

Identitats en trànsit, immigració femenina i cultures corporals

Carmen Marina Barreto Vargas*

Resum

L'estudi de la identitat i el cos en la societat contemporània, on hi ha un contacte cultural considerable i inevitable, revela una notable varietat d'aspectes, tant pel que fa a les percepcions de les identitats culturals com a corporals dels locals i les dones immigrants. A través de la problemàtica de les identitats, la caracterització de la immigració femenina i les cultures corporals de les immigrants (símbols, ornaments, mutilacions corporals, poligàmia, vel, etc.), s'analitza la funció que fan les immigrants en la construcció d'identitats noves en contextos multiculturals.

Paraules clau

identitat cultural, immigració femenina, cos

Recepció de l'article: 9 de juliol de 2007

Acceptació: 15 d'octubre de 2007

Identitats en trànsit

La mobilitat geogràfica, la visibilitat de les fronteres i les possibilitats de viatjar, han augmentat considerablement en l'àmbit mundial. Les persones recorren cada vegada distàncies més llargues per creuar les fronteres dels seus països d'origen, i obvien fronteres que sovint només hi són als mapes i no a la pràctica. Entre les causes d'aquests moviments migratoris, es troben les fugides i les expulsions causades pels conflictes ètnics i nacionals, la pobresa i la fam o les desigualtats econòmiques entre els països en vies de desenvolupament i els desenvolupats.

Ara bé, «les fugides, les expulsions, les guerres, la pobresa, i la fam han existit sempre» (Beck-Gernsheim, 2001, p. 59). Per això, doncs, aquestes causes per si mateixes no acaben d'explicar l'augment dels moviments migratoris en l'àmbit mundial. Tot i que, com es remarca habitualment en la bibliografia sobre migracions, cal distingir entre migracions voluntàries –gairebé sempre per motius econòmics– i les que es produeixen per violència, persecucions polítiques o guerres. Podríem trobar similituds entre les migracions que es produïen al segle XIX i les migracions actuals. La pregunta, doncs, que ens hem de plantejar és on rau la novetat dels moviments migratoris en aquest moment.

La clau se situa en el fet que hem d'analitzar aquesta situació dins del context de la globalització, on l'espai i el temps s'han reduït de manera considerable. Els moviments

(*) Doctora i professora titular d'Antropologia Social de la Universitat de La Laguna. Membre de l'Instituto de Estudios de la Mujer, de la Universitat de La Laguna. Les seves línies d'investigació i publicacions han girat entorn dels temes d'identitat, migracions, gènere, cos i estudis culturals. És autora d'*El carnaval de Santa Cruz de Tenerife: un estudio antropológico* (La Laguna, Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, 2004). Adreça electrònica: cbarreto@ull.es

migratoris del segle XIX i de la primera meitat del XX eren gairebé sempre definitius; moltes vegades els que se n'anaven acabaven per desconnectar-se dels que es quedaven. En l'actualitat, els desplaçaments són una combinació de trasllats definitius, temporals, de turisme i viatges amb contractes de treball (Garson i Thoreau, 1999).

Sens dubte, l'evolució tecnològica ha contribuït a aquest procés, perquè ha facilitat l'ampliació ràpida de l'oferta de mitjans de transport i comunicació de masses (des de viatges a preus d'oferta i vols xàrter fins als vídeos, la televisió per satèl·lit o Internet). Totes aquestes infraestructures ajuden en gran manera a trencar les distàncies i crear una transnacionalització econòmica que permet que molta gent cerqui feina fora de les fronteres locals, regionals o nacionals. Els immigrants de primera generació també han creat una xarxa de relacions que afavoreixen la mobilització d'immigrants nous. De tal manera, que segons Martínez Veiga (1997), aquesta xarxa de relacions és un capital que serveix per obtenir resultats òptims. En aquest sentit, «la immigració és un dels processos constitutius de la globalització actual, i pot vincular-se, igual que en el passat, a campanyes de contractació organitzades per empreses i estats que formalitzaven transaccions econòmiques, encara que, cada vegada amb més freqüència, una gran part dels moviments migratoris adquireixen certa autonomia respecte als mecanismes de contractació organitzada» (Sassen, 2007, p. 172). Ara bé, l'assumpte de qui contracta i des d'on es contracta ha estat regit per un component alt d'imaginari i determinats vincles històrics i culturals, que continuen influïent en la idea de temptar la destinació i emprendre el viatge a llocs desconeguts i diferents.

Indubtablement, l'àmplia oferta de la globalització cultural fa una funció decisiva en el fet d'alimentar la fantasia de les persones amb una gamma àmplia de missatges, estímuls, motivacions i ficcions. En aquest sentit, Appadurai (1991) va analitzar la gran influència dels mitjans de comunicació de masses, com el cinema, la televisió o les notícies, i va comprovar que la seva difusió arriba als pobles més recòndits de la Terra. Aquests mitjans sovint transmeten una imatge de la realitat esbiaixada, plena de ficció i de mites. Ajustada o no a la realitat, l'element decisiu és que aquestes imatges influeixen en els projectes de vida, esperances i expectatives d'un nombre de persones cada vegada més gran a tot el món. Cada vegada, més i més persones veuen les seves vides a través del prisma dels models de vida difosos pels mitjans de comunicació. Això significa que la fantasia és actualment una pràctica social, una força que contribueix d'incomptables maneres a la creació de la vida social per a moltes persones en moltes societats. Els individus, en comptes de concebre la vida com a destinació, comencen a imaginar-se altres mons amb què comparar el seu propi. La imaginació d'un món millor, quan és compartida pel col·lectiu d'immigrants, afavoreix la mobilització. En conseqüència, la vida de la persona comuna ja no es concep com a determinada per les condicions immediates, sinó que cada vegada més a partir de les possibilitats, els mitjans de comunicació (directament o indirectament) ens presenten com a realitzables.

