están produciendo algunos cambios debidos a la enseñanza obligatoria. Muchas de las mujeres que han estudiado son profesoras o médicas, las profesiones más escogidas debido a influencia de la familia y a los tópicos sociales sobre otras profesiones que son consideradas como masculinas como las

¹⁰² Agence National de la Main-d'Oeuvre de Argelia, 1991, en Belkasem Rouache, "13 millions de femmes. 7% ont un emploi", diario *Alger Republicain*, Argelia, 12 de abril 1993.

¹⁰³ Al comparar las dos fuentes nos damos cuenta que la segunda es más actualizada, y por ello podemos deducir que el descenso en la tasa del empleo femenino en Argelia está debido al aumento del integrismo. Que al ganar las elecciones, pretendió culpar a las mujeres del desempleo masculino (para más detalle sobre este tema véase el análisis que ofrece Sophie Bessis sobre el discurso islamista al respecto de las mujeres argelinas (1994: 161-168). Sobre el mismo tema véase a Hind Taarji (1992: 253-317).

¹⁰⁴ Es cuando menos curioso que en una publicación de 1995 se ofrezcan datos de veinte años atrás.

¹⁰⁵ Lo mismo se puede decir acerca de la tasa de empleo femenino rural en Marruecos y Túnez, aunque con una tasa más elevada que la argelina: Túnez 24,7% y Marruecos con una tasa de 9,3% (Oussedik, F, 1995: 116, nota 4).

ingenierías y los negocios.

Asimismo, y según Khodja (1995: 77-78), la participación de las mujeres argelinas en el ámbito político institucional y en los puestos de decisión empresariales sigue muy baja. El balance en porcentajes sobre la participación de la mujer en el Parlamento es el siguiente:

1962-1964: Asamblea Nacional Constituyente (8 diputadas sobre 197 electos).

1964-1965: Asamblea Nacional (2 diputadas sobre 127 electos).

1977-1982: Asamblea Popular Nacional (10 diputadas sobre 295 electos).

1982-1987: Asamblea Popular Nacional (5 diputadas sobre 285 electos).

1987-1991: Asamblea Popular Nacional (7 diputadas sobre 295 electos).

La suma de estas cantidades da un total de 32 diputadas sobre un total de 1.200 escaños en treinta años¹⁰⁶.

2.1 La mujer, el trabajo y la ley en Argelia¹⁰⁷

En la Constitución argelina, formalmente, existe igualdad jurídica y económica entre el hombre y la mujer. A propósito, el Artículo 52 estipula que: “Tous les citoyens ont le même droit aux fonctions”, también el artículo 48 dice: “L’égal accès au travail et aux emplois au sein de l’Etat est garanti à tous les citoyens, sans autres conditions fixées par la loi”. Esto parece conforme a las normas del derecho internacional en materia de trabajo y Argelia se adhiere a numerosas convenciones contra la discriminación en materia económica y social de la O.I.T. (Organización Internacional del Trabajo). Pero en realidad Argelia no ha ratificado la convención número ciento cincuenta y seis de la O.I.T., relativa a la igualdad de oportunidades y de trato de los trabajadores de los dos sexos. Entonces, aunque la mujer tenga los mismos derechos que el hombre para trabajar encuentra diversos obstáculos a la hora de buscar trabajo en razón de su género.

A estos obstáculos legales se añaden los que crean su propia familia y la sociedad en general, donde el honor masculino ocupa un lugar central, porque en esta sociedad los hombres siguen aun (en su inmensa mayoría), prisioneros de la antigua “visión feudal” al respecto de las

¹⁰⁶ El Parlamento ha recibido las denominaciones de Asamblea Nacional y Asamblea Popular Nacional, la segunda acorde con las alianzas internacionales establecidas por el régimen. En cuanto a la Asamblea Nacional Constituyente, como su nombre indica, se trata del Parlamento que se ocupó de preparar e instaurar la Constitución.

¹⁰⁷ Fuente. Djamila, A: “Metiers ‘réservés aux femmes’ et droit avec ‘réserves’” . diario *Alger Républicain*, 21 décembre, 1993: 13.

mujeres. Hoy por hoy, para la sociedad tradicional argelina (sobre todo para los varones), el trabajo remunerado y fuera de casa de la mujer entraña deshonor. Están discriminadas por atreverse salir de casa y poner el honor de su familia en peligro.

Argelia se encuentra entre los últimos países árabes en lo que se refiere al empleo femenino. Los datos al respecto son muy explícitos. A pesar de que el número de mujeres que ocupan un trabajo remunerado en Argelia había aumentado considerablemente desde 1966 a 1987, pasando de 94.511 a 365.094, la tasa de empleo femenino sigue siendo insignificante comparando con sus vecinos Marruecos y Túnez, y está próxima a Arabia Saudí. Se asiste, además, a un descenso muy significativo a partir de 1987, por el doble efecto de la coyuntura económica desfavorable y la difusión del integrismo y su violencia.

Aunque entre 1977 y 1987 se había duplicado, entre 1987 y 1989 había experimentado un ligero descenso debido al aumento del movimiento integrista, que interpretaba el aumento del paro masculino por la entrada de la mujer en el mercado de trabajo. Porque para ellos las mujeres argelinas dejaron equivocadamente su verdadera tarea (ser madres, educadoras, etc) para salir a competir con los hombres. Como he hecho notar anteriormente, esta argumentación es falsa. Porque, primero, la tasa de mujeres que tienen una actividad laboral remunerada es muy baja en comparación con la tasa del paro. Además, segundo, los puestos cualificados que ocupan muchas de estas mujeres difícilmente podrían ser desempeñados por la mayor parte de estos hombres desempleados habida cuenta de su falta de preparación académica o profesional.

Según las estadísticas de la O.N.S. (Office Nationale de Statistiques), la población activa se estimaba en 1989 en 5.891.000 personas sobre una población de 24.000.000, es decir, una tasa de actividad del 24%. Una tasa muy desigual si se consideran separadamente ambos: 43% para los hombres y el 4,7% solamente para las mujeres.

Una de las raíces de la desigualdad de oportunidades radica en la formación profesional. La orientación y la selección según criterios de género contribuyen a la desigualdad posterior en el mercado de trabajo. Por ejemplo, en el año 1984 se expulsaron de las escuelas de bachillerato argelinas unos 358.542 alumnos por razones de fracaso escolar. De ellos 149.108 eran chicas y 209.434 chicos. Todos estos alumnos excluidos del bachillerato suelen ser candidatos(as) potenciales para la formación profesional. Sin embargo, de las 149.108 chicas se admitieron únicamente 19.549, un 13,11 % del total de chicas. Además, aunque los artículos 172 y 177 de la Constitución pretenden evitar cualquier medida discriminatoria entre hombres y mujeres, las pocas chicas que tuvieron la suerte de ser elegidas tampoco pudieron escoger libremente su formación. Se les impuso una formación orientada hacia oficios considerados tradicionalmente

como femeninos: costura, peluquería, secretariado y mecanografía¹⁰⁸.

Por otro lado, la legislación argelina sobre protección del empleo del 1982 estipula en ningún caso se debe ceder a criterios sexistas en las reducciones de plantilla y despidos de trabajadores en general. Sin embargo, con el aumento galopante del desempleo, a finales de los años 80 unos representantes en el Parlamento (concretamente, del Frente Islámico de Salvación) llegaron a proponer el despido de las mujeres como solución a la crisis. Yo misma estaba en Argelia cuando empezó este problema y he escuchado muchos comentarios a propósito. Era un tema de discusión entre las mujeres que temían perder sus empleos, incluso mujeres de inclinaciones integristas: “¿Las mujeres tienen que pasar después de todos, siempre después de los hombres? ¿serán eternamente sacrificadas por el beneficio del hombre?”; “¿Cómo se puede decir que el paro se soluciona devolviendo las mujeres a casa?”. Sabiendo que las mujeres son una minoría insignificante en el mercado laboral, y suponiendo que ésta sea la única solución, sería insuficiente, porque éstas plazas vacantes no cubren siquiera la mitad de los jóvenes en paro. Además “¿Cómo se puede ocupar algunos de estos puestos considerados cualificados por hombres que no han tenido la formación requerida para ellos?”. En cambio, las voces de muchos hombres, particularmente los desempleados, aunque no de todos, daban más crédito al discurso populista islamista, a menudo bromeando irónicamente, pero también de forma militante.

VII.3 Mujer y trabajo en Marruecos

Uno de los grandes cambios en Marruecos es el acceso de las mujeres al trabajo asalariado. Según Belarbi (1988 y 1991) y Bendjeloun (1993), son obreras en la agricultura, en la industria o el servicio doméstico, con situaciones que tienen un mismo denominador común: el analfabetismo, la pobreza y las precarias condiciones de trabajo.

Podemos decir que la participación de la mujer en Marruecos ha ido aumentando en función de la creciente necesidad económica de mano de obra. Ello no obsta, sin embargo, que su presencia en los puestos de decisión sea aún muy débil. Hoy están presentes en la mayor parte de los sectores económicos y su tasa de participación en la población ocupada total, no sólo femenina, es muy importante: la participación femenina en el total de ocupados era de un 9,8%

¹⁰⁸ Mi propia hermana pequeña fue objeto de estos comportamientos discriminatorios. Cuando tenía 12 años estudiaba informática en un centro cívico cercano a mi casa, y según sus profesores era una alumna brillante. A final de curso le convocaron para recibir el primer premio, consistente en una beca para acceder a una escuela de formación en informática. Con toda la ilusión ella se presentó, pero se encontró con una sorpresa “el jurado ha preferido dar el premio a un chico”, aunque este obtuvo menor calificación que ella, porque consideraban que la informática es cosa de hombres.

en 1960, que se incrementó hasta el 20% en 1980, y actualmente se cifra en un 34%¹⁰⁹. No obstante, las ramas donde la presencia de las mujeres es más importante siguen siendo las mismas que hace 60 años: el textil, la alimentación, y el trabajo doméstico. Asimismo, las tasas son mayores en el medio rural que en el urbano.

También las estadísticas de empleados en el sector público marroquí de 1982 indican que las mujeres constituyen el 25% del total. Por su parte, las estadísticas del Ministerio de Enseñanza afirman que la proporción de las mujeres educadoras varía entre un 20% en la enseñanza superior y un 35% en la enseñanza primaria. En la sanidad pública las médicas sobresalen con un 31,5%. Aunque la mayoría continúa en situaciones desfavorecidas, las circunstancias de muchas mujeres han mejorado y la instrucción ha sido un factor esencial estas mejoras.

El incremento de la presencia de las mujeres en los diversos campos de actividad remunerada sigue limitado por la presencia de desigualdad de oportunidades y discriminación sexista. A pesar del aumento del número de las mujeres activas, queda problemas muy destacables en el momento de buscar trabajo o en el trabajo mismo. Es indicativo el hecho de que las estudiantes engrosan de forma creciente las listas de desempleados: en 1986 un 20% de las mujeres con titulaciones superiores, un 41,3% de las que tenían bachillerato, y un 33% de las con formación profesional estaban en paro.

Capítulo VIII Planificación familiar

VIII.1 La anticoncepción moderna

Según la socióloga F. Oussedik, se entiende por “anticoncepción moderna” a los medios de actuación estatal, es decir, los medicamentos facilitados por el Estado para frenar el crecimiento demográfico, que los gobernantes dicen entender como una “explosión demográfica”¹¹⁰. La tesis formulada por esta autora sobre la baja de la tasa de fecundidad en estos países implica varios factores políticos, económicos y socioculturales.

¹⁰⁹ Según Ben Lahbib, actualmente en el mercado de trabajo, Marruecos representa la tasa de empleo femenino más elevada (34%), seguida de Túnez 21%, y por último Argelia, con una tasa de empleo femenino del 8% (Ben Lahbib, 1995: 175).

¹¹⁰ Que los gobernantes realmente perciban el crecimiento vegetativo de la población como una “explosión” resulta dudoso. Esta concepción es la difundida por influyentes analistas occidentales, pero dada la orientación nacionalista de los dirigentes argelinos resulta poco verosímil que la acepten sin crítica. Más bien parecen medidas encaminadas a evitar el desajuste entre la creación de empleo y el aumento de la población, que se encuentra en fase de transición demográfica, ya que ello podría agudizar la ya de por sí grave situación económica, social y política que se da en la actualidad.

Primero, menciona que la diferencia en los índices de fecundidad entre los países del Magreb está relacionada con la desigual extensión, territorial y temporal, de los programas de planificación familiar, debido a las políticas públicas emprendidas respectivamente por los gobiernos de cada uno de estos países (Oussedik, 1995: 113-115).

El hecho de que Túnez fuera el primer país en implementar programas de planificación familiar hace que su índice de fecundidad sea el más bajo en comparación con los dos otros países magrebíes. A ellos se añade el que Túnez sea el único país en el cual el Código de la Familia no prohíbe la interrupción del embarazo. En cuanto a Marruecos y Argelia, sus legislaciones todavía prohíben severamente el aborto y, además, para que una solicitante se beneficie de los métodos anticonceptivos tiene que presentar el libro de familia.

Asimismo, existen otros factores que han obstaculizado ese proceso. Argelia, tras su independencia no favoreció la planificación familiar, porque después de perder un millón y medio de habitantes (entre muertos, exiliados y repatriados) durante la Guerra de Independencia, se consideraba precisa una repoblación y optó por políticas natalistas. Así, se incentivó a los padres proporcionándoles una ayuda económica por cada hijo.

Tabla 4: Porcentaje de las mujeres casadas que practican la anticoncepción.

Fuente: Oussedik, f, 1995: 113.

Año/país	Argelia	Marruecos	Túnez
1987	31,9	36	49,8
1992	50,0	41	53,0

Cuadro3: La fecundidad: evolución del índice sintético de fecundidad.

Fuente: Oussedik, F, 1995: 112.

Año/país	Argelia	Marruecos	Túnez
1965	7,4	7,2	7,2
1977	7,4	5,9	5,5
1987	4,8	4,6	4,0
1990-1995	4,8	4,2	3,4

Segundo, otros aspectos como la enseñanza y la incorporación de la mujer en el mercado laboral también desempeñaron un papel importante en el descenso de la fecundidad de las mujeres. La tesis de la autora se basa en la ecuación siguiente: por una parte, se relaciona la

educación con el índice de fecundidad y, por otra parte, la fecundidad con el trabajo retribuido, para poder decidir si es efectivamente la incorporación de la mujer al mercado de trabajo o la expansión de la educación femenina lo que lleva a reducir el índice de su fecundidad. El resultado de este análisis le lleva a la afirmación siguiente: No es tanto el trabajo remunerado quien hace que las mujeres tengan menos niños sino que el porcentaje de alfabetización está estrechamente relacionado con el índice de fecundidad. Es decir, que la asociación trabajo/fecundidad es engañosa. Como se sabe, en el Magreb, y en Marruecos en particular, la mayoría de las mujeres que trabajan están en los puestos menos deseados. Son mujeres analfabetas, por lo cual tienen poco acceso a la información relacionada con la contracepción. Además, existe una gran distancia entre la tasa de actividad laboral femenina en la ciudad y en el campo. En general se puede decir que en los tres países del Magreb, la población femenina activa, tras un periodo de crecimiento, se ha estancado, por lo cual la hipótesis basada sobre la ecuación trabajo/fecundidad no puede explicar más que una pequeña parte de la variación general.

Tabla 5: Índice sintético de fecundidad / nivel de educación femenina en los tres países del Magreb entre los años 1986/1988 (F. Oussedik, 1995: 117).

Nivel de educación	Argelia	Marruecos	Túnez
Analfabetismo	5,0	7,3	5,2
Escuela primaria	3,9	5,0	3,2
Escuela secundaria	2,7	3,4	2,4

Por otra parte, y a partir de los datos este cuadro, se deduce que el uso de anticonceptivos aumenta con el nivel de escolarización. Y comparando el índice de fecundidad con la extensión de la escolarización femenina, se ha podido constatar que cuanto más se prolonga la escolarización más baja el índice de fecundidad. Al estar estudiando, las chicas atrasan su matrimonio y se reduce la fecundidad. Además, al estudiar las mujeres son más conscientes sobre su fecundidad, aumenta su conocimiento sobre los métodos anticonceptivos y también su aceptación.

Desde luego, aunque el índice de fecundidad no esté tan estrechamente relacionado con el trabajo, no se puede negar que el factor económico desempeña también un papel importante en este proceso. Por una parte, las mujeres al tener un trabajo remunerado prefieren o no tienen otra opción que la de tener pocos hijos. Primero, dada su dedicación parcial o completa a su trabajo fuera de casa, se añade otro esfuerzo para combinar las tareas del hogar y su dedicación a educar, alimentar y cuidar a los niños. Porque en estas sociedades la estructura patriarcal hace

que el sustento de la familia sea la tarea del hombre, mientras que si la mujer trabaja, su función principal es la de madres y amas de casa. Segundo, aunque estas mujeres se organizan y llegan a armonizar su tiempo entre el hogar y el trabajo remunerado, a veces los embarazos seguidos, llevan al empresario a despedirlas, puesto que las considera menos productivas. Además, algunos empresarios, prefieren seleccionar mujeres solteras o casadas con varios hijos (as), al considerarlas más productivas. Porque las primeras, al ser solteras, no tienen tantas responsabilidades familiares y pueden dedicarse completamente a su trabajo, mientras las segundas, al tener que sostener a sus hijos son más sumisas. Como consecuencia de todo esto, muchas mujeres optan por tener menos descendencia.

Por otra parte, el desempleo y la falta de viviendas producidos por la crisis económica también deben influir en el índice de fecundidad. Mi razonamiento es el siguiente: el desempleo es una de las causas que hacen que una persona no tenga alojamiento (aquí me refiero a hombres particularmente, sabiendo que la estructura social en estos países es patriarcal, es decir, la mujer al casarse debe trasladarse a la casa del hombre. Entonces el hombre es quién debe disponer de un alojamiento si quiere casarse) y, como consecuencia, retrasa su matrimonio, y al hacerlo retrasa su fecundidad.

VIII.2 La anticoncepción tradicional

Según Bouhdiba, el *coitus interruptus* habría sido muy practicado en las primeras comunidades musulmanas. Cuando el profeta Mahoma fue consultado acerca de esta práctica, no mostró ninguna reticencia, sino que, además, aconsejó a los hombres que lo propusieran a sus esposas para no perjudicarlas, y si ellas estaban de acuerdo entonces se podía recurrir a este método. Por otra parte, la opción de provocar un aborto también está permitida canónicamente, con la condición de que la diferenciación del feto no se hubiera realizado. Según los teólogos musulmanes, esta se produce después de ciento veinte días después del embarazo: “les formes humaines sont canoniquement différenciées avec l’apparition sur le foetus de phanères (cheveux, ongles) où d’organes apparents”. Para hacer esta *fatwa* o *hidyya*¹¹¹, los teólogos musulmanes se basaron en algunos versículos del Corán¹¹², deduciendo el periodo límite en el cual la práctica

¹¹¹ Según Taaraji (1992: 331), la Fatwa es: “l’avis juridiques autorisé rendu par les oulémas et fondu sur le Coran et la Sunna”.

¹¹² Acerca de la creación del ser humano, el Corán dice: “[...] os hemos creado de polvo [primera creación del ser humano: Adán y Eva], y luego de una gota de esperma [creación del resto de los seres humanos por generación: procreación] que se convirtió en coágulo de sangre; luego de un pedazo de carne ora formado: esto es para demostraros nuestro poder. Dejamos permanecer en las entrañas lo que lo que nos place [hijo o hija], hasta un

del aborto está permitida. Según estos teólogos, es en el cuarto mes del embarazo cuando Dios sopla en el feto un alma (“*nafs o rūh*”), y entonces éste cobra vida (Bouhdiba, 1986: 154-155). Por otro lado, Bouhdiba informa que la prueba de la existencia de la práctica de la contracepción en épocas anteriores a la nuestra reside en la existencia de varios libros como “Les jardins parfumés”, en el cual aparece una multitud de recetas erotológicas para abortar, para solucionar problemas de esterilidad y para recrear la virginidad de las jóvenes que la hayan perdido:

“la rubrique des anticonceptionnels est fort riche et fort variée; elle va du camphre qu’on prescrit à la femme de manger, à l’urine d’un bélier châtré qu’elle doit boire, en passant par le coeur d’un lapin ambaumé de menthe et porté en amulette; à moins que l’on préfère mettre dans le vagin de la femme de la poudre d’alun, ce qui ne doit certainement pas manquer d’efficacité” (*ibid*: 187).

En otro orden de cosas, y según Beddiaf (1994:17)¹¹³, las mujeres magrebíes siempre se han preocupado por su fecundidad, y a lo largo del tiempo han desarrollado y practicado diversos métodos anticonceptivos inventados por ellas mismas para frenar los embarazos indeseados. Lo que nos demuestra que el control de nacimientos no es un fenómeno reciente.

La lactancia también ha servido de método anticonceptivo para las mujeres durante siglos, y todavía lo es para mujeres situadas en los márgenes del desarrollo científico y técnico, por falta de información sobre los métodos anticonceptivos modernos. El hecho que estas mujeres dieran a mamar a sus hijos durante dos años hacía que hubiera un espaciamiento natural de los nacimientos de aproximadamente tres años. Está demostrado científicamente que, aunque no proporciona una seguridad absoluta, dar leche es un método natural de contracepción, ya que estimula la secreción de hormonas que frenan la ovulación.

Según Beddiaf, junto de este método bastante eficaz se encuentran, además, otras técnicas

término marcado, después hacemos salir de ellas tiernos niños [...]” (Sura XXII, Aleya 5), “Hemos creado al hombre con arcilla fina; luego lo hemos hecho de la gota de esperma fijada en un receptáculo sólido. Después hemos hecho de la gota de esperma un coágulo de sangre, y luego del coágulo de sangre un pedazo de carne; en seguida hemos convertido este pedazo de carne en huesos, y los huesos los hemos revestido de carne, y en seguida lo hemos expuesto a la luz del día cual otra creación [es decir animando el cuerpo con una alma y así dándole una vida] [...]” (Sura XXIII, Aleya: 12, 13, y 14); y dice también: “Ha [Dios] dado la perfección a todo lo que ha creado y ha formado primero al hombre [ser humano] de la arcilla. Luego ha establecido su descendencia derivada de una vil gota de agua. Luego le ha formado según ciertas proporciones y echó en él una parte de su espíritu [*rūh* o alma]. Os ha dado el oído y la vista, el corazón. ¡Cuán poco agradecidos sois!” (Sura XXXII, Aleya: 6,7 y 8). (Los corchetes son míos)

¹¹³ F. Beddiaf, “Le recours a la tradition. La contraception”, diario *Horizon*, Alger, 29-30 de abril de 1994: 17.

y ritos destinados a evitar los embarazos indeseables de eficacia más dudosa, quizá por sugestión. La “hena de la noche de nupcias” consiste en que la recién casada debía cubrir sus dedos con la pasta formada por una mezcla de hena y agua y tragarla después. La fórmula consiste en que cada dedo chupado representaría un año sin embarazo.

Otro procedimiento, el de la “Rbata”, era administrado por un “Taleb” (mago, santo o curandero). “Rbata” significa en árabe “atar”. Este rito tiene diversas versiones. En unos casos, se trataba de “h’djab”, una bolsita de tela cosida a mano dentro de la cual el “taleb” guardaba un trozo de papel con escritos mágicos y que la mujer debía poner debajo de las sábanas o el colchón conyugal. Su propósito era que la mujer no quedara embarazada durante una temporada. En otras versiones el “h’djab” consiste en atar apretando un trozo de tela alrededor de la cintura de la interesada, acción acompañada de que la misma beba té de un vaso de cristal que le ofrece el taleb, después romperlo y repetir varias veces este pasaje mágico: “Dios, rompe toda inseminación en mí como yo he roto este vaso”. Con ello se conseguiría no quedar embarazada durante largo tiempo, y se dice que algunas mujeres que lo han practicado se han quedado estériles para toda la vida.

El ritual del “entierro de la placenta” se aplicaba tras el parto y consistía en enterrarla al pie de un árbol o palmera. En la creencia popular, la placenta era un hermano gemelo del recién nacido. Este hermano (la placenta) debía ser sacrificado para que su hermano gemelo pudiera vivir. Después del parto, la comadrona o un pariente digno de confianza¹¹⁴, debía enterrarla y echar por encima una pizca de sal con el “harmel”¹¹⁵ y después leer un hechizo en vista de calmar la “gente de la tierra”, es decir, los espíritus malignos para evitar que se apoderen del recién nacido¹¹⁶. En suma, el significado de esta práctica consistía en devolver al suelo “lo que le pertenece”.

¹¹⁴ Parece ser que si se confiaba esta tarea (el entierro de la placenta) a una mujer desconocida o de poca confianza esta práctica no tendría eficacia y además, a largo plazo perjudicaría posibles embarazos.

¹¹⁵ El Harmel o ruda en latín, es una planta rutácea muy olorosa. Diccionario Anaya de la lengua, 1979: 591.

¹¹⁶ En la religión musulmana, son aceptables dos formas de existencia de seres: los sexuados, están formados por los seres humanos y los espíritus, los primeros viven en la tierra y son visibles, en cambio los otros son invisibles (no sé si viven en la tierra o debajo de la tierra!). Y los asexuados, es decir, no tienen sexo, son los ángeles.

La creencia consiste que los “Ginn”, o seres invisibles sexuados, cuando nazca un niño, se encargan de coger el doble del niño, es decir, la placenta. Y si no se entierra la placenta bajo tierra, los espíritus se enfadan y quitarán la vida al recién nacido. También en caso de aborto, se debe enterrar el embrión y la placenta, sino los espíritus se enfadan y se vengarán, la mujer nunca podrá tener más niños y aunque se quede embarazada su niño nacerá muerto. (En realidad yo desconozco completamente el tema y la interpretación que doy aquí está basada sobre las explicaciones que me dio mi propia madre y tías sobre el tema. Me disculpo por no mencionar al respecto ninguna bibliografía. Porque también la desconozco).

Además, si la madre, tenía ya muchos niños y quería quedarse infecundable, era menester recitar otro hechizo mágico, que permitiría que las entrañas maternas de esta “quedasen secas” por un periodo indeterminado.

Finalmente, otras mujeres preferían (de hecho, todavía algunas lo hacen) acudir a una “Khaoua”, mujer al mismo tiempo “Câbla” (comadrona) y hechicera. Acudían a ella tanto mujeres con problemas de esterilidad o molestias en los órganos genitales como mujeres que deseaban no tener más hijos. Ella daba a sus clientes trozos de lana lavados y encordados, en cuyo interior ponía un producto de su preparación que variaba según fuera el propósito.

Racionalmente estos métodos nos parecen ineficaces, pero sin duda su utilización por muchas mujeres de aquella época debía tener un impacto psicológico. Actualmente, según la autora, cuando los medios de anticoncepción moderna son de difícil acceso, algunas mujeres siguen inventando métodos anticonceptivos como baños interiores de menta, de vinagre, de jabón, etc.

Capítulo IX Situación de las mujeres rurales

Contrariamente a las mujeres urbanas, que disponen de más recursos para coordinarse y hacerse oír, las mujeres del medio rural están excluidas del diálogo social y apenas pueden aspirar al ejercicio de derechos por ser analfabetas y estar aisladas.

En el medio rural cada grupo familiar tiene un capital de honor del que todos y cada uno de sus miembros es totalmente responsable. Porque el honor constituye el valor fundamental de la cultura campesina. En este ambiente el nacimiento de un chico trae consigo la felicidad en la familia, la joven madre obtiene una gran victoria. Si engendra una chica, su situación queda insegura y su porvenir en la familia es incierto.

A lo largo de la infancia, chicas y chicos son igualmente mimados, pero cuando empiecen a crecer a las chicas se les sigue tratando con delicadeza mientras los varones pierden este privilegio y son tratados con más dureza, porque se quiere que sean hombres fuertes y duros. Desde la pubertad los chicos siguen saliendo a jugar con sus amigos y acompañan a su padre al mercado. En cambio, la chica se queda en casa para ayudar a su madre en las tareas domésticas y debe disciplinar su comportamiento, sus actitudes y sus palabras, ser sumisa y no levantar la voz a los varones de la casa. El enclaustramiento está pensado para preservarlas de toda contaminación hasta al matrimonio.

Los hombres, protectores y garantes de los valores morales, y las mujeres mayores ancianas, sus aliadas vigilantes, van a montar la guardia. Los hombres han encontrado en ellas

sus cómplices, de manera que solamente existe un frente común, el de los hombres. Las mujeres están divididas entre ellas, adquieren su poder traicionando a su sexo por cuenta de los varones, perpetuando así la opresión de las más jóvenes.

La tasa de analfabetismo en el medio rural es muy elevada, ya que la mayoría de las mujeres rurales son analfabetas. Está claro que los niños (as) del medio rural no han podido sacar provecho de los programas de educación obligatoria para los dos sexos. La mayor parte de los problemas que padecen las mujeres rurales derivan también de ausencia de información y sensibilización en el tema de la planificación familiar, escasez de centros de salud, mala nutrición, falta de agua potable, electricidad y canalización de aguas residuales, que influyen directamente en la educación y la salud de sus hijos.

Conclusión de la segunda parte

Una vez examinado el contexto de procedencia de la inmigración desde una perspectiva macro, se ha constatado que la situación de las mujeres magrebíes puede ser explicada a nivel contextual por factores socioculturales, jurídicos, económicos y educacionales.

Como rasgos generales, estas sociedades tienden a dividir el espacio social con un criterio de género: la calle, el mercado, la economía, la política, son ámbitos de los varones; en cambio, el mundo de las mujeres se circunscribe al hogar y algunas salidas ocasionales a los baños públicos femeninos y al mercado. El mundo femenino está desvalorizado y deviene en la práctica un submundo. No obstante, esta división entre unos espacios masculinos y otros femeninos no significa que la mujer tenga atribuidos papeles dominantes en los espacios que le son asignados, sino que está desaconsejado su acceso a los otros ámbitos. En realidad, el hombre domina en todos los ámbitos, también en el que es considerado femenino por antonomasia: el hogar.

Una de las bases de las relaciones sociales es el honor, que está asociado enfáticamente a la conducta sexual femenina, de manera que toda la atención recae sobre las mujeres. Empero, tanto el patriarcado como el honor no son rasgos distintivos del Magreb, sino que son características que encontramos en todas las sociedades mediterráneas (judías, musulmanas y cristianas), quedando vestigios incluso en las que han sido industrializadas. En todo caso, es un hecho que el contexto sociocultural de los países magrebíes está plagado de conceptos misóginos que justifican la inferioridad y la subordinación de las mujeres trazando fronteras entre uno y otro sexo. Estos tópicos misóginos no se limitan al nivel familiar, sino que están reflejados en el ámbito económico y político.

A nivel jurídico, en los países magrebíes contemplados existe una clara contradicción entre las Constituciones y las legislaciones de familias. Por un lado, las cartas magnas pretenden garantizar la igualdad entre los sexos sin distinción de sexo, mientras, por otro lado, los llamados Código de Familia discriminan a la mujer en comparación con el hombre, dejando así las primeras en simples declaraciones de principios pero letra muerta. Aun así, existen algunas diferencias entre los códigos de familias magrebíes. Mientras el Código marroquí y el argelino mantienen la poligamia y el repudio como derechos masculinos, el tunecino prohibió la poligamia y sustituyó el repudio por un procedimiento de divorcio mucho más formalizado y con más garantías para todas las partes. Sin embargo, los tres demuestran la preeminencia del hombre sobre la mujer al establecer que la mujer debe obediencia a su esposo, que para casarse necesita

un tutor incluso siendo mayor de edad, y que incluso cuando una sentencia de divorcio concede la custodia de los hijos menores a la mujer, ella necesita el consentimiento marital para muchas decisiones que afectan a éstos. Puede decirse que en las legislaciones sobre la institución familiar la mujer tiene un estatus de eterna menor.

Se afirma que estas leyes de familias que discriminan de forma patente a las mujeres tienen como fuente el Corán y la Charea. Sin embargo, como he argumentado, en el tiempo de su aparición, hace unos trece siglos, el Islam vino a conceder a las mujeres el derecho a la herencia, a la propiedad privada, a la elección de su cónyuge, al divorcio, y a liberar a muchas de la esclavitud. También he mostrado que tanto el Corán como los hadices dan pie a interpretaciones alternativas más igualadoras. Hay muchos indicios de que se ha manipulado la interpretación de diversos hadices y que se han sesgado las interpretaciones de versículos del Corán para justificar intereses parciales. Todo apunta que las doctrinas de tendencia machista tratan de conciliar a nivel normativo las prescripciones coránicas con las tendencias culturales patriarcales presentes en las estructuras económicas y políticas. De todas formas, se trata de condiciones que pueden cambiar en función del desarrollo económico y el surgimiento de nuevos valores.

