



Universidad de Granada

Tesis Doctoral

**GÉNERO, CULTURA, ISLAM Y DESARROLLO:
CONSTRUCCIÓN DE UNA CULTURA POLÍTICA DE
RESISTENCIA FEMINISTA EN YEMEN**

Ewa K. Strzelecka

Directoras

M^a Angustias Parejo Fernández

M^a Soledad Vieitez Cerdeño

2015

Editorial: Universidad de Granada. Tesis Doctorales

Autora: Ewa Strzelecka

ISBN: 978-84-9125-260-3

URI: <http://hdl.handle.net/10481/40614>



**Programa de Doctorado en Ciencias Sociales
Departamento de Ciencia Política y de la Administración
Universidad de Granada**

Tesis Doctoral

**GÉNERO, CULTURA, ISLAM Y DESARROLLO:
CONSTRUCCIÓN DE *UNA CULTURA POLÍTICA DE RESISTENCIA
FEMINISTA EN YEMEN***

***Gender, Culture, Islam and Development: the Construction of a
Political Culture of Feminist Resistance in Yemen***

Autora

Ewa K. Strzelecka

Directoras

**Prof. M^a Angustias Parejo Fernández
Departamento de Ciencia Política y de la
Administración**

**Prof. M^a Soledad Vieitez Cerdeño
Departamento de Antropología Social**

Granada 2015

Compromisos de respeto a los derechos de la autora

La doctoranda, D^{ña}. Ewa K. Strzelecka, y las directoras de la misma, Dra. D^{ña}. María Angustias Parejo Fernández y Dra. D^{ña}. María Soledad Vieitez Cerdeño, garantizamos al firmar esta tesis doctoral que el trabajo ha sido realizado por la doctoranda bajo la dirección de ambas y, hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo se han respetado los derechos de los autores y las autoras citado/as, cuando se han utilizado sus resultados de investigación y/o sus publicaciones.

Doctoral Candidate, Ewa K. Strzelecka, and PhD Advisors, M. Angustias Parejo-Fernández and M. Soledad Vieitez-Cerdeño, by signing above declare that this dissertation has been fully undertaken by the doctoral candidate, under our supervision, and that authors' citation rights have been duly respected when referring to their research findings and/or publications, to the best of our knowledge.

En Granada, a 14 de abril de 2015 / Granada, April 14th, 2015

Directora de la Tesis/PhD Adviser



Fdo./Signed: M. Soledad Vieitez
Cerdeño

Directora de la Tesis/PhD Adviser



Fdo./Signed: M. Angustias Parejo
Fernández

Doctoranda/PhD Candidate



Fdo./Signed: Ewa K. Strzelecka

Índice:

Compromisos de respeto a los derechos de la autora.....	3
Listado de cuadros y mapas	8
Listado de acrónimos.....	9
Agradecimientos.....	11
Summary	15
I PRIMERA PARTE: INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA	19
I.2 Introducción.....	21
I.2.1 Objeto, objetivos, hipótesis y preguntas de la investigación.....	24
I.2.2 Estructura y enfoque de la tesis.....	27
I.2.3 Originalidad e interés del tema propuesto	32
I.1 Marco contextual, conceptual y metodológico	35
I.2.4 Contexto de la investigación.....	35
I.2.5 Introducción a la diversidad social, cultural y religiosa de Yemen	39
I.2.6 Proceso de investigación: definición del problema investigado y de las categorías de análisis.....	47
I.2.7 Metodología, métodos, hipótesis, técnicas de la investigación y fuentes	53
I.2.8 Las cuestiones de la ética y las dificultades	64
II SEGUNDA PARTE: MARCO TEÓRICO GENERAL	69
II.1 Conceptos, teorías y enfoques políticos del desarrollo	71
II.1.1 Teorías y enfoques políticos del desarrollo: hacia una definición de desarrollo más abierta e inclusiva.....	71
II.1.2 Implicaciones políticas de la teoría del desarrollo humano	75
II.2 Feminismos en el desarrollo: los enfoques de mujeres, género y desarrollo desde una perspectiva de empoderamiento	81
II.2.1 La diversificación de las voces feministas: la contribución de las teorías postcoloniales	83
II.2.2 Categorías referentes a los "intereses de género" y los "intereses de las mujeres"	87
II.2.3 Los enfoques políticos relativos a las mujeres en el desarrollo: desde el MED hacia el enfoque alternativo de empoderamiento	88
II.2.4 El modelo de "Género en Desarrollo"	101
II.2.5 La diversificación de los enfoques de empoderamiento: divergencias y confluencias presentes.....	103
II.3 Enfoques de derechos humanos: universalismo versus particularismo cultural y sus implicaciones para los derechos de las mujeres.....	113
II.3.1 Derechos humanos de las mujeres	114
II.3.2 Instrumentos jurídicos internacionales: la CEDAW	116
II.3.3 Mecanismos regionales de los derechos humanos: perspectivas islámicas y de los países árabes	121
II.3.4 Derechos humanos como base del movimiento por la igualdad de género y empoderamiento de las mujeres: universalismo versus relativismo cultural	127
II.4 Cultura, Islam y Feminismos.....	133
II.4.1 Concepto de cultura.....	133
II.4.2 "Cultura árabe": interacción entre la estructura social y la agencia de las mujeres	136

II.4.3	El rol de la religión y la cultura en el desarrollo y en los movimientos de las mujeres	139
II.4.4	Uso de la tradición religiosa en las estrategias culturales de las mujeres.....	143
II.4.5	Feminismos islámicos.....	146
II.5	El enfoque político de “Género, Cultura y Desarrollo”: desarrollo como cultura, igualdad como derecho	157
II.5.1	Dimensión política de la cultura en el desarrollo: construcción de un enfoque positivo sobre la cultura.....	158
II.5.2	Viejos debates y nuevas respuestas: ¿Es la cultura un obstáculo o un acicate para el desarrollo y la emancipación de las mujeres?	163
II.5.3	Armonización y sinergias entre los nuevos paradigmas de desarrollo, interculturalidad y género.....	170
II.5.4	Igualdad de género como subcategoría de los derechos culturales: argumentos a favor de las políticas feministas	172
III	TERCERA PARTE: YEMEN COMO ESTUDIO DE CASO.....	177
III.1	Yemen y las políticas de género: introducción al contexto y a la historia de las mujeres	179
III.1.1	Herencia de un pasado más lejano y su impacto sobre el presente.....	179
III.1.2	Las políticas de género en el contexto histórico de Yemen del Norte: Reino Mutawakkilita (1918-1961).....	184
III.1.3	Mujeres en el desarrollo de Yemen del Norte: República Árabe de Yemen (1962-1990)	187
III.1.4	Las políticas de género en el contexto histórico de Yemen del Sur: el colonialismo británico (1839-1967) y el marxismo de la República Popular Democrática de Yemen (1967-1990)	198
III.1.5	Las políticas de género y el movimiento de mujeres en la República de Yemen (1990-2011).....	208
III.1.6	Introducción a la revolución yemení y la transición política de Yemen (2011-2014).....	235
III.1.7	Definición de una “ <i>cultura política de resistencia feminista</i> ”: contextos, conexiones y planteamientos teóricos sobre las mujeres, la revolución y el islam en Yemen.....	240
III.2	Islam, género y desarrollo: culturas de oposición y de resistencia de las mujeres en el preludio de la revolución yemení.....	255
III.2.1	Islamización de la sociedad yemení: el impacto de los fundamentalismos islámicos.....	255
III.2.2	El papel de las mujeres en los procesos de formulación y reformulación de la cultura.....	260
III.2.3	El “islam” en los procesos de empoderamiento y des-empoderamiento de las mujeres en Yemen.....	264
III.2.4	“ <i>La mujer no nace, sino que se hace</i> ”: interacción entre la agencia feminista y las estructuras patriarcales en los tiempos y en los contextos cambiantes	272
III.2.5	El programa “ <i>Women's Rights in Islam</i> ” como ejemplo de una cultura de resistencia feminista en un contexto afectado por los fundamentalismos islámicos.....	276
III.2.6	Los desafíos feministas en género y desarrollo: la ONG-ización de los movimientos de mujeres.....	296
III.2.7	La cuestión de los hombres y las masculinidades: controversia sobre la incorporación de los imanes y las autoridades religiosas en los proyectos de género.....	302
III.2.8	Apuntes para las conclusiones y los debates más amplios.....	318
III.3	Hacia una “<i>cultura política de resistencia feminista</i>”: el proceso en el que las trabajadoras del desarrollo se convierten en activistas revolucionarias.....	323

III.3.1	Desde los proyectos del desarrollo hacia los movimientos feministas: el caso de Muna, una profesional del desarrollo que se convierte en revolucionaria.....	326
III.3.2	Las dinámicas religioso-culturales y el fortalecimiento de los movimientos de mujeres: el caso de Fauziya.....	338
III.3.3	Las lecciones aprendidas de los proyectos de género y desarrollo y la fatiga de la cooperación desde la perspectiva local	349
III.3.4	Redefinición de una cultura política de resistencia feminista: el ejemplo de la "Watan Coalition - Women for Social Peace"	360
III.4	La revolución, las dinámicas culturales y los movimientos de mujeres en Yemen.	369
III.4.1	Participación de las mujeres en la revolución yemení de 2011: rompiendo los tabúes culturales.....	370
III.4.2	La fluctuación de las dinámicas de género en la Plaza de Cambio: tres etapas en la revolución	375
III.4.3	El islam, las luchas de poder y la cuestión del género	384
III.4.4	Las diferentes formas de violencia contra las mujeres revolucionarias y su impacto en las transformaciones político-culturales de género.....	391
III.4.5	Empoderamiento de las mujeres y el aumento de la conciencia feminista: denuncia y resistencia contra la violencia patriarcal	402
III.4.6	La diversificación y el fortalecimiento de los movimientos feministas: las activistas jóvenes y su resistencia a la cultura patriarcal	408
III.4.7	El rol de la religión y de la cultura en el empoderamiento y desempoderamiento de las mujeres activistas	414
III.4.8	Movilización de las mujeres en la transición política: las conferencias nacionales de las mujeres y la definición de las prioridades de género.....	421
III.4.9	Las mujeres como agentes políticos en la Conferencia para el Dialogo Nacional y la construcción del nuevo Estado	427
III.4.10	La inestabilidad política y los conflictos armados: los obstáculos para el avance hacia la democracia y la agencia de las mujeres.....	438
IV	CONCLUSIONES	443
IV.1	Conclusiones.....	445
IV.1.1	Experiencias de la discriminación de género y el empoderamiento de las mujeres.	450
IV.1.2	Redes y organizaciones de mujeres y alianzas con otros actores sociales ..	451
IV.1.3	Construcción ideológica de la igualdad y la justicia de género	453
IV.1.4	Producción y acción político-cultural de resistencia al poder patriarcal	456
IV.2	Conclusion	463
IV.2.1	Experiences of gender discrimination and women's empowerment.....	467
IV.2.2	Women's organisations and networks and partnerships with other social actors.....	468
IV.2.3	Ideological construction of gender justice and equality	470
IV.2.4	Political and cultural production and action in resistance to patriarchal power.....	473
V	BIBLIOGRAFÍA	479
VI	ANEXOS.....	501
	Anexo 1: Gráficos y datos sobre las entrevistas y los y las informantes	503
	Anexo 2: Listado de los y las informantes.....	513
	Anexo 3: Protocolos de las entrevistas.....	521

Listado de cuadros y mapas

Cuadro 1: Cambio en la teoría del desarrollo: aspectos relacionados con la fundamentación.....	75
Cuadro 2: Cambios en la teoría del desarrollo: Aspectos funcionales y operativos	77
Cuadro 3: Resumen de los distintos enfoques de políticas dirigidas a las mujeres en los países en vías de desarrollo	90
Cuadro 4: Diferencias entre el enfoque de la equidad y el enfoque de empoderamiento.....	97
Cuadro 5: La importancia de la CEDAW para avanzar en los derechos de las mujeres en el mundo.....	117
Cuadro 6: Ventajas del enfoque de los derechos humanos	130
Cuadro 7: Sinergias entre las políticas de cultura, género y desarrollo	158
Cuadro 8: Los argumentos de la CAD-OCDE sobre la legitimidad de la acción de la igualdad de género en el desarrollo en los contextos de culturas diferentes.	173
Cuadro 9: Comparación de indicadores básicos: YAR, PDRY y ROY	188
Cuadro 10: Matriculación en la Universidad de Sana'a para el curso 1985/86: datos desagregados por sexo.....	191
Cuadro 11: Matriculaciones en el nivel de grado en la Universidad de Adén en los años 70: datos desagregados por sexo.....	203
Cuadro 12: Comparación del Código de la Familia de la antigua PDRY y de la actual República de Yemen.....	219
Cuadro 13: Los acuerdos internacionales más relevantes en materia de los derechos de las mujeres ratificados por Yemen.....	220
Cuadro 14: Posición de Yemen en los rankings referentes a la igualdad de género.....	226
Cuadro 15: Elementos en la construcción de las “culturas políticas de oposición y resistencia” en las revoluciones.....	245
Cuadro 16: Declaración de las Demandas de la Revolución de los Jóvenes del CCYRC.....	365
Mapa 1: División político-administrativa de la República de Yemen a partir de 1990.....	40
Mapa 2: División político-administrativa de la República de Yemen propuesta en 2014.....	41
Mapa 3: Las tribus de Yemen.....	42
Mapa 4: Las corrientes mayoritarias del islam en el mundo	45
Mapa 5: Sana'a y Taiz: ciudades donde se realizaron las entrevistas.....	55
Mapa 6: Mapa de Yemen en el año 100 A.C.....	179
Mapa 7: Yemen del Norte y Yemen del Sur antes de la unión en 1990.....	183
Mapa 8: El mundo árabe en 1911.....	184

Listado de acrónimos

AECID	Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo
CCG	Consejo de Cooperación del Golfo
CEDAW	<i>Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women</i> (Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer)
DAW	División para el Adelanto de la Mujer
DAWN	<i>Development Alternatives with Women for a New Era</i>
DDHI	Declaración de los Derechos Humanos en el Islam
DRY	<i>Democratic Republic of Yemen</i>
DUDH	Declaración Universal de los Derechos Humanos
FLN	Frente de Liberación Nacional
GDRSC	<i>Gender Development Research and Studies Center</i>
GED	Género en el Desarrollo
GIZ	<i>Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit</i> (Agencia Alemana de Cooperación Internacional)
GPC	<i>General People's Congress</i> (Congreso General del Pueblo)
GTZ	<i>Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit</i> (Agencia Alemana de Cooperación Técnica)
GUYW	<i>General Union of Yemeni Women</i> (Unión General de Mujeres Yemeníes)
IDG	Índice de Desarrollo Ajustado por Género
IDH	Índice del Desarrollo Humano
INSTRAW	<i>International Research and Training Institute for the Advancement of Women</i> (Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación para la Promoción de la Mujer)
IPG	Índice de Potenciación de Género
JMP	<i>Joint Meeting Party</i>
MED	Mujeres en el Desarrollo
MWDAR	<i>Muslim Women and Development Action Research</i>
NDC	<i>National Dialogue Conference</i> (Conferencia para el Dialogo Nacional)
ONG	Organización No Gubernamental
ODM	Objetivo de Desarrollo del Milenio

OSAGI	<i>Office of the Special Adviser on Gender Issues and Advancement of Women</i> (Oficina del Asesor Especial en Cuestiones de Género y Promoción de las Mujeres)
PDCP	Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos
PDESC	Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales
PDRY	<i>People's Democratic Republic of Yemen</i> (República Popular Democrática de Yemen)
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
ROY	<i>Republic of Yemen</i> (República de Yemen)
UNESCO	<i>United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization</i> (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura)
UNICEF	<i>United Nations Children's Fund</i> (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia)
UNIFEM	<i>United Nations Development Fund for Women</i> (Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para las Mujeres)
USAID	<i>United States Agency for International Development</i> (Agencia de los Estados Unidos de América para el Desarrollo Internacional)
WFRT	<i>Women's Forum for Research and Training</i>
WJWC	<i>Women Journalists Without Chains</i> (Mujeres Periodistas sin Cadenas)
WNC	<i>Women National Committee</i> (Comité Nacional de las Mujeres)
YAR	<i>Yemen Arab Republic</i> (República Árabe de Yemen)
YSP	<i>Yemeni Socialist Party</i> (Partido Socialista de Yemen)

Agradecimientos

La palabra "gracias" no sería suficiente para expresar toda mi gratitud a las muchas personas que me han ayudado y han dejado un rastro de su aportación en la elaboración de esta tesis.

En primer lugar, quisiera agradecer a mis tutoras Dr. M^a Angustias Parejo Fernández y Dr. Soledad Vieitez Cerdeño por su paciencia, trato personal, ayuda y orientación en mi trabajo de tesis y en mi trayectoria investigadora. Sus conocimientos y su apasionante dedicación y compromiso con el trabajo intelectual han sido una verdadera fuente de inspiración para mí y un modelo de "academia militante" a seguir.

A mi familia quisiera dar las gracias por el amor y por su apoyo en mis trayectorias vitales y de búsqueda del conocimiento. A mi madre y a mi abuela por trasmitirme la sabiduría femenina, y a Gosia y a Krzyś por sus palabras de ánimo y apoyo. A mi abuelo materno, al que nunca conocí, por vivir en mi imaginación como un hombre revolucionario que sacrificó su vida por sus ideales políticos para que las siguientes generaciones pudiesen vivir en una Polonia libre, independiente y democrática.

Quisiera agradecer a Francisco por su cariño, generosidad y su incondicional apoyo.

A Luke, por tocar profundamente mi alma y hacerme recordar lo que es realmente importante en la vida. ¡Qué descanses en paz amigo!

Yemen me ha enseñado lo frágil y lo preciosa que es la vida humana. La muerte de Luke Somers no ha sido la única. Mientras redactaba esta tesis, han fallecido otras tres personas, que no solamente han compartido conmigo sus conocimientos sobre Yemen, sino que también se han convertido en personas cercanas al confiar en mí sus historias de vida y sus experiencias de lucha por los derechos de las mujeres durante nuestras largas conversaciones en Sana'a. Muchas gracias a Fawzia Noman, Ramziya Abbas al-Eryani y al Dr. Muhammad Abdel Malik al-Mutawakel. Vuestras historias se quedaron grabadas en mi memoria y en las páginas de esta tesis para siempre.

Quiero agradecer también a todas las personas que han creído en mi investigación y me han ayudado generosamente para llevarla a cabo, y sobre todo a las que me han apoyado durante la revolución de 2011, cuyos nombres no menciono por cuestiones de seguridad, pero a los que estoy profundamente agradecida y a los que siempre recordaré.

También quería dar las gracias a todas las personas que me han ofrecido su hospitalidad y han compartido de forma completamente altruista sus preciosas casas en Sana'a. Y a todas mis amigas y amigos que me han asistido en el aprendizaje del árabe y han hecho que mi vida en Yemen y en otros países árabes haya sido siempre una experiencia preciosa e inolvidable.

Quisiera dar las gracias especiales a Zainab y a Faraj por estar siempre a mi lado y por adoptarme como un miembro más de su familia, por su coraje y por sus esfuerzos para ayudarme a comprender las realidades complejas y diversas de Yemen, y sobre todo por enseñarme el lado más bello y maravilloso de su país.

A Sane, Ana, Justyna, Vivian y Lorna por acompañarme en los momentos difíciles y alentarme a seguir con mi labor intelectual y en el desarrollo personal.

Mis especiales agradecimientos se los debo también a mi psicoanalista María José Olmedo, por escucharme y acompañarme en el esfuerzo de traer lo inconsciente a la conciencia.

Quería dar las gracias a las personas que me han inspirado a lo largo de mi trayectoria académica y me han acogido en sus grupos de investigación en la Universidad de Granada, como Dr. Enrique Raya Lozano en el grupo SEPISE y Dr. Soledad Vieitez Cerdeño en el grupo AfricalnEs.

Quisiera agradecer también a todo el equipo y al personal administrativo del Gender Development Research and Studies Center en la Universidad de Sana'a, y especialmente a Dr. Bilkis Zabara, Dr. Husnia al-Kadri, Dr. Maryam al-Jawfi, Dr. Bilkis Abu Osba y Dr. Antelak Mohammed al-Mutawakel, por su apoyo y por hacerme sentir parte de su equipo durante mi estancia de investigación en Sana'a.

A las activistas y a las lideresas yemeníes en los derechos de las mujeres por inspirarme con su fuerza y su perseverancia para hacer que el sueño de la igualdad se haga una realidad.

A las y los revolucionarios yemeníes por hacerme ver la esperanza en donde parece que no la hay y hacerme recordar que otro mundo es posible, necesario y urgente.

Quisiera agradecer también a todas las personas que han participado en esta investigación, por su tiempo y su dedicación, y sobre todo por la generosidad con la que compartieron conmigo sus conocimientos y la información. Sin su contribución, confianza y ayuda este estudio no hubiese sido posible, por la simple razón de que no hubiera tenido sobre qué escribir.

Muchas gracias.

Summary

The purpose of this research has been to analyse gender dynamics and Yemeni women activists' efforts in the struggle to achieve more rights and freedoms at a specific time in recent years which has witnessed the emergence of new social movements notable for their attempts to foster democratisation in Yemen. In particular, my study has focused on an exploration of Yemeni women's journey of empowerment and their political actions of feminist resistance in the historical period of 2001 to 2014, viewed and analysed from the perspective of connections and interrelationships between gender, culture, Islam and development. Over the course of twenty eight months' fieldwork in Sana'a, conducted at different times between 2007 and 2013, I developed the hypothesis that the emergence of women's rights activists as political and revolutionary agents would not have been possible without the social and political changes that began to take place long before the 2011 Yemeni uprising, and that these accelerated the processes of women's empowerment and rising feminist consciousness, enabling the construction and advance of what I call a "*political culture of feminist resistance*".

Yemen is one of the most unequal countries in the world in terms of gender relations, as indicated by the statistical data given in international rankings (see Figure 14). Consequently, my primary research focus has been to explore the process of women's empowerment in this context. I argue that subordination and oppression of women should not be viewed simply as an historical inevitability, but rather attention must be paid to the mechanisms of power involved and the dialectical interactions between social structures and women's agency. Such analysis requires an understanding of how women actively engage in resistance and opposition to the patriarchal structures of power and how they renegotiate their gender positions and roles within the contexts of state-building and socio-political change. The discussion is carried out from a perspective of a new feminist scholarship, which shifts the focus of attention "*from a theoretical figure of patriarchy and exclusion to an analysis of the dynamic processes of women's participation in civil society and in public political life*" (Siim, 2000: 2). It is noteworthy that Yemeni women's access to education and participation in different gender and human rights programmes have equipped them with the crucial knowledge

necessary to analyse specific realities from a gender perspective and generate strategic tools for transforming injustice and violence into cultural alternatives that have inspired them to create a more egalitarian society. In the course of these processes, some women have become sufficiently empowered to assume the role of leaders and agents of change, promoting citizen mobilisation and demands for human rights and gender justice in their negotiations with communities and the State.

It is in this context that my research questions emerged concerning how, when, what and why Yemeni women activists began to question traditional structures of male domination and how they developed a feminist consciousness in order to organise against the patriarchal power that oppressed them. What theoretical explanation can be given for women's mobilisation and feminist activists' achievements in the revolutionary situation of 2011-2014, given that prior to this period their movement was seen as weak and fragmented, with little social impact and relatively little political experience? How is "feminism" understood and articulated in Yemen, bearing in mind that its advocates belong to intellectual elites who represent minority opinions? To what extent have agents of change in favour of gender equality been able to re-negotiate their power and influence majority opinions in a patriarchal society in which positions of leadership and authority have traditionally been held predominately by men? What factors have influenced the empowerment of Yemeni women, and how have these latter developed a feminist consciousness and become actively involved in resistance to and subversion of patriarchal traditions? What kinds of women form part of feminist movements, take a leading role in actions for change and fight for human rights and gender equality in Yemen? What roles have gender, culture, Islam and development played in their lives and their activism? How has culture influenced their strategies for negotiating change in gender relations and demanding more rights and freedoms for women? Which feminist resistance strategies can be classified as promising practices in gender relations and development, as having the capacity to challenge and subvert patriarchal power in contexts marked by the influences of Islamic fundamentalism and political crises that erupt in violence and armed conflict?

The goal of this study has been to answer these questions, placing particular emphasis on an exploration of the role of the factors of gender, culture, Islam, and development in Yemeni women's journey of empowerment and in their feminist resistance strategies, which are aimed at subverting the patriarchal order and establishing gender equality. Using ethnographic data obtained during more than two years' fieldwork in Sana'a, conducted between 2007-2013, I have also tried to develop a category of socio-political

analysis that explains the construction of what I term a “*political culture of feminist resistance*”.

In coining the concept “*political culture of feminist resistance*”, I have taken my inspiration from the theoretical and analytical work of John Foran (1997 b, 2009) and Pierre Reed and John Foran (2002) on “*political cultures of opposition and resistance*”. My contribution consists in the expansion of this term to encompass the general theoretical framework of “gender, culture, Islam and development”, which I discuss in part II of this thesis. In my approach to an analysis of “*political cultures of feminist opposition and resistance*”, I have drawn heavily on studies on “Women, Culture and Development” by Kum Kum Bhavnani, Peter Chua and John Foran (2000), the differences between strategic gender interests and practical gender interests by Maxine Molyneux (1985), the concepts of women's empowerment and agency developed by Naila Kabeer (1999 b), Lila Abu Lughod (1998, 2002) and Deniz Kandiyoti (1988, 1991, 1998), and the models of gendered revolutionary processes proposed by Valentine Moghadam (1995, 1997 a).

In my particular interpretation of the concept “*political culture of feminist resistance*”, women's culture and agency are analysed in conjunction to gain an insight into dynamic actions of social change and the processes of women's empowerment in Yemen. Analysing my findings, I use the perspective of third wave feminist theories, particularly the contributions of post-colonial, cultural and transnational feminisms. I argue that a “*political culture of feminist resistance*” is not the same as a strong, organised feminist movement, but is considered necessary for such a movement to emerge and succeed. A “*political culture of feminist resistance*” refers to a dynamic entity that is constructed in a process of interaction between various elements, which include: women's subjective and collective experiences; ideologies of gender; cultural references and actions; and feminist and human rights networks and organisations. This culture emerges as a result of a rising awareness among women and men of gender-based systems of oppression, and is manifested in their modes of thinking and the actions they take to resist and subvert such systems. Their actions can have a personal and a collective dimension, and consist of challenging patriarchal power and pursuing strategic gender interests that promote human rights and gender justice.

Given that the patriarchal system is not a static and homogenous entity, but is instead dynamic and changing, I propose to turn attention towards the dynamic processes of cultural change led by women who have challenged traditional power relations and

actively participated in the redefinition of gender roles and social values. From this standpoint, women's subordination is not seen as a historical inevitability, but instead as a circumstance subject to modifications and marked by differences in socio-political configurations, class, ethnicity, age and educational level, as well as by individual and collective efforts to respond to, negotiate with, accommodate or resist the dominant patriarchal order, producing a "*political culture of feminist resistance*". It is a subculture that surfaces as a result of rising levels of gender awareness and sensitivity in society, and one which manifests itself in the active participation of women and their actions to promote the construction of a new political culture of gender equality and human rights. This thesis is therefore focused on women's agency and empowerment, aspects which not only exert effects on a personal level but also at the social and political levels, because they lead to structural changes and a transformation in the nature of the State, since their goal is to transform a patriarchal system and establish an egalitarian and participatory democracy in Yemen.

I PRIMERA PARTE: INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA

I.2 Introducción

Yemen está situado en el sureste de la Península Arábiga, rodeado por el Mar Rojo, el Golfo de Adén y el Mar Árabe, teniendo una localización que le proporciona el control estratégico sobre las rutas marítimas que conectan Asia, África y el Mediterráneo. En la Antigüedad esta ubicación contribuyó a su florecimiento como cuna de civilizaciones altamente sofisticadas, que crecieron en riqueza gracias a sus lucrativas rutas de especias e incienso. Hoy queda poco de su esplendor del pasado, siendo la actual República de Yemen un país empobrecido y marcado por la inestabilidad política y por los conflictos armados, por unos niveles elevados de corrupción, inseguridad, extremismos islámicos, analfabetismo, desempleo y con una creciente población mayoritariamente joven, que se ve frustrada por las injusticias y las ineficiencias del Estado. Yemen se conoce también por su alto nivel de desigualdad de género, al ocupar las últimas o casi las últimas posiciones en el Índice de Desigualdad de Género y en otros rankings internacionales relativos al género y al empoderamiento de las mujeres.¹ Es un Estado en el que las políticas y las leyes discriminatorias se legitiman en una cultura patriarcal, que determina la organización social predominante. La representación política de las mujeres era muy escasa hasta la revolución de 2011, que marcó un punto de inflexión, trayendo la posibilidad y la esperanza de un cambio real. Se trata de un cambio, no obstante, que está siendo amenazado desde finales del 2014 por grupos que recurren a la violencia como instrumento para mantener el control y el poder, que están tratando de imponer sus intereses políticos por la fuerza y obstaculizando los procesos democratizadores.

En vísperas de las revueltas populares de 2011, tan sólo una mujer ejercía como diputada (0,3 %) en un parlamento compuesto por 301 miembros, dos mujeres (1,8 %) estaban nominadas en la cámara alta de la asamblea nacional, el Consejo de la Shura, compuesto por 111 personas, y solamente dos mujeres (6,1 %) eran ministras entre los 33 ministerios. En este contexto, en enero de 2011, estalló una revolución, que inspirándose en los alzamientos populares de Egipto y Túnez, acabaría poniendo fin a los 33 años del régimen de Ali Abdullah Saleh. Las mujeres yemeníes no solamente tomaron parte activa en las revueltas antigubernamentales, sino que desde

¹ Véase el cuadro 14.

el principio destacaron como sus iniciadoras y protagonistas, trasgrediendo las tradiciones conservadoras de su cultura. Su liderazgo político ha sido reconocido simbólicamente a través del Premio Nobel de la Paz de 2011, otorgado a Tawakkul Karman, madre de la revolución yemení y la primera mujer árabe galardonada con este premio.

La involucración de las mujeres en el movimiento revolucionario no ha sido momentánea ni casual, sino que ha emergido a partir de los elementos pre-existentes de una cultura política de resistencia y oposición. La trayectoria histórica de las mujeres yemeníes muestra que sus luchas por la emancipación estaban incrustadas a menudo en unos movimientos sociales más amplios, que reivindicaban derechos civiles, culturales, políticos y económicos para todos los ciudadanos. Es justamente lo que Mary Nash (2004), historiadora de la Universidad de Barcelona, ha destacado como la diferencia relevante entre los movimientos de las mujeres del Sur y los feminismos occidentales. Según esta investigadora, las activistas del Sur, en contraste con sus homólogas occidentales, suelen dar una gran importancia a los intereses comunitarios y de la familia, así como al hecho de movilizarse en el marco de las dinámicas antiimperialistas y anti-coloniales (Nash, 2004: 236). Las activistas yemeníes, en particular, se han decantado por una apuesta comunitaria frente al individualismo occidental, y solían articular sus intereses específicos de género en unas prioridades más complejas, que respondían a las dinámicas sociales, económicas y políticas emergentes y de interés colectivo. Durante la revolución de 2011, la agenda de las mujeres estaba articulada en una fusión con la lucha antigubernamental, ya que se consideraba que el desmantelamiento del régimen de Ali Abdullah Saleh y la democratización del Estado eran requisitos fundamentales para alcanzar los derechos humanos y las libertades de una ciudadanía igualitaria. En este contexto, las activistas de los movimientos feministas no solamente aspiraban a derrocar el régimen de Ali Abdullah Saleh, sino también a subvertir las estructuras e ideologías patriarcales del Estado. Al reconocer que la cuestión de las mujeres y las desigualdades de género son consecuencias de una complejidad de factores sociales, políticos y culturales, que determinan una construcción particular del sistema patriarcal, las activistas admitían que los procesos de empoderamiento de las mujeres deberían transcurrir en diferentes niveles para poder poner fin a la exclusión femenina y a la marginalización de sus intereses de género en los espacios públicos y políticos de Yemen. En su visión revolucionaria, los cambios sustanciales deberían pasar, no solamente por la representación de las mujeres en las estructuras de poder en el nuevo Estado, sino también por el desarrollo cultural de la nación, para reforzar los

valores de la igualdad y los derechos humanos, que pudiesen desafiar las injusticias de género de un sistema patriarcal.

El proceso revolucionario y la transición política de Yemen entre 2011-2014 han creado un contexto histórico particular, que ha ofrecido a las mujeres una oportunidad única y excepcional para poder avanzar en su agenda y reclamar mayores cuotas de derechos y de autonomía. Gracias a su representación en un 28 % en la Conferencia para el Dialogo Nacional (NDC), que tuvo lugar entre marzo 2013 y enero de 2014, las activistas han podido participar activamente en el dialogo transicional y hacer oír su voz en los debates concernientes a la visión del futuro Estado. Como consecuencia, han logrado influir en la aprobación de las recomendaciones, consensuadas entre la mayoría de los 565 miembros del NDC, cuyo propósito era guiar los cambios constitucionales e implementar las reformas consiguientes. El borrador de la nueva Constitución de Yemen, basado en las recomendaciones del NDC, fue presentado al público el 17 de enero de 2015, pero su aprobación quedó paralizada por los grupos que recurrieron al uso de la violencia para imponer un poder autoritario.

A pesar de la crisis actual en la transición democrática de Yemen, es relevante recordar que durante el dialogo nacional las mujeres consiguieron que se aprobaran varias propuestas legislativas para la mejora de sus derechos, propuestas que durante el régimen de Ali Abdullah Saleh habían sido bloqueadas o rechazadas en el parlamento yemení en base al recurso jurisdiccional de su supuesta incompatibilidad con la *sharía*, la ley islámica. Uno de los logros más destacados era el de garantizar la aprobación de una cuota del 30 % de representación femenina en la esfera pública y política del nuevo Estado. En este sentido, se puede considerar que la involucración de las mujeres como nuevos actores políticos en el proceso de la transición política entre 2011-2014 ha marcado la diferencia respecto a la época anterior y ha permitido garantizar unas medidas que pudieran compensar las injusticias del pasado y contribuir a la construcción de un sistema estatal más justo e igualitario. Hay que destacar, no obstante, que los desafíos para la implementación de estos avances en género persisten. La nueva Constitución de Yemen, del 17 de enero de 2015, basada en las recomendaciones de la Conferencia para el Dialogo Nacional, debe pasar por un referéndum y ser aprobada por la nación y todos los grupos políticos para convertirse así en una disposición vinculante. Las interpretaciones conflictivas de los resultados de la NDC y las luchas de poder paralizaron este proceso. La violencia sectaria, la inseguridad pública y los conflictos armados se intensificaron después de la finalización del dialogo transicional, ya que no se consiguió pacificar a los grupos

políticos más radicales, ni se logró el compromiso de los líderes con el poder para sobreponer los intereses colectivos por encima de los intereses particulares. Las luchas actuales de poder sitúan a Yemen al borde de una crisis que se perpetúa en el tiempo y condenan al país a un futuro incierto y difícil de prever, que puede terminar tanto con la restauración del proceso de democratización, como por el contrario, llevar al país a una situación de caos y de guerra civil.

I.2.1 Objeto, objetivos, hipótesis y preguntas de la investigación

Teniendo en cuenta el contexto esbozado, el propósito de mi investigación ha sido el de analizar las dinámicas de género y los esfuerzos de las activistas yemeníes para conseguir mayores cuotas de derechos y de autonomía en un periodo concreto de la emergencia de unos nuevos movimientos sociales, los cuales se han destacado por sus intentos de conseguir la democratización de Yemen en los últimos años. Concretamente, el objeto de mi estudio se ha centrado en explorar los procesos de empoderamiento de las mujeres yemeníes y sus acciones políticas de resistencia feminista en un periodo histórico delimitado a partir del año 2001 hasta 2014, vistos y analizados desde la perspectiva de las conexiones e interrelaciones entre el género, cultura, islam y desarrollo. A medida del avance de mi trabajo de campo de veintiocho meses en Sana'a, que tuvo lugar en diferentes periodos de tiempo entre 2007 y 2013, he desarrollado la hipótesis de que la emergencia de las mujeres activistas como sujetos políticos y revolucionarios no hubiese sido posible sin unos cambios sociales y políticos que empezaron mucho antes que la "Primavera Árabe" de 2011, y que aceleraron los procesos de empoderamiento de las mujeres y de su toma de conciencia feminista, permitiendo la construcción y el avance en una "*cultura política de resistencia feminista*". El acceso a la educación y la participación de las mujeres en diferentes programas de género y de los derechos humanos les ha facilitado la adquisición de unos conocimientos críticos para saber cómo analizar las realidades concretas desde una perspectiva de género y generar las herramientas estratégicas, para permitirles transformar lo injusto y lo violento en unas alternativas culturales que las inspiren para fundar una sociedad más igualitaria. En estos procesos algunas mujeres se han empoderado lo suficiente como para convertirse en las lideresas y en los agentes de cambio, para incidir en la movilización ciudadana y en la reivindicación de los derechos humanos y de la justicia de género en sus negociaciones con las comunidades y el Estado.

En este contexto surgen las preguntas de investigación sobre cómo, cuándo, para qué y por qué las mujeres yemeníes han empezado a cuestionar las estructuras tradicionales de dominación masculina y cómo han tomado la conciencia feminista para movilizarse en contra del poder patriarcal que las oprimía. Partiendo del hecho de que Yemen es uno de los países más desiguales del planeta en términos de género, según lo indican los datos estadísticos de los rankings internacionales, mi interés se ha centrado en explorar cómo han transcurrido los procesos de empoderamiento de las mujeres en este contexto. ¿Cómo se pueden explicar teóricamente la movilización de las mujeres y los logros de las activistas feministas en la situación revolucionaria de 2011-2014, sabiendo que su movimiento en las épocas anteriores se veía débil y fragmentado, con un escaso alcance social y con relativamente poca experiencia política? ¿Cómo se entiende y articula el feminismo en Yemen, teniendo en cuenta que sus simpatizantes pertenecen a unas elites intelectuales que representan a unas opiniones minoritarias? ¿Hasta qué punto las agentes de cambio a favor de la igualdad de género han podido re-negociar su poder y han sido capaces de influir en las opiniones mayoritarias en una sociedad patriarcal, donde los puestos de liderazgo y de autoridad han sido dominados tradicionalmente por los hombres? ¿Qué factores han influido en el empoderamiento de las mujeres yemeníes, y cómo éstas han asumido la conciencia feminista y se han involucrado activamente en la resistencia y la subversión contra las tradiciones patriarcales? ¿Qué tipos de mujeres forman parte de los movimientos feministas, y que protagonizan las acciones de cambio y defienden los derechos humanos y la igualdad de género en Yemen? ¿Qué papel han jugado las cuestiones de género, cultura, islam y desarrollo en sus vidas y en sus trayectorias activistas? ¿Qué implicaciones tiene la cultura en sus estrategias de negociación de los cambios de género y en las reivindicaciones de mayores cuotas de derechos y libertades para las mujeres? ¿Qué estrategias de resistencia feminista se pueden clasificar como prácticas prometedoras en género y desarrollo, que tengan la capacidad de desafiar y subvertir el poder patriarcal en los contextos marcados por las influencias de los fundamentalismos islámicos y las crisis políticas que desembocan en violencia y conflictos armados?

El objetivo de este estudio es responder a estas preguntas, enfatizando especialmente en la exploración del rol de los factores del género, cultura, islam, y desarrollo en los procesos de empoderamiento de las mujeres yemeníes y en sus estrategias de resistencia feminista, que aspiran a subvertir el orden patriarcal y a establecer la igualdad de género. A partir de los datos etnográficos, obtenidos mediante el trabajo de campo en Sana'a, que se llevó a cabo durante más de dos años, entre 2007-2013,

se pretende desarrollar, además, una teoría socio-política que explique la construcción de lo que denomino como una “*cultura política de resistencia feminista*”.

El concepto “*cultura política de resistencia feminista*” lo acuño inspirándome en la contribución teórico-analítica de John Foran (1997 b, 2009), y Pierre Reed y John Foran (2002), sobre las “*culturas políticas de oposición y resistencia*”. Mi contribución consiste en la expansión de este término teniendo en cuenta el marco teórico general sobre “género, cultura, islam y desarrollo”, que expongo en la parte II de esta tesis. En mi enfoque de análisis sobre las “*culturas políticas de oposición y resistencia feminista*” pongo especial interés en los estudios sobre “Mujeres, Cultura y Desarrollo” de Kum Kum Bhavnani, Peter Chua y John Foran (2000), las diferencias entre los intereses estratégicos y los intereses prácticos de género de Maxine Molyneux (1985), los conceptos de empoderamiento y la agencia de las mujeres desarrollados por Naila Kabeer (1999 b), Lila Abu Lughod (1998, 2002) y Deniz Kandiyoti (1988, 1991, 1998), así como en los modelos de género en las revoluciones propuestos por Valentine Moghadam (1995, 1997 a). En mi interpretación particular del concepto “*cultura política de resistencia feminista*”, la cultura y la agencia de las mujeres son analizadas conjuntamente para entender las acciones dinámicas del cambio social y los procesos de empoderamiento de las mujeres en Yemen, interpretando los hechos desde el enfoque de las teorías feministas de la tercera ola, y en particular con las aportaciones de los feminismos postcoloniales, culturales y transnacionales.