Tant la globalització econòmica com la cultural són les impulsores de l'espiral de la mobilitat geogràfica. Cada vegada més persones deixen la seva terra per cercar sort i crear-se un futur en algun lloc promès i llunyà. Aquestes persones que han de traslladar-se porten amb ells la capacitat d'imaginar i plantejar-se altres maneres de viure. Les imatges, els guions, els models i les narracions que provenen dels mitjans

de comunicació de masses són els que estableixen la diferència entre les migracions en el passat i en l'actualitat. Com bé planteja Appadurai, aquells que volen anar-se'n, aquells que ja ho han fet, aquells que desitgen tornar, així com també, finalment, aquells que volen quedar-se, molt poques vegades formulen els seus plans fora de l'esfera de la ràdio, la televisió, la premsa escrita, els vídeos, etc. Per als immigrants, tant la política de l'adaptació als seus nous mitjans socials com l'estímul a quedar-se o tornar són profundament afectats per un imaginari sostingut pels mitjans de comunicació de masses, el qual amb freqüència transcendeix el territori nacional.

Però, paradoxalment, els moviments migratoris, actualment, es caracteritzen perquè existeixen més facilitats perquè passin d'un país a un altre les mercaderies, els capitals i la informació mediàtica que les pròpies persones que les produeixen. Resulta difícil pensar que la globalització inclogui els capitals, els serveis, els productes, el turisme, la informació però impedeixi que les poblacions es moguin de les zones pobres a les riques. I en aquesta dificultat que troben els individus en els seus desplaçaments migratoris, continuen sent crucials, de la mateixa manera que en els moviments migratoris del segle XIX i de la primera meitat del XX, les qüestions que ajuden a entendre diverses maneres d'interculturalitat. Com planteja García Canclini, «continua sent imprescindible, per exemple, analitzar l'impacte de cada grup ètnic d'immigrants, el volum de desplaçats o la capacitat econòmica i el nivell educatiu que faciliten o dificulten la influència en el desenvolupament del país receptor» (García Canclini, 2000, p. 78).

Dins d'un pla antropològic, podem detectar tres aspectes que poden ser il·lustratius per articular els moviments migratoris amb les condicions culturals de la globalització actual. D'una banda, les relacions entre *nosaltres* i els *altres*. La presència de l'immigrant en l'actualitat fa que les societats es qüestionin el seu present i el seu futur, perquè l'immigrant i, sobretot, l'immigrant *sense papers*, es percep com una amenaça que pertorba el sentit *natural* de pertinença del lloc que s'ocupa per naixement. La pervivència d'imatges i representacions culturals negatives en els mitjans de comunicació hi contribueix, perquè considera homes i dones immigrants com un col·lectiu subaltern i desigual, que presenta una imatge de retard i d'inferioritat cultural, social, religiosa i econòmica de les seves societats d'origen. D'aquesta manera, es reforcen les pràctiques socials discriminatòries i es construeix la imatge d'altres cultures en termes negatius que impedeixen el desenvolupament del respecte a la diversitat cultural.

D'altra banda, a aquestes observacions cal afegir una altra qüestió que es relaciona directament amb les disciplines que estudien *l'altre*, ja que els desacords sobre la significació teòrica de gènere, etnicitat, raça i sexe, tendeixen a convertir-se, amb raó, en una crítica radical dels coneixements i dels discursos intel·lectuals, institucions i règims disciplinaris que el sustenten, com han plantejat diferents autors que fan una crítica postcolonial sobre els pressupostos del discurs occidental (Butler, 1990; Said, 2002; Bhabha, 1994; Niranjana, 1992).

Finalment, els moviments migratoris actuals qüestionen el pensament clàssic occidental sobre el món i la raó, quan comproven que formem part d'un món fragmentat, dispers, ple de complexitats, amb gran diversitat cultural, amb cossos diferents, i amb llenguatges, memòries i experiències múltiples. Es posen en qüestió les teories sobre el pensament universal (Chambers, 1995), que històricament ha emmascarat la

presència d'una veu, una sexualitat, un sexe, una etnicitat i una història singulars, i ha atorgat a *l'altre* només una presència a fi de confirmar les seves premisses i els seus prejudicis. Si posem èmfasi en les interconnexions, no tindrem més remei que plantejar-nos d'una altra manera alguns dels enfocaments tradicionals de l'antropologia, i idear noves maneres d'estudiar les persones en trànsit, amb una identitat múltiple, fragmentada i en procés de canvi.

Sens dubte, sota de tot aquest plantejament, si es vol conceptual, està funcionant estructuralment la idea que les identitats culturals només poden construir-se a través de la seva relació amb *l'altre*, i l'èxit d'aquesta construcció de la identitat, implica l'establiment d'una diferència capaç d'excloure *l'altre*. Paradoxalment, just la negació de *l'altre* és el que possibilita l'expressió positiva d'una identitat. Si preguntéssim qui necessita identitat o per què necessitem identitat, probablement la resposta seria ràpida i concloent: tots necessitem identitat i la necessitem per afirmar el que som. Però el concepte d'identitat continua sense definir-se i, per tant, tampoc no sabem les conseqüències del seu significat.