Respecto al ámbito laboral, en los últimos veinte años han acontecido algunos cambios entre los que destaca un gran aumento del número de mujeres que desarrolla una actividad laboral remunerada, si bien las tasas de ocupación femenina siguen siendo bajas en relación con las de la masculina. Entre los países magrebíes, Argelia ocupa el último lugar en cuanto a la participación femenina en el ámbito laboral, aunque es también donde las mujeres tienen empleos más cualificados. En Marruecos, en cambio, es donde la tasa es más elevada, pero la mayoría de estas mujeres desempeñan puestos de trabajo poco considerados, de baja calificación y mal pagados.

En el sistema laboral existe también una contradicción entre la teoría jurídica y la realidad cotidiana acerca de la igualdad entre los sexos. Concretamente en Argelia, mientras se proclama la igualdad jurídica, la práctica prueba la desigualdad entre los sexos en la formación profesional y en el mercado laboral. Se orienta a las jóvenes hacia profesiones consideradas femeninas, mientras a los chicos hacia las consideradas masculinas. También en momentos de crisis se prefiere despedir a mujeres para solucionar el problema del desempleo masculino, porque se considera que su trabajo es secundario y no tienen la misma responsabilidad para con sus familias.

Las magrebíes se enfrentan a múltiples obstáculos a la hora de trabajar también por

factores en principio independientes del ámbito de la producción. Uno de ellos es la falta de infraestructuras para atender a los niños que aún no están en edad de ser escolarizados, lo que implica en la práctica que las mujeres-madres tienen una doble jornada, de forma más acusada a como todavía ocurre en países occidentales. Además, en el trabajo están amenazadas, discriminadas y molestas por sus colegas masculinos que las acusan de perturbadoras e irresponsables por haber abandonado la función que se les ha encomendado (cuidar a los niños y al marido) y por salir a competir con ellos.

Por otro lado, a nivel político, han acontecido pequeños cambios, básicamente simbólicos, ya que ahora algunas mujeres ocupan puestos importantes en la administración y la política, pero hay que notar son escasas las mujeres que acceden a los puestos de decisión políticos y a los altos cargos públicos aunque tengan las mismas capacidades que los varones. Esto sugiere que las relaciones laborales entre los sexos están regidas por otros factores, de orden cultural, religioso y educativo, más que en su calificación profesional. En el Magreb la mujer no puede ocupar un puesto de gobernante, no puede dirigir a los hombres, porque se la considera como portadora del desorden. Este prejuicio se mantiene a pesar de que la tradición recuerda numerosas figuras femeninas que desempeñaron papeles muy importantes en la política (como Aïcha la esposa del profeta Mahoma).

También cabe señalar que durante las últimas décadas se han registrado cambios en las tasas de fecundidad en el Magreb. Estas variaciones en las tasas de fertilidad se deben a varios factores: el aumento en la escolarización femenina, la prolongación de los ciclos de estudios, y la incorporación de la mujer a la producción. Asimismo incide el que las mujeres acostumbran a utilizar más los métodos anticonceptivos modernos como la píldora. A la cabeza de estos cambios están, una vez más, las mujeres urbanas.

Actualmente en los países árabes tiene lugar una crisis de valores producida por el antagonismo entre códigos culturales tradicionales y modernos. Como dice Mernissi (1992), este antagonismo procede de un difícil equilibrio entre la fidelidad a las doctrinas islámicas tradicionales y la adaptación a la modernidad, pese a que el Islam es una de las religiones más adaptables que existen.

Una de las tareas pendientes es la de abolir la estructura patriarcal que discrimina a las mujeres, los tópicos socioculturales que inferiorizan a la mujer haciendo de ella un ser débil y peligroso que los hombres (padres, hermanos y vecinos varones) tienen la tarea de vigilar para protegerlo y protegerse también a sí mismos. El honor es uno de los pilares de esas sociedades, por lo cual la mayor parte de la atención gira entorno a las mujeres. En el Magreb (y en todo el

mundo árabe), existe un discurso contradictorio acerca de las mujeres: al mismo tiempo que son veneradas y amadas se las considera proclives a invocar el mal y la discordia.

Para terminar voy a esbozar la visión y el estatus de la mujer en comparación con el hombre en los países magrebíes en particular y en el mundo árabe en general. Puede parecer que esta visión es un poco simplista. Porque, como sabemos, existen otros factores que pueden influir en el estatus de la mujer, tales como las diferencias existentes entre una familia tradicional y una moderna, si es de un medio rural o de uno urbano, el nivel de estudios, etc. Estas particularidades serán analizadas en la tercera parte donde examinaremos las situaciones estructurales de cada entrevistada. Pero, de momento, creo que este cuadro sintetiza los roles generalmente atribuidos a cada sexo.

Tabla 5. Retrato de la familia en la sociedad Magrebí: "visión conservadora de la familia".

Hombre	Mujer
Poder económico y político.	Estatus de menor, desprovisto de poder económico y político.
Poder y autoridad sobre toda la familia, incluyendo la esposa.	Poder en la familia (hijas, hijos y nueras), pero bajo la autoridad del marido.
Vida pública y visible	Vida privada e invisible
Espacio público: calle, café, trabajo.	Espacio privado, "femenino por excelencia": el hogar, labores domésticas.
A nivel legal tiene derecho a la enseñanza. A nivel familiar su educación tiene prioridad respecto a las de sus hermanas.	A nivel legal tiene derecho a la enseñanza. A nivel familiar su derecho se limita hasta la pubertad, porque su papel final es el de amas de casa.
Preocupación por la pureza de la descendencia.	Preocupación por la integridad física (himen) y la procreación.
Cabeza de familia: autoridad y poder dentro de la familia.	Ama de casa: pasividad y obediencia respecto al marido. Segunda autoridad para los hijos.
Derecho sobre la mujer.	Deberes hacia el esposo: obediencia, respeto y fidelidad

Basado en Ramzi Abadir (1986: 94). He cambiado y añadido cosas respecto a la tabla original.

Parte III

Las condiciones de la emigración femenina magrebí

Lève , léve , comme la levure dans l'oeuf.

Grandis et lorsque tu oublieras.

Tu changeras de chevaux et de femmes.

(Canción de cuna de Constantine, en Argelia)

Introducción

En la segunda parte he analizado aspectos socioculturales y socioeconómicos del contexto de origen tomados como principales factores impulsores del proceso migratorio de las mujeres magrebíes. Para ello me he basado en fuentes bibliográficas sobre el contexto de origen. Voy a examinar las situaciones individuales en las cuales se encontraban las entrevistadas antes de emigrar. Dedicaré varios capítulos en los cuales analizaré, por una parte, la estructura social de la familia en el medio urbano rural/urbano, las relaciones intrafamiliares y el control social. Por otro lado, examinaré la situación laboral de las entrevistadas en el país de origen y, en caso de que no hayan trabajado, la de sus madres y/o hermanas. También observaré su estatus dentro de la familia y en relación con el matrimonio y el divorcio.

Así pues, se trata de analizar la situación de las entrevistadas en los ámbitos laboral, educativo, familiar y, en general, social. Mi objetivo en esta parte es demostrar que la situación de las mujeres magrebíes puede variar notablemente de un tipo de hábitat a otro (rural/urbano) y de un tipo de familia a otra (conservadora/progresista).

Esta parte del trabajo no intenta ser representativa de todas las migradas magrebíes, porque primero, se han hecho pocas entrevistas (8 entrevistas) y segundo, al realizar las entrevistas en el país de llegada, es posible que las respuestas de las entrevistadas acerca de su situación en sus respectivos países de origen han sido influidas por otros factores del contexto de llegada (queda por realizar una investigación cualitativa sobre la situación de las mujeres magrebíes que aún no hayan emigrado en su contexto de origen), es posible que estas vean su situación de manera diferente en comparación con las que ya están instaladas en el país de llegada). En todo caso, el análisis de las entrevistas en profundidad me permite examinar sus circunstancias y experiencias individuales, incidiendo en sus vivencias y el impacto de éstas en su trayectoria migratoria.

Las entrevistas se han realizado principalmente dentro del Área Metropolitana de Barcelona y particularmente en Barcelona, debido a la concentración del colectivo en este municipio. Sin embargo, para diversificar la muestra, se ha entrevistado a dos mujeres de fuera de Barcelona (Manresa y Viladecans). Además, aunque en mi trabajo hablo en general de las mujeres marroquíes, he incluido una mujer argelina. La razón que justifica que casi todas las entrevistadas sean de origen marroquí es que el colectivo magrebí es con creces el más numeroso, tal y como lo demuestra la siguiente tabla.

Tabla 8. Mujeres magrebíes en España: Censo de regularizadas en 1991 por comunidades autónomas (en porcentajes).

Comunidad autónoma	Marroquíes		Argelinas		Tunecinas		Mauritanas		Libias	
	Total	%	Total	%	Total	%	Total	%	Total	%
Andalucía	1458	24,9	6	2,3	1	4,7	--	--	--	--
Aragón	16	3,5	--	--	1	20	--	--	--	--
Asturias	6	12	2	50	1	100	--	--	--	--
Baleares	48	4,4	4	12,9	--	--	--	--	--	--
Canarias	127	13,9	1	12,5	1	12,5	4	13,3	--	--
Cantabria	2	5,5	--	--	--	--	--	--	--	--
C.-La Mancha	54	6,4	--	--	--	--	--	--	--	--
Castilla-León	46	25,8	--	--	--	--	--	--	--	--
Cataluña	1116	6,9	20	4,9	2	3,4	1	1,1	--	--
Ceuta	7	77,7	--	--	--	--	--	--	--	--
Extremadura	186	15,7	--	--	--	--	--	--	--	--
Galicia	13	5,4	--	--	--	--	--	--	--	--
Madrid	2149	22,9	23	15,0	17	41,4	--	--	--	--
Melilla	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--
Murcia	112	2,7	2	0,6	--	--	--	--	--	--
Navarra	12	12,6	--	--	--	--	--	--	--	--
País	215	8,0	18	1,7	5	16,6	1	100	--	--
Valenciano	50	16,9	1	3,1	--	--	--	--	--	--
País Vasco	16	8,9	--	--	--	--	--	--	--	--
Rioja										
Total	5633	12,8	77	2,9	28	15,9	6	3,7	--	--

Fuente: Expediente de regulación de 46.751 magrebíes de ambos sexos, en López García et al., 1993

He escogido edades comprendidas entre 25 y 38 años porque la edad de la mayoría de las inmigradas magrebíes se encuentra en este intervalo. Sin embargo, no he incluido en mis entrevistas a las hijas de inmigradas magrebíes que viven en Cataluña porque dedicaré un trabajo posterior al análisis de éstas.

Tabla 9. Distribución por edades y sexos de los inmigrantes regularizados en 1991.

Edad	Todos		Mujeres		Hombres	
	n	%	n	%	n	%
De 0 a 15 años	2.482	12,2	1.137	26,7	1.259	8,1
De 16 a 29 años	7.463	36,8	1.368	32,1	5.924	38,0
De 30 a 49 años	8.735	43,0	1.479	34,7	7.116	45,6
De 50 a 64 años	1.496	7,4	254	6,0	1.202	7,7
De 65 años o más	121	0,6	24	0,6	95	0,6
Total	20.297	(100)	4.262	(100)	15.596	(100)

Fuente: Explotación de fichero del Ministerio del Interior sobre los residentes regularizados en 1991, Colectivo Ioé (1994).

Anteriormente, en la primera parte de este trabajo, he hablado de diversos aspectos compartidos por las sociedades magrebíes. Esto nos permite diferenciar dos ámbitos, rural y urbano, en lo que concierne a la estructura de la familia (relaciones dentro de la familia y fuera de la familia, trabajo, matrimonio, educación, entre otras cosas). Combinando algunos datos sobre las entrevistadas como el origen (rural/urbano), fecha de llegada, edad, nivel de estudios y si han trabajado o no en su país obtenemos la tabla siguiente.

Para escogerlas procuré diversificar las situaciones, pero esto no resultó fácil, como el lector puede suponer por la presencia de una sola persona procedente de un ámbito rural y sin estudios. Por supuesto, intenté evitar este desequilibrio, pero he de decir que resulta muy difícil acceder a ellas porque desconfían, y cuando se vence su resistencia inicial, ellas consultan al marido y éste se niega, al parecer, por considerarlo una intrusión en la vida privada¹¹⁷. Sin embargo, sí he conseguido que los niveles de estudios sean variados.

Para tener acceso a las entrevistadas he seguido cuatro procedimientos distintos. En dos

¹¹⁷ Esta dificultad también la han encontrado otros investigadores. Por ejemplo, Mateo Dieste me ha explicado que intentó entrevistar a una mujer magrebí recurriendo a su marido, que parecía una persona de talante abierto y tolerante y con el que mantendría una cierta amistad, pero éste le replicó que de ninguna manera puesto que se trataba de su vida privada.

casos se trata de personas a las que ya conocía, en un caso superficialmente y en el otro con una cierta amistad. Otro caso, la contacté directamente en una fiesta de mujeres, sin presentación por tercera persona. Dos casos surgieron por “bola de nieve” a partir de anteriores entrevistadas. Finalmente, fui presentada a las otras tres a partir de sendos conocidos independientes entre sí.

Es preciso añadir que, si bien mi trabajo trata sobre la situación de las migradas magrebíes en su contexto de origen, he incluido en mi análisis de las entrevistas a un varón del mismo contexto de origen. Mi interés en incluirlo en este análisis es añadir una visión masculina sobre aspectos relacionados con la situación de las mujeres.

Tabla 10. Características de las entrevistadas.

Nombre y número	Hábitat	Edad: 1996 y (año de llegada)	Estado civil	Trabajo en origen	Nivel de estudios	Reagrupación familiar	Llegada a Cataluña
Aïcha [E1]	urbano	38 (30)	soltera	sí	secundaria	no	1988
Kenza [E2]	urbano	36 (28)	divorciada	sí	primaria	no	1988
Kalida [E3]	urbano	25 (23)	soltera	no	secundaria	no**	1994
Amina [E4]	ambos*	36 (30)	casada	sí	superior	no	1990
Naïma [E5]	urbano	34 (32)	casada	sí	superior	no***	1994
Samira [E6]	rural	38 (24)	casada	no	sin estudios	sí	1979
Fouzia [E7]	urbano	40 (22)	casada	no	primaria	no	1979
Nadia [E8]	urbano	31 (27)	divorciada	sí	superior	no	1992

Notas: Los nombres que aparecen aquí en la tabla y se utilizarán en el análisis son ficticios para preservar el anonimato de las entrevistadas. La denominación "E" representa a la entrevistada. Por ejemplo E1 representa a Aïcha.

* He clasificado Amina como habitat rural y urbano porque, como vemos en el análisis, ella vivió en los dos ambientes.

** Aunque Khalida vino para una reagrupación familiar, la realidad es que su matrimonio con un español es en blanco porque fue solamente para entrar a España.

*** Considero que en el caso de Naïma no se trata de una reagrupación familiar sino de una inmigración familiar porque vino toda la familia en bloque.

Capítulo X Estructura de la familia

En el Magreb y en los países musulmanes la estructura de la familia es patriarcal de residencia patrilocal y con una filiación patrilineal. Las leyes de familias magrebíes no reconocen la filiación por vía materna y legitiman en cambio la filiación por vía paterna y, además, reconocen la autoridad del marido sobre los hijos. La mujer al casarse pierde su apellido adoptando el de su marido. Al divorciarse y en caso de que se le conceda la custodia de los hijos, ella no tiene el derecho de decidir sola sobre sus hijos y ha de pedir el consentimiento del padre en todos los asuntos que les conciernen, por ejemplo si quiere viajar con sus hijos menores. También en caso de que sus hijas sean mayores, no pueden casarse sin el consentimiento del padre, como se manifiesta en el hecho de que se exige la presencia del tutor (el padre) para que se pueda firmar el contrato de matrimonio. Es decir, sin el padre el matrimonio de la hija no se puede legalizar, incluso si éste (su padre) está casado con otra mujer y vive en otro sitio. En cambio, si la madre decide casarse con otro hombre pierde la custodia de sus hijos. Por añadidura, la residencia de toda la familia es la casa del marido, de suerte que la mujer al casarse tiene que trasladarse automáticamente a vivir en la casa del esposo. Pero, como veremos más adelante (al tratar sobre el hábitat urbano), hay casos en los cuales la residencia es matrilocal. Son casos en los cuales, primero, el grupo familiar es monoparental, formado por mujeres que son en general mujeres divorciadas o viudas y, segundo, es el marido quien se traslada a la casa de la familia de la esposa tras contraer matrimonio.

En el mundo musulmán en general, y en particular en el Magreb, el matrimonio puede ser monógamo o polígamo, puesto que el Corán legitima la poligamia para los musulmanes varones limitando el número de mujeres para cada uno a cuatro. Pero con unas condiciones difíciles de cumplir, como la equidad de trato para las *coepouses* y el consentimiento de la primera esposa para contraer un segundo matrimonio. Asimismo, a pesar de que la poligamia sea legitimada en el Corán no está generalizada por la dificultad de cumplir las condiciones exigidas en el mismo y por los cambios en el estilo de vida, por dificultades económicas y el cambio de mentalidad.

Desde el punto de vista del parentesco, se puede definir la “familia” como el grupo de parientes relacionados por lazos establecidos por vínculos de sangre “consanguíneos”, por alianzas establecidas por el matrimonio y el tipo de familia puede ser extensa o nuclear según el estilo de vida de cada grupo. La familia¹¹⁸ o “Usra” en árabe es una unidad doméstica donde

¹¹⁸ “En el mundo árabe la familia ha sido tradicionalmente el centro de la organización social. La familia constituye la institución social dominante en la que personas y grupos adquieren su filiación religiosa, cultural y de clase. Así

todos los miembros contribuyen en el bienestar del grupo. A ésta institución el Islam dedica mucha atención y establece una serie de deberes, obligaciones y prohibiciones a los miembros constitutivos de la familia para conservarla sana e unida. Un ejemplo de estas conductas consideradas pecaminosas y prohibidas “muhamamat” de hecho estrictamente castigadas, como la práctica del sexo libre, las relaciones extramatrimoniales para ambos sexos. De aquí después de excluir a algunos familiares de contraer matrimonio entre ellos, el Islam ha legalizado todos los demás parientes cercanos, lejanos, quitando toda distinción de clase y etnia. Sin embargo, el matrimonio mixto es permitido para los hombres pero no para las mujeres. El hombre musulmán le está permitido casarse con mujeres que no sean musulmanas, cristinas, judías, pero no con las ateas. Sin embargo, la mujer no puede casarse con un no musulmán.

El Islam ha ordenado al hombre (novio o sus padres) entregar a su futura esposa una dote (mahr en árabe), cantidad de dinero o algo equivalente, como joyas de oro, pero cantidad que en general no debe exceder las posibilidades de éste, para que esto no fuere un impedimento u obstáculo para la gente pobre. La ceremonia del matrimonio se realiza en cualquier lugar con la presencia de un cura (imam) que legalizará este matrimonio y se exige la presencia de dos testigos. El Islam ve el celibato como una aberración y desviación de la verdadera naturaleza del ser humano. Lo que hace que en las sociedades musulmanas como el Magreb el celibato esté muy mal visto.

Volviendo al significado del término “familia” en las sociedades musulmanas y en el Magreb en particular, podemos decir que el Corán a dedicado muchos versículos a este propósito haciendo mención especial del buen trato que se debe brindar a padres, hermanos (as) y demás familiares cercanos y lejanos “zu el curba”. Una persona que no trata con honestidad a sus parientes es vista por la sociedad islámica con gran desaprobación. Siguiendo a los parientes, vienen los “vecinos”, que son también parientes (no consanguíneos) según el Islam. Entonces podemos decir que el grupo de parientes, además de incorporar a los parientes próximos y lejanos, a veces se extiende a otros grupos ajenos al parentesco consanguíneo. A veces se incluyen los vecinos al grupo familiar por el apoyo que pueden prestar al grupo familiar¹¹⁹.

mismo, provee de apoyo y seguridad en los momentos de crisis. El propio concepto de la familia en árabe usra= apoyo soporte, refleja la idea de compromiso mutuo y relación de interdependencia y reciprocidad” (Martín Muñoz, 1995: 4).

¹¹⁹Sobre la solidaridad y el buen trato entre vecinos citaremos un Hadiz narrado por Tibrani, en el cual un compañero del profeta le preguntó de un vecino sobre sus vecinos y el profeta Mahoma le contestó: “Si quiere tu ayuda, debes ayudarlo; si te pide préstamo, debes darle un préstamo; si está enfermo, debes ir a verlo; si está necesitado, debes tratar de cubrir esa necesidad; si recibe buenas noticias debes, debes felicitarlo; si le sucede alguna calamidad, es tu deber consolarle; si muere, debes asistir a su funeral; no debes levantar tus muros hasta la altura

X.1 Hábitat rural

1.1 Residencia y composición del grupo familiar

El grupo familiar tradicional en el mundo rural se caracterizaba por la convivencia de toda la familia extensa (padres hijos y hijas solteros, hijos casados con sus esposas e hijos y la abuela, abuelo paternos y tíos paternos con su familia), patriarcal, patrilineal bajo el mismo techo, teniendo viviendas separadas por un patio. La residencia es patrilocal, es decir, que toda la descendencia masculina vive en la misma casa que el padre o tiene su hogar al lado de la familia patrilineal formando así un clan. Además, en el caso de las familias agricultoras, todos los habitantes del pueblo son familiares relacionados por lazos de parentesco consanguíneos y con una filiación patrilineal. El caso de la familia de origen de Samira (E6), ilustra una imagen fiel de la estructura de la familia rural tradicional que no ha sufrido ninguna alteración por influencia exterior de la modernidad.

Samira (E6) nació en pueblo rural donde todos los miembros del pueblo son familiares suyos, asimismo cada grupo familiar formaba una familia extensa de vivienda patrilocal “Pues en Marruecos, en mi pueblo, en todo el barrio eramos familiares eramos de la misma familia, éste es mi tío, etc.” [E6: 56].

La familia de origen de Samira, se constituía por el padre, la madre, los abuelos [paternos] y los hermanos e hermanas que aún no estaban casados. Samira, era la mayor en su casa, así cuando tuvo 11 años la casaron con su primo y se trasladó a su nuevo hogar, a la casa de su esposo (que es su primo) para formar parte del núcleo familiar de este. En su nuevo hogar los suegros se convirtieron en sus nuevos padres, ella dependía materialmente de su marido que él por su parte de sus padres (suegros para ella). Son los suegros, o mejor dicho la suegra que la autorizará o no a la nuera (Samira) a salir de casa o ir de visita a casa de algún familiar suyo. La nueva familia de Samira era extensa porque toda la descendencia patrilineal residía en la misma casa, es decir, que además de los suegros, vivían bajo el mismo techo, las hermanas y hermanos solteros de su marido y un hermano casado con su esposa e hijos.

1.2 Solidaridad familiar

El hecho de que en el pueblo de Samira (E6) todos los habitantes son familiares crea una red de solidaridad mutua en caso de dificultades, es decir, por ejemplo si alguna mujer le fallece

que obstruya la ventilación de la casa de tu vecino, incluso aunque él acceda; no importunes a tu vecino con el olor de tu deliciosa comida, o invíale una parte de ella a él; si traes frutas a tu casa envíales algunas a tus vecinos; si no, no se las hagas visible, y también debes tener cuidado de que tus hijos no las saquen fuera, pues los hijos de tus vecinos pueden sentirse disgustados” (Hadiz citado en Qutb, 1979).

el marido los otros miembros del clan tienen que vigilar sobre la familia y ayudarla. El tío paterno o el suegro se encarga de la educación y el sustento de la esposa de su hermano y de sus hijos.

Otro caso es el pueblo de Amina (E4) en donde no todos son familiares, lo que hizo que la ausencia del clan familiar estaba sustituida por los vecinos. En los pueblos en los que no todos los habitantes son familiares consanguíneos, los vecinos se convierten en familiares por el soporte que aporten y la solidaridad que se cree entre ellos. Se puede decir que esta solidaridad es más femenina que masculina, porque las mujeres al estar casi siempre en casa establecen relaciones de amistad con sus vecinas que también son amas de casa.

Amina (E4) nació en un pueblo y pasó una parte de su infancia ahí, es decir, hasta los quince años. En este apartado trataré su infancia hasta los quince años porque a partir de esta edad fue a vivir en los suburbios de una gran ciudad, Casablanca, y, por consiguiente, trataré esta cuestión en el apartado del medio urbano. Se puede decir que la familia de origen de Amina era nuclear, porque se constituía por el padre, la madre y los ocho hijos. En el pueblo de Amina vivían una parte de sus familiares y los otros eran simplemente vecinos. Unos tenían tierras como los padres de Amina y otros tenían algunos comercios. En este ambiente, donde no todos los habitantes de un pueblo son parientes consanguíneos, los vecinos se consideraban como familiares porque participaban en las solidaridades familiares y forman una red de ayuda mutua. A los vecinos se les debe respeto y el buen trato como a todos los miembros de la familia porque cuando los familiares directos están lejos, los vecinos son los únicos que pueden ayudar a esa familia en momentos difíciles. También en momento de alegría se suele invitar a los vecinos antes que a los familiares porque son ellos quienes ayudan cuando es necesario. En caso de que no se les invite se considera como una ofensa y una falta de consideración.

“La gente era muy popular ¿entiendes?. Por ejemplo un barrio que tiene cinco o seis casas cercanas. Puedes decir que forman una misma familia ¿entiendes? Puede que la puerta de mi casa este abierta, viene una vecina y entra sin avisar, viene por ejemplo porque le falta algo y puede encontramos comiendo, pues ella puede sentarse y comer con nosotros [...] Si celebras una fiesta, los vecinos te ayudan, ellos te ayudan los primeros antes de tus familiares. Ellos antes que tu familia, por ejemplo te echan una mano si construyes una casa y si te fallece alguno de tu familia, ‘Lah Yastur’ [Dios no lo quiera]. Y si te pasa algo los encuentras a ellos, son los primeros que se preocupan de tus problemas, por ejemplo te traen comida [...]” [E4: 36].

X.2 Hábitat urbano

2.1 Residencia y composición del grupo familiar

El ámbito urbano se divide en dos polos, un estilo de vida moderno y otro tradicional. Tampoco los niveles de vida son homogéneos. Por una parte encontramos antiguos burgueses que ahora forman la clase alta, los comerciantes, las clases medias. Por otro parte, en las periferias de ciudades como Casablanca y Tetúan se sitúan los barrios marginales, formando un gueto de clase muy baja, viviendo en chabolas. En estos barrios viven inmigrantes que han venido de otros pueblos o del medio rural marroquí en épocas del éxodo rural. También se concentran ahí (en estos barrios) muchas mujeres viudas o divorciadas que viven en condiciones precarias.

Las migraciones internas son producto de una desigualdad social de nivel de vida entre medios urbanos y rurales. Muchos marroquíes después de la independencia se han desplazado de sus regiones natales para instalarse en los suburbios de las ciudades más desarrolladas. Algunos de ellos han tenido éxito en su proyecto migratorio al encontrar trabajo y se han asimilado a la vida urbana incorporándose a las nuevas clases medias. Por su lado los que fracasaron en su proyecto de inmigración tampoco volvieron a su pueblo natal porque ya no tenían nada después de vender todos sus bienes, permanecieron asentados en los barrios más pobres, formando la mayor parte de las clases más bajas en Marruecos.

En general el modelo de composición del grupo familiar urbano se define por la familia nuclear (o familia independiente), constituida principalmente por el padre, la madre y los hijos/hijas solteros, y en algunos casos incorporando a la abuela en la residencia patrilocal. Como es el caso de la mayoría de las familias de origen de las entrevistadas [Naïma (E5), Khalida (E3), Fuzia (E7), etc.]. Sin embargo, no podemos negar la existencia de un número significativo de familias extensas patrilineales y patrilocales en el mundo urbano. Esta organización está producida por la crisis económica y la ausencia de planificación urbanística. Los hijos de muchas familias en Marruecos y en todo el Magreb al casarse no pueden tener una vivienda propia, por falta de medios y/o de viviendas, incorporan su nuevo núcleo familiar (la esposa y los hijos si los hay) a la familia paternal principal. Es decir, que podemos encontrar en una misma casa y a veces en espacios muy reducidos a toda la descendencia patrilineal. La familia queda constituida por el padre, la madre, los hijos y hijas solteros, y, además, los hijos varones con sus mujeres y evidentemente, su propia descendencia.

Según la socióloga Argelina F. Oussedik, el periodo posterior a la independencia ha experimentado en los tres países magrebíes un fuerte éxodo rural y hizo que en el caso de

Marruecos el déficit sube a 1,5 millones de alojamientos urbanos y se estima que deberá alcanzar una cifra de 3,5 millones en el año dos mil. Sin embargo, las desigualdades sociales y de oportunidades (no todas las personas podían tener acceso a una casa digna debido a la falta de recursos materiales) han ocasionado grandes diferencias en la calidad de alojamiento, donde el 10% de la población urbana marroquí viven en chabolas (Oussedik, 1995: 118-121).

A título de ejemplo de los que viven en los barrios marginales podemos citar a la familia de origen de Fuzia (E7), que nació y creció en un barrio pobre de los suburbios de Tetuán. Fuzia procede de una familia numerosa, en su casa eran ocho hermanos. Todos (padre, madre y sus hermanos mayores) tenían que luchar contra la pobreza y trabajaban en los sectores los más desfavorecidos. Su madre trabajaba en la limpieza, el padre era vigilante, etc. Fuzia recuerda con mucha tristeza y ironía la miseria en que vivía su familia en Marruecos.

“Yo cuando vivía con mi familia. Vivíamos ocho hermanos en un cuarto pequeñín [sic]. ¡Ocho hermanos somos!, ja, ja, ja. Vivíamos en una mierda, en una casa pequeña. En una casa, no, en un cuarto pequeñín [sic]. Claro dormíamos todos en el suelo. La comida era una mierda. Imagínate, una olla de patatas para todo el mundo, una olla de garbanzos para todo el mundo. Yo vivía en una miseria, como no hay en el mundo. Yo vivía en una miseria de mierda“ [E7: 63].

Volvemos al tema de la residencia familiar y como habíamos señalado anteriormente en general la residencia familiar en el Magreb urbano y rural es patrilocal, es decir, la mujer al casarse se incorpora al grupo del marido y, además, en caso de que se divorciase tendrá que volver a su hogar paternal. Y aunque no es habitual que suceda al revés (que el hombre vaya a vivir con el grupo de la mujer), puede suceder en algunos casos. Por ejemplo si una mujer se divorcia y al tener un trabajo retribuido consigue la custodia de los hijos, en este caso la familia se puede denominar monoparental porque el núcleo de la familia está formado por un único miembro que en este caso es la mujer. Esta mujer divorciada o viuda con hijos al estar trabajando fuera de casa recurrirá a otro miembro femenino de su familia (su madre o su hermana que la ayudan en las tareas domésticas y a cuidar de los niños) a vivir a su casa. En este caso la residencia de toda la familia es la casa de la madre.

Otro caso en el cual la residencia es matrilocal, sucede cuando en el grupo del marido no hay espacio o cuando este es de familia pobre, y él mismo no tiene los medios para construir un nuevo hogar, es él quien se traslada para vivir en la casa de la esposa. Este último caso es especial y muy escaso en Marruecos (y en otros países que tienen una estructura patriarcal),

porque como hemos mencionado anteriormente, la regla en el matrimonio exige que sea la mujer quien se desplaza para ir a vivir en casa del marido o en la de sus padres. Y como veremos algunas familias como los padres de Kenza (E2) rompieron este estereotipo exigiendo que su hija al casarse no abandona la casa paterna. Estos casos son frecuentes sobre todo cuando los padres de la chica son de clase alta y a veces de clase media. Estas familias adoptan esta estrategia por varias razones, entre ellos asegurarse que su hija recibe buen trato de su marido y que en caso de problemas será el marido quien debe marcharse y no la esposa, segundo asegurar y mantener el estatus de clase de su hija cuando el marido es de clase baja.