Una *cultura política de resistencia feminista* no es lo mismo que un movimiento feminista organizado y fuerte, pero se considera necesaria para que tal movimiento pueda surgir y tener éxito. Una *cultura política de resistencia feminista* se refiere a una entidad dinámica que se construye en un proceso de interacción entre varios elementos que incluyen: las experiencias subjetivas y colectivas de las mujeres; las ideologías de género; las referencias y las acciones culturales; y las redes y las organizaciones feministas y de los derechos humanos. Se trata de una cultura que surge a partir de la toma de conciencia de las mujeres y de los hombres sobre los sistemas de opresión de género, y se manifiesta en los modos de pensar y en las acciones de estas personas para resistir y subvertir dichos sistemas. Sus modos de acción pueden tener una dimensión personal y colectiva, y consisten en desafiar el poder patriarcal y en proseguir unos intereses estratégicos de género que favorezcan los derechos humanos y la justicia de género. Teniendo en cuenta que el sistema patriarcal no es una entidad estática y homogénea, sino dinámica y cambiante, propongo volver la atención hacia los procesos dinámicos del cambio cultural

protagonizado por las mujeres que han desafiado las relaciones de poder tradicionales y que han participado activamente en la redefinición de los roles de género y los valores sociales. Desde esta visión, la subordinación de las mujeres no se ve como una inevitabilidad histórica, sino que se contempla como un hecho sujeto a modificaciones y marcado por diferentes configuraciones socio-políticas, de clase, etnicidad, edad y nivel de educación, así como por los esfuerzos individuales y colectivos para responder, negociar, acomodar o resistir al orden patriarcal dominante, produciendo lo que llamo "*una cultura política de resistencia feminista*". Se trata de una subcultura que aparece como efecto del incremento del nivel de consciencia y de la sensibilidad de género en la sociedad, y que se manifiesta en la participación activa de las mujeres y en su toma de acción para incidir en la construcción de una nueva cultura política de la igualdad y los derechos humanos. La atención de esta tesis se centra, por lo tanto, en la agencia de las mujeres y en sus procesos de empoderamiento, que no solamente tienen efectos a nivel personal, sino también social y político, porque inciden en los cambios estructurales y en las transformaciones de la naturaleza del Estado, al aspirar a transformar un sistema patriarcal y a establecer una democracia participativa y paritaria en Yemen.

1.2.2 Estructura y enfoque de la tesis

La organización de la tesis refleja el proceso de la investigación estructurado en varias etapas. La fase inicial del estudio ha consistido en una amplia revisión teórica, que ha permitido establecer las conexiones preliminares entre las categorías de género, cultura, religión, desarrollo, empoderamiento de las mujeres y los derechos humanos, así como visibilizar las aportaciones de los feminismos islámicos. Se trata de un enfoque interdisciplinario que funde el saber proveniente de varios campos científicos en unos conceptos generales, y que refleja mi trayectoria de formación académica e investigadora en diferentes programas de doctorado y masters. Como licenciada en Estudios Culturales, con una especialidad en Ciencias de las Religiones, (Universidad Jaguelónica de Cracovia, 1998-2003), mi preocupación central gira en torno al rol de la cultura y las diferencias religioso-culturales en la construcción de las realidades diversas y sus influencias en los modos de pensar y de vivir distintos. El Diploma de Estudios Avanzados (DEA) y de Suficiencia Investigadora en el área de Antropología Social complementan esta formación gracias a los cursos de doctorado en los programas de "Globalización, Multiculturalismo y Exclusión Social: Desarrollo, Políticas Sociales, Trabajo Social y Migraciones" y en "Paz, Conflictos y Democracia" (Universidad de Granada, 2003-2005). Mi interés por las cuestiones feministas y la

cooperación internacional lo profundicé en el Master en "Género y Desarrollo" del Instituto Complutense de Estudios Internacionales (Universidad Complutense de Madrid, 2005-2007) y en el Master en "Estudios Migratorios, Desarrollo e Intervención Social" (Universidad de Granada, 2007-2008). Además, a partir del año 2007 conseguí varias becas para poder estudiar la cultura islámica y la lengua árabe en centros especializados en Egipto y en Yemen. Toda esta formación me ha permitido plantear una tesis doctoral, que está inscrita formalmente en el Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Granada, desde un enfoque que entrelaza los estudios feministas, la antropología, las relaciones internacionales y la ciencia política, en una perspectiva más amplia, única e integral.

La descripción detallada de la metodología y del proceso de la investigación se expone en la primera parte de esta tesis. En la segunda parte se incluye el marco teórico general sobre género, cultura, islam y desarrollo. Se trata de un marco teórico que forma parte de la memoria de mi investigación, al tratarse del conocimiento que guiaba mi investigación al comienzo y que me ha permitido plantear las ideas y las hipótesis preliminares. A medida que fui avanzando en el trabajo etnográfico en Yemen este marco teórico preliminar se fue modificando, ajustándose a la realidad empírica de lo aprendido y de lo vivido en el terreno. Como reconocen Martyn Hammersley y Paul Atkinson (1994:228), especialistas en metodología cualitativa, es bastante extraño empezar el análisis etnográfico a partir de una teoría bien definida, y de hecho existen riesgos asociados a dicho punto de arranque; pero a la vez es bastante normal que en este proceso el etnógrafo se oriente por las ideas previas o aquellas a las que ha tenido acceso a través de la literatura. En este sentido el marco teórico preliminar, de la parte segunda de esta tesis, representa el bagaje teórico con el que entré en el campo y que ha constituido un recurso para dar sentido a la información obtenida durante el trabajo etnográfico, mediante la comparación y el contraste de los datos con el conocimiento previo.

Lo que merece la pena destacar en mi proceso de investigación es la redefinición de ciertas categorías de análisis a medida del avance en el trabajo etnográfico y de la adquisición de un mayor conocimiento del contexto y de la delimitación del trabajo de campo. En este proceso los conceptos clave, como por ejemplo el "desarrollo", han sido precisados en función del ajuste a las realidades locales, incluyendo no solamente la acción de la cooperación al desarrollo, sino también las iniciativas del cambio y los impactos de los movimientos sociales y revolucionarios. El análisis de los datos de investigación se ha realizado en relación al recurso del marco teórico

preliminar, en el que se establecieron las conexiones entre las ideas originadas por las autoras feministas y los movimientos de mujeres del Sur, y los enfoques teóricos y políticos de género, cultura, derechos humanos y empoderamiento de las mujeres, utilizados en la práctica del desarrollo. Por ejemplo, las categorías de análisis de Maxine Molyneux (1985) sobre los intereses estratégicos y los intereses prácticos de género, fueron convertidas por Caroline Moser (1989) en las necesidades estratégicas y prácticas de género para adaptarse mejor a la planificación del desarrollo.

Las categorías de Maxine Molyneux (1985), útiles para identificar la conciencia feminista de los y las informantes, partían de una distinción entre los intereses de las mujeres y los intereses de género. Esta propuesta apareció en el contexto de los debates feministas de los años 80, en los cuales las autoras postcoloniales cuestionaban las ideas hegemónicas del feminismo de la segunda ola. Las críticas venían por parte de diversas mujeres, que no se veían reflejadas en las categorías predominantes del feminismo occidental de aquella época, que se construían en torno a un prototipo de mujer blanca, occidental, urbana y de clase media o alta. En estos debates se evidenció que no existe un modelo único de la "mujer" y que las teorías explicativas de la desigualdad y la discriminación de género deben tener en cuenta las configuraciones más complejas de los factores políticos, culturales, étnicos, sociales y económicos, que marcan la singularidad de cada persona. Este reconocimiento sugería dos cuestiones. Por un lado, que existe un conflicto de intereses entre las mujeres de diferentes categorías, que se ven afectadas de diferentes maneras y actúan distintamente ante los mismos acontecimientos, dadas sus diferencias en la posición social, económica y política, etc. Por otro lado, y a pesar de la heterogeneidad de las mujeres, es posible identificar ciertos intereses en común, que se construyen a partir de sus atributos y sus roles de género. Estos intereses fueron definidos por Maxine Molyneux (1985: 232) como "intereses de género", y se diferencian de la falsa homogeneidad que pretendían tener los "intereses de las mujeres".

El reconocimiento de la diversidad de las mujeres y de sus diferentes maneras de pensar y actuar en el mundo, y a la vez de la potencialidad de la articulación de ciertos intereses en común, vinculados a su lucha por los derechos humanos y la justicia de género, han contribuido a la construcción de una plataforma múltiple en los feminismos de la tercera ola, en la que siguieron vigentes varias tendencias abiertas en los años 80 y 90, que ahondaban en diferentes direcciones de la misma problemática. La tercera ola de los movimientos de mujeres ha apostado por una

perspectiva que ha permitido combinar las diferentes teorías feministas de forma personal y creativa, abriendo los espacios al pluralismo y a la diversidad de las voces, con el fin de superar el dogmatismo y la inflexibilidad de los planteamientos generados por las generaciones anteriores. Los feminismos de la tercera ola se han caracterizado por dar una gran importancia a las identidades múltiples y fluidas, con sus contradicciones y ambivalencias correspondientes, rechazando las polaridades y las dicotomías convencionales, a través de las cuales se querían explicar anteriormente las complejas realidades. Los enfoques de los feminismos de la tercera ola, por lo general, han cuestionado las oposiciones binarias del tipo: tradicional-moderno, religioso-secular, occidental-oriental, etc., y han tratado de explicar los movimientos por la emancipación de las mujeres en sus contextos, planteando una perspectiva que interrelacionaba lo local y lo global. Desde este enfoque se ha reconocido que cualquier señal de identidad es compatible con el feminismo, con lo cual ha sido posible, por ejemplo, ser hombre o mujer yemení y feminista, y a la vez practicar el islam y ser fiel a cualquier otro aspecto de la identidad personal, mezclando lo tradicional con lo moderno, y a la vez desafiando el sentido antitético de ambos términos. Mi tesis adopta esta perspectiva en el análisis de los datos de mi trabajo de campo, con la intención de buscar unas respuestas innovadoras a las dinámicas actuales de los cambios de género en Yemen y a la construcción de lo que llamo una *"cultura política de resistencia feminista"*.

La tercera parte de esta tesis se dedica al estudio de caso sobre Yemen y a la presentación de los resultados de mi trabajo de campo. El capítulo III.1 se centra en la revisión histórica de las políticas de género y de los movimientos de mujeres en Yemen. Esta revisión abarca un periodo más largo que el intervalo de tiempo previsto originalmente para la investigación, que aparece marcado, por un lado, por las políticas internacionales vinculadas a la guerra contra el terrorismo islámico post 11-S (2001), y por otro lado, por la transición política de 2012-2014, que surgió como consecuencia de las revueltas populares de 2011. La transición democrática fue interrumpida en septiembre de 2014 como consecuencia de la intensificación de la crisis política y los conflictos armados, causados por la actividad de los grupos rebeldes de los *Houthis* en la capital Sana'a y su toma del poder el 6 de febrero de 2015, tras un "golpe de Estado". Mi tesis doctoral se centra en el periodo histórico concreto entre 2001-2014, y explora los esfuerzos de la sociedad civil, y concretamente las activistas por los derechos de las mujeres, para avanzar en los procesos de la democratización de Yemen, prestando atención a sus logros antes de que sus intentos de cambio se vieran frustrados por la violencia y los conflictos

armados. La revisión histórica más amplia del capítulo III.1 permite profundizar en el contexto local para entender cómo se han construido y se han ido transformando las estructuras sociales y políticas de la desigualdad de género en Yemen, y cómo se han manifestado las subculturas de resistencia y de oposición al poder patriarcal. La exposición de las trayectorias históricas de las mujeres y sus procesos de empoderamiento, por un lado, y los factores distorsionantes de las estructuras patriarcales, por otro, han servido para introducir la teoría de una "*cultura política de resistencia feminista*", que se opone a las dificultades de las mujeres en su llegada al poder y en la consolidación de su plena igualdad.

En el capítulo III.2 se lleva a cabo un análisis de los proyectos de género y desarrollo implementados por las organizaciones de las mujeres en Yemen en la época pre-revolucionaria. Dado que el interés inicial de mi estudio se centraba en las cuestiones del género y el islam, he elegido uno de los programas, conocido como "*Women's Rights in Islam*", como una buena práctica para explorar el rol del feminismo islámico en el empoderamiento de las mujeres en Yemen. El programa "*Women's Rights in Islam*" ha destacado no solamente por la utilización de las estrategias del feminismo islámico y del dialogo entre varias corrientes del islam y los movimientos por los derechos humanos, sino también por la implementación de los diferentes recursos y acciones para incidir en el desarrollo cultural y en la formación de los agentes del cambio, capaces de poner en práctica el conocimiento adquirido para la implementación de los derechos humanos y la justicia de género en Yemen. "*Women's Rights in Islam*" se presenta como una práctica prometedora, ya que no se trata de un programa meramente formativo, sino de una iniciativa que se ha preocupado por incidir en los cambios sociales a partir de las transformaciones personales. No obstante, el proyecto no está ausente de contradicciones y limitaciones, que se vinculan a las dificultades de las transformaciones estructurales del sistema patriarcal y el empoderamiento de las mujeres. Se trata de unos desafíos que no solamente conciernen a este programa, sino que se vinculan a las dificultades generales para introducir aquellos cambios que sean realmente transformadores para el sistema de género y desarrollo actual. Dichas limitaciones forman parte de las preocupaciones y las frustraciones de las activistas por los derechos humanos en Yemen, y se ejemplifican en este y en el siguiente capítulo.

El capítulo III.3 ilustra el proceso mediante el cual las activistas por los derechos humanos y la igualdad de género tomaron conciencia de las limitaciones del sistema en el que operaban y decidieron abandonar sus puestos de trabajo en las

organizaciones estatales y en la cooperación al desarrollo para poder incidir en el cambio desde los movimientos sociales, dedicándose plenamente a la revolución yemení. Las trayectorias de estas mujeres muestran el proceso de la radicalización de los y las activistas, que se vieron frustrados por la falta de implementación de las reformas prometidas. Como resultado, decidieron cambiar su estrategia de lucha, y en vez de pedir las reformas, decidieron reivindicar los cambios revolucionarios del sistema político-cultural, exigiendo la abolición del viejo régimen y de su orden social.

El capítulo III.4 ilustra la participación activa de las mujeres en la revolución y en los procesos de la transición política de 2011-2014, llamando la atención sobre las dinámicas de poder y la interacción dialéctica entre la agencia de las mujeres y las estructuras patriarcales, que obstaculizan la implementación del cambio. Mi argumento es que a pesar de que la "*cultura política de resistencia feminista*" no ha sido adoptada a escala masiva en Yemen, su fortalecimiento ha sido clave para la articulación de una acción feminista y para la sensibilización de la opinión pública respecto a los derechos de las mujeres y la justicia de género. Las activistas feministas como agentes del cambio y como nuevos actores políticos han podido marcar la diferencia e influir en las opiniones mayoritarias para reclamar los derechos de una ciudadanía igualitaria y su inclusión en los procesos de la democratización del Estado. La implementación y la práctica real de estos derechos y del nuevo pacto político-social dependerán en gran medida de la seguridad y de la estabilidad política de Yemen, así como del crecimiento y el fortalecimiento de una conciencia feminista, que como se indica en las conclusiones de la tesis, constituye el fundamento para la implementación de la igualdad de género y de los derechos humanos.

1.2.3 Originalidad e interés del tema propuesto

La originalidad e interés del tema de la tesis se justifica por su carácter pionero, actual y relevante tanto a nivel nacional como internacional. Se trata de un estudio de caso que no solamente trata de responder a las preguntas de la investigación, buscando las conexiones entre las categorías de género, cultura, islam, derechos humanos y desarrollo, sino que pretende también construir una teoría sobre la emergencia de una "*cultura política de resistencia feminista*" desde el registro sistemático de la información del trabajo de campo en Yemen entre 2007-2013. La investigación se centra en el análisis de los procesos de democratización de amplio recorrido que empezaron antes de la "Primavera Árabe" y que son claves para entender los acontecimientos de las revueltas yemeníes de 2011 y la transición política de 2012-

2014, y en particular la emergencia de los nuevos movimientos de mujeres. La contribución de mi investigación consiste en destacar el rol de las dinámicas culturales y de la agencia de las mujeres en los intentos de democratización del Estado y en los procesos de la construcción de una consciencia feminista para promover una cultura de los derechos humanos y de la igualdad en Yemen.

El punto fuerte de este estudio está en que se trata de un material único y de un interés científico invaluable, por haber sido recogido *in situ* en un momento histórico relevante, durante la revolución yemení de 2011, así como en el periodo pre- y post-revolucionario. La oportunidad de entrevistar a las mismas informantes en diversos intervalos de tiempo, a lo largo de mi trabajo de campo en Yemen entre 2007-2013, ofrece una visión particular para evidenciar la evolución de sus posturas y sus políticas feministas. Este conocimiento ha contribuido a comprender el desarrollo y el crecimiento de una "*cultura política de resistencia feminista*" y su rol en la incidencia de los cambios sociales y políticos a favor de los derechos humanos y la justicia de género.

La tesis destaca en la literatura internacional sobre el género en Yemen por sus aportaciones al conocimiento sobre el contexto local y por su perspectiva única y original que explora los procesos de empoderamiento de las mujeres y sus acciones de resistencia feminista desde las conexiones e interrelaciones entre la cultura, islam, género y desarrollo. El valor añadido de este estudio está en sus aportaciones a unos debates más amplios sobre los movimientos de mujeres, los feminismos y los cambios sociales en los contextos revolucionarios y del desarrollo global. Mi contribución teórico-analítica sobre las "*culturas políticas de resistencia feminista*" puede servir de referencia, además, en las políticas comparadas y en todos los estudios que se preocupan por las aportaciones feministas en la construcción de una democracia participativa, los derechos humanos y la paz. Al tratarse de una tesis pionera en la academia española sobre las mujeres en Yemen, el estudio permite también introducir y dar a conocer este país de la Península Arábiga a un público hispanohablante desde una perspectiva novedosa y muy pertinente en el contexto actual de la emergencia de los nuevos movimientos democratizadores y feministas en el mundo árabe.

Capítulo I.2

I.1 Marco contextual, conceptual y metodológico

I.2.4 Contexto de la investigación

El origen de la investigación se remonta a principios del año 2007. Aquel año realicé una estancia de cinco meses en el Yemen College of Middle Eastern Studies en Sana'a, con una beca de la Universidad de Granada para estudios de la lengua árabe, y empecé a informarme sobre la historia, la sociedad y la cultura yemení. Durante esta estancia nace la idea de mi tesis como una investigación etnográfica y centrada en las cuestiones de los derechos de las mujeres, la cultura y el cambio. Dada mi experiencia previa como consultora e investigadora en género y desarrollo, me llamó la atención la dependencia de Yemen de la ayuda internacional y la escasez de estudios académicos independientes sobre las cuestiones de las mujeres en este país. Los libros y las tesis doctorales sobre los cambios de género en Yemen, basados en los datos etnográficos recogidos mediante un trabajo de campo de larga duración, no son muchos (Dorsky, 1981, 1986; Makhlouf, 1979; Paluch 2001, Hassouna 2002; Vom Bruck 2005; al-Mutawakel, 2005; Hawkins 2007; Dahlgren, 2010). La mayoría de las investigaciones de este tipo se han publicado como artículos científicos más cortos (Myntti, 1985; Carapico, 1991, 1996; Lackner, 1997; Vom Bruck, 1996, 1997; Badran, 1998; Clark, 2004 b; Würth, 2003, 2005; Najwa, 2004, 2006 b; Dahlgren, 2007; Yadav, 2009, 2010; Pandya, 2009; Manea, 2010, 2011). A estas publicaciones hay que añadir los trabajos recientes del master sobre las mujeres en Yemen (Alviso-Marino, 2007; Hurst 2012; Gellman, 2012), y especialmente las tesinas de los y las estudiantes yemeníes del master en "Gender and Internacional Development" del Gender Development Research and Studies Center (GDRSC) en la Universidad de Sana'a, que suelen tratar sobre las cuestiones locales vistas desde una perspectiva de género. Hay también varios libros especializados específicamente en género y desarrollo (Myntii, 1979; Colburn, 2002 a; Destremau y Grabundzija, 2011).

La mayoría de las investigaciones actuales sobre las mujeres yemeníes son de naturaleza periodística (al-Sakkaf, 2012, Shatha al-Harazi, 2012, al-Maqtari, 2012 a; al-Hamdani, 2013; al-Wazir, 2012). Abundan también los informes y las publicaciones de los proyectos realizados en el marco de los programas financiados por la industria del desarrollo (KIT, 2000, 2001; UNPFA, 2005; Sabra, 2008; WFRT, 2008). El sesgo de estas publicaciones, aunque no en todas, es que están hechas con la intención de informar, planificar, justificar o evaluar intervenciones que pretenden ayudar a las mujeres yemeníes a salir de una supuesta situación de opresión y precariedad, centrando su interés en el "malestar del subdesarrollo". Como resultado, las mujeres yemeníes se representan más como víctimas, y no tanto como agentes activos del cambio, puesto que su vida se describe a través de una realidad fragmentada y centrada en lo que se identifica como sus "problemas": la pobreza, la malnutrición, la mortalidad materna, el analfabetismo, la mutilación genital femenina, los matrimonios precoces, la escasa representación política, la violencia de género y la inseguridad, etc.

Otra representación de las mujeres yemeníes tiene que ver con los tópicos culturales relacionados con el exotismo y el orientalismo de la cultura árabe, explotados por las industrias turísticas y editoriales. Basta con buscar en google la palabra "Yemen" o "mujeres yemeníes" para encontrarse con las imágenes y los relatos que representan lo exótico y lo extraño de estas culturas: las mujeres totalmente tapadas con los velos negros, o por el contrario, vestidas al estilo de odaliscas con túnicas folklóricas y embellecidas con joyas antiguas. Estas representaciones se complementan con las imágenes de Yemen como un país exótico, diferente y tradicional, que presentan el *qat* (planta psicoestimulante), las tribus, los bailes étnicos, los hombres con *jambiyas* (dagas tradicionales) y *futas* (mantas de algodón que los hombres usan en vez de pantalones), así como unos paisajes fabulosos con una arquitectura única. Estas representaciones culturales, sacadas de su contexto, sugieren que estamos ante un pueblo antiguo donde la vida no ha cambiado mucho desde hace siglos, como si se tratase de un país estancado en el pasado y resistente al desarrollo moderno.² Las

² La explotación de lo exótico y de lo antiguo por las industrias turísticas, sugiere a la vez que Yemen sea un país medieval y resistente al desarrollo moderno, desconocido, que parece esperar ser descubierto por el intelectual o el viajero del Primer Mundo. Por ejemplo, Mark Aguirre en su libro de viaje titulado: "*Yemen: Un viaje a la Arabia profunda en tiempos turbulentos*", editado por El Viejo Topo (2006: 9), escribe: "*Todavía recuerdo el impacto de los primeros días. Los velos, las túnicas, las armas eran imágenes portadas de una simbología desconocida en mi subconsciente. Por las noches soñaba que llegaba a un mundo que necesitaba desvelar*". Otro ejemplo procede de la Guía de Lonely Planet, en la que se reproduce la siguiente leyenda: "*Cuenta la leyenda que un día Dios decidió comprobar cómo iban las cosas; vio que Londres había cambiado mucho, Egipto no era como lo recordaba, pero*

representaciones de Yemen como un destino turístico exótico y atractivo, inmortalizado en las leyendas de la mítica reina de Saba y por las historias de la "Arabia Felix", están siendo perturbadas por el contraste de las noticias actuales, que buscan el sensacionalismo de la guerra y de los conflictos armados, así como el terrorismo de Al Qaeda en la Península Arábiga. La visión transmitida por los medios de comunicación mayoritarios representan a Yemen como el "corazón de la Yihad", el "reducto de Al Qaeda", el "país de origen de Osama Bin Laden", el "estado fallido" o el que "se hunde en la guerra civil", lo cual sugiere la percepción de que estamos ante un país peligroso y al borde de la catástrofe.³

La ausencia de conocimientos detallados sobre los múltiples fenómenos y procesos que transcurren en Yemen lleva a una visión sesgada y refuerza los estereotipos culturales. La cuestión es que el uso de las representaciones parciales tiene un poder de impacto real, porque justifican y promueven una intervención ajena en la vida de las personas. Por ejemplo, a través de los discursos basados en determinadas imágenes que representan Yemen como un pueblo "atrasado", "subdesarrollado", "inestable" y "terrorista", se legitima la ayuda al desarrollo y la asistencia exterior en materia de seguridad y en la lucha contra el terrorismo. Estas visiones no solamente se manifiestan en las políticas de los donantes internacionales, sino también en los discursos de las elites yemeníes, que se benefician del modo en el que se despliegan los fondos de la ayuda al desarrollo y de la lucha contra Al Qaeda.

Las representaciones de Yemen como un país inseguro y peligroso han servido también como pretexto al régimen yemení para dificultar y alentar la concesión de los visados, de los permisos de investigación y las autorizaciones de los viajes internos a los y las extranjeros que querían estudiar sobre este país en el terreno. Aunque es cierto que en los últimos años la situación respecto a la seguridad se ha deteriorado mucho en Yemen, la manipulación de esta información ha servido también para legitimar los abusos contra los investigadores y los periodistas. Durante las revueltas

al ver Yemen sonrió: 'No ha cambiado nada desde que lo creé' (en: <http://www.lonelyplanet.es/destino-asia-yemen-103.html>). Otro ejemplo de la representación de Yemen como un país antiguo y atrasado: "El viaje a Yemen nos transporta a otras épocas (...). Pocos países quedan tan "medievales" de aspecto como Yemen. Viajamos a un país muy rural, muy tribal, donde nos choca ver a las mujeres con la vestimenta negra estilo saudí (niqab) que les cubre toda la cara salvo los ojos" (en: <http://www.losviajeros.com/index.php?name=Content&pid=60>).

³ Como ejemplo podemos citar los titulares siguientes de la prensa internacional: "Yemen, reducto de Al Qaeda" (ABC, 02.07.2007); "Yemen se hunde en la guerra civil: otros 40 muertos en Saná" (Público, 01.06.2011); "Yemen, el nuevo bastión de Al Qaeda" (El País, 10.08.2013); "Yemen, la otra 'primavera' fallida" (El Mundo, 19.05.2014).

populares de 2011, por ejemplo, se dieron casos de deportaciones de periodistas extranjeros, lo cual se criticó internacionalmente como una violación de los derechos de la libertad de prensa. Los y las investigadores se han encontrado con dificultades parecidas, y algunos fueron intimidados por los funcionarios de la seguridad nacional durante su estancia en Yemen, o se les denegaba la entrada en la frontera yemení, a pesar de tener los visados en regla. Se trata de unas situaciones kafkianas, contra las cuales no hay fácil remedio, porque oficialmente no hay ningún problema para poder desarrollar una investigación en Yemen. En mi caso, se produjo una situación de este tipo en 2011, cuando fui detenida e interrogada por los agentes de la Seguridad Nacional yemení bajo el pretexto de que se me había prolongado el visado de forma irregular. Después de las intervenciones de algunas personas influyentes, se me permitió continuar con mi trabajo de investigación en Sana'a, aunque mi pasaporte quedó confiscado por los funcionarios de la seguridad nacional hasta el día de mi partida.

Los abusos desde un sistema burocrático y autoritario hacen que el trabajo de campo en Yemen pueda tener sus dificultades y contratiempos. Estos desafíos se contrastan y recompensan, no obstante, con la generosidad y la hospitalidad de la gran mayoría de las personas yemeníes, que siempre están dispuestas a ayudar y asistir al forastero en sus estudios y exploración sobre el país. Ser una mujer extranjera, bajo mi punto de vista, constituye una ventaja para una investigación etnográfica en Yemen, porque permite acceder tanto al mundo femenino como al mundo masculino, aunque con ciertas restricciones en el último caso. Al ser extranjera me he beneficiado de las ventajas de ocupar una posición diferente de la que tienen las mujeres yemeníes para poder transgredir fácilmente las normas de género femenino, y al mismo tiempo se me han aplicado algunos códigos tradicionales de la protección masculina. Durante mi detención, por ejemplo, recibí un trato privilegiado, dado que se enfatizaba en mi posición de una "mujer con buena reputación", lo cual en este contexto se entendía como una persona que respetaba las costumbres y las normas islámicas del buen comportamiento. Hay que mencionar que durante el periodo revolucionario de 2011 solía vestirme con *abaya* o *balto* (túnica amplia de color negro), y a veces, por cuestiones de seguridad, me ponía también el *hijab* (el velo que cubre la cabeza) y el *niqab* (el velo que cubre el rostro). Este cambio en mi vestimenta me permitió reducir las diferencias con un entorno conservador y con esto encontré una buena recepción por parte de mis interlocutores yemeníes, que percibieron este gesto por como un respeto a su cultura y a sus tradiciones. La adopción del vestuario y un comportamiento adecuado durante mi trabajo de campo, me permitieron mantener la

posición de “*miembro marginal aceptable*”, como lo llamarían Martyn Hammersley y Paul Atkinson (1994: 104).

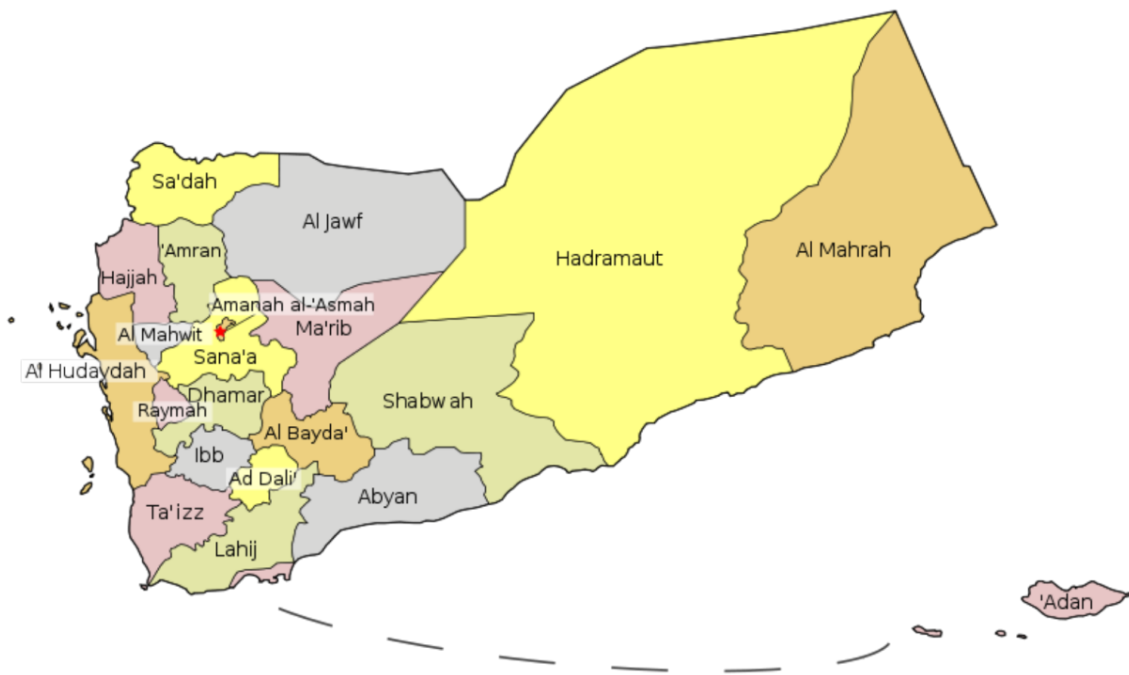
Aventurarse en Yemen durante el periodo revolucionario y en el momento actual de transición política, en el que las luchas por el poder se han intensificado, ha requerido de una cierta toma de precauciones adicionales por el tema de la seguridad, tanto por parte de los extranjeros como de los yemeníes. Las incertidumbres vinculadas a los incidentes puntuales y esporádicos de los grupos extremistas y armados, así como los secuestros a personas, han demandado estar más atentos a las noticias y mantener un perfil bajo. Merece la pena destacar que Sana'a, donde he vivido durante mi trabajo de campo en el periodo de la revueltas populares de 2011-2013, estaba afectada por los conflictos armados en algunas zonas de la capital, pero la vida en otros barrios transcurría con una relativa normalidad. En estas circunstancias uno no piensa en el peligro, sino en la importancia histórica del momento vivido, y se deja llevar por el ritmo de los acontecimientos y el deseo de investigar y comprender lo que está pasando. El contexto de Yemen es muy complejo y requiere de muchos años de dedicación para entender la lógica de las estructuras sociales y las relaciones del poder. A mí me llevó veintiocho meses de trabajo de campo en Sana'a, dividido entre varias estancias durante los años 2007 a 2013⁴, para poder presentar una muestra reducida de la realidad yemení, centrada en las interacciones e interconexiones entre el género, la cultura, el islam y el desarrollo en un contexto cambiante, marcado por los procesos de la modernidad, de las revoluciones y la democratización del país.

1.2.5 Introducción a la diversidad social, cultural y religiosa de Yemen

Yemen es un país de muchos contrastes, marcado por una historia larga y compleja. Se caracteriza por una diversidad social, lingüística, religiosa, tribal, cultural, regional y política. A nivel administrativo, la República de Yemen está organizada en 20 provincias (*muhafazat*) y la capital, Sana'a, que se considera una entidad administrativa autónoma.⁵

⁴ Las estancias se han realizado en las siguientes fechas: febrero-julio 2007; junio 2009-febrero 2010; septiembre-octubre 2010; marzo-noviembre 2011; enero-marzo 2012; junio-septiembre 2013.

⁵ Las 21 divisiones administrativas de Yemen incluyen las 20 provincias (Adén, Amran, Abyan, Ad Dali, Al Bayda, Al Hudaydah, Al Jawf, Al Mahra, Al Mahwit, Dhamar, Hadramaut, Hajja, Ibb, Lahj, Marib, Rayma, Saada, Sana'a, Shabwa y Taiz); y la municipalidad de la capital Sana'a conocida como “*Amanat Al Asima*”.



Mapa 1: División político-administrativa de la República de Yemen a partir de 1990.

Fuente: Wikimedia,

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Governorates_of_Yemen_named.svg

Esta división quedó sujeta a una modificación en febrero de 2014, por decisión del *Region Defining Committee*, el comité establecido al final de la Conferencia para el Dialogo Nacional (NDC) de 2013-2014, para decidir el número de las regiones de la nueva *República Federal de Yemen*. El sistema federal fue propuesto por el NDC como una solución para contrarrestar el fracaso del gobierno centralizado y para dar más autonomía a Yemen del Sur, preservando al mismo tiempo la unidad de la República de Yemen. Según el proyecto, Yemen debía dividirse en 6 regiones autónomas y la capital Sana'a, como una ciudad neutral, no asociada a ninguna autoridad regional (mapa 2). Esta división, no obstante, no pudo ejecutarse por la violencia que siguió al NDC, y por la oposición de algunas fracciones políticas, sobre todo de los *Houthies* y del movimiento separatista del sur que cuestionaron el proyecto.



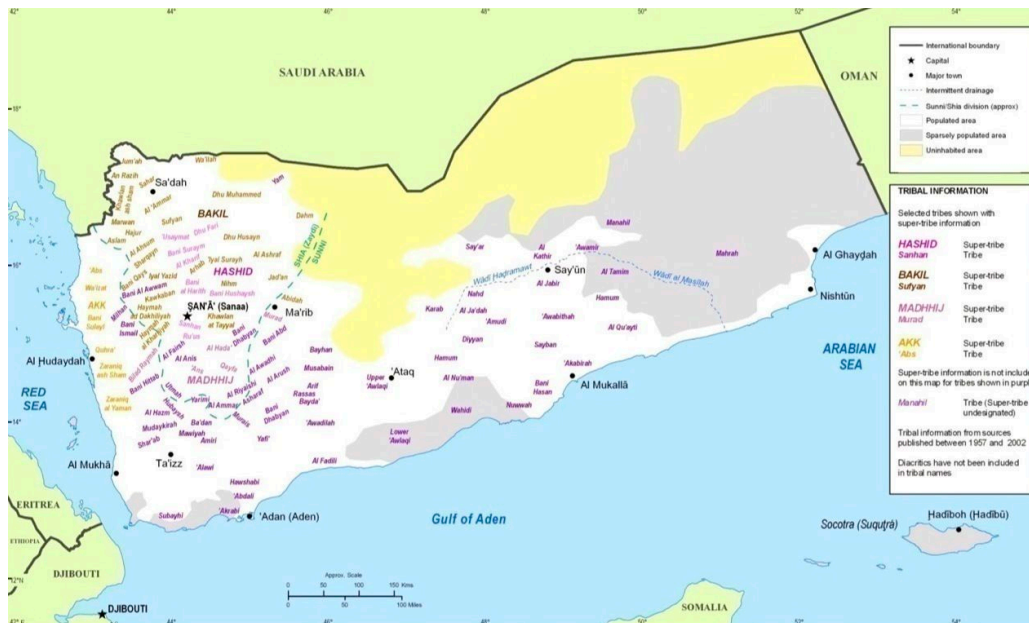
Mapa 2: División político-administrativa de la República de Yemen propuesta en 2014.

Fuente: Khabar News Agency, Ministry of Planning and International Cooperation, Reuters.

En 2013, Yemen cerró con una población de más de 24.4 millones de personas, lo que supone un incremento de casi 20 millones de habitantes respecto a los años 50, en los que la población no superaba los 4,7 millones de personas (ESA, 2013). El rápido y constante crecimiento demográfico propició una estructura demográfica, en la que en 2014 casi un 63 % de la población tenía menos de 24 años (Index Mundi, 2014). La distribución de la población por sexo era equitativa, y según los datos de 2010, las mujeres yemeníes constituían un 50,33 % frente a un 49,67 % de los hombres (ESA, 2013). La población yemení es mayoritariamente rural. Según los datos de 2010, un 68,3 % de la población residía en las zonas rurales frente a un 31,7 % de la población que vivía en las áreas urbanas (ESA, 2014).

La mayoría de los yemeníes se identifican como árabes, aunque a lo largo de la historia se han producido importantes procesos de mestizaje, sobre todo con los pueblos africanos, del sudeste asiático, de la India y del antiguo imperio turco (Colburn, 2002 a: 26). El idioma oficial de Yemen es el árabe, pero en realidad hay una mayor diversidad lingüística. Aparte de una variedad de dialectos regionales del árabe, hay dos idiomas semíticos antiguos: el mahri o *mehreyyet*, que se usa en la provincia de Mahra, y el soqotri o *saqatari*, que se habla en el archipiélago de Socotra. Es interesante mencionar que el patrimonio cultural de Mahra y Socotra no solamente se distinguen por mantener sus diferencias lingüísticas, sino también por resistirse más tiempo a las influencias patriarcales de la cultura dominante. Vitaly Naumkin (1995), orientalista ruso, anotó en su trabajo etnográfico sobre Mahra y Socotra en los

años 70, que en aquel momento persistían aún algunos indicadores que manifestaban los restos de los sistemas matrilineales antiguos, y que dotaban a las mujeres de Mahra y Socotra de mayores libertades en comparación con las mujeres de otras provincias de Yemen.



Mapa 3: Las tribus de Yemen.

Fuente: Mapping Yemen's tribes, Martin Jerrett and Nicholas Hutchings/ Craig Coates, Defense Geographic Centre

La cultura yemení está estructurada por las relaciones de poder y por una clara estratificación social, que se deriva de la autenticidad del origen, y que se relaciona con la transmisión del parentesco. La sociedad yemení es mayoritariamente tribal, por lo cual uno de los pilares más importantes de la estructura social es la identificación con las tribus, o sea, con una agrupación del pueblo antiguo o del grupo social del mismo origen, ya sea real o supuesto, que comparte unas normas sociales, unas estructuras políticas y militares, así como una tradición legal conocida como “urf”, el derecho consuetudinario, o “akham al-aslaf”, las normas de los ancestros. Las tribus del norte de Yemen se caracterizan por sus tradiciones guerreras, mientras que las tribus del sur han sido conocidas por una cultura agrícola más sedentaria y menos guerrera (Manea, 1998). La relevancia política de las tribus sureñas quedó debilitada significativamente durante el antiguo régimen marxista de la República Democrática Popular de Yemen (PDRY), para el cual las tribus eran sinónimo del retraso feudal que se quería eliminar. Actualmente el concepto de “tribus” (*qabili* o *qaba'il en plural*) se refiere especialmente a las Confederaciones de los *Bakil* y de los *Hashid*, compuestas por varias tribus mayoritarias del norte, que ocupan un gran territorio que se extiende

desde la provincia de Sana'a hasta Saada (Colburn, 2002 a: 32). Ambas confederaciones siguen jugando un rol relevante en la política actual de Yemen. Sus poderosos *sheiks* ocupan posiciones de poder en el gobierno y/o ejercen sus influencias a través de las conexiones y/o su liderazgo en los partidos políticos modernos. La Confederación de los Hashid estaba liderada por el sheik Abdullah ibn Husayn al-Ahmar, y después de su muerte, en diciembre de 2007, el liderazgo lo heredó su hijo Sadiq al Ahmar. La Confederación de los Bakil, en cambio, está liderada por los jeques del clan Abu Luhum, de la tribu Nihm.