Les maneres com les cultures imaginem i construeixen relats sobre el seu origen i desenvolupament condueixen a dues concepcions contraposades sobre la identitat cultural. Quan s'està convençut que la identitat és consubstancial al mateix fet d'existir, i és vista com una cosa bàsica i essencial, com un universal i com una característica panhumana; aquestes identitats es naturalitzen i són assumides com a fixes, permanents i immutables. Aquesta essencialització de les identitats és el que facilita el fet d'entendre la biologització de la cultura i l'aparició del racisme i la xenofòbia, i bàsicament, el pensament modern va fer descansar tota la seva concepció de la identitat en aquesta essencialització, que va afavorir el fet de presentar la cultura sota la lògica binària de parells oposats: home / dona; blanc / negre; colonitzador / colonitzat. Dins d'aquest marc, apareixen posicions enfrontades: la visió més aviat paranoica de l'essencialisme, que veu les transformacions culturals i econòmiques com una amenaça; en aquest sentit, els immigrants serien un enemic que distorsiona la identitat cultural. Molts entenen que s'haurien de mantenir separats els béns culturals i la història dels autòctons, de les pràctiques dels immigrants.

El garbell deconstructiu de la postmodernitat, el feminisme i l'anticolonialisme es va encarregar de presentar una visió instrumentalista de la identitat, en què aquelles oposicions maximalistes s'han quedat com a simples antigalles teoricipolítiques i han estat substituïdes per la idea de múltiples identitats i diferències, que s'han de veure com a fluïdes, provisionals, fragmentàries, híbrides i lliurement elegides. Aquesta visió utilitarista, per la seva banda, planteja com oposar-se a la convivència amb els immigrants si generen riquesa i impulsen la productivitat dels llocs on s'estableixen.

No hi ha dubte que el principi identitari continua tenint molt de protagonisme en l'escenari de la globalització actual, ja que es presenta sovint com una guia per als grups minoritaris, alternatius i de resistència a la globalització tecnoeconòmica, la uniformització social i l'homogeneïtzació cultural. D'altra banda, les polítiques de resistència celebren les múltiples diferències identitàries com la solució definitiva a la lògica maniquea de la supremacia blanca, masculina, heterosexual i occidental, que va caracteritzar el món modern.

Caldria preguntar-se fins a quin punt les noves identitats postmodernes no són una manera d'acumular poder, tal com feia l'Estat-nació. Si, de fet, continuem entenent la identitat cultural com una negació constant de *l'altre*, la resposta final serà sempre una política de ressentiment marcada per la fetitxització de la diferència que obliga que s'assenyalin les identitats marginals sempre com a subordinades i oprimides. Els plantejaments futurs sobre aquestes qüestions no tindrien res a veure sobre el fet de continuar-nos preguntant qui necessita identitat i per què, sinó més aviat per determinar la pròpia validesa del principi identitari. Una dieta identitària seria, des d'aquest punt de vista, aconsellable. Però, fins que no arribi aquest moment, continuem fabricant les diferències. I són els immigrants que s'han convertit en els nostres actuals «nous salvatges» i bocals expiatoris de les polítiques identitàries. Quan diem que un immigrant no té els papers, estem dient que no és com nosaltres i, per tant, no té els nostres drets. És a dir, ens dediquem a treure dels nostres rebosts nodrits els estereotips ètnics, racials, sexuals, religiosos i psicològics per assenyalar-los, diferenciar-los i excloure'ls. Per la seva part, l'immigrant lluita per aconseguir quedar-se aquí, encara que sigui a costa de ser identificat amb la pitjor de les nostres etiquetes, que és la de no tenir identitat.

És possible sortir d'aquest antagonisme? Potser la resposta passa per entendre que, en realitat, les diferències no són les que els immigrants estableixen, sinó les que nosaltres hem identificat que li corresponen, fins al punt que mentre els continuem veient diferents i creant escenografies prefabricades que marquin aquestes diferències, sempre des de la desigualtat i la inferioritat, continuarà existint el problema de la immigració.

Immigració femenina

La immigració femenina als països desenvolupats, s'ha anat incrementant en els darrers anys, fins a arribar a equiparar-se en percentatge a la immigració masculina. Autors com Kureishi han afirmat i plasmat una situació molt generalitzada: «l'immigrant és l'home comú del segle xx» (Kureishi, 1990, p. 141). Aquesta afirmació, «que és vàlida tant per al segle xx com per al XXI, també ho és per a les dones, ja que les dones constitueixen un grup de migrants cada vegada més gran» (Beck-Gernsheim, 2001, p. 61). L'augment progressiu i constant del nombre de dones que migren de manera autònoma, ha de ser entesa en el context del desenvolupament actual del capitalisme a escala global, on el gènere es configura com una variable que travessa tot el procés.

Cada vegada són més les dones que es desplacen de manera autònoma i independent (Casal i Mestre, 2002), amb la finalitat d'iniciar una vida millor, inserir-se en el mercat laboral de la societat d'acollida i intentar complir amb les expectatives de futur que elles mateixes han dissenyat. Lluny ha quedat la idea que solia apuntar la perspectiva clàssica, que mantenen molts especialistes quan plantegen que la motivació de la immigració femenina s'ha caracteritzat per les polítiques de reunificació familiar (Jasso i Rosenzweig, 1990; Houstoun, Kramer i Barrett, 1984). Probablement la reunificació familiar només sigui ja una explicació parcial de les motivacions de la immigració femenina. Moltes immigrants –legals o il·legals– estan motivades a emigrar, no pel seu desig de seguir amb els seus marits, sinó per aconseguir treballar i poder disposar d'un sou que, majoritàriament, com hem assenyalat, és remès al país

d'origen (Reichert i Massey, 1980). Això posa de manifest les intencions de temporalitat en gran part de la immigració femenina.