Cuando la familia de la chica es rica (en comparación con el nivel de vida en donde vive) o tiene medios suficientes, los padres no se preocupan por la clase social del pretendiente, sino que lo que les importa es que sea una persona seria y trabajadora. A quien pueden ofrecer a cambio de la felicidad de su hija un hogar y a veces hasta los medios económicos incorporándole (el esposo) como trabajador en la empresa familiar. Esta estrategia garantiza a los padres asegurarse que su hija al casarse no pierde los privilegios de su estatus de clase social y al mismo tiempo un control sobre el comportamiento del esposo.

Kenza (E2), que es de clase media, nos cuenta que su esposo lo escogieron sus padres sabiendo que no era muy pobre. Le aceptaron porque primero era del mismo pueblo, es decir, lo conocían muy bien y, además, porque él aceptó las condiciones que le habían exigido en el contrato de matrimonio “Mi marido vivía en el pueblo, por esto les gustaba. Pero no era comerciante, pero como aceptó que yo siguiera trabajando y viviendo en casa de mis padres, no les preocupaba su trabajo y si es de familia rica o pobre” [E2: 12].

El hecho de que Kenza se quedará a vivir en casa de sus padres, hizo que no se perturbara el negocio familiar. Porque Kenza (E2) y su madre trabajaban como autónomas y la casa era para ellas como la propia empresa porque en ella recibían a las clientes. “A la casa de mi madre [...] A veces vienen amigos y la gente cuando viene toca la puerta y nos ofrece trabajo [...] es como una oficina” [E2: 13].

Kenza y su madre tenían su propio orquesta y, además, una peluquería. Por lo cual fue una condición imprescindible para conservar el negocio familiar que la madre de Kenza exija en el contrato matrimonial que ésta (Kenza) seguiría viviendo con ellos y que se trasladaría en caso de que ella misma quisiera. Es decir, cuando ella y su marido tuvieran los medios para conseguir un piso propio.

“La primera condición que han puesto mis padres cuando mi marido ha venido a pedir

mi mano, era [...] y que viviría en casa de mis padres estando casada. Y solamente si yo quisiera cambiar de domicilio, nadie me obligará a cambiar de casa [...] Como hemos hecho después nosotros (ella y su marido), hemos buscado una casa, pero con mi propia convicción, sin que me presione nadie [...], quería tener mi propia casa” [E2: 11].

2.2 Solidaridad

El sentimiento de solidaridad y familiaridad vecinal que hemos visto anteriormente en el medio rural y en los pueblos no afectados por la modernidad, pierde importancia y peso en cuanto nos acercamos al medio urbano y sus suburbios. Aquí recuperamos a Amina (E4) una vez se traslada con sus padres a la Ciudad. El caso de Amina es sumamente importante porque nos permite ver como la entrevistada percibe el cambio en las relaciones sociales entre los dos modelos de vida urbana y rural.

“Cuando nos trasladamos al otro pueblo [periferias de Casablanca], hay gente es un poco, ¿entiendes? Gente casi cada uno por lo suyo ¿entiendes?, esta gente tenía las relaciones limitadas, por ejemplo la gente viene cuando hay algún acontecimiento, por ejemplo cuando da a luz [...], o si hay una fiesta se reúnen [...] Cuando no hay ningún acontecimiento cada uno en su casa, no entran y salen de tu casa sin avisar, por ejemplo nos podemos encontrar en la calle nos saludamos: hola qué tal. Y ya esta” [E4: 36].

Amina (E4), opina que la disolución de la solidaridad entre los vecinos es un fenómeno normal que está pasando nuestra sociedad y que anteriormente lo han experimentado otras sociedades occidentales como España. “Hasta ellos [los catalanes y españoles en general] han pasado por esto. Puede ser que a pesar de la relación es buena entre los vecinos, la gente quiere el bien para todos, cada uno está en su casa [...]” [E4: 36].

Otra entrevistada del medio urbano Khalida (E3), nació en Casablanca y siguió viviendo ahí hasta el momento de su inmigración hacia España. Ella piensa que la solidaridad entre los vecinos y familiares existía también en el medio urbano y que ha ido disolviéndose a lo largo del tiempo hasta limitarse a simples saludos entre los vecinos como ocurrió en su propio barrio. Pero más adelante afirma que en algunos barrios la gente sigue siendo solidaria y considerando a los vecinos como miembros de su familia.

“Antes sí que había solidaridad, hace ya 20 años. Por ejemplo tienes un problema, ellos vienen a tu casa y intentan ayudarte a solucionar tu problema, pero ahora no, tu tienes un problema y ellos se quedan como espectadores, haciendo comentarios. Ha

disminuido la relación que había antes entre los vecinos” [E3: 21].

Podemos decir que las relaciones sociales y estilo de vida de algunas familias en el medio urbano han sido afectados por varios factores económicos y socioculturales que generaron el individualismo y la segmentación en las relaciones sociales. Primero el factor económico, ya que la industrialización cambió las interdependencias familiares y creó nuevas relaciones sociales basadas en el individualismo¹²⁰. Segundo la diversidad cultural y regional de la población urbana, es decir, el hecho de que la población urbana proceda de diversos ámbitos y regiones con culturas y lenguas distintas hizo que las relaciones sean limitadas debido al sentimiento de desconfianza entre desconocidos. El hecho de que la mayoría son extraños (no hay relación de parentesco), aumenta el aislamiento y la desconfianza entre los vecinos, haciendo que cada uno se encierre en su casa.

Capítulo XI La mujer y el trabajo

XI.1 Hábitat rural

En el medio rural la tierra era y sigue siendo para muchas familias rurales la única fuente de subsistencia. En general todos los habitantes del pueblo suelen ser familiares, primos, tíos, etc. pero cada uno (aunque la mujer legalmente le pertenece la tierra es el marido quién la administra) tiene su propia parcela de tierra. Todos los miembros de cada familia tienen que colaborar de una manera u otra en la subsistencia de su familia. Se puede decir que cada familia tiene su propia empresa en donde el padre o suegro es el propietario de la tierra y todos los otros que sean esposa, hijo, hijas, nueras y nietos tienen que contribuir al desarrollo de esta empresa familiar. En ella, el padre es el jefe de la familia, él tiene la autoridad y toma las decisiones colectivas. A los hijos, hijas, nueras y la propia esposa (suegra para las nueras) aunque trabajan también en la propiedad familiar (tierra) no se les paga con dinero, sino que se les mantiene. Y a cambio de su trabajo reciben la casa para vivir y si necesitan dinero tendrán que pedirselo al padre. El jefe de familia tiene el poder de la administración y distribución del dinero, y, por consiguiente, los hijos son dependientes de él y le deben respeto y obediencia.

Hombres, mujeres y niños trabajan en el campo, sufren la pobreza y la dureza de la vida rural. Podemos decir que hay una división sexual del trabajo según criterios de edad y sexo. Las mujeres jóvenes y niñas van al campo y su trabajo consiste en la recolecta de las aceitunas, higos

¹²⁰Sobre esto dicen los materialistas y los que describen la historia de la economía que “las situaciones económicas son las que engendran las situaciones sociales y concretan las relaciones entre la gente”.

etc. En cambio que las mujeres mayores, abuelas o suegras, se ocupan del hogar, de lavar la ropa, preparar la comida y ocuparse de los niños (as) de sus nueras. Por otro lado los hombres se ocupan de labrar la tierra, cultivarla y comercializar el producto en los mercados.

Samira (E6) vivía en el medio rural, en un pueblo donde el único medio de subsistencia era la agricultura. Ella se acuerda que de pequeña (seis años) sus padres le enviaban junto a sus hermanas y otras mujeres al campo para trabajar, se levantaba por la mañana muy temprano para acompañar sus padres y participar así en el trabajo familiar recolectando cosechas con las mujeres. “ Trabajé desde que tenía seis años, desde que tenía seis años me enviaban a trabajar, ja, ja, ja...” [E6: 54]. El trabajo en el campo era muy duro para las mujeres y hombres porque deben permanecer ahí hasta el anochecer igualmente si es un día soleado o lluvioso.

“Pues salimos a trabajar y cuando se va el sol volvemos a casa, nos decían nuestros padres: cuando veis que el sol se pone, volved a casa. Eramos como corderos, ja, ja, ja” [E6: 57].

“El problema era eso, el trabajo en verano [...] Salíamos al campo bajo el sol y estábamos ahí todo el día. Es una situación muy dura. Eramos en el campo cuando llovía y cuando hacía mucho sol. El trabajo era muy duro” [E6: 54].

Como acabamos de comprobar en el medio rural los niños (as) se incorporan al trabajo en una edad muy temprana, es decir, seis años como es el caso de Samira (E6). Lo que podemos afirmar es que el chico seguirá trabajando para su familia paterna de mayor. En cambio la mujer, antes de casarse trabaja para su padre y al casarse trabaja para su suegro. La mujer al casarse se traslada a la casa de la familia del marido y representa para la casa del esposo, una nueva fuerza de trabajo y una forma para expandir la filiación masculina mediante la fertilidad. “ Trabajé con mi padre y cuando me casé trabajé en casa de mi suegro” [E6: 54].

Samira (E6) nos explica que después de casarse no cambiaron sus circunstancias, continuó con el mismo ritmo de vida. Por la mañana salía junto a otras mujeres, es decir, la hermana del marido y otras nueras a trabajar en el campo, mientras que la suegra se quedaba en casa para ocuparse del hogar y la educación de sus nietos.

“Estaba casada pero [...], mi vida no cambió de la casa de los padres” [E: 58].

“Yo, su hermana y la esposa de su hermano salíamos a trabajar en el campo y su madre (la suegra) se quedaba en casa, lava la ropa, prepara la comida [...] Los hombres labran la tierra o van a vender mercancías en el mercado y cuando acaban y no hay trabajo van

a recoger aceitunas con las mujeres” [E6: 54].

Basándonos sobre esta última cita de la entrevistada E6 (Samira), podemos decir que en el medio rural el trabajo está dividido según el sexo. Mientras que las mujeres estaban recolectando aceitunas los hombres desempeñaban otras faenas como labrar la tierra. En la siembra de las semillas participaban los dos. Y cuando los hombres comercializan sus mercancías y no tiene nada que hacer se incorporan al grupo de mujeres ayudándoles en sus recolectas de aceitunas. En cuanto a las mujeres mayores como no pueden ir al campo se quedan en casa y colaboran en la división del trabajo cuidando de los niños, y del hogar. Y por fin podemos decir, que por el hecho de que las mujeres salgan a trabajar con sus maridos al campo se incorporan al espacio público (pero bajo la vigilancia de sus maridos), aunque esto no incluye otros prestigios como salir a la calle o ir de visita sin pedir permiso al jefe de familia.

XI.2 Hábitat urbano

El medio urbano se caracteriza por la entrada de las mujeres en el mundo del trabajo retribuido. Y aunque algunas mujeres por una causa o otra, es decir, por elección propia o por la negación del marido a que salen a trabajar fuera de casa siguen como amas de casa con un trabajo no remunerado ocupándose de las tareas domésticas y a veces desempeñando trabajos artesanales en su propia. Y aunque estos trabajos no están valorados a escala económica contribuyen en positivamente en los ingresos familiares.

2.1 El trabajo remunerado fuera del hogar

Las mujeres que han tenido la suerte de hacer estudios, se ubican mayoritariamente en sectores de prestigio en comparación con las primeras. Aunque la mayoría trabajan en sectores considerados en la cultura magrebí como profesiones femeninas como medicas, profesoras, secretarias, etc. Estas últimas, a pesar de tener mejores puestos, están excluidas de los puestos de decisión considerados como tareas masculinas. Empero, el trabajo remunerado representa para las mujeres una reafirmación de su posición, una mayor autonomía material y un cambio en sus funciones familiares. La mujer soltera o casada, al tener un trabajo retribuido participa en los ingresos de la casa, esto hace que su estatus se eleve tomando más parte en las decisiones familiares. Por otra parte, las divorciadas o viudas que fundan núcleos matrilocales se convierten en jefes de familia y, por consiguiente, las decisiones familiares y la autoridad en casa la toman ellas.

2.1.1 Madres cabezas de familia

La madre de khalida (E3), era ama de casa y compartía las decisiones colectivas con el padre. Cuando murió este ella tuvo que salir a buscar trabajo porque sus hijos estaban aun pequeños y necesitaban acabar sus estudios. Después de que falleció su esposo, ella se convirtió en la madre y el padre para sus hijos.

“Bueno en mi familia normalmente eramos seis [...] mi padre murió y trabajó mi madre. La autoridad la tenía mi madre, bueno antes que muriese mi padre la autoridad la tenían los dos, pero ella siempre tenía razón entonces la dejaba decidir” [E3: 22].

Otro ejemplo, es la familia de origen de Aïcha (E1). Aïcha es de padres divorciados, ella y todos sus hermanos permanecieron con la madre que trabajaba de funcionaria. Aïcha siempre vio a su madre trabajar, y al salir del trabajo iba al mercado, a la vuelta a casa se ponía a preparar la comida y hacer otras tareas domésticas.

“Vivía con mi madre, mi abuela y una hermana y dos hermanos eramos seis. Mi madre trabajaba de funcionaria y traía el dinero y cuando salía del trabajo va de compra y cuando llega a casa hace la comida y mi abuela limpiaba la casa” [E1: 3].

Se puede decir que las familias de origen Aïcha (E1) y Khalida (E3) representan la estructura de las familias nucleares monoparentales. Sus madres eran una viuda y la otra divorciada, de manera que la cabeza de familia era la madre. Con la ausencia del padre, la madre se transforma en todo para los hijos, es la madre cuidandoles y el padre en cuanto a traer el dinero y establecer el orden en casa. La estrategia que adoptó la madre de Aïcha era traer a la abuela para poder equilibrar el trabajo y la educación de los hijos. La abuela sustituía a la madre mientras ésta trabaja fuera de casa.

2.1.2 La doble jornada y la gestión femenina

En el caso de Naïma (E5), el padre y la madre trabajaban fuera de casa. Sin embargo, esto no implicó para su madre una liberación de las tareas domésticas. Naïma, se acuerda que cuando ella y sus hermanos eran pequeños era su madre quien se encargaba de todo en casa. Por la mañana la madre iba al trabajo y al medio día regresaba a casa para darles de comer. En el trabajo su madre tenía un descanso de dos horas, entonces aprovechaba este tiempo para irse a casa preparar la comida, servirla, lavar los platos cuando sus hijos acaben de comer y regresar

rápido al trabajo. Pero a veces para ahorrarse trabajo la madre de Naïma preparaba dos comidas durante la noche, una servía para cenar y la otra la guardaba en la nevera para la comida del medio día. Así cuando regresa a casa durante el mediodía, calentara la comida que había preparado el día anterior y así dispondrá de más tiempo para descansar antes de regresar al trabajo.

Podemos decir que el trabajo fuera de casa no excluye para las mujeres liberarse de las tareas domésticas, ellas tienen que soportar la doble jornada porque la sociedad considera que el trabajo retribuido es secundario para las mujeres y que el trabajo doméstico no es cosa de hombres, sino tarea de mujeres. Debido a esta mentalidad tradicional, los hombres no participan en las tareas domésticas del hogar porque para ellos son obligaciones de las mujeres. Y estas habían optado a trabajar tendrían que asumir solas la responsabilidad. En estas circunstancias algunas mujeres como la madre de Naïma (E5) intentan hacer un doble esfuerzo para compaginar la casa y el trabajo.

“Mi madre era como una criada en casa, al ir mi abuela tenía que hacer todo sola. Ella iba a trabajar por la mañana y al medio día vuelve corriendo del trabajo a casa. Tenía una hora de descanso, viene corriendo prepara la comida, la sirve y cuando acaban de comer recoge la mesa y mientras ella está lavando los platos ellos están tendidos en el sofá. Hay gente que ha superado esta etapa. Es decir, por ejemplo hay mujeres que cada día hacen el mismo plato, patatas fritas etc. Pero mi madre y muchas mujeres querían reconciliar entre la casa y el trabajo [...] Por ejemplo asegurarse que los niños comieran bien durante el medio día; entonces preparaban la comida del medio día durante la noche. Hacen esto para que los maridos no les reprochen por ejemplo el abandono de los hijos” [E5: 46].

Se puede decir que las mujeres que han podido tener un trabajo remunerado como las madres de Naïma (E5), Aïcha (E1), Amina (E4), y Fuzia (E2) entre otras, lo han vivido durante mucho tiempo en la ansiedad, el sentimiento de la culpabilidad, divididas entre dos esferas, pasando de una a la otra, dejando una por otra, sin encontrar nunca un equilibrio satisfactorio. La solución ha sido escoger un trabajo que deja más disponibilidad de tiempo para poder ocuparse del hogar y de espacio para tener la relativa posibilidad de regresar rápidamente en casa y de ocuparse de las actividades domésticas. Y, a veces cuando no pueden más con este ritmo optan por otras estrategias y ante la falta de guarderías y los altos gastos que supone traer una niñera traen a la abuela o algún familiar para que se ocupen del hogar mientras ellas estén fuera.

En efecto, si ellas entran en el dominio público, esto no significa que los esposos por su parte, van a participar más en el hogar “ámbito privado”. En consecuencia las mujeres que trabajan que sean casadas o no, consagran generalmente el tiempo fuera del trabajo profesional al trabajo doméstico, y no pudiendo mantener solas este ritmo de trabajo, sobre todo si tienen hijos pequeños. Se crea una solidaridad familiar que permite a las mujeres el acceso a la esfera económica. Hay siempre una madre, una abuela, una hermana, una tía que puede vigilar la casa y ocuparse de los niños.

2.1.3 La solidaridad femenina

Aïcha(E1), Naïma(E5) teniendo las dos madres funcionarias, la primera su madre es divorciada y la segunda viviendo junto al padre que también es funcionario, afirman que las tareas domésticas se las repartían la madre y la abuela.

“Mi madre trabajaba [...] y cuando llega a casa hace la comida y ayuda mi abuela a limpiar la casa. Siempre era así, bueno siempre mi abuela o mi madre” [E1: 3].

“Hemos tenido la suerte de tener mi abuela en casa de pequeños, en fin era mi abuela quien se ocupaba de todo, ella hace la comida era todo para nosotros” [E5: 45].

La presencia de la abuela representa para las familias patrilocal o matrilocal una estrategia de ayuda y solidaridad mutua entre el grupo femenino. Primero, para las mujeres que trabajan la presencia de la abuela es solicitada por lo que puede aportar a toda la familia como por ejemplo el mantenimiento de la casa y la educación de los hijos cuando estas no estén en casa. Segundo a cambio del favor que hace la abuela a su hija o nuera se le ofrece hogar, la manutención y el afecto familiar. Por otro lado, según las normas de conducta y comportamiento que prescribe el Corán, los musulmanes tienen el deber de respetar, mantener y ofrecer compañía a los padres y ancianos. Además, traer la abuela significa para estas hacer menos gastos que no se pueden permitir porque estas mujeres en general tienen sueldos muy bajos debido a la colocación de estas en los sectores de trabajo más desfavorecidos; y aunque algunas tienen sueldos más elevados que pueden permitir llevar a sus hijos a la guardería se encuentran con un grave problema que es la falta de plazas en las guarderías y en este caso traen una criada, pero la mayoría optan en principio a traer a un familiar suyo antes de pensar en una extraña, evitando así entregar sus hijos a una desconocida.

Según T. Bendjeloun la solidaridad femenina en el Magreb y en Marruecos es antes de todo familiar, como si toda intrusión extraña pusiera en riesgo la integridad del grupo familiar.

Paralelamente a este grupo de solidaridad se constituye otra forma de colaboración basada sobre una relación de dominio. Se trata de contratar a criadas, a menudo a bajo salario, y sin seguridad social. La mujer ayuda y explota al mismo tiempo a las clases más desfavorecidas de la sociedad. Podemos decir que las criadas, que son también guardianas del hogar, encuentran su parte de beneficio en un mundo duro. Sin olvidar que por una parte: gracias a estas criadas, las mujeres pueden salir de sus casas, escapar de la empresa doméstica y esquivar la tradición cultural que hace de ellas amas de casa bajo la amenaza de apartarlas de su hogar si no cumplen su función. Y, por otra parte, gracias al trabajo remunerado estas mujeres podrán emanciparse e independizarse económicamente, tener su autonomía y participar en la vida exterior (Bendjeloun, 1993: 12).

El hecho de contribuir en los ingresos familiares representa para las mujeres un nuevo estatus dentro la familia, que antes estaba atribuido al hombre: es el prestigio del dinero, que reposta poder y autoridad. En el Magreb, aunque la mujer trabaje, su función principal, viene su de su estatus de madre y esposa. Así el problema principal de la reconciliación entre vida profesional, vida familiar y de su aceptación en el ámbito social “espacio público” se sitúa en la maternidad y su representación cultural en la sociedad patriarcal.

Resumiendo los casos expuestos anteriormente se puede decir, que las madres de Naïma y Aïcha nos presentan una imagen de la mujer entre la dialéctica de la esfera pública y la esfera privada. Se puede decir que en general (como en la mayor del mundo), la evolución de la vida de las mujeres parte de esta dicotomía, la división sexual de las tareas. Es claro que el paso de las mujeres al dominio público se hace sin una respuesta simétrica de los hombres. En efecto, si ellas entran en el dominio público, esto no significa que los esposos por su parte, van a participar más en el hogar “ámbito privado”. En consecuencia las mujeres que trabajan que sean casadas o no, consagran generalmente el tiempo fuera del trabajo profesional al trabajo doméstico, y no pudiendo mantener solas este ritmo de trabajo, sobre todo si tienen hijos pequeños, se crean una solidaridad familiar que permite a las mujeres el acceso a la esfera económica. Hay siempre una madre, una abuela, una hermana, una tía que puede vigilar la casa y ocuparse de los niños.

2.2 Trabajo remunerados dentro del hogar

En cuanto a las mujeres amas de casa que realizan trabajos retribuidos pero en su propio domicilio, sus actividades son valorizadas y permiten al aumento de los ingresos familiares. Estos trabajos hechos por mujeres en su casa comprenden una gran variedad de actividades como

la costura, tapicería, cerámica, etc.

Primero citaremos el ejemplo de la familia de origen de Kenza (E2). Como hemos visto anteriormente Kenza y su madre eran cantantes y, además, tenían una peluquería. Para Kenza y su madre su casa era como una oficina porque en ella recibían a las posibles clientes. Ellas tenían que estar siempre en casa porque posiblemente cuando salgan fuera podrían perder la clientela.

“La gente cuando viene, toca a la puerta y nos ofrece trabajo. Por ejemplo, si salimos y vienen cinco personas a casa perderemos a esta clientela al no estar en casa. Era nuestro trabajo teníamos que estar en casa. Si salimos de casa era como si tienes una oficina y la cierras [...]” [E2: 13].

Sin embargo, ellas después de conseguir la clientela debían salir a trabajar fuera de casa, es decir, cantar en la casa de los clientes, y el hecho que ellas tuvieran que estar fuera de casa por el trabajo que desempeñaban hizo que trajeran a una criada aunque viviera con ellas la abuela materna. Aquí también aparece la abuela en el grupo familiar como una red de solidaridad familiar, ocupándose de la casa cuando su hija y nieta estén fuera de casa. Además, estas mujeres se permitieron traer una criada porque la abuela no estaba bien de salud y disponían de las condiciones materiales para ello.

“El trabajo de casa lo hacían siempre mi madre o mi abuela, siempre ha sido así, como yo iba con mi madre a trabajar, se ocupaba mi abuela y una criada de hacer las cosas de casa” [E2: 11].

Otro ejemplo, esta ilustrado por la familia de origen de Nadia (E8) y concretamente por su madre. Nadia (E8) nos cuenta que su madre viene del ámbito rural y que en su pueblo de origen la tapicería era una actividad femenina que se transmitía de madre a hija y que su madre aprendió desde pequeña a hacer tapices ayudando a la abuela. La madre de Nadia dejó ésta actividad después de casarse puesto que su marido era militar, es decir, que en aquellos tiempos el oficio de militar era y es hasta ahora bien pagado y, además, conlleva un prestigio social. Así que la madre de Nadia dejó la tapicería para dedicarse plenamente a su marido, a la educación de sus hijos y las tareas domésticas. Pero años después y frente a una difícil situación causada por el abandono del marido está no tuvo otro remedio que recurrir a la tapicería para mantener a sus hijos y sacar la familia adelante “Mi padre dejó a mi madre y se casó con otra mujer en Ojuda [...] Mi madre se puso a hacer tapices...”[E8: 101].

XI.3 El trabajo como fuente de autonomía

En este apartado hablaremos únicamente de las mujeres del medio urbano. Porque en general son ellas quienes tienen un trabajo remunerado fuera del hogar, mientras que las rurales trabajan en el seno de la familia como hemos visto el caso de la familia de origen de Samira (E6). Y aunque algunas mujeres del medio rural trabajaron fuera de sus propios hogares como por ejemplo las criadas; las excluimos de nuestro trabajo no por discriminación sino por falta de información. Visto que la totalidad de las entrevistadas que tenemos no han hecho este tipo de trabajo en su país de origen.

Para las mujeres que sean casadas, viudas, divorciadas o solteras representa un cambio de posición y estatus dentro de sus familias. Al tener un trabajo las mujeres participan en los ingresos de su familia tomando así más parte de las decisiones familiares. Además, el trabajo es para las mujeres una seguridad de autonomía económica en caso de que estén repudiadas divorciadas o cuando fallece el marido. Es decir, al tener un trabajo una mujer que ha sido repudiada no pierde la custodia de los hijos porque podrá mantener a sus hijos.

Muchas familias como la madre de Fuzia (E2) que viven en países (Marruecos, Argelia o Túnez, en este caso la entrevistada es marroquí) donde la discriminación de las mujeres está legalizada por el estado han optado por estrategias como: poner como condición en el contrato de matrimonio que sus esposos les dejen trabajar una vez estén casadas. Según la *Mudawana* en Marruecos o el Código de familia en Argelia, la tarea de sustento de la familia es responsabilidad del marido. Este tiene el derecho de obligar a su mujer a quedarse en casa. A las mujeres se les atribuye el papel de madres y esposas, tienen el deber de obedecer al marido y educar a los hijos. Si la mujer sale al trabajo a pesar de las quejas y a veces amenazas del marido, este (el marido), puede acusarla de abandono del hogar, mientras ella está trabajando fuera de casa. Ante estas situaciones discriminatorias, algunas mujeres y familias como es el caso de Fuzia (E2) para conservar lo que han logrado, es decir, tener un trabajo, exigen en el contrato de matrimonio como condición que sus hijas puedan continuar trabajando si lo desean. Es decir, que el marido después de contraer matrimonio no podrá obligar a su mujer a quedarse en casa.

“Mi madre ha exigido en el contrato de matrimonio unas condiciones y la primera condición es el trabajo. Yo también he exigido que me dejaría trabajar y así nunca pudo denegarme porque esto estaba en el contrato de matrimonio [...] porque la primera condición que han puesto mis padres cuando mi marido ha venido a pedir mi mano era que me dejaría trabajar y que viviríamos en casa de mis padres cuando nos casamos. Solamente si yo quería dejar de trabajar o cambiar de casa, nadie me obligaría a cambiar

de casa o de no trabajar porque esto ha sido como condición, un contrato de matrimonio en el juzgado y con testigos ¿sabes?” [E2: 11].

En general, se puede decir que el trabajo retribuido para las mujeres, estén o no casadas, es una necesidad económica para mantener su familia. Trabajan para ayudar al marido o para contribuir en los ingresos familiares (cuando son solteras). El marido ve el trabajo remunerado como una manera de mejorar los ingresos de la familia, pero no lo plantea como una manera de desarrollo personal femenino. No obstante, la primera consecuencia de la entrada de la mujer en la vida profesional apunta a erosionar la barrera que separa lo privado de lo público. Al salir a trabajar fuera de casa, las mujeres hacen amistades escapando así de la rutina diaria del hogar.

Para la mayoría de las entrevistadas el motivo principal que llevó a sus madres a trabajar en casa [como la madre de Nadia (E8)] o fuera de casa como la mayoría de las madres de las entrevistadas y ellas mismas [como la madre de Naïma (E5), Aïcha (E1) y su madre y Amina (E4) y Khalida (E3)] apunta en principio a una necesidad económica expresada para mantener la familia. Es decir, satisfacer los gastos del hogar y mantenimiento de los niños.

“Son las circunstancias. Mi padre dejó a mi madre para casarse con otra mujer, entonces nos pusimos a trabajar ‘yo y mi madre’ para pagar los estudios de mis hermanos. Mi madre se puso a hacer tapices pero ganaba muy poco entonces yo tenía que salir a trabajar para ayudarla en los gastos. Y trabajé de secretaria durante un tiempo” [E8: 101].

“Claro es la ley de la naturaleza, yo tengo que trabajar [...] quiero trabajar para mantenerme” [E4: 37].

“Trabajé de maestra de árabe y francés. ¡Hija! trabajé como todo el mundo, por motivos económicos” [E1: 1].

“No, yo no he trabajado, estaba estudiando [...] Sí mi hermana trabaja [...] Mi hermana no tenía elección porque nadie trabajaba en casa, y ella tenía que mantener la familia” [E3: 19].

Empero, además de la necesidad económica como motivo de buscar un trabajo, podemos ver otros motivos personales expresados por las entrevistadas y sobre todo cuando son mujeres que han hecho estudios. Para las jóvenes que eran aún solteras y vivían con su familia la necesidad de trabajar está expresada primero por una necesidad de participar en la economía de la familia, es una ayuda para mejorar las condiciones de vida de los padres y al mismo tiempo

es una manera de independizarse, ser autónomas y emanciparse.

Para Amina (E4) el hecho de trabajar no es solamente una necesidad económica sino una manera de matar el tiempo, porque para ella quedarse en casa es no hacer nada. Ella después de acabar su licenciatura se enfrentó al problema del paro y lo vivió como una crisis personal, estando acostumbrada a salir, ir a la universidad. Para ella trabajar es más que una necesidad económica, es una afirmación de su identidad como persona. Quiere trabajar incluso aunque no la paguen porque necesita ser útil y hacer algo en la vida. Su objetivo es trabajar para mantenerse, para ser autónoma, independiente. Es decir, que al ser autónoma materialmente puede decidir de su vida para su misma. Para ella el hecho de trabajar es más importante que el matrimonio. No quiere casarse y caer en la dependencia del marido. El trabajo viene antes que el matrimonio.

“Antes iba a la universidad, salía, tenía una beca, pero cuando acabé los estudios me quedé en casa y me sentí mal y me decía a mi misma: tengo que trabajar sin que me paguen, no puedo estar sin hacer nada en casa” [E4: 30].

“Tenía la esperanza de estudiar y trabajar, no tenía ganas de casarme, me da igual ¿entiendes?. Me decía a mi misma, yo quiero trabajar, es decir, me independizo, consigo mi apartamento, me compro un coche. Me independizo materialmente e ideológicamente y después pienso en el matrimonio. Si me entiendo con alguien me caso, sino me da igual el matrimonio. No me importa quedarme toda la vida así” [E4: 32].

“Quiero trabajar para mantenerme y para sentirme que valgo algo o que no soy una cosa inútil que puedo dar algo que puedo hacer algo.” [E4: 37].

Nadia (E8) piensa que las mujeres deben ser autónomas y no depender de sus maridos o padres, porque forman parte de la sociedad y tienen que desempeñar función como los hombres en esta sociedad. Las mujeres y sobre todo las árabes tienen fuera de casa y participar activamente en el progreso y desarrollo de sus países. Para Nadia (E8), las mujeres deben ser respetadas como seres humanos porque son una parte importante y determinante en el desarrollo de estas sociedades. Y, además, son indispensables porque las mujeres y los hombres son complementarios y unos necesitan a los otros.

“Yo creo que la mujer representa la mano izquierda y el hombre es la mano derecha y viceversa, porque como decimos: ‘con una mano no podemos aplaudir’” [E8: 107].

“En lo que me concierne, yo no creo en la idea de que la mujer tiene que esperar que el hombre le trae el sueldo. La mujer árabe en general y la magrebí en particular tiene que

trabajar dentro y fuera de casa, porque el trabajo no se creó solamente para el hombre. Y si el hombre desempeña un papel en la sociedad la mujer también tiene que hacerlo. En realidad la mujer tiene un papel social muy importante, y cuando sale a trabajar participa en el desarrollo de la sociedad. La mujer no dicen a menudo algunos en nuestra sociedad una cosa que no produce ‘como un árbol estéril que no produce ningún fruto’ beneficio. Las mujeres también tienen su propia producción sus propios frutos para la sociedad. La mujer, también tiene conciencia, es un ser humano como los otros y tiene que participar en todos los campos que sea la economía, la política, etc. La mujer tiene que participar en todos los campos como ser humano” [E8: 107-108].