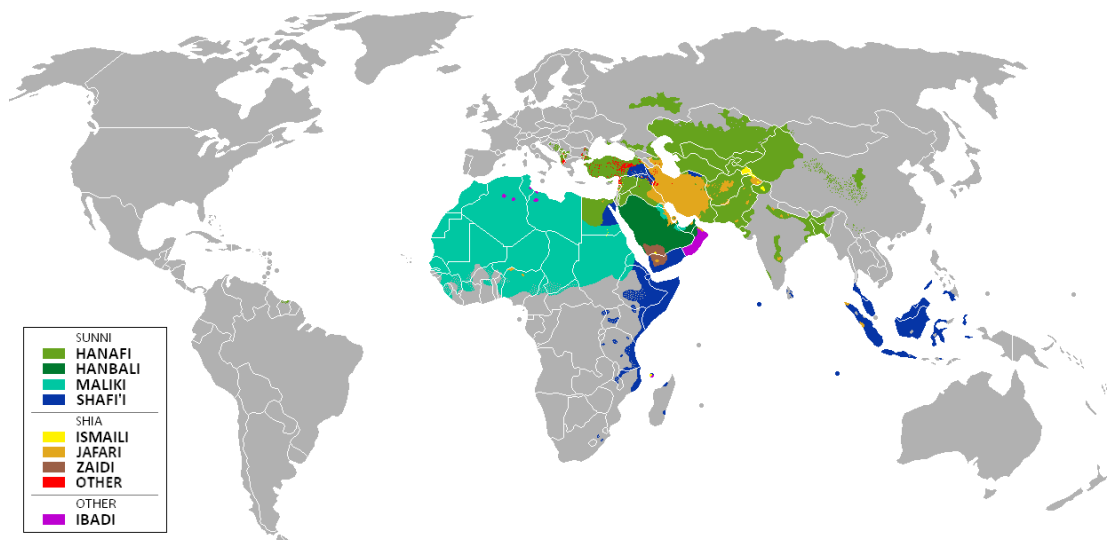
La organización tribal de Yemen ha impuesto un modelo de jerarquización social, que asigna a cada individuo un rol y una posición en las estructuras sociales, determinando sus derechos y sus obligaciones en la justicia consuetudinaria. Las clases sociales tradicionales derivan de esta estratificación, y de manera parecida a las castas en la India, clasifican a las personas en una combinación de origen ancestral de nacimiento y de división social del trabajo. Según esta clasificación tribal, hay tres grupos: defensores, débiles e inviolables (Hamad Zahonero, 2012: 64). Los *qabili*, o sea los hombres de las tribus, ocupan el centro de esta pirámide social, y en virtud de la posesión del honor de los ancestros ("*sharaf*") tienen el derecho y la obligación de defender a los demás miembros de su tribu y de proteger a los grupos débiles ("*du'afa*", singular "*da'if*"). Los "débiles" son los que tienen un origen dudoso y carecen del honor de los ancestros. El estatus "*da'if*" (débil) se asigna a los judíos, los sirvientes ("*akhdam*")⁶, y a los proveedores de los servicios identificados como *muzayyin*, como son los barberos, los carniceros, los que realizan las circuncisiones y los que tocan los tambores y la música en las fiestas tradicionales. Las mujeres se incluyen en el grupo de los débiles, lo cual las sitúa en el escalón más bajo en la estratificación social, pero a la vez las dota de un estatus de protección. Los hombres tribales, en su función de defensores de la comunidad, tienen el derecho a poseer armas y llevarlas en público. La masculinidad simbólica se manifiesta a través de su armamento, que puede incluir desde las *jambiyas*, que son las dagas tradicionales, hasta las pistolas y rifles más modernos, del tipo kalashnikov. El uso de las armas está regulado culturalmente. Para un hombre tribal sería un deshonor utilizar su arma en

⁶ Los *akhdam* (singular *khadim*) son un grupo de origen incierto, aunque por su color más oscuro de piel se cree que son de procedencia africana. Su posición es la más baja en la jerarquía social yemení. Los trabajos considerados como "sucios" se reservan para ellos, por ejemplo el barrido de las calles y la recogida de la basura. Durante la revolución 2011 y en el actual proceso de transición se ha formado un movimiento social dentro de este grupo, para reivindicar el reconocimiento de sus derechos ciudadanos y luchar contra su discriminación y su pobreza estructural.

contra de alguien que no sea su igual, es decir, alguien que no tenga el estatus de otro *qabili*. Así que para un hombre *qabili* el único enemigo que merece la pena es otro *qabili* (Hamad Zahonero, 2012: 65).

El tercer grupo en la estratificación social son los inviolables (*hijra*), que se constituyen por los que tienen una noble ascendencia o profesión. Dicho grupo goza de un estatus especial de protección en la comunidad tribal, e incluye a los *sadah* (en singular *sayyid*), que son los descendientes directos del Profeta Mohammed, y a los cadíes (en árabe *qadhi*, o *qudhat* en plural), que son los jueces especializados en la ley islámica. Los cadíes gozan de un respeto especial por su sabiduría y por su rol como mediadores sociales. Los *sadah*, en cambio, se consideran como los más nobles de Yemen, y debido a su origen, se asignan a sí mismos la posición más alta en la jerarquía social.

La pertenencia a una clase social en Yemen es hereditaria y a menudo determina los lazos matrimoniales. Aunque en los últimos años la institución del matrimonio ha estado sujeta a los cambios modernos, no es habitual encontrarse con alguna familia que acepte que su hija o hijo se case con alguien por debajo de su clase social, ya que eso implicaría una contaminación de la pureza del origen y una degradación social para las generaciones presentes y futuras de su línea genealógica. Hay que añadir que las mujeres de Yemen mantienen su apellido al casarse y no pierden nunca su vinculación con el grupo ancestral de origen (*ahl*), que normalmente se transmite por vía patrilínea. Con el casamiento toman el estatus de su marido, pero nunca se convierten de pleno en miembros de su *ahl* (Vom Bruck, 1987: 396). El marido y los hombres del *ahl* de la mujer son los que tienen la obligación de protegerla, en nombre del honor. Este rol de protectores les autoriza a ejercer el control sobre las mujeres, lo que en la realidad toma formas excesivas, y puede conducir a restricciones respecto a la movilidad de las mujeres y a la delimitación de su libertad en la toma de las propias decisiones. Las tradiciones tribales del honor se refuerzan y justifican a menudo por medio de las interpretaciones conservadoras del islam.



Mapa 4: Las corrientes mayoritarias del islam en el mundo

Fuente: Wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/File:Madhhab_Map3.png

La población yemení es en más del 99 % musulmana, aunque se divide entre diversas corrientes del islam suní y chií. Se estima que más del 56 % de la población yemení sigue la escuela jurídica (*madhab*) shafí del islam suní, mientras que el 42 % pertenece a la rama zaydita del islam chií. Alrededor de un 1 % de los yemeníes practican el ismailismo, que es otra de las corrientes del chiísmo, son conocidos popularmente como “septimanos”, debido a su seguimiento espiritual y político de los siete primeros imanes, después del profeta Mahoma. Los ismailíes residen sobre todo en la región de Haraz, cerca de Sana’a, y la mayoría de ellos son *bohras*. Hay también una comunidad pequeña de sufíes yemeníes (*ashariyyah* o *teología ash'ari*), que se concentran sobre todo en la provincia de Hadramaut. Entre los movimientos islámicos nuevos, hay que destacar el número creciente de seguidores del wahabismo y del salafismo en Yemen, cuyos centros de estudios religiosos se han financiado con la ayuda de Arabia Saudí, como en el caso de la escuela salafí “*Madrasah Dar al-Hadith*” en Dammaj, en provincia de Saada, que se fundó en 1979.⁷ Se estima que estas corrientes ultraconservadoras del islam suní no superan el 0,04 % de los musulmanes yemeníes, sin embargo, su influencia social y política es cada vez más destacada. En los últimos años se ha registrado también la aparición de corrientes chiíes vinculadas

⁷ Según el informe del Departamento de Estado de los EE.UU. sobre la libertad religiosa en Yemen en 2012, unos 10.000 estudiantes salafíes y sus familias vivían en el centro religioso “Dar al-Hadith” en Dammaj, que servía también como centro de entrenamientos militares para la yihad. En octubre de 2011 comenzó el asedio de Dammaj, como resultado de un conflicto político y religioso entre los Houthíes (chiíes) y los salafíes (sunníes), que se centró en torno a la expansión de los salafíes en Dammaj. En enero de 2014, después de la violencia sectaria que mató a más de 830 personas en 2013, un alto el fuego fue negociado por el gobierno yemení. Como parte de este pacto, los salafíes, no residentes de Dammaj, fueron evacuados y trasladados a un nuevo centro de estudios, que se les garantizó en la provincia de Hudeida.

a la rama de *ithna'asharia*, son los deodecimanos, que siguen la tradición de los doce primeros imanes del islam (US Department of State, 2012). Los deodecimanos constituyen la corriente del chiísmo dominante en Irán, y difieren en algunos detalles teológicos de la doctrina tradicional del zaidismo yemení. Los rumores sugieren que el movimiento de los Houthies ha servido como puente entre el zaidismo y la presencia de los deodecimanos en Yemen, debido a sus contactos y a la financiación de su movimiento por parte de Irán.

Aparte de la diversidad de las corrientes islámicas, Yemen cuenta con unas minorías religiosas no-musulmanas, que constituyen alrededor del 0,5 % de la población, y que incluyen a los judíos, los cristianos (católicos y anglicanos), los hindúes y los bahaítas (US Department of State, 2012). Los judíos constituyen el único grupo no musulmán que representa una tradición más antigua en Yemen. Hoy en día, la comunidad judía es muy reducida y cuenta con tan sólo entre 300 y 500 personas, que residen sobre todo en Sana'a y en Rayda, de la provincia de Amran. La mayoría de los judíos yemeníes, unos 49.000, fueron evacuados en la operación secreta conocida como "Alfombra Mágica", entre 1949 y 1950, al Estado de Israel, fundado en 1948. Las comunidades judías que se quedaron en Yemen hasta los años recientes, fueron víctimas de persecuciones político-religiosas por parte de los fundamentalismos islámicos, que han ganado fuerza en Yemen desde los años 80. Las familias judías amenazadas por los extremistas musulmanes eran reubicadas normalmente por las autoridades gubernamentales en otras provincias, tales como Sana'a, y finalmente decidieron emigrar de Yemen.

Los movimientos de los fundamentalismos islámicos no solamente han predicado la intolerancia hacia las otras religiones y hacia los "heréticos" e "infiel" (*kaffir*, plural *kuffar*), sino que también han incitado al odio hacia Occidente, especialmente hacia los Estados Unidos. En los últimos años han resurgido también los viejos conflictos entre las corrientes sunníes y chiítas, y específicamente entre los nuevos movimientos político-religiosos de los Houthies, que tradicionalmente han sido zaidíes, y los salafíes, que son sunníes. La cuestión religiosa en Yemen siempre ha estado vinculada a la política y a las luchas de poder, y está sujeta a los conflictos y las confluencias entre las múltiples dinastías, que han fundado y representado las corrientes diversas del islam a lo largo de la historia antigua y contemporánea de Yemen. Las configuraciones político-religiosas han tenido también un impacto significativo en los procesos de la definición de los derechos de las mujeres yemeníes, teniendo un efecto especialmente negativo tras la infiltración de los fundamentalistas islámicos y de los

líderes conservadores de las tribus en las instituciones del Estado moderno. En este contexto me resultó especialmente relevante explorar las dinámicas político-religiosas para saber cómo los movimientos de los fundamentalismos religiosos han afectado a los derechos de las mujeres y cómo las mujeres han resistido las influencias del islam radical. ¿Qué relaciones han tenido las activistas yemeníes con las diversas corrientes del islam, y hasta qué punto han estado influenciadas por el feminismo islámico, que surgió en el mundo musulmán en el marco de los movimientos de la renovación islámica de los años 80 y 90? Estas fueron algunas de las preguntas preliminares que inspiraron mi trabajo de campo en Yemen en su inicio.

1.2.6 Proceso de investigación: definición del problema investigado y de las categorías de análisis

La ausencia de un conocimiento detallado sobre el fenómeno investigado, determinaron la elección de la etnografía como método de estudio. Se partía de un punto en el que no se podía progresar sin la recogida directa de la información y la entrada en el trabajo de campo. La investigación ha tenido varias fases y durante su transcurso, he podido identificar con más precisión varios temas y redefinir las categorías de análisis.

La revisión de los datos bibliográficos y la primera toma de contacto con el terreno me permitieron plantear los problemas de investigación preliminares. Las preguntas iniciales surgieron como consecuencia de mi estudio sobre *“Género, Cultura y Desarrollo en las Políticas de la Cooperación Internacional”* (2007), que estaba escribiendo entonces para la tesina de un master en Género y Desarrollo. Al mismo tiempo estaba participando como observadora y especialista en esta temática en los encuentros de un punto focal de género, que tuvieron lugar en el Ministerio de Administración Local yemení en Sana’a, y cuyo objetivo era transversalizar el género en el programa de la gobernanza y la descentralización, financiado por el PNUD, la GTZ y otras agencias internacionales. Como resultado de la observación de las dinámicas de género durante estos encuentros, anoté en 2007:

“En los debates con las contrapartes locales sobre el enfoque de género, el tema de la cultura y de la religión islámica aparecía con frecuencia como un impulso, unas veces, y como un obstáculo otras, tanto para la perspectiva de Género en el Desarrollo (GED) como para el empoderamiento de las mujeres. (...) A pesar de las ventajas que ofrece el derecho positivo [en Yemen] en cuanto a la igualdad entre hombres y mujeres, la experiencia yemení muestra

que la legislación no es suficiente para mejorar la situación de las mujeres, especialmente si las influencias de las tradiciones y de las costumbres consuetudinarias son más poderosas y significativas que la autoridad del Estado y su sistema legislativo. El poder de las tribus y sus sistemas de valores, en los que las mujeres no tienen los mismos derechos que los varones, así como el apego a una interpretación conservadora del islam sobre las relaciones de género, hacen que los cambios en género transcurran de una manera muy limitada en la sociedad yemení. La dificultad viene dada también por la manera en la que se enfoca la conciencia sobre la propia cultura en la relación con las demás. En Yemen hay tendencias que rechazan todo lo que se asocia con “Occidente”, no porque el islam efectivamente lo prohíba, sino para oponerse a las influencias externas y reafirmar el valor de la cultura propia. Se busca lo “auténtico” y lo “específico” en la tradición yemení, señalando al modelo islámico de género como un símbolo de diferencia cultural. En este enfoque esencialista y reduccionista las limitaciones en las libertades de las mujeres, los roles de género diferenciados y la separación entre los espacios masculinos y femeninos, al conectarse con un sentimiento de identidad y de integridad cultural, se convierten en un poderoso instrumento que se utiliza para desacreditar las tendencias a favor de la igualdad de género, considerándolas como influencias externas, ajenas a los valores propios. Desde esta perspectiva se espera de las mujeres yemeníes que cumplan con sus roles de guardianas de las tradiciones y de las costumbres “auténticas” de Yemen, y como “buenas” madres y esposas permanezcan adscritas a los espacios privados, y cada vez que tengan que transgredir las fronteras con el mundo exterior, lo hagan tapándose con los velos negros, que permiten convertir su presencia pública en anónima y despersonalizada, lo más invisible y silenciosa posible, que las proteja de las miradas desconocidas y ajenas, y que ayuda a guardar su honor y el de sus familias” (Strzelecka, 2007: 4-6).

Como a la mayoría de las personas occidentales, lo que más me llamaba la atención al principio de mi estancia en Yemen eran las diferencias de género respecto a mis propias referencias culturales. Los tópicos culturales se iban deconstruyendo en la medida en que avanzaba en mi trabajo de campo propiamente dicho, que comenzó cuando volví a Sana'a en 2009. En este proceso no solamente aprendí mucho sobre la diversidad cultural, social y religiosa de Yemen, sino que también me sometí a la experiencia de una auto-reflexión crítica, que me ayudó a deconstruir mis propias

suposiciones y estereotipos sobre el mundo árabe y a tomar una perspectiva más amplia sobre mi objeto de estudio. En este aprendizaje, adquirí nuevas capacidades, por ejemplo empecé a distinguir la moda de los *baltos*, y aprendí a reconocer a mis amigas entre las muchedumbres femeninas cubiertas con los mantos y los velos que antes me parecían tan idénticamente negros. Ahora, al modo de los y las yemeníes, identificaba a las mujeres por su manera de andar y por los detalles de su vestimenta. Me fijaba en los detalles y en el mundo de los significados diversos, de los valores y de los modos de pensar diferentes, que creaban los matices de un contexto complejo, en el que se manifestaban las identidades múltiples y fluidas más allá del islam y del género. Trataba de "convertir en familiar lo que es extraño" y "convertir en extraño lo que es familiar", aplicando estos procedimientos de forma complementaria.

Las narrativas y las experiencias de las mujeres que entrevisté entonces, sugerían la necesidad de una ampliación de la perspectiva del análisis en mi estudio. Los primeros resultados de mi investigación indicaban que la religión no necesariamente jugaba un rol más relevante que otros factores sociales en la configuración de la vida de los y las yemeníes. En adición, los proyectos de género, islam y desarrollo, en los que inicialmente quería fijarme en mi investigación, no eran fáciles de evaluar, debido a la falta de datos concretos, imposibles de recuperar varios años después del cierre de estos programas. Los proyectos terminaban cuando se terminaban los fondos, y poco después de su implementación no quedaba mayor rastro de su actuación. Era difícil identificar a las personas beneficiarias y recuperar los documentos sobre estos programas, porque las ONGs locales no cuidaban la preservación de los datos durante un periodo de tiempo extenso, y el personal expatriado, vinculado a estos proyectos, se había marchado de Yemen. La rotación del personal en las organizaciones de la cooperación al desarrollo y la falta de archivos y de bases de datos sobre la acción al desarrollo, que se iba implementando en Yemen desde los años 50, parecía crear un mundo efímero, que desaparecía tan pronto como se construía. Lo que quedaba como resultado general de estas acciones era una mayor conciencia ciudadana en los derechos humanos y en las cuestiones de género, que era difícil de atribuir a un proyecto concreto, y que se vivía como efecto de un conjunto de acciones y esfuerzos locales e internacionales para mejorar la justicia social y la igualdad de género en Yemen. En este contexto, mi atención se redirigió del análisis de los proyectos de género al estudio de las historias de vida de las activistas feministas, vinculadas a estos proyectos y que protagonizaban la lucha por los derechos de las mujeres en Yemen. Mi intuición me decía que estas activistas, y las redes que tejían, se convertían en el eslabón perdido entre los movimientos sociales y los proyectos de

género y desarrollo que se implementaban en Yemen de forma aislada del contexto general, y sin tener debidamente en cuenta los factores económicos, sociales, culturales y políticos que les afectaban.

Varias fases de mi proyecto de investigación ilustran asimismo la naturaleza del “*enfoque progresivo*”. El análisis preliminar y el proceso continuo de reflexión resultaron en la definición del problema de mi estudio y su objetivo específico de una manera sucesiva, a medida que avanzaba en el trabajo de campo y en el análisis de los procesos correspondientes. Partiendo de una visión basada en la “*desorganización*” y de la “*dislocación*”, llegué a re-formular la investigación en términos de “*adaptación*”. Circunstancias inesperadas y poco habituales, como fue el estallido de una revolución, en enero de 2011, han tenido un impacto relevante en la redefinición y la ampliación de mi estudio. Como escribe Martyn Hammersley y Paul Atkinson (1994: 43-44): *“los acontecimientos sociales pueden estimular la investigación, proporcionando una oportunidad para explorar acontecimientos poco usuales o comprobar la validez de una teoría. En este aspecto, es importante considerar lo que a veces se llaman ‘experimentos naturales’: innovaciones organizativas, desastres naturales o crisis políticas que permiten revelar lo que pasa cuando se suprimen los factores limitativos que normalmente constriñen algún elemento de la vida social. En tales ocasiones los fenómenos sociales, que normalmente son naturalizados, se tornan visibles para los propios participantes y para el observador”*.

A principios de 2011 viajé a Yemen para recoger información adicional para mi tesis, y de repente me vi afectada por las revueltas populares de 2011, que emergieron como un acontecimiento social inesperado, adscrito a un proceso histórico imprevisto, y que se convirtieron en una verdadera revolución, que modificó dramáticamente el contexto de mi investigación. La situación revolucionaria favoreció la radicalización social, lo cual se manifestó en el cambio del discurso de mis informantes y en la redefinición de su movimiento a favor de los derechos de las mujeres. El cambio proporcionó nueva información para mi investigación y sugirió nuevos problemas analíticos. Sin querer modificar drásticamente la dirección de mi estudio, traté de buscar las conexiones entre lo que había investigado en el periodo pre-revolucionario y los cambios que se producían durante la revolución y la transición política. Los nuevos datos me obligaban a redefinir de nuevo las categorías de análisis en mi investigación, abandonando la rigidez previa de las definiciones preestablecidas. Por ejemplo, el concepto de “*desarrollo*”, que en la academia occidental se usa frecuentemente como sinónimo de

la cooperación internacional, adquiriría así una nueva dimensión al recuperar los significados vinculados con la acción y las propuestas políticas de los movimientos revolucionarios y sociales. En el contexto de las revueltas populares de 2011 se eliminó el factor de la ayuda al desarrollo, dado que la mayoría de los donantes occidentales congelaron la concesión de fondos durante el periodo de las turbulencias políticas en Yemen, como una precaución para que la ayuda internacional no fuese utilizada por el régimen de Ali Abdullah Saleh u otras fracciones políticas con fines distintos de los intencionados. La congelación de la ayuda al desarrollo y la paralización momentánea de los proyectos internacionales visibilizó un nuevo escenario, donde la población nativa tomó el protagonismo del cambio. Fue una oportunidad para registrar las ideas sobre el desarrollo que nacían desde abajo, desde los movimientos revolucionarios y sociales, y que no dependían de los conocimientos de los expertos, sino que eran articuladas en las acciones y en los esfuerzos de la gente común para construir un Estado más democrático y un mundo más humano y justo. En el nuevo escenario emergió la posibilidad de un “*post-desarrollo*”, o sea un “*desarrollo que no tomaría lugar únicamente bajo la mirada de Occidente*” (Escobar, 2005: 20; Mohanty, 1991).

Los acontecimientos revolucionarios constituyeron un estímulo para mi investigación y proporcionaron una nueva perspectiva para el análisis de mi trabajo de campo. Fue una oportunidad para explorar unos acontecimientos poco usuales y comprobar la validez de mis explicaciones desde un marco teórico más amplio. Las categorías de análisis iniciales, que se centraban en género, cultura, islam, desarrollo y los derechos humanos, adquirirían una nueva dimensión desde las interpretaciones de las teorías de los movimientos sociales y revolucionarios, y que se complementaban con las teorías feministas y las de la cooperación internacional. La descripción de los acontecimientos y de los procesos revolucionarios me obligó a desarrollar y a comprobar las explicaciones nuevas, que surgían a medida en que avanzaba en estos procesos. Así emergió la teoría de una “*cultura política de resistencia feminista*”, que construí a partir de los datos del trabajo de campo en Yemen entre 2007-2013.

En 2012 volví a Yemen como observadora electoral y en 2013 hice una estancia de investigación en el *Gender Development Research and Studies Center* (GDRSC), en la Universidad de Sana'a. Durante estas estancias pude hacer un seguimiento con mis informantes para averiguar su rol en los procesos de construcción del nuevo Estado y en la articulación de los cambios a favor de los derechos de las mujeres. En junio de 2013 presenté en la Universidad de Sana'a los resultados preliminares de mi

investigación sobre los movimientos de las mujeres yemeníes desde una perspectiva feminista de género, cultura y desarrollo. La conferencia la atendieron tanto las mujeres que participaron como informantes en mi investigación etnográfica como las académicas yemeníes y otras personas interesadas en la temática. Fue una manera de devolver los resultados de mi investigación y cerrar el ciclo de mi trabajo de campo en Yemen. Allí nació la idea de una "nueva" teoría feminista que pudiera explicar mejor los cambios de género en Yemen, teniendo en cuenta la relación e interacción entre la agencia de las mujeres y la cultura patriarcal, que determina las estructuras y la mentalidad dominante de la sociedad. El concepto de una "*cultura política de resistencia feminista*" representa estos esfuerzos y constituye una contribución teórico-analítica, construida a partir del registro sistemático de la información de campo.

Una "*cultura política de resistencia feminista*" explora la subversión y la resistencia de las mujeres yemeníes en contra del sistema patriarcal. Se trata de una noción que define el proceso y el resultado de la resistencia de las mujeres a las injusticias del poder patriarcal, y que refleja sus procesos de empoderamiento mediante los cuales adquieren la conciencia de cómo el poder patriarcal opera en sus vidas y ganan la auto-confianza y la fuerza necesaria para incidir, a través de sus acciones, sus estrategias y sus proyectos de género, en la dirección del cambio para formar una sociedad más igualitaria y un Estado más democrático y paritario. En este análisis se busca un giro de atención a partir de la "*figura teórica del patriarcado y la exclusión, a un análisis de los procesos dinámicos de la participación de las mujeres en la sociedad civil y en la vida público-política*" (Siim, 2000: 2). El interés de este enfoque se centra en explorar cómo las mujeres han participado activamente en la resistencia y en la oposición al poder patriarcal, y cómo han renegociado sus posiciones y sus roles de género en el contexto de los cambios sociales y políticos, incluyendo los procesos del desarrollo, de la revolución y de la construcción del nuevo Estado. El concepto de "*cultura política de resistencia feminista*" une en su análisis la cultura y la agencia de las mujeres para visibilizar, por un lado, los procesos de empoderamiento de las mujeres y sus esfuerzos para establecer la igualdad de género, y por otro, los factores estructurales distorsionantes, que dificultan su llegada al poder y las transformaciones del sistema patriarcal. Los factores distorsionantes están ligados a las "*operaciones de patriarcado*", y se manifiestan en la violencia cultural, estructural y directa, que perpetua la desigualdad. La cultura política de la resistencia feminista se construye en base a los esfuerzos y a la participación activa de las mujeres (y de los hombres) en un proyecto democrático del cambio, que aspira a erradicar la discriminación y a implementar la igualdad de género.

1.2.7 Metodología, métodos, hipótesis, técnicas de la investigación y fuentes

La conducción de una etnografía es todo un aprendizaje. La investigación etnográfica, por definición, como argumentan Martyn Hammersley y Paul Atkinson (1994: 39-40), *“no puede ser programada”,* ya que *“su práctica se constituye por lo inesperado”.* La etnografía consiste en *“una observación y descripción abierta, de forma que el diseño de la investigación parece algo superfluo”.* *“No se trata de seguir simplemente unas reglas metodológicas”,* sino de ver la investigación como *“una actividad práctica que requiere el ejercicio de un juicio en el contexto”.* En este sentido, *“lo que es una simple estrategia práctica de investigación se convierte en todo un paradigma de aproximación”.* Hammersley y Atkinson añaden, sin embargo, que aunque el curso de una etnografía no puede estar predeterminado, eso *“no elimina la necesidad de una preparación previa al trabajo de campo ni significa que el comportamiento del investigador en el campo haya de ser caótico, ajustándose meramente a los hechos, tomando en cada momento la dirección que presenta menos resistencia. (...) El diseño de la investigación debe de ser un proceso reflexivo en todas las etapas del desarrollo del proyecto”* (Hammersley y Atkinson, 1994: 40).

En mi trabajo de investigación sobre Yemen traté de seguir estas indicaciones, partiendo de un marco teórico general, expuesto en la parte segunda de esta tesis, y a partir del cual construí las ideas generales, los problemas y las hipótesis preliminares de mi investigación. Fue el conocimiento que me guió en las observaciones preliminares y en las intuiciones iniciales de mi trabajo de campo. Al mismo tiempo traté de estar abierta y sensible al contexto cambiante y a los discursos locales, lo cual modificó en parte el transcurso de mi investigación y me permitió definir con más precisión el problema investigado. Las ideas y las cuestiones que emergían desde el trabajo de campo reflejaban de una forma más cercana las experiencias y los entendimientos de las personas yemeníes que investigaba, y no tanto las ideas preconcebidas que construí en base al conocimiento teórico previo. Como reafirman Hammersley y Atkinson (1994: 224): *“la investigación etnográfica tiene una estructura de 'embudo' característica, centrando progresivamente su enfoque a medida que transcurre la investigación. A medida que el tiempo avanza, las necesidades de la investigación necesitan ser desarrolladas o transformadas, y finalmente su campo se delimita y clarifica, mientras se explora su estructura interna. En este sentido, en el transcurso de la investigación uno se suele enterar 'de qué va' exactamente la*

investigación, y no es raro descubrir que ésta se centra en algo totalmente diferente de los problemas preliminares planteados” (Hammersley y Atkinson, 1994: 224).

En mi caso, el centro de atención de mi investigación no cambió radicalmente, sino que se definió progresivamente a medida que avanzaba en la clarificación y la delimitación del campo. El enfoque progresivo implicó una aproximación gradual al problema investigado, desde la preocupación inicial por describir los acontecimientos y los procesos sociales vinculados a los proyectos de género y los movimientos por los derechos de las mujeres, pasando por el análisis de las dinámicas de género en la revolución y en los procesos de la construcción del nuevo Estado, hasta el desarrollo y la comprobación de las explicaciones preliminares. Al principio mi atención se centraba en los proyectos de la cooperación al desarrollo para luego poner más énfasis en el análisis de las vidas de las mujeres activistas vinculadas a estos proyectos y a los movimientos revolucionarios. Estos temas o proyectos de investigación distintos se complementan en el análisis final, estableciendo una lógica del proceso y reflejando una interacción entre las categorías generales y los ejemplos específicos. De hecho, mi estrategia de análisis consistían en moverme desde lo general hacia lo específico, y desde lo específico hacia lo general para rescatar las ideas y categorizarlas como temas clave en mi estudio. A pesar del intento de generalización, traté de dar a la investigación una profundidad importante, basándome en el análisis de un universo muestral bastante amplio. La adaptación del estudio al contexto cambiante, marcado por unos procesos históricos imprevistos, estuvo acompañada de una reflexión constante y considerada. El análisis reflexivo sobre el objeto investigado y sobre mi relación con el mismo, lo fui desarrollando en todas las etapas del proyecto, realizando las notas correspondientes en mi cuaderno de campo.

En la investigación etnográfica utilicé una batería de técnicas diferentes, tales como la observación participante, las entrevistas en profundidad, semi-estructuradas y focalizadas, conversaciones informales, las historias de vida, y el análisis documental. Las fuentes documentales primarias incluyeron: estadísticas oficiales, los informes de los proyectos, las publicaciones de las ONGs y de las agencias internacionales al desarrollo, las leyes yemeníes, los tratados de derecho internacional, los discursos políticos, los periódicos locales, los blogs de las activistas yemeníes, las fotografías y los vídeos de los acontecimientos revolucionarios. Las entrevistas formales están grabadas y posteriormente transcritas. Las conversaciones informales, que se producían de forma espontánea en un contexto de encuentro inesperado, con las personas que me resultaban particularmente relevantes para mi investigación, fueron

registradas posteriormente en las notas de campo. En el diario de campo anotaba también mis reflexiones personales y las observaciones sobre el objeto de estudio, así como tomaba nota del registro de la organización del material. El registro, el archivo y la consulta de la información formaron parte del proceso reflexivo. Para recopilar, clasificar y organizar las grandes cantidades de datos de diferentes tipos, a partir de las fuentes utilizadas, aproveché el soporte informático para la investigación cualitativa - NVivo 10. Fue una herramienta informática que me facilitó la categorización de los datos y su clasificación en una serie de árboles ordenados jerárquicamente. De este modo, los códigos específicos pudieron relacionarse con temas y categorías ordenadas, estableciendo unas relaciones lógicas entre el sistema y el corpus global. Esta aproximación me permitió trazar un vínculo entre la codificación, la consulta y el análisis de la información.

El trabajo de campo se realizó durante varias estancias en Yemen entre 2007 y 2013, a saber: febrero-julio 2007; junio 2009-febrero 2010; septiembre-octubre 2010; marzo-noviembre 2011; enero-marzo 2012 y junio-septiembre 2013. La estancia más larga, de más de 8 meses, se realizó en 2011. El trabajo de campo se llevó a cabo mayoritariamente en Sana'a, aunque se realizaron también algunos viajes y estancias de corta duración en otras provincias de Yemen. Tres de las 60 entrevistas (5 %) que se usan en la tesis, con su observación participante correspondiente, se realizaron en Taiz.



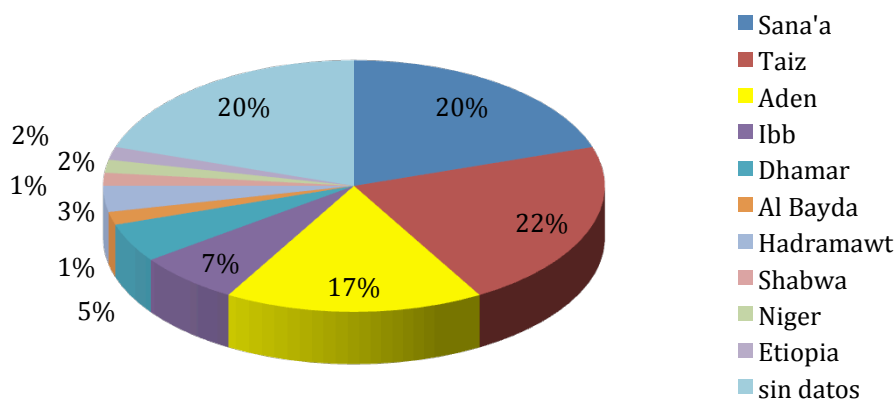
Mapa 5: Sana'a y Taiz: ciudades donde se realizaron las entrevistas.

Fuente: <http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-15691163>

La elección de la capital de Yemen como lugar para mi trabajo de campo no fue casual, sino intencionada, dado que allí se concentran la mayoría de las ONGs

mayoritarias, los organismos internacionales e instituciones estatales dedicadas a los asuntos de las mujeres. La centralización de las instituciones y de los recursos en Sana'a se dio como resultado de las políticas estatales tras la guerra civil de 1994, que terminó con la victoria de las fuerzas de Yemen del Norte sobre las de Yemen del Sur. El cambio en las políticas tuvo un impacto socioeconómico relevante en el aumento de la migración interna hacia la capital de Yemen. La ciudad de Sana'a creció de manera rápida: de 120.000 habitantes en 1973, pasó a tener 1.280.000 en 1998, y 2.419.000 en 2011.⁸ Muchas mujeres profesionales del sur y otras provincias de Yemen se vieron obligadas a mudarse a la capital para poder continuar con sus carreras profesionales y políticas. Como consecuencia, muchas de las activistas, originarias de diversas regiones de Yemen, residen actualmente en Sana'a, donde trabajan, entre otros, en el sector vinculado a los derechos de las mujeres y el desarrollo. Las 60 entrevistas usadas en la tesis representan la diversidad del origen de los y las informantes. La mayoría de los casos, con datos conocidos, proceden originalmente de Sana'a (12), Taiz (13) y Adén (10), pero hay también individuos que representan Ibb (4), Dhamar (3), Hadramawt (2), Al Bayda (1) y Shabwah (1). Dos mujeres nacieron en África, donde trabajaban entonces sus padres yemeníes, antes de volver a Yemen.

Informantes por lugar de nacimiento



En total realicé más de 100 entrevistas en profundidad con 88 personas, 64 mujeres y 24 varones. No obstante, para el análisis en profundidad, seleccioné un número más reducido, centrándome en 60 entrevistas relevantes para mi estudio, con 60 personas,

⁸ Colburn, 2002: 75 y The Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat, *World Population Prospects: Yemen Demographic Profile*, en: <http://esa.un.org/unup/unup/p2k0data.asp>. Acceso 12.06.2013.

49 mujeres y 11 hombres. Los datos concernientes a estas entrevistas se encuentran en los anexos 1, 2 y 3.



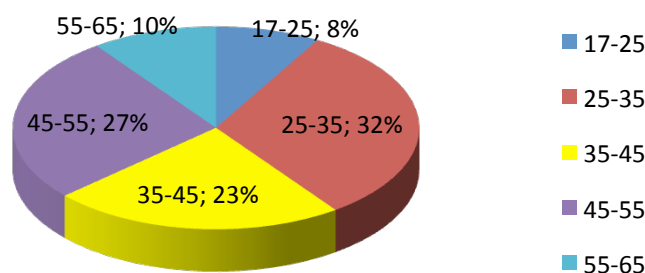
Las unidades de análisis escogidas son de gran relevancia para mi problema de investigación, y representan a las personas que estaban involucradas en el área de mi interés y dispuestas a compartir su conocimiento y su experiencia personal y profesional conmigo. La identificación de los y las informantes tenía que ver con su relevancia y su representatividad en los movimientos de mujeres y los proyectos por la justicia de género. Mi intención era recuperar especialmente las voces de las mujeres activistas que estaban trabajando para mejorar los derechos de mujeres en Yemen. En la fase pre-revolucionaria, me centré sobre todo en las activistas más conocidas, que llevaban años trabajando por los derechos de las mujeres en Yemen y que estaban involucradas en los proyectos sensibles culturalmente que promocionaban los cambios de género a través del islam. La revolución de 2011 reveló nuevas caras de mujeres de las generaciones más jóvenes, que compartían los intereses feministas con las activistas de las generaciones anteriores, y estaban involucradas activamente en las campañas por la justicia de género en el marco de los movimientos por un Estado civil, más igualitario y democrático. Dadas las conexiones que se establecieron entre ambas generaciones de mujeres activistas durante la revolución y posteriormente, decidí usar las entrevistas con las representantes de ambos movimientos para ilustrar la inter-generacionalidad y la diversidad actual de los movimientos de mujeres en Yemen que tratan de unir sus fuerzas para avanzar en su lucha por la igualdad. Se trata de un grupo de mujeres activistas muy diverso, que proceden tanto de los movimientos seculares, liberales, socialistas como islamistas, y que a pesar de sus diferencias políticas e ideológicas, han sido capaces de establecer alianzas para definir una agenda de mujeres en común. Son mujeres urbanas, profesionales, bien educadas, de clases medias y altas, y de ocupación variada, que destacan como lideresas de la sociedad civil y trabajan juntas a través de las redes

informales y de las organizaciones de mujeres para avanzar en los derechos concretos de las mujeres. Su perfil coincide en su conciencia feminista, adquirida gracias a su formación específica en género y en los derechos humanos, la democracia y la ciudadanía igualitaria. Se trata de activistas que comparten también la opinión de que no hay una incompatibilidad entre el mensaje del islam y los derechos humanos de las mujeres, tal como se estipula en la Declaración de Beijing y la CEDAW. Estas mujeres forman parte de lo que llamo la "*cultura política de resistencia feminista*" en Yemen.

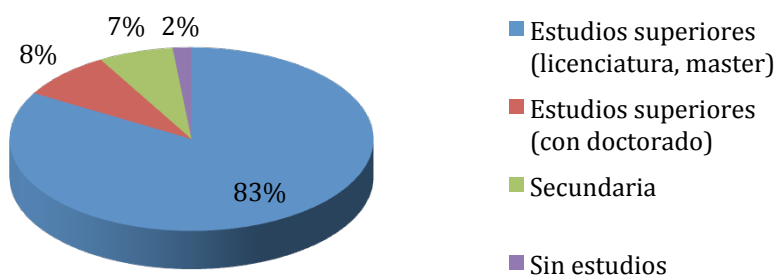
En la tesis aparecen también algunas voces de los hombres, a pesar de que este grupo no formaba inicialmente parte de mi estudio. En la medida del avance en el trabajo de campo consideré pertinente conocer sus opiniones y sus puntos de vista, dado que había hombres que formaban parte de los movimientos por los derechos de las mujeres en Yemen. La elección de estos informantes se basa en una pequeña muestra de los imanes, de los profesores de la universidad, de los políticos, de los expertos de género en los organismos internacionales, de los activistas independientes y de los líderes de las organizaciones de derechos humanos, que estaban involucrados en la promoción de los derechos de las mujeres y de los cambios democráticos en Yemen, o que simplemente tenían alguna vinculación con el problema investigado y su voz complementaba la información relevante para mi estudio.

Las unidades de análisis elegidas de los hombres y de las mujeres ilustran una heterogeneidad entre los miembros de la sociedad de Sana'a, y constituyen una muestra bastante representativa para presentar las dinámicas de género y la cultura de resistencia feminista hacia un sistema patriarcal en Yemen. Los gráficos siguientes ilustran la diversidad de los y las informantes. La información más detallada sobre las muestras y su distribución por sexo se adjunta en el anexo 1.