Aquesta realitat social no és contemplada en les polítiques dels països d'acollida, que no s'han esforçat prou per dissenyar i introduir mesures i mecanismes de cooperació que promoguin i protegeixin els drets i la dignitat de les dones immigrants, a causa fonamentalment que els fluxos migratoris han estat majoritàriament observats com a mobilitzacions masculines orientades a millores econòmiques. Aquesta invisibilitat de les dones immigrants es deu, d'una banda, a les deficiències observades en el moment de la recollida de les dades ja que no hi ha divisions per sexe i, de l'altra, pel predomini de les visions androcèntriques en les ciències socials. D'aquesta manera, s'oculta la presència de dones amb projectes migratoris independents dels seus marits, i les contribucions econòmiques, socials i culturals que proporcionen tant a les societats d'acollida com a les d'origen.

La causa que s'adduïa per justificar aquesta tendència reunificadora de les dones immigrants era la divisió tradicional de rols, que atorgava un paper predominant a l'home en l'esfera productiva i a la dona en la reproductiva. Per aquest motiu, per tal d'analitzar les migracions, en general, era suficient prendre com a model la migració masculina. Però com ha demostrat Hondagneu-Sotelo (2003), des de fa tres dècades s'està observant com hi ha diferents motivacions entre homes i dones, que els fan actuar de manera diferenciada en els projectes migratoris. A més, també cal assenyalar que les motivacions i la realitat social, cultural, econòmica, política i religiosa entre les dones immigrants difereixen entre si, i que els problemes de les dones occidentals tampoc no són els mateixos que els de les dones immigrants. El fet de pensar el contrari ens conduiria a un etnocentrisme cultural gens recomanable i a una homogeneïtzació intercultural que dificultaria el procés d'assentament d'un grup ètnic en una cultura democràtica intercultural.

Malgesini (1998) ha assenyalat cinc hipòtesis analítiques on es manifesten certes especificitats que comparteixen les dones migrants. La primera hipòtesi posa de manifest que les dones són portadores de les «marques de discriminació» durant la migració i també durant el procés de supervivència i integració social dins de la societat receptora. La segona hipòtesi, fa referència al fet que les societats receptores han infravalorat la problemàtica de la immigració femenina i han assumit que els actors centrals del fenomen migratori són els homes no casats. La tercera hipòtesi al·ludeix al fet que la quantitat de dones residents fora dels seus països de naixement justifica els estudis des d'una òptica femenina. Les dones poden considerar-se com a part d'un col·lectiu que comparteix l'experiència migratòria amb els homes immigrants, però elles desenvolupen també un conjunt de vivències específiques. Hipotèticament podria pensar-se que aquestes especificitats s'accentuen a mesura que la desigualtat entre els gèneres al país de procedència és més gran. La quarta hipòtesi enuncia que la inserció laboral de les dones immigrants es produeix en un context de debilitat estructural i precarietat (retribucions més baixes que les dels homes, ocupació baixa als llocs de responsabilitat, etc.) que caracteritza l'ocupació femenina en la majoria dels països desenvolupats. Finalment, la cinquena hipòtesi situa les dones dins d'una dialèctica en el procés d'integració sociocultural en la societat receptora que els és pròpia: d'una banda, són les responsables del manteniment de la llengua i la cultura d'origen en l'àmbit privat (entre aquestes normes s'inclouen la

seva submissió als homes de la família) i, de l'altra, són considerades les encarregades d'afavorir la socialització i la integració (sobretot dels fills) en la societat receptora. Tots aquests rols atribuïts a les dones immigrants es presenten per afavorir la seva discriminació.

Des d'un punt de vista teoricopràctic, aquesta discriminació ens orienta sobre tres debats a propòsit de la connexió dels estudis relacionats amb les identitats, la immigració femenina i el cos. Ens referim a l'imaginari social sobre els desplaçaments de les dones, les modificacions en els sistemes patriarcals a causa de la immigració femenina, i les càrregues emocionals que suporten les dones que participen en aquests desplaçaments.

L'imaginari social tendeix a veure les dones com espacialment poc mòbils. A Occident, s'ha heretat un testimoni autoritari que sempre ha vist amb desconfiança la fragmentació i la mobilitat cultural. Tot això malgrat que la patrilocalitat en la majoria de les cultures ha dotat d'una mobilitat estructural més gran a les dones que als homes, perquè ha induït que siguin les dones les que abandonin les llars d'origen quan es casen (Juliano, 2002). La gran diferència que sosté aquesta contradicció aparent és que s'ha construït un model sociocultural en el qual els homes es caracteritzen per dur a terme desplaçaments voluntaris. En el cas femení, quan les dones es desplacen per matrimoni, aquests desplaçaments són majoritàriament involuntaris.

Una altra qüestió important és que, mentre als homes se'ls associa amb desplaçaments i trasllats voluntaris, a les dones se'ls exigeix i se'ls atribueix permanència. Els desplaçaments de les dones s'han ignorat sempre. La immobilitat i la cura dels altres que proporcionen les mares, esposes i germanes a la llar són valors clàssicament *femenins*, que s'han de negociar de manera diferent i prendre's com un repte contemporani.

Aquesta és una de les raons que complica les teoritzacions possibles sobre la immigració femenina. Segons aquest model cultural, la immigració femenina és una cosa anòmla i en la gran majoria dels casos crea desconcert social. Obeiria a una espècie de desordre, perquè col·loca les dones fora del control normatiu de les seves societats d'origen. La dona és associada al model clàssic de dona casada, dependent i marginada; projecta la imatge de les dones immigrants com a analfabetes, submisses, i amb poca capacitat per poder decidir el seu futur i el de la seva família. Aquest model, per exemple, impedeix que l'imaginari col·lectiu i les representacions culturals reconeixin les dones immigrants joves, solteres, amb formació acadèmica i èxit laboral, cada vegada més predominants a Espanya. La presència d'aquesta distinció binària ajuda a entendre l'existència d'una doble exclusió i marginalitat basada en la doble clau de gènere i d'immigrant.