Como hemos mencionado anteriormente, para las mujeres, ya sean casadas, divorciadas, o solteras, y tengan o no estudios, el trabajo retribuido es ante todo una necesidad económica, un elemento importante que puede contribuir en la economía de la familia y tener así una voz y una parte en sus decisiones. Sin embargo, para otras como E8, E4 y E5, es una manera de independizarse de la familia, de ser autónoma, de desarrollar su personalidad, de reafirmar su posición en la sociedad. Como hemos visto la mayoría de las entrevistadas muestran un gran interés por la situación de las mujeres en el Magreb. Son conscientes que las mujeres en esta sociedad deberían ocupar un papel muy importante y creen las deben imponerse en la sociedad como los hombres, deben estar presentes en todos los asuntos. Para ellas el trabajo es una necesidad y uno de los tantos medios que ayudan a las mujeres ser autónomas, libres y así emanciparse. Para Nadia la mujer como el hombre tiene derecho a participar en todos los asuntos de la sociedad. La mujer no debe limitar a su papel de ama de casa dependiente materialmente y moralmente del hombre sino que debe salir y participar en la vida social política e económica.

De acuerdo con la opinión de las entrevistadas sobre la importancia del trabajo en la independencia de las mujeres y aunque parece claro que ellas podrían lograr con el trabajo remunerado sus objetivos materiales o de independencia tendrán que enfrentarse a los valores tradicionales de la sociedad patriarcal que se han quedado inmutables, como la división sexual del trabajo, los estereotipos sobre la feminidad y la atribución de las tareas domésticas a las mujeres. Frente a esta contradicción, es decir, la entrada de las mujeres en el ámbito público (calle, trabajo) y la persistencia de las normas sociales, la mujer está indecisa e insegura, sin protección entre estos dos mundos opuestos y llenos de estereotipos y tabús. A pesar de esto la mayoría de ellas no quieren renunciar a ninguno de los espacios. No renunciarán a su función principal de madres, amas de casa, tampoco renuncian a lo que han logrado. Es decir, el trabajo; están decididas por esto a sacrificar su tiempo y su esfuerzo para combinar las dos cosas.

XI.4 Ambiente y relaciones sociales en el trabajo

A las preguntas: ¿Qué tipo de ambiente hay había en tu trabajo? ¿Crees que como mujer has sido discriminada, explotada por tus colegas y/o el director? ¿Opinas que has tenido una buena relación con los hombres que trabajan contigo?. Y a partir de las respuestas hemos podido clasificarlos según la temática.

Mujeres objeto de explotación de las multinacionales en Marruecos

Khalida (E3), nos cuenta la experiencia que ha tenido su hermana en el trabajo puesto que ella (E3) no ha trabajado. Según Khalida las multinacionales prefieren coger a mujeres porque son menos sensibilizadas en cuanto a sus derechos y, además, necesitan trabajo para ayudar a su familia si son solteras o sostener sus hijos en caso de que estén divorciadas o viudas. En la mayoría de los casos los cogen sin darles de alta ni hacerles beneficiar de la seguridad social así pueden despedirlas en caso de que se rebelen. Además, están explotadas, porque el sueldo que reciben no corresponde a las horas de trabajo que cumplen en la empresa.

“Yo no he trabajado pero mi hermana si que ha trabajado. Ella trabajaba en una empresa donde hacían piezas de teléfono. Esta empresa hacía trabajar solamente a las chicas. Se aprovechaba de ellas, porque trabajan unos horarios que un hombre no aceptaría. Trabajaban 12, hasta 14 horas diarias y les pagaban normal [es decir, no en relación de los horarios extras que hacían]. Trabajaban el sábado y el domingo y les pagaban normal y eso... Y tenían un problema, les daban una media hora de descanso en la cual se supone que debían comer y después hacer la limpieza [...] Es una discriminación en contra de las mujeres [...] Bueno había normalmente una delegación (sindicato), pero ¡cómo sabes! Aunque que este sindicato este al lado de las chicas, siempre tiene que estar primero al lado de la administración, es lo principal ¿sabes? Aunque ellas mismas (las obreras) escogen a una chica para representar sus derechos al final cambia y hace como todos los otros. A los jefes no les importaba la situación de las personas, por ejemplo si la mujer este o no embarazada, lo que les importaba era el dinero que van a ganar y el aumento de su producción a costa de las obreras” [E3: 19].

‘Como persona me respetaban pero no respetaban mis horarios’

Amina (E4) es licenciada en filología árabe. Trabajó en una escuela privada como maestra pero lo dejó porque al final del mes no le llegaba el dinero para sus propios gastos como para coger el autobús o ir al baño público “hamam”, y tenía que pedir el dinero a su padre. Dejó este trabajo porque piensa que le pagaban mal a pesar de llevar todo la responsabilidad de la escuela

sola. Además, el director no respetaba los horarios de trabajo, si quería hablar con un alumno le interrumpía la clase.

“Por ejemplo, tu estas dando clase y de repente entra el director, interrumpe la clase, porque quiere hablar con un alumno, ‘porque cree que él es el director y hace lo que da la gana’ [...] No me gustaba este trabajo porque no me pagaban bien [...] El sueldo no me cabía para todo el mes y a veces tenía que pedir dinero a mi padre para coger el autobús o cuando quería ir al *hamam* (baño público)” [E4: 30-31].

La relación en el trabajo depende de la mentalidad

Aïcha (E1) trabajaba de maestra en una escuela y según su experiencia personal las relaciones entre los colegas de trabajo dependen de la edad y la mentalidad de cada persona. Según ella las personas mayores suelen ser más reservadas, cerradas y con mentalidad más tradicional. En cambio la relación entre gente de la misma generación suele ser amistosa porque en general tienen casi la misma mentalidad y son más abiertos.

“Bueno, sí que hay discriminación pero en mi caso no. Había maestros mayores de edad y claro tenían otra mentalidad pero yo no les hacía caso. Cada uno tiene su carácter y su pensamiento. El ambiente era amistoso con los colegas [...] Con algunas colegas a veces íbamos a sus casas y venían a la mía. Yo tenía amigos hombres y mujeres. Pues mira lo máximo era hablar de cosas que nos interesaban por ejemplo del colegio de los alumnos, de cómo teníamos que organizar las clases, ver si podíamos ayudarnos mutuamente y bueno a veces nos encontrábamos en un café y a veces en casa de alguno de nosotros” [E1: 1].

Otro ejemplo el de Amina (E4). Ella es licenciada en filología árabe en la especialidad de educación en el Islam. Amina ha sido objeto de discriminación porque cada vez que se presentaba a un concurso aprobaba el escrito pero no el oral. Según ella su mala suerte no se debe a su mala preparación sino que se debía a la mentalidad de los examinadores que la discriminaron por no llevar el velo a pesar de que ella estaba segura que contestaba correctamente a todas las preguntas porque son temas de su especialidad.

“Me presento a los concursos pero siempre consigo el escrito y no el oral. Porque la gente que hace la prueba del oral es gente acomplexada, ‘con barba’ [islamistas conservadores]. ¿No puede ser que yo ‘licenciada en filología árabe en la especialidad

de educación en el Islam ¿podía fracasar, cuando me pregunten una cosa sobre mi especialidad?. Por ejemplo, sobre temas relacionados a la mujer, el velo o la herencia. Yo conozco las normas y leyes islámicas. Pero yo no puedo llevar el velo únicamente para presentarme a un examen. Además, en el fondo no creo que voy a ponerlo. Esto no quiere decir que yo no soy creyente. A lo mejor soy más creyente que las que llevan el velo, porque rezo, y cumplo con todo [...]“ [E4: 30-31].

‘No admiten ser mandados por mujeres’

Naïma (E5), afirma que como médico no tuvo muchas dificultades para encontrar trabajo. Sus relaciones con sus colegas de trabajo que sean hombres o mujeres han sido siempre buenas porque la mayoría eran de la misma generación y, además, se conocían en la escuela. Algunos de son del mismo pueblo, aunque había algunos (enfermeros) que no admitían ser mandados por las mujeres. Cada uno hacia su trabajo y cuando acaban cada uno a su casa. La relación de amistad con colegas masculinos se limitaba al trabajo. En cambio entre chicas, salían a tomar a pasear. Según Naïma (E5) esto no quiere decir que no había un conflicto entre las chicas y chicos sino que todos sabían que la sociedad era así y tenían que respetar las normas sociales.

“Nunca he tenido problemas relacionales. Muy bien con los colegas que sean hombres o mujeres, aparte de algunos. Con los enfermeros sientes un poco que no admiten ser mandados por mujeres, bueno no todos, había algunos. En general había una buena relación, digamos normal, porque la mayoría eramos de la misma generación, hemos estudiado juntos. En lo que concierne los pacientes no hacían la diferencia, para ellos un médico es un médico que sea hombre o mujer, bueno te hablo de mi pueblo en donde todos nos conocimos” [E5: 42-43].

Capítulo XII Educación dentro de la familia

XII.1 Relaciones familiares, progenitores e hijos

Es un hecho que en el Magreb la organización de la familia se basa sobre las normas de la familia patriarcal. El poder y la autoridad son adjudicados a los varones, mientras a las mujeres se les asigna el papel de amas de casa, educadoras y reproductoras.

Podemos notar la fidelidad a las normas culturales, tradicionales en el medio rural. Sin embargo, se produce una mutación del estilo de vida en el medio urbano, que se caracteriza por una contradicción entre dos culturas. Por un lado, la aceptación de la entrada de la mujer en el espacio público, al salir a trabajar fuera de casa. Por otro lado conservación del estatus de la

mujer como ama de casa, educadora y reproductora. La familia es una unidad doméstica organizada según una división sexual del trabajo y una estructura de poder, donde el padre es considerado “cabeza de familia”. Como veremos más adelante el papel paterno se centra en aspectos más formales, como las decisiones generales sobre asuntos generales y personales (como el matrimonio de sus hijos e hijas), la obligación de mantener la familia y pagar los gastos otros gastos necesarios para la escolarización de los niños. Por su parte la mujer se encarga de la educación y crianza de los niños, higiene y alimentación y las tareas domésticas y por último la transmisión de las normas de comportamiento. A los niños y niñas desde pequeños se les educa diferentemente según su sexo y en relación con las tareas que se les atribuyen.

1.1 Hábitat rural

En las familias extensas (patrilineales) rurales, el padre o el suegro tiene el poder económico, que le da el privilegio de dominio y la toma de decisiones sobre los otros miembros de la familia tanto varones (hijos) como hembras (hijas). A su vez, la esposa, hijos o hijas casadas desprovistos del poder económico tienen la obligación de respetar y obedecer las decisiones del jefe de familia. Esta jerarquía en la distribución de poder también existe entre el grupo femenino cuando se trata de una familia extensa. La abuela o suegra tiene el poder sobre sus hijos, hijas y nueras. La suegra administra el trabajo doméstico y tiene el poder en casa, y sirve como intermediaria en las relaciones entre el cabeza (el padre) y los otros miembros de la familia. Hombres y mujeres no escapan de la dependencia familiar al casarse, sobre todo cuando se trata de una familia rural tradicional: “Estaba casada, pero eramos como niños, no teníamos nada, trabajamos para sus padres pero no teníamos nada” [E6: 57].

La chica al casarse pasa de la autoridad del padre a la de la familia del marido y como podemos comprobar, en el caso de Samira (E6) no representaba un cambio de estatus en su vida, porque en su casa dependía de su padre y en la nueva casa dependía de la familia del marido. Antes de casarse pedía permiso a su madre o a su padre si deseaba salir, y si le faltaba algo como comprarse un zapato se lo compraba el padre, y al casarse esta función del padre y la madre estaba sustituida por el esposo y la suegra. En su nueva familia Samira tenía que pedir permiso a su marido, y éste por su parte se lo pide a su padre (el suegro), y en cuando su esposo inmigró al Sahara, ella pedía permiso directamente a su suegra cuando quería ir a visitar a sus padres.

“En mi casa [...] pues trabajo y ellos me compran los zapatos o si necesito ropa me la compran ellos, en casa de mi marido igual. Yo se lo digo al marido y él se lo pide a su padre [...] Si él esta en casa pues le pido el permiso a él y cuando fue al Sahara para

trabajar pues me pongo de acuerdo con su madre. Por ejemplo le digo voy a casa de mis padres o voy a visitar a mi hermana y ella me dejaba” [E6: 57].

1.2 Hábitat urbano

En las familias urbanas el sistema de poder depende en gran medida de si la mujer tiene o no un trabajo remunerado. En las familias en las cuales la mujer trabaja fuera de casa la autoridad y las grandes decisiones están compartidas entre la pareja. Como hemos explicado en el capítulo anterior, la mujer al trabajar contribuye con su sueldo a los ingresos del hogar y consigue el privilegio masculino de autoridad y poder en su casa matrimonial, tomando parte en las decisiones familiares junto al marido.

Para Amina (E4), es su madre quien tenía el poder y la autoridad en casa, porque cuando eran pequeños era ella quien les daba los ordenes sobre como tenía que comportarse, les vigilaba que estuvieran limpios, y les castigaba si no iban a la escuela. En cambio piensa que su padre tenía más autoridad porque detentaba el poder económico. Por ejemplo si su padre se olvidaba de dejar dinero a su madre, ésta no podía comprar comida y tenía que esperar hasta que él volviera para pedirselo.

“Nuestra madre nos mandaba a nosotros de pequeños pero mi padre es lo más importante, porque si viene un vendedor ambulante y mi padre no está en casa y que olvidó de dejarle dinero; ella no puede comprar nada y tiene que esperara hasta que vuelva para pedirselo. Él a veces va al mercado y a lo mejor sin pedirle lo que quiere a mi madre y compra, trae la compra a casa y dice a mi madre: prepárame esto o aquello según lo que ha comprado, y ella lo hace” [E4: 35].

La madre de Nadia (E8) era ama de casa, su padre era militar. Es él quien tenía el poder económico y por lo cual tenía el poder y la autoridad en casa “Tenía todo el poder y la autoridad, es un militar. Uf mi padre era muy severo” [E8: 105].

Aunque la madre de Naïma (E5) trabajaba fuera de casa, el padre tenía la autoridad y el poder en las decisiones más importantes de la familia “El padre tiene toda la autoridad, toda la autoridad [...] es el quien decide todo” [E5: 46].

El modelo educativo está basado en general en un conjunto de restricciones y obligaciones, que establecen un control continuo sobre el comportamiento de las chicas. En realidad la relación entre padres e hijas(os) es una relación de poder, los padres representan el dominio y los hijos son los dominados. El diálogo entre ellos no existe, porque al ofrecer los

padres la manutención, los hijos tienen que responder por el respeto y la sumisión. En suma es una relación de poder y dependencia.

En este ambiente a los chicos y chicas se les educa diferentemente. A las chicas se les enseña que tienen que ser obedientes y dóciles y que su papel principal es de amas de casa y madres, aunque hayan hecho estudios. Las chicas desde pequeñas empiezan a participar en las tareas domésticas, ayudando su madre a cocinar, limpiar la ropa, cuidar de sus hermanos (as) pequeños, asimilando así el lugar que les está designado en la sociedad “Sé hacer todo, porque de pequeña me enseñaron a hacer todo [...] si hay que limpiar la ropa lo hago” [E2: 12].

Las madres, abuelas y tías repiten a menudo a las jóvenes que el matrimonio es su único destino aún que hayan estudiado “Mi madre dice que las chicas tienen que casarse” [E4: 31]. Con este modelo de educación, basado en estereotipos, tabúes, y expresado por los progenitores con la autoridad y el poder, es decir, dando órdenes y castigos en caso de no cumplimiento; inculcan a los niños y sobre todo las niñas el miedo y el complejo de inferioridad.

“Yo por ejemplo, estudie con chicos pero nunca he salido con alguno de ellos. Es decir, nunca he ido a sus casas o salí con alguno a un café para conversar. No puedo, pero en mi interior sí que quiero, pero tengo miedo de hacerlo. Puede ser que esto viene de la educación. Por ejemplo te dicen: si vas con un alguien te hará esto aquello y este miedo se ha desarrollado en mi interior” [E4: 31].

En general en la mayoría de las familias que sean del medio rural o urbano, que sean modernas o tradicionales, los roles están bien diferenciados, es decir, a las mujeres se le asignan el papel de amas de casa, educadoras y su espacio es el hogar. El padre tiene el deber de mantener a su familia que le da el derecho al espacio público “fuera de casa”. Las tareas domésticas se atribuyen a las chicas, mientras los chicos participan si ellos quieren. En general es la madre que se encarga a transmitir las normas sociales, debido a su rol de educadora en estas sociedades. A las chicas desde pequeñas se les explica lo que deben hacer y lo que no tienen que hacer. A los chicos se les educa diferentemente que las chicas. Por ejemplo en lo que concierne las tareas domésticas y según las entrevistadas, sus hermanos no participaban en las tareas domésticas porque los padres y la sociedad en general los considera asuntos femeninos y en caso de que algún hermano lo hiciera su ayuda se limitaba a lavar su ropa íntima o recoger la mesa.

En el caso de Naïma (E5) era su madre quién hacía todo con la ayuda de la abuela pero cuando esta última se fue su madre tuvo que responsabilizar a sus hijos (la hija era mayor) desde pequeños les obligaba a cumplir con algunas tareas domésticas. Pero en realidad era E5 quién

ayudaba a su madre porque sus hermanos eran aún pequeños. Para Naïma el hecho de que sus hermanos no ayuden mucho en casa no le molesta porque cree que ellos no lo hacen a propósito y si ella lo hacía esto representa un símbolo de afecto a sus hermanos porque ellos nunca le han mandado de traerles esto o aquello.

“Cuando se fue mi abuela mi madre les ha [los dos hermanos pequeños de la entrevistada] obligado a ordenarse [...] Yo pienso que cuando yo hacía la cama o la comida a mis hermanos, nadie me obligaba a hacerlo, sino que, lo hacía por cariño y no porque ellos me amenazaron. ‘Bueno, creo que esto pasa a la mayoría de nosotras’” [E5: 46].

Para Aïcha (E1) es su madre quien impedía que los chicos participaban en las tareas domésticas. Porque según las normas culturales y tradicionales, estos trabajos están destinados para las mujeres. Y si un hombre intenta ayudar a su mujer, por ejemplo lavar los paltos o tender la ropa, su madre (suegra para la esposa) se sentirá ofendida y cree que la nuera está mandando a su hijo. En realidad en una sociedad como el Magreb, está mal visto que los hombres participen en las tareas domésticas se dice que son afeminados, dominados por sus esposas, etc.

“Como decía mi madre: ellos son hombres y claro las mujeres tienen que ocuparse de la casa [...]Y como vivía en Marruecos no hacía la diferencia, tenía que seguir la religión, las tradiciones [...] un hombre es un hombre y una mujer es una mujer [...] no me gustaba esto pero que podía hacer yo” [E1: 3].

XII.2 Imágenes de las hijas sobre las figuras del padre y la madre

Al padre se le atribuye una imagen pasiva, amistosa y al mismo tiempo de poder absoluto, porque es él quien mantiene la familia económicamente. Esta imagen que se da del padre como amigo en realidad es debida a que este no participe directamente en la educación de los hijos. En realidad, su rol se limita en casa a poner el orden y imponer su autoridad cuando se trata de decisiones familiares importantes, como por ejemplo matrimonio de sus hijos varones y hembras, porque como sabemos en el caso de matrimonio aunque los interesados se hayan conocido no pueden casarse sin el permiso de los padres. También el padre participa en caso de que la esposa le pida ayuda en caso de que los hijos le hayan desobedecido. Se puede decir que el padre se relaciona con los hijos a través de la madre que desempeña un papel de intermedia entre las dos partes. El padre es una figura distante que transmite su autoridad a través de su esposa que vigila

que se cumplen sus ordenes.

En cambio a la madre se le atribuye la imagen de autoritaria, severa, mandona, por su implicación directa en la educación de los hijos. Es ella quien educa a los niños y transmite las normas tradicionales, controlando y vigilando a que se apliquen por sus progenitores.

A partir de las entrevistas realizadas podemos decir que la imagen que se atribuye a la figura paterna es de autoridad, severa, y sobre todo amistad. El hecho de que el padre este ausente mucho tiempo de casa, y esto debido a su rol de jefe de familia, es decir, encargado de mantener económicamente su familia hace que esté más fuera que dentro de casa y que tenga poco contacto con los niños. El padre, al no participar directamente en la educación de los hijos, hace que este visto por las entrevistadas como un amigo. En cambio a la madre, por su función educadora, se le atribuye la imagen de severa, autoritaria. Sus hijos le tienen miedo porque es ella quién les grita, castiga u ordena realizar cierta tarea o comportarse de manera conforme con las normas de la sociedad.

“De pequeños siempre era mi madre quien tenía la autoridad[...], siempre era mi madre quien daba las órdenes, y teníamos que obedecer a aún que no nos guste” [E1: 3].

“Cuando era pequeña, yo tenía más miedo de mi madre que de mi padre. Creo que mi padre era más amigo mío que mi madre. A mi madre le tenía miedo, siempre decía: ‘cuidado de esto, no hagas aquello, haz esto’, es ella quien controlaba todo [...] mi padre nos daba más libertad que mi madre.” [E4: 35].

“Pienso que mi padre no ha participado en este miedo, pero mi madre sí que lo hizo, porque cada vez que voy a un sitio me dice: ten cuidado que te haga esto o aquello” [E4: 31].

“Mi madre era un poquito dura, severa. Por ejemplo me decía: no hagas esto porque no esta bien“ [E5: 46].

En general podemos decir que las relaciones entre padres e hijos dependen del modelo de del poder que ejercen estos sobre sus hijos. Que sean del medio urbano o rural, la relación entre padres e hijos, es una relación de poder y subordinación regida según la edad y el sexo. Según jerarquías de sexo y edad, el poder y la autoridad sobre los otros miembros de la familia lo tiene el varón padre o otro tutor, que es el jefe de familia. Se puede decir que la relación entre padres/hijos(as) es una relación de dependencia y de poder, es decir, que el poder económico que tiene el padre le da el poder de la autoridad sobre toda la familia, y los hijos por falta de independencia económica, deben a los padres respeto y obediencia.

Entre los padres y hijos no hay mucho diálogo, y este a veces se resume en dar ordenes y prohibiciones. Es cierto que son las madres quienes prohíben a sus hijas de salir con un chico o de volver tarde a casa, también son ellas que vigilan y las riñen si se equivocan, porque en caso de que éstas desobedezcan o se desvían son ellas (las madres) que serán reñidas por el marido que las consideran responsables de la educación de las(os) hijas. Las imágenes atribuidas a cada uno son autoridad y poder para el padre y una figura autoritaria, severa, pero también afectiva y intermediaria para la madre. Es decir, ella tiene la autoridad en casa y toma todas las decisiones que conciernen la casa y la educación de los hijos y el padre es el vínculo con el mundo externo: tiene autoridad económica, porque trae el dinero y mantiene a toda la familia. Por su parte los hijos deben respeto a los dos y en caso de que necesiten algo se lo piden a la madre y ella por su parte consulta al padre.

Capítulo XIII La educación en los sistemas escolares

En lo que concierne la escolarización en el medio rural, el cambio de mentalidad de los padres podría ser fruto de los cambios de los sistemas de consumo y el movimiento nacionalista de modernización de estos países después de la independencia. El primer punto se puede relacionar con industrialización. La mayoría de las familias que antes eran agrícolas se vieron atraídos por la oferta de trabajo en la industria o por otros comercios (que traían más dinero) o simplemente se vieron obligados a dejar sus tierras natales para alimentar a su familia.

Por otro lado el movimiento nacionalista después de la independencia favoreció la instrucción de las niñas(os), haciendo la enseñanza gratuita y como signo de modernización para alcanzar a los países desarrollados. Sin embargo, el sistema social no ha cambiado, porque sigue favoreciendo la educación de los niños sobre las niñas, como consecuencia de los elevados costes de los materiales educativos.

A simple vista podemos y si comparamos el nivel de instrucción infantil desde la independencia hasta hoy en día veremos que esta en ascenso, sin embargo, sigue desigual en cuestión de genero y según si es medio urbano o rural. Vemos que en el medio urbano hay más niñas escolarizadas que en el medio rural. Además, en el medio rural persiste la diferencia entre niños y niñas, es decir, hay más niños escolarizados que niñas porque para los padres la chica que estudie o no al fin y al cabo su destino estará en el hogar a cuidar a sus hijos y ocuparse del marido.

XIII.1 Medio rural

La mayoría de las niñas del medio rural son analfabetas y las que han sido escolarizadas no han podido acabar sus estudios, lo que quiere decir que el rol asignado a la mujer no ha cambiado, es decir, que a las chicas se les saca de las escuelas cuando llegan a la pubertad porque están en edad de matrimonio.

Samira (E6) refleja la situación de muchas otras mujeres de la misma clase y mismo modelo de vida tradicional, dónde las costumbres no permitían que las niñas vayan a la escuela. Porque de pequeñas se integraron al trabajo familiar, ayudando a los padres en el campo y más tarde más o menos a la edad de trece años tenían que casarse (véase capítulo II en ésta tercera parte y Parte II).

Sin embargo, Amina (E4) que es de clase media, a pesar de ser del medio rural ha gozado de una educación gracias al apoyo de sus padres que le animaron para sacar su diploma. Puede decirse que Amina representa la otra cara del mundo rural con un estilo de vida más moderno. Amina rompe este estereotipo de la mujer rural “analfabeta” y llegó hasta un nivel elevado de instrucción. Se puede decir que la condición económica de los padres de Amina (E4) favorecieron que sus hijos tuvieron una educación superior.

XIII.2 Medio urbano

A pesar de que en el medio urbano la escolarización es generalizada, existen muchas familias que por falta de los medios económicos no han podido enviar a sus hijas a la escuela o hayan tenido que interrumpirla.

En el caso de Fuzia (E2), nadie fue a la escuela porque los padres no tenían los medios. Todos tenían que trabajar, el padre, la madre y hasta Fuzia que en aquella época tenía más o menos 11 años e iba con su hermano para vender perejil en el mercado.

En cambio Nadia (E8) a pesar de ser del medio urbano ha tenido muchos obstáculos para acabar sus estudios. En realidad al padre de Nadia no le interesaba que sus hijas estudiaran y hasta las amenazó si no dejarán los estudios para casarse. Porque para él dejar a sus hijas estudiar sería hacer más gastos entonces la solución era casarlas para quitarlas de encima. En cambio la madre de Nadia a pesar de ser del campo y sobre todo por no haber tenido la oportunidad de estudiar como sus hermanas (tías para Nadia), hizo todo lo posible y se sacrificó trabajando en casa y aguantando al marido para que sus hijas tuvieran lo que no había podido tener ella (una carera). El ejemplo de La madre de Nadia nos muestra que muchas madres aunque proviene del medio rural, de un ámbito tradicional aspiran que sus hijas tengan estudios como un medio para

luchar contra la injusticia y discriminación hacia las mujeres. Para las madres y las hijas una carrera es como un arma que permite luchar con posibles discriminaciones. Porque estudiar implicaría para ellas tener un trabajo digno, ser respetadas en casa y en el trabajo y tener un poco de independencia.

“En realidad mi padre insistía para que nos casemos, no le interesaba que estudiemos, porque al casarnos tendrá menos carga. Mi es de una familia rural, no ha tenido la ocasión de estudiar y esto le creó como un complejo y para compensar lo que le pasó, ella hacía todo lo posible para que estudiemos, hasta nos pegaba a veces. Se sacrificó muchísimo. Mi padre la amenazó varias veces y hasta nos vendió la casa para que dejara de apoyarnos pero ella aguantó porque ella había sufrido mucho y no quería que sus hijas padecan los mismos problemas que ella. Mi madre era huérfana y vivió en la pobreza y por esto que no quería que sus hijas pasaran por esto” [E8: 105].

En cambio Kenza (E2) dejó la escuela primaria porque no le interesaba estudiar y quería dedicarse al canto como su madre, es decir, según ella nadie le obligó sino que la decisión de dejar la escuela es personal porque le atraía el ambiente de su madre. Ella después de dejar la escuela se puso a hacer clases de música y así se integró poco a poco en este ambiente. En principio solamente acompañaba a su madre y después cuando aprendió el oficio se convirtió en la heredera de su madre porque era ella quién dirigía la orquesta y cantaba en las ceremonias.

P. ¿porque dejaste la escuela para cantar?

E2: porque mi madre hacía el mismo trabajo. Aprendí a tocar instrumentos de música desde que tenía doce años [...] Venía un profesor a mi casa para darme clases de música. Mi madre tenía el grupo de orquesta y después cuando lo dejó y tome el mando del grupo” [E2: 10].

A Khalida (E3), le gustaba estudiar, pero al fracasar en la selectividad no pudo matricularse en la misma escuela y optó por otra solución. Es decir, hacer una formación profesional, pero ésta se encontraba muy lejos. Khalida nos asegura que sus padres no dijeron nada cuando ella dejó la escuela aunque no les gustaba mucho esta decisión. Al contrario respetaron su decisión porque para ellos era un asunto personal que debía pensarlo ella sola.

Según Khalida (E3) no es solamente el fracaso en la escuela que le hizo tomar esta decisión, sino que estaba cansada de esperar tanto tiempo en las paradas de autobús para al final

llegar tarde a la escuela. Según ella los medios de transporte públicos en Marruecos son muy escasos.

“Como no tuve el bachillerato, hice una formación en un centro profesional. Claro estaba estudiando muy lejos, tenía que tomar cada mañana el autobús, y estos tardaban muchísimo en venir claro ¿sabes cuando los autobuses son del estado funcionan bien (risa)? Al revés, es decir, este autobús no viene hasta que nos morimos. Salía de casa a las siete y volvía a las dos y media, tenía mucha hambre ¿cuándo podría volver a la escuela y cuándo podría comer? Necesito volver a casa a comer cambiarme, entonces lo dejé. Y nadie me dijo: ¿porque lo dejaste? Es esto lo que más me gusta de mi casa, cada uno hace lo que quiere si quiere estudiar pues que estudia” [E3: 22].

Amina (E4), como hemos dicho anteriormente es licenciada en filología árabe. Para ella su padre ha sido un gran apoyo en sus estudios. Al contrario que el padre de Nadia (E8) que le amenazaba de dejar sus estudios para casarse, el padre de Amina (E4) le animaba para estudiar rechazando todas propuestas de matrimonio. El caso del padre de Amina es como la madre de Nadia que por no haber tenido ocasión de estudiar hacía todo lo posible para que sus hijos e hijas tengan estudios. La madre de Amina también quería que sus hijos tengan una formación y por ello a veces hasta les castigaba.

“Por ejemplo, cuando yo tenía 16 años venían a pedirme el matrimonio, mi padre decía: no mis hijas tienen que estudiar. Porque como él no ha tenido la ocasión de hacer estudios de joven aunque ha hecho cursos de alfabetización de mayor. Mi madre dice: las chicas tienen que casarse, pero él dice: no, yo mis hijas tienen que estudiar. Los padres gastaban mucho dinero aunque no tenían. Mi madre por ejemplo, a veces golpeaba a mi hermano para se fuese a estudiar” [E4: 31].

XIII.3 Ambiente en la escuela

Acerca de la pregunta ¿Qué ambiente había en tu escuela? ¿Qué tipo de relación había entre los alumnos? Las entrevistadas contestaban.

3.1 El tema de la mujer como un tópico

Según Khalida (E3) y Naïma (E5), el tema de la mujer en la escuela sigue como un tópico. A pesar de que los alumnos (as) en la escuela sean de la misma generación tiene

diferentes mentalidades y sus propias definiciones de lo que se atribuye al sexo femenino.

“Cuando salía el tema de la mujer se armaba un jaleo en clase. Todos nos peleamos [...] ‘Ya sabes la idea de los chicos sobre las chicas’” [E3: 22].