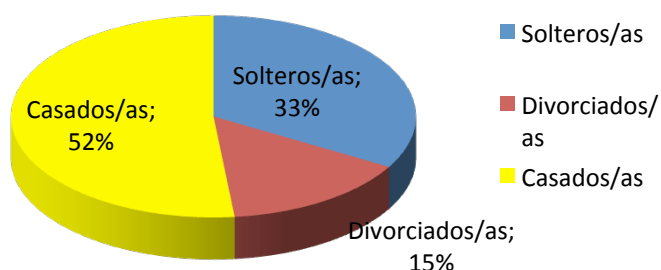
Grupos de edad (entrevistas seleccionadas)



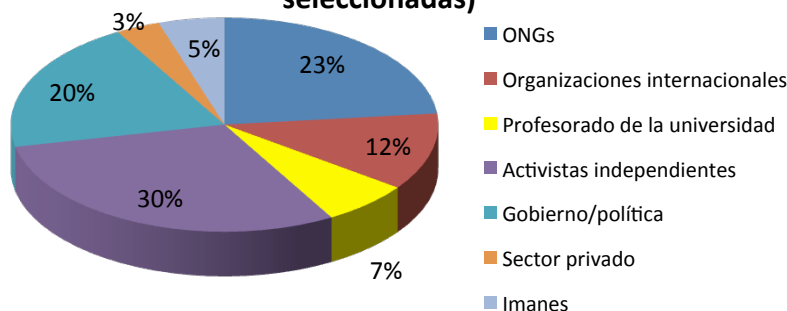
Nivel de estudios de los y las informantes



Estado civil de los y las informantes



Sectores de dedicación prioritaria (entrevistas seleccionadas)

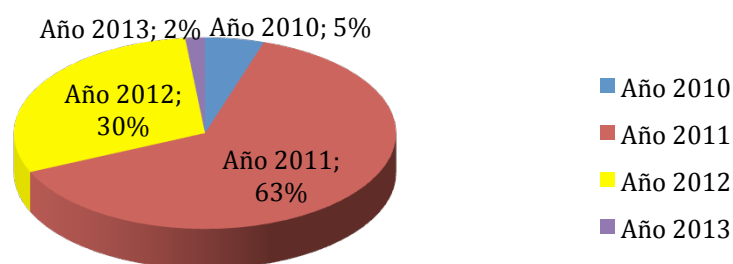


La selección de las muestras masculinas y femeninas hace referencia a una perspectiva feminista que considera que el sistema patriarcal es opresivo tanto para las mujeres como para los hombres que no cumplan con los modelos de género dominantes. El patriarcado opera de forma diferenciada, dependiendo de los factores tales como género, clase social, edad, etnicidad, el estatus civil, el poder adquisitivo, etc., y también debido a los modos diferentes en los que las mujeres y los hombres resisten y negocian las estructuras y las relaciones de género en sus comunidades. La discriminación en el sistema patriarcal tiende, sin embargo, a ser más evidente en el

caso de las mujeres, cuestión que confirman las estadísticas de género en Yemen, aunque no todas las mujeres sufren la opresión de género de igual forma y con igual intensidad, ni tienen el deseo y el interés compartido para implementar las políticas feministas y abolir el orden de la dominación masculina y la desigualdad de género. Teniendo en cuenta los datos, el sistema patriarcal, dominante en Yemen, se define como un sistema injusto y jerárquico que, por lo general, confiere el poder y los privilegios a los hombres y deniega los derechos y el acceso a los recursos a las mujeres, estableciendo una hegemonía de lo masculino sobre lo femenino. Mi interés de estudio en este contexto se centra sobre todo, pero no excluyentemente, en las mujeres, y en particular en aquellas mujeres que se oponen, resisten y desafían la cultura patriarcal. La distinción entre los "*intereses estratégicos de género*" y los "*interés prácticos de género*"⁹ me han servido para valorar el nivel de su conciencia feminista y evaluar el potencial transformador de los proyectos que lideraban para superar las desigualdades de género en sus contextos concretos.

Las entrevistas seleccionadas para el análisis en profundidad en la tesis provienen de un periodo entre 2010-2013, y representan los discursos y las experiencias de los y las activistas yemeníes relativas a sus esfuerzos para mejorar la igualdad de género en Yemen antes, durante y después de la revolución yemení.

Entrevistas por fechas (selección)



⁹ Maxine Molyneux (1985: 230-234) define *los intereses de género* como aquellos que mujeres u hombres desarrollan en virtud de su posición social a través de sus atributos de género. Los intereses de género pueden ser estratégicos o prácticos. *Los intereses prácticos de género* derivan de las condiciones concretas que las mujeres identifican desde su posición de género y desde la división sexual del trabajo y suelen responder a sus necesidades inmediatas, que en general no implican una meta estratégica como la de la emancipación de las mujeres y la igualdad de género. *Los intereses estratégicos de género*, en cambio, se formulan deductivamente a partir del análisis de la subordinación de las mujeres en relación con los hombres y tienen como objetivo superar la discriminación y lograr una organización más satisfactoria e igualitaria de la sociedad.

La temática de las entrevistas se ha centrado en los asuntos y en las interacciones entre los movimientos de mujeres, los proyectos de género, el islam, el desarrollo y la revolución. Todas las entrevistas giraban en torno a los bloques temáticos presentados en el anexo 3, teniendo una estructura semi-abierta para adaptarse mejor al perfil de la persona entrevistada y la información que me podría proporcionar. Las entrevistas enfocadas y semi-estructuradas se han caracterizado por tener una naturaleza de conversación. En la preparación de estas entrevistas, partía de una lista de asuntos que quería tratar y del diseño de las preguntas preliminares, pero mi intención no era restringirme a un único modelo de preguntas, sino estar abierta y adoptar una aproximación más reflexiva en el proceso de la entrevista. Mi interés estaba en conocer la descripción de los hechos, así como las percepciones y el análisis del o de la informante sobre los asuntos en cuestión. Una aproximación más reflexiva permitía que la entrevista fluyera de un modo que parecía más natural.

Las entrevistas comenzaban con una presentación de mi investigación y los motivos de la entrevista, y terminaban con mi agradecimiento hacia la persona entrevistada. El guión de las entrevistas se dividía en varios bloques temáticos referentes a los datos personales y familiares de la persona entrevistada; sus procesos de empoderamiento y su involucración en los movimientos de mujeres; su historia profesional vinculado al área de género y desarrollo; su experiencia en los proyectos del desarrollo y en la revolución de 2011, así como su involucración en los procesos de la transición política y la construcción del nuevo Estado. Las entrevistas específicas concernientes a los programas de género, cultura e islam, las he realizado sobre todo con las técnicas y los técnicos del desarrollo para conocer sus experiencias y sus opiniones vinculadas a este tipo de proyectos y sus estrategias culturales. Estas entrevistas incluyeron las preguntas adicionales sobre los proyectos concretos para valorar el uso del islam y la colaboración con las autoridades religiosas en los procesos del empoderamiento de las mujeres en Yemen. Me interesaba sobre todo conocer el perfil de las personas entrevistadas, el grado de su conciencia feminista, su rol en el proyecto y su valoración sobre las estrategias empleadas para promocionar los derechos de las mujeres y la igualdad de género.

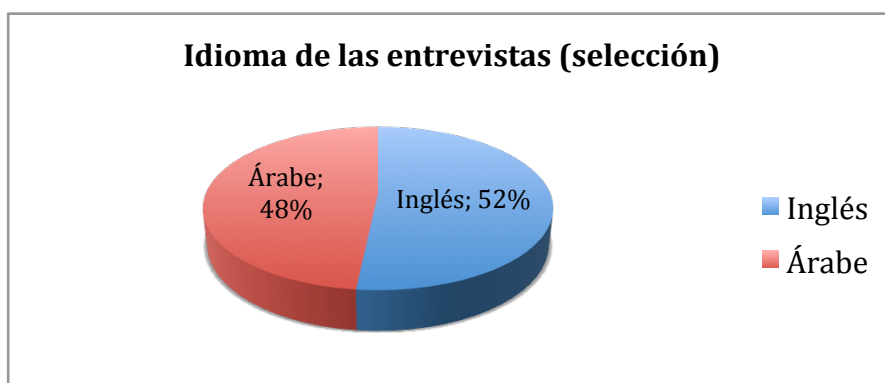
Las entrevistas temáticas fueron complementadas con 19 historias de vida. El conocimiento detallado sobre la vida de las activistas me ayudó a situar su discurso en un contexto muy concreto, y a entender los factores que estaban detrás de sus procesos de empoderamiento y su motivación para luchar por los derechos de las mujeres en Yemen. Incluso cuando no hacía las historias de vida, siempre solía

preparar una información bibliográfica sobre mis informantes antes de las entrevistas, sobre todo si se trataba de activistas bien conocidas en Yemen. Solía recopilar sus notas biográficas, recortar las noticias de prensa sobre ellas y leer las entrevistas que habían concedido a los medios de comunicación. Fue de gran utilidad el libro de Marta Paluch (2001): *“Yemeni voices: Women tell their stories”*, en el que se recogen los relatos biográficos de algunas activistas en Yemen. La recopilación de los CV de algunas informantes me ayudó especialmente a contextualizar sus relatos y su trayectoria vital, relacionándolos con la información que me proporcionaban durante las entrevistas. La historia de vida de las activistas ha resultado tener mucho que ver con sus discursos en las entrevistas temáticas, dado que sus opiniones y sus análisis reflexivos se basaban en sus experiencias personales y profesionales. Su resistencia feminista emergía y se derivaba de sus experiencias personales como mujeres y activistas por los derechos humanos en Yemen. Sus historias de vida marcaban las perspectivas con las que miraban al mundo y actuaban en relación al género y a la reivindicación de la igualdad.

Los datos procedentes de las entrevistas en profundidad y de las historias de vida fueron verificados con la información obtenida de los documentos y de la observación participante. La configuración de las diferentes técnicas de la investigación etnográfica constituyó la base para la triangulación. Las entrevistas se realizaron en diferentes lugares: en las casas de las mujeres, en sus lugares de trabajo, en las cafeterías y en los campamentos revolucionarios. Durante mi trabajo de campo he visitado las asociaciones de mujeres, he participado en numerosos talleres y encuentros que organizaban, he asistido a sus eventos sociales, profesionales y familiares, las invitaba a mi casa, así como ellas me invitaban a las suyas. La observación participante se aplicaba durante estas actividades, así como durante mis visitas a los campamentos revolucionarios en Sana'a y Taiz. De gran utilidad para entender el contexto fueron también las experiencias que he tenido al vivir con las familias yemeníes en Sana'a, y durante mis visitas cortas a Taiz y algunas zonas rurales cerca de la capital y Hudeida. La vida cotidiana proporcionaba mucha información útil respecto a la diversidad cultural y social de Yemen, las variaciones en las relaciones de género y el modo de conducta social. El conocimiento de este contexto ha sido clave para analizar los relatos nativos, las dinámicas de género y las estrategias de resistencia feminista en Yemen.

Las entrevistas formales con los y las entrevistados se realizaron en árabe y en inglés, y fueron registradas mediante una grabadora. Mi preferencia era la de realizar las

entrevistas en inglés, debido a la facilidad mayor que tengo en este idioma. No obstante, era también importante para mí dar visibilidad a las y los activistas yemeníes que se comunicaban sólo en árabe, y que tenían una larga trayectoria de trabajo por los derechos de las mujeres en Yemen y/o eran relevantes para mi tema de investigación. Como consecuencia, casi la mitad, 29 entrevistas de las 60 que se utilizan en esta tesis, fueron realizadas en árabe.



Mi conocimiento del árabe a nivel conversacional me ha ayudado bastante para entrar en contacto y hablar con la población local. En las entrevistas formales, no obstante, preferí utilizar la asistencia de una intérprete para estar segura de que entendía bien todos los matices de las respuestas a mis preguntas, dado que el nivel de complejidad de las ideas expresadas por mis interlocutores era mucho mayor que el de las conversaciones informales de la vida cotidiana. Mi intérprete era una activista bien conocida y ampliamente respetada en el mundo asociativo de los jóvenes y de las mujeres, lo cual me ayudó también en la entrada del trabajo de campo. Otra intérprete, que ocasionalmente me asistía en las traducciones, también estaba familiarizada con el mundo de la sociedad civil y los movimientos de las mujeres yemeníes. La asistencia de estas dos activistas me ayudó a establecer de forma rápida un nivel mayor de confianza e intimidad con las mujeres entrevistadas. Respecto a las conversaciones con los hombres, normalmente contaba con la ayuda de un intérprete masculino, debido a su disponibilidad o simplemente porque las mujeres yemeníes tenían un acceso más limitado a los espacios masculinos. Algunas entrevistas en árabe las realicé por mi propia cuenta, tratando de hacer las traducciones posteriores al inglés con mis asistentes.

Las transcripciones de las entrevistas las he realizado en inglés, traduciendo al español únicamente los fragmentos citados en la tesis. Hay que tener en cuenta que la traducción de las entrevistas en árabe se realizó desde su interpretación simultánea y

la transcripción al inglés, por lo cual no recoge las palabras literales de los y las informantes, sino que representa las ideas más fieles y equivalentes a su discurso original.

1.2.8 Las cuestiones de la ética y las dificultades

La traducción ha sido un desafío constante durante mi trabajo de campo y en la redacción de la tesis, ya que implicaba un ejercicio constante de interpretación de los relatos nativos, de personas procedentes de una cultura muy diferente a la europea, con el propósito de producir un texto con significados equivalentes en otro idioma. Estas dificultades las he tenido también cuando he tratado de conocer las opiniones de los y las yemeníes sobre el "género" y el "feminismo", dado que estas palabras no tienen un equivalente en el dialecto yemení ni en el árabe clásico. Los neologismos que se usan actualmente en el mundo árabe son conocidos entre el público especializado, pero no tanto fuera de los círculos de las elites de las y los expertos en la materia. Los prejuicios que la gente ordinaria tiene sobre el género y el feminismo, y que normalmente se asocian con el proyecto imperialista de Occidente y sus ideologías liberales, constituyen un problema etnográfico interesante, pero éste no fue mi objeto de estudio. Para poder obtener las respuestas a las preguntas de investigación que me planteaba en mi proyecto de tesis tuve que realizar un esfuerzo para describir, traducir, explicar e interpretar los conceptos feministas para que fueran comprensibles en los ámbitos en los que me movía. Mi asistente yemení estaba familiarizada con mis ideas y con las teorías feministas, ya que habíamos debatido estas cuestiones con anterioridad y además antes de empezar a trabajar juntas organicé unos talleres de formación preparatorios para asegurarme de que las personas colaboradoras conocían el significado de los conceptos vinculados a la jerga técnica del género y del desarrollo. Las conversaciones y las consultas lingüísticas con mis asistentes me ayudaron a diseñar y formular las preguntas de mi investigación en un lenguaje cultural comprensible para mis interlocutores, así como asegurarme de que la interpretación del árabe al inglés, y luego del inglés al español, pudiera transferir con fidelidad el mensaje expresado por mis informantes yemeníes.

Otra de las cuestiones que resultó desafiante para mi trabajo de campo tenía que ver con la administración de los diferentes roles como investigadora "objetiva", sobre todo cuando mi objetivo era hacer una etnografía desde la perspectiva feminista. Los manuales de etnografía recomiendan que el investigador debe mantenerse en una posición de "*marginalidad*" respecto al medio investigado, la cual involucra estar

simultáneamente dentro y fuera. Estas pautas sugieren que *"el etnógrafo debe estar intelectualmente suspendido entre la 'familiaridad' y 'extrañamiento', mientras que, socialmente, su papel oscila entre el 'amigo' y el 'extraño'"* (Hammersley y Atkinson, 1994: 130). Esta postura de *"nativo marginal"* en la práctica no es fácil de mantener, ya que *"conlleva una sensación de inseguridad constante, incluyendo vivir en dos mundos simultáneamente, el de la participación y el de la investigación"* (Hammersley y Atkinson, 1994: 130). Esta dificultad se intensifica cuando la investigación se hace desde una perspectiva feminista, ya que las preguntas sobre la objetividad y la subjetividad de la investigación se plantean constantemente. Los problemas sobre la "identificación" personal con las perspectivas de las personas investigadas, o por el contrario, los conflictos de intereses con los actores nativos que difieren de nuestros puntos de vista, evocan las cuestiones de la ética y las relaciones de poder entre el investigador y el investigado. En esta situación emergen las preguntas sobre cómo la política y los métodos feministas afectan al proceso de nuestra investigación, sus resultados y su producción de conocimiento. Estas cuestiones adquieren una dimensión particularmente sensible y a la vez relevante en el contexto donde la investigación feminista se encuentra con frecuentes resistencias por parte de la academia científica, que a menudo pone en cuestión la seriedad de sus estudios y resta importancia a sus ideas, sus métodos y sus áreas de interés.

La etnografía desde una perspectiva feminista utiliza el ángulo particular de la teoría feminista en su investigación y en sus análisis de datos, prestando especial atención a las interacciones entre el género y otras formas de poder y las diferencias. La perspectiva feminista puede influir, por lo tanto, en la elección del problema investigado, en el modo en el que se realiza el trabajo de campo, en la manera de relacionarse con la gente que se estudia, y en el análisis de los datos recogidos. Las voces críticas se preguntan entonces dónde está la verdad y la objetividad en la investigación feminista, y cómo asegurarse que la perspectiva con la que se trabaja no produce unos resultados sesgados, que reafirmen simplemente nuestros puntos de vista y la agenda feminista. Partiendo del reconocimiento de que la "objetividad absoluta" no existe en las ciencias sociales, se ha puesto en valor la incorporación de los elementos subjetivos en la investigación, pero incluso en estos casos se ha rechazado la noción de que este proceso deba ser totalmente subjetivo y fuera del control. En la etnografía feminista se suelen utilizar los mismos procedimientos que en otras ciencias sociales, y que son generalmente aceptados en la investigación cualitativa para ejercer el control de calidad y mitigar los sesgos interpretativos. La metodología feminista da mucha importancia a la reflexividad como clave para generar

la consciencia sobre la relación del investigador con su objeto de estudio y su posición personal e ideológica. La ausencia de esta consciencia, y de la consideración activa de lo personal y lo subjetivo en el proceso investigado, como ha evidenciado precisamente la crítica feminista, ha conducido al sesgo sexista, racista y clasista en las ciencias tradicionales que se consideraban "objetivas". La reflexividad se constituye como clave para objetivizar la "subjetividad", transformando las reacciones personales del investigador en un conocimiento científico, transformando lo personal en lo público, lo inconsciente en lo consciente. Además del análisis reflexivo, la verificación y el control sobre los hallazgos de la investigación se aseguran a través de la triangulación entre los diversos datos de la investigación, recogidos por medio de una variedad de técnicas. En la redacción de la tesis he tratado también de contrastar las opiniones de los y las informantes partidarios y partícipes de una consciencia feminista, y que representan a un grupo muy específico y particular dentro de la sociedad yemení, de aquellos otros informantes que no lo eran. La presentación de los diferentes puntos de vista tenía como objetivo evidenciar la diversidad en las posturas ideológicas y personales entre los hombres y las mujeres y dentro del mismo grupo sexual, y para enfatizar en la heterogeneidad social y la complejidad de las relaciones de poder dentro de la misma cultura. En la redacción de la investigación he tratado de citar fragmentos extensos de las entrevistas con las activistas para darles la voz y visibilizar sus propias interpretaciones de la cultura yemení, ubicando su discurso en un contexto convulso marcado por las luchas de poder y los cambios sociales.

La presentación del trabajo de campo en la tesis tuvo que ver también con el desafío de enfrentarme a algunas decisiones difíciles, relacionadas con el dilema de si debería contarle todo, o al contrario, adoptar la autocensura y abandonar ciertas líneas de análisis, para no entrar en situaciones conflictivas y provocar posibles reacciones hostiles por parte de las personas que investigaba. Se trata de un dilema bastante común en la investigación etnográfica y que se relaciona con el *"conflicto irreconciliable entre los intereses de la ciencia y los intereses de los estudiados"* (Becker 1964, *apud* Hammersley y Atkinson, 1994: 295). Paradójicamente, apostar por la verdad científica puede traer a veces consecuencias negativas para ella misma, pues la pérdida de la confianza de los y las informantes y su descontento con una representación negativa en un estudio puede conducir a las represalias del grupo y a su negativa a participar en investigaciones futuras, cerrando la entrada al campo para mí y para otros investigadores. Esta difícil situación de conflicto de intereses la he tenido sobre todo, pero no exclusivamente, con los líderes religiosos y los imanes, que se percibían a sí mismos como aliados de los movimientos de mujeres y auto-

evaluaban su aportación de una forma inmensamente positiva. Al estudiar en profundidad sus casos, me ha dado cuenta de las diferencias y las brechas entre sus posturas ideológicas y los intereses feministas. Estos conflictos de intereses han sido reafirmados por algunas de las activistas yemeníes más liberales, que se mostraban críticas en sus entrevistas con el poder del clero y de las tribus en Yemen. Las diferencias políticas y los conflictos de intereses entre los diversos grupos investigados, analizados desde una perspectiva feminista, han evidenciado las complejas relaciones de poder y unas posiciones difíciles de reconciliar. Es comprensible que la crítica y la representación negativa de un grupo social no solamente no se corresponda con su auto-valoración, sino que también puede perjudicar a sus intereses de poder, y evidenciarlo podría causar las represalias contra el investigador. En este contexto, la solución por la que aposté, inspirándome en las reflexiones de la metodología etnográfica, consistió en abstenerme de publicar cualquier cosa que pudiera causar molestias a las personas estudiadas, salvo que se tratase de algo central en mi investigación y su importancia estuviera por encima de dichas consecuencias (Hammersley y Atkinson, 1994: 300). Por cuestiones éticas, siempre he tratado de respetar también el anonimato de mis informantes. Por esta razón, todos los nombres que aparecen en esta tesis son seudónimos, con la excepción de algunas personas públicas, tales como Tawakkul Karman, Premio Nobel de la Paz, o Amat al Razzaq Hammad, antigua Ministra del Trabajo y Asuntos Sociales, cuyas posturas y opiniones son bien conocidas por el público en general. El resto de los nombres de las personas que entrevisté han sido modificados para proteger su intimidad.

Por último, tengo que reconocer las limitaciones de mi investigación y reconocer el trabajo de campo como un aprendizaje continuo. La aplicación del método etnográfico fue un proceso en el que me replanteaba y perfeccionaba continuamente las preguntas de la investigación, y a medida en que avanzaba en el trabajo de campo y obtenía datos de primera mano me veía obligada a reformular las ideas preconcebidas y hacer nuevas preguntas, muchas veces más sofisticadas y complejas, pero también más concretas y más acordes con el contexto y con la experiencia vivida de las personas investigadas. Como algunos argumentan, *"el propósito de un estudio etnográfico no es sólo responder a las preguntas que el investigador tenía en mente, sino también aprender lo suficiente para hacer al final mejores preguntas, más sofisticadas y con más matices"* (Buch y Staller, 2007: 215). En este contexto, la presente tesis representa una muestra reducida de todo el material de investigación que registré en Yemen, pero sobre todo ilustra mi trayectoria del trabajo de campo,

con sus imperfecciones y con mis esfuerzos para mejorar. Fue una investigación que me hizo crecer tanto personalmente como profesionalmente, dándome la oportunidad de poder aprender cada día desde la experiencia práctica sobre cómo saber formular mejores preguntas y hacer mejores investigaciones en el futuro.

II SEGUNDA PARTE: MARCO TEÓRICO GENERAL

Capítulo II.1

II.1 Conceptos, teorías y enfoques políticos del desarrollo

II.1.1 Teorías y enfoques políticos del desarrollo: hacia una definición de desarrollo más abierta e inclusiva

El concepto de “desarrollo” han sido empleado en las ciencias sociales para indicar los procesos y las formas del movimiento y del cambio en las estructuras sociales hacia una situación distinta, que normalmente se vincula con un “progreso”, o sea, con un paso de lo simple hacia lo complejo, de lo inferior hacia lo superior, o de lo peor hacia lo mejor (Hillmann, 2001: 219; Esteva, 1996: 57). Las connotaciones significativas implican asimismo la existencia de una meta deseada hacia la cual la sociedad debe dirigirse, para lograr su crecimiento y maduración. Se distingue entre el desarrollo constante y brusco, entre el evolutivo y el revolucionario, entre lo cuantitativo y lo cualitativo (Hillmann, 2001: 219). Se señala que las causas del desarrollo pueden ser endógenas o exógenas al sistema y a las estructuras (Hillmann, 2001: 219). Esta consideración representa una definición amplia del desarrollo, que abarca la idea de un cambio social infiltrado por un avance en una dirección determinada y en un tiempo específico, que surge como resultado de una planificación del desarrollo y/o por la presión de un movimiento social y/o revolucionario.

La idea del desarrollo como un progreso de los pueblos y de las naciones tiene su origen en la Ilustración. No obstante, la comprensión contemporánea del desarrollo tiene que ver, pero no se limita, a su redefinición después de la II Guerra Mundial, referente a las políticas internacionales de ayuda de los países occidentales en un nuevo contexto mundial, marcado por los procesos de la descolonización y por la Guerra Fría. En este contexto aparece un nuevo término - el “subdesarrollo”, utilizado por primera vez el 20 de enero de 1949, en el discurso de Harry Truman, presidente de los Estados Unidos, para referirse a una condición particular de “atraso” de los países emergentes, que se constituyen como nuevos Estados después de su descolonización. Como si fuese un juego de espejos, los países ricos del bloque capitalista-occidental, liderado por los Estados Unidos, se autodefinen como

“desarrollados”, presentándose como el ejemplo a seguir para los países que, por contraste, son identificados como “subdesarrollados”. El discurso del “subdesarrollo” contribuye, por lo tanto, a justificar la intervención occidental en las realidades ajenas y abre una nueva era de la cooperación internacional para el desarrollo.

El interés por los asuntos concernientes a los países “subdesarrollados”, motiva el emprendimiento intelectual para comprender el problema de su supuesto “atraso” y teorizar sobre los pasos que deberían seguirse para lograr el “desarrollo”. Como resultado, surgen un conjunto de ideas diversas que motivan las acciones para el desarrollo, tales como los discursos, las políticas, las justificaciones, la formación de especialistas, las estrategias, los programas y los proyectos, etc. Las acciones persiguen unos objetivos y procedimientos normativos, como por ejemplo, mejorar la salud, la educación, la nutrición, el bienestar material y personal, la generación de ingresos, el ejercicio de los derechos humanos, la promoción de la igualdad y la democracia, etc. Su legitimidad se basa en una relación que une los valores morales y racionales, convirtiéndolos en objetivos instrumentales que se implementa a través de herramientas técnicas. Este proceso implica normalmente una planificación del desarrollo, para definir la dirección del cambio deseado y los mecanismos para llevarlo a cabo. En este plan se suelen identificar unas estrategias de entrada para establecer las conexiones más adecuadas con las comunidades en las que se interviene y ofrecerles medidas para lograr el propósito del desarrollo.

Las ideas del desarrollo modelan y están modeladas por las teorías del desarrollo. Hay diversos criterios de clasificación de estas teorías, entre las cuales se encuentran las propuestas que distinguen entre las teorías ortodoxas y las heterodoxas. Las primeras agrupan a las teorías que responden al pensamiento dominante y que han guiado las políticas de los organismos multilaterales y los gobiernos del mundo occidental; mientras que las segundas plantean alternativas críticas a las visiones oficiales (Dubois, 2000). Por lo general, las teorías ortodoxas de los años cincuenta hasta los años noventa presentaban una visión economicista del desarrollo. Su idea principal giraba en torno a la conceptualización del desarrollo como un progreso material. Desde esta perspectiva se entendía el desarrollo como un proceso de ampliación progresiva de las capacidades productivas, de las cuales, se supone, se derivarían unos cambios significativos en las estructuras socioeconómicas y en el marco institucional de los países, acorde con las pautas de su modernización progresiva (Alonso, 2001:24). El desarrollo económico en esta conceptualización se consideraba no solamente como una condición necesaria, sino también suficiente para dar respuesta a todos los

problemas del “subdesarrollo” y promover las transformaciones sociales. Se suponía que la mejora en el crecimiento productivo y en el aumento del ingreso nacional tiene también un impacto positivo en el cambio y en el bienestar social. Aún cuando se contemplaban, como respuesta a las críticas de los años sesenta y setenta, otras dimensiones del desarrollo, tales como la desigualdad social, la debilidad institucional, los altos índices de natalidad y mortalidad, el bajo nivel de escolarización, la discriminación de las mujeres u otros problemas sociales; éstas se entendían más como un síntoma que como un factor explicativo del fenómeno considerado. La principal preocupación era la economía y todo se pretendía solucionar a través del crecimiento económico.

Las críticas de este modelo pusieron en evidencia los errores de la visión economicista, así como destacaron los problemas de su concepción ahistórica, eurocéntrica y androcéntrica del desarrollo. Se argumentaba que la visión pretérita del desarrollo no solamente ignoraba la dimensión cultural y las referencias a la identidad de la población local, sino que paradójicamente, bajo la supuesta desconsideración de la cultura, el modelo de la cultura occidental se convirtió en la referencia normativa para los países en vías de desarrollo. Es más, las críticas más radicales, que aparecieron a partir de la segunda mitad de los años ochenta, hacían una aproximación al “desarrollo” como un discurso cultural. Los escritos de Escobar (1984, 1992, 1995, 2005), Esteva (1992), Rahnama y Bawtree (1997), analizan el “desarrollo” como un discurso de origen occidental que opera como un mecanismo para la producción cultural, social y económica del así llamado “Tercer Mundo”. Estos autores clásicos de las teorías heterodoxas, así como los estudios más recientes de Cornwall y Eade (2010), evidencian las formas en las que el lenguaje del desarrollo ha formado un mundo imaginario dividido en zonas desarrolladas y subdesarrolladas, permitiendo justificar la hegemonía occidental y la intervención en las vidas de las personas en unos contextos culturales distintos. Desde la heterodoxia, como consecuencia de la deconstrucción postestructuralista del desarrollo, se plantearon nuevas orientaciones teóricas denominadas como “postdesarrollo”, “desarrollo popular”, “desarrollo alternativo” o “neodesarrollo”. Su idea principal se basó en romper la hegemonía de la conceptualización dominante del desarrollo y plantear una pluralidad de los modelos alternativos. El objetivo era apostar por *“un desarrollo que no tomaría lugar únicamente bajo la mirada de Occidente”* (Escobar, 2005: 20). Esta perspectiva permitió una revaloración de las culturas vernáculas y replanteó la dependencia de los conocimientos de expertos y expertas del desarrollo, con el fin de confiar más en los conocimientos culturales de la gente local para promover un *“desarrollo con rostro*

humano”, que fuese cultural y ecológicamente sostenible (Escobar, 2005: 20). Varios autores (Shiva, Rist, Rahnema y Bawtree, Esteva y Prakash) llamaron la atención en este contexto sobre la importancia de tomar en serio los movimientos sociales y las movilizaciones de base como fundamento para acercarse a la nueva era de “postdesarrollo” o desarrollo alternativo (Escobar, 2005: 20). Los movimientos sociales en las revoluciones, que reivindican un cambio radical de los sistemas políticos, económicos, sociales y/o culturales, serían, desde esta perspectiva, un objeto relevante en los estudios del desarrollo.

A finales de la década de los años ochenta se registró un descontento creciente con los enfoques ortodoxos del desarrollo en las políticas internacionales y se promovió una búsqueda de nuevos paradigmas que guiarían mejor la acción al desarrollo a nivel mundial. Bajo el patrocinio del PNUD, se promocionó un nuevo concepto, el de “desarrollo humano”, que convirtió los trabajos de autores como Amartya Sen, Mahbub ul Haq, Frances Julia Stewart y Martha Nussbaum, entre otros, en una nueva línea de teorías ortodoxas a partir de los años 90. El desarrollo humano rompe con las visiones antiguas del desarrollo economicista, y se centra en el desarrollo como un proceso de ampliación de las opciones, las capacidades y las libertades de las personas, para que puedan llevar una vida prolongada, saludable y creativa, y conseguir las metas que consideren valiosas, así como participar activamente en darle forma al desarrollo de una manera equitativa y sostenible en un planeta compartido (PNUD, 2010 b: 24). Desde esta perspectiva, el interés del desarrollo se centra en las personas como protagonistas y destinatarios últimos del desarrollo. Según este principio, *“las personas son a la vez beneficiarios y agentes motivadores del desarrollo humano, como individuos y colectivamente”* (PNUD, 2010 b: 24). En la teoría, se trata de un desarrollo centrado en el ser humano, con sus potencialidades y múltiples dimensiones, que no se reduce a una visión económica, sino que alude a unos enfoques multidimensionales e integrales. El desarrollo se contempla en su visión holística, que da igual protagonismo e importancia al crecimiento económico socialmente equilibrado, como a los avances sociales, políticos, culturales, artísticos, de sostenibilidad ambiental, de los derechos humanos, de igualdad, de equidad social, de democracia y de participación ciudadana, y de paz y seguridad, así como de cualquier otra dimensión que aumenta las opciones y las capacidades humanas. Dicha visión se basa en la evidencia de que cada sociedad es una realidad compleja y considera que el “subdesarrollo” es una categoría social y no meramente económica, por lo cual el proceso del desarrollo humano, con voluntad transformadora, debe integrar el conjunto de las dimensiones que conforman la estructura social de cada

país (Alonso, 2001: 26). Se considera, además, que el desarrollo consiste, sobre todo, en ampliar la libertad efectiva de las personas y es una vía para consolidar sus derechos (Alonso, 2001: 25). En esta perspectiva, la justificación del desarrollo humano se asocia con el ejercicio efectivo de los derechos humanos civiles, políticos, sociales y culturales.

El cuadro 1 representa las mayores alteraciones en el ámbito doctrinal entre la visión pretérita del desarrollo y la perspectiva del desarrollo humano.

Cuadro 1: Cambio en la teoría del desarrollo: aspectos relacionados con la fundamentación		
Ámbito	Concepción pretérita (Desarrollo económico)	Nueva visión del desarrollo (Desarrollo humano)
Concepción	Desarrollo como ampliación de las capacidades productivas.	Desarrollo como ampliación de las capacidades y opciones de las personas.
Justificación	El desarrollo se asocia a una ampliación de los niveles de eficiencia y de bienestar material.	El desarrollo se asocia al ejercicio efectivo de los derechos humanos civiles, políticos, sociales y culturales.
Naturaleza	Estadio diferenciado: países desarrollados frente a subdesarrollados.	Proceso continuado de realización.
Dimensiones	La dimensión económica como elemento central del desarrollo.	Visión plural en la que se incluye (por ejemplo): <ul style="list-style-type: none"> • Crecimiento económico • Equidad social • Democracia y participación social • Sostenibilidad ambiental • Interculturalidad

Fuente: Alonso, 2001: 24.

II.1.2 Implicaciones políticas de la teoría del desarrollo humano

El giro teórico en la concepción del desarrollo ha tenido varias implicaciones importantes a nivel político. Una de ellas es que la dicotomía “subdesarrollo” - “desarrollo” ha dejado de tener sentido y se ha abierto paso a una concepción que considera que todos los países están en una senda de desarrollo progresivo (Alonso, 2001: 26). Se considera, por lo tanto, que ninguna sociedad está plenamente desarrollada, sino que todas las sociedades están en un proceso continuo de realización y perfeccionamiento. La comparación entre los países, no obstante, no ha desaparecido del todo. Los logros del desarrollo humano se registran en el Índice del

Desarrollo Humano (IDH), publicado anualmente por el PNUD, que mide el progreso de cada Estado en educación, salud e ingresos. El IDH no representa perfectamente la idea originaria de la teoría del desarrollo humano, no obstante contribuye a fomentar un nivel de responsabilidad y transparencia entre los gobiernos para promover unas políticas sociales y económicas más distributivas.¹⁰ Se considera que un nivel de competición en los rankings mundiales, que miden los avances en la implementación del desarrollo humano, contribuye a motivar a los Estados para avanzar en sus políticas del desarrollo y bienestar.

Otra implicación relevante del giro conceptual en la definición del desarrollo es la consideración de que todas las comunidades y personas son agentes activos del cambio. En la conceptualización antigua predominaba la visión de que Occidente, al estar más desarrollado económicamente, tenía el deber de ayudar a las sociedades menos desarrolladas para alcanzar un nivel mayor de desarrollo. La misión de Occidente se justificaba por su conocimiento más avanzado y por la capacidad necesaria para "salvar" a otros países de su supuesto estado de atraso y pobreza. Dicha visión ha sido criticada por los y las activistas locales como una actitud paternalista, imperialista y neo-colonialista del Occidente, motivada por sus intereses políticos de expansión de influencia y poder. Actualmente, desde una visión teórica y política del desarrollo humano, se reivindica una responsabilidad mutua en el desarrollo internacional, lo cual supone una cooperación entre los países vistos como socios iguales. Esta tendencia ha sido aprobada en la Declaración de París sobre la Eficacia de la Ayuda al Desarrollo en 2005, para establecer unos compromisos globales, por parte de países donantes y receptores, para mejorar la entrega y el manejo de la ayuda al desarrollo con el objetivo de hacerla más eficaz y transparente.

Otro de los avances en el desarrollo humano son sus dimensiones multifuncionales e interdependientes, que benefician a la sociedad en su conjunto. Se considera que el factor de la distribución de la riqueza, las capacidades y el poder es fundamental para poder avanzar en este proceso. De esta forma, se enfatiza en que la lucha contra la pobreza y el aumento de la equidad social debe implicar el empoderamiento de los grupos en desventaja. Al mismo tiempo no se desestima la relevancia del desarrollo humano para otros colectivos sociales. Las dimensiones del desarrollo humano, tales

¹⁰ Los indicadores del IDH representan tres dimensiones relevantes para el desarrollo humano. Las voces críticas destacan que algunos indicadores no han sido incluidos en este ranking por razones políticas. Por ejemplo, hay una objeción de los Estados Unidos para utilizar el indicador de la sostenibilidad ambiental, medido por la emisión de carbono.

como la libertad cultural y la participación política, por ejemplo, tienen una importancia para todos los miembros de la sociedad, sin discriminación ninguna por sexo, clase social, etnicidad, edad, etc.

En total, se definen seis pilares básicos del desarrollo humano: la equidad, vinculada a la justicia social y distributiva; la eficiencia, ligada a la productividad y el uso óptimo de los recursos; la participación y el empoderamiento, relacionados con la agencia de las personas; la sostenibilidad; la responsabilidad; y el respeto a los derechos humanos (Alkire, 2010: 16; Deneulin y Shahani, 2009: 29-30). Se trata de seis principios que constituyen la esencia del desarrollo humano y que deben guiar el avance de todo el proceso. La meta se considera móvil, ya que la ampliación de las capacidades humanas no tiene límites y siempre se permite evocar unas nuevas dimensiones del desarrollo. Es un enfoque abierto que permite la consideración de nuevas propuestas con el fin de abordar los temas y los asuntos emergentes, relevantes para cada contexto en particular.

Los cambios paradigmáticos en las teorías y las políticas del desarrollo humano han tenido consecuencias también en la alteración del sistema internacional de la ayuda al desarrollo. José Antonio Alonso (2001) identifica varias diferencias substanciales en los aspectos funcionales y operativos en su estudio comparativo entre las teorías pretéritas del desarrollo económico y el concepto actual del desarrollo humano. Las diferencias se representan en el cuadro 2, y demuestran las modificaciones en la consideración de las distintas variables del desarrollo, la identificación diferente de los actores encargados de protagonizar el cambio, y en la definición de los contenidos de las nuevas políticas del desarrollo.

Cuadro 2: Cambios en la teoría del desarrollo: Aspectos funcionales y operativos		
Ámbito	Concepción pretérita (desarrollo económico)	Nueva visión del desarrollo (desarrollo humano)
Variables relevantes	Capital físico (ahorro-inversión)	Visión plural del capital <ul style="list-style-type: none"> • Capital físico • Capital humano • Capital social • Capital natural
Actores	Protagonismo del Estado	Co-protagonismo de: <ul style="list-style-type: none"> • Estado • Sector Privado • Sociedad Civil
Políticas	• Intervencionismo estatal	• Estabilidad macro como requisito

	<ul style="list-style-type: none"> • Reserva frente al Mercado • Voluntarismo social 	<ul style="list-style-type: none"> • Inserción internacional (gobernada) • Espacio para el funcionamiento de mercados • Fortalecimiento institucional • Cohesión social
--	--	---

Fuente: Alonso, 2001: 27.

Mi interés en este contexto no está en profundizar en las nuevas modalidades de la ayuda al desarrollo, sino en destacar la importancia que se ha dado en el nuevo concepto del desarrollo al capital humano y social, a la sociedad civil, a las políticas del buen gobierno y al fortalecimiento institucional, así como al factor de la cohesión social en los procesos del cambio. El capital humano expresa los niveles de formación y capacitación de las personas. El capital social, en cambio, se refiere a los niveles de confianza social, al grado de asociacionismo, a la conciencia cívica y a los valores culturales dominantes en una sociedad (Alonso, 2001: 28). El capital social trasciende a las personas como individuos, y alude a las instituciones y a un conjunto de redes, formales e informales, que generan lealtades y conocimientos mutuos. Por esta razón es funcional para el desarrollo, ya que permite reducir el coste de transacción para acelerar el cambio.

El enfoque del desarrollo humano reconoce que la inversión en el capital humano y social es productiva y rentable. Como consecuencia, los nuevos actores sociales, tales como la sociedad civil y el sector privado, se convierten en los co-protagonistas del desarrollo, junto con el Estado. Para asegurar la participación activa de todas las partes, se modifica la concesión de la ayuda al desarrollo, que desde entonces es más abierta y compleja. Se crean nuevos fondos para los proyectos de las ONGs locales con el fin de asegurar la integración adecuada de la sociedad civil y darle la voz en los procesos del cambio. La concesión de los fondos a las organizaciones y asociaciones civiles se justifica de la siguiente manera: *“a través de las organizaciones que median entre el Estado y el ciudadano, se articula y fortalece el tejido social, permitiendo una más plena, integradora y activa participación del conjunto de la sociedad en los procesos de cambio que el desarrollo comporta. Disponer de una sólida sociedad civil es una garantía para la sostenibilidad de la democracia; y un requisito para hacer que el proceso del desarrollo tome al ser humano como destinatario y protagonista de sus logros”* (Alonso, 2001: 30).

El desarrollo humano se vincula con las dimensiones políticas de la democracia y los derechos humanos, así como la sostenibilidad ecológica, social, económica y política.

El enfoque multidimensional favorece una diversificación de las políticas operativas y abre unas nuevas líneas de acción al desarrollo. José Antonio Alonso (2001) destaca tres temas considerados de especial relevancia en este aspecto: la promoción de los procesos formativos; el logro de un cierto nivel de equidad social; y el desarrollo de un marco institucional adecuado. Se trata de tres aspectos que están interrelacionados e interdependientes, y que llaman la atención sobre la necesidad de promover unas políticas y acciones holísticas, que comprendan unas transformaciones estructurales y sociales para que el desarrollo humano realmente pueda darse. La lógica del desarrollo educativo, equitativo e institucional se justifica al considerar que: *“la educación y la capacitación de las personas no sólo constituyen un derecho, sino también una de las vías más eficaces para promover el crecimiento y la equidad social; a su vez, es difícil que esos objetivos se consigan si no se dispone de un marco institucional adecuado para la gestión del conflicto; y, en fin, dicho marco institucional será frágil si no se asienta sobre niveles suficientes de cohesión social”* (Alonso, 2001: 31).