Amb tot, hem de tenir en compte que l'assignació a les dones d'un lloc concret no és només la base d'un ventall ampli d'institucions que van des de la família al lloc de treball, o del centre comercial a les institucions polítiques, sinó també un aspecte essencial del pensament modern occidental, de l'estructura i divisió del coneixement i dels temes que s'han d'estudiar dins d'aquestes divisions.

A més, la immigració femenina està provocant el qüestionament de l'ordre patriarcal, encara que no deixa de ser un moviment entre dos models patriarcals diferents. Aquest sistema patriarcal explica, d'una banda, les restriccions morals de la

mobilitat femenina i, de l'altra, genera la necessitat d'alliberament de les restriccions esmentades. La migració no deixa de ser una de les qüestions que ha afavorit que en la societat globalitzada s'estableixin debats crítics sobre les contradiccions del sistema patriarcal. La submissió de la dona és evident en tota una sèrie d'institucions i de pràctiques socials, fins al punt que pot dir-se que el poder masclista i la subordinació femenina és estructural: tant en els països d'origen com en els d'acollida d'immigrants s'està descentralitzant gradualment la subordinació femenina a l'home.

Les lleis governamentals i les mesures polítiques que discriminaven les persones basant-se en la raça o el gènere han estat gradualment demolides en les democràcies occidentals, a causa del fet que violaven el compromís liberal fonamental de la igualtat d'oportunitats. Tanmateix, el fet que els individus gaudeixin d'una autèntica igualtat d'oportunitats no depèn només de les accions del govern, sinó també de les accions de les institucions que hi ha en la societat civil. Malgrat aquesta realitat, les dones immigrants estan plantejant alternatives al patriarcat quan es converteixen en autèntiques proveïdores domèstiques, a través de les remeses de diners que envien a les seves llars i posen de manifest, d'aquesta manera, que no recolzen les relacions patriarcales dependents. Aquesta situació les col·loca paradoxalment en una doble articulació de discursos. D'una banda, han desplaçat pautes culturals originals i de l'altra, estan negociant diàriament la seva nova situació dins d'un món més global, subjecte a interaccions culturals per poder seguir endavant.

Finalment, si s'analitza el paper de les dones immigrants, es poden observar els drames emocionals que els obliguen a reordenar contínuament la seva posició en la societat. Elles, pel fet de ser, bàsicament, les qui transmeten la cultura d'origen als països d'acollida, ja sigui a través dels seus fills, celebrant festes o elaborant menjar ètnic, estan lluitant quotidianament entre la conservació d'una herència, la seva història, i una nova realitat basada sobretot en compromisos emocionals. Viuen una realitat fracturada emocionalment que es descompon i es compon just en l'encreuament entre la història, els discursos, les imatges heretades i el lloc nou on es troben. La immigració comporta per a les dones la nostàlgia de la llar, de la terra d'origen però també una destinació o un futur imaginari de seguretat i tranquil·litat familiar fora del seu lloc d'origen. Gestionen els sentiments que oscil·len entre el desarrelament i l'alliberament, la vulnerabilitat i el risc, la solitud i l'enriquiment per l'acumulació de pertinences.

Si preveiem la possibilitat d'entendre les cultures com a construccions socials líquides (Bauman) i temporals, que es fan i desfan al llarg del temps (Clifford), sembla evident que el moviment d'immigrants suposa una reconstrucció del mapa de les identitats i costums culturals, tant per als locals com per a la població nòmada.

Això ens condueix directament a la idea que la immigració no és només el lloc en què es dona la problemàtica de la noció d'identitat, sinó també la noció de cos.

Cultures corporals

La problemàtica del cos, des de les ciències socials, ha estat poc estudiada. Tot i que, en els seus inicis, l'antropologia va parar atenció a l'estudi del cos, el seu tractament obeïa a un interès simplement visual dels *altres* no occidentals (màscares, orna-

ments, tatuatges, escarificacions), que facilitava la demostració del que es considerava etnocèntricament i androcèntricament les meravelles i l'exotisme de les troballes.

Sense pretendre fer en aquesta ocasió una història cultural del cos, sí que assenyalarem dos moments relacionats amb aquesta tendència a menysprear el cos que suposen part d'un procés històric de descorporització. En primer lloc, la visió platonocartesiana sobre la persona ha produït discursos on prevalien dualismes ben determinats com els de ment-cos, raó-emoció, subjectiu-objectiu, que van contribuir que es fixés el model occidental de persona. Des d'aquest punt de vista, la ment ocupava el lloc intern i immaterial de racionalitat, llenguatge i coneixement. Per oposició, el cos és considerat com una màquina, un lloc material d'irracionalitat i sentiment (Farnell, 1999). En segon lloc, la cultura occidental cristiana representa el cos com un anarquista, el rei de la gresca, emblema dels excessos del menjar, la beguda, el sexe i la violència. Aquesta és precisament la imatge carnavalesca del cos popular. Els grups socials dominants sempre han recolzat la seva situació de privilegi en un esforç socialitzador d'aquest cos anàrquic. Això es relaciona amb el desenvolupament d'unes pràctiques de restricció, repressió i reforma que afecten diferents esferes com la sanitat, l'educació, el món laboral o les institucions penals; per acabar imposant una espècie de política corporal de naturalesa autopunitiva, la finalitat de la qual és l'exaltació de la inferioritat de la carn.

Amb tot, la ideologia occidental ha aconseguit separar radicalment cos i ànima, fixant la felicitat autèntica en el control i la repressió de les passions i els desitjos de la carn. Des de llavors, els fets de disciplinar i mortificar el cos per tal de fer-lo submis als dissenys de l'ànima es van convertir en un imperatiu moral. Al contrari, la cultura de consum contemporània, orientada al plaer i a la satisfacció immediata del desig, s'allunya de la vella moral puritana, que sotmet el cos a polítiques de fascinació que obliguen a tot tipus de gimnàstica, règims dietètics i intervencions quirúrgiques.