“Cuando estaba en el instituto siempre surgía el tema de siempre que los chicos son más inteligentes que las chicas o que las chicas no saben tanto. La mayoría de los chicos eran machistas, por ejemplo, dicen: ‘la chica no tiene que ir a la universidad, porque si estudia no sé [silencio], y que en la universidad hay no sé que [silencio]. Yo evitaba estas discusiones, prefería alejarme cuando surgía este tipo de discusiones, porque a veces intentas explicarles cosas pero nunca te dejan, no te escuchan, no te hacen caso. Dicen que las chicas no tienen que ir la universidad porque esta lleva a la ‘*debauche*’ [desacatamiento]” [E5: 43].

Según Khalida (E3) esta mentalidad proviene de la educación. Los padres inculcan a los niños desde pequeños ciertas ideas y actitudes que permiten discriminar a las mujeres. A los niños se les inculca que son superiores que las chicas y que por ello tienen el poder y la autoridad sobre ellas. Además, la actitud de los padres está justificada por el poder, es decir, el estado que legitima la discriminación de las mujeres (Véase Parte I, sobre el Código de Familia).

“Es la educación, es decir, han crecido en un ambiente donde hay machismo no piensan nunca en la existencia de la mujer, les parece que la mujer esta para competir con ellos les molesta. Compite con ellos en los estudios, en el trabajo, en todo [...] Y en general toda esta mentalidad viene de la sociedad, del poder que hay” [E3: 22].

En cambio según Naïma (E5), la diferencia de mentalidad de estos alumnos a pesar de ser de la misma generación que las alumnas de su clase no es debida solamente a la educación de los padres sino que en general los hombres se sienten en peligro al invadir las mujeres los espacios considerados tradicionalmente masculinos.

“Yo siempre he pensado que a los hombres se les ha escapado el control de la situación ¿entiendes? En nuestra sociedad siempre hay que respetar al hombre, se dice que es él más inteligente, entonces es él quién tiene que hacer los estudios. Ahora los hombres se han encontrado en una situación de igualdad con las mujeres, en la escuela o universidad tienen las mismas notas. Entonces intentan crearte como un complejo de culpabilidad diciendote por ejemplo: ¿cómo vas estudiar? y los niños ¿quién va ocuparse de ellos?

Creo que hacen esto porque no controlan más la situación, no pueden más controlar las mujeres [...] No pienso que sea solamente la educación de los padres que hizo que los chicos sean machistas, porque ¿a qué edad sigue la educación de la madre? Porque después van a la escuela, a la universidad no es gente que llega solamente al BUP que piensa así son universitarios también. Cuando un chico que es ingeniero dice a su mujer no trabajas porque no me conviene esto yo no lo entiendo, pienso que reacciona así porque no controla la situación, es un problema. Por ejemplo, el chico que llega solamente al bachillerato te deja trabajar para que le ayudes pero si llega a un nivel más alto, tienes que volver a la cocina. Poca gente piensa que si has estudiado es normal que trabajes, y de todas maneras que trabajes o no, siempre tendrás que estar en la cocina” [E5: 44].

3.2 La escuela mixta

Para Amina (E4) el hecho que estuviera en el instituto en una escuela mixta le ha ayudado a liberarse de algunos complejos que le habían inculcado desde pequeña. Es decir, que los chicos y las chicas tenían que guardar distancia, que esta mal visto hablar con los chicos, etc. Esta experiencia les permitió a ella y a los alumnos(as) conocerse y hacer amistades entre los diferentes sexos sin tener miedo del otro.

“¿Qué quieres que te diga?. En la escuela primaria estudiábamos separadamente, los chicos estaban en una escuela y las chicas en otra, en cambio en el instituto hemos estudiado chicas y chicos: puede ser que querían que nos mezclamos un poco con los chicos. Nosotros con el complejo que teníamos, es decir, del complejo que nos ha inculcado la educación, de que las chicas tienen que quedarse apartados de los chicos. Teníamos una fila de chicas y otra de chicos y sucesivamente, y en 75, 76, han intentado poner chicas y chicos sentados en la misma mesa y poco a poco intentaban quitarnos este complejo. Y desde aquí empezábamos a estar juntos, estudiábamos juntos, nos sentamos en el café juntos” [E4: 31].

Capítulo XIV La sexualidad y el control social

La sexualidad en estas sociedades es un tema tabú. A los hijos no les explica cosas que están relacionadas con la sexualidad y en caso de que los padres lo hagan es en el sentido de prohibiciones sobre todo a lo que está relacionado con el sexo femenino que es un símbolo de la honra o deshonor de la familia. A las niñas sobre todo desde pequeñas se les explica que no tienen que relacionarse con los chicos porque pueden ser objetos de violación y que tienen que conservar la virginidad hasta el día de la boda, porque en caso contrario nadie querrá casarse con ellas.

En el Magreb, para todas las familias el día de boda de sus hijas es muy importante. Es un día esperado con mucha paciencia y al mismo tiempo con ansiedad, es un día que puede llevar la alegría o la desgracia a toda la familia. Es un día de alegría y temor porque en este día se demuestra si la chica es virgen o no. Resplandece la alegría en la cara del padre y la madre cuando se demuestra que su hija llegó virgen a su matrimonio, es un signo de honor para la familia las dos familias. Para la familia de la chica si su hija es virgen, ellos recibirán respeto y consideración por parte de la familia del esposo. La virginidad es una garantía para la chica, porque, por ejemplo, si después de casarse tiene un problema con su esposo con la familia de este, la gente no le culpara a ella; porque en el día de boda a mostrado que es una chica honrada “de buena familia”. Y en el caso de que perdiera la virginidad antes del matrimonio, toda su familia se verá tachada de deshonor y en muchos casos se devuelve a la chica a su casa paterna donde estará castigada por haber ensuciado la reputación de su familia (y la suya).

Además, de estas restricciones que sufre la mujer desde pequeña, se le niega el derecho de la educación sexual. Hablar de temas relacionados con el sexo está considerado como un tabú para algunas familias, hasta el punto que algunas chicas no han recibido ninguna educación sexual, como por ejemplo recibir explicaciones sobre algo que les ocurra como mujeres “la regla”: “Hasta que me vino la regla y un susto muy fuerte que he tenido, porque no sabía que era la regla [...] Mi madre no nos contaba las cosas que nos tenía que contar” [E1: 3].

Tener un novio era y es hasta ahora para las familias conservadoras y algunas familias liberales. Es decir, familias modernas, que han educado sus hijos de la misma manera sin distinción de sexo, una cosa intolerable. Muchos padres no admitían que sus hijas puedan salir con un chico, y aunque a veces las madres lo sepan o lo sospechan prefieren no decirlo al padre que suele ser más tolerante en estos asuntos. Esta actitud de las madres que suele a veces de complicidad con sus hijas y los padres de rechazo se puede relacionar con los estereotipos relacionados con la sexualidad, y la imagen sobre la mujer. Como hemos dicho el tema de la

sexualidad es un tabú y sobre todo cuando se trata de la sexualidad femenina que esta estrechamente relacionada con el honor de la familia. Y aunque que en algunos casos parientes admitían que sus hijas conozcan tengan un novio les aconsejan de ser discretas porque no quieren enfrentarse a las habladurías y chismorreos de los vecinos sobre el comportamiento de sus hijas.

Como podemos comprobar, por una parte, la chica está vigilada por sus padres que controlan su comportamiento dentro y fuera de casa. Y por otro lado, se implican los vecinos y conocidos en esta tarea. Es decir, además del control familiar, las chicas al salir fuera de casa tendrán que asumir su comportamiento frente al control social ejercido sobre ellas por los vecinos (generalmente hombres) y los otros familiares varones. Los padres aunque sean tolerantes y liberales con sus hijas están sometidos a una presión continua de lo que van a decir sobre su hija los vecinos.

P: Si hubieras tenido un novio en Marruecos ¿Cómo piensas que reaccionarían tus padres?

E4: Claro que no les gusta. No les gusta porque, por ejemplo te puede ver el vecino o algún familiar tuyo y hablarían mal de ti. Yo he tenido un problema de este tipo, por ejemplo cuando estaba en el instituto, este año yo estaba preparando el bachillerato entonces me reunía con mis amigos de clase para repasar juntos. Eramos un grupo de seis, chicas y chicos [...] un día estábamos ahí en un parque trabajando y dio la casualidad que pasó por ahí mi tío (su tío materno). Mi tío era joven ¿entiendes?, Tenía el nivel de cuarto de secundaria, me vio ahí con mis amigos y se fue sin decir nada, ni me saludo. Por la noche oímos alguien que tocaba la puerta, mi hermano le abrió la puerta. Era mi tío, le invitó a entrar, pero él se negó y dijo que quería hablar con mi padre de un asunto muy personal [...] Mi padre dijo a mi madre que mi tío vino para avisarle que yo no iba a la escuela como pretendo decirles, sino que iba a pasear. Mi tío había dicho a mi padre que él me había visto esta tarde en el parque con un grupo de jóvenes" [E4: 37].

Por ejemplo, para Naïma (E5) su madre es como una amiga [Naïma es hija única]. Su madre era su cómplice cuando su novio vino a su casa para pedir la mano de su hija. Ella [su madre] conocía al novio de su hija, pero cuando su marido le preguntó que si sabía algo de este chico, ella dijo que no. La mayoría de los padres no admiten que sus hijas pueden salir con chicos y tenerlos como novios. Muchas chicas como Aïcha (E1) prefieren ocultar a sus padres que tienen un novio y prefieren dar la noticia en cuando se pongan de acuerdo con el prometido para que venga a pedir su mano directamente a sus padres: "Nosotros no podíamos decir que

hemos conocido un chico, que estamos saliendo con él [...]” [E1: 3].

Este control del vecindario y la familia sobre las chicas esta debido a que todo el honor y la reputación familiar están relacionados con la sexualidad de la mujer. A la chica desde pequeña, se la protege, vigila para que no pierda su virginidad. Es un sujeto de control continuo hasta que se casé. A la chica desde pequeña, se le prohíbe salir libremente de casa, se le impone volver horarios determinados, se le repite a menudo de no acercarse de los chicos porque pueden hacerle daño y será una burla para todo el mundo. En realidad toda esta preocupación y precaución que se toma en la educación de las chicas esta debido a ¿qué dirán los vecinos?. Es decir, el honor no es solamente un asunto familiar sino que social. Porque aunque los padres perdonen a su hija su mal comportamiento “perder la virginidad o quedar embarazada”, porque antes de todo es su hija, ellos no estarán tranquilos porque estarán sometidos a las críticas de los vecinos y familiares. Sobre esta presión y chismorreos de los vecinos los padres tendrán que castigar a su hija porque su deshonor implica la vergüenza de toda la familia. Como podemos ver estas sanciones se aplican solamente a las chicas porque el honor esta relacionado con la sexualidad femenina.

Sin embargo, estando lejos del clan familiar no implica que están a salvo del control social porque siempre hay un vecino (del mismo país) que se sienta responsable de proteger a esta chica como si hubiera sido su hija o esposa. Según Aïcha (E1), estando aquí en España las mujeres no están a salvo del control social. Porque aquí también hay una red de control formada por los vecinos del mismo país. Aïcha vive en un barrio donde hay paisanos suyos y afirma que los conflictos que ella tiene ahora con su familia esta causado por la información que dieron sus vecinos a sus padres sobre su manera de vivir.

“¡Oh!, hay algunos vecinos que tienen la lengua muy larga, ¿no? [...] Claro es la naturaleza de ahí, y aquí también. No creas que aquí estamos libres ¿no?. Tienen que vigilarte, hablan de ti, los he oído, los vecinos [...] Claro me vigilan no les gusta el tipo de vida que llevo y mi madre también no le gusta. Que si los vecinos, que si lo otro” [E1: 2].

XIV.1 Mujeres víctimas de la discriminación de sexo

Muchas mujeres solteras en Marruecos obligadas por la miseria, la presión social o las dos cosas al mismo tiempo abandonan sus hijos. Porque por ejemplo si una chica soltera se queda embarazada y quiere tener su hijo, aunque reciba el soporte de sus padres sus hijos tendrá que enfrentarse después a los prejuicios sociales. La gente le considerará como un bastardo (farj en

el dialecto argelino). El niño al no tener apellido del padre (porque este no quiere reconocerle como hijo suyo), y aunque éste dispone teóricamente de los mismos derechos que los otros niños sufrirá los prejuicios de la sociedad que lo consideran como un “bastardo” y su madre según la charea (derecho musulmán) es una adúltera.

Las mujeres que no tienen otra opción que deshacerse del niño tendrán que abortar. Las que tienen medios económicos, abortan, pero como el aborto es ilegal tendrán que pagar una suma importante de dinero al médico. Otras, al no tener los medios o por temer que alguien les denunciara, prefieren recurrir a comadronas [aborto tradicional]. Estas prácticas caseras del aborto a veces llevan a complicaciones en la salud de la mujer; visto que a veces no hay suficiente higiene o que se produzca una hemorragia que puede ser mortal. Las chicas que quieran tener su hijo, pero que no les apoya su familia, a veces para sobrevivir se meten en la prostitución (Vease Al- Sadawi, 1991). Como es el caso de Fouzia (E7).

Fuzia (E7) es originaria de Tetúan. Debido a los problemas familiares (pobreza, severidad de los padres y peleas familiares), se fugó de casa con un amigo. Durante su fuga tuvo relaciones sexuales con este chico, que era un poco más mayor que ella y como consecuencia se quedó embarazada. Al regresar a su casa su familia se enteró de que estaba embarazada y la echaron de casa, siendo menor de edad (tenía apenas 13 años). Una vez en la calle Fuzia tuvo que enfrentarse a los insultos y prejuicios de toda la gente que le miraba con desprecio.

“Yo estaba empuñada (sic) de cuatro meses cuando me echaron de casa. Me acuerdo del mes de ramadán, cuando por el día hacía el ayuno y por las noches iba pidiendo comida, la gente a veces me invitaba a sentarme y me ofrecía *harira*, *chebakia*¹²¹, pero hay otros que te miran de arriba por abajo, como si hubieras cometido un crimen o peor que un crimen [...] A veces cojo cartones y me duermo en algún portal. Yo he pasado cuatro meses así, llevaba la misma ropa sin ducharme, ni nada [...] me miraba la gente en la calle y dicen a veces ‘mira esta como va’” [E7: 63-65].

Fuzia aguantó varios meses pasando frío y hambre en la calle sin que nadie le prestará ayuda, hasta que una día vino a verla una amiga suya y le aconsejó que se fuera de Tetúan. Convencida que tenía que afrontar la vida sola porque hasta sus propias hermanas la echaron siguió el consejo de su amiga y se fue a Ceuta donde trabajó en un bar. Y al estar embarazada no la cogieron como prostituta sino para tomar copas con los clientes; y cuando se aproximó el día

¹²¹Chebakia es un dulce y la harira es una sopa típicos del mes ramadán “ayuno”. En el Magreb en general y Marruecos en particular no hay una casa que no tiene sobre la mesa este tipo de dulce y sopa en el mes del ayuno.

del parto se volvió otra vez a Tetúan. Estaba en el hospital pero nadie fue a visitarla sabiendo que estaba en el hospital. Cuando tuvo el niño, apareció su madre, que había venido a escondida (sin que los varones de la casa lo sepan), prometió a su hija que iba a ocuparse del niño con una condición: que su hija desapareciera de la ciudad; porque temía a los otros miembros de la familia.

“Hasta un día mi mejor amiga me coge y me dice: ‘tu tienes que ir con migo a Ceuta’, y me fue a Ceuta. He trabajado en un bar como puta pero no voy con los tíos, hacía eso de las copas. Por cada copa doscientas pesetas, cien para mí y cien para la jefa. Y el día cuando faltaba una semana para parir, fue otra vez a Marruecos. Cuando llegué al hospital me dijeron: ‘¿tu tienes familia?’, y yo digo: ‘sí mi madre, podéis llamarla o buscarla como queréis’ [...] Cuando llamaron a mi casa les dijeron que no conocían a nadie que se llamaba así [...] Mi madre vino discretamente sin que lo supiera nadie y me dijo: ‘mira, a tu hijo lo cojo, pero a ti ni te quiero ver, ni verte siquiera’. Mi madre tenía miedo de mi hermano y de mi padre” [E7: 63-65].

En realidad la historia de vida de Fuzia nos ilustra una imagen viva de una situación de discriminación de género, es decir, que por el hecho de ser una chica, su propia familia y toda la sociedad la excluyó por no haber respetado las normas sociales. El hecho que la deshonra es visible en la mujer mientras el hombre es intacto físicamente hace que toda la atención recaer sobre las mujeres. Si una chica queda embarazada esta severamente castigada porque, físicamente es un hecho visible, es decir, no solamente la propia familia esta enterada sino que todos los vecinos y familias. Es decir, el miedo a que la hija quede embarazada o pierda la virginidad esta relacionado más en lo que van a decir los vecinos que con la religión.

P: Me has dicho que tus padres te echaron cuando quedaste embarazada. ¿Crees que tus padres hubieran reaccionado igual si tu hermano hubiese dejado empuñada a una chica?

E7: No, nunca, un chico nunca. A lo mejor lo cogen hablan con él pero nunca lo echan. Pero a mi me han echado de casa cuando tenía trece años. A mi hermano no le hubiera pasado esto porque es un hombre, no es igual que una mujer [...] Los hombres y las mujeres lo pasaban igual pero la mujer más [...] El hombre no es igual que la mujer. El hombre ahí pasa de todo [silencio]. Por eso yo lo pasaba mal en Marruecos. Yo soy una mujer marroquí y no me gustaría vivir ahí” [E7: 63- 65].

Además, se puede comprobar, Fuzia era muy joven, cuando se quedó embarazada, sin

embargo, todo el mundo le dio la espalda, hasta sus parientes (madre, hermanas). En realidad y como lo afirma Fuzia la actitud del colectivo femenino (su propia madre y sus hermanas) está relacionada con el miedo. Temor al padre, al hermano mayor y a los esposos (sus hermanas casadas), además, este temor esta estrechamente ligado a los prejuicios sociales. Es decir, el “qué dirán los conocidos y los vecinos”.

“Hasta mis cuñados (maridos de sus hermanas) [...] por ejemplo voy a ver mi hermana y le explico mi problema, ella me dice: ‘veté de aquí’. A veces me echaban ostias para irme de ahí. Porque para la gente yo soy la mala de la familia y si voy a casa de mi hermana dirán: ‘mira es la mala de su mujer’ [la hermana mala de su esposa]. Da vergüenza a ellos (sic), me fue a otra hermana y le conté todo y ella me dijo: ‘véte de aquí antes que se entere tu cuñado’. Cada uno te manda a la calle, toda la familia te echa de encima [...] porque yo era una vergüenza para toda la familia” [E7: 63-65].

XIV.2 Cambio de mentalidad a cerca de la sexualidad femenina

Según Khalida (E3) actualmente en Marruecos existe una hipocresía compartida por la familia de la chica por una parte y la sociedad en general. Porque muchas familias sabiendo que su hija no este virgen cuando llega el momento de casarla la llevan al hospital, y con una operación quirúrgica se le reconstruye el himen y se acaba el problema. Aunque no todo el mundo tiene este privilegio, porque parece que esta operación cuesta muchísimo dinero y, además, no está legalizada, es decir, que las que benefician son las hijas de familias ricas.

Khalida es una chica soltera del medio urbano, nos explicó que ahora en Marruecos muchas chicas jóvenes como ella, han cambiado de mentalidad y piensan que esto de conservar la virginidad hasta el día de boda es una tontería. Porque hay muchas chicas que después de tener una amplia vida sexual extramatrimonial, rehacen su virginidad antes de la boda engañando así a toda la sociedad. Según Khalida (E3) está operación quirúrgica es muy cara y no todas las chicas tienen la misma suerte de acceder a está operación. A veces, los propios padres son cómplices con su hija. Una temporada antes de la celebración de la boda, llevan a su hija al cirujano para recrear el himen. Y así la salvarán (y salvan) el honor de sus hija (y el suyo). En caso de que los padres no quieran colaborar o que no tengan los medios para hacerlo, la chica tendrá que enfrentarse sola a este problema. Si ella está trabajando, ahorrará todo su sueldo para poder beneficiar de esta operación quirúrgica que le devolverá su precioso himen.

Khalida (E3) opina que en realidad, la mayoría de las chicas que rehacen su virginidad no lo hacen por convicción propia. Empero, están obligadas a recurrir a esta práctica, por la

presión social y la circulación de tópicos al respecto. En realidad es una simple operación que les salvará del desprecio y la exclusión y al mismo tiempo es una manera de responder a la hipocresía colectiva de la sociedad. Porque en realidad la gente (hombres y suegras) sabe que existe este tipo de operaciones, pero, sin embargo, siguen atados a las costumbres que exigen que la chica tiene que llegar virgen al matrimonio.

“Yo tenía miedo del matrimonio, pero últimamente he oído hablar de unos médicos que devuelven la virginidad a las chicas. Lo hacen después de aprovechar de su vida, claro es normal, es una necesidad, pero nuestra sociedad es, así mala. Pues vamos a este médico y hacemos la operación y ya esta [...] Para hacerlo tienes que pagar cien mil pesetas y esto en Marruecos es mucho dinero ¿Cómo una estudiante, joven podría pagar esta cantidad de dinero? Claro lo paga la gente que tiene esta cantidad de dinero, es decir, siempre encuentras obstáculos. Aunque piensas, te dices a tu misma, esto de la virginidad es una tontería, la han dejado las tradiciones, la charea, la dejó nuestra sociedad [...]” [E3: 23].

Capítulo XV El matrimonio

Como hemos visto anteriormente (capítulo XIII), la relación entre el grupo familiar, es decir, por una parte la relación entre el marido y la esposa y por otra parte la relación entre padres e hijos es una relación asimétrica basada sobre el poder/ dependencia, obligaciones/deberes. El padre tiene la obligación mantener a toda la familia. Y la esposa a cambio del sustento tiene el deber de responder al marido con la educación de los hijos, cuidar el marido y sus hijos y no desobedecer a su esposo. Y los hijos por su parte deben respeto, obediencia y sumisión en todas las decisiones de los padres hasta en asuntos tan personales como el matrimonio. El matrimonio no es un asunto individual entre dos personas sino están implicadas dos familias, la de la chica y la del pretendiente, es un contrato pactado entre dos familias cuya finalidad es establecer alianzas entre estos dos grupos y ordenar la reproducción con una filiación masculina.

El matrimonio en Magreb se limita al contrato formal sino que antes de esto hacen varias gestiones. Tradicionalmente son los padres y en concreto es la mujer (madre, hermana, tía) quien se encargaba de buscar una esposa para su hijo, debido al fácil acceso al mundo femenino. En general los lugares escogidos por una madre que esta en busca de una nuera son espacios colectivos frecuentados por mujeres como: los baños públicos, celebraciones de bodas y los

cementerios¹²². Después de haber elegido una chica la madre consulta su marido y el por su parte hace su investigación sobre la familia de la chica para averiguar si es de buena familia (se entiende por buena fama: familia que tiene una buena reputación, que son trabajadores, etc.), después de acabar esta tarea y si les gusta la familia de la chica la madre del chico va a la casa de la chica y pide su mano y si estas familias se ponen de acuerdo escogen una fecha para celebrar el compromiso “khotuba”. La “khotuba” se celebra en la casa de la novia y en la cual están presentes además de las dos familias y los comprometidos asisten algunos ancianos por las dos partes como la abuela, o la tía mayor como signo de respeto y distinción a estos(as). Además, debe asistir un imam (sacerdote musulmán) que permite la realización del matrimonio religioso, bajo algunos rituales y ante el cual se negocia la dote (en árabe mahr). Después de la realización de este acto la chica esta considerada como casada o comprometida “makhotuba” y se le permite salir con libertad con su esposo esperando la fecha en la cual se celebra la boda oficial después de legalizar el matrimonio delante de un juez.

En la religión musulmana, el matrimonio es aconsejable y/o casi obligatorio, hecho que hace que los musulmanes en general ven la soltería con reacio, como una desviación. Si una mujer prolonga su viudez o no se ha casado porque no encontró la persona adecuado (o por otro motivo), está mal vista, y a veces la gente habla mal de ella; diciendo por ejemplo: “que no se ha casado porque tiene algún defecto, o porque no es virgen”, y la llamaría despectivamente “Baira”, desgraciada, solterona y si es divorciada “hadjala”o “azria” (palabra que califica despectivamente a las divorciadas que no han podido volver a casarse).

En la actualidad en el Magreb en general y en Marruecos en particular la familia no se implica directamente en el matrimonio de sus hijos(as). Porque, por una parte, los hijos(as) no toleran este comportamiento. Por otra parte, los padres no quieren implicarse en caso de que haya problemas entre la pareja. Es decir, los padres dejan la libertad de elección de conyugue a los hijos, pero con el precio de no hacer de intermedios en caso de conflictos. Aunque algunas familias no se implican directamente en el matrimonio de sus hijos, y en caso de que sea el chico o la chica quien ha escogido la esposa o esposo; la familia tiene que dar el visto bueno. Es decir, hacen su propia investigación sobre la familia de la chica(o) para averiguar si es una familia decente, respetable y de buenos modales, y intentan aconsejar a sus hijos (as) sobre su elección.

¹²² En el Magreb las mujeres suelen ir al cementerio, a prestar homenajes a sus familiares muertos. Normalmente van en fiestas religiosas. Como Aïd el Kebir (fiesta del cordero. Esta simboliza el sacrificio del hijo de Abraham), Aïd Saghir (fiesta religiosa que se celebra después de acabar el mes de ayuno “Ramadán”), celebraciones como el nacimiento del profeta. Suele ser más una costumbre femenina la de visitar el cementerio. Y como es un espacio donde se reúnen mujeres; las madres hablan entre ellas, por ejemplo si tiene una hija en edad casera . Y en caso de que encuentran otra mujer que tiene hijas en edad de casar se ponen de acuerdo con esta para ir a ver su hija.

XV.1 Ámbito rural

1.1 La endogamia de linaje (caso de Samira)

En el ámbito rural a las chicas se les suelen casar a una edad muy temprana, es decir, entre 11 y 12 años, al alcanzar la pubertad. Aunque a esta edad la mayoría son niñas y a veces no tienen aún la regla, los padres las consideran ya mayores para casarse, conceden su mano a un primo o un familiar del mismo pueblo (caso del pueblo de E6). A las chicas rurales no les sorprende el matrimonio precoz porque han visto a otros familiares casarse tan jóvenes y han aprendido que la meta principal para ellas como mujeres, es casarse y tener niños como lo hicieron sus madres y antes sus abuelas.

Durante este tiempo de compromiso la chica debe quedarse en casa para iniciarla a ser mujer, aprende a cocinar y a ocuparse del hogar se le explica que al marido y la suegra se les debe respeto y obediencia si no quieren ser devueltas un día a la casa paternal.

Aunque la chica se case con su primo ella no le conoce porque no le estaba permitido hablar con varones desde pequeña cuando ya le permitía jugar en la calle. Según las normas sociales a las chicas no les está permitido hablar con los varones que no sean padres o tíos aunque este sea su prometido. Como vemos según nos cuenta Samira (E6), ella estaba casada legalmente con su primo, es decir, habían firmado el contrato de matrimonio civil. Sin embargo, ella hablaba con su esposo (que es su primo) porque primero no le estaba permitido y en caso de que quisiera tendría que pedir el permiso a su padre. Además, ella explica que no lo había hecho porque le habían educado de manera que ella misma renunciaría a hablar con un varón aunque sea su esposo antes de trasladarse a su casa matrimonial. Tenía vergüenza de hablar con los chicos, porque no estaba acostumbrada y porque se le han inculcado desde pequeña que tenía que ser vergonzosa y obediente.

1.2 La exogamia (caso del pueblo de Samira)

Como hemos mencionado al principio el mundo rural no es homogéneo, se ha encontrado alterado por muchas transformaciones en el ámbito de normas y valores sociales.

Según las normas sociales del pueblo de Samira, antes los padres siempre casaban sus hijas siguiendo un orden, es decir, por ejemplo cuando reciben una demanda de matrimonio le conceden la hija mayor antes de sus hermanas pequeñas. Porque por ejemplo si casaran la menor la mayor estará perjudicada porque la gente se pensará que esta no se casó porque tenía algo malo y nadie querrá casarse con ella.

Según Samira, la mayoría de los inmigrantes hombres, cuando van de vacaciones a Marruecos, se casan con chicas muy jóvenes. Estos ofrecen una suma importante de dinero al padre de la chica a cambio que este les conceda la mano de su hija. La mayoría de los padres que reciben esta oferta aceptan, porque son pobres.

Este fenómeno hizo que algunos padres concedieran la mano de su hija más joven antes de las más mayores; rompiendo así las normas tradicionales que estaban establecidas en este pueblo. Según Samira, la tradición de su pueblo era que los padres prefieren casar a las hijas mayores antes de las más jóvenes, pero con la oferta material de los inmigrantes los padres han cedido y roto con esta tradición. Debido a esto ahora en el pueblo de Samira se encuentran muchas chicas mayores de edad solteras. Los padres para ante este problema tendrán que aceptar a cualquier pretendiente de otro pueblo. Normalmente suele ser un hombre divorciado o viudo con o sin hijos para salir de la soltería. Como acabamos de ver estas circunstancias han cambiado la mentalidad, el orden y las formas de matrimonio y como consecuencia permite el paso de los matrimonios endogámico a los matrimonios exogámicos.

“En Marruecos pues también ha cambiado un poco, las chicas mayores pues se casan con chicos de otros pueblos. Por ejemplo, un hombre que se le murió su esposa o se ha divorciado se casa con una chica de 25 años. Pues la chica que tiene 25 años, es mayor para ellos [...] Por ejemplo los marroquíes que están aquí en España, cuando vuelven van a Marruecos [...] se casan con chicas jóvenes de 11 años porque dicen que las otras ya son mayores. Yo me casé a los quince años era joven [...] En mi casa no casaron la joven antes de la mayor, me casé yo y después las otras. Pero ahora no, ahora están casandolas pequeñas y dejan las mayores” [E6: 56].

Otros cambios en la mentalidad y las normas de matrimonio, la introducción de la clase social dentro de las normas del matrimonio (endogamia de clase). Según Samira (E6) antes en su pueblo la gente se casaba entre primos y dentro del mismo pueblo, además, como acabo de mencionarlo anteriormente: según las normas tradicionales de esta gente los padres casaban a la hija mayor antes de las menores. Los medios económicos reemplazan los lazos de consanguinidad, y pasan a ser para algunas familias como una norma para contraer matrimonios. Es decir, que ahora surgen los matrimonios entre clases sociales (endogamia de clase). Por ejemplo, una familia de clase media o alta prefieren casar su hija con un chico de la misma clase, y viceversa. Además, actualmente en el Magreb (sobre todo en las grandes ciudades) los hombres prefieren casarse con una mujer que trabaja. Porque para ellos una esposa que trabaja

es una ayuda material para superar y alcanzar un nivel de vida digno.

E6 me explicó un caso de una conocida suya (la esposa de su tío), que después de quedarse viuda nadie quiso casarse con sus hijos, porque no tenían nada, eran muy pobres: “ La hija de mi tía que se quedó viuda no se casó y su hijo tampoco se casó[...] No se casaron porque eran pobres. Nadie se quiere casar con ellos” [E6: 56].

1.3 La vergüenza como cualidad para las mujeres decentes

La vergüenza o “*hachuma*” era considerada como una cualidad que debían tener todas chicas respetables y de buenos modales. Bueno al leer esta pequeña historia os va a parecer que no viene a cuenta. Sin embargo, mi objetivo al contar esta historia es demostrar que la mujer está sometida a muchas presiones sociales, por parte de los hombres y, además, por otras mujeres. Que le ponen en prueba para averiguar si es dócil, vergonzosa “en árabe *hachuma*”, para después elegirla como nuera.

Personalmente, me acuerdo que de pequeña, mi abuela nos contaba (a mí y a mis hermanas) como hacían las mujeres mayores para buscar una esposa para sus hijos. Según ella las fiestas en general y las bodas en particular son los lugares adecuados para “pescar” [elegir] nueras. El baño público y los cementerios son los espacios adecuados porque ahí van muchas mujeres con sus hijas, es como un mercado en dónde las madres llevan a sus hijas para que las vean otras mujeres que están buscando esposas para sus hijos. Cuando ella era joven iba mucho a las fiestas acompañando a su madre o a las chicas del pueblo. Todas las chicas se vestían con sus mejores vestidos y van a las fiestas a ver se consiguen una suegra (al conseguir la suegra se consigue el marido).