Estos ejemplos demuestran cómo los cambios en las teorías del desarrollo no solamente se traducen en la producción de nuevos discursos y conceptualizaciones, sino también cómo éstos afectan a las políticas y acciones para el desarrollo. El objetivo de este capítulo es llamar la atención en la evolución de las teorías del desarrollo y sus implicaciones en la vida de las personas, así como recordar el hecho de que el avance en las teorías ortodoxas refleja también la presión y el impacto de los movimientos sociales y de los y las líderes "heterodoxos", que inspiran al mundo con sus ideas y reivindican continuamente la incorporación de dimensiones adicionales al desarrollo humano. Como resultado, la teoría del desarrollo humano permite establecer unas sinergias, convergencias e interconexiones entre diversos enfoques y dimensiones del desarrollo, que aumentan el grado de complejidad de las políticas de cooperación y la intervención para el cambio social, así como abren nuevos espacios para explorar las ideas innovadoras y transformadoras. Mi interés en este sentido se centra en el cruce entre el desarrollo humano, los enfoques culturales y las perspectivas feministas.

En esta visión, el desarrollo humano no es posible sino con la implementación de los derechos humanos y la igualdad de género, y a la vez con la consideración obligatoria de la diversidad y la libertad cultural. La preocupación por el tema de la cultura ocupa un lugar importante en la consolidación conceptual del desarrollo internacional. El

Informe sobre Desarrollo Humano, publicado por el PNUD en 2004, aborda la reflexión sobre esta temática bajo el título: *Libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. El documento resalta la importancia del diálogo cultural y considera que no es posible asentar un proceso de desarrollo humano sobre la base de la negación de las formas culturales sobre las que cada pueblo se constituye. Eso implica que no se conseguirán aumentar las capacidades y las opciones de la gente, si se niegan a las personas sus raíces y su identidad, se cuestionan o denigran sus creencias, sus convicciones, se marginan y excluyen los grupos sociales por su lengua, religión, tradición, procedencia étnica, clase social, edad, opción sexual, etc. (PNUD, 2004). Desde esta perspectiva la dimensión cultural se entiende como un recurso positivo y como una oportunidad para el desarrollo. No obstante, la diversidad cultural no se reconoce como un valor en sí mismo, sino que se señala que su valor radica en su conexión con la libertad cultural y los derechos humanos, incluyendo los derechos de las mujeres. No se puede invocar la cultura para defender aquellas prácticas que nieguen a las mujeres sus derechos fundamentales, la igualdad de oportunidades y la plena participación en la vida social, política, económica, religiosa y cultural (PNUD, 2004). Dicha consideración sincroniza con los enfoques feministas que introducen la perspectiva de género en el desarrollo. A la vez se evoca un proceso de re-negociación cultural y la re-significación de la tradición para lograr una sociedad más igualitaria y justa.

Capítulo II.2

II.2 Feminismos en el desarrollo: los enfoques de mujeres, género y desarrollo desde una perspectiva de empoderamiento

La diversidad de los movimientos feministas ha influenciado y han sido influenciadas por las distintas historias de las mujeres en el mundo, reflejando así las particularidades de los diferentes contextos y las interacciones de poder que existen entre el Sur y el Norte. Estas ideas han tenido un impacto relevante en la evolución de las teorías y las políticas de género y desarrollo, llamando la atención sobre algunos aspectos que hasta entonces permanecían invisibles para los estudios sobre el llamado "Tercer Mundo". El conocimiento dominante en la academia occidental se ha basado en el patrón patriarcal, que ha reproducido sesgos sexistas y androcéntricos, a partir de los cuales se han mirado y explicado otras realidades del mundo. La segunda ola del feminismo, de los años 60 y 70 del siglo XX, cuestionó estos patrones y reivindicó una perspectiva diferente para deconstruir los estereotipos de género y recuperar la historia de las mujeres.¹¹ Como resultado, se promocionaron investigaciones innovadoras que no solamente se ocuparon de visibilizar los roles diversos de las mujeres en los países occidentales, sino también en las sociedades no-occidentales. Había un interés particular por estudiar la situación de las mujeres en otras partes del mundo, que provenían de sociedades tradicionales marcadas por las transformaciones modernas. Fue en aquel momento en el que apareció el libro de Ester Boserup (1970), sobre el rol de las mujeres africanas en el desarrollo económico, que tuvo una contribución relevante en la fundación del primer enfoque feminista en el desarrollo, conocido como "Mujeres en el Desarrollo" (MED).

La perspectiva MED buscaba el reconocimiento de las mujeres en su rol productivo y reivindicaba su plena integración en el desarrollo moderno. La relevante contribución de este enfoque se fundamentaba en poner en evidencia la infravaloración del trabajo de las mujeres y su exclusión del desarrollo económico. El enfoque MED se enfrentaba a su vez con importantes limitaciones teóricas, que provenían de su

¹¹ Para una revisión de la historia de los estudios de género y desarrollo, véanse: Strzelecka, 2011: 51-73.

acrítica adaptación de los modelos económicos del desarrollo moderno y su identificación del problema en las mujeres, vistas de una forma aislada, y sin tener en cuenta sus relaciones de género. La debilidad del enfoque MED se derivaba, por lo tanto, de los supuestos en los que no se cuestionaban las relaciones de poder, ni los modelos del desarrollo económico predominante, basado en las pautas del mercado y en el discurso de la modernización, que entendían el progreso como una evolución lineal desde lo tradicional hacia lo moderno.

Habría que esperar hasta los años 90 para que el giro dado en las políticas internacionales reconociese el paradigma del desarrollo humano y con éste se pudiesen establecer las sinergias con los enfoques feministas más complejos y multidimensionales. De esta forma el antiguo modelo MED fue sustituido por el nuevo enfoque llamado "Género en el Desarrollo" (GED). El GED identifica la discriminación de las mujeres en las desequilibradas relaciones de poder entre los géneros y busca conseguir las transformaciones de las estructuras patriarcales. Para promover los cambios, propone dos estrategias simultáneas - el empoderamiento de mujeres y la transversalidad de género. Además, el GED se combina a menudo con la perspectiva de los derechos humanos.

El modelo GED pretende representar y reflejar una visión consensuada de las mujeres de todas las partes del mundo. Su legitimidad se deriva de su aprobación oficial en la IV Conferencia Mundial de las Mujeres en Beijing, en 1995, tras lo cual se convirtió en un marco normativo de las políticas internacionales. En la práctica, sin embargo, el modo de comprensión e implementación del enfoque GED ha sido a menudo criticado por ser poco sensible a unas realidades culturalmente distintas de las occidentales. La tecnificación del enfoque fue otro de los grandes desafíos de esta propuesta, debido al riesgo de convertirse en una herramienta burocrática al uso de las maquinarias de género y desarrollo, que se despliegan al servicio del Estado y las agencias del desarrollo, y desconectan a menudo de las políticas realmente transformadoras de corte feminista. Las brechas entre las teorías y las prácticas del feminismo en el desarrollo han persistido y han motivado a los movimientos feministas, tanto del Sur como del Norte, para producir nuevas propuestas teóricas y políticas para incidir de forma más efectiva en las transformaciones de género para la igualdad y justicia social. La revisión teórica que se presenta a continuación trata de visibilizar los debates vinculados a los enfoques de mujeres, género y desarrollo desde la perspectiva de la crítica feminista de los movimientos de mujeres que provienen sobre todo del Sur. Se exponen también los cambios en los paradigmas de género y

desarrollo, y las categorías de los intereses estratégicos y prácticos de género, como factores relevantes a tener en cuenta en la evaluación de las políticas y de los proyectos de empoderamiento de las mujeres desde un enfoque feminista.

II.2.1 **La diversificación de las voces feministas: la contribución de las teorías postcoloniales**

Como he mencionado anteriormente, la importancia de la segunda ola del feminismo, de la década de los 60 y 70, radicó en su contribución a la toma de conciencia sobre el sistema de opresión patriarcal, que discrimina a las mujeres y las sitúa en una posición de desventaja respecto de los varones. Sus modelos explicativos, sin embargo, tenían sus limitaciones y fueron cuestionados por los feminismos postcoloniales de los años 80. La nueva ola del feminismo llegó a criticar la homogeneidad y la explicación unicausal de la subordinación de las mujeres en la que se basaba el canon del conocimiento producido por el movimiento de liberación de las mujeres. Fueron las mujeres negras de los Estados Unidos, en particular, las primeras que llamaron la atención sobre el hecho de que el conocimiento generado por el feminismo dominante en aquella época estaba construido en torno a un patrón concreto, el de la mujer blanca, urbana, occidental, heterosexual y de clase media, y no reflejaba los intereses de los grupos que no estaban adscritos a este modelo. Las críticas destacaban que el feminismo hegemónico no sólo ignoraba su historia, su cultura y sus condiciones de vida, sino también sus experiencias particulares de opresión basadas en una doble discriminación, tanto por el sexismo como por el racismo.¹² Con esta crítica se puso en evidencia que los modelos analíticos del feminismo dominante en la academia, que se centraban solamente en las desigualdades causadas por los efectos del sexismo, eran de escasa utilidad para aquellas mujeres que además sufrían otras formas de discriminación: por su identidad étnica, color de la piel, clase, edad, sexualidad, opresión colonial o por las políticas del imperialismo contemporáneo.

La creciente preocupación por las políticas de identidad y las cuestiones de la diferencia y de la diversidad, así como las influencias de las teorías postmodernas sobre la cultura y la representación, como importantes significantes sociales, han

¹² Es importante mencionar las alianzas que se establecieron entre las mujeres de color, particularmente de los EE.UU. y del Reino Unido, que iniciaron campañas para reclamar su pasado y la construcción de su propio futuro. Su famoso lema: "*Encontrando nuestra voz*" constituyó la base para un proyecto de documentación de sus vidas y sus experiencias particulares. Esta experiencia cuestionó algunas premisas sobre las que se basaba la teoría del feminismo hegemónico. Por ejemplo, mientras que la teoría del feminismo de la segunda ola asumía que la familia era un lugar crucial para la opresión de las mujeres, las mujeres de color, que se enfrentaban al racismo, señalaban a la familia como un potencial lugar de refugio.

marcado el contexto en el que se ha dado un giro en el pensamiento feminista contemporáneo. Las producciones intelectuales de las teóricas postcoloniales, tales como Chandra Talpade Mohanty, Valerie Amos y Pratibha Parmar, Kumari Jayawardena, Leila Ahmed y Gayatri Chakravorty Spivak, han sido especialmente relevantes para introducir las perspectivas culturales de las mujeres del Sur y alterar la tradición hegemónica del feminismo occidental institucionalizado en la academia. El punto de partida de estas autoras era la crítica del lenguaje universalista con el que el feminismo occidental pretendía hablar por todas las mujeres, y con el que lo que se transmitía era una visión hegemónica y eurocéntrica, que silenciaba, victimizaba e incapacitaba a las mujeres de otras culturas, sobre todo a las no-occidentales y las de las minorías.

Una de las contribuciones más relevantes en el pensamiento postcolonial la realizó Chandra Talpade Mohanty, de origen indio, en un artículo publicado en 1984, bajo el título: *“Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”*. El argumento de Mohanty era que los estudios del feminismo hegemónico homogeneizaban a las mujeres de otras culturas en una categoría única de *“las mujeres del Tercer Mundo”*. Bajo esta clasificación simplificada, las mujeres de otras sociedades eran representadas en la literatura occidental como una entidad indiferenciada, como víctimas pasivas, desprovistas de la capacidad de decidir sobre sus propias vidas, oprimidas por sus culturas y religiones. Las prácticas tradicionales de estas mujeres se representaban como residuos feudales, que necesitaban de la orientación del feminismo occidental para progresar en el ciclo del desarrollo moderno, inspirado en los prototipos de los países del "Primer Mundo".

Al analizar los argumentos de Mohanty, se pueden trazar unas líneas paralelas entre las ideas del desarrollo economicista, el feminismo hegemónico y el imperialismo colonial, ya que todas ellas se basan en una representación cultural de Occidente que se considera superior respecto a los demás modelos culturales, que son vistos como atrasados y tradicionales. El pensamiento del feminismo hegemónico, en particular, suponía que las mujeres occidentales han logrado un estado de emancipación y desarrollo más avanzado que otras mujeres. Con esta idea se justificaba un discurso de tipo misionero, que pretendía liberar y salvar a otras mujeres de su supuesto estado de atraso, incluso a costa de imponerles la visión y los valores del feminismo occidental. Este enfoque tenía un carácter eminentemente político, ya que al etiquetar y tachar a las mujeres de las sociedades no-occidentales como tradicionales, se las evocaba asimismo como unas mujeres políticamente inmaduras que necesitaban de la

orientación y de la enseñanza en los ejes del feminismo occidental. El modelo occidental se presentaba en esta construcción cultural como la única vía para el desarrollo moderno de las sociedades ajenas, sin tener en cuenta su contexto, su diversidad, su historia, y sin escuchar su voz propia y sin tener en cuenta lo que querían realmente los hombres y las mujeres provenientes de esas regiones.

Gayatri Chakravorty Spivak, de origen indio, desarrolló esta idea en su aclamado artículo titulado: "*Can the Subaltern Speak?*" (1985, 1988). Spivak utilizó el término "subalterno" en este ensayo para referirse a los sujetos oprimidos y sin voz, es decir, los que no ocupaban una posición discursiva desde la que pueden hablar y responder. Su teoría surge a partir de su análisis de los discursos europeos sobre las prácticas culturales de la India del siglo XIX, en las que las viudas hindúes sacrificaban sus vidas en las ceremonias *sati*. Mediante este ejemplo, Spivak habla de dos dificultades en el caso de las mujeres indias, y por extensión, de las no-occidentales. La primera tiene que ver con su condición de mujeres como sujetos coloniales. Y la segunda, por convertirse en sujetos subalternos que no pueden hablar por sí mismos, porque no tienen un lugar de enunciación que se lo permita. El que habla por ellas es un sujeto que se presenta como "*intelectual del Primer Mundo*". La idea de la doble subalternidad de las mujeres tiene que ver con una doble discriminación: por su condición como mujeres y por su experiencia colectiva de opresión y represión como sujetos colonizados, y está muy enraizada aún en las sociedades contemporáneas.

Las críticas mencionadas de las feministas postcoloniales han puesto en evidencia la urgencia de romper con las premisas hegemónicas sobre las que se basaba el conocimiento del feminismo occidental y articular unos modelos alternativos, que representasen la diversidad de las voces y los intereses de las mujeres en el mundo. Sus aportaciones han puesto de relieve la heterogeneidad de las mujeres y la diversidad de sus experiencias y modos de vida. Como consecuencia, se propusieron adoptar unos nuevos marcos de análisis, que fueran más complejos, inclusivos y sensibles a las particularidades de cada caso. A nivel metodológico, se introdujo el concepto de "interseccionalidad", que aborda las formas diversas y múltiples de la discriminación contra las mujeres. A partir de entonces el análisis de género se estudia en sus nexos con otros factores, tales como: etnicidad, clase social, edad, sexualidad, lugar de residencia, etc. La evolución en la metodología refleja un nuevo paradigma feminista que reconoce que la opresión de las mujeres es multicausal y está mediada por estructuras y mecanismos diversos, que varían en el tiempo y en el espacio. Los cambios en el pensamiento feminista sugieren asimismo la necesidad de generar una

mayor conciencia política a nivel global sobre las condiciones locales, económicas, políticas, sociales y culturales, que conforman la subalternidad y la opresión de las mujeres en sus contextos específicos.

Los avances en la teoría de género se inscriben en una nueva etapa del feminismo, en el movimiento de la tercera ola, cuyos comienzos se suelen datar en los años 80 o principios de los años 90.¹³ La nueva ola del feminismo plantea un panorama múltiple, donde siguen vigentes varias tendencias abiertas a lo largo de su desarrollo, y que abarcan la co-existencia de unas perspectivas diversas que ahondan en diferentes direcciones de una misma problemática. No se trata, por lo tanto, de una corriente determinada, sino de movimientos distintos que se unen en su interés para explorar las cuestiones de género desde ángulos diversos, inspirados en las teorías postcoloniales, postestructuralistas y postmodernistas. Lo que merece la pena destacar en este contexto es la pluralidad de las voces feministas, de las mujeres y de los hombres, que coexisten en el mundo, y que plantean sus propias perspectivas sobre unas amplias gamas de cuestiones de género, que vienen a superar las limitaciones del esencialismo, dualismo heterosexual, eurocentrismo y hegemonía cultural. En este ámbito surge el debate sobre dónde ubicar la lucha del feminismo contemporáneo para superar la discriminación contra las mujeres y avanzar en la igualdad de género. La cuestión está en si la estrategia más adecuada de un proyecto de cambio para la igualdad de género debería centrarse en los elementos objetivos o subjetivos, en las personas o en las estructuras, en las relaciones de poder o en las leyes y las instituciones, o en todos estos elementos simultáneamente. Además, ¿cómo diseñar y llevar a cabo los proyectos del cambio que sean realmente efectivos en cuanto a la incidencia en las transformaciones en las estructuras patriarcales y en las relaciones de poder entre los hombres y las mujeres en unos contextos culturalmente distintos? En este aspecto, parece relevante evocar la propuesta de Maxine Molyneux de los años 80, que ayuda a establecer un marco de análisis que permite identificar los diversos intereses de género en el ámbito local y diferencia entre los proyectos que no tienen incidencia feminista y los que la tienen, ya que operan con

¹³ Una de las fechas que se proponen como el comienzo de la tercera ola del feminismo, tiene que ver con el artículo de Rebecca Walker (1992: 41) "*Becoming the Third Wave*" en el que la autora declara: "*I am not a post-feminism feminist. I am the third-wave*" ("*No soy una post-feminista, soy la tercera ola*"). También se suele situar los comienzos de la tercera ola en los 80, con la consolidación de los feminismos postcoloniales y alternativos al feminismo monolítico y elitista de la segunda ola. Junto con la tercera ola, algunas autoras la diferencian como una corriente distinta a la cuarta ola del feminismo. La cuarta ola, conocida también como posfeminismo o feminismo posidentitario, se situaría a comienzos del siglo XXI, y estaría compuesto por las influencias del feminismo queer, feminismo transexual y ciberfeminismo.

el propósito de incidir en las transformaciones políticas, sociales, económicas y culturales desde la perspectiva de la igualdad de género.

II.2.2 Categorías referentes a los "intereses de género" y los "intereses de las mujeres"

La propuesta de Maxine Molyneux (1985) surge en el contexto de las tensiones entre distintos movimientos de mujeres en los años 80, que plantean los debates sobre el universalismo versus particularismo de los enfoques de la segunda ola del feminismo. Las diferencias y los conflictos de intereses anulan asimismo la posibilidad de asumir su homogeneidad como grupo. En consecuencia es difícil, si no imposible, generalizar sobre los intereses específicos del colectivo femenino. Teniendo eso en cuenta, Maxine Molyneux reconoce que los "*intereses de las mujeres*" no pueden estar definidos como una categoría única. Las mujeres, en su diversidad, se ven afectadas por múltiples cuestiones de formas diferentes, y por eso actúan individualmente y de diferentes maneras, de acuerdo con sus particularidades, ligadas a su posición social y a sus identidades. No obstante, según Molyneux, esto no significa que las mujeres no puedan tener algunos intereses en común, que se derivan específicamente de su posición de género. Estos intereses, en la terminología de Molyneux (1985: 232), se denominan como "*intereses de género*" y se distinguen de la falsa hegemonía que implica la noción de "*intereses de las mujeres*".

Los "*intereses de género*" son aquellos que las mujeres u hombres desarrollan en virtud de su posición social a través de sus atributos de género. Estos intereses pueden ser estratégicos o prácticos. Los "*intereses prácticos de género*" se formulan a partir de las condiciones concretas que las mujeres y los hombres manifiestan en su posición de género y en relación a la división sexual del trabajo. Estos intereses responden a las necesidades percibidas de inmediato y no tienen la meta estratégica de la emancipación de las mujeres y la igualdad de género. Tampoco desafían las formas predominantes de la subordinación de género, a pesar de que se derivan directamente de ésta. Los intereses prácticos de género son formulados subjetivamente por las mujeres desde su posición específica de género y dan respuesta a sus necesidades materiales y a las demandas relacionadas con su supervivencia humana. En cambio, los "*intereses estratégicos de género*" son formulados deductivamente, es decir, a partir del análisis de la subordinación de las mujeres en relación a los hombres. La preocupación de estos intereses está en su proyección de un modelo alternativo, que permita superar la opresión de las mujeres y

establecer una organización social más igualitaria y satisfactoria. Los intereses estratégicos se definen en los contextos culturales y socio-políticos concretos, y por eso pueden variar. Maxine Molyneux (1985: 232-233) cita como ejemplos de "*intereses estratégicos de género*" la abolición de la división sexual del trabajo, el alivio en la carga del trabajo doméstico y los cuidados, el establecimiento de la igualdad política, la adopción de las medidas adecuadas contra la violencia de género y la supresión del control masculino sobre las mujeres. Estos intereses destacan por su valor en cuestionar las estructuras patriarcales y apuntar hacia un cambio radical en las relaciones de poder entre los géneros. Por eso, como dice Molyneux (1985: 233): "*las demandas formuladas sobre esta base normalmente se llaman 'feministas', así como el nivel de conciencia requerida para luchar efectivamente por ellas*".

II.2.3 Los enfoques políticos relativos a las mujeres en el desarrollo: desde el MED hacia el enfoque alternativo de empoderamiento

Las categorías de Maxine Molyneux sobre los intereses de género han jugado un rol relevante en el pensamiento feminista en el desarrollo, especialmente gracias a la aplicación que les dio Caroline Moser en su teoría de la planificación del desarrollo. Caroline Moser (1989) retoma la propuesta de Molyneux y la adapta a las demandas de la cooperación al desarrollo, a través de una distinción entre los "*intereses*" y las "*necesidades de género*". Moser defiende que la planificación feminista del desarrollo debe basarse en los "*intereses de género*", es decir, en las preocupaciones prioritarias que tienen las mujeres desde su posición de género. Gracias a la identificación de los "*intereses estratégicos y prácticos de género*" de las mujeres, éstos se pueden convertir en "*necesidades estratégicas y prácticas de género*", es decir, en los medios por los cuales éstos han de ser satisfechos. Por ejemplo, si el "*interés estratégico de género*" es avanzar hacia una sociedad más igualitaria, una "*necesidad estrategia de género*" podría referirse a la abolición de la división sexual del trabajo. Si el "*interés práctico de género*" es la supervivencia humana, una "*necesidad práctica de género*" podría identificarse con el abastecimiento de agua (Moser, 1989: 1819).

Otra de las contribuciones de Caroline Moser (1989: 1801) es el concepto del "*triple rol de las mujeres*", que se identifica con sus labores reproductivas, productivas y comunitarias. El rol reproductivo de las mujeres se asocia con las responsabilidades sobre la maternidad, la crianza y los cuidados familiares, así como con las tareas domésticas necesarias para garantizar el mantenimiento y la reproducción de la fuerza laboral. El rol productivo comprende la producción de bienes para el consumo y el

trabajo remunerado en o fuera del hogar, tanto en el sector formal como informal. Por último, el rol comunitario de las mujeres se relaciona con sus actividades vinculadas a la administración de la comunidad, que proporcionan los servicios, la cohesión y otros beneficios sociales. Este rol comprende tanto la gestión comunal, basada en el abastecimiento de los productos de consumo colectivo; como el liderazgo y la organización a nivel político, en función de una mayor influencia en los espacios de poder y en la toma de decisiones. Las mujeres que ejercen su rol político y comunitario a menudo se ven involucradas en actividades relacionadas con el ejercicio de su plena ciudadanía y basadas en los intereses estratégicos de género, que plantean cuestiones de orden político, de justicia social y de los derechos humanos.

En el avance de su trabajo, Caroline Moser (1993) propone una matriz de los enfoques políticos dirigidos hacia las mujeres en el desarrollo, que se diferencian entre sí en su relación con la identificación del "*triple rol de las mujeres*" y la distinción entre las "*necesidades prácticas*" y las "*necesidades estratégicas de género*". El modelo se divide en cinco enfoques (cuadro 3): el de bienestar, de equidad, de anti-pobreza, de eficiencia y de empoderamiento.¹⁴ Mientras que los enfoques de equidad, de anti-pobreza y de eficiencia representan las políticas dentro de un modelo oficialista MED, el enfoque de empoderamiento se considera una alternativa, que surge en los años 80 desde los movimientos de las mujeres del Sur. Las cinco categorías representan unos "tipos ideales", cuyo propósito es medir la dimensión en la que las políticas responden distintamente a las necesidades prácticas y estratégicas de género (Moser, 1993: 58). Las elecciones de los enfoques políticos dependen y se corresponden normalmente con la visión y la misión de las instituciones, las organizaciones y los grupos implementadores. Las distintas políticas suelen atraer a diferentes tipos de estas organizaciones. Además, el contexto del desarrollo puede favorecer la formulación de unos enfoques combinados, con el fin de cubrir al mismo tiempo las necesidades de los diversos sectores. También se observa en la práctica del desarrollo que estos enfoques pueden cambiar y ser sustituidos por otros, tanto en la etapa de planificación, como a lo largo del proceso de su implementación.

Lo que me interesa destacar en el análisis de las categorías que propone Caroline Moser, son las diferencias entre las perspectivas de las feministas occidentales y las de las mujeres del Sur. Aunque ambas perspectivas se consideran igualmente válidas

¹⁴ Caroline Moser retoma la clasificación de Mayra Buvinic (1983) sobre las políticas del bienestar, de equidad y de anti-pobreza, y añade dos categorías nuevas: eficiencia y empoderamiento.

como feministas, me resultó importante conocer los orígenes y las diferencias entre los enfoques equitativos y los de empoderamiento, para estar sensible a los puntos de vista de las diversas mujeres, según sus diferentes contextos, y entender el conflicto y las convergencias que se establecen desde los años 80 entre los feminismos del Sur y los feminismos occidentales. El contraste de los enfoques equitativos y de empoderamiento respecto de los demás enfoques en el desarrollo permite entender las diferencias entre lo que podemos llamar una perspectiva feminista en el desarrollo y aquellos enfoques de género que no tienen las ambiciones de transformar el sistema dominante de estructuras patriarcales.

Cuadro 3: Resumen de los distintos enfoques de políticas dirigidas a las mujeres en los países en vías de desarrollo

Modelo	BIENESTAR	EQUIDAD	ANTI-POBREZA	EFICIENCIA	EMPODERAMIENTO
Periodo	Los años 50 en adelante; periodo de auge: 1950-70.	Los años 70: Intentos de su adaptación durante la Década de la Mujer (1975-85).	Los años 70 en adelante.	Los años 80 en adelante.	Los años 80 en adelante.
Orígenes	Enfoque más antiguo, pre-MED: - Inspirado en los programas de bienestar desarrollados en Europa después de la II Guerra Mundial (Plan Marshall). - Modernización / Modelo de crecimiento económico acelerado.	Primer enfoque MED: - Influencia de Boserup y de las feministas occidentales sobre las políticas del desarrollo. - Insatisfacción con las políticas de modernización del desarrollo: aumento de la desigualdad.	Segundo enfoque MED: - Moderación del enfoque de equidad debido a las críticas. - Vinculado a la redistribución con crecimiento y necesidades básicas.	Tercer enfoque MED: - Crisis económica de los años 80. - Políticas de ajuste y estabilización dependen del trabajo y la contribución económica de las mujeres.	Alternativa al MED articulada por las mujeres del Sur: - Influencia del feminismo postcolonial y la experiencia de las organizaciones de base de las mujeres del Sur. - Insatisfacción con el enfoque de la equidad y otros enfoques MED.
Objetivos	- Integrar a las mujeres al desarrollo como mejores madres para garantizar el bienestar y la supervivencia de la familia.	- Integrar a las mujeres al desarrollo moderno como participantes activas y superar la desigualdad con los	- Asegurar que las mujeres pobres incrementen su productividad: la pobreza de las mujeres vista como un	- Asegurar que el desarrollo sea más eficiente y efectivo a través de la participación económica de las mujeres:	- Lograr el empoderamiento de las mujeres. - Desafiar simultáneamente diferentes estructuras de opresión:

		hombres: el “patriarcado” visto como un problema, y no el “desarrollo” dominante.	problema del subdesarrollo y desigualdad, y no la subordinación por los hombres.	una mayor participación económica de la mujer automáticamente se vincula con una mayor equidad.	opresión de los hombres, opresión colonial y neocolonial, etc.
Necesidades de género satisfechas y los roles reconocidos	NPG: Lograr NPG (Necesidades prácticas de género) en el rol reproductivo: proyectos relacionados con la ayuda alimentaria, malnutrición y planificación familiar.	NPG y NEG: lograr NEG (Necesidades estratégicas de género) en términos del triple rol de la mujer (pero en realidad, prioriza el rol productivo), a través de la intervención directa del Estado (políticas, educación y legislación); y la confianza en el mercado (favoreciendo la autonomía económica de las mujeres).	NPG: Lograr NPG en el rol productivo para ganar ingresos: proyectos de generación de ingresos de pequeña escala.	NPG: Lograr NPG en contextos del deterioro en la provisión estatal de los servicios sociales, apoyándose en el triple rol de la mujer y la “elasticidad” de su tiempo.	NPGyNEG: Lograr NEG en términos del triple rol de la mujer, de modo indirecto, mediante una movilización en torno a las NPG como medio para confrontar la opresión y lograr NEG.
Tipo de cambio	Cambio funcional (no amenazador)	Cambio estructural (desafiante)	Cambio funcional (no amenazador)	Cambio funcional (no amenazador)	Cambio estructural (desafiante)
Comentarios	<ul style="list-style-type: none"> - La mujer vista como receptora pasiva del desarrollo. - Se reconoce sólo su rol reproductivo (el supuesto que el rol productivo es de los hombres). - No desafía los roles tradicionales de género, por eso sigue siendo popular entre algunos gobiernos y ONGs 	<ul style="list-style-type: none"> - Enfoque desafiante: identifica la subordinación de las mujeres por los hombres. - Criticado como “feminismo occidental exportado al Tercer Mundo”. - No ha sido muy popular entre los gobiernos y las agencias del desarrollo, y por eso pronto se abandona. 	<ul style="list-style-type: none"> - La mujer pobre es aislada como una categoría aparte y con la tendencia a reconocer sólo su rol productivo, e ignorar su rol reproductivo. - Responde a la preocupación de que “las mujeres son las más pobres de los pobres”. 	<ul style="list-style-type: none"> - La mujer es vista en su capacidad de extensión de su jornada de trabajo. - Se desplaza el énfasis de la mujer hacia el desarrollo: su argumento para incorporar a las mujeres en los procesos al desarrollo se debe a que: “el 50 % de los recursos humanos disponibles para el 	<ul style="list-style-type: none"> - Enfoque desafiante: Identifica la opresión multicausal de las mujeres. - No fue muy apoyado al principio por los gobiernos y los organismos del desarrollo, sino por algunas organizaciones de base de las mujeres del Sur. Eso cambió, en parte, en los años 90, después de la

	benéficas y asistencialistas .	- La mejora en la legislación es su mayor impacto. - No cuestiona las bases del sistema económico dominante.		desarrollo están siendo desperdiciados o subutilizados”.	IV Conferencia Mundial de las Mujeres en Beijing (1995).
--	--------------------------------	---	--	--	--

Fuente: Elaboración basada en el libro de Caroline Moser (1993: 55-79).

La "*estrategia de bienestar*" surge en los años 50 y se clasifica como una aproximación pre-MED, siendo el primer enfoque del desarrollo relacionado con las mujeres. Sus orígenes tienen que ver con los programas asistenciales de emergencia que acompañaron a las medidas de ayuda económica implementadas en el marco del Plan Marshall, cuyo propósito era promover el bienestar y la reconstrucción de los Estados europeos después de la II Guerra Mundial. Las mujeres fueron identificadas en este marco en su rol de madres y esposas, con un interés especial en el bienestar de sus familias, y como tal reclutadas como voluntarias en la distribución de la ayuda. El enfoque de bienestar, implementado posteriormente en los países en vías de desarrollo, se inspiraba en los programas del Plan Marshall y tenía como propósito incidir en la supervivencia y el bienestar de las familias. El interés por las mujeres se limitaba, para este enfoque, en apoyarlas en su desarrollo como mejores madres y esposas. Con este fin se les ofrecían unos cursos de formación en las áreas consideradas del dominio femenino, y relacionados normalmente con la ayuda alimentaria, la nutrición, la salud y la planificación familiar. El enfoque de bienestar se basaba en tres supuestos, que se derivaban de la división sexual del trabajo y la asignación del rol reproductivo a las mujeres y el rol productivo a los hombres. El primer supuesto se refería a las mujeres como receptoras pasivas del desarrollo económico. El segundo consideraba que la maternidad era el rol más importante que las mujeres tenían en la sociedad. Y el tercero indicaba que la crianza de los niños y el cuidado de la familia era la contribución más efectiva de las mujeres al desarrollo moderno. Como consecuencia de este planteamiento, las mujeres quedaron excluidas de los programas del desarrollo, que se centraban en la producción económica, y eran promovidos principalmente por las agencias de la cooperación internacional. La popularidad de la estrategia de bienestar tuvo su auge entre los años cincuenta y los setenta. No obstante, al tratarse de un enfoque no-amenazador y políticamente correcto, que no desafiaba los roles tradicionales de género y no amenaza las estructuras vigentes, su popularidad sigue aún estando vigente entre los gobiernos

conservadores y las entidades más tradicionalistas. Por ejemplo, en Yemen este enfoque goza de una particular aceptación entre las organizaciones benéficas y humanitarias de base confesional islámica.

Las críticas feministas a las políticas de bienestar dieron pie a la fundación de una nueva estrategia, clasificada como el primer enfoque MED. Se trata del enfoque de equidad que surge en los años 70, a raíz de la influencia de los feminismos occidentales en el desarrollo, y en particular como resultado del impacto de la obra de Esther Boserup (1970), titulada: "*Women's Role in Economic Development*". La estrategia se relacionaba con el movimiento MED, que surgió para denunciar el aumento de las desigualdades entre los hombres y las mujeres, como efecto del impacto negativo de las políticas del desarrollo moderno en los países en vías de desarrollo. Su crítica se centraba en tres aspectos: la falta del reconocimiento y uso del rol productivo de las mujeres en el desarrollo; el refuerzo de los valores que limitan a las mujeres al hogar y a su papel reproductivo; y la replicación de los estereotipos occidentales de género en relación al trabajo de las mujeres en otros contextos culturales. La estrategia de equidad pretendía corregir estos sesgos y se propuso como objetivo integrar a las mujeres en el desarrollo moderno y mejorar su estatus respecto de los hombres. La cuestión de ubicar como causa principal de la subordinación de las mujeres su exclusión del desarrollo económico, condujo a la identificación de la solución respecto al problema de la desigualdad de género en el acceso de las mujeres al mercado y al trabajo remunerado, así como en el incremento de su control sobre los recursos. El enfoque de equidad apuntaba también a la transformación del sistema patriarcal, satisfaciendo los intereses estratégicos de género, por medio de la implementación de unas reformas legislativas y de otras políticas estatales favorables a las mujeres. Se trataba de una estrategia desde arriba hacia abajo, pensada en la creencia de que la presión por la igualdad, desde las estructuras estatales, podría introducir los cambios de una manera rápida y efectiva. No obstante, en realidad la estrategia de equidad no resultó demasiado popular entre los gobiernos y las agencias del desarrollo, que normalmente reproducían una cultura organizacional que reflejaba el carácter patriarcal de sus sociedades. Para ellos, la estrategia de equidad resultaba demasiado conflictiva y desafiante, ya que cuestionaba las relaciones jerárquicas entre los hombres y las mujeres y reivindicaba una redistribución más equilibrada de los recursos entre ambos sexos. Incluso cuando se reconocían la equidad y la igualdad como principios formales, en las leyes y las políticas, esto no garantizaba la implementación adecuada de este enfoque en la práctica (Moser, 1993: 65). Con frecuencia el enfoque se malinterpretada y quedaba

reducido a un aumento de la cantidad de mujeres en las instituciones y en los programas existentes, y no tanto en la implementación de sus visiones y sus prioridades feministas. El enfoque de la equidad no ha sido tampoco bien recibido por algunos grupos de mujeres del Sur, que lo criticaban como un intento de exportar e imponer el feminismo occidental en los países del “Tercer Mundo”. Esta polémica se basaba en las diferencias ideológicas y políticas entre las mujeres de diversas organizaciones, y que quedó evidente desde la I Conferencia Mundial sobre las Mujeres en México, en 1975. Caroline Moser (1993: 65) destaca que *“uno de los resultados de la Conferencia de 1975 fue etiquetar al feminismo como etnocéntrico y divisionista para el MED. Muchas activistas del Tercer Mundo sintieron que llevarle el ‘feminismo a una mujer que no tenía agua, comida, ni casa era hablar de tonterías’, y etiquetaron a las socialistas y feministas que también procedían del Tercer Mundo de burguesas simpatizantes con el imperialismo”*. A pesar de esta polémica y de los antagonismos ideológicos, la estrategia de la equidad logró ser aprobada en México en 1975 y constituyó un marco de referencia para las primeras oficinas y ministerios de asuntos para las mujeres que empezaron a crearse a partir de entonces.

La Conferencia de México abrió la Década de las Naciones Unidas para la Mujer (1976-85) y contribuyó a llamar la atención sobre la necesidad de ocuparse seriamente de la cuestión de la desigualdad y la discriminación de género. Los documentos generados por las Conferencias Mundiales sobre las Mujeres, celebrados en aquel decenio en México (1975), Copenhague (1980) y Nairobi (1985), reflejan el acuerdo de las feministas y de otras mujeres, que lograron un consenso sobre la igualdad legal como una base mínima para promocionar a las mujeres y sus derechos, y constituir una plataforma a partir de la cual se podrían debatir otros temas más controvertidos. Estos acuerdos y consensos constituyeron un punto de partida para avanzar en las políticas internacionales y en las acciones de las Naciones Unidas orientadas a la promoción de las mujeres en el mundo. En 1976 se crean los primeros órganos de las Naciones Unidas dedicados específicamente a la cuestión femenina: el Fondo de Desarrollo para la Mujer (UNIFEM) y el Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación para la Promoción de la Mujer (INSTRAW). En 1979 se avanza también en el reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres en el ámbito de la legislación internacional, mediante la aprobación por la Asamblea General de la ONU de la *"Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer"* (CEDAW). Ésta supone la primera ley internacional de carácter jurídicamente vinculante que recoge los derechos civiles, políticos, sociales, económicos y culturales de las mujeres de todo el mundo.

A pesar de estos avances a nivel de las Naciones Unidas, el enfoque de equidad no logró conseguir el apoyo real por parte de los gobiernos y las agencias del desarrollo. Se destacaron algunas cuestiones polémicas como pretextos para no avanzar en el proceso, con lo cual se vio necesario dar giro hacia otra estrategia, la de "anti-pobreza", que era menos conflictiva. El enfoque de anti-pobreza es el segundo enfoque MED y se introduce a partir de los años 70 como "*una versión suavizada de tono de la equidad*" (Moser, 1993: 66). Su objetivo principal era garantizar que las mujeres pobres aumentaran su productividad. Desde esta perspectiva, la desigualdad económica entre las mujeres y los hombres se comprende como una consecuencia de la pobreza, y no tanto como una cuestión vinculada a las desigualdades de género. Como consecuencia, mientras que la estrategia de la equidad reconocía la importancia de enfrentar el desafío del sistema patriarcal como una prioridad, la estrategia anti-pobreza trasladó el énfasis de los desequilibrios de género hacia el objetivo principal de reducir las desigualdades entre los ingresos, y de esta manera promocionar a las mujeres (Moser, 1993: 67). La mayor diferencia entre la política de equidad y la de anti-pobreza está, por lo tanto, en su consideración y articulación de los intereses estratégicos de género. La meta de la estrategia anti-pobreza es proporcionar empleo para las mujeres y con ello satisfacer las necesidades prácticas de género, pero no transformar el sistema y abordar las necesidades estratégicas. La estrategia de equidad, en cambio, iba más allá y buscaba satisfacer los intereses estratégicos de género, apuntando a las condiciones legales, políticas y laborales, con el objetivo de lograr el empleo que condujera a las mujeres a una mayor autonomía e independencia. La preocupación por la pobreza se convirtió en la idea conductora de las políticas anti-pobreza. En este enfoque se identificaban a "*las mujeres del Tercer Mundo como las más pobres de los pobres*" (Moser, 1993: 67). Como consecuencia, las mujeres de los países en vías del desarrollo eran homogeneizadas en una categoría aparte, en la que se enfatizaba en su rol productivo, y se tendía a ignorar sus funciones reproductivas y comunitarias. El enfoque anti-pobreza se traducía en unos programas de generación de ingresos a pequeña escala que promocionaban las actividades tradicionalmente emprendidas por las mujeres, sin tener en cuenta su introducción en las áreas de empleo que fuesen de una mayor oportunidad y competitividad en el mercado, y que solían considerarse normalmente del dominio masculino. Como resultado, muchos de los proyectos anti-pobreza fracasaron desde el punto de vista económico, bien porque perdían dinero o porque no conseguían vender el producto (Zabala, 2010: 77). Los proyectos de este tipo eran criticados también por aumentar la carga laboral de las mujeres, que tenían que sumar a su

trabajo cotidiano en el hogar y en las comunidades, un empleo en el sector productivo, que normalmente estaba mal remunerado.