D'aquesta manera, els discursos i pràctiques socials que defineixen i caracteritzen la ciència, la religió, la moda, el dret o la moralitat d'un determinat grup ètnic han establert un model de control corporal sobre la base d'allò permès i no permès. Les dones són controlades a través dels seus cossos des que la seva feminitat, la seva sexualitat, els seus coneixements i les seves habilitats es justifiquen i raonen en nom de la religió, la ciència, la moral, l'estètica i el dret. En el cas de les dones, tant en societats desenvolupades com primitives, aquest control s'exerceix sobre els seus cossos a través de la psiquiatria (medicació, teràpies); la medicina (parts, histerectomies, avortaments i tècniques noves de reproducció); els imperatius de la moda més *fashion* (l'ús de la cotilla, les balenes o les faixes, al segle XIX; la primor extrema, a partir del segle XX); les mutilacions genitals (clitoridectomia, infibulació); la poligàmia, els matrimonis concertats i la discriminació en matèria d'herència; pressions morals, econòmiques o d'estatus; les morts *per honor*; la insistència musulmana perquè les dones usin el *hijab* o el *burka* de les afganeses; la pràctica hindú del *sati*, segons el qual la vídua s'ha d'immolar ascendint a la crepitant pira funerària del seu marit; la virginitat de les dones gitanes; la pràctica musulmana de retirar les nenes de certs àmbits d'educació mixta com els esports i les classes de natació, etc. Tot això reproduceix un ideal de dona que ha de modificar el seu cos per ajustar-se a canons de bellesa i normes culturals organitzades al voltant de valors patriarcals.

Això posa en evidència que, malgrat la diversitat de les dones, ens uneix una posició que és la subordinació i la violència, com ha volgut demostrar, no només el feminisme occidental, sinó també i sobretot els feminismes perifèrics. Les nocions construïdes pels homes –tant de societats islàmiques com cristianes– sobre la debilitat biològica, emocional i intel·lectual de les dones, el paper destructiu de la sexualitat femenina i la debilitat de l'home davant de l'atractiu de les dones (Velayati, 2001), han promogut la idea que la sexualitat de la dona havia de ser controlada i domesticada per tal de prevenir el seu poder seductor i, d'aquesta manera, s'hi havia d'exercir un control sexual rígid.

Les dones i els seus cossos són representacions simbolicoculturals sobre les quals les cultures inscriuen un ordre moral. En contextos multiculturals, la pèrdua de la pròpia cultura, el desarrelament cultural i la barreja de cultures, amb freqüència, es representen en termes sexualitzats. L'estil de vida i el comportament d'algunes dones immigrants s'estereotipen amb freqüència per marcar-ne les diferències amb les dones europees. Per exemple, els gitans anglesos –estudiats per Okely (1996)– són percebuts com un grup marginal perquè rebutgen les normes de vida que els amfítrions entenen com a convencionals, i per tenir determinades maneres de representar la seva identitat de gènere amb imatges i semiòtiques particulars. Les dones usen una imatge exòtica quan instrumentalitzen els estereotips romàntics que Occident ha generat sobre elles, i es vesteixen amb mocadors de colors i joies d'or per capitalitzar la imatge de gitana capaç de predir el futur. Els homes, per la seva part, utilitzen una imatge oculta quan volen dissimular la seva identitat, i es posen vestit i corbata quan realitzen gestions econòmiques. Dones i homes construeixen una imatge degradada quan es vesteixen amb parracs per demanar almoïna. Finalment, també existeix una imatge naturalitzada del gitano on les seves particularitats ètniques manquen de consideracions negatives, sense apreciar-ne cap tipus d'*embodiment*. Una de les imatges que més s'ha mantingut en les societats receptors d'immigrants gitanes s'ha focalitzat en l'edat, que apareix com un altre element discriminatori. Si és una dona jove, se l'associa amb la promiscuïtat sexual i se la considera sensual, provocativa i excitant. Si és més gran, se la veu com una mala mare o una bruixa perillosa.

Si les dones com a grup ja són l'alteritat, els grups minoritaris de dones ho són doblement i, per tant, se les veu més a prop de la naturalesa i més fàcils sexualment parlant que les blanques civilitzades. Aquesta amenaça comuna es discerneix tant sobre la construcció ideològica de la dona gitana com de la dona negra, amb freqüència identificada com a prostituta o portadora de la sida, simplement pel color de la pell.

Malgrat que aquesta és la visió de les immigrants gitanes des de fora, la cultura gitana es construeix sobre unes normes de puresa i de conducta sexual molt rígides sobre les divisions de gènere i, per tant, sobre els cossos de les dones. Les dones estan fortament subjectes als costums d'origen i s'espera d'elles que siguin submises i fidels. Una manera de control consisteix a aixecar al seu voltant un sistema de creences complex i pors que es ritualitzen a través de la conservació de la virginitat fins al dia del casament.

Els desplaçaments de les dones immigrants han afavorit debats entorn de les seves relacions de gènere convencionals i han demostrat que molts dels aspectes de la seva vida estan fortament marcats pel gènere. Una de les diferències més interes-

sants és la manera que tenen els homes i les dones immigrants de representar la seva societat a través del cos, perquè automàticament es qüestiona el reconeixement de la diversitat cultural, la igualtat de drets i l'homogeneïtzació cultural. Però, com poden explicar-se totes aquestes pràctiques culturals? Com cal entendre-les quan són traslladades per les dones fora dels límits dels seus països? A Occident, per una qüestió bàsicament visual, les dones immigrants arabomusulmanes que utilitzen el vel són potser les que més han afavorit els debats sobre aquestes qüestions, i sobre les quals s'articulen discursos islamofòbics.