En la fiesta todas las jóvenes se levantaban a bailar para que se fijen en ellas. Y mientras mi abuela bailaba sintió una mirada que la fijaba. Era una mujer mayor que no paraba de mirarla y cuando mi abuela volvió a su sitio agotada de tanto bailar se encontró frente a ésta (la vieja que le estaba mirando fijamente) y le entró un susto, pero bajo la cabeza y no dijo nada. Mientras mi abuela tenía la cara mirando hacia bajo sintió un dolor y supo que era la vieja (le había pisado), tenía rabia pero no dijo nada porque la habían educado de ser dócil “*hachuma*”. Mi abuela nos explicó que no había protestado sabiendo que esta mujer le pisó expresamente de pisarle el pie porque sabía que esta actitud era típica de mujeres que vienen a buscar esposas para sus hijos. Mi abuela sabía que era una prueba, entonces lo aguantó. Lo curioso es que la misma mujer que le pisó apareció al cabo de algunos días en casa de mi abuela para pedir su mano. Yo y mis hermanas después de escuchar mi abuela nos sentimos aterrorizadas y teníamos miedo de

tropezar un día como la suegra de mi abuela. Pero mi abuela se reía muchísimo al ver nuestra reacción y nos decía que las chicas de ahora son muy débiles (no aguantan la injusticia, son protestonas) y que nostras tenemos la suerte de no haber nacido en esta época porque de lo contrario nunca podríamos pasar la prueba con éxito para casarnos como lo hizo ella.

Samira (E6) reconoce que su comportamiento estaba relacionado con la forma de vivir de aquella época. Es decir, tener vergüenza en esta época era una de las cualidades que tiene que aprender la chica que quiere ser respetada.

“Es mi primo [su esposo], estábamos en el mismo barrio pero no hablaba con él y él tampoco hablaba conmigo [...] En esta época había el respeto. Yo era una cría y teníamos vergüenza de hablar con los chicos [...] Nosotros estábamos un año casados, hemos hecho los papeles y un año después hemos celebrado la fiesta (risa) [...] Era mi marido pero yo no podía hablar con él sin que mi padre lo sepa. Por ejemplo, hablar en la calle con él era mal visto. Y cuando me casé fui a vivir a casa de mi suegra” [E6: 54].

1.4 Las bodas como ‘mercados matrimoniales’

Las bodas son esperadas con gran alegría porque en ellas las mujeres podrán llevar sus más bonitos vestidos, bailar y encontrarse con otras mujeres del mismo pueblo. Es un momento de alegría para todas las mujeres porque es una manera de romper con el ritmo de la vida cotidiana, es decir, el trabajo duro del campo. Las bodas para las mujeres es un lugar de encuentro para charlar con antiguas amigas, estar al corriente sobre lo que pasa en tal o tal familia. Para las madres es un lugar dónde encontrarán novias para sus hijos, ahí las ven bailar, las vigilan sin que ellas se dieran cuenta. En estas fiestas se mezclan hombres y mujeres. La mezcla de hombres y mujeres en las fiestas depende de las etnias y las costumbres de cada pueblo. Por ejemplo en Argelia, en las etnias beréberes (Chawi y algunos de la kabilia), suelen mezclarse hombres y mujeres durante la celebración de ceremonias. Bailan juntos hombres y mujeres. Sin embargo, en etnias árabes. Sin embargo, lo común entre los diferentes pueblos árabes y algunos beréberes, suelen estar separados. Y la mujer antes de salir de casa debe cubrirse la cabeza con un pañuelo.

“Me gustaba salir por la tarde íbamos con la novia. Salíamos las mujeres, era como un barrio (se refiere al pueblo), las mujeres se arreglan y se cubren la cabeza y van a la fiesta; en las fiestas estábamos todos mezclados, hombres, mujeres y niños” [E6: 54].

“Ahí las mujeres llevan pantalón, y cuando entran los hombres las mujeres se cubren la cabeza” [E6: 59].

Sin duda la mayoría de las mujeres rurales aceptaban su situación y viven siguiendo el mismo modelo que sus madres y abuelas porque nunca han salido de su pueblo ni han ido a la escuela, no han visto otras formas de organización social.

“Como hemos nacido y crecido ahí. Yo nunca he ido a la ciudad ni he hecho otro tipo de trabajo, pues sí que me gustaba [...] El trabajo era muy duro, eran tiempos difíciles” [E6: 54].

El matrimonio es un acuerdo familiar. A las chicas y chicos no se les pide su opinión para casarse. La madre del chico se encarga de buscar una esposa a su hijo dentro del grupo familiar del mismo pueblo y en caso de que el chico no este satisfecho con la elección de su madre y muestras su rechazo su madre le amenace de quedarse soltero toda la vida. Mientras las chicas aunque sepan que tal o tal pretendiente no la aceptaron en principio. Es decir, que se casaron con ellas por la presión de los padres, no dicen nada porque no se les permite opinar. Y, además, una promesa de matrimonio se considera para ellas un triunfo, en cuanto más pretendientes tengan, más orgullosa se sientan y sus padres de ellas. Porque una chica que no se casa esta mal vista por la sociedad. Por ejemplo, en el pueblo de Samira (E6), si una chica llega a los 24 años de edad y no se ha casado aún, nadie pedirá su mano, porque la consideran mayor. Y su única salida es casarse con un hombre mayor, viudo o divorciado.

“Yo estaba obligada y él también tenía que aceptar [...] su padre y su madre hablaron con los míos. Y él si no quería casarse conmigo se hubiera quedado soltero porque son los padres que deciden [...] Los hombres se casan con jóvenes de 11 años, porque dicen que las otras ya son mayores. Yo me casé a los 15 años, era muy joven pero sabía algunas cosas [...] Yo tuve la regla cuando estaba casada y no sabía nada [...] Un hombre que se le murió la esposa o se ha divorciado pues se casa con una chica de 25 años [...] ¿Sabes?, la primera cosa en la cual piensan [las chicas] cuando empiezan a crecer, es soñar de casarse y hasta ahora esto sigue ocurriendo en los pueblos [...] la mujer estaba discriminada, no podía hablar, no podía opinar ” [E6: 55-56 y 57].

XV.2 Ámbito urbano

En el medio urbano el modelo de matrimonio depende del estilo de vida que cada familia. Para las familias modernas el matrimonio es un asunto personal, y es la chica quien decide con quien casarse. En otras familias más tradicionales, se considera que el matrimonio es un asunto familiar y son los padres quienes opinan y eligen el futuro esposo(a) de su hija(os).

En asuntos tan personales como el matrimonio, los padres reaccionan diferentemente. Hay familias tan modernas que consideran que el matrimonio es un asunto personal y dejan a los hijos decidir su vida como el caso de Naïma (E5) y Amina (E4).

Naïma (E5) conoció a su esposo antes del matrimonio, era amigo de su hermano. Fueron varios años novios antes de casarse. Amina (E4) lo conoció aquí en Cataluña, es un marroquí como ella, se conocieron en un bar y cuando decidieron casarse fueron a Marruecos para celebrar la boda, y no encontraron ningún inconveniente por parte de las dos familias. A veces aunque estas familias sean tan liberales como dejar a sus hijos una libertad de escoger la formación y el trabajo, libertad de salir de casa sin estar controlada y de escoger el futuro esposo; sin embargo, algunas de estas familias no toleran que sus hijas se casen con una persona de diferente etnia, clase social, etc. Otras familias consideran que el matrimonio es un asunto colectivo. En este tipo de matrimonio, se ven implicadas dos familias y no dos individuos. En este tipo de matrimonio la diferencia étnica puede ser la causa de conflictos, como es el caso de Aïcha (E1).

2.1 Matrimonio tradicional

La familia de origen de Kenza (E2) prefirieron escoger ellos mismos el futuro esposo de su única hija, ella sabía que no podía denegar la decisión de sus padres y al mismo tiempo ella creía que tenía que obedecer a sus padres porque opinaba que ellos hacían lo mejor para ella. Kenza (E2) no se había negado a la elección de sus padres porque considera que ella no debía desobedecer a sus padres, porque ellos la trajeron al mundo, la educaron etc. Creo que el comportamiento pasivo de Kenza hacia la decisión de sus padres sobre su propia vida (y aún más sin consultarla) es una respuesta de agradecimiento a los padres por la educación que le dieron y el mantenimiento que le ofrecieron. Y como muestra de respecto ella tenía que demostrar su respecto y consideración aceptando la decisión de los padres. Aunque Kenza trabajaba fuera de casa. Ella creció en un ambiente tradicional, y por lo cual la decisión de sus padres le parecía normal en aquel entonces. Para ella es importante respetar a sus padres y seguir las tradiciones aunque se trate de su propia vida porque según ella sus padres hicieron lo que creyeron bueno para ella. El caso de Kenza no es único aunque los tiempos hayan cambiado, sigue existiendo

gente con mentalidad tradicional. Para estos, el matrimonio no es un asunto personal, sino que familiar. No es la chica quién escoge la pareja, sino que sus padres.

“Yo les he seguido [a sus padres] en sus decisiones, y en cuanto a mi matrimonio ellos lo han conocido, y escogido papa mí y yo respeté esto [...]Y como mis padres eran buenos conmigo yo también tenía que aceptarlo por respecto a ellos” [E2: 17].

En realidad Kenza conocía a su esposo porque él le daba clases de música cuando tenía 11 años. Pero cuando quería pedir su mano habló directamente con su madre y Kenza no estaba al corriente hasta días después que ellos (los padres de Kenza y su profesor ‘futuro marido’) se habían puesto de acuerdo sobre las condiciones del contrato de matrimonio. Y cuando lo supo no tuvo otro remedio que aceptar la decisión de sus padres.

“Le conocía porque era él quién me daba las clases de música. Me conoce desde que tenía doce años, me ha visto crecer [...] Yo no lo quería antes, era mi profesor y ya esta, pero después me he acostubrado a él y acabé queriéndole” [E2: 18-17].

2.2 El matrimonio como un asunto étnico

El ejemplo de Aïcha (E1) nos permite decir que no solamente las chicas se les obliga a casarse sino también a los chicos. Según Aïcha ella conoció a su novio en la escuela donde trabajaban los dos. Se amaban y tenían muchos proyectos juntos, él tenía la mentalidad abierta, tenían muchos proyectos de futuro pero no pudo cumplirse porque intervino la madre del novio y los separó. Aïcha era muy optimista con su relación sentimental hasta que un día los dos decidieron formalizar su relación y comprometerse. La madre de Aïcha no mostró ningún inconveniente pero la madre del novio estaba muy furiosa y se negó a aceptar a Aïcha (E1) como futura esposa de su hijo. Aïcha me contó que el núcleo del problema residía en la diferencia étnica (ella era árabe y su novio era beréber). Este ejemplo nos confirma que a veces el vínculo étnico representa un papel muy importante en el matrimonio. Sin hacer una generalización podemos decir que el matrimonio depende también de la etnia.

P: ¿Estabas casada en Marruecos y cómo lo conociste?

E1: “No tenía una pareja, lo conocí en el instituto donde yo estudiaba de maestra. No me casé con él porque había problemas por la parte de su madre que era él del Sur y yo del Norte [árabe/beréber]. Su madre no quería, pero la mía estaba encantada. El único

problema era su familia, lo hemos hablado y él reaccionó contra su madre ¿no? Pero al final su madre ha vencido y lo ha llevado con ella [risa]; y yo me quede sola [risa]" [E1: 6].

2.3 Matrimonio de conveniencia

Y por último algunos padres, consideran el matrimonio de sus hijas (y a veces las chicas mismas convencidas por su decisión) como una estrategia para liberarse de la carga de estas y una ayuda material si el pretendiente es de clase más alta. A título de ejemplo citaremos a Nadia (E8) que según cuenta su padre siempre les amenazó a ella y a sus hermanas de dejar los estudios para casarse.

“En realidad mi padre insistía para que nos casemos no le interesaba que estudiemos porque al casarnos se liberará de nuestra carga [...] Mi padre nos amenazó varias veces de vender la casa para que dejemos de estudiar y nos casemos” [E8: 105].

Como acabamos de ver el padre de Nadia (E8), les amenazaba a ella y a sus dos hermanas para que se casen. Pero llegando a los 16 años Nadia decidió sola y /o con la complicidad de su madre a casarse por interés. Para ella casarse era salir de los problemas materiales.

“Yo me casé a los 16 años y durante este periodo él me ayudó a mí y a toda mi familia [...] La única solución para salir de los problemas era casarme [...] Este hombre nos lo han presentado en casa de una amiga. Y como sabes ahí en Marruecos hay el matrimonio tradicional, es decir, que el hombre que tiene dinero busca la mujer que quiere. Él tenía 17 años más que yo, pero tenía dinero y su propio piso y como era rico entonces me casé con él para que nos ayude” [E8: 101].

2.4 Matrimonio moderno “libre”¹²³

Como hemos mencionado anteriormente actualmente muchas familias prefieren no intervenir en asuntos tan personales como el matrimonio de sus hijos (as). Esta actitud de los padres está debida primero por el cambio de mentalidad de ellos y de sus hijos, es decir, muchos jóvenes ahora no aceptan que sus padres les busquen una novia y creen en el matrimonio basado

¹²³Cuando hablo de matrimonio moderno me refiero a un matrimonio libre fruto de una supuesta relación afectuosa de amor mutuo entre dos personas que se han unido después de conocerse durante un tiempo y que la decisión de contraer este contrato ha surgido únicamente de estas dos personas sin ninguna presión familiar o otra.

sobre el amor. Segundo frente a la subida del divorcio los padres prefieren estar al margen, es decir, prefieren no implicarse en el matrimonio de sus hijos como una estrategia para no verse implicados en caso de que este contrato no funcione.

“No, es el punto de vista de mis o padres también. Ellos no quieren buscarnos novias o algo así, no quieren que intervengan [sic] en este asunto. Hombre si te buscan una novia y tal y habrá problemas en el futuro y tal, seguro que ellos se sienten culpables o tienen que intervenir para solucionar los problemas. ¿Entiendes?, ellos ahora se quitan los problemas de encima si tu mujer es mala la has traído tu. Eres tu quién tiene la responsabilidad” [E9:115] (E9 es un hombre de origen Magrebi que vive en Cataluña).

Según Naïma actualmente la mentalidad de algunos padres ha cambiado y aunque no les gusta la nuera o el yerno ellos no pueden obligar a sus hijos a casarse con la persona que escojan ellos (los padres), sino que tienen que resignarse y aceptar la decisión de sus hijos aunque ellos no estén de acuerdo. Por ejemplo el padre de Naïma no le gustó el pretendiente de su hija pero lo aceptó limitándose a dar su opinión como padre porque sabía que no podía obligarla.

“Teníamos algunas intimidades le contaba cosas, pero hay otras cosas como por ejemplo temas íntimos que yo podía comentar a una amiga no los decía a mi madre, por ejemplo lo que hacía con mi novio no le contaba todo en detalle, pero supongo que ella dudaba de ciertas cosas [...] Cuando yo quería casarme, mi padre no quería me dijo: si quieres mi punto de vista para mí no te casas con él pero haz lo que quieras. Con mi hermano también se ha opuesto a su matrimonio, pero solamente verbalmente. Porque por ejemplo mi hermano quería casarse con una chica de la capital. A mi padre no le gustaba, porque para él era una chica que estaba acostumbrada de salir y esto. Mi padre ha pedido a mi hermano que se lo pensara. Y cuando mi hermano se decidió, mi padre no dijo nada, se limitó a felicitarle y ya está” [E5: 70].

Según Nadia (E8) aunque la soltería sigue vista por esta sociedad como un tabú, la mentalidad de la gente ha cambiado, es decir, que ahora en el Magreb en general y en Marruecos en Particular la gente considera el matrimonio como un asunto personal. Y, además, las nuevas generaciones que sean chicos o chicas prefieren casarse más mayores porque así podrán acabar su carrera y trabajar para independizarse de los padres y cuando tendrán su vida solucionada, es decir, el tener un trabajo piensan en buscar una pareja. Además, este cambio de actitud sobre el matrimonio esta debida a las circunstancias como el aumento del paro en el Magreb. Los jóvenes

al acabar la carrera no encuentran trabajo y por consecuencia no tienen los medios para poder independizarse y construir un nuevo hogar como siempre han aspirado.

“Sabes, ahí había prejuicios sobre la mujer que no se casa decía “baira”, pero ahora no hay tanta presión de los padres para el matrimonio en Marruecos. Por ejemplo yo tengo muchas amigas que nacieron en el 65, 64 y aún no se han casado, estas cosas no existen ahora en Marruecos. Los jóvenes han cambiado de mentalidad, primero muchos no trabajan aunque hayan hecho estudios superiores que sean chicos o chicas son las circunstancias que no permiten casarse joven” [E8: 108].

XV.3 Actitudes ante el matrimonio

‘Te buscan un hombre cueste lo que cueste’

Aunque la mayoría de las chicas y chicos de la nueva generación y a veces los propios padres han cambiado de mentalidad respecto al matrimonio y piensan que es un asunto personal sigue existiendo una presión social basada en las tradiciones que reprime la soltería calificándola como una actitud desviada de la naturaleza humana. Existen muchos estereotipos y prejuicios sobre la soltería sobre todo si es femenina. A las chicas solteras se les llama despectivamente “Baira” “Azria” (solterona) y a veces se le atribuye el peor de los prejuicios como que no está virgen o que tendrá algún otro defecto grave.

A Khalida (E3) no le gustaba la gente de su barrio, porque se metían en los asuntos personales de las chicas.

“Yo en mi barrio no tenía muchas relaciones con los vecinos. Cada vez que te reúnes con ellos, están hablando de otras personas. Están criticando a la gente diciendo por ejemplo: ‘mira, fulana no se ha casado’. Esto no me gusta. Todas las chicas del barrio se han casado muy jóvenes dejando la escuela y, muchas, cada una copia a la otra. Por ejemplo la madre o la vecina dicen: ‘mira fulana se ha casado ¿y tú a qué esperas?’. Le buscan un hombre cueste lo que cueste, y la casan con él. Casi todas las chicas del barrio se han casado, y quedan más o menos tres que no se han casado aún. Quiero decir que la gente de mi barrio es mala porque no deja a los otros pensar por sí mismos, te llenan la cabeza. Las mujeres mismas llenan la cabeza de las madres y, claro, la hija tiene que obedecer porque no puede hacer nada. Si no obedece su madre la echa a la calle. Y los hombres también se meten en estos asuntos, es decir, viene alguien a pedir su mano y él acepta ¡claro!” [E3: 21].

En resumen podemos decir que en el Magreb y en Marruecos en el caso estudiado, el matrimonio no es solamente un asunto familiar sino, además, es una cuestión de clase social y a veces esta relacionado con la pertenencia étnica. En las familias más liberales y de estilo de vida más moderno, el matrimonio es un asunto personal. Estas dejan a sus hijos elegir a su pareja, sin embargo, y a pesar de que tengan la libertad de elegir su pareja, en el caso de las chicas, siempre necesitarán el consentimiento del padre o tutor matrimonial para contraer el matrimonio. Porque sin la firma del tutor (padre) el matrimonio no se considera válido y se podrá disolver (véase parte II). En la mayoría de los casos y cuando se trata de una familia tradicional es la familia que escoge el novio o la novia para su hijo/hija sin tomar en cuenta la opinión de los hijos. Según las relaciones existentes entre padres e hijos, podemos decir que los hijos deben obediencia y respeto a los padres como muestra de reconocimiento y respeto por su manutención y educación. A veces aunque los hijos querrán reaccionar en contra de las decisiones de los padres no pueden porque dependen de ellos y tendrán que aceptar todas las decisiones de los padres.

Capítulo XVI La mujer y la maternidad

La mayoría de las entrevistadas son de familia numerosas, es decir, que el grupo familiar de sus familias de origen se componía al menos de seis a ocho hermanos sin contar los padres; como por ejemplo Fuzia (E7), que tenía ocho hermanos, la familia de origen de khalida (E3) se componía de seis. Sin embargo, hay otras familias que se componían de tres o cuatro hermanos y hermanas, como las familias de origen de Naïma (E5) y Nadia (E8), que son tres hermanos(as).

La necesidad para estas mujeres (las madres de las entrevistadas y otras mujeres del Magreb) de tener niños, se puede explicar según dos vertientes, la primera es sociocultural y la segunda es política. Por una parte, en el medio rural o urbano, el hecho que en estas familias exista una solidaridad, hace que el nacimiento de los hijos, es para las familias una manera de asegurar y aumentar los ingresos familiares, es decir, que representa una nueva mano de obra.

Según Martín Muñoz, la alta tasa de natalidad en los países árabes se deriva, en parte, al sistema de filiación patrilineal de los pueblos árabes. Sobre todo a las que concierne el matrimonio, que convierten a la maternidad en la fuente de la estabilidad para la mujer. Los hijos son la garantía para consolidar su posición en una institución matrimonial inestable como es la que se fundamenta en la dependencia socioeconómica del hombre y la amenaza del repudio y la poligamia Muñoz, 1995: xii). En realidad, para las mujeres, la maternidad es una estrategia para evitar el repudio y la poligamia. Además, el hecho de tener un niño sobre todo si es varón representa para las mujeres un nuevo estatus en la familia y un mejor trato por parte del marido.

Un proverbio de la Kabilia argelina dice: “La gloria de la mujer son los hijos se dice en la Kabilia”¹²⁴.

Según la Charea “Ley islámica” el varón tiene el doble de herencia que la chica. Lo que hizo en una familia como la familia de origen de Amina que su madre se preocupaba de tener un varón porque si una familia no deja un heredero varón, sus hijas se verán obligadas a repartir la herencia con otros parientes directos del difunto. En este ambiente la madre de Amina (E4) tuvo siete niñas y se preocupaba de tener un varón porque sabía muy bien que cuando se muera ella y su marido a sus hijas no beneficiaran solas de los bienes de sus padres sino tendrán que compartirlos con los parientes próximos de su padre.

“Somos ocho en casa. Eramos muchas chicas. Mi madre daba luz a chicas, eramos cinco [...] mi madre se preocupaba y quería tener un chico. Mi padre tenía tierras y todo esto y si no tenía un varón, toda la herencia, la tendrán estos y aquellos ¿entiendes? [...] había mis tíos y mi padre les mantenía, les daba dinero y ellos esperaban que mi padre no tenga una varón ¿entiendes?. Y esto es la causa que dejó mi madre desear tener un varón, porque no se sabe. Si por ejemplo mi padre le pasara algo y no dejaría ningún varón, ninguno de la familia (familia nuclear) heredará” [E4: 34]..

Actualmente con la falta de medios materiales y la propagación de los métodos anticonceptivos muchas mujeres tienden a tener menos hijos. Lo notamos en algunas familias de origen de las entrevistadas y en algunas entrevistadas que tienen o quieren tener hijos. La mayoría, de las entrevistadas opina que tener hijos es muy costoso. Naïma (E5) tiene una hija y no quiere tener más porque piensa que es suficiente molesta con una son muchos gastos y mucha responsabilidad. Samira (E6) tiene cuatro hijos y no quiere tener más, las que aún no tienen hijos también piensan que con uno o dos es ya suficiente. Naïma (E5) a pesar de tener una sola hija no quiere tener más niños porque según ella el coste de vida es muy alto y en esta situación no pude permitirse tener más hijos.

¹²⁴H.Genevois, citado en C. Lacoste-Dujardin. 1990: 88. Sobre el tema de la fertilidad véase Lacoste Dujardin. 199: 81y 43).

Capítulo XVII El divorcio

Como hemos visto en la segunda parte de este trabajo, el divorcio es un derecho exclusivamente masculino y si una mujer quiere divorciarse tendrá que reunir muchas pruebas, como malos tratos, que el esposo no compartía el lecho con ella durante un largo periodo etc. El problema es más grave si la mujer es analfabeta y, además, desconozca sus derechos.

Khalida (E3), el caso de una vecina suya que al no saber leer estaba cometiendo un adulterio. Es decir, estando divorciada de su esposo siguió compartiendo el lecho con él. Khalida siente mucha rabia y pena por esta mujer que al ser ignorante no sospechaba que su marido después de haberla abandonado durante largo tiempo volvió para aprovechar de ella (su cuerpo) y de su dinero. Hasta que se quedó embarazada y cuando se lo comunicó su marido no quiso reconocer al niño y, además, intentó ridiculizarla y humillarla acusándola de adúltera.

“Mira por ejemplo no podía divorciarse o por ejemplo estaba en casa sin saber nada y le llega un papel de divorcio. Yo he conocido un caso, una mujer que alquilaba una habitación al lado de mi casa, imagina estaba casada su marido se ha ido se divorció de ella, se volvió vivió con ella seis meses y ella no sabía que estaba divorciada de él, se aprovechó de ella. Y se quedó embarazada y todo [...] Y cuando se peleó con ella la llamó de todo, y cuando ella se fue a la casa de sus padres; él se fue y dijo a sus padres: ‘cogéis vuestra hija es una puta, sí es una puta hace ya seis meses que estoy divorciado con ella’ [...] Hay muchos casos como este, es decir, la situación de la mujer es fatal, aún que haya cambios ¡además de todos estos problemas dicen que la mujer es una puta!. La ley está siempre al lado de la gente que tiene dinero y como sabes la mayoría de la población marroquí es pobre. Los ricos son una minoría entonces la ley está en beneficio de la minoría rica y si una mujer rica se divorcia tiene donde ir. ‘Queda la ignorancia en nuestra sociedad aún que haya estudiantes’” [E3: 29].

El caso que vamos a ver nos muestra que las mujeres no pueden divorciarse por el mero hecho de desearlo sino que tiene que reunir muchas pruebas para conseguirlo. Nadia (E8) después de descubrir que su marido la engañaba fue a casa de sus padres y pidió el divorcio pero según la ley vigente en Marruecos (Mudawana) no había bastantes pruebas para que el juez le concediese el divorcio. Entonces la obligaron a regresar a vivir con su marido. Así que tuvo que resignarse y en el periodo que ella volvió a vivir con su esposo, éste no paró de engañarla y, por añadidura le golpeaba como venganza por haberse atrevido a enfrentarse a él en el juzgado. Y en este caso teniendo unas pruebas convincentes “agresiones físicas” por fin pudo liberarse de él.

“Cuando me casé con él yo iba a estudiar, y cuando volvía a casa hacía las tareas domésticas, vivíamos solos él tenía su propio piso, y yo tenía la responsabilidad como ama de casa (se echó a llorar). Después venía una amiga mía a casa yo pensaba que era amiga, pero el día que los pillé en casa juntos, él me pegó. Después de este engaño yo fui a casa de mis padres, y después pedí el divorcio, pero me lo denegaron porque no tenía ninguna prueba para justificar la razón del divorcio. Y, además, según la ley que hay ahí, tenía que volver a la casa de mi esposo, tenía que quedarme tres meses según dicta la ley hasta que ellos [los jueces] se asegurasen que hay un motivo válido para el divorcio. Y en este periodo, yo no me acostaba con él, entonces él me pegaba más. Yo tenía todo el cuerpo morado, hasta que vino mi padre y vio que me había pegado mi marido, entonces ya había una prueba para el divorcio, entonces me divorcié” [E8: 122].

Otro caso se ilustra en Kenza (E2) que según ella el motivo de su divorcio era tan sencillo como haber hecho mal una comida. Kenza (E2) cree que su marido ha sido embrujado, porque no había motivos para el divorcio y, además, ellos se llevaban muy bien.

” Por una cosa muy sencilla y simple nos hemos peleado sobre la *harira* [tipo de sopa que se suele preparar en el Magreb en el mes de ayuno ‘Ramadán’]. No sé la razón exacta, no sé, ‘puede ser que ha sido embrujado’. Porque me había comprado una jalaba, y dos zapatos el día anterior [...] Yo había preparado *harira*, y me dijo que estaba mal hecha y se puso a gritar. Y yo pensé que no podía ser que lo hiciera mal, porque me la enseñó mi madre y no es una que no sé hacer y le pide de probarla y allá empezó la pelea, se calentó la discusión más y más entre nosotros y al final me dijo que no quería saber nada de mí, y me dijo: ‘coge tus cosas y vete a tu casa’. Pero yo no quería salir, y le dije: ‘no es fácil salir necesito mis derechos, una ley que dice que tengo que salir’ y me contestó diciendo: ‘necesitas derechos, leyes, estas repudiada’. Esto era la causa de nuestra separación, no había otra causa porque yo lo quería y él también” [E2: 20].

XVIII La libertad

En cuanto a la libertad, podemos decir que las chicas que tenían este privilegio gozaban de una libertad limitada, es decir, que se resume al hecho de salir de casa para ir a estudiar, o de visita a casa de una amiga o un familiar. Y en caso de que los padres dejaran salir a sus hijas estas tenían que volver a una hora determinada informando los padres del lugar a donde van a ir. Este comportamiento de los padres primero se puede explicar por una parte por el miedo de la pérdida del honor de la familia, es decir, miedo a que le pasé algo a la chica y, además, miedo

a enfrentarse a los chismorreos de los vecinos.

La mayoría de las entrevistadas encuentran la libertad en las relaciones de amistad. Es decir, el hecho de tener amistades (aunque esta relación se restringía al sexo femenino). Algunas de ellas dicen que no tenían la costumbre de salir de casa porque simplemente a ellas no les gustaba salir. En realidad esta actitud pasiva es el resultado de una educación llena de restricciones y prohibiciones.

Puede ser que algunas no les gustaba salir porque no eran muy sociables pero yo como mujer magrebí que ha vivido en el mismo ambiente pienso que debajo de esta actitud hay muchos factores socioculturales. En realidad en una sociedad como el Magreb y en cada familia en particular, la cultura tradicional aspira a regular todos los aspectos de las relaciones sociales: las normas morales y de comportamiento han de ser cumplidas por todo el mundo. No existe una tolerancia del pluralismo de corte liberal. No existe la libertad de conciencia y pensamiento para el individuo en esta sociedad.

Algunas de las entrevistadas se sometían y aceptaban la realidad, otras estaban en contra de este control y prejuicio social que se ejercía sobre las chicas. Pero ambas cumplían con la mayoría de estas normas porque según ellas, la sociedad es así y no se puede hacer nada y en caso de que se comporten mal estarán castigadas. La mayoría de las entrevistadas encuentran la libertad en las relaciones de amistad. Es decir, el hecho de tener amistades, aunque estas se restringían al sexo femenino. Algunas de ellas dicen que no tenían la costumbre de salir de casa porque simplemente a ellas no les gustaba salir. En realidad esta actitud pasiva es el resultado de una educación llena de restricciones y prohibiciones.

La madre transmite las normas sociales y vigila que se cumplen. Las chicas desde pequeñas se les inculca el miedo y la obediencia. Se le prohíbe salir tarde de casa, ir a la discoteca, se le explica que tal cosa o otra no se debe hacer porque están mal vistos por la sociedad. Algunas chicas aceptan las normas sin cuestionarlas son pasivas o otras no lo aceptan pero no pueden remediarlo porque si por ejemplo si se niegan saben que estarán castigadas.

“Como he vivido en Marruecos no hacía la diferencia, tenía que seguir la religión, las tradiciones y todas las cosas que hay ahí. Un hombre es un hombre y una mujer es una mujer, no me gustaba esto pero yo ¿qué podía hacer?, nada, y el día que me peleo con ellos tengo una paliza muy grande [...]” [E1: 3].

Para Aïcha (E1) y otras entrevistadas, la estrategia para evitar los problemas y críticas es cumplir con las normas de la sociedad o dar la apariencia que se quiere de ti “Hadak djud

adlek [si respetas los límites, evitaras problemas]" [E1, p. 3]. Khalida (E3) opina de la misma manera que sus compañeras, y para ella aunque no este de acuerdo con las normas y control social, no tiene que expresarlo o actuar de una manera diferente a ello porque esto implica que la sociedad la rechazaría y la excluiría. Porque la considera como extraña.

"Ahí ¿sabes?, la sociedad, la gente no te deja tranquila. La gente, tiene la lengua muy larga. Si una persona no se quiere casar dicen que es "baira" (solterona), es !no sé que; [...], es mala, si hubiera sido buena persona se hubiera casado. Normal que te sientes mal, no puedes no hacer caso y no puedes hacer lo que te da la gana. Toda la sociedad te mira con un mal ojo, y te sentirías diferente, extraña" [E3: 21].