La estrategia de la eficiencia es el tercer enfoque MED y surge en los años 80 como respuesta a la crisis económica y la deuda externa. Las políticas de ajuste estructural y de estabilización, que se popularizaron en aquel momento, se fijaron en la contribución económica de las mujeres para reducir costes y promover un desarrollo más eficiente y efectivo. El enfoque de la eficiencia desplazó el énfasis de la subordinación de las mujeres hacia la prioridad del desarrollo, guiándose por el supuesto de que una mayor participación económica de las mujeres automáticamente implicaría una mayor igualdad. El argumento, que se usaba para justificar estas políticas, destacaba que *“el cincuenta por ciento de los recursos humanos disponibles para el desarrollo están siendo desperdiciados o subutilizados”*, por lo cual se debe incorporar a las mujeres en el desarrollo para mejorar la eficiencia y la productividad del sistema (Moser, 1993: 70). En realidad, el deterioro de la provisión de los servicios sociales del Estado capitalista, causado por los ajustes de la crisis económica, necesitaba de una mayor carga de trabajo de las mujeres, haciendo uso de su triple rol de género y de la extensión de su jornada laboral. La estrategia de la eficiencia derivaba del supuesto de que el tiempo de las mujeres es infinitamente elástico y puede dar de sí lo suficiente como para poder cubrir todas las necesidades (Zabala, 2001: 78). En conjunto, según el análisis de Caroline Moser (1993: 72), las políticas de eficiencia han dependido, en gran medida, de la elasticidad del trabajo de las mujeres en sus roles reproductivos y en gestión comunal, y han podido responder a las necesidades prácticas de género únicamente a costa de más horas de trabajo y de un incremento del trabajo no remunerado. El enfoque de la eficiencia no aborda las necesidades estratégicas de género, ya que evita la intervención en la manera en la que se construyen las relaciones desiguales de género en las sociedades diversas.

La insatisfacción con los enfoques MED, incluidos algunos aspectos polémicos de las políticas radicales de la equidad, motivaron a las mujeres del Sur a buscar y articular sus propias perspectivas en el desarrollo. Como consecuencia, surge una alternativa al MED que se denominó *“enfoque de empoderamiento”*. Se trata de un enfoque que apareció por primera vez en los años 80 para perseguir un doble objetivo: por un lado, cuestionar las desigualdades entre mujeres y hombres, y por otro lado, desafiar el modelo occidental de desarrollo económico predominante. Su planteamiento abordaba tanto las necesidades prácticas como los intereses estratégicos de género, con lo cual coincidía en sus fines feministas con el enfoque de equidad. No obstante, el enfoque

de empoderamiento difiere considerablemente del enfoque de equidad por varias razones. Las cuestiones que las distinguen incluyen el origen, la visión sobre las causas y las dinámicas de opresión, así como las medidas que proponen para promocionar a las mujeres y superar la desigualdad de género. Las diferencias entre ambos enfoques se resumen en el cuadro 4.

Cuadro 4: Diferencias entre el enfoque de la equidad y el enfoque de empoderamiento		
Modelo	Equidad	Empoderamiento
<i>Origen</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Influencia de las teorías feministas de la segunda ola. - Investigaciones occidentales sobre las mujeres en los países del Sur. 	<ul style="list-style-type: none"> - Influencia de las teorías feministas postcoloniales (se reconoce que el feminismo no es sólo una importación occidental). - La experiencia de las organizaciones de base de las mujeres del Sur.
<i>Objetivos</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Lograr la igualdad entre mujeres y hombres (revertir el orden patriarcal). - Integración de las mujeres en el desarrollo moderno. 	<ul style="list-style-type: none"> - Empoderamiento de las mujeres (incrementar el poder de las mujeres). - Articulación de un sistema alternativo al desarrollo economicista occidental.
<i>Causas de la desigualdad</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Subordinación de las mujeres por los hombres debido al sistema que se identifica como "patriarcado". - Exclusión de las mujeres de la corriente predominante del desarrollo moderno (no cuestiona las pautas del mercado capitalista). 	<ul style="list-style-type: none"> - Subordinación por los hombres, pero enfatiza el hecho de que cada mujer vive una opresión diferente según su identidad étnica, su clase social, su historia colonial y su actual posición en el orden económico internacional. - Subalternación por otros sistemas de opresión relacionados con el racismo, clasismo, imperialismo cultural, opresión colonial o neocolonial.
<i>Estrategias feministas y medidas para lograrlas</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Las necesidades estratégicas de género (NEG) son similares a aquellas identificadas por el enfoque de empoderamiento; la diferencia está en los medios para lograrlas. - El logro de NEG a través de las políticas directas desde arriba hacia abajo, mediante las medidas legislativas, educativas, y otras políticas del Estado, y a través de la integración al mercado en condiciones de igualdad. - Confianza en el Estado y en el mercado. - Planificación de género por los y las expertas. 	<ul style="list-style-type: none"> - Las necesidades estratégicas de género (NEG) similares a las del enfoque de equidad; el interés está en su satisfacción de forma real y no potencial. - El logro de las NEG a través de las políticas indirectas desde abajo hacia arriba, mediante una movilización de las mujeres en torno a sus necesidades prácticas de género y su concienciación en temas relacionados con el género. (Se evita la confrontación directa, y se utilizan las necesidades prácticas de género como la base sobre la cual se construye una base de apoyo segura, y un medio por el cual se pueden alcanzar las necesidades estratégicas). - Confianza en las organizaciones de

		mujeres y en la comunidad. - Planificación de género consultiva mediante los enfoques participativos y con las mujeres.
--	--	--

Fuente: Elaboración propia basada en la clasificación de los enfoques políticos de género de Caroline Moser (1993).

Mientras que el enfoque de equidad estaba inspirado en las teorías y los estudios feministas occidentales, el origen de la estrategia de empoderamiento se derivaba de los escritos feministas postcoloniales y de las experiencias de las organizaciones de base de las mujeres del Sur. Las investigaciones de los feminismos postcoloniales contribuyeron a su fundamentación teórica y metodológica por dos razones. Por un lado, las críticas postcoloniales a la hegemonía y al eurocentrismo de los modelos occidentales contribuyeron a la recuperación de la preocupación por el análisis de los efectos del imperialismo, colonialismo y racismo sobre las mujeres del “Tercer Mundo”, y por otro lado, los estudios postcoloniales aportaron evidencias de que el modelo dominante del desarrollo moderno tiene una naturaleza destructiva y desafiante para las culturas y las comunidades tradicionales.¹⁵ El enfoque político de empoderamiento se construyó a partir de estas críticas y reivindicaba un modelo de desarrollo alternativo, que no solamente fuera más igualitario para las mujeres, sino también más justo y considerado con las comunidades locales, sus aspiraciones y sus modos de vida. Este planteamiento ponía en evidencia las limitaciones y los errores del enfoque de equidad, que se guiaba por las suposiciones siguientes: primero, que el desarrollo moderno puede beneficiar a todas las personas; y segundo, que las mujeres del Sur quieren integrarse necesariamente en un desarrollo dominante, creado bajo las premisas del modelo occidental (Moser, 1993: 75). La estrategia de empoderamiento se opone a este planteamiento y reivindica la soberanía de los pueblos y la oportunidad de las personas para tomar sus propias decisiones respecto al tipo de desarrollo que desean promover y la sociedad en la que quieren vivir.

El enfoque de empoderamiento insiste también en que las mujeres deberían plantearse una estrategia que desafíe simultáneamente su subordinación por los hombres y su opresión estructural, que se deriva no solamente del patriarcado, sino también del clasismo, racismo, imperialismo colonial y de las dinámicas del globalismo

¹⁵ Los artículos de referencia, en los que se evidencian las limitaciones, los desafíos y la naturaleza destructiva del desarrollo moderno, desde unas perspectivas indigenistas, medioambientales, postcolonialistas y culturales, están compilados en los libros de Gita Sen y Caren Grown (1987); Vandana Shiva (1988); Marianne Marchand y Jane Parpart (1995), y Kriemild Saunders (2002), entre otros.

neoliberal. Los fines de esta estrategia son eminentemente feministas y se centran en los procesos de empoderamiento de las mujeres. El empoderamiento se comprende como *“la capacidad de las mujeres para incrementar la confianza en sí mismas y su fortaleza interna”*, identificándose con *“el derecho a determinar las opciones en la vida e influir en la dirección del cambio, mediante la capacidad de ganar control sobre los recursos materiales y no-materiales fundamentales”* (Moser, 1993: 74-75). El enfoque de empoderamiento tenía como fin incrementar el poder de las mujeres en los ámbitos sociales, culturales, económicos, políticos y psicológicos, así como en las tres dimensiones correspondientes: personal, relacional y colectiva. Se comprende que el incremento de la confianza y la autoestima de las mujeres debe de integrarse en un proceso de transformación de las relaciones desequilibradas entre los hombres y las mujeres, y establecer, en lugar de dominación y subordinación, los lazos de cooperación, solidaridad y justicia social. Según Moser, otra de las diferencias entre el enfoque de empoderamiento y el de equidad es que el primero pone bastante menos énfasis en “elevar el estatus” de las mujeres respecto a los hombres, tal como lo hace el enfoque de equidad, sino que busca más bien empoderar a las mujeres mediante la redistribución del poder dentro de las comunidades y entre las sociedades diversas (Moser, 1993: 74). En este sentido, apunta a una transformación en las relaciones de poder no solamente entre los hombres y las mujeres, sino también entre el Sur y el Norte.

El enfoque de empoderamiento y el enfoque de equidad se destacan como las únicas estrategias dirigidas a las mujeres en el desarrollo que tratan de satisfacer los intereses prácticos y los intereses estratégicos de género. Las necesidades estratégicas en el enfoque de empoderamiento son similares a aquellas identificadas por el enfoque de equidad, pero la diferencia está en el modo en el que se pretenden alcanzar (Moser, 1993: 76). El limitado éxito del enfoque de equidad para enfrentar directamente la naturaleza de la subordinación de las mujeres a través de los cambios legislativos y las políticas gubernamentales, ha motivado el enfoque de empoderamiento para evitar la confrontación directa. Por esta razón, se proponía empezar por las necesidades prácticas de género como la base sobre la cual se podía construir una plataforma de apoyo segura y el medio por el cual se alcanzarían las necesidades estratégicas. Se trataba de un modelo de abajo hacia arriba, que consistía en movilizar a las mujeres en torno a sus intereses prácticos, para luego poder articular sus intereses de género más estratégicos. Las movilizaciones de las mujeres tenían como intención organizarlas en grupos de presión, para asegurar que las políticas de género realmente se pudiesen implementar, contando con un

movimiento social que las respaldara. El enfoque de empoderamiento asume asimismo que los intereses feministas no se traducen en la acción sino mediante un esfuerzo sostenido y sistemático de las organizaciones de base.

Una de las particularidades del enfoque de empoderamiento es su misión de sensibilizar a las organizaciones más tradicionales en las cuestiones feministas, con la intención de ampliar el tejido social que pueda servir de apoyo para defender la igualdad y los derechos de las mujeres. Otra de sus características es apostar por los procesos de la planificación participativa, con el fin de consultar a las comunidades e involucrarlas desde el principio en la definición y la implementación del desarrollo que quieren promover. Se enfatiza que es necesario contar, en estos procesos, con la participación de las organizaciones feministas y sensibles al género, para articular adecuadamente los intereses estratégicos de género de las mujeres. La atención puesta en las organizaciones de mujeres es importante, ya que a través de ellas se busca elevar, de abajo hacia arriba, la conciencia feminista de las comunidades, para desafiar la subordinación de género. Esta aproximación a las organizaciones de mujeres hace que las políticas de empoderamiento queden destacadas y se diferencien de otros enfoques, tales como por ejemplo el enfoque del bienestar, que se interesa por las organizaciones de mujeres únicamente como medio para entregar los servicios de arriba hacia abajo o complacer intereses de otra índole (Moser, 1993: 76).

La visión del enfoque de empoderamiento se puede considerar como complementario y sinérgico con el pensamiento del desarrollo alternativo, que fue planteado por los movimientos del postdesarrollo durante los años 80. La aportación del enfoque de empoderamiento tiene su énfasis en el aumento de la conciencia feminista, la educación popular y la movilización política de las mujeres, con el fin de incrementar la presión social e implementar las reformas legislativas y sociales a favor de la igualdad. Su objetivo era transformar un complejo sistema de opresión, enraizado no solamente en el patriarcado, sino también en el capitalismo y el imperialismo occidental, incluyendo sus aspectos de colonialismo o neo-colonialismo. El enfoque de empoderamiento propone unas políticas cuyo alcance es más amplio que el de las políticas de equidad. Dicha diferencia se refleja en un contexto y en un pensamiento cultural distinto. Las mujeres del Sur suelen incrustar sus intereses de género en unas prioridades más complejas, que incluyen las necesidades comunitarias, políticas y de bienestar familiar. Como indica Mary Nash (2004: 236), es precisamente la importancia del comunitarismo, de la familia, de la lucha antiimperialista y anticolonial, la que definen a menudo la agenda de actuación de los movimientos de mujeres en

los países en vías de desarrollo, diferenciándolos, en este aspecto, del individualismo con el que se suele caracteriza el feminismo occidental. Mi análisis de los movimientos de mujeres en Yemen, durante la revolución de 2011 y en sus etapas anteriores y posteriores, confirma este hecho (Strzelecka, 2012 a, 2012 c, 2013 b, 2015). Durante la revolución yemení de 2011, por ejemplo, los intereses estratégicos de género estaban articulados en una fusión con la lucha revolucionaria de las mujeres. Se consideraba que el desmantelamiento del régimen y la democratización del Estado eran requisitos fundamentales para alcanzar mayores cuotas de derechos y de autonomía para las mujeres, identificadas con el proceso de la implementación de los derechos humanos y la ciudadanía igualitaria, así como con las transformaciones culturales de género. La crítica de las políticas imperialistas occidentales estaba también presente en sus discursos, manifestando un orgullo de su propia cultura y de los modelos islámicos en su re-interpretación feminista.

II.2.4 El modelo de “Género en Desarrollo”

El enfoque GED (Género en Desarrollo) es el modelo oficialista que predomina actualmente en las políticas y las prácticas del desarrollo internacional. Aunque sus antecedentes en el pensamiento feminista son más antiguos, no será hasta los años 90 cuando su reconocimiento internacional en la IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres en Beijing, en 1995, lo convirtieron en el referente normativo para los gobiernos y las agencias internacionales. A partir de entonces, el enfoque GED sustituye oficialmente al modelo MED (Mujeres en Desarrollo), y cambia la perspectiva del problema, identificado previamente como la exclusión de las mujeres en el desarrollo, para centrarlo a partir de ahora en las relaciones de poder, que producen y reproducen las desigualdades de género y sitúan a las mujeres en una posición de subalternación respecto de los hombres. El área de interés centrado en las relaciones de género constituye un avance respecto al enfoque MED, que por lo general trata a las mujeres de forma aislada y monolítica. El GED surge como resultado de la aplicación de las teorías de género en el desarrollo, y evidencia que las desigualdades de género son socialmente construidas, y no biológicas.¹⁶

¹⁶ El concepto “género” fue impulsado en los años 70 para enfatizar que las desigualdades entre hombres y mujeres son socialmente construidas, y no biológicas. Varias autoras contribuyeron al desarrollo de esta teoría, tales como Gayle Rubin (1975), Oakley (1975) y Joan Scott. Una gran influencia la han tenido también los estudios antropológicos, especialmente las investigaciones de Margaret Mead. Su análisis sobre tres pueblos nativos de Nueva Guinea, recogido en el libro: *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935), la llevaron a pensar que las diferencias entre mujeres y hombres no tienen tanto que ver con un hecho natural o biológico, sino que se basan en las ideologías culturales en las que

La distinción entre el sexo biológico y el género permite superar el determinismo biológico de las diferencias entre los hombres y las mujeres y plantear la construcción de unas relaciones más igualitarias de género. El reconocimiento de la desigualdad como un constructo social implica asimismo la posibilidad de la deconstrucción de las categorías previas y la fundación de unos modelos de género renovados, basados en los principios de la no-discriminación y la igualdad. El género como una categoría de análisis ayuda también a ordenar los elementos simbólicos y socioculturales para entender cómo se construyen históricamente, socialmente y culturalmente, las diferencias entre los hombres y las mujeres, y cómo esas diferencias se convierten en desigualdades y se perpetúan en las relaciones jerárquicas de poder. El "*análisis de género*" evidencia las brechas de equidad entre los hombres y las mujeres, y a partir de estos datos, permite prevenir y erradicar la discriminación de género. Hace referencia a las consecuencias de la división sexual del trabajo y a las diferencias de género en el reparto del tiempo y el control de los recursos. También reconoce los múltiples roles de género, integrando la categoría de Caroline Moser sobre el "*triple rol de las mujeres*". Su interpretación se hace en una configuración con otras variables, tales como: identidad étnica, nacionalidad, clase social, edad y sexualidad.

El enfoque GED integra el "*análisis de género*" en sus políticas y contempla la realización de los "*intereses prácticos*" y "*estratégicos de género*". Su objetivo es incidir en los cambios estructurales y promover un conjunto de prácticas, símbolos, representaciones, normas, y valores que contribuyan al avance hacia una sociedad más igualitaria y justa. Su propuesta incluye dos enfoques políticos: la estrategia de empoderamiento y la transversalidad de género. Ambos enfoques se consideran complementarios y deben aplicarse conjuntamente para lograr los resultados deseados. La "*transversalidad de género*" responde a la persistente marginación de las opiniones y los intereses de las mujeres en los procesos del desarrollo y en la gestión del Estado, y busca una transformación de género a nivel institucional y político. Su objetivo es integrar las cuestiones de la igualdad de género en el centro de las decisiones políticas, en las estructuras institucionales, así como en la planificación y gestión del presupuesto. Es una estrategia que introduce cambios organizacionales desde arriba hacia abajo y promueve unas estructuras políticas, sociales y económicas más sensibles a las cuestiones de género. El "*empoderamiento de las*

se socializan los miembros de cada grupo sexual en una sociedad dada. La famosa frase de Simone de Beauvoir (1949) de su obra clásica: *Le Deuxième Sexe* (1949): "*una mujer no nace, sino que se hace*", resume esta idea.

mujeres", en cambio, es una estrategia que representa el modelo de abajo hacia arriba. Su objetivo es incidir en los procesos mediante los cuales las mujeres, individualmente o/y colectivamente, toman conciencia feminista sobre cómo las relaciones de poder operan en sus vidas, y ganan la autoconfianza y la fuerza necesaria para desafiar las desigualdades de género en el hogar, en las comunidades y en la esfera política. El empoderamiento comprende tanto la participación de las mujeres en la toma de decisiones, como el proceso mismo que las lleva a sentirse capaces y legitimadas para tomar sus propias decisiones. En este sentido, como argumenta Jo Rowlands (1997: 14), el empoderamiento es más que la simple apertura al acceso a la toma de decisiones e implica un proceso que lleva a las mujeres a percibirse a sí mismas como capaces y con el derecho de tomar sus propias decisiones. A través de este proceso, se aumenta su autoestima, su habilidad y el control sobre los recursos materiales y no materiales fundamentales. Como parte de este proceso, las mujeres se convierten en agentes de cambio, capaces de incidir en las transformaciones para la igualdad de género.

La teoría política del GED representa de facto una fusión de las ideas planteadas originalmente en dos enfoques separados: el enfoque de equidad de los años 70 y el enfoque de empoderamiento de la década de los 80. La combinación de ambos argumentos comprende que el empoderamiento de las mujeres y las políticas sensibles al género son dos caras de la misma moneda, y que aportan ideas que no se excluyen, sino que se complementan. La diversificación del canon del conocimiento dominante, gracias a las aportaciones de las teorías postcoloniales y a otras perspectivas, ha permitido visibilizar la cuestión del poder en la academia y validar perspectivas alternativas en los estudios feministas. Como resultado del diálogo entre los feminismos diversos, se han creado unas perspectivas sincréticas, y en teoría, la perspectiva GED, bajo mi punto de vista, ha pretendido ser una de ellas.

II.2.5 La diversificación de los enfoques de empoderamiento: divergencias y confluencias presentes

El movimiento GED hace referencias al enfoque de empoderamiento, sistematizado en los estudios de Kate Young (1993), Naila Kabeer (1994), Jo Rowlands (1997) y Magdalena León (1997), entre otras académicas. Las investigaciones de estas autoras se basan en los debates y las prácticas sociales de los movimientos de mujeres del Sur, que se evidenciaron desde los años 80. Las académicas feministas (Rowlands, 1997: 13; León, 1997: 19) categorizaron la conceptualización de poder y

empoderamiento en cuatro categorías distintas, que deben diferenciarse entre sí para entender la propuesta política y ética del enfoque feminista del empoderamiento. Se trata de los siguientes tipos de poder: “poder sobre”, “poder para”, “poder con” y “poder desde dentro”. El “poder sobre” (*power over*) se entiende como el poder de dominación sobre alguien, de “suma cero”, en el que el incremento de poder de una persona significa la pérdida de poder de otra. Es un poder que implica unas dinámicas de opresión y de control, y puede ser contestado con complicidad, resistencia o manipulación. Es un poder que se relaciona con el sistema patriarcal, con sus formas de toma de decisiones y el ejercicio de las influencias. El modelo feminista no se identifica con este tipo de poder, sino que busca formas alternativas en el “poder para”, el “poder con” y el “poder desde dentro”. El “poder para” (*power to*) es un poder generativo, productivo y creativo, que abre nuevas posibilidades y acciones sin dominación. El “poder con” (*power with*) supera el poder individual y resalta la importancia del trabajo colectivo, compartido y solidario. El “poder desde dentro” (*power from within*) considerado un poder interno, se vincula directamente con la autoestima y la confianza en sí mismo, así como con la capacidad del pensamiento crítico. Este poder, en el empoderamiento de las mujeres, se genera en un proceso de toma de conciencia sobre la propia situación y sobre la fuerza para resistir los mecanismos por los que se reproduce y se mantiene la subordinación de género y pretende construir unas relaciones más satisfactorias e igualitarias. Estos tres poderes son de suma positiva y se identifican con la promoción de un poder compartido y basado en unas relaciones más democráticas.

Los planteamientos radicales y desafiantes respecto al poder patriarcal y al pensamiento colonial han determinado el hecho de que el enfoque originario de empoderamiento, que surgió en los años 80, no haya sido muy popular entre los gobiernos y las organizaciones internacionales, y que permaneciera en los márgenes de las políticas oficiales del desarrollo hasta los años 90. En realidad su popularidad se limitaba, al principio, a las organizaciones de las mujeres del Sur y a los que las apoyaban (Moser, 1993: 74). El giro en las políticas internacionales del desarrollo y las alianzas feministas en los 90 han contribuido a la creación de un nuevo discurso internacional, que ha promocionado la práctica del desarrollo humano y los derechos humanos desde unos enfoques sensibles culturalmente y susceptibles a los intereses y las necesidades locales. No obstante, pronto ha quedado evidente que el cambio en el discurso del desarrollo dominante no necesariamente ha conllevado unas transformaciones radicales en sus prácticas y sus políticas. Autoras, tales como Cornwall y Eade (2010), por ejemplo, han destacado cómo los conceptos clave del

desarrollo, tales como empoderamiento, desarrollo humano, sostenibilidad, igualdad de género, buena gobernanza, participación de la sociedad civil, etc., se ha convertido en “*buzzwords*”, palabras de moda, de las que se ha abusado en los discursos políticos, sin una preocupación por sus significados reales, que derivaban originalmente del pensamiento y de la práctica feminista y transformadora de los movimientos sociales. La desconexión del enfoque de empoderamiento de sus contenidos ideológicos, éticos y metodológicos feministas se ha observado en el proceso de su adaptación a las políticas y a las prácticas de la industria del desarrollo dominante. Como resultado, la interpretación y la operativización del enfoque GED en las iniciativas del desarrollo internacional han resultado en una mayor tecnificación e instrumentalización, muchas veces a costa de los compromisos y de las conexiones con la militancia y las políticas feministas. Además, la complejidad del sistema actual de la cooperación internacional al desarrollo afecta la gestión de los proyectos de género, que exigen de un lenguaje, unas herramientas y unos modelos altamente especializados. En efecto, el funcionamiento de este sistema depende de los conocimientos de las y los expertos internacionales, que normalmente provienen de fuera, y sustituyen los recursos humanos formados en las comunidades locales.

Hay una controversia persistente sobre si realmente es posible realizar unas políticas transformadoras de género y empoderamiento de las mujeres en el sistema dominante del desarrollo socio-económico actual, teniendo en cuenta sus limitaciones y las desigualdades reproducidas por el capitalismo patriarcal. Deniz Kandiyoti articula la pregunta del siguiente modo: “¿*Qué significa el 'empoderamiento' en el contexto de unas políticas neoliberales que restringen el acceso a los servicios básicos y a las redes de seguridad social?*” (Kandiyoti, 2007: 191). Para algunas investigadoras, como Soledad Vieitez Cerdeño, el sistema capitalista actual es incompatible con los principios de la igualdad real.¹⁷ Mi propia experiencia en los proyectos internacionales de desarrollo demuestra que el progreso en el empoderamiento de las mujeres y la igualdad de género requieren de una deconstrucción de las estructuras de opresión y dominación más amplias, ya que las desigualdades están interrelacionadas, y no se puede promover una igualdad de género sin desafiar las desigualdades de otros tipos. Eso implicaría una necesidad de revisar las pautas dominantes del mercado y las políticas neoliberales, hecho que la cooperación internacional no se ha planteado seriamente hasta ahora, dado que eso implicaría un desafío a su propio sistema de influencias, intereses y relaciones de poder y control, y cuestionaría sus alianzas con

¹⁷ Las opiniones registradas en el curso “Culture, Gender and Development: Africa”, GEMMA, Universidad de Granada, Granada, marzo 2013.

las poderosas empresas multinacionales y privadas, así como con los regímenes políticos de las democracias cuestionadas. Hay otra pregunta que me resulta de relevancia en el sistema actual de género y desarrollo: “¿*Qué sucede cuando la ayuda humanitaria y de desarrollo se re-conceptualizan como medio para promover la seguridad global?*” (Duffield, *apud* Kandiyoti, 2007: 91). Esta pregunta me resulta especialmente pertinente en el contexto de Yemen, donde la influencia de la agenda de seguridad global, vinculada a la guerra contra el terrorismo tras el 11-S, ha redefinido la cooperación al desarrollo en este país. Yemen no solamente se convirtió en el frente principal para la lucha contra Al-Qaeda, sino también ha recibido los fondos adicionales de la ayuda al desarrollo para erradicar el terrorismo y desradicalizar los movimientos islamistas. El giro en las estrategias políticas implicó un interés por financiar nuevos actores del desarrollo, tales como las autoridades religiosas que puedan promocionar los derechos humanos y la igualdad de género desde un islam moderado, lo cual contribuyó a veces a la marginación y la invisibilización del rol prominente de los movimientos de mujeres más seculares.

Las discrepancias y las contradicciones entre el enfoque de empoderamiento articuladas por los movimientos de las mujeres del Sur y el marco oficialista del GED, adaptado al uso de los intereses políticos de la agenda internacional del desarrollo, persisten. Por ejemplo, la visión de *Development Alternatives with Women for a New Era* (DAWN)¹⁸, una de las organizaciones más emblemáticas que aportó las bases conceptuales al enfoque de empoderamiento originario, articulado en el Sur en los años 80, se diferencia considerablemente de los discursos oficialistas del GED en el sistema del desarrollo internacional. La filosofía de DAWN sigue siendo consistente con los enfoques políticos de empoderamiento, que Caroline Moser definió como la alternativa de las mujeres del Sur al MED, y que se centra en la misión de trabajar para la justicia social y de género y por un desarrollo democrático y sostenible. Su objetivo es construir un mundo alternativo basado en la igualdad y la justicia social, que no se limite a la igualdad de género, sino que considere unas dimensiones más amplias:

“Queremos un mundo donde las desigualdades y las discriminaciones basadas en género y en otras identidades sean eliminadas en y entre los países, en las relaciones entre los países y los pueblos, donde los procesos del desarrollo se

¹⁸ El DAWN nace en 1984 y se trata de una potente red internacional de mujeres activistas, investigadoras y académicas del Sur, cuya misión es la de trabajar para la justicia económica y de género, y por un desarrollo democrático y sostenible. Entre sus miembros fundadores, Fatima Mernissi, escritora y académica marroquí, ha representado al pensamiento del mundo árabe.

basen en la solidaridad social y la justicia económica, política, ecológica, social y personal, donde la pobreza y la violencia sean erradicadas; y donde los derechos humanos en su sentido más pleno y extenso constituyan la base de las leyes, políticas públicas y acciones privadas". (DAWN, <http://www.dawnnet.org/about.php?page=vision>, consultado: 14 de marzo de 2013).

Como vemos, el enfoque político de empoderamiento de DAWN no solamente se preocupa por las desigualdades de género, sino que exige una transformación radical de todo el sistema global, con el fin de avanzar realmente hacia un mundo más igualitario y justo. En este contexto, Idoe Zabala (2010), economista vasca, distingue tres diferencias entre el enfoque de empoderamiento originario y su versión reajustada a los discursos y las prácticas más oficiales del desarrollo internacional. En la variante del *"enfoque de empoderamiento desarrollista"*, el interés se centra, sobre todo, en aumentar las posibilidades y los niveles de productividad de las mujeres individuales, en general fuera de la agenda feminista, y sin cuestionar el sistema del desarrollo actual (Zabala, 2010). Sus diferencias con el enfoque originario del empoderamiento conciernen a lo siguiente: primero, mientras que en el enfoque ordinario insiste en el "poder desde dentro" como parte relevante de su proceso, el empoderamiento en el enfoque desarrollista se considera como algo que se puede conceder desde arriba o desde fuera, por ejemplo a través de recursos tales como los microcréditos. Segundo, en el enfoque desarrollista no hay cuestionamiento de las estructuras de subordinación. Y tercero, se promueve un enfoque individualista, que busca que las mujeres mejoren su situación económica y sean autosuficientes en un contexto neoliberal, donde el Estado reduce su responsabilidad en la provisión de los servicios sociales (Zabala, 2010: 81).

Aparte de las diferencias mencionadas, hay que añadir que el enfoque actual del empoderamiento, al lograr el apoyo por parte de los gobiernos y las agencias del desarrollo, ha tenido que ser definido con una mayor precisión, en base a determinados indicadores, para poder ser medido y evaluado en relación costo-beneficio, debido a los recursos públicos invertidos en la estrategia por las instituciones nacionales e internacionales. En la perspectiva de los movimientos de base, el empoderamiento se veía como algo menos preciso y más contextualizado y abierto. En cambio, la cuantificación del empoderamiento, y no tanto su calidad, es a menudo una preferencia para poder justificar fácilmente los recursos invertidos en los proyectos de género y desarrollo apoyados por la cooperación internacional. El PNUD,

por ejemplo, en su política del desarrollo humano ha diseñado dos índices macro para comparar el progreso de las mujeres en los diversos países del mundo: el Índice de Desarrollo ajustado por Género, IDG (*Gender-related Development Index*, GDI) y el Índice de Potenciación de Género, IPG (*Gender Empowerment Measure*, GEM).¹⁹ El IDG mide los avances con las mismas variables básicas que el IDH, pero refleja las desigualdades en términos de progreso entre mujeres y hombres. El IPG, en cambio, es una medida de acción para evaluar específicamente el empoderamiento de las mujeres. Dicho índice refleja tres dimensiones: 1) participación política y poder de decisión, con el indicador de proporción de mujeres y hombres con escaños parlamentarios; 2) participación económica y poder de decisión, a través de la comparación de la participación de mujeres y hombres como legisladores, altos funcionarios o directivos, así como profesionales y técnicos; 3) control sobre los recursos económicos, con el indicador que se basa en el cálculo de ingresos percibidos por mujeres y hombres.

A nivel de los proyectos locales, hay varias teorías que abordan el tema de la medición del empoderamiento. Una propuesta interesante ha sido desarrollada por Sara Hlupekile Longwe a principios de los años 90. Esta experta en género de Lusaka, Zambia, ha diseñado un modelo conocido como *Women's Empowerment Framework*, que conceptualiza el empoderamiento de una manera práctica, a través de cinco niveles jerarquizados de la igualdad. Estos cinco factores incluyen: el bienestar material (alimentación, ingresos y asistencia médica); el acceso a los recursos y factores de producción (tierra, trabajo, crédito, capacitación, servicios colectivos, etc.); la concienciación sobre las desigualdades de género; la participación en los procesos de toma de decisiones (elaboración de políticas, planificación y administración); y el control sobre los recursos. En este marco, se entiende que el empoderamiento de las mujeres está concebido de tal forma que se consigue más igualdad y poder a medida que se asciende en los cinco niveles, desde el de bienestar material hasta el de control sobre los recursos. El modelo de Longwe se usa para verificar el grado en el que una política o un programa de desarrollo apoyan el logro de la igualdad o del empoderamiento a través de los cinco factores mencionados. Se considera que el impacto de sus intervenciones puede ser negativo, positivo o neutro, según el avance y la consideración de estos niveles.

¹⁹ PNUD, *Medición de la desigualdad: el Índice de Desarrollo Ajustado por Género (IDG) y el Índice de Potenciación de Género (IPG)*, http://hdr.undp.org/es/estadisticas/indices/idg_ipg/. Consultado: 15 de marzo 2013.

Otra propuesta referente a la medición del empoderamiento, que sincroniza a la vez con los conceptos teóricos del desarrollo humano, es la que propone Naila Kabeer (1999 a y 1999 b). Según esta economista, el empoderamiento se entiende como un proceso mediante el cual, aquellos a los que se ha negado la capacidad de realizar elecciones estratégicas para sus vidas, adquieren esa capacidad (Kabeer, 1999 b: 435). En esta conceptualización, para ser empoderado, primero hay que estar en una condición de des-empoderamiento. El empoderamiento implica un cambio. La capacidad de elección se considera central en este proceso. La elección se refiere, tanto a la condición de elección, como a su contenido y consecuencia. En la teoría de Kabeer (1999 b: 435), la capacidad de ejercer la elección incorpora tres dimensiones interrelacionadas: recursos, definidos ampliamente para incluir no sólo el acceso, sino también las futuras demandas y expectativas, a los recursos materiales, humanos y sociales; agencia, que incluye los procesos de toma de decisiones y las manifestaciones de agencia menos medibles, vinculadas a la negociación, la decepción y la manipulación; y logros, que se identifican como resultados del bienestar. La dimensión de los recursos es la condición previa para el empoderamiento; la agencia se considera como un aspecto de su proceso; y los logros como una medida de sus resultados. Las tres dimensiones son indivisibles para determinar los indicadores específicos en la medición del empoderamiento, y representan la intención de entrelazar los aspectos individuales con los parámetros estructurales. Lo interesante de este ejemplo son las sinergias que Naila Kabeer establece entre el empoderamiento y el enfoque de las capacidades, que es central en la teoría del desarrollo humano. Según ella, los “recursos” y la “agencia” constituyen lo que Amartya Sen llama “capacidades”, es decir, el potencial que las personas tienen para vivir sus vidas como quieren que sean, logrando los modos de “ser y hacer” que valoran (Kabeer, 1999 b: 438). La dimensión de “logros” sincroniza con lo que en la teoría de las capacidades del desarrollo humano se identifica con los “funcionamientos”. La idea de los funcionamientos se refiere a todos los modos posibles de “ser y hacer” valorados en un contexto dado. Los logros de funcionamiento son los que cada persona puede hacer o ser, o sea, los modos particulares de combinación de funcionamientos diferentes que la persona consigue. Hay diversidad de funcionamientos, que van desde los más elementales, tales como estar bien alimentado, a los más complejos, tales como gestionar una comunidad. La idea de las capacidades en el desarrollo humano deriva del reconocimiento de combinaciones de funcionamientos distintas, y refleja la libertad de cada persona para elegir entre distintas formas de vivir. Esta visión sincroniza con la noción de “agencia”, que se define como la habilidad de definir y proseguir sus propios objetivos e intereses

(Kabeer, 1999 b: 438). Los aspectos de agencia desarrollados por Sen reconocen que las personas no son seres pasivos del desarrollo, sino agentes del mismo (Zabala, 2010: 82). Existe una serie de valores y objetivos que las personas persiguen según sus motivaciones específicas. No obstante, hay también ciertos límites bajo los que actúan. Por eso, la agencia responde a las aspiraciones personales, pero también depende de los contextos estructurales en los que cada uno vive.

Entre las manifestaciones diferentes de la "*agencia de las mujeres*", me interesa el concepto de agencia en relación al empoderamiento, que implica no solamente el ejercicio activo de la elección, sino también el desafío de las relaciones de poder dominantes. La capacidad de definir y proseguir las metas de la igualdad no siempre implica que éstas se realicen de la manera esperada. El cambio estructural es un proceso complejo y de larga duración. Por eso, en mi análisis sobre la participación de las mujeres en la revolución yemení de 2011-2012, creí útil distinguir entre la "*agencia de las mujeres*", relacionada con los procesos de su empoderamiento, y los "*factores estructurales distorsionantes*", que han dificultado su participación en las estructuras de poder y en el pleno reconocimiento de la igualdad de género a una escala más amplia (Strzelecka, 2012 a, 2012 c).²⁰

Actualmente los diferentes enfoques conceptuales permiten establecer las sinergias entre diversos conceptos. Así, las nociones de "libertad", "capacidad" y "agencia", que soportan el enfoque de las capacidades en el desarrollo humano, se relacionan con el enfoque del empoderamiento, que deriva de los principios de incidencia feminista. "*Si definimos - dice Idoe Zabala - el empoderamiento como el proceso que permite a las personas adquirir la capacidad de realizar elecciones importantes para sus vidas, el empoderamiento se puede entender como una expansión de las capacidades, como la afirmación de la razón práctica y de la agencia, o como el fortalecimiento de la afiliación*" (Zabala, 2010: 87). Existen diferencias entre el enfoque del empoderamiento y el de las capacidades, que tiene que ver con sus distintos orígenes y con las cuestiones que enfatizan, pero su núcleo central es parecido.²¹ La meta última del

²⁰ La capacidad de las mujeres de articular los intereses prácticos y estratégicos de género durante la revolución y en periodo posrevolucionario ha tenido impactos positivos en las transformaciones sociales y políticas. No obstante, los cambios de género a una escala más amplia han sido bastante limitados por ahora, ya que los logros de su agencia se han visto restringidos por el contexto social, cultural, político y económico dominante.

²¹ Idoe Zabala (2010: 87) identifica las siguientes diferencias entre el enfoque de capacidades y el de empoderamiento, relacionadas con sus distintos orígenes y con las cuestiones que enfatiza: "*El enfoque de capacidades surge en círculos académicos y aumenta su influencia por el apoyo del PNUD y su adopción de un nuevo paradigma del desarrollo conocido como "desarrollo humano" que se refleja en los Informes sobre Desarrollo Humano publicados desde*

empoderamiento de las mujeres es su capacidad para actuar colectivamente a favor de sus propios intereses prácticos y estratégicos de género. Este es también el objetivo del enfoque de las capacidades, que busca fortalecer la posición y la situación de las mujeres, para favorecer la justicia y la igualdad de género. Las diferencias entre ambos enfoques los dotan de la posibilidad de reforzarse mutuamente. *“El empoderamiento, con su énfasis en los aspectos colectivos y de relación, complementa el peso que el enfoque de capacidades da a cada persona y fortalece el valor que Nussbaum da a la capacidad de afiliación como rasgo inherentemente humano. La importancia que ha adquirido el enfoque de capacidades en el pensamiento sobre desarrollo actual complementa el enfoque más local que ha tenido, en general, la estrategia de empoderamiento que necesita reforzar su discurso en el ámbito global”* (Zabala, 2010: 87).

Para avanzar en la comprensión de las convergencias entre el desarrollo, el enfoque de empoderamiento y la igualdad de género, es importante introducir en el debate la perspectiva de los derechos humanos. Se trata del siguiente elemento en el puzzle de conceptos que aborda la perspectiva de “Género, Cultura, Islam y Desarrollo”.

1990. El empoderamiento, por su parte, surge de los movimientos populares y de mujeres del Sur, siendo adoptado por el conjunto de las agencias en los años 90. El enfoque de capacidades tal como lo han desarrollado Sen y Nussbaum tiene un nivel de abstracción mayor y se sitúa en un terreno más filosófico, mientras que el empoderamiento es más concreto y político. Si el primero está más centrado en las personas y en su posición frente al Estado, el segundo insiste en los aspectos relacionales y en los colectivos. Finalmente, el enfoque de capacidades destaca como componente primordial la libertad, mientras el empoderamiento destaca los aspectos de poder”.