Les maneres diferents de contestar aquestes preguntes donen a entendre, per la seva banda, diferents maneres d'explicar la naturalesa i l'abast del multiculturalisme i la interculturalitat. Encara que no sabem gairebé d'on vénen aquestes dones, ni qui són, ni per què vénen, ni què volen, hi ha un ampli ventall de respostes ràpides i contraposades que s'utilitzen com a referents de les relacions entre elles i nosaltres, realçant la pretesa homogeneïtat de la societat arabomusulmana.

D'una banda, de seguida es crea una unitat cultural que les identifica a través de determinats estereotips (ignorància, submissió, endarrerides), que afecten els cossos de les dones immigrants i que associem a les seves tradicions. La imposició dels codis de vestimentes als països arabomusulmans (*hijab*, *xador*, *niqab*, *foulard*), genera diferents punts de vista entre les dones immigrants –dins i fora dels seus països– i les feministes, tant occidentals i arabomusulmanes.

Per a la majoria de les feministes occidentals més ortodoxes que s'oposen a la islamització de la vestimenta, el hijab és un símbol de l'opressió de l'home cap a la dona; de manera que el consentiment de les dones en l'adopció del vel es considera un factor polític i religiós important a favor de la seva mateixa desigualtat. A països com Iran, Egipte o Turquia, les feministes recorden que moltes dones, sobretot joves de classe social alta, usen talls de cabell i materials a la roba segons els estàndards occidentals (Meneley, 2007), com ara mocadors acolorits (blau brillant, verd, lila) que no tapen els cabells i que cada vegada són més escarits, tot desafiant la imposició de l'uniforme islàmic i allunyant-se de les ortodòxies islàmiques. Aquesta dones usen ulleres de sol, bosses de mà, pantalons per sobre dels turmells i sabatilles d'esport de marques *fashion* occidentals per tal de reivindicar la igualtat de drets i alliberar-se dels lligams patriarcals i culturals. Moltes d'aquestes dones l'usen voluntàriament o no, fet amb el qual pot ser vist com una eina emancipadora. Curiosament, a Europa, moltes dones immigrants de segona generació creuen que exerceixen el seu dret a elegir lliurement el fet de portar vel, reivindicant així no només la tornada a la identitat cultural, sinó també a la seva identitat personal.

La pràctica del vel varia segons el país musulmà que es tracti, però compleix una funció simbòlica, política i religiosa dins d'aquestes comunitats. Vist des de fora, aquesta semiòtica dels codis d'indumentària es redueix bàsicament al vel, que assumeix una funció simbòlica clau en les negociacions complexes entre les identitats polítiques, culturals i religioses musulmanes i les cultures occidentals, tal com s'ha posat de manifest des de 1989 amb els enfrontaments públics a França, sobre l'ús del vel a les escoles públiques laiques. Les dones immigrants van evidenciar la fragilitat de l'equilibri que hi ha, d'una banda, entre respectar el dret de les persones a la llibertat de consciència i religió i, de l'altra, mantenir una esfera pública desproveïda de tota simbologia religiosa.

La immigració femenina ha evidenciat que creix la consciència mundial sobre els principis universals de drets humans alhora que es reafirmen ràpidament les identitats particularistes de la nació, l'ètnia, la religió, la raça i la llengua, que identifiquen els individus amb una cultura sobirana. A més, els discursos feministes contemporanis que plantegen la preocupació liberal sobre la igualtat i els drets de les dones en contextos multiculturals, són acusats d'eurocentrisme, etnocentrisme, imperialisme, feminisme colonial o simplement insensibilitat davant d'altres cultures. Al seu torn, les teories del multiculturalisme són acusades de relativisme cultural, insensibilitat moral, defensa del patriarcat, la submissió i la tortura de les dones, per voler preservar les diferències culturals. Des d'aquest punt de vista, tal com planteja Zizek (1998), el multiculturalisme es basa efectivament en el respecte a *l'altre*, consolidant d'aquesta manera la diferència; és a dir, estaríem parlant d'una modalitat de racisme negat o invertit, que marca la distància encara que sigui amb respecte i tolerància. Els que es defineixen com a relativistes culturals defensen la idea que els drets humans són una invenció occidental i que, per tant, les cultures han de regir-se pel seu sistema de valors. La conseqüència política d'aquesta definició va ser admetre que cada cultura té dret a donar-se les seves maneres d'organització i d'estils de vida, encara que incloguin aspectes que puguin ser sorprenents, com les mutilacions genitals o la poligàmia.

Dins d'aquest context, resulta més apropiat que mai la necessitat d'arranjaments multiculturals, o com diria Benhabib (2006), «la recerca d'un diàleg multicultural complex», que defensi la creació i l'expansió d'espais multiculturals discursius i deliberatius en les democràcies liberals, i on es qüestionin de manera autoreflexiva les pràctiques d'inclusió i exclusió de les immigrants.

Per això, caldrà preguntar-se, i ho plantegem aquí de manera programàtica, com i per què totes aquestes pràctiques corporals de les dones immigrants, marginals en altres cultures com l'occidental, van esdevenir tradicions centrals de les cultures islàmiques. Caldrà analitzar com aquestes pràctiques corporals s'instrumentalitzen com a identitat nacional, independència cultural, polítiques sexuals, control social i demandes socials, i situen la qüestió de les dones dins dels discursos i les ideologies polítiques, per veure com s'ha construït l'obligatorietat o no de l'ús de les peces de roba entre les dones de les diferents classes socials. I, finalment, caldrà indagar si la roba de les dones islàmiques simbolitza la resistència i la solidaritat d'aquestes dones davant Occident o si, al contrari, funciona com una protesta política o religiosa cap a les polítiques de gènere adoptades pels estats.