En general, en la mayoría de las familias que sean del medio rural o urbano, que sean modernas o tradicionales, los roles están bien diferenciados. A las mujeres se le asignan el papel de amas de casa, educadoras, su espacio es la casa. El padre debe sostener materialmente a toda la familia y tiene acceso al espacio exterior. Las tareas domésticas se atribuyen a las chicas, mientras los chicos participan si ellos quieren. La educación de los niños es un conjunto de reglas sociales que la tradición a transcrito para el comportamiento de los individuos, esta llena de prohibiciones y obligaciones, estereotipos, tabúes. En general es la madre que se encarga a transmitir las normas sociales, debido su rol de educadora en estas sociedades. A las chicas desde pequeñas se les explica lo que deben hacer y lo que no tiene que hacer. A los niños se les educa diferentemente a las chicas, por ejemplo en lo que concierne las tareas domesticas según las entrevistadas los chicos no participan en las tareas domésticas porque los padres y la sociedad en general los considera asuntos femeninos. En la mayoría de las familias, los chicos no participan en casa. Pero en otros casos sí que participan, pero pocas tareas como recoger la mesa. Para ellos (hombres) la sociedad es así, les ha privilegiado, prefieren que no cambiase. En cambio las chicas, aunque no les gusta esta división de papeles, no pueden cambiarla, porque toda la sociedad es así. A veces aceptan sin cuestionar porque les han educado de tal manera que lo tienen la cultura asimilada.

Conclusión de la tercera parte

Una de las principales aportaciones de estas entrevistas es que informan de forma específica acerca de cuál era la situación en la sociedad de origen de las mujeres que han emigrado, y no de todas las mujeres del Magreb genéricamente. De todas formas, no es ésta la única manera en que estas entrevistas completan la información sobre los contextos de origen de las emigradas. Además, en primer lugar, enriquecen el conocimiento de muchos aspectos de la vida de las mujeres en el Magreb, con información de primera mano que ilustra con casos personalizados las generalizaciones que se sostienen en la bibliografía consultada. En segundo lugar, matizan en algunos aspectos esas generalizaciones. Y, tercero, incluso proporcionan algunas informaciones que pueden ser inéditas.

Muchas de las generalizaciones de que me he hecho eco en la Parte I y en la Parte II han encontrado confirmación. Así, en relación con la primera parte, acerca de los estereotipos sobre el Magreb y el Islam, puede destacarse que ninguna de las ocho entrevistadas ha tenido un familiar polígamo. También se corrobora plenamente la diversidad de situaciones que se dan dentro de un mismo país, desde familias por diversos motivos y en diferentes situaciones opresivas con las mujeres hasta otras que les han dado igualdad de trato y/o les han apoyado para que estudien u obtengan un marido deseado.

Sobre los temas tratados en la Parte II también se confirman bastantes de las generalizaciones. Así, en las entrevistas se constatan diversos hechos concernientes a las familias, como que todavía las familias otorgan mucha importancia a la preservación de la virginidad de la mujer, puesto que de lo contrario resultará muy difícil encontrarle esposo (en prácticamente todos los casos) o el extremadamente duro rechazo que encuentran las madres solteras (caso de E7).

También se observa la inclinación de algunas familias, tanto urbanas como rurales, a casar lo antes posible a las hijas, experiencia vivida por una que fue casada con su primo, al que estaba prometida desde pequeña (E6) y por otra a la que su padre no quiso dejó estudiar porque quería casarla para tener menos responsabilidades (E8). También en dos casos las presiones estuvieron dirigidas a casarlas con individuos escogidos por los padres y de una edad muy superior (el de la misma E8 y el de E2).

Por otra parte, varias de las entrevistadas (p.e. E8 y una vecina de E3) han padecido o conocido de cerca la injusticia de la legislación estatal sobre la institución familiar, concretamente en el tema del divorcio. Estas mujeres recibieron malos tratos psicológicos y

físicos del marido mientras tramitaban el divorcio siendo obligadas a convivir con él hasta disponer de la prueba de la existencia de tales malos tratos. Después, la ausencia de garantías favorecía el impago por parte del ex-marido de la pensión alimenticia dictaminada por los tribunales (problema de la madre de E8).

Asimismo, todas confirman la existencia de una fuerte presión y control sociales sobre las mujeres. Concretamente, en el ámbito laboral varias de ellas sufrieron un trato misógino por parte de los compañeros de trabajo (E1, la hermana de E3, E4 y E5). A ello se une la confirmación de la existencia de sexismo en la escuela, tanto en los libros de texto escolares como entre los niños y profesores (E3 y E4).

Con todo, también surgen de las entrevistas algunas matizaciones a las generalizaciones de la literatura que yo he consultado. Las visiones de conjunto de las sociedades adolecen de que, en primer lugar, al dar importancia a las estructuras generales y a la cultura pública, pasan a menudo por alto lo que las personas piensan y sienten a nivel individual. En segundo lugar, parece que existe, debido a la necesidad de generalizar, una tendencia a construir tipos ideales de agregados poblacionales más que a reflejar exactamente la pluralidad que caracteriza a los individuos y las pequeñas unidades sociales, como las familias. Pues bien, esos tipos ideales tienden a enfatizar la diferencia dejando de lado la similitud. Probablemente yo misma incurro en esta forma de obrar. Así, en los libros y artículos que he consultado para elaborar la visión contextual se ofrece una imagen en la que la tradición aún pesa mucho. En cambio, en las entrevistas se percibe que los sistemas de creencias de las entrevistadas son más modernos, aunque quizá esto obedezca a que mi muestra de entrevistas comprende a personas relativamente jóvenes.

Una entrevistada (E3) dice que cuando estaba en Marruecos opinaba particularmente que la virginidad está pasada de moda, y la mayoría expresa que era partidaria del igualitarismo entre sexos tanto en el reparto de tareas como en la toma de decisiones dentro de la familia, aun cuando habían sido educadas (como también se puede de manifiesto) en la división sexual del trabajo (y el poder) que hemos visto. Esto indica que los valores de los individuos no corresponden exactamente a los prevalecientes en el espacio público de la sociedad, y sugiere que lo que sucede es que no siempre es posible dar a conocer lo que se cree. Se produce una espiral de silencio y lo que no se expresa es como si no existiese. Así, en la cultura a nivel contextual dominan unos valores, pero es posible que a nivel individual no sean tan minoritarios los valores modernistas.

Otro matiz interesante es que, según parece, la represión familiar sobre la sexualidad

femenina no se debe ya tanto a las propias convicciones de los padres, sino a la preocupación de éstos por preservar el prestigio familiar en el entorno extrafamiliar. Esto se desprende de varias entrevistas (E3, E5 y, sobre todo, la experiencia directa de E7).

Por último, se observa que las gentes de las ciudades se están volviendo más individualistas, prefiriendo relacionarse poco con los vecinos, lo que reduce el control sobre las mujeres en este entorno (E4). El control sobre las jóvenes también se está haciendo más laxo en la medida en que aparece una solidaridad femenina intergeneracional. De esta manera puede calificarse el comportamiento de madres que justifican y ocultan con pretextos a sus hijas para que puedan salir a divertirse sin que el padre lo sepa (E5) o las apoyan para que puedan continuar sus estudios (E3 y E4).

De estas entrevistas también se desprenden algunas novedades en relación con la situación y la mentalidad de las mujeres en las sociedades magrebíes. Creo que es particularmente interesante conocer cómo pensaban sobre su situación de género cuando estaban allí. En este sentido, la mayoría de las entrevistadas veían la elección de pareja como un asunto individual en el que no debían inmiscuirse los familiares. Esto explica en parte el que la presión de las familias para que los hijos se casen y en la elección del cónyuge ya no surta el mismo efecto que antaño. Por añadidura, estando allí la mayoría de ellas ya tenía claro, según relatan, su desacuerdo con la manera en que se establecen divisiones de género en sus sociedades.

En lo que concierne a las estructuras familiares y el control social, me parece resaltable el hecho de que a menudo las familias pueden ser una isla de libertad en medio de un mar opresivo. Se dan algunos casos (E3 y E1) en que las mujeres tenían libertad incluso para traer amistades masculinas a la casa de sus padres. En estos casos la ausencia de libertad comenzaba al cruzar el umbral de su casa hacia el exterior.

Por otra parte, si bien suele decirse que la familia es patrilocal, he conocido un caso (el de E2) de familia matrilocal. La estrategia familiar consistía en casar la hija con un hombre prometedor pero de una clase social inferior de manera que el negocio familiar no perdiera uno de sus pilares básicos. Del mismo caso es importante señalar también que el matrimonio se puede regir por un contrato, y en éste pueden acordarse cláusulas que aseguren determinados derechos para la mujer¹²⁵.

Otro dato poco conocido se refiere a las relaciones entre las mujeres y hombres emigrantes. Un fenómeno creciente es el de que algunos hombres emigrantes rehuyen a las mujeres emigrantes como posibles cónyuges y acuden a los medios rurales de los que proceden

¹²⁵ La existencia de esta práctica sólo la he visto brevemente mencionada por Messaoudi (1995: 21).

en busca de una esposa. El retrato robot de esta esposa es una mujer menor de veinte años, rural, de pocos recursos económicos y físicamente atractiva, cuyo padre acepta valiosos regalos del pretendiente al formalizar el acuerdo matrimonial (¿adquisición?). Parece que la razón es que ven a la emigrante como una mujer libre cuando lo que desean es una mujer más tradicional y dócil.

Finalmente, resulta interesante notar que parece existir un filtro étnico entre los bereberes en punto a aceptar o no el matrimonio de su descendencia (El y un caso que yo conocía anteriormente, citado en la Parte I). Esto debe estar contemplado en monografías sobre los beréberes, pero no lo estaba en los libros que yo he consultado.

En cualquier caso, creo que la principal aportación que se extrae de estas entrevistas es que constatan que la emigración magrebí femenina, si bien está movida frecuentemente por motivos económicos, como sucede con la de los hombres, tiene, sin embargo, también a menudo la especificidad de una búsqueda de mayor libertad personal. Justamente, uno de los principales objetivos de este trabajo es conocer cuáles son los motivos por los cuales las emigradas hacia Cataluña han tomado la decisión de emigrar a esta sociedad. Esas dos posibles razones y su combinación han sido expresadas en la introducción general de este estudio.

En los discursos de las entrevistadas se encuentran sus razonamientos sobre esta cuestión. Soy consciente de que ellas pueden ocultar al entrevistador (entrevistadora en mi caso) o incluso a sí mismas cuáles han sido esas razones. Por eso he tenido cuidado en valorar si la explicación que ellas dan es consistente, tanto con sus propios razonamientos a lo largo de la entrevista como con los datos que aportan sobre cuál era su situación en la sociedad de origen.

En las entrevistas se puede apreciar que muchas mujeres vienen a Europa (más en concreto a Cataluña, pero podría ser otra de sus regiones) para escapar de las constricciones patriarcales y disponer de una autonomía y oportunidades de desarrollo personal equivalentes a las que disfrutaban los hombres. Quieren librarse de la presión y el control que la familia y el vecindario ejercen sobre su sexualidad, poder escoger su pareja sin interferencias, poder negociar libremente sus deberes y derechos familiares si establecen una familia, ser tratadas como iguales por sus compañeros y superiores en el trabajo o, sencillamente, entrar en una cafetería sintiéndose cómodas.

La tabla 10, ampliación de la presentada en la introducción de esta Parte III, resume mi tipología de motivaciones de emigración, denominando cada una de las categorías con una etiqueta: económica, emancipatoria de género y mixta.

Tabla 10. Características de las entrevistadas y motivación migratoria principal.

Nombre y número	País de origen	Hábitat	Clase social de familia procedencia	Edad: 1996 y (año de llegada)	Estado civil	Trabajó en origen	Nivel de estudios	Reagrupación familiar	Llegada a Cataluña	Motivación migratoria principal
Aïcha [E1]	Marruecos	urbano	media	38 (30)	soltera	sí	secundaria	no	1988	Ambos
Kenza [E2]	Marruecos	urbano	media-baja	36 (28)	divorciada	sí	primaria	no	1988	Ambos
Khalida [E3]	Marruecos	urbano	media	25 (23)	soltera	no	secundaria	no**	1994	Autonomía
Amna [E4]	Marruecos	ambos*	media	36 (30)	casada	sí	superior	no	1990	Ambos
Naïma [E5]	Argelia	urbano	media-alta	34 (32)	casada	sí	superior	no***	1994	Autonomía
Samira [E6]	Marruecos	rural	baja	38 (24)	casada	no	sin estudios	sí	1982	Económica
Fouzia [E7]	Marruecos	urbano	baja	40 (22)	casada	no	primaria	no	1978	Autonomía
Nadia [E8]	Marruecos	urbano	media	31 (27)	divorciada	sí	superior	no	1992	Autonomía

Notas: Los nombres que aparecen en la tabla y se utilizan en el análisis son ficticios para preservar el anonimato de las entrevistadas. La denominación "E" representa a la entrevistada. Por ejemplo "E1" representa a Aïcha.

* He clasificado Amna como hábitat rural y urbano porque, como veremos en el análisis, ella vivió en los dos ambientes.

** Aunque Khalida vino para una reagrupación familiar, la realidad es que su matrimonio con un español es en blanco porque fue solamente para entrar a España.

*** Considero que en el caso de Naïma no se trata de una reagrupación familiar sino de una inmigración familiar porque vino directamente de la familia en bloque.

Hay diversos casos que demuestran sobre todo razones de búsqueda de autonomía frente a la discriminación de género. Ello es evidente en el relato de E3:

“Pues la situación de la mujer ahí no esta bien. Claro, hay gente que piensa como yo, pero es una minoría. Allí [en Marruecos], la gente piensa que la chica estudia y después se casará y hará su vida como todo el mundo. Yo pienso lo contrario, algo que no se corresponde con el pensamiento de nuestra sociedad. Entonces, para dejar todo esto y huir de ello vine a España. Yo he tenido la suerte de venir aquí. Si me hubiera quedado allí, hubiera intentado luchar contra todo aquello. A lo mejor hubiera sufrido mucho [...] No me gustan nuestras costumbres, las tradiciones. Bueno, la cultura la acepto, pero lo que padece la mujer [discriminación] no lo acepto. Allí la mujer casi no tiene el derecho de divorciarse. La mujer trabaja en casa y fuera de casa. La mayoría de las mujeres de Casablanca trabajan fuera de casa y en casa. Esto es un problema. Por ejemplo, el marido viene a las ocho [vuelve del trabajo] antes que ella [su esposa] y se queda a mirar la televisión, no hace nada, espera a que su esposa le haga la cena. Ella vuelve [del trabajo] a las diez o a las once de la noche más tarde y está muy cansada, pero, además, tendrá que hacer la cena. ¡Esto no es lógico!, es una injusticia. No, sobre todo no aceptaría esto [...]” [E3: 24].

El caso de E5 también demuestra una huida de un clima crecientemente opresivo debido al integrismo islámico en Argelia. No obstante, para preservar al máximo el anonimato de esta entrevistada tal y como le prometí, no voy a detallar esta situación. Tan sólo quiero descartar de forma expresa la interpretación alternativa de una motivación económica ya que ella y su cónyuge gozaban de un buen nivel de ingresos que aquí todavía no han conseguido recuperar.

Por su lado, E7 se vio forzada a fugarse tras quedar embarazada siendo soltera, y por esta razón allí a donde fue solió encontrar rechazo y dificultades. El caso de E8 también se explica más por sus condiciones materiales pretéritas que por su propio relato. En su vida anterior son recurrentes las dificultades originadas por hombres en una sociedad de y para hombres: un padre que abandona a la familia sin ofrecer ninguna ayuda económica; tener que salir a trabajar joven, abandonando los estudios, para contribuir a la economía familiar; un matrimonio igualmente temprano con malos tratos; un divorcio desastroso. Todo ello sugiere que en su proyecto migratorio tuvo un peso importante la búsqueda de una mayor igualdad.

En otros casos se conjuga esta motivación con la económica. E4 y E2 dicen:

“Yo en Marruecos siempre decía que quería ir al extranjero, pensaba ir a Francia [...]

Tenía una amiga, que nos criamos juntas, hemos estudiado juntas y después de acabar los estudios no hemos encontrado trabajo. Ella tenía su tía en Suiza, habíamos preparado los papeles para salir del país [...] Todo esto es resultado en parte de que no hemos encontrado trabajo [...] Yo tenía la esperanza de estudiar y después trabajar. Así me independizo, consigo mi piso, me compro un coche. Me independizo materialmente e ideológicamente [sic] y después pienso en el matrimonio. Y si me entiendo con alguien me caso, sino no me importa quedarme soltera” [E4: 32].

“En realidad es todo: económico, escapar de los problemas con la gente, con la familia, el choque después del divorcio [...] Quería cambiar. Me he dicho ‘cambio de lugar y empiezo una nueva vida’. Después de divorciarme [de su primer marido, marroquí], ellos [sus padres] no se metían en mis asuntos personales, soy mayor y ya está, ahora no tiene autoridad sobre mí, aunque mi padre y mi madre no querían que me casara con un español. Pero yo me casé [por segunda vez, con un español] porque quería quitarme todos estos problemas de encima y vine a España” [E2: 14].

Un caso especial es el de E1, ya que, como se aprecia en la siguiente cita, argumenta ante la grabadora razones puramente pecuniarias:

“Cuando vine aquí [parece que tanteando más que con un proyecto cerrado] encontré que allí no estaba bien pagada [en Marruecos trabajaba como maestra] [risa]. Había una diferencia muy grande, entonces me quedé aquí” [E1: 1].

Empero, las informaciones que aporta sobre su situación en el trabajo, donde se sentía incómoda con los comentarios machistas, así como acerca de su percepción de la situación de las mujeres en el ambiente social (p.e. vecindario) como opresiva, sobre todo en la libertad sexual (es homosexual, y de hecho vino cuando empezaban a proliferar rumores acerca de ella sobre este particular)¹²⁶, apuntan con claridad la búsqueda de la susodicha independencia personal.

Sin embargo, también lo que se suele creer acerca de los hombres inmigrados magrebíes puede ser una explicación válida para algunas de las mujeres: o sea, una motivación puramente económica. La entrevistada E6 no expresa ni permite apreciar una motivación del tipo emancipador.

¹²⁶ No puedo atestiguar este punto con una cita literal debido a que la entrevistada me pidió que interrumpiera la grabación.

“Pues allí [Marruecos] la gente salía [inmigraba fuera del país] y el él [su esposo] se quedó solo [en el pueblo] y también tuvo que salir del país. Allí la vida era muy dura. El no tenía dinero, su familia era pobre. Mi marido vino en 1976 y después me hizo los papeles y vine yo en 1982 [...] Me pareció muy bien venir a aquí porque allí la vida era muy dura” [E6: 55].

Otras hipótesis que podemos plantearnos subsiguientemente son las de si las mujeres urbanas y si las con más estudios tienden a perseguir más la autonomía mientras las mujeres rurales o con menos estudios buscan básicamente un mejor nivel de vida. Cabría esperar que a mayor nivel de estudios más importante fuese la expectativa de igualdad de oportunidades para el sexo femenino, y que ésta fuese también mayor procediendo de hábitats urbanos. En mi muestra de entrevistadas, todas las mujeres urbanas parecen buscar mayores oportunidades de desarrollo personal liberándose de limitaciones de género, combinado o no con aspiraciones económicas, mientras para la única mujer rural prevalecen los motivos económicos. En cuanto al nivel de estudios, en todos los niveles se encuentra la búsqueda de igualdad de oportunidades sin distinción de sexo, pero también objetivos económicos. En todo caso, está claro que la muestra de entrevistadas adolece una escasez de mujeres sin estudios primarios y/o procedentes del medio rural. De ahí que sea difícil pronunciarse sobre si existe o no una asociación entre esas situaciones y los motivos de emigración básicamente económicos.

Conclusiones generales

CONCLUSIÓN GENERAL

La principal pregunta que he tratado de responder en esta investigación se refiere al porqué de la emigración de mujeres magrebíes hacia Cataluña, proponiendo la hipótesis de que puede tratarse de una emigración diferenciada en sus causas de la de sus homólogos masculinos. Como es sabido las causas del fenómeno migratorio residen tanto en factores del contexto de origen como el de llegada, sin embargo, en esta investigación he tratado tan solo las condiciones del contexto de origen. El análisis de la situación de las migradas magrebíes en su contexto de origen se ha llevado a cabo tanto a nivel macro, contemplando la situación de las mujeres en general dentro de contextos estructurales y culturales generales, como a nivel micro, conociendo a partir de entrevistas en profundidad las situaciones individuales de algunas inmigradas en contextos más específicos de sus sociedades de origen así como las percepciones que ellas mismas tenían de sus propias experiencias.

Este análisis revela, por un lado, que generalmente la decisión de emigrar de dichas mujeres está relacionada con una voluntad de adquirir una mayor autonomía personal en términos de género, escapando del control, las presiones y las imposiciones sociales de determinados roles diferenciados que la sociedad asigna a partir de un atributo fisiológico como es el sexo. Aunque los motivos migratorios de muchas mujeres emigrantes puedan ser predominantemente de naturaleza económica, he podido comprobar la verosimilitud y la consistencia con los hechos que tiene también una explicación como la postulada en mi hipótesis. La emigración de las mujeres magrebíes hacia Europa Occidental, y concretamente a Cataluña, es plausiblemente un fenómeno multicausal, pudiendo producirse tanto en virtud de aspiraciones de mejora económica como en virtud de anhelos de mayor libertad personal. Dadas las técnicas de investigación que he empleado, de orden cualitativo, no puedo pronunciarme acerca de en qué proporción cuantitativa las causas son de uno u otro tipo, pero sí puedo sostener que la acusada desigualdad de género que existe aún en el Magreb es una causa relevante y digna de consideración.

En realidad, mis entrevistas y los datos generales sobre la emigración y sobre el Magreb indican que frecuentemente se trata de una combinación de ambas causas. Aunque el motivo de desarrollo personal no siempre aparece directamente en las respuestas de las entrevistadas, a menudo está expresado en otras actitudes y se deduce de sus condiciones materiales dentro de

las estructuras sociales tanto de la sociedad de origen y de la de llegada, como causa probable de su inmigración. Es decir, aunque algunas mujeres obviamente emigraron por motivaciones económicas, como ocurre generalmente en el caso de los hombres magrebíes emigrados, junto o en lugar de esas motivaciones aparecen a menudo razones de género.

En la primera parte de este trabajo he identificado algunos tópicos existentes en Occidente acerca de la supuesta discriminación de la mujer musulmana en general y atribuidos también a la mujer magrebí. No digo que sean tópicos muy extendidos en la cultura y en los sistemas de creencias de los occidentales, ya que la metodología que he seguido no permite cuantificar su difusión social, pero sí he podido comprobar que existen y doy pruebas de ello. Mi propósito ha sido el de someterlos a una crítica contrastándolos con los hechos para desmentir aquellos que lo merecen y determinar hasta qué punto otros tienen una base real.

Algunos occidentales usan imágenes tales como el velo, la poligamia, el régimen de herencia y la clitoridectomía, distorsionadas y aisladas del contexto social que puede darles sentido, para demostrar la opresión de las magrebíes (o, en general, las mujeres árabo-musulmanas). Es cierto que bastantes de estos estereotipos están basados sobre hechos reales presentes en países musulmanes, pero otros son deformaciones.

Algunos comportamientos están prescritos en el Corán, como son el derecho masculino a la poligamia, la obligatoriedad del uso del velo por las mujeres, y un sistema de herencia que estipula la mitad para la mujer de lo que reciba el hombre. Empero, el Corán ni siquiera alude a la práctica de la clitoridectomía. Argumentando sucintamente estas afirmaciones, más ampliamente tratadas en la Parte I, la poligamia es un derecho para los hombres, pero se trata de un derecho limitado, no sólo porque existe un límite de cuatro esposas sino también porque las mujeres, de acuerdo con el Corán, no tienen obligación de aceptar esa múltiple relación. Otra cosa es que en la práctica pueda incumplirse el reconocimiento del derecho de la mujer a oponerse a un nuevo matrimonio de su cónyuge. En cualquier caso, pasando de lo normativo a lo efectivo, se observa que la incidencia de la poligamia es muy heterogénea, variando considerablemente de unos países a otros y de un ámbito social a otro.

En lo que concierne al velo y la herencia, son cuestiones que fueron instrumentalizadas durante el periodo colonial como argumentos para justificar la sujeción política, económica y cultural por potencias occidentales de sociedades de mayoría musulmana y que todavía tienen eco en la opinión pública occidental. Según Fanon (1972) y Jansen (1989), los colonizadores

occidentales utilizaron el velo y la herencia para argumentar la opresión de las mujeres magrebíes y/o musulmanas y así convencer a sus sociedades de la inferioridad del Islam y de las sociedades musulmanas, legitimando así su empresa colonizadora. Por otro lado, los colonizados en su discurso utilizaron el velo como signo de resistencia a la opresión, justificando su uso como un regreso a la tradición musulmana de la Umma y, en último término, como uno de los principales signos de una identidad diferenciada y anti-asimilacionista frente a los colonizadores.

Actualmente el uso del velo corresponde frecuentemente a convicciones personales de índole ética, puesto que está prescrito en el Corán, de manera que para quienes lo visten no representa en modo alguno un acto de sumisión a los hombres sino una expresión voluntaria de su fe. Sin embargo, cediendo a las presiones del entorno, otras lo llevan por comodidad para no ser prejuzgadas ni ser molestadas en lugares públicos, y en otros casos por una obligatoriedad expresa, porque el padre o el hermano se lo impone. Con independencia de que lo hayan llevado por un motivo u otro, el velo en ningún caso conlleva en sí mismo para ellas una ruptura con sus actividades diarias como ir al mercado, trabajar o estudiar en la escuela o la universidad. Empero, hace falta notar que para las que lo llevan por comodidad o por fuerza sí que supone un síntoma de discriminación y falta de libertad individual, porque la razón de su comportamiento es la de protegerse de la presión social. En este sentido, el tópico tiene una cierta base real.

Otro importante foco de atención se sitúa en el régimen de herencia. Si se contempla el sistema de herencia (prescrito por el Corán) desligándolo de su contexto, parece que favorece al hombre sobre la mujer. En efecto, el Corán concede al hombre el doble de la herencia familiar que a la mujer. Con todo, también es cierto que aquél debe sustentar a toda su familia, mientras que la mujer, trabaje o no, no tiene que sostener a nadie y su pecunio le pertenece únicamente a ella. Es más, en caso de que el marido quisiera utilizar tales posesiones, debería obtener el permiso de su esposa. Incluso podría argüirse que en este aspecto la mujer dispone de un cierto trato de favor dentro el sistema de relaciones familiares tradicionales. Mientras se mantenga esta estructura familiar, el actual régimen de herencia no será injusto.

En otro orden de cosas, aunque el hombre es el jefe de familia, esto no significa que pueda tomar las decisiones familiares sin consultar a su esposa, y tampoco que al ofrecerle manutención ella tenga que obedecerle en todos los asuntos. Sobre este aspecto el Corán ha sido muy claro: los hombres tienen derechos sobre las mujeres y éstas sobre aquéllos.

Otro estereotipo a menudo utilizado para argumentar la discriminación de las mujeres

árabes y/o musulmanas es la clitoridectomía. De acuerdo con las críticas que recibe, se trata de una práctica inhumana y opresiva para las mujeres que bloquea su desarrollo fisiológico y psicológico. En realidad, la clitoridectomía es una práctica cultural que ni siquiera aparece indirectamente mencionada en el Corán, pero es un hecho que está muy arraigada en algunos países, como Sudán, Yemen y Egipto. En todo caso, quiero enfatizar que en los países del Magreb es algo absolutamente ajeno e inexistente. Así pues, las sociedades musulmanas también son heterogéneas en este punto.

Al demostrar la falsedad de estos tópicos no pretendo afirmar que las mujeres magrebíes no estén discriminadas en su país de origen, sino que las imágenes divulgadas sobre la discriminación de las magrebíes son a veces distorsionadas y/o equivocadas. Se basan sobre hechos particulares o superficiales para después llevar a cabo afirmaciones generales. Las mujeres magrebíes no están discriminadas por llevar velo cuando lo llevan por convicción, ni por compartir un hombre (poligamia) si han prestado su consentimiento sin recibir presiones. Si emigran tampoco es por tener la mitad de la herencia que los hombres. Son otros los factores desencadenantes de su desigualdad. Además, considero que aquéllos son factores secundarios en la discriminación de las magrebíes y/o musulmanas. Porque existen otros factores fundamentales que originan la discriminación de las magrebíes, tales como las leyes de los llamados códigos de familia magrebíes, la desigualdad de oportunidades en los ámbitos laboral y educativo entre los dos sexos, la circulación de diversos tópicos respecto de la inferioridad moral de la mujer, y la frecuente fiscalización social de casi todo cuanto hacen en el espacio público.

Desde un punto de vista global (visión macro) se puede decir que la primera característica que puede definir la situación de las magrebíes en su contexto es el patriarcado. Fenómeno que encontramos en toda la cuenca del Mediterráneo. Esta organización social se distingue por la separación de dos espacios bien diferenciados y la atribución a cada sexo de papeles distintos y valores desiguales. En el Magreb aparece una marcada distinción entre dos espacios: el ámbito público, reservado exclusivamente a los hombres, y los lugares privados, espacio al que quedan relegadas las mujeres. A nivel social y familiar, la autoridad, la decisión y la producción son asuntos considerados masculinos, mientras la sumisión, la ejecución y la reproducción son papeles asignados a las mujeres. En todo el Magreb, y sin duda en todo el Mediterráneo que aún mantiene la tradición patriarcal, la relación hombre/mujer está apoyada en el pilar del honor,

consistente principalmente en la pureza sexual femenina, entendida como preservación de la virginidad hasta el matrimonio y absoluta fidelidad conyugal tras éste.

Las relaciones sociales en las familias magrebíes están regidas por criterios jerárquicos basados en el sexo y la edad. Según el sexo, los hombres tienen poder y autoridad sobre las mujeres. Desde pequeños, chicas y chicos son educados diferentemente, inculcando a los varones que son superiores moralmente y, por ende, deben detentar el poder y la autoridad sobre las chicas o mujeres. Mientras, a las chicas se les inculca que son inferiores moralmente, deben sumisión y obediencia a los varones, y deben tener pudor y preservar su integridad física porque ésta es la base del honor familiar. Por otro lado, la edad también es un factor de poder: los padres (mujer y hombre) tienen autoridad sobre sus hijos; a su vez, las mujeres mayores detentan poder sobre las jóvenes (nueras e hijas). Según la concepción que se tiene del honor, la conducta femenina es considerada lo más vulnerable en este sistema, por lo cual todos los varones de la familia vigilan estrechamente la conducta sexual de las mujeres. Se trata de una creencia promovida por los hombres pero compartida también por muchas mujeres. En este marco, la mujer se verá abocada a su papel de madre responsable del honor familiar (padre, hermano o esposo) y de la perpetuación de su buen nombre.

El peso del sistema patriarcal y la circulación de varios tópicos misóginos sobre la inferioridad de la mujer bloquean su emancipación. En las sociedades magrebíes, la inferioridad y la desigualdad de la mujer respecto al hombre están legitimados e institucionalizados legalmente en textos jurídicos, entre los que destacan los llamados Código de la Familia. La discriminación de las mujeres magrebíes no se debe tan sólo al contexto social sino que, además, está justificada y legalizada por las autoridades estatales de aquellos países. En el ámbito jurídico, los códigos de la familia reflejan la desigualdad entre los sexos en cuanto a deberes y derechos asignados a cada uno de ellos. Existen diferencias menores entre los códigos de familia magrebíes: por ejemplo, en Túnez prácticas como la poligamia y el repudio han sido abolidas; en cambio, en Argelia y Marruecos se mantienen. Sin embargo, a pesar de estas ligeras diferencias entre los tres códigos de familia, es importante afirmar que las tres leyes mantienen la preeminencia del hombre sobre la mujer.