Capítulo II.3

II.3 Enfoques de derechos humanos: universalismo versus particularismo cultural y sus implicaciones para los derechos de las mujeres

Los avances conceptuales y políticos de los años 90 han abierto una nueva sensibilidad a la cuestión de los derechos humanos en el desarrollo. Como se explica en el Informe sobre Desarrollo Humano del PNUD (2000): *“Los derechos humanos y el desarrollo humano comparten una visión y un propósito común: garantizar la libertad, el bienestar y la dignidad de cada ser humano. (...) Se concibe a los derechos humanos como una parte intrínseca del desarrollo, y al desarrollo como un medio para hacer realidad los derechos humanos”*. El enfoque de derechos se refiere a la perspectiva de los derechos humanos universales, que introduce los principios de responsabilidad y de justicia social en el desarrollo. Existen varias interpretaciones de este enfoque y hay divergencias en cuanto a su implementación, pero hay también ciertos elementos en común que hacen que este enfoque sea fácilmente identificable. Se trata de los principios de los derechos humanos que se refieren a su base legal, su marco normativo, y a su realización como objetivo en sí mismo (Tsikata, 2007: 215). La base legal la conforman los instrumentos regionales e internacionales de los derechos humanos. El marco normativo concierne a los consensos sobre sus elementos básicos, que incluyen: una vinculación explícita con los derechos; una responsabilidad mayor puesta en el Estado y en los actores internacionales; la integración de los principios de empoderamiento, participación y la no-discriminación, y la atención a los grupos vulnerables. El énfasis está puesto en el objetivo de la realización de los derechos humanos, donde el ser humano es el titular de los derechos, y el Estado, junto con otras entidades de poder, se consideran los portadores de los deberes. La responsabilidad de los portadores de los deberes es respetar, proteger y hacer realidad el ejercicio de los derechos humanos, así como promocionarlos en sus planes, políticas y programas de acción.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 se constituye como marco de referencia principal para el enfoque de derechos. La Declaración estipula que: *“todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos”* (art.1),

“sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” (art. 2). En teoría esta declaración es sensible a la diversidad de las experiencias humanas y asegura la igualdad y la no-discriminación de todas las personas. No obstante, en la práctica, había personas que se sentían excluidas de los beneficios de estas normas y exigían desarrollos posteriores que permitiesen asegurar su protección específica. Este fue el caso en especial de las mujeres y los grupos minoritarios, que criticaban el pensamiento originario de los derechos humanos por sus sesgos andocéntricos y etnocéntricos. Estas voces destacaban que el hombre occidental, adulto, blanco, heterosexual y dueño de su patrimonio ha sido tomado como norma para definir y medir los conceptos de los derechos humanos en sus comienzos (Maquieira D’Angelo, 1998). Partiendo del cuestionamiento de este prototipo y la denuncia de la violación e incumplimiento de los principios de los derechos humanos, se reclamaban una mayor universalización, positivación, internacionalización y especificación de estas normas. Como consecuencia, se logró incidir en la expansión, en la redefinición y en la protección más eficaz de las llamadas *“tres generaciones de los derechos humanos”*, que incluyen: los derechos civiles y políticos de la primera generación; los derechos sociales, económicos y culturales de la segunda; y los derechos de los pueblos y la solidaridad de la tercera. Todos estos derechos se caracterizan por los siguientes atributos: son universales, inalienables, indivisibles, interdependientes y están relacionados entre sí. La universalización implica que toda persona, en cualquier lugar del mundo, es titular de estos derechos. La inalienabilidad se refiere al hecho de que los derechos humanos son inherentes a la dignidad humana y, por tanto, nadie puede renunciar a ellos o negárselos a otra persona. La indivisibilidad, interdependencia e interrelación significan que todos los derechos humanos, ya sean civiles, políticos, sociales, económicos, culturales o colectivos, son igualmente importantes y necesarios. Se considera que la satisfacción de un derecho facilita el avance de los demás, y de modo inverso, la negación de un derecho puede afectar negativamente la realización de otros derechos humanos. Este reconocimiento ha sido especialmente relevante en el caso de los derechos humanos de las mujeres, ya que implicaba que su derecho al desarrollo no podía realizarse en una desconexión de los principios de igualdad de género y de no-discriminación.

II.3.1 Derechos humanos de las mujeres

Los derechos humanos se consideran una realidad dinámica. Es un hecho que ha sido especialmente relevante para la evolución de los derechos humanos de las mujeres en

el mundo. Gracias al movimiento revitalizador feminista y su denuncia de la discriminación de género, se logró ampliar el concepto y el goce de los derechos humanos a través del reconocimiento de los derechos humanos específicos de las mujeres. La idea de los derechos de las mujeres como derechos humanos universales se debatió por primera vez en el Foro de las ONGs que se celebró durante la III Conferencia Internacional sobre las Mujeres en Nairobi, en 1985 (Hodgson, 2003: 6). Dado el alcance y la importancia de los acontecimientos vinculados a esta conferencia, algunos la identifican con “*el nacimiento del feminismo a escala mundial*” (UN, 2000). Lo cierto es que las alianzas, las redes y la movilización internacional de las mujeres de diferentes regiones del mundo hicieron posible comprometer a las Naciones Unidas para que se reconociera específicamente que los derechos de las mujeres son efectivamente parte inherente de los derechos humanos universales. Este reconocimiento se dio formalmente en la II Conferencia Mundial de los Derechos Humanos de Viena, en 1993. El párrafo 18 de la Declaración y el Programa de Acción de Viena estipulan: “*Los derechos humanos de la mujer y de la niña son parte inalienable, integrante e indivisible de los derechos humanos universales. La plena participación, en condiciones de igualdad, de la mujer en la vida política, civil, económica, social y cultural en los planos nacional, regional e internacional y la erradicación de todas las formas de discriminación basadas en el sexo son objetivos prioritarios de la comunidad internacional*”. La integración de las mujeres en el discurso de los derechos humanos en pie de igualdad con los hombres ha supuesto un avance esencial y ha adquirido una mayor visibilidad respecto a los desafíos vinculados con la igualdad de género que existen hoy en el mundo.

El siguiente avance respecto a la protección de los derechos humanos de las mujeres se dio en la IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres, celebrada en Beijing en 1995, consiguiendo un compromiso internacional más completo respecto a la agenda de género. Hay una preocupación explícita por la falta de respeto, promoción y protección de los derechos humanos de las mujeres entre las doce esferas decisivas de la Declaración y la Plataforma de Acción de Beijing.²² En este documento se hace un llamamiento específico a la adopción de medidas adecuadas por parte de los gobiernos, la comunidad internacional y la sociedad civil para revertir esta situación.

²² Las doce esferas de especial preocupación identificadas en la Plataforma de Acción de Beijing (párr. 44), que exigían la adopción de medidas concretas son: la mujer y la pobreza; la educación y la capacitación de la mujer; la mujer y la salud; la violencia contra la mujer; la mujer y los conflictos armados; la mujer y la economía; la participación de la mujer en el poder y la adopción de decisiones; los mecanismos institucionales para el adelanto de la mujer; los derechos humanos de la mujer; la mujer y los medios de comunicación; la mujer y el medio ambiente; la niña.

La Plataforma de Acción insiste en que los Estados no sólo deberían abstenerse de violar los derechos humanos de las mujeres, sino también trabajar activamente para promover y proteger estos derechos. Las Conferencias de Beijing +5 (2000), Beijing +10 (2005), y Beijing +15 (2010), han estado destinadas a examinar y evaluar los progresos internacionales en relación a los compromisos de la agenda de Beijing de 1995 y a plantearse nuevas estrategias para acelerar los avances en la igualdad de género, los derechos humanos y el empoderamiento de las mujeres en el mundo. La Declaración de Beijing de 1995 hace un llamamiento a la aplicación íntegra de todos los instrumentos de los derechos humanos y destaca especialmente el papel central de la *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer* (CEDAW), considerada como la carta magna de los derechos humanos de las mujeres.²³

II.3.2 Instrumentos jurídicos internacionales: la CEDAW

Los derechos humanos de las mujeres se garantizan y contemplan legalmente mediante los tratados, el derecho internacional consuetudinario, los principios generales y otras fuentes del derecho internacional. La CEDAW es uno de los tratados internacionales, cuya importancia radica en su carácter jurídicamente vinculante y su recopilación más completa de derechos civiles, políticos, sociales, económicos y culturales de las mujeres del mundo (cuadro 5). Se trata de un documento que fue aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en diciembre de 1979, y que entró en vigor el 3 de septiembre de 1981. Su preocupación principal es la erradicación de la discriminación contra las mujeres, que se define como: *“toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o por resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la*

²³ El artículo 8 de la Declaración de Beijing afirma *“el compromiso con la igualdad de derechos y la dignidad humana intrínseca de mujeres y hombres, así como con los demás propósitos y principios recogidos en la Carta de las Naciones Unidas, en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en otros instrumentos internacionales de derechos humanos, en particular, la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra las Mujeres y la Convención sobre los Derechos del Niño y la Niña, así como la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra las Mujeres y la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo”*. Entre otros mecanismos e instrumentos principales de promoción y protección de los derechos humanos se incluye: el Protocolo Opcional de CEDAW, aprobado en 1999 y con entrada en vigor en diciembre de 2000; Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC); Convención Internacional para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (CERD) y Convención Internacional sobre los Derechos del Niño (CIN).

mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera” (art. 1).

Cuadro 5: La importancia de la CEDAW para avanzar en los derechos de las mujeres en el mundo

- 1) La CEDAW es un instrumento jurídicamente vinculante: la definición que hace de discriminación tiene valor legal y pasa a ser parte de la normativa nacional de los Estados signatarios.
- 2) Prohíbe la discriminación en todas las esferas, pública o privada, de la vida.
- 3) Precisa que el acto discriminatorio puede producirse en distintas etapas de la existencia de un derecho: en el reconocimiento, el goce o el ejercicio.
- 4) Fortalece el concepto de indivisibilidad de los derechos humanos al recoger en un único instrumento derechos económicos, sociales, culturales, civiles, políticos, así como derechos colectivos y el derecho al desarrollo.
- 5) Promueve un modelo de “igualdad sustantiva” que comprende igualdad de oportunidades, igualdad de acceso a las oportunidades e igualdad de resultado.
- 6) Obliga a los Estados a respetar, proteger y garantizar los derechos de las mujeres.
- 7) Amplía la responsabilidad estatal a actos que cometen personas privadas, empresas o instituciones no estatales.
- 8) Faculta a los Estados para adoptar medidas temporales de “acción afirmativa”.
- 9) Reconoce el papel de la cultura y las tradiciones en el mantenimiento de la discriminación contra la mujer y obliga a los Estados a eliminar los estereotipos en los roles de hombres y mujeres

Fuente: PNUD, 2010 a.

Los Estados que han ratificado la CEDAW deben promover una serie de políticas para asegurar el pleno desarrollo y adelanto de las mujeres, con el objetivo de garantizar el ejercicio y el goce de sus derechos humanos y las libertades fundamentales, en igualdad de condición con los hombres (art. 3). Con este fin, el artículo 4 aconseja la adopción de acciones afirmativas, como medidas especiales de carácter temporal, encaminadas a acelerar la igualdad de oportunidades y de trato entre las mujeres y los hombres. La CEDAW presta atención también a las funciones reproductivas de las mujeres, y destaca el apoyo a las medidas especiales encaminadas a proteger la maternidad (art. 4.2). Entre otras disposiciones, compromete a los Estados Partes a proteger los derechos humanos de las mujeres a través de las medidas que erradiquen la trata de blancas y la explotación de la prostitución (art. 6); promueven la eliminación de la discriminación de las mujeres en la vida política y pública (art. 7); promuevan su participación y representación en la esfera internacional (art. 8);

garantizan la no-discriminación en cuanto a la nacionalidad (art. 9); promueven la igualdad de derechos en el ámbito de la educación (art. 10); en el empleo (art. 11); en la atención médica (art. 12); en las prestaciones económicas y sociales (art. 13), en las actividades de esparcimiento, deportes y en todos los aspectos de la vida cultural (art.13.c); además de promueve a las mujeres rurales (art. 14); y garantizan la igualdad ante la ley (art. 15), y en los asuntos relacionados con el matrimonio y las relaciones familiares (art. 16). Para conseguir la plena realización de estos derechos de la CEDAW, se incita a los Estados a promover unas políticas adecuadas en el ámbito nacional (art. 24), que incluyan medidas de carácter legislativo, administrativo y de otra índole, con el fin de modificar o derogar las leyes, reglamentos, usos y prácticas que son discriminatorias para las mujeres (art. 2 f).

La parte más polémica de la CEDAW tiene que ver con su posicionamiento universalista frente a la crítica del relativismo cultural. De forma parecida al caso de otros derechos humanos universales, su argumento se basa en la postura de que no se pueden invocar en nombre de la cultura aquellas tradiciones y prácticas culturales que discriminen, estereotipen, humillen, subordinen y marginen a las mujeres, así como las que se oponen al logro de la plena igualdad con los hombres. La visión de la CEDAW va más allá y no solamente propone la revisión crítica de las costumbres y las tradiciones, sino que también compromete a los Estados Partes a tomar medidas estratégicas, con el fin de modificar y erradicar aquellos elementos culturales que puedan limitar el ejercicio de los derechos fundamentales de las mujeres. Su visión, inscrita en el preámbulo, implica que *“para lograr la plena igualdad entre los hombres y las mujeres es necesario modificar el papel tradicional tanto de los hombres como de las mujeres en la sociedad y en la familia”*. Esto se traduce en el requerimiento de *“modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, con miras a alcanzar la eliminación de los prejuicios y las prácticas consuetudinarias, y de cualquier otra índole, que estén basadas en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres”* (art. 5). Con este fin, se recomienda el rediseño de los libros, programas escolares y métodos de enseñanza, desde una perspectiva de género, y la promoción de estímulos para una educación mixta, con el fin de eliminar los conceptos estereotipados sobre los roles masculinos y femeninos en el sistema educativo (art. 10 c). Estas recomendaciones son especialmente polémicas y criticadas por los grupos conservadores de base confesional, que defienden los modelos tradicionalistas y reclaman sus derechos culturales y el respeto a sus valores religiosos, para mantener las diferencias de género y las divisiones sexuales de los espacios. En Yemen, estos

grupos se vinculan particularmente con los fundamentalismos islámicos y las fracciones políticas ultraconservadoras.

Para examinar los progresos realizados en la materia de la CEDAW, se ha establecido, en virtud de su artículo 17, el Comité de las Naciones Unidas para la Eliminación de la Discriminación Contra la Mujer (CEDAW). El Comité está integrado por veintitrés expertas, elegidas cada cuatro años en votación secreta de una lista propuesta por los Estados Partes. El seguimiento de la implementación de la CEDAW se realiza a través de los informes que los gobiernos deben preparar cada cuatro años en relación a las medidas que adoptaron y a los avances que realizaron para hacer efectivas las disposiciones de la Convención (art. 18). Las organizaciones no gubernamentales están facultadas para entregar al Comité un informe sombra o paralelo, para contrastar la información oficial proporcionada por los Estados. Después de la revisión de los informes y los debates, en una reunión con los representantes gubernamentales, el Comité emite sus conclusiones en un documento conocido como "Observaciones finales", cuyas recomendaciones los Estados partes están obligados a tener en cuenta en sus esfuerzos de avance en materia de los derechos de las mujeres.

La CEDAW no faculta al Comité para recibir denuncias ni iniciar investigaciones, sino para hacer recomendaciones en base al análisis de los informes periódicos. Por eso, desde los años 90, el movimiento feminista reivindicaba la aprobación de un Protocolo Facultativo de la CEDAW para superar estas limitaciones. El Protocolo fue adoptado por la Asamblea General de la ONU el 6 de octubre de 1999 y entró en vigor el 22 de diciembre de 2000. Con él se ha introducido el mecanismo de la denuncia de la violación, por los Estados Partes, de cualquiera de los derechos enunciados en la CEDAW; que las personas, o grupos de personas autorizadas, pueden hacer por medio de una comunicación presentada ante el Comité (art. 1 y 2). Además, el Comité CEDAW está facultado para iniciar su propia investigación si recibe información fidedigna sobre las violaciones graves o sistemáticas por un Estado Parte respecto a los derechos de las mujeres estipulados en la Convención (art. 8). El Protocolo es opcional, con lo cual no todos los Estados Partes de la CEDAW lo han ratificado. A pesar de que el artículo 17 no permite hacer reservas al Protocolo, algunos Estados Partes hicieron declaraciones de no reconocer las competencias otorgadas al Comité

para hacer investigaciones sobre la violación de los derechos humanos tal como se estipula en los artículos 8 y 9.²⁴

A finales de 2013 fueron 187 países los que ratificaron, adhirieron o suscribieron la CEDAW, lo que supone casi un 97 % de los Estados miembros de las Naciones Unidas. De los 187 países, 104 firmaron el Protocolo Facultativo de la CEDAW. Yemen pertenece al grupo de los países que no lo han firmado todavía. Sin embargo, la ventaja de las mujeres en Yemen es que el Estado yemení, al ratificar la CEDAW en 1984, no formuló ninguna reserva sustancial a los derechos estipulados en esta Convención, constituyéndose como una excepcionalidad en comparación a otros países islámicos, la mayoría de los cuales han objetado algunos derechos de las mujeres por motivos religiosos y culturales. La reserva del Estado yemení concierne únicamente al artículo 29.1, que se refiere al mecanismo de solución de controversias intergubernamentales en relación a la interpretación y la aplicación de la CEDAW. A pesar de que el Estado yemení se comprometió a cumplir con las disposiciones de la igualdad y la no-discriminación de la Convención en 1984, reafirmado en 1990, el Comité CEDAW (2008, párr. 361) expresó su preocupación en las observaciones finales de 2008 sobre la falta de la implementación real de este compromiso y de la escasa clarificación de la situación de éste y de otros tratados internacionales de los derechos humanos en el sistema jurídico del país. Al Comité le preocupaba especialmente el hecho de que la difusión de la CEDAW no ha sido lo suficientemente evidente entre las personas interesadas y los órganos estatales competentes para que sus disposiciones puedan ser adecuadamente aplicadas en el sistema nacional (CEDAW, 2008, párr. 361). La problemática de la implementación de la CEDAW en Yemen es bastante compleja y se relaciona no solamente con las resistencias culturales y de las relaciones de género, sino también con las cuestiones políticas que utilizan el pretexto histórico de las ideologías competitivas entre el antiguo Estado marxista de Yemen del Sur y el régimen conservador de Yemen del Norte para no cumplir con sus compromisos en los derechos humanos universales adheridos primero por Yemen del Sur.

Hay que destacar que de los 187 Estados que ratificaron o aprobaron la CEDAW, 54 mantienen algunas reservas que les permiten no aplicar ciertas disposiciones, a pesar de ser parte del tratado. Entre los factores que se han opuesto al pleno reconocimiento

²⁴ Bangladesh, Belice, Colombia y Cuba son los Estados Partes que no reconocen el artículo 8 y 9 del Protocolo Facultativo de la CEDAW, que faculta al Comité para hacer investigaciones en los casos de violaciones graves y sistemáticas de la CEDAW por parte de estos países.

de los derechos humanos de las mujeres están las resistencias culturales y religiosas, además de otros factores de naturaleza más formal, tales como la superposición de la soberanía de los Estados, los obstáculos al interior de la institucionalidad y las limitaciones en doctrina legal de los derechos humanos. Se han presentado también argumentos relacionados con la supuesta limitación del poder del Estado para la intervención en los asuntos que pertenecen al ámbito privado de las personas. Este argumento se había utilizado especialmente en relación a la violencia doméstica, pero actualmente se ha dado un progreso considerable en esta materia gracias al lobby feminista representado en el lema "*lo personal es político*". Como consecuencia, la mayoría de los países han promulgado leyes y han adoptado medidas especiales para erradicar la violencia de género como un problema público. Yemen está dentro de los pocos países que aún no disponen de una legislación específica respecto a la violencia de género, lo cual sitúa a las mujeres yemeníes en una posición de particular vulnerabilidad.

II.3.3 Mecanismos regionales de los derechos humanos: perspectivas islámicas y de los países árabes

El argumento más utilizado por los países árabes e islámicos, que conducía a no comprometerse plenamente con la igualdad de género y sus responsabilidades, derivadas del reconocimiento de los derechos de las mujeres como derechos humanos universales, ha tenido que ver con el relativismo cultural. Desde esta postura se ha reivindicado la libertad para interpretar los derechos humanos según la propia cultura y religión. Como resultado, se han proclamado unos mecanismos específicos de los derechos humanos, que representan la visión islámica y árabe. Se trata de dos tratados: la Declaración de los Derechos Humanos en el Islam, promulgada de 1990, y la Carta Árabe de Derechos Humanos, revisada en 2004.

La *Declaración de los Derechos Humanos en el Islam* (DDHI) fue aprobada en El Cairo en 1990, y recoge la visión de la Organización para la Cooperación Islámica, la organización intergubernamental más grande que representa a los Estados islámicos. Yemen es uno de los países miembros. La DDHI fija la *sharía*, la ley islámica, como fuente principal en su definición de los derechos humanos, lo cual le permite relativizar muchos de los estándares internacionales respecto a la igualdad de género, en nombre de la tradición islámica. El artículo 6 de la Declaración estipula que las mujeres son iguales a los hombres en dignidad humana, sin embargo sus derechos y deberes son diferentes. Aunque no se especifica en qué consisten estas diferencias,

se declara que “*el marido es responsable de la manutención y bienestar de la familia*” (art. 6 b). Desde el lado positivo, la DDHI reconoce el derecho de las mujeres a su propia entidad civil y autonomía financiera (art. 6), el derecho a conservar su nombre y linaje (art. 6), el derecho al matrimonio (art. 5), y a ser protegida en el caso de conflictos armados (art. 4). No se mencionan otros derechos, o se hace de una forma que resulta bastante controvertida. Por ejemplo, el artículo 12 estipula que “*el hombre tiene derecho, en el marco de la sharía, a la libre circulación y a la elección de su lugar de residencia, ya sea dentro o fuera de su país*”. La forma en la que se estipula esta disposición, según las voces críticas, abre la posibilidad de restringir legalmente el movimiento de las mujeres, como se acostumbra a hacer en algunos países musulmanes, en base a las tradiciones patriarcales y a las interpretaciones ultraconservadores del islam. Las divergencias y la relativización de la plena igualdad de género hacen que la DDHI se contradiga, en muchos aspectos, con los derechos humanos universales de las mujeres, y que desafíe los estándares internacionales en esta materia.

Algo más completa en cuanto a los derechos de las mujeres es la *Carta Árabe de Derechos Humanos*, propuesta por la Liga Árabe en 1994, revisada y modificada en 2004, y que entró en vigor el 15 de marzo 2008. Se trata de un instrumento regional de los derechos humanos, que se considera especialmente relevante debido a su posible impacto en el mundo árabe. Como dice Mona Rishmawi (2010: 169): “*si los 22 Estados miembros de la Liga Árabe la ratifican antes del 2015, la Carta afectará potencialmente a 395 millones de personas*”. Yemen ratificó la Carta Árabe en octubre de 2009 (Rishmawi, 2010: 172). La Carta Árabe de Derechos Humanos de 2004 está compuesta por 53 artículos. El preámbulo hace referencia a los valores religiosos y culturales de la nación árabe, y particularmente a su “*fe en la dignidad de la persona*” y al “*derecho humano a una vida decente basada en la igualdad, justicia e igualdad*”. El islam es la única religión nombrada específicamente en el documento, mientras que otras creencias se mencionan de manera general como “*religiones divinamente reveladas*”, sin especificar a las minorías religiosas, cuya presencia es relevante en algunos países árabes. El gran avance de la Carta Árabe está en su intención para superar el relativismo cultural y adoptar los principios árabes a la universalidad de los derechos humanos. Un paso en esta dirección se ha dado mediante el reconocimiento de ciertos estándares internacionales, tales como la admisión de que: “*todos los derechos humanos son universales, indivisibles, interdependientes y están relacionados entre sí*” (art. 1.4). Otro progreso legal es el hecho de que la Carta Árabe no hace referencias directas al relativismo cultural, religioso o de otra índole, y deriva

sus valores directamente de los tratados internacionales. Por un lado, hace referencia a los principios de la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC). Por otro lado, tiene en cuenta también la Declaración de El Cairo sobre Derechos Humanos en el Islam (DDHI). Por lo general, la Carta Árabe de Derechos Humanos se considera consistente con los estándares internacionales de los derechos humanos en muchos aspectos, no obstante, cuando revisamos en detalle sus disposiciones respecto a los derechos de las mujeres, nos encontramos con limitaciones y contradicciones importantes. Parece que son los asuntos de género los que siguen marcando las diferencias culturales y religiosas, y restringen las reformas en los derechos humanos universales, y especialmente su adecuación a la CEDAW.

El valor positivo de la Carta Árabe es su referencia al principio de la igualdad. Su objetivo general es reforzar los valores de *“la igualdad, la tolerancia y la moderación”* de las nuevas generaciones árabes (art. 1.3), lo cual suscribe una apuesta en contra de la radicalización de la sociedad y del fundamentalismo religioso. Es más, el artículo 3.3 reconoce que *“los hombres y las mujeres son iguales en respeto de la dignidad humana”*, y que los Estados Partes deben adoptar todas las medidas necesarias para *“garantizar la igualdad de oportunidades y la igualdad efectiva entre los hombres y las mujeres en el goce de todos los derechos enunciados en la Carta”*. El documento hace referencia también a las acciones afirmativas a favor de las mujeres. No obstante, su comprensión de estas medidas difiere considerablemente de las conceptualizaciones internacionales, y en particular de la definición de la CEDAW.²⁵ La Carta Árabe habla de una igualdad basada en los derechos y las obligaciones diferentes entre los hombres y las mujeres, definidas según *“el marco de una discriminación positiva establecida a favor de las mujeres por la sharía, ley islámica, y otras leyes divinas, así como por las leyes y los instrumentos jurídicos aplicables”* (art. 3.3). Además, añade que las *“leyes vigentes son las que regulan los derechos y los deberes del hombre y de la mujer en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en el caso de su disolución”* (art. 33.1). La referencia al marco de las leyes religiosas y la legislación nacional en asuntos de la familia y el estatuto personal hace que la Carta Árabe falle

²⁵ El artículo 4 de la CEDAW sobre las acciones positivas indica: *“La adopción por los Estados partes de medidas especiales de carácter temporal encaminadas a acelerar la igualdad de facto entre el hombre y la mujer no se considerará discriminación en la forma definida en la presente Convención, pero de ningún modo entrañará, como consecuencia, el mantenimiento de normas desiguales o separadas; estas medidas cesarán cuando se hayan alcanzado los objetivos de igualdad de oportunidad y trato”*.

en reconocer que precisamente éstas son las leyes que las feministas árabes identifican como un obstáculo para el reconocimiento de la ciudadanía plena de las mujeres y la igualdad de género. Estas leyes se basan en una interpretación patriarcal de la *sharía* y enfatizan en las diferencias de los derechos y las obligaciones entre mujeres y hombres, y favorecen el poder masculino sobre ellas. Es difícil, por lo tanto, considerar estas medidas como una “discriminación positiva”, o una acción afirmativa en terminología feminista, cuando en realidad se trata de una discriminación negativa, que no socava, sino que refuerza la discriminación y la desigualdad de género.

La Carta Árabe de los Derechos Humanos representa un ejemplo de la preocupación por tres elementos relevantes en la cultura árabe: la familia, el matrimonio y la maternidad. Según el artículo 33.1: *“la familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad, y se basa en el matrimonio entre un hombre y una mujer”*. Entre los avances positivos, se encuentra la disposición sobre el requerimiento del consentimiento libre y pleno de la novia y del novio para poder casarse (art. 33.1). Esta disposición contribuye a la lucha contra los matrimonios forzados, no obstante, no aborda el problema de los matrimonios precoces. La Carta Árabe no fija una edad mínima para el matrimonio, y tan sólo estipula que *“los hombres y las mujeres en edad de casarse tienen derecho a contraer el matrimonio y fundar una familia”* (art. 33.1). La CEDAW, al contrario, estipula que *“no tendrán ningún efecto jurídico los esponsales y el matrimonio de niños, y se adoptarán todas las medidas necesarias, incluso de carácter legislativo, para fijar una edad mínima para la celebración del matrimonio, y hacer obligatoria la inscripción del matrimonio en un registro oficial”* (art. 16.2). Esta disposición de la CEDAW fue objeto de rechazo y de críticas, como “eurocéntrica”, por parte de los grupos fundamentalistas e islamistas ultraconservadores de Yemen, donde los matrimonios precoces afectan al 52,1 % de las mujeres y al 6,7 % de los hombres (Humad y Sayem, 2005: 21). A pesar de sus efectos dañinos en la salud, en la educación y en el desarrollo personal de las personas, los grupos conservadores defienden esta tradición, sobre todo en caso de las niñas, porque consideran que el matrimonio contraído en una edad temprana permite evitar la tentación de la *zina*, es decir la relación sexual ilegal, que según la ley islámica se refiere a cualquier acto sexual fuera del matrimonio. En opinión de los fundamentalistas religiosos, la edad del matrimonio debe adecuarse a cada persona individualmente, para proteger el pudor y el honor de la familia, y argumentan que los seres humanos no tienen derecho a interferir en las leyes divinas, representadas por la *sharía*, que no menciona ninguna edad específica para poder casarse. La influencia política de los grupos islamistas y ultraconservadores afectó a la legislación yemení y convirtió los matrimonios infantiles

en legalmente permisibles en Yemen, ya que la ley vigente no estipula ninguna edad mínima como condición para el casamiento. Tan solo recientemente, tras la revolución yemení de 2011, se abrió la posibilidad de una reforma en esta materia, teniendo en cuenta la larga trayectoria de lucha de las mujeres yemeníes y la presión internacional para implementar los derechos humanos universales en esta materia.

La protección de las madres, como uno de los grupos vulnerables, es otra de las preocupaciones centrales de la Carta Árabe de los Derechos Humanos (art. 33.2). La protección de la maternidad se aborda no tanto en la clave del bienestar centrado en las mujeres, sino por el interés mayor de los y las niñas. En este sentido se establece, por ejemplo, que *“la pena de muerte no se impondrá a la mujer embarazada antes del parto o en el período de lactancia de dos años después del parto; en todos los casos, el mejor interés del niño o niña debe ser considerado primordialmente”* (art. 7.2). Esta disposición es un ejemplo que se contradice con los derechos humanos internacionales, ya que no condena la pena de muerte, sino que la pospone. Por eso, fue criticada por la comunidad internacional como una norma que anula el derecho primario a la vida, por contemplar la posibilidad de la pena de muerte. Las discrepancias de la Carta Árabe con los derechos humanos universales se dan también en los casos relativos a la nacionalidad. El artículo 9.2 de la CEDAW garantiza la igualdad en la transmisión de la nacionalidad a los niños y niñas, sin discriminación en base al sexo. La Carta Árabe, en cambio, relativiza este hecho y permite a los Estados Partes adoptar las *“medidas que consideran apropiadas, de conformidad con su legislación interna en materia de nacionalidad, para permitir que un niño o una niña adquiera la nacionalidad de la madre, teniendo en cuenta, en todo caso, el mejor interés del niño o la niña”* (art. 29.2). Las voces críticas señalan que esta disposición falla, al reconocer que las leyes nacionales de muchos países árabes no dotan a las mujeres del mismo derecho que a los hombres en el caso de la transferencia de su nacionalidad. La discriminación legal contra las mujeres se mantiene también en relación a las cuestiones del matrimonio, el divorcio, el testimonio, el acceso a la propiedad, la custodia de los hijos, la sucesión y la herencia. Las activistas yemeníes llevan una larga trayectoria de lucha para conseguir las reformas legislativas en estos aspectos. En el caso de la transferencia de la nacionalidad, se han dado algunas mejoras, aunque no se ha reconocido aún la igualdad plena. En 2003 se logró una enmienda a la ley para permitir a las mujeres divorciadas, viudas y abandonadas por sus maridos, y que estaban casadas con extranjeros, poder transferir su nacionalidad a sus hijos e hijas. En 2008 se amplió este derecho a las madres de los niños o niñas cuyo padre fuera desconocido o que

no tuviera nacionalidad. Las activistas yemeníes piden que se elimine cualquier discriminación contra las mujeres ante la ley y se garantice que los hijos/as de las mujeres yemeníes tengan el derecho de adquirir la nacionalidad de su madre en las mismas circunstancias que los hijos/as de los padres yemeníes.

Entre los elementos positivos de la Carta Árabe de Derechos Humanos, hay que reconocer su ventaja respecto a la CEDAW en la cuestión de la prohibición explícita de la violencia contra las mujeres. El artículo 33.2 de la Carta estipula: “*el Estado y la sociedad deben garantizar la protección de la familia, el fortalecimiento de los vínculos familiares, la protección de sus miembros, y la prohibición de todas las formas de violencia o de abuso en las relaciones entre sus miembros, y en particular contra las mujeres y los niños*” (art. 33.2). La prohibición de la violencia y del abuso contra las mujeres es un avance de gran relevancia, a pesar de que la Carta restringe su área de actuación exclusivamente al ámbito familiar. Su ventaja respecto a la CEDAW consiste en nombrar explícitamente el problema. La debilidad de Convención, criticada extensamente por las feministas, ha sido el descuido en abordar un artículo específico contra la violencia de género. Posteriormente, esta omisión quedó justificada por el Comité de la CEDAW, que aclaró que la violencia contra las mujeres se clasifica como una práctica discriminatoria, con lo cual está cubierta y condenada por la Convención en todas sus manifestaciones (Rishmawi, 2005: 374). Lo relevante es que las recomendaciones de ambos documentos, en este aspecto de los derechos humanos, son de mucha utilidad en Yemen, ya que, como se ha mencionado anteriormente, se trata de un país que no dispone de ninguna ley específica dedicada a la violencia contra las mujeres y niñas. En las “Observaciones finales” de la CEDAW (2008, párrafo 366), el Comité urge al Estado yemení para modificar este hecho y aprobar una legislación adecuada que tipifique todo acto de violencia contra las mujeres como un delito penal, e incluir en ella la violación en el matrimonio, que tampoco está condenada actualmente en la legislación vigente.²⁶ El Comité recomienda, además, establecer todos los servicios necesarios para poder asegurar el acceso a la justicia y la protección de las víctimas de la violencia de género.

²⁶ Las organizaciones de mujeres y de derechos humanos se acogen a los casos extremos para presionar al gobierno para reconocer la violación marital como un delito, así como para elevar la edad mínima del matrimonio, por lo menos a los 17 años. Uno de los casos condenados por las ONGs como “*una violación de menores tolerada bajo el disfraz del matrimonio*”, es el de Ilham Mahdi al Assi, una niña de 13 años, que fue obligada en 2010 a casarse con un hombre de 23 años, y que murió tres días después a causa de una hemorragia originada por un desgarró en sus órganos genitales al ser forzada por su marido a “*consumar el matrimonio*”.

Otro avance positivo de la Carta Árabe de Derechos Humanos es la proclamación de la igualdad entre mujeres y hombres en cuanto al derecho al empleo, a la formación, a la protección laboral, y a una remuneración igual por un trabajo igual (art. 34.4). Se reconoce y visibiliza también el rol de las mujeres en el desarrollo, urgiendo a los Estados Partes a *“adoptar las medidas pertinentes para garantizar la colaboración entre hombres y mujeres con el fin de lograr los objetivos nacionales del desarrollo”* (art. 41.3). Se considera, además, que las disposiciones de la Carta Árabe no deben menoscabar los derechos y las libertades de las mujeres que habían sido garantizados en la legislación nacional (art. 43). En virtud del artículo 45, se establece un Comité de los Derechos Humanos Árabes, compuesto por 7 personas expertas y elegidas cada cuatro años. El primer Comité se formó en marzo de 2009 (Rishmawi, 2010: 172). Su objetivo ha sido el de revisar y hacer recomendaciones en respuesta a los informes que los Estados Partes preparan cada tres años, en relación a sus progresos en la implementación de esta Carta (art. 48). El Comité está comprometido con publicar sus informes de forma anual, con lo cual sus comentarios y recomendaciones para los gobiernos están disponibles al conocimiento ciudadano. No obstante, no se contemplan las investigaciones y los mecanismos de queja en el caso de las violaciones de los derechos humanos que se establecen en la Carta Árabe, lo cual constituye una debilidad para proceder y reivindicar la rendición de cuentas. A pesar de sus limitaciones, la Carta Árabe representa un esfuerzo importante para aproximarse a los estándares internacionales respecto a la transparencia y los derechos humanos universales. Es también un ejemplo que nos introduce en el debate sobre la especificidad cultural versus los derechos humanos universales. Se trata de una polémica que está presente no solamente en el mundo árabe, sino también en otras regiones del mundo, y que debe analizarse en sus conexiones con el poder en las estructuras sociales.

II.3.4 Derechos humanos como base del movimiento por la igualdad de género y empoderamiento de las mujeres: universalismo versus relativismo cultural

El debate sobre los derechos humanos convoca las cuestiones culturales y religiosas. Los defensores del relativismo cultural cuestionan la universalidad de los derechos humanos, y sugieren que se trata de unos tratados que representan únicamente a los valores occidentales. En cambio, los partidarios del universalismo defienden que este argumento no tiene sentido, ya que tanto la Declaración Universal de los Derechos Humanos como otros de sus instrumentos internacionales fueron creados y debatidos por comisiones compuestas por personas de diferentes nacionalidades y formaciones

políticas, religiosas y culturales distintas.²⁷ Además, los valores de la dignidad humana y el respeto para los seres humanos están presentes en todas las tradiciones éticas y religiosas del mundo. La Declaración de los Derechos Humanos en el Islam y la Carta Árabe de Derechos Humanos, basadas en los valores musulmanes y árabes, reconocen la mayoría de estos principios. Su inconsistencia con los derechos humanos universales tiene que ver con los aspectos que cuestionan las estructuras de poder en el sistema dominante. La reivindicación de la diferencia cultural que resiste las reformas a favor de la igualdad de género, protege los intereses del sistema patriarcal. En este sentido hay que preguntarse hasta qué punto la cultura, o la utilización política de la cultura, se convierten en un poderoso instrumento de legitimación de la discriminación contra las mujeres, porque *“es precisamente en nombre de la cultura, es decir, el discurso sobre la suprema importancia de preservar y salvar la especificidad cultural, él que hoy se presenta como el más potente a nivel planetario como forma de desactivar los reclamos y demandas de las mujeres en el mundo que vivimos”* (Maquieira D`Angelo, 1998: 187). La antropóloga Virginia Maquieira D`Angelo (1998) habla del *“culturalismo sexista”* o el *“sexismo cultural”*, que opera como una nueva forma de fundamentalismo cultural. Se trata de un movimiento, que en base a las reivindicaciones relacionadas con la especificidad cultural, lo único que pretende es detener los cambios de género y los avances en los derechos humanos universales de las mujeres.

La idea de los derechos de las mujeres como derechos humanos universales desafía el relativismo cultural e invoca un ámbito de justicia y de ética, que se basa en el principio de la igualdad y la dignidad humana, y está por encima de culturas y religiones diferentes. La CEDAW, como un instrumento legal específico, se utiliza para promover la igualdad sustantiva y obligar a los Estados Partes a respetar, proteger y garantizar los derechos humanos de las mujeres. El enfoque de derechos contribuye a promover el empoderamiento de las mujeres por varias razones. En primer lugar, los derechos humanos universales ponen límites a la supremacía de todos los que por su posición social, política o de género, ejercen y abusan de su “poder sobre”. Los derechos humanos contribuyen, además, a la expansión de las libertades y las capacidades de las personas. No solamente reconocen la dignidad de las mujeres, sino que también reafirman que sus derechos específicos son indivisibles, inalienables

²⁷ Por ejemplo, la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* fue preparada por un comité de redacción nombrado por la Comisión de Derechos Humanos de las NN.UU. El comité estaba integrado por 8 personas de diversas formaciones políticas, culturales y religiosas, que procedían de: Australia, Chile, China, Francia, Líbano, la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, el Reino Unido y los Estados Unidos de América.

y universales, lo que significa que nadie puede limitarlos, ni acabar con ellos, y que representan valores transculturales. Varias autoras (Hodgson, 2003; Sholkamy, 2008; Strzelecka, 2009 a) hablan de la utilidad de este enfoque para negociar con el Estado las reformas legislativas a favor de la igualdad y promover una conciencia social sobre los derechos humanos de las mujeres. La CEDAW tiene especial relevancia en este sentido, como un instrumento jurídicamente vinculante, para evocar la responsabilidad del Estado signatario a cumplir con sus obligaciones. La importancia del enfoque de derechos tiene que ver también con la sustitución del lenguaje de necesidades por un discurso de derechos, que se considera más poderoso y asertivo. Como se explica en un documento del PNUD (2010 a): *“el enfoque de derechos busca cortar con anteriores prácticas del desarrollo centradas en la identificación y satisfacción de las necesidades básicas de la población beneficiaria, y reemplazarlas por prácticas basadas en el reconocimiento de que toda persona es titular de unos derechos inherentes. El objetivo ya no es la satisfacción de necesidades, sino la realización de derechos. Esta distinción es clave. Los derechos implican obligaciones. Las necesidades no. Hablar de derechos implica hablar de quién tiene responsabilidades en relación a esos derechos”*. Este cambio de perspectiva implica un avance positivo en la lucha feminista, que pasó de un discurso de necesidades a las reivindicaciones de sus derechos. Las mujeres, en el nuevo enfoque, dejan de ser percibidas como víctimas pasivas que piden que se satisfaga sus necesidades básicas, y se convierten en ciudadanas con plenos derechos, para reivindicar al Estado que cumpla con sus deberes. Este cambio discursivo las convierte en unas interlocutoras legítimas en un marco de derechos, para reclamar reformas en las leyes discriminatorias y promover el ejercicio y la implementación de los derechos humanos. Esta visión ha ayudado también a la movilización de las mujeres para crear alianzas transnacionales y compartir sus recursos. El análisis de Dorothy Hodgson (2003) sobre el caso africano proporciona un ejemplo de este hecho. La autora evidencia cómo la apropiación local y regional del enfoque de *“derechos de las mujeres como derechos humanos”* ha contribuido positivamente a la concienciación de las mujeres africanas en sus derechos legales, en un *lobby* para reformar la legislación nacional y en la ampliación del alcance de las responsabilidades del Estado, así como en la movilización de las redes y de la ayuda internacional para las mujeres. La influencia de las redes feministas y los contactos transnacionales han sido claves a la hora de defender los derechos humanos universales y reclamar cambios legislativos en los sistemas nacionales a favor de las mujeres.