Referències

- Appadurai, A. (1991) «Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology», a Fox, R. *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe, School of American Research, pp. 191-210.
- Beck-Gernsheim, E. (2001) «Mujeres migrantes, trabajo doméstico y matrimonio. Las mujeres en un mundo en proceso de globalización», a Beck-Gernsheim, Elisabeth; Butler, Judith; Puigvert, Lúcia. *Mujeres y transformaciones sociales*. Esplugues de Llobregat, El Roure Editorial, pp. 59-75.
- Benhabib, S. (2006) *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Katz.

- Bhabha, H. K. (1994) *The Location of Culture*. Nova York, Routledge Press.
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble. Feminism and the Subversión of Identity*. Nova York, Routledge Press.
- Casal, M.; Mestre, R. (2002) «Migraciones femeninas», a de Lucas, J.; Torres, F. [ed.] *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*. Madrid, Talasa Ediciones, pp. 120-167.
- Chambers, I. (1994) *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Farnell, B. (1999) «Moving Bodies, Acting Selves». *Annual Review of Anthropology*, 28, pp. 341-373.
- García Canclini, N. (2000) *La globalización imaginada*. Barcelona, Paidós.
- Garson, Jean-Pierre; Thoreau, C. (1999) «Typologie des migrations et analyse de l'intégration», a Dewitte, P. [dir.] *Immigration et intégration: l'état des savoirs*. Paris, La Découverte, pp. 15-31.
- Hondagneu-Sotelo, P. (2003) *Immigration Contemporary Trends*. Berkeley, University of California Press.
- Houstoun, M.; Kramer, R.; Barrett, J. (1984) «Female Predominance in Immigration to the United States Since 1930: A First Look». *International Migration Review* (Nova York, The Center for Migration Studies of New York, Inc.), 28 (4), pp. 908-963.
- Jasso, G.; Rosenzweig, M. (1990) *The New Cosen People: Immigrants in the United States*. Nova York, Russell Sage Foundation.
- Juliano, D. (2002) «La inmigración sospechosa y las mujeres globalizadas», a Gregorio Gil, C.; Agrela Romero, B. [ed.] *Mujeres de un solo mundo: globalización y multiculturalismo*. Granada, Universidad de Granada, Junta de Granada (Colección Feminae), pp. 123-134.
- Kureishi, H. (1990) *The Buddha of Suburbia*. Londres, Faber and Faber.
- Malgesini, G. (1998) «Introducción», a Malgesini, G. [comp.] *Cruzando fronteras. Migraciones en el sistema mundial*. Barcelona, Icaria, pp. 11-38.
- Martínez Veiga, U. (1997) *La integración social de los inmigrantes extranjeros en España*. Madrid, Trotta.
- Meneley, A. (2007) «Fashions and Fundamentalisms in Fin-De-Siècle Yemen: Chador Barbie and Islamic Socks». *Cultural Anthropology* (Nova York, The Society for Cultural Anthropology), 22 (2), pp. 214-243.
- Niranjana, T. (1992) *Sitting Translation. History, Post-Structuralism and the Colonial Context*. Berkeley, University of California Press.
- Okely, J. (1996) *Own or Other Culture*. Londres, Routledge.
- Reichert, J.; Massey, D. (1980) «History and Trends in U.S. Bound Migration from a Mexican Town». *International Migration Review* (Nova York, The Center for Migration Studies of New York, Inc.), 14 (4), pp. 475-491.
- Said, E. (2002) *Orientalismo*. Madrid, Debate.
- Sassen, S. (2007) *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires, Katz.
- Velayati, M. (2001) «El Hejab (Pañoleta islámica) en el Irán actual: Una visión de las mujeres respecto a su uso». *Economía, Sociedad y Territorio* (Toluca [Mèxic], El Colegio Mexiquense), III (10), pp. 337-353.
- Zizek; S. (1998) «Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional», a Jameson, F.; Zizek; S. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós, pp. 137-188.

Identities in transit, immigration femenina y culturas corporales

Resumen: El estudio de la identidad y el cuerpo en la sociedad contemporánea, en la que hay un contacto cultural considerable e inevitable, revela una notable variedad de aspectos, tanto en las percepciones de las identidades culturales como en las corporales de las mujeres inmigrantes. A través de la problemática de las identidades, la caracterización de la inmigración femenina y las culturas corporales de las inmigrantes (símbolos, ornamentos, mutilaciones corporales, poligamia, velo etc.), se analiza la función que hacen las inmigrantes en la construcción de identidades nuevas en contextos multiculturales.

Palabras clave: identidad cultural, inmigración femenina, cuerpo

Identités en transit, immigration féminine et cultures corporelles

Résumé: L'étude de l'identité et du corps dans la société contemporaine, dans laquelle il y a un contact culturel considérable et inévitable, révèle une remarquable variété d'aspects dans les perceptions des identités aussi bien culturelles que corporelles des femmes immigrées. Au travers de la problématique des identités, de la caractérisation de l'immigration féminine et des cultures corporelles des immigrés (symboles, ornements, mutilations corporelles, polygamie, voile, etc.), on analyse la fonction des immigrés dans la construction d'identités nouvelles dans des contextes multiculturels.

Mots-clés : identité culturelle, immigration féminine, corps

Identities in transit, female immigration and body cultures

Abstract: The study of identity and body in contemporary society, where there is considerable and inevitable cultural contact, reveals a notable diversity in the perception of both cultural and corporal identities of women immigrants. Through the problems of identities, the portrayal of female immigration and body cultures (symbols, adornments, body mutilations, polygamy, the veil, etc.), the paper analyses the female immigrants' role in the construction of new identities in multicultural contexts.

Key words: cultural identity, female immigration, body