En estas leyes la mujer tiene un estatus de eterna menor, ya que para casarse necesita un tutor, que es el padre, y en caso de que éste haya muerto, será un hermano varón o un tío de la rama paterna, pero nunca la madre. Por otra parte, para divorciarse necesita pruebas muy

concretas y difíciles de probar, siendo los malos tratos físicos la prueba más efectiva. Una vez divorciada, si es que obtiene esta sentencia judicial, vuelve a depender del padre, y en caso de que tenga una independencia económica, ingresos suficientes que le permitan tener una vivienda propia y sostener a sus hijos, no puede tomar sola las decisiones sobre estos pequeños, requiriendo el consentimiento del ex-cónyuge. Por el contrario, el hombre no necesita de un tutor para casarse, y en caso de impedimento puede representarle otra persona como su padre o hermano, como tampoco necesita pruebas para divorciarse, bastando con que manifieste su intención de hacerlo. Entre sus privilegios se encuentra también el que, al ser jefe de familia, puede obligar a su esposa a dejar su actividad laboral porque, al considerar el Código de la Familia al hombre como cabeza de familia, es él quién tiene que trabajar para sostener a la familia, que incluye los hijos y la misma esposa. En cambio, el trabajo de la mujer fuera de casa es considerado secundario porque su función principal es la de madre y ama de casa. Asimismo, si ella desobedece esa voluntad, él puede acusarla de abandono de hogar mientras ella esté trabajando, y puede también alegar este hecho como prueba taxativa para pedir el divorcio sin dejarle a ella ninguna posibilidad de reclamarle algún derecho, tal como sería una pensión alimenticia o el uso de la casa.

Por otra parte, aunque estas leyes de familia están presuntamente basadas en el Corán y la Charea, no justifican la discriminación de las mujeres y la desigualdad entre los dos sexos. Porque, como dijo Boudhiba (1986), el Islam y la misoginia son contrarios. En verdad, se encuentran varias pruebas en la tradición musulmana que contradicen las disposiciones de estas leyes de familias. Por ejemplo, según un hadiz, parece que el profeta Mahoma dio la razón a una joven que fue a quejarse porque sus padres querían casarla con un hombre a quien no amaba. Además, la primera esposa del Profeta (Aïcha), fue quién propuso a éste casarse con ella. Nada en el Corán o en la Charea justifica los abusos de los tutores matrimoniales. Lo cierto es que la religión y la política han estado desde siempre estrechamente ligados, ya que se usa la religión para justificar ciertas decisiones de poderes terrenales. Muchas veces se trata de una pura manipulación de los textos sagrados y a veces se trata de una tergiversación de la interpretación de éstos (véanse los ejemplos sobre la manipulación y tergiversación de los textos sagrados en la nota 97 de la segunda parte en este trabajo).

Por otra parte, las mujeres están excluidas de los puestos de decisión política. El ejercicio y la pugna por el poder público se consideran como asuntos de hombres. Nada está escrito en la

Constitución para excluir las mujeres de este ámbito, mas culturalmente se considera indeseable que las mujeres puedan gobernar. Existen varios hadices que sostienen está postura y condenan a los pueblos que se dejan gobernar por una mujer. En las sociedades árabo-musulmanas las mujeres son consideradas como perturbadoras del orden social masculino, y sospechosas de crear conflictos entre los hombres. Aunque en los últimos años han acontecido algunos cambios en este ámbito en los países del Magreb, encontramos ahora algunas mujeres ocupando puestos importantes en la administración, el Parlamento y el Gobierno, pero continúan siendo muy escasas. Puede apuntarse que las causas de la débil participación de la mujer en la política estriban en una herencia cultural que discrimina a la mujer, de la que comulgan incluso muchas de nuestras mujeres, cuyo sentido común señala que la política es un asunto de hombres al que ellas no deben acceder.

Respecto al ámbito laboral, se puede decir también que hay una desigualdad entre hombres y mujeres en cuanto a la tasa de participación de la mujer en la población ocupada. La incorporación de la mujer al ámbito laboral sigue muy baja en comparación con el hombre. Además, el empleo femenino es un fenómeno marcadamente urbano. Comparando los tres países del Magreb que he estudiado se puede decir que también existe una heterogeneidad en lo que concierne a la incorporación femenina a la economía de la producción, al hallar la tasa más elevada en Marruecos, seguida por Túnez y, por último, la más baja en Argelia.

También hay que señalar que, si bien las constituciones estatales exigen formalmente la igualdad jurídica entre el hombre y la mujer, sin embargo, en la práctica ésta carece de efectividad. En lo que concierne a la formación profesional, siempre se favorece al varón en las profesiones consideradas masculinas como la ingeniería, mientras las mujeres están orientadas hacia profesiones consideradas como femeninas (peluquería, enfermería, secretariado). Las relaciones laborales entre los sexos están regidas por otros factores, de orden cultural, religioso o educativo más que por su cualificación profesional.

Por otra parte, existen otros factores que obstaculizan el desarrollo profesional de las mujeres trabajadoras. La familia en general y la pareja en particular se han encontrado ante una nueva realidad a la cual han tenido que adaptarse, cambiando las relaciones familiares entre la pareja y con los hijos. Aunque el marido, acepta que su mujer trabaje, porque lo considera como una necesidad frente a unas expectativas de un mejor nivel de vida y el aumento del coste de ésta, sin embargo, ello no quiere decir que compartirá con ella las tareas domésticas. Frente a estos

obstáculos la mujer trata de reconciliar su trabajo productivo con el del hogar haciendo una doble jornada. Pero además, superado el primer obstáculo, en el trabajo las mujeres están acosadas y discriminadas por sus colegas hombres porque son consideradas como degeneradas y poco responsables por haber dejado su papel principal de amas de casa para salir a competir con ellos.

En el ámbito educativo también han acontecido cambios. Actualmente muchos niños y niñas son incorporados a la escuela. Empero, aunque la escuela es obligatoria y gratuita, no beneficia de la misma manera a las chicas del medio urbano y a las del rural. La tasa de escolarización (en todos los niveles educativos) es desigual, siendo acentuadamente más alta en el ámbito urbano. En las familias rurales pocas chicas acaban la enseñanza primaria y en algunos casos ni siquiera han pisado el suelo de la escuela en toda su vida. La razón reside en que en estas familias tradicionales y de pocos recursos materiales se da más importancia a la enseñanza de los chicos que a la de las chicas, porque consideran que, a fin de cuentas, estudie o no, el papel principal de las mujeres al hacerse adultas es el de amas de casa, mientras que los hombres deberán sostener sus familias. Por otra parte, aunque algunas familias rurales querrían que sus hijos e hijas fuesen a la escuela porque perciben que su escolarización es un medio para que encuentren un trabajo bien remunerado en el futuro, existen otros factores que obstaculizan este proceso, tales como la lejanía de la escuela y la carencia de medios materiales.

En otro orden de cosas, ambos cambios, la incorporación al mundo laboral y el acceso a la educación, son recursos para luchar contra las desigualdades familiares. Por una parte, el acceso de bastantes mujeres magrebíes y sobre todo las del medio urbano al mundo educativo y laboral, así como la propagación por los medios de comunicación social de imágenes sobre un nuevo de estilo de vida considerado progresista, han propiciado la obtención de nuevos recursos y el cambio en la mentalidad de éstas, de suerte que sus roles familiares se han modificado significativamente. Antes, la mayoría de las mujeres eran amas de casa, por lo cual dependían económicamente del marido. Él era el jefe de familia, sostenía a su esposa e hijos y detentaba toda la autoridad en las decisiones familiares, incluyendo los asuntos de su pareja. De esa manera, la mujer no tenía otra opción que aceptar las decisiones de su marido, pues de lo contrario sería divorciada y desprovista del sustento material, y volvería a la casa de sus padres donde seguramente no sería bienvenida porque representaría una carga familiar. Esta situación sería aun peor si tuviese hijos. Actualmente, al incorporarse las mujeres al mercado laboral, tanto solteras como casadas, obtienen mayor autonomía económica, participan en los ingresos

familiares y, presumiblemente sobre esa base, tienden a participar más en las decisiones del grupo. Las mujeres que trabajan, sean casadas o no, ya no dependen materialmente de su cónyuge, rechazan que su marido se case con otra y en caso de que él insista acuden al divorcio. Algunas escogen vivir solas, otras mantienen con su sueldo a sus hijos, y las que no tienen otra alternativa o prefieren volver con sus padres, ya no representan una carga familiar, puesto que sostienen a sus hijos y a sí mismas y a veces contribuyen económicamente a los ingresos generales del grupo.

Por otra parte, aunque han acontecido varios cambios a nivel laboral y educativo, estos se circunscriben básicamente al mundo urbano, porque las mujeres rurales siguen marginadas de los programas de desarrollo. Estas no han podido aprovechar como sus homólogas urbanas la instrucción pública y el trabajo remunerado. Además, se puede decir que la incorporación de las mujeres al mercado de trabajo es desigual en comparación con los hombres (véase parte II), y tampoco es igual su participación en los tres países del Magreb. A ello se une el que, según los códigos de familia magrebíes, aunque la mujer trabaje el hombre sigue siendo el cabeza de familia.

En la segunda y tercera parte de este trabajo se reflejan aspectos muy importantes de esa desigualdad que considero como impulsores básicos en la toma de decisión de las migradas para marcharse de sus respectivos países e instalarse en otra sociedad que consideran que puede mejorar su estatus, sus derechos y su autonomía. En efecto, al examinar la situación de las mujeres en el contexto de origen se constata, por un lado, que si bien han acontecido algunas transformaciones favorables en el Magreb en los ámbitos educativo, laboral y familiar, estos cambios corresponden sobre todo al medio urbano, y, además, su incidencia difiere de un país a otro.

Examinando las situaciones individuales de las migradas magrebíes en su contexto familiar de origen se observa que éstas obedecen a factores como el grado de conservadurismo de la familia de origen, el tipo de hábitat geográfico (urbano/rural), la clase social, el nivel de estudios y la influencia o no de los estilos de vida moderna. Algunas familias pueden ser tolerantes, permiten que sus hijas tengan amistades masculinas, tener un novio y a veces ayudan a sus hijas si se quedan embarazadas siendo solteras o si pierden su virginidad. Sin embargo, aunque la familia pueda ser más liberal y tolerante con la mujer, otros factores socioculturales siguen siendo opresivos. Algunas chicas no dan importancia a la virginidad y, sin embargo,

debido a la presión social, recurren a medios como la cirugía para demostrar que son mujeres decentes. Por otro lado, aunque la familia acepte ayudar a su hija que se ha quedado embarazada soltera, resulta difícil hacerlo porque sienten que la sociedad los desprecia, culpándoles de haber fracasado en la educación de su hija. Para evitar ser estigmatizados tienen que ocultarlo a la familia extensa y a los vecinos. Otras familias menos tolerantes llegan incluso a propinar palizas y expulsar de casa a su propia hija como castigo y para salvar el honor familiar.

También a nivel de cada familia la educación entre niños y niñas difiere de una familia a otra y de un ámbito a otro: unas educan igualmente a chicas y chicos, mientras otras no. En lo que concierne el matrimonio, también depende de las familias y de las generaciones. Para los jóvenes, ya sean mujeres u hombres, el matrimonio es un asunto individual. Algunas familias aceptan la decisión de sus hijos y a veces se limitan a aconsejarlos, mientras en las familias conservadoras siguen siendo muchas veces los padres quienes escogen el novio o la novia para sus hijos.

El cambio de estilo de vida y el acceso de la mujer al mercado laboral y a la educación han hecho que en las familias urbanas las relaciones sociales sean más individualistas y su forma de organización se acerque más a la familia nuclear. Sin embargo, allí donde se ha producido una crisis económica y un aumento del desempleo y la falta de viviendas, no es inhabitual que los hijos casados convivan con sus padres.

A pesar de estos cambios sociales y estructurales dentro de la familia, el ámbito sociocultural exterior permanece en gran medida invariable. Si no es la familia quién fiscaliza la conducta de su hija, son los vecinos quienes se encargan de hacerlo. Es posible afirmar que para muchas mujeres la libertad se acaba al salir de su casa.

Como afirma Bouhdiba (1986), la discriminación tiene su base en una cultura repleta de concepciones misóginas como las que hemos visto: la mujer aparece como moralmente inferior al hombre, menos responsable y creadora de conflictos. Ya sea en el ámbito social, educativo, jurídico o económico, existe una clara contradicción entre la teoría plasmada en las constituciones formales y la práctica experimentada en la realidad. Aunque las legislaciones estatales formalmente promueven la igualdad de oportunidades sin distinción de sexo en los campos laboral y educativo, no es así en la práctica. A nivel práctico existe una injusticia social fundada en sustratos preislámicos y el sistema patriarcal. Tanto en el trabajo y la educación como en la calle las mujeres están controladas, discriminadas y acosadas. En el trabajo se las considera

como intrusas y poco responsables porque han dejado su papel tradicional de amas de casa para salir a trabajar y competir con los hombres. En la educación ya hemos visto que cuando los recursos son escasos se da prioridad a los varones. En cuanto a la discriminación en las relaciones familiares, se pretende justificar los códigos de familia por la Charea y el Corán, pero se manipula la interpretación de estos textos para mantener la desigualdad jurídica entre los dos sexos.

Existe asimismo una clara contradicción entre las constituciones, que pretenden evitar la desigualdad entre los sexos, y su desarrollo legislativo. Como lo ha puesto de relieve Mernissi (1992), la situación de discriminación actual que viven las mujeres árabes en materia familiar se inscribe en un antagonismo entre códigos culturales tradicionales y modernos. Si seguimos a Geertz (1987) en su análisis de los nacionalismos, existe una tensión entre el anhelo de modernización y el deseo de mantener ciertas esencias. En los casos del Magreb, se han recogido en las Constituciones los principios de los derechos humanos de las Naciones Unidas con un propósito de modernización, pero también se han promulgado leyes que tratan de preservar la institución familiar tradicional.

En definitiva, tras examinar el contexto de origen hemos averiguado que sí que las mujeres magrebíes están discriminadas y que sus motivos de emigración en buena parte son la búsqueda de autonomía y libertad individual. Queda por estudiar en qué medida más exactamente, para lo cual resulta necesario efectuar sondeos estadísticamente representativos.

El estudio del contexto de origen y las motivaciones de esta emigración femenina nos permitirá en una etapa posterior a este trabajo, que incluirá un mayor desarrollo del mismo, comprender su integración en ella. Se examinará los cambios y continuidades de las actitudes y comportamientos de estas mujeres entre el contexto de origen y el de llegada, o sea, el antes y el después de la experiencia migratoria. Ello permitirá, más adelante, junto con la detección de otros factores que actúan en la sociedad receptora, entender mejor sus formas de integración en esta última. Indudablemente, las características estructurales y culturales de sus sociedades de procedencia presentan notables diferencias con respecto a la sociedad de llegada, y su estudio nos permitirá en el futuro observar en qué medida los procesos de inmigración contribuyen a la integración o no de estas mujeres en la sociedad catalana. El análisis de las interacciones entre los factores de los contextos de origen y llegada (implicando una socialización primaria y otra secundaria) me permitirá más adelante desarrollar mis hipótesis sobre la forma de integración de

estas mujeres más consistentemente e identificar mejor las predisposiciones y los obstáculos para ella.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA

- ABADIR, Sonia Ramzi, *La femme Arabe au Maghreb et au Machrek*, E.N.A.L, Alger, 1986.
- ACTES DE LA RECHERCHE EN SCIENCE SOCIAL, monográfico "Migrations et Minorités", n° 99, Paris, Septembre 1993.
- ACTIS, Walter, "Mujeres marroquíes en España. Algunos datos generales", en Gema Martín (comp), *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*, 1995, pp. 125-129.
- _____, *El servicio doméstico en España. entre el trabajo invisible y la economía sumergida*, JOCE, Madrid, 1990.
- _____, *Trabajadoras Extranjeras de Servicio Doméstico en Madrid*, Ginebra: Organizació Internacional del Treball, 1991.
- _____, "Los trabajadores en el mercado laboral de la CAM", dins *Alfoz*, n°. 91-92, Madrid, 1992.
- _____, *La inmigració estrangera a Catalunya. balanç i perspectives*, Institut Català d'Estudis Mediterranis, Barcelona, 1992.
- AGUILERA, Ricardo, "Mujeres inmigrantes", en *Carta de España. Revista de Emigraciones e Inmigraciones*, n°478, Dirección General de Migraciones (Ministerio de Asuntos Sociales), Madrid, Febrero 1994, pp. 9-11.
- AHDJOUJ, Amrane, *Algérie, État, Pouvoir et Société (1962-1965)*, Epigraphe, Alger, 1992.
- ALAOUI, Chérifa; Nadia BAKALLIL; Mohamed BOUTATA; Brahim CHEDATI; y Bahia KADMIRI: *Femmes et education, etat des lieux*, collection dirigée par. F. Mernissi & O. Aziman, le Fennec, Casablanca, 1994.
- AL-KHAYAT, Ghita, *Le Maghreb des femmes, les femmes dans L'U.M.A.*, Eddif, Maroc, 1992.
- AL-SA'DAWI, Nawal, *La cara desnuda de la mujer árabe*, Horas y Horas, Madrid, 1991.
- _____, *Memoria de la cárcel de mujeres (1993)*, Horas y Horas, Madrid, 1995.
- ALVAREZ DORRONSORO, Ignasi, "Estado-nación y ciudadanía en la Europa de la inmigración", en VV. AA., *Extranjeros en el paraíso*, Virus, Barcelona, 1994, pp. 219-234.
- BEDDIAF, F, "Le recours a la tradition. La contraception", diario *Horizon*, Alger, 29-30 de abril de 1994, p. 17.
- BEHNAM, Djamchid; BOURAOUI Soukina, *Familles musulmanes et modernité. Le défi des traditions*, Publisud, Paris, 1986.
- BENDJELOUN, Thérèse, *Femme, Culture, Entreprise au Maroc*. Walada, Casablanca, 1993.

- BEN LAHBIB, Rafia "Mujer y cooperación intermagrebí" en *Mujeres, democracia y desarrollo*, Martín Muñoz (comp), Madrid, 1995, pp.175-180.
- BESSIS, Sofie, *Mujeres del Magreb. Lo que está en juego*, Horas y Horas, Madrid, 1994.
- BELARBI, Aïcha, *Salaria féminin et division sexuel du travail dans la famille: cas de la femme fonctionnaire*, Edition le Fennec, Casablanca 1988.
- _____, *Situation de la petite fille au Maroc*, AMS, Unicef, 1991.
- BOUHDIBA, Abdelwahab, *La sexualité en Islam* (1975), Presses Universitaire de France, 1986.
- BRUBAKER, Rogers, "De l'immigré au citoyen. Comment le jus soli s'est imposé en France du XIX siècle", *Actes de la recherche en science sociales*, Édition du Seuil, n° 99, septiembrel993, pp. 3-25.
- CALVO BUEZA, Tomás, *El racismo que viene*, Tecnos, Madrid, 1990.
- CALLIRGOS, Juan Carlos, *El racismo. La cuestión del otro (y de uno)*, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), Lima, 1993.
- CHERIF CHAMARI, Alya, "La Situación jurídica de la mujer en Túnez", en *Mujeres, Democracia y Desarrollo en el Magreb*, Martín Muñoz, Gema (comp), Pablo Iglesias, Madrid, 1995, pp. 37-47. 1995
- CIPIE (Centro de Información y Orientación para la mujer, refugiada y asilada), *Mujeres del Tercer Mundo en España. Modelo migratorio y caracterización sociodemográfica*. Madrid, autor, 1990.
- CORÁN, EL, M. E, España, 1994. (no consta el traductor, pero yo misma he cotejado los versículos con el original en árabe).
- CHATER, Souad, *Les émancipées du Harem.Regard sur la femme tunicienne*, La Press, Paris, 1992.
- CHEBEL, Malek, *El espíritu de sarrallo. Estructuras y variaciones de la sexualidad Magrebí*, Edición española: Bellaterra 2000,Barcelona, 1997.
- DAHIRI, Mohamed; GARCÍA, Diamantino, "La inmigración en España" en VV.AA, *Extranjeros en el paraíso*, Barcelona,1994, pp. 115-123.
- DASAARJI, Hinde, *Les voilés de l'Islam*, Le Nadir, 1991.
- DÉVOLUY, Pierre;DITEIL, Mireille, *El polvorín argelino*, Flor del viento, España, 1995.
- DOLORES, Juliano, "Pobres mujeres o mujeres pobres", en VV. AA, *Extranjeros en el paraíso*, Virus, Barcelona,1994, pp. 43-52.
- DUNCAN MITCHELL, G., "Discriminación", en G. Duncan Mitchell (ed.), *Diccionario de sociología*, Grijalbo, Barcelona-Buenos Aires-México, 1983.

- FANON, Franz, *L'an V de la Révolution algérienne* (1959), Reeditado bajo el título *Sociologie d'une révolution*, F M/ petite collection Maspéro, Paris, 1972.
- GELLNER, E, *Naciones y nacionalismos* (1983), Alianza, Madrid, 1988
- _____, "La cultura política del oriente próximo musulmán", en *Claves de la Razón Práctica*, nº 7, noviembre de 1990, pp. 22-23.
- GIMÉNEZ, Carlos (dir), "Trabajadores inmigrantes en la agricultura mediterránea (Valencia)", Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, 1992, p. 70.
- GOYTISOLO, Juan, "Mur de la honte sur le détroit de Gibraltar", *Manière de voir-Le monde diplomatique*, nº20, 1993, pp. 44-45.
- _____, *Argelia en el vendaval*, Aguilar-El País, Madrid, 1994.
- JACOBSON L, Jordi, *Discriminación de Género: un obstáculo para un desarrollo sostenible* (1993), Bakeaz, Bilbao, 1994.
- JANSEN, willy , "Ethnocentrism in the study of Algerian women", *History*, Londres, Routledge, 1989, pp.289-310.
- JOUVENEL, Hugues de; M^a Angels ROQUE (dir.): *Catalunya en el horizonte 2010. Prospectiva mediterránea*, Ediciones de la revista Política Exterior, Madrid, 1994. (Hay versión anterior en catalán publicada por el Institut Català d'Estudis Mediterranis.
- KADDACHE, Mahmoud, *L'algerie Medievale*, ENAL, Alger, 1992.
- KOUNBOS, Abdelhalim Mohamed, *Muâdalât wa muchkilât tuwâyiu al marraâ al muslimaâ al muâasirâ (la traducción en castellano:Las alteraciones y los problemas que enfrenta la mujer musulmana moderna)*, Dar el Houda, Ain Melila (Argelia), 1982.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille, *Las madres contra las mujeres, maternidad y patriarcado en el Magreb* (1985), Colección Feminismos, Cátedra, Madrid, 1993.
- _____, *De la grande famille aux nouvelles familles*, dins Yves Lacoste i Camille Lacoste (eds): *L'état du Maghreb*, La decouverte, Paris, 1991.
- LAROUÏ, Adellah, *Islam et modernite*, Bouchene, Alger, 1990.
- LERNER, Gerda, *La creación del patriarcado* (1986), Editorial Crítica, Barcelona, 1990.
- LEVI-STRAUSS, Claude, *Estructuras elementales del parentesco*, Mouton, 1967.
- LÓPEZ GARCÍA, Bernabé y otros, *Inmigració Magrebi en España. El retorno de los moriscos*. Mafre, Madrid, 1993.
- LOSADA, Teresa, "La inmigración árabo-musulmana en Cataluña en los últimos 20 años", en *Boletín Informativo*, nº.27, Secretaría de la Conferencia Episcopal Interconfesional, Madrid, 1988.

- MAGALI, Morsy, *Les femmes du prophète*, Mercure de France, Paris, 1989.
- MAHFOUZ, Nadjib, *Qasr el Shawq*, Dar Misr, Le Caire 1957.
- MANYER I FARRÉ, Josep, *Quan L'Islam ruca a la porta* (1992), Fundació Serveis de Cultura Popular-Alta Fulla, Barcelona, 1996.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema (comp), *Mujeres, Democracia y Desarrollo en el Maghreb*, Pablo Iglesias, Madrid, 1995.
- _____, *Mujer y cambio social en el mundo árabe*, dins REIS, nº60 Madrid, 1992.
- MASLLORENS I ESCUBÓS, Alex, *Informe sobre la inmigración*, Deriva Editorial, Barcelona 1995.
- MATEO DIESTE, Josep Luis, *El "Moro" entre los primitivos. El caso del protectorado español en Marruecos*, Fundación "La Caixa", Barcelona, 1997.
- MAYA, Abu, "Vientos de cambio conmueven Argelia", en *Integral*, nº 147, vol. 5, marzo 1992, p. 492.
- MERNISSI, Fátima, *Le harem politique, Le prophète et ses femmes*, Albin Michel, Paris 1987.
- _____, y otros, *Portraits de femmes*, Le Fennec, 1987.
- _____, *Sultanes oubliées, femmes chefs d'état en Islam*, Albin Michel, Paris, 1990.
- _____, *Marruecos a través de sus mujeres*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1991.
- _____, *Femme et pouvoir*, le Fennec, Casablanca, 1991.
- _____, *Chahrazed n'est pas marocaine*, Le Fennec, Casablanca, 1991.
- _____, *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1992.
- _____, *Sueños en el umbral, memorias de una niña del harén* (1994), Muchnik editores, Barcelona, 1995.
- MERY, Varona; NANI Daolio, *Inmigración en España. Femenino y plural*, Federación de mujeres progresistas, Madrid, 1994.
- MESSAOUDI, Jalida, "El Código de la Familia en Argelia. Una decisión política", En *Mujeres, Democracia y Desarrollo en el Magreb*, Martín Muñoz, Gema (comp), Pablo Iglesias, Madrid, 1995, pp. 19-28.
- MINCES, Juliette, *La generation suivante*, 1986 & éditions de L'aube, Paris, 1997.
- MOORE, Henrietta L., *Antropología y feminismo*, Cátedra, Madrid, 1991.
- MORENO, Pascual, *Espagne: d'un pays d'emigration à un pays d'immigration*, Valencia, 1990.
- MOULAY R'CHID, Abderrazak, *La femme et la loi au Maroc*, collection dirigée par F. Mernissi, Le Fennec, Casablanca, 1991.

- M'RABET, Fadela, "Système Patriarcal au Magreb", *Babel*, nº 3-4, En Monográfico "Droit des femmes au Magheb", CEDETIM-UNESCO, 1991, pp.10-11.
- NAÏR, Sami, *Le regar des vinqueurs. Les enjeux français de l'immigration*, Figures /Gasset, Paris, 1992.
- NARBONA REINA, Luis Miguel, *Marroquies en Viladecans*, Ajuntament de Viladecans, 1992.
- OUSSEDIK, Fátima, "Reflexiones sobre la situación demográfica en el Magreb", En *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*, Comp (G. M. Muñoz), Pablo Iglesias, Madrid, 1995, pp. 111-121.
- OUSSEDIK, Tahar, *Lla Fat'ma N'ssoumer*, ENAL, Alger, 1992.
- PASCUAL I SAÜC, Jordi, *La inmigració estrangera a Catalunya*, Fundació Jaume Bofill. Col. L'Estat de la Qüestió, núm. 3, Barcelona, febrer 1993.
- PERISTIANY. G. JOHN (Comp), *Dote y matrimonio en los países mediterráneos*, CIS en coedición con Siglo XXI de España Editores, S.A. Madrid, 1987.
- QUTB, Muhamed, *La mujer en el Islam*, La Casa Islámica, Madrid, 1979.
- RABINOW, Paul, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Júcar, 1992.
- RAMZI-ABADIR, Sonia, *La femme arabe au Maghreb et au Machreck*, ENL, Alger, 1986.
- RAMÍREZ, María Ángeles, "Las inmigradas marroquíes en España. Emigración y emancipación", en Gema Martín (comp.), *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*, Madrid, 1995, pp. 143-155.
- RAMÍREZ GOICOECHEA, Eugenia, *Inmigrantes: vidas y experiencias*, CIS-S. XXI, Madrid, 1996.
- RIBAS MATEOS, Natalia, "La heterogeneidad de la integración social. Una aplicación a la inmigración extracomunitaria (filipina, gambiana y marroquí) en Cataluña (1986-1996)", tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, 1996.
- ROBINSON, Francis, *El mundo islámico. Esplendor de una fe* (1989), Atlas culturales del Mundo, Folio, Barcelona, 1990.
- SAN ROMAN, Teresa, *La diferencia inquietant. Velles i noves estratègies culturals dels gitanos*, Fundació Servei de Cultura Popular, Editorial Alta Fulla, Barcelona, 1994.
- _____, *Los muros de la separación. Ensayo sobre heterofobia y filantropía*, Publicacions d'Antropologia cultural, UAB, 1995.
- SANTA MARÍA, Enrique, "(Re) presentación de una presencia. La 'inmigración' en y a través de la prensa diaria", *Archipiélago*, nº 12, Barcelona, 1993, pp. 65-70.
- _____, "Relativismo cultural y construcción de género en el discurso sobre la "inmigración no comunitaria" (en prensa).

- SAYAD, Abdelmalek, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, ed. Universitaire-De Boeck, Bruselas, 1991.
- SAYD, Yakuta, "La mujer inmigrante en Cataluña. Mujeres marroquíes con problemas", Ajuntament de Barcelona, multicopiado, 1993.
- SOLÉ, Carlota, "Integración versus catalanización de los inmigrantes", *Sistema*, nº 43-44, 1981, pp.171-197.
- _____, *Los inmigrantes en la sociedad y en la cultura catalanas*, Península, España, 1982.
- SOLÉ, Carlota; Encarna HERRERA, *Trabajadores extranjeros en Cataluña*, CIS-Siglo XXI, Madrid, 1987.
- STOLCKE, Verena, *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial* (1974), Alianza, Madrid, 1992.
- _____, "¿Es el sexo para el género como la raza para la enicidad?", en *Mientras tanto*, nº 48, Barcelona, 1992, pp. 87-111.
- _____, "Madres para la nueva patria europea", en *En Pie de Paz*, n. 28, Primavera 1993.
- _____, "Europa: Nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión", en VV. AA, *Extranjeros en el paraíso*, Virus, Barcelona. 1994, pp. 235-259.
- TAARJI, Hinde, *Les voilées de l'Islam*, Edition EDDIF, 1991.
- TAGUIEFF, Pierre-André, *Face au racisme*, vol I, La découverte, Paris 1991.
- TODD, Emmanuel, *Le destin des émigrés, assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Edition du Seuil, Paris, 1997.
- VV. AA., monográfico "Mujeres: decididas y valientes", en *Cuadernos África-America Latina*, nº 19, Barcelona, 1995.
- VIVES, Marga, "Cupos: billete de ida y vuelta", en *El Sol de América*, nº 7, mayo 1996.
- WOLLSTONEERAFT, Mary, *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, Cátedra, Madrid, 1994.

Bibliografía sobre técnicas cualitativas

- ACTIS, Walter, PEREDA Carlos, DE PRADA Miguel Angel (Apéndice metodológico), en *Marroquins a Catalunya*, Institut Català d'Estudis Mediterenis, Barcelona, 1994, pp. 319-328.
- BALAN, J, *Las historias de vida en ciencias sociales, Teoría y técnica*, Buenos Aires, NuevaVisión, 1974.
- BOSCH, J. Luis C y TORRENTE, Diego, *Encuestas telefónicas y por correo*, colección Cuadernos Metodológicos, CIS, Madrid, 1993.
- BOTELLA, L y FEIXAS, G, *La reconstrucción autobiográfica*, Euge, Barcelona, 1990.
- DELGADO, J.M y GUTIÉREZ, J, *Métodos y Técnicas Cualitativas de investigación en ciencias*

- sociales*, Síntesis, 1994.
- COOK, T.D.; REICHARDT, CH.S, *Métodos Cualitativos y Cuantitativos en la investigación evaluativa*, Morata, Madrid, 1986.
- GARCÍA M.; IBÁÑEZ; J. ALVIRA, F., *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación social* (1986), Alianza, Madrid, 1990.
- GUASCH, Óscar, *Observación participante*, CIS, Madrid, 1997.
- HOWARD, S.; JAKOBS, J, *Sociología Cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*, Trillas, México, 1984.
- KRUEGER, R, *El grupo de discusión. Guía para la investigación aplicada*, Pirámide, 1991.
- ORTI, A., *La apertura y el enfoque culitativo o estructural: La entrevista abierta semidirectiva y la discusión del grupo*, en Manuel García Ferrando, Jesús Ibañez y Francisco Alvira(comps): *El análisis de la realidad social: métodos y técnicas de investigación*, Alianza, Madrid, 1986.
- PONS, Ignacio, *Programación de la investigación social*, CIS, Madrid, 1993.
- PUJADAS MUÑOZ, Juan José, *El Método biográfico: El uso de las historias en ciencias sociales*, Cuadernos metodológicos, nº 5, CIS, Madrid, 1992.
- RUIZ, J.I.- Ispinsua, M.A., *La descodificación de la vida cotidiana. Métodos de investigación cualitativa*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989.
- TAYLOR, S. J.; R. BOYDAN, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados* (1984), Paidós, Barcelona, 1992.