Los y las proponentes de los derechos humanos universales defienden que el enfoque de derechos tiene numerosas ventajas, que se resumen en el cuadro 6.

Cuadro 6: Ventajas del enfoque de los derechos humanos

- *El enfoque de derechos humanos identifica los derechos y las obligaciones a respetar, proteger y cumplir, así como asigna los titulares de derechos y portadores de responsabilidades.*
- *Se centra en eliminar las injusticias, y no sólo en aliviar el sufrimiento.*
- *Es una postura normativa que está del lado de las personas oprimidas y excluidas, y obliga a prestar atención a los grupos vulnerables, tales como las mujeres.*
- *Reafirma la posición de los derechos humanos como inalienables, universales, innegociables, indivisibles e interdependientes.*
- *Toma como punto de partida la consideración de que las personas tienen agencia y pueden impulsar un cambio, por lo que no son receptores pasivos de la ayuda al desarrollo.*
- *Su referencia inherente sobre la violación de los derechos promueve un análisis sistemático de la situación.*
- *Sus esfuerzos apuntan a las raíces de las injusticias estructurales, y no sólo a sus efectos.*
- *El enfoque promueve un cambio institucional y no tanto la caridad, por el cambio en el discurso de las necesidades a los derechos.*
- *Promueve la negociación colectiva en lugar de acciones y alianzas individuales.*
- *Tiene legitimidad, porque está firmado por varios Estados y mantiene su independencia de los intereses de un gobierno único.*
- *Su lenguaje es preciso, fundamentado y realista, lo cual se considera una ventaja en las negociaciones y en la formulación de las demandas.*

Fuente: Tsikata, 2007: 215-216.

Las ventajas presentadas del enfoque de derechos humanos se refieren a un tipo ideal de este modelo. Las críticas de esta estrategia se centran sobre todo en las brechas entre su conceptualización teórica y su aplicación real en la práctica. Las limitaciones del enfoque de derechos conciernen asimismo no tanto a sus contenidos, sino a su implementación y a sus resultados. Las voces escépticas argumentan que la industria del desarrollo ha adoptado el lenguaje de los derechos humanos, de modo parecido a

cómo lo ha hecho con el enfoque de empoderamiento y otros conceptos de los movimientos sociales, sin promover realmente unos cambios sustanciales en sus políticas y programas (Tsikata, 2007: 214). La crítica feminista llama la atención también sobre el hecho de que el enfoque de los derechos humanos puede resultar demasiado legalista si no articula adecuadamente las experiencias de las mujeres y sus preocupaciones, así como que tenga en cuenta las relaciones complejas de poder entre los géneros (Hodgson, 2003: 7). El éxito de este enfoque depende de su combinación con otras perspectivas feministas, particularmente las relacionadas con el enfoque de empoderamiento, que enfatiza en el rol de la agencia de las mujeres en los procesos del cambio. También se indica la importancia de su adaptación adecuada a los contextos culturales y religiosos distintos, especialmente aprovechando los valores éticos y humanistas que son universales para todas las civilizaciones de la humanidad.

Capítulo II.4

II.4 Cultura, Islam y Feminismos

II.4.1 Concepto de cultura

El concepto de cultura es uno de los términos más complejos y difíciles de precisar en ciencias sociales. Para la antropología, la cultura lo abarca todo. Edward Tylor, antropólogo británico, en su pionera definición de 1871, contempló la cultura como *“aquel conjunto complejo que comprende el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualquier otra capacidad y hábito adquirido por el ser humano en cuanto miembro de una sociedad”*. En las teorías más contemporáneas, la cultura se explica en su relación inherente con los significados y los símbolos. La cultura se entiende no tanto como un modo de conducta en sí mismo, sino en lo que se refiere a las creencias y las ideas, que hacen que estos modos de conducta adquieran significado. Desde esta perspectiva, el análisis cultural se centra en explorar en qué consisten estas conductas, qué significan y qué simbolizan sus artefactos. Por esta razón, se enfatiza en la importancia de tener en cuenta el contexto en el que ocurren los hechos y en el que se les asignan valores, dándoles un sentido explicativo. En la teoría de Clifford Geertz (1973), el método a través del cual se puede interpretar la cultura se denomina como *“descripción densa”* (*“thick description”*), y consiste en captar el sentido inteligible de la conducta humana dentro de su contexto.

La cultura se aprende en los procesos de enculturación, y se caracteriza por estar compartida por los miembros del mismo grupo, ser simbólica, totalizadora y constituir un sistema integrado e interrelacionado, y a la vez se concibe como cambiante, adaptable, y en su capacidad de ser utilizada de forma activa (Kottak, 2003: 21-27). Desde este enfoque, la cultura se percibe como un proceso dinámico, cambiante y diverso, en el que se reconoce la capacidad de las personas de adaptar, interpretar y resistir las normas adquiridas, y no solamente de seguir ciegamente sus dictados. Se trata de una relación dinámica entre la estructura y la agencia. La cultura se puede definir, desde este ángulo, como formas de vida, significados y valores, estructuradas por el poder y las representaciones, y moldeadas por las influencias internas y externas (Jolly, 2002 a). Esta definición pone el énfasis en el hecho de que la cultura no es una entidad estática, homogénea e inmutable, sino que, por el contrario, es

heterogénea, diversa y en continuo movimiento. La comprensión de la cultura como proceso, permite reconocer las configuraciones locales, a través de las cuales las normas culturales cobran impacto, e influyen la dirección del cambio, que viene determinado por las negociaciones y los conflictos sociales.

La definición de la cultura como un proceso dinámico se opone y diferencia de las percepciones de la cultura como un sistema cerrado, homogéneo e inmutable, que se yuxtapone a otras culturas, entendidas como entidades igualmente cerradas y homogéneas. La visión de la cultura como un sistema cerrado ha sido criticada por sus sesgos esencialistas y ahistóricos, y por la invisibilización de las dinámicas de poder internas, que no solamente silencian la pluralidad de las voces y los conflictos de intereses entre los grupos diversos, sino que también marginan los colectivos desprivilegiados en las estructuras dominantes. El discurso de la cultura como un todo homogéneo ha sido especialmente perjudicial para las mujeres, ya que ha estigmatizado las reivindicaciones feministas como imposiciones desde fuera y como amenaza a la supuesta “autenticidad” de las culturas locales. Esta “autenticidad” se ha basado en unos supuestos estereotipados, que resaltan las diferencias religiosas y étnicas, e indican la simbología de las mujeres como guardianas de la tradición y el honor de la familia, y con esto marcan los límites culturales. Desde esta perspectiva, la transgresión de las normas vinculadas al modelo de género tradicional se contempla como una amenaza a todo un sistema cultural. En realidad, se trata de un poderoso mecanismo, que al vincular los elementos concernientes a los derechos y a las libertades de las mujeres con la identidad y la integridad cultural, deslegitima y dificulta cualquier iniciativa de cambio a favor de la igualdad de género

La cultura se estructuraliza en las relaciones de poder. En cada sociedad, hay grupos que compiten por hacer prevalecer sus ideas, valores y creencias, y a través de ellas justificar y legitimar su posición de poder. A través de las normas culturales se reproducen los sistemas que confieren el poder y los privilegios a un grupo determinado, y que lo deniegan a otros, acorde con la ideología de la organización social en cada contexto. La posición de desventaja de las mujeres en las sociedades patriarcales se cita a menudo como un ejemplo que ilustra este hecho. No obstante, hay que tener cuidado con emitir juicios de valor sobre las culturas ajenas, ya que es fácil hacer interpretaciones erróneas en base a unos supuestos estereotipados, y sin tener en cuenta los sutiles mecanismos que moldean y redistribuyen el poder en las relaciones sociales. Para evitar caer en la trampa del relativismo cultural, por un lado, y del etnocentrismo, por otro, es importante recurrir al contexto, y a metodologías

como puede ser la mencionada “*descripción densa*”. Esta cuestión es de suma relevancia, especialmente en los contextos postcoloniales, donde se cruzan las dinámicas de poder entre el Sur y el Norte, además de las de género y de otros factores significantes. El desafío consiste en identificar los mecanismos patriarcales que reproducen las desigualdades de género, y a la vez desafiar el pensamiento colonial de los feminismos hegemónicos, que han victimizado a “*las mujeres del Tercer Mundo*” y las han privado de su reconocimiento como agentes activos de cambio. La cuestión de las representaciones estereotipadas sobre otras culturas está presente en todas las sociedades y funciona como un espejo con el que nos miramos unos a otros.

Sandra Wallman (1979), refiriéndose a la identidad y a la etnicidad, hablaba del proceso por el cual la diferencia del “otro” se ha utilizado para reforzar el sentido del “nosotros”, con vistas a los objetivos de organización e identificación. Según esta antropóloga, la etnicidad sólo puede producirse en los límites del “nosotros”, en contacto, confrontación o contraste con los “otros”. A medida que cambia el sentido del “nosotros”, varían también los límites y las fronteras entre el “nosotros” y los “otros”. No sólo los límites varían, sino también los criterios que los marcan. La cuestión está en la manera en la que se enfoca la conciencia sobre la propia cultura y la identidad, en relación con lo que se percibe como las otras “culturas”. En los países musulmanes nos encontramos con tendencias culturalistas que rechazan todo lo que se asocia con el llamado “Occidente”, no porque su religión o su cultura efectivamente lo prohíban, sino para oponerse a las influencias externas, que se identifican con el imperialismo occidental, y para reafirmar de esta manera la especificidad de la identidad y la cultura propia. Desde esta perspectiva, como mencionan Margot Badran (2000) y Nadjé Al-Ali (2000), es comprensible que nociones tales como el “feminismo” o el “género”, al asociarse con el pensamiento occidental, se conviertan en símbolos culturalmente sensibles en el mundo árabe. Las activistas de Yemen, por ejemplo, raramente se autodenominan como “feministas”, porque asocian esta palabra con una representación determinada de las mujeres occidentales y sus modos de vida, que ellas no comparten ni se identifican. Al mismo tiempo, su lucha por los derechos de las mujeres y su reclamo de la igualdad se puede clasificar en términos académicos como “feminista”, ya que trasciende las normas establecidas socialmente e incide en las transformaciones estructurales para avanzar en la igualdad de género. La palabra “género”, en cambio, es utilizada ampliamente en los ámbitos especializados de los derechos humanos en Yemen. No obstante, hay una precaución cuando se la usa fuera de los debates especializados y académicos. Hay una resistencia y una

confusión de la opinión pública respecto a este concepto, debido a la propaganda llevada a cabo por los fundamentalistas religiosos y los islamistas ultraconservadores, que la consideran como una noción no-islámica y aterrorizan a la sociedad con el caos social si se introducen cambios en los modelos conservadores de género. En sus poderosos discursos, el “género” se presenta como sinónimo de homosexualidad, lesbianismo y adulterio, y se critica por incitar a la confusión en la identidad de las mujeres y de los hombres, y contribuir a la destrucción de los valores tradicionales de la familia musulmana. Hay que tener en cuenta que Yemen es uno de los siete países del mundo que aplica la pena de muerte como penalización por la homosexualidad (ILGA-Europe, 2007). La cuestión gay es un tema tabú y permanece fuera de los debates públicos. Por esta razón, al asociar la noción de "género" con todo lo que en la cultura yemení se considera como inmoral y perverso, los fundamentalistas religiosos tratan de estigmatizar las demandas feministas de cambio y dificultar los avances en la igualdad y los derechos de las mujeres.

Los discursos del “culturalismo sexista”, que critican las iniciativas de empoderamiento de las mujeres como influencias externas, no-islámicas y ajenas a los valores propios, surgen como respuesta a los discursos liberales y progresistas que reivindican el cambio y unas mayores cuotas de derechos y de libertades para las mujeres. Se trata de ideologías competitivas y opuestas, que co-existen y que se inscriben en las dinámicas de género y en las re-negociaciones del poder en el sistema patriarcal. El acceso de las mujeres al poder y las transformaciones de género provocan reacciones de hostilidad y rechazo por parte de los grupos patriarcales, que se sienten amenazados por estos cambios, dado que el proceso hacia la igualdad implica la pérdida de sus privilegios y en el control que tenían en las antiguas estructuras.

II.4.2 “Cultura árabe”: interacción entre la estructura social y la agencia de las mujeres

Teniendo en consideración la noción de cultura, como un proceso marcado por las influencias diversas y los conflictos de poder, es difícil hablar de una única cultura árabe, como estática e inmutable. No obstante, como dice Hania Sholkamy (2008: 98), antropóloga egipcia, se pueden indicar ciertas referencias y experiencias comunes que moldean los ideales dominantes en el mundo árabe, y que incluyen factores tales con el islam, el patriarcado, la identidad y los valores árabes. El islam aparece como un marco de valores morales e ideológicos que influencia la política y la legislación, y por eso afecta a la vida de las comunidades musulmanas y no-musulmanas en los países

árabes. El patriarcado es la forma prevalente de organización social, que domina todos los aspectos de la experiencia humana, incluida la forma de pensar, las relaciones sociales, los códigos de vestir y comportarse, la ejecución del sistema legal, la división del trabajo y los roles de género, etc. La identidad y los valores árabes se definen en la relación con el otro, representado comúnmente por el así llamado "Occidente", y se manifiestan en las referencias culturales y políticas nacionales y globales. Los elementos mencionados juegan un rol relevante en la definición de las estructuras sociales y las ideologías del sistema dominante, y reflejan las dinámicas de poder y de las relaciones de género que se reproducen por medio de la enculturación.

Lo que me interesa destacar en esta consideración es la relación dinámica entre la estructura dominante de la "cultura árabe" y la agencia de las mujeres, la que abre la oportunidad al cambio socio-cultural y a la redefinición de las relaciones de género. El mismo sistema patriarcal, que Deniz Kandiyoti (1988) define como un sistema cultural de dominación masculina, variable en el tiempo y en el espacio, es susceptible a las transformaciones y a las reconfiguraciones de género. Estas transformaciones se dan como resultado de las estrategias de resistencia y cambio. Deniz Kandiyoti (1988), en su aclamado artículo "*Bargaining with patriarchy*" (1988), utiliza el término "*patriarcal bargain*" para denominar estos procesos de regateo o negociación con el patriarcado, a través de los cuales las mujeres utilizan diversas estrategias para maximizar su poder y aumentar su autonomía.²⁸ Lejos de ser víctimas pasivas, las mujeres resisten, acomodan y re-negocian sus derechos, recursos y obligaciones respecto a los hombres, y tratan de superar las limitaciones y las restricciones vinculadas a su posición de género, aunque no siempre consigan subvertir el poder dominante.

Deniz Kandiyoti utiliza el modelo de "*patriarcado clásico*" como un tipo ideal, que se asocia con la familia patriarcal extensa, en la que el padre tiene la autoridad y mantiene el control sobre los otros miembros de la familia. En los países musulmanes, tales como Yemen, las formas de control y la subordinación de las mujeres se legitiman en base a unas interpretaciones patriarcales del islam y de la cultura tradicional, que favorecen y justifican el poder masculino. Las mujeres, no obstante, no

²⁸ Cabe mencionar que Deniz Kandiyoti hizo una revisión crítica de su artículo "*Bargaining with patriarchy*" (1988), en el ensayo "*Gender Power and Contestation: Rethinking Bargaining with Patriarchy*" (1998), rectificando algunas de sus consideraciones previas. No obstante, la categoría de "*patriarcal bargain*" sigue siendo utilizada como un concepto que permite repensar la relación entre el poder y la resistencia, y entre el sistema de dominación masculina y la mediación o la agencia de las mujeres ("*women's agency*").

son únicamente las que sufren la opresión del patriarcado, sino que también pueden desafiarlo, o por el contrario reproducir la opresión a través de su complicidad con el sistema. La cuestión está en que las mujeres suelen obtener ciertas recompensas por ser el tipo de mujeres que el sistema patriarcal espera de ellas que sean, y que se les indica en las representaciones culturales que promueve. En este sentido el patriarcado les confiere cierto poder, con la condición de que cumplan adecuadamente con los roles de género que se les asigna socialmente. El poder de las mujeres en el patriarcado clásico se aumenta normalmente a lo largo de su ciclo vital, con la edad, el estatus marital y su capacidad reproductiva, y depende estrictamente de su relación con los hombres. El estatus de madre dota a las mujeres del reconocimiento y del prestigio social, así como les proporciona un cierto control sobre sus hijos. Tener hijos varones tiene una doble ventaja, ya que les permite mantener el control sobre ellos y sobre las mujeres con las que se casan. En el sistema patrilocal y patrilineal, el patrón de la residencia y la filiación del parentesco se organiza siguiendo la línea masculina, por lo cual, la familia del hombre es la que se beneficia especialmente del trabajo y de la capacidad reproductiva de las nueras. La naturaleza cíclica del poder femenino permite recompensar a las mujeres de la privación de ciertos derechos y privilegios que sufrieron en su juventud. El sistema de recompensas, así como el acceso a ciertos beneficios, que las mujeres obtienen en un sistema patriarcal, tales como el derecho a la protección y a la manutención masculina, permite asegurar que el sistema patriarcal se mantenga y se reproduzca.

La supervivencia del sistema patriarcal depende también de su capacidad de adaptación a los contextos cambiantes y de la legitimación de la violencia cultural, que justifica y naturaliza las jerarquías y las opresiones de género. Las mujeres y los hombres forman parte activa de estos sistemas y generan las estrategias que les permiten renegociar su situación particular de poder en las relaciones. Las mujeres, según su conciencia feminista y sus intereses particulares, pueden formular estrategias de oposición o de resistencia (Bibars, 2001). Las "*estrategias de resistencia*" se comprenden como una forma de contestación y de rebelión, cuyo fin es el de derrotar al sistema dominante. Las "*estrategias de oposición*", en cambio, tratan de afrontar las restricciones que se imponen desde el sistema patriarcal, pero no desafían sus premisas básicas, sino que renegocian algunas de sus reglas. Las estrategias de oposición, por lo tanto, no sólo no desafían al sistema de dominación masculina, sino que lo refuerzan, al renovarlo y adaptarlo a los contextos cambiantes en los tiempos modernos. Las mujeres, a través de las estrategias de oposición, pueden incrementar su seguridad y mejorar su situación en algunos aspectos, pero a

la vez están obligadas a sacrificar sus derechos y libertades para la plena igualdad. Hay un cierto paralelismo entre la idea que conforma la diferenciación entre las estrategias de oposición y las de resistencia, y la distinción que Maxine Molyneux hace entre los intereses prácticos y los intereses estratégicos de género. Los "*intereses prácticos de género*" mitigan los efectos de la desigualdad, pero no subvierten el sistema patriarcal. Los "*intereses estratégicos de género*", en cambio, no solo cuestionan la cultura patriarcal, sino también inciden en la dirección del cambio, para transformar las estructuras dominantes y establecer unas relaciones de género más igualitarias.

II.4.3 El rol de la religión y la cultura en el desarrollo y en los movimientos de las mujeres

La relación dinámica entre la estructura social y la agencia humana, y en particular entre la estructura patriarcal y la agencia de las mujeres, conforma los cambios culturales en los contextos árabe-musulmanes. El reconocimiento de la "*agencia de las mujeres*" permite abordar la cuestión de la diversidad en la interpretación cultural y la articulación de unas subculturas dentro del sistema dominante. Mi interés se centra especialmente en el islam, que analizo como una parte y un producto de la cultura. Por un lado, se trata de la comprensión de la religión como una dimensión espiritual y simbólica de la cultura, sin olvidar sus roles sociales y políticos.²⁹ Por otro lado, se enfatiza en el hecho de que las prácticas y creencias religiosas no se pueden entender sin tener en cuenta sus interpretaciones culturales que las dotan de forma y de significado. Los factores, tales como la historia, las costumbres locales, las estructuras sociales y económicas, las políticas estatales y la agencia humana, son relevantes para comprender los modos en los que se conforman los hechos religiosos a nivel individual y colectivo en cada contexto.

Hay autores, como Kurt Alan Ver Beek (2006), que proponen la distinción entre la espiritualidad y la religión, para reflejar las diferencias entre la dimensión privada de la fe y el aspecto más institucionalizado y normativo de las prácticas religiosas. En el artículo "*Spirituality: a development taboo*", Ver Beek (2002: 61) define la espiritualidad como una relación con el poder sobrenatural o espiritual que proporciona un sentido y

²⁹ Deborah Eade (2002: 10) define la cultura en sus tres dimensiones: la simbólica (los valores, los símbolos, los arquetipos, los mitos, la espiritualidad, las religiones, etc.); la social (los estilos organizativos para la familia y los lazos y el apoyo comunitario, los sistemas de gestión, incluyendo la gestión empresarial, y los sistemas políticos para la toma de decisiones y la resolución de conflictos, etc.), y la tecnológica (las habilidades, los conocimientos, la agricultura, la gastronomía, la arquitectura, etc.).

una base para el pensamiento, las decisiones y las acciones de las personas y las comunidades, y que afectan a sus vidas cotidianas. La religión, en cambio, se define como la manifestación institucionalizada de un conjunto de creencias y prácticas que se relacionan con el mundo espiritual. Las personas pueden ser espirituales sin ser religiosas, y viceversa. En la práctica, sin embargo, ambas dimensiones se entrelazan a menudo, ya que la gente suele describir y experimentar su espiritualidad desde una tradición religiosa concreta. Tanto la espiritualidad, como la religión, constituyen un factor importante en la vida de muchas personas, ya que forman parte de su identidad y de su relación con el entorno, influyen en sus decisiones y en sus acciones, así como proporcionan el sentido de la vida y de la muerte. Siempre hay un espacio para las interpretaciones personales de los hechos religiosos, no obstante, las religiones institucionalizadas se basan en un dogma y siguen ciertas normas, cuya interpretación dominante está determinada por las autoridades religiosas. En este sentido la exégesis de una religión se puede convertir en un instrumento que sirve para justificar y consolidar el poder dominante y definir el modelo de la organización social y de género específico. La cuestión es que las interpretaciones diferentes de una religión pueden ser usadas para justificar tanto los sistemas discriminatorios como, por el contrario, para desafiarlos.

Los estudios feministas de la tradición liberal han estado especialmente preocupados por el rol de la religión en la legitimación de los sistemas patriarcales y en la justificación de las prácticas nocivas para las mujeres. Su punto de vista ha estado influido por el pensamiento occidental post-Ilustración, que situaba a la religión en conflicto con el desarrollo y con la modernidad, y en oposición con los derechos y con el Estado moderno. Sus estudios evidenciaban cómo las convicciones y los valores religiosos influyeron y modelaron negativamente el acceso y el ejercicio de los derechos de las mujeres y sus libertades. El impacto de la religión se ha observado especialmente en las cuestiones relativas a los derechos educativos, políticos, sociales y reproductivos, tales como la regulación de la sexualidad, la fertilidad, el acceso a los anticonceptivos, las leyes sobre el aborto y la mutilación genital, etc. En los países árabes, los derechos referentes al matrimonio, divorcio, custodia de los hijos, herencia y testimonio se regulan a través de los códigos de la familia o del estatuto personal, que se suelen basar en interpretaciones sexistas de la *sharía*, la ley islámica. Además, las ideologías patriarcales, justificadas a través de la religión, afectan a los modos de pensar, vestir y de comportarse de las personas, imponiendo unas vestimentas conservadoras y restringiendo a menudo la libertad de movilidad de las mujeres. Estas ideologías forman parte de una violencia cultural que justifica la

violencia estructural y directa contra las mujeres en un sistema de dominación masculina.

El sesgo sexista en el conocimiento y normativa religiosa persiste y afecta a las mujeres de todas las tradiciones religiosas del mundo, y particularmente las abrahámicas. No obstante, eso no significa que el rol de las religiones en la vida de las mujeres deba verse únicamente desde una perspectiva peyorativa. Todo lo contrario, muchas mujeres destacan el lado positivo y liberador de su experiencia religiosa. La visión negativa de las religiones como un obstáculo al desarrollo y la emancipación de las mujeres se origina con las ideas específicas del liberalismo secular. En este pensamiento la religión ha sido lo opuesto a la modernidad, y se ha identificado con el retraso y la ignorancia de los pueblos. El islam, en particular, ha sido presentado en esta tradición en el discurso occidental como un problema para el progreso de los Estados modernos, y un obstáculo para la democracia, los derechos humanos y la igualdad de género. Esta visión etnocéntrica ha sido ampliamente criticada por los y las intelectuales musulmanes, que han recordado que el islam no debe verse como una entidad homogénea y monolítica, sino como una entidad diversa y sujeta a los cambios e influencias culturales, sociales, económicas y políticas. En otras palabras, el islam no debe verse como lo opuesto a la modernidad, sino como una parte integral de los procesos de la modernidad, con sus contradicciones, ambivalencias y confluencias.

Los escritos de Leila Ahmed, de origen egipcio, han sido especialmente significativos para la revalorización de la tradición islámica desde la perspectiva de las mujeres árabes. En el ensayo de 1982: *Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem*, la autora se centra en la crítica de los estereotipos occidentales sobre las mujeres musulmanas y en la deconstrucción del poder del conocimiento usurpado por el feminismo hegemónico sobre el mundo árabe. Más adelante, en 1992, se publica su aclamado libro: *Women and Gender in Islam*, en el que Leila Ahmen ofrece una visión constructiva sobre el rol del islam en la experiencia de las mujeres árabes y su movimiento emancipatorio. En su opinión, los estudios occidentales, al buscar una forzosa conexión entre la opresión de las mujeres árabes y el islam, han transmitido a su vez un mensaje oculto que señalaba que el progreso de las mujeres musulmanas sólo era posible si éstas renunciaban a su propia cultura y religión. "*Nunca se ha argumentado – escribe Leila Ahmed - que debido a la dominación masculina y la injusticia a las mujeres que han pervivido en la historia escrita de Occidente, el único recurso abierto a las mujeres occidentales fuera el abandono de la cultura occidental y*

su búsqueda de otra cultura. La idea parece absurda, y sin embargo, figura de forma habitual en el enfoque de las propuestas del feminismo occidental respecto a la mejora de la situación de las mujeres musulmanas" (Ahmed, 1992: 244). Esta crítica pone en evidencia el sesgo eurocéntrico y hegemónico de los estudios occidentales sobre las mujeres de otras culturas.

Leila Ahmed, así como otras intelectuales postcoloniales, reivindica a través de su argumento el cuestionamiento y la de-construcción de los estereotipos a través de los cuales se ha mirado a las mujeres musulmanas como víctimas pasivas del islam y privadas del poder. Se destaca que estos estereotipos no solamente promovían unas actitudes despectivas y paternalistas de las feministas occidentales, sino que también invisibilizaban la complejidad de la opresión en la vida de las mujeres en los países islámicos. Las miradas etnocéntricas ignoraban las experiencias particulares de estas mujeres y sus iniciativas de cambio para la igualdad, así como infravaloraban el rol positivo de la cultura y la religión en sus resistencias cotidianas y movimientos anti-patriarcales.

Las investigaciones antropológicas sobre las sociedades musulmanas, por ejemplo de Saba Mahmood, Lila Abu Lughod y Soraya Altorki, destacaron especialmente el valor del contexto que determina las diferencias en la articulación de la agencia y la lucha por los derechos de las mujeres. La normativa liberal del feminismo occidental, que imponía unas conceptualizaciones de la igualdad y de la libertad determinadas, ha sido producto de una tradición histórica y cultural vinculada a la Ilustración europea, que promocionaba la visión sobre el individuo libre y racional como sujeto del derecho. Esta conceptualización ha limitado las capacidades para comprender las vidas de las mujeres de otras culturas, cuyos deseos, afectos y voluntades han sido moldeados por las tradiciones no liberales. La relevancia de la tercera ola del feminismo era revalorizar estas tradiciones y abrir nuevos espacios de enunciación para aquellas mujeres y hombres cuya voz ha sido silenciada y marginalizada por las corrientes del feminismo hegemónico. La contribución positiva de estos debates era reconciliar las identidades múltiples y superar las dicotomías de las tradiciones que antes se presentaban como inconciliables, por ejemplo la religión y el feminismo. En la actualidad los feminismos religiosos, incluidos los feminismos islámicos e islamistas, se estudian como unas corrientes teóricas que representan la diversidad de los movimientos de las mujeres del mundo.

II.4.4 **Uso de la tradición religiosa en las estrategias culturales de las mujeres**

Antes de ahondar en la temática de los feminismos islámicos, me centraré en destacar la relevancia del rol de la religión en las estrategias de resistencia y de oposición de las mujeres. La comprensión de su importancia requiere de su contextualización en un tiempo y en un espacio determinado, teniendo en cuenta las relaciones de poder y los factores culturales que moldean y dan sentido a estas prácticas. Se trata de unas estrategias cuyo valor radica en su conexión con las fuentes de poder y prestigio que proporcionan a las mujeres legitimidad y autoridad para conseguir las mejoras en su vida cotidiana, así como reivindicar más cuotas de derechos y autonomía.

En general, mientras que las religiones institucionalizadas fueron controladas por la autoridad masculina, las religiones populares se convirtieron en los espacios donde las mujeres encontraron su espacio de enunciación y fuente de poder. Los movimientos espirituales y no-ortodoxos, las asociaciones secretas, los lugares de culto paganos y las prácticas folklóricas, aparecen a menudo como plataformas de las mujeres para oponerse y resistir las injusticias del sistema patriarcal. Hay una larga lista de ejemplos que demuestran el protagonismo de las mujeres en los movimientos religiosos y espirituales, que eran independientes de los controlados por los hombres. En los contextos africanos, por ejemplo, se señalan las asociaciones secretas de las mujeres como las que les ofrecen la posibilidad de actuar colectivamente para defender unos valores femeninos en común. Estos grupos tienen el potencial de convertirse en espacios políticos de reivindicación y de poder. Las ceremonias de iniciación, características para este tipo de organizaciones, proporcionan a sus miembros una plataforma de experiencia colectiva y de identidad compartida, y les ofrecen la posibilidad de aunar los esfuerzos para defender los valores del saber femenino y de afianzar lazos de unión entre las mujeres. No obstante, las asociaciones de este tipo, pese a su importante valor de experiencia colectiva e identitaria para las mujeres, pueden también reforzar las desigualdades y fomentar las divisiones por clases dentro de las comunidades, ya que sus estructuras reproducen frecuentemente las jerarquías sociales.

En las sociedades musulmanas, donde la religión oficial ha estado dominada por el poder político y social de los hombres, las mujeres se han guardado el privilegio de conservar el dominio sobre los espacios y sobre los rituales del islam popular. Fátima Mernissi (2003) destaca el ejemplo del protagonismo de las mujeres en los rituales

vinculados al culto de los *marabutos* (los santos) en el Magreb. Estos espacios no sólo han sido relevantes desde un punto de vista de las practicas espirituales, sino también porque han servido como lugares de refugio, interacción y solidaridad entre las mujeres. Son lugares donde las mujeres acuden tradicionalmente en busca de ayuda y consejo para los problemas vinculados a la fertilidad, la sexualidad y la salud. La creencia en la *baraka* (bendición divina) de estos santuarios y la interacción con otras mujeres cumple una función psicológica y cultural, que refuerza normalmente los tratamientos tradicionales para curar las disfunciones y las enfermedades. Además, el protagonismo de las mujeres en el ámbito de la salud les ha proporcionado liderazgo y autoridad en sus comunidades al ponerlas al frente de la escena familiar para mediar entre el poder sobrenatural y el bienestar de sus parientes.

Las mujeres, especialmente en los ámbitos rurales y más pobres, han utilizado también las creencias tradicionales para expresar su protesta y rebeldía contra las desigualdades de género y para renegociar su relación particular con los hombres. Ioan Lewis (1971), antropólogo británico, ilustra estas prácticas en su estudio sobre las sociedades musulmanas patrilineales de los pastores nómadas somalíes del noreste de África. Su estudio se centra específicamente en las posesiones por espíritus. Lewis observa que se trata de unas prácticas que afectan especialmente a las mujeres casadas en unas situaciones de crisis, que surgen por los conflictos dentro de los matrimonios polígamos, por la privación de los recursos y por las injusticias vinculadas a las desigualdades de género. En estas situaciones las mujeres recurren a los espíritus como un medio indirecto para manifestar sus quejas contra los maridos y para obtener algún tipo de compensación en forma de atención o de regalos (Lewis, 2003: 72). Son estrategias de oposición que Ioan Lewis clasifica como una especie de “*arma de los débiles*” en “*la guerra de los sexos*” (Lewis, 2003: 63-89). La práctica de la posesión sirve a las mujeres para denunciar los abusos de los hombres y las indiferencias ante las injusticias en su entorno social, así como para obtener ciertas prerrogativas y acceder a los recursos de los que carecen. No obstante, si se la usa con demasiada frecuencia, su efectividad y su credibilidad pueden perderse. Un hombre que se muestre incrédulo ante la veracidad del estado de posesión de su esposa, puede negarse a celebrar la ceremonia del exorcismo, que es necesaria para exponer en público las demandas de la poseída y comprometer al marido a cumplirlas. Las posesiones por espíritus son un ejemplo de las estrategias de oposición de las mujeres, y no de las de resistencia. Pues permiten mitigar las crisis, pero no implican cambios substanciales en el orden patriarcal y en las relaciones de género.

Otro ejemplo de las estrategias de oposición son las actividades consideradas como piadosas, que permiten a las mujeres transgredir ciertas normas restrictivas de las sociedades patriarcales, pero que no necesariamente tienen un impacto significativo en los cambios estructurales del sistema patriarcal. El estudio de Eva Evers Rosander (2002) presenta el ejemplo de las comerciantes musulmanas de Senegal, que utilizan estrategias basadas en el islam para legitimar su actividad profesional y viajar al extranjero sin ir acompañadas por sus tutores masculinos. Las referencias a Jadiya, la primera esposa de Profeta, conocida por su dedicación al comercio y a los negocios, se presenta como un modelo positivo en el islam, que las mujeres musulmanas usan para legitimar su actividad profesional. Además, las comerciantes senegalesas recurren a las peregrinaciones religiosas, como una actividad piadosa y de buena consideración social, para aprovecharlas en sus estrategias de expansión de los comercios y para establecer las redes profesionales en el ámbito internacional. En las sociedades islámicas, donde no está bien visto que las mujeres viajen solas o que trabajen fuera del hogar, las actividades piadosas pueden servir como un medio legítimo para transgredir ciertas normas sin entrar en conflicto con el entorno. Estas actividades proporcionan también el prestigio y el respeto a las mujeres en su entorno social. Las comerciantes y las inmigrantes senegalesas enfatizan en este sentido sus peregrinaciones religiosas, sus donaciones con fines benéficos o familiares, y sus contactos con los líderes de las poderosas cofradías islámicas de *muridismo* en Senegal, porque mediante las donaciones y las actividades religiosas sus recursos materiales se convierten en recursos no materiales y contribuyen a un capital moral, que incrementa su prestigio y su estatus social dentro de las comunidades. Las mujeres árabes de las sociedades conservadoras utilizan unas estrategias parecidas. Por ejemplo, su énfasis en las actividades piadosas y en su vestimenta modesta no solamente cumple con las expectativas sociales, sino que también les permite redefinir sus libertades y sus derechos. El uso de la religión para reclamar la legitimidad de los cambios, les facilita, por ejemplo, el acceso a los espacios públicos y a los nuevos roles políticos y sociales sin tener que enfrentarse con la oposición de los hombres.

Como hemos visto, la religión puede ofrecer a las mujeres unos espacios legítimos para expandir los límites culturales y servir como medio para justificar la transgresión de las normas sociales. Las prácticas religiosas y espirituales sirven como una plataforma donde las mujeres pueden establecer lazos de cooperación y solidaridad con otras mujeres, expresar sus sentimientos y preocupaciones, contar con el apoyo y la ayuda del grupo, vivir experiencias de liberación, crecer espiritualmente, mantener su fuerza e integridad psíquica en los momentos difíciles de su vida, denunciar los

abusos de los hombres, disfrutar de la compañía de las personas con las que comparten valores, así como desarrollar una acción social y política para renegociar sus derechos y sus privilegios en un sistema patriarcal. A pesar de los aspectos positivos, las prácticas inspiradas en la religión no siempre tienen el valor de las estrategias de resistencia. Su función se limita a menudo a los actos de oposición, que satisfacen las necesidades prácticas de las mujeres, pero que no implican unas transformaciones substanciales en términos de la subversión del sistema patriarcal. Los cambios estructurales y profundos implican una renegociación cultural y una reinterpretación de la religión desde una conciencia feminista, y con un compromiso real de las mujeres y de los hombres para avanzar en la igualdad de género. Los feminismos islámicos se citan a menudo como un ejemplo de estas resistencias. Se trata de movimientos culturales cuyo fin es resignificar la religión desde una conciencia feminista e incidir en los empoderamientos de las mujeres en los contextos musulmanes.

II.4.5 Feminismos islámicos

El término “feminismo islámico” se utilizó por vez primera en los textos de las autoras musulmanas de los años 90.³⁰ Desde el principio el concepto ha sido objeto de polémica, debido a las posturas ideológicas antagonistas en los círculos feministas. Por un lado, estaban las voces que reivindicaban la compatibilidad del islam con el principio de la igualdad de género y los objetivos feministas. Y por otro, existían las opiniones escépticas, que cuestionaban la posibilidad de reconciliar el feminismo con el islam, apuntando a la naturaleza eminentemente patriarcal y opresiva de las religiones abrahámicas. Margot Badran (2009), historiadora especializada en los feminismos islámicos, defiende el sentido del uso de este término, señalando que sus críticas se basan en dos supuestos erróneos: que el feminismo tiene que ver únicamente con el pensamiento occidental y que el islam es una entidad inmutable y

³⁰ Margot Badran (2009) data la aparición del término “feminismo islámico” en la primera mitad de la década de los noventa, cuando este término apareció en los textos de varias autoras de diferentes lugares del mundo musulmán. Según Afsaneh Najmabadi y Ziba Mir-Hosseini, académicas iraníes, este concepto fue popularizado en Irán gracias a las escritoras que lo utilizaban en sus artículos en la revista “*Zanan*”, fundada en Teherán en 1992 por Shahla Sherkat. Mai Yamani, activista saudí, lo ha utilizado por primera vez en su libro titulado: “*Feminism and Islam*”, publicado en 1996. En Turquía el nuevo paradigma del feminismo islámico empezó a ser conocido gracias a los artículos de académicas tales como Yesim Arat y Feride Acar, así como en el libro titulado “*The Forbidden Modern*”, de Nilüfer Göle, cuya edición turca se publicó en 1991. En Sudáfrica fue especialmente la activista Shamima Shaikh la que empezó a utilizar este término y lo popularizó gracias a sus discursos y a los artículos de los años noventa. En todos estos ejemplos, el concepto de feminismo islámico fue creado y diseminado por activistas musulmanas que luchaban por los derechos de las mujeres.

cerrada. Lejos de estos estereotipos, se considera que las ideas feministas no se pueden situar en una ubicación concreta, y que el islam debe entenderse como un proyecto ideológico contextualizado históricamente, culturalmente y políticamente, y que evoluciona en el tiempo y es susceptible a los ajustes y los cambios sociales. El hecho religioso o cultural, contemplado como un proceso continuo y dinámico, se constituye a través de la interacción entre elementos nuevos y antiguos, así como mediante las luchas de poder entre varias fracciones políticas y sociales, que representan a menudo unos intereses diferentes. Desde esta perspectiva, se entiende que las estrategias culturales y religiosas reflejan formas de relacionar lo tradicional y lo moderno, y a la vez pueden desafiar la consideración antitética de ambos términos. En este sentido, Margot Badran (2009) considera que el feminismo islámico trasciende y supera los binarios occidentales, tales como religioso-secular, público-privado y Oriente-Occidente.

El feminismo islámico se entiende ampliamente como un conjunto de discursos, teorías y prácticas, que buscan la implementación de la justicia y la igualdad de género en los contextos musulmanes, en un marco compatible con los valores islámicos. Dada la heterogeneidad de los feminismos islámicos, lo adecuado sería usar este término en plural, para visibilizar que se trata de unos movimientos paralelos y diversos, que reflejan la pluralidad y la evolución de los significados, las teorías de tendencias variadas relacionadas con los derechos de las mujeres en el islam. Aún así, como defiende Margot Badran (2010), es posible utilizar este concepto en singular, para destacar que esta pluralidad de feminismos islámicos comparte una idea central y conductora en su discurso, y que se refiere al principio fundamental de la igualdad humana, que se deriva de la exégesis feminista del Corán.

El trabajo de las feministas islámicas, tales como Amina Wadud, Asma Barlas, Azizah al-Hibri, Riffat Hassan, Ziba Mir-Hosseini y Qudsiyya Mirza, se puede resumir en un argumento común, que considera que la igualdad de género y la justicia social forman parte inherente de los principios esenciales del Corán, y que estos principios fueron subvertidos y alterados a lo largo de la historia musulmana por la influencia de la cultura patriarcal. Su propuesta consiste en una vuelta a la lectura del Corán para recuperar el mensaje originario y esencial del islam, y para superar el sesgo sexista de las exégesis clásicas, que han sido monopolizadas por los hombres. Las feministas islámicas, tales como Amina Wadud, Riffat Hassan y Fatima Naseef, centran su trabajo en una reinterpretación del Corán. Las aportaciones de Aziza Al-Hibri y Shaheen Sardar, en cambio, consisten en la aplicación de sus estudios feministas

sobre el Corán directamente, el examen crítico de la *sharía*, la ley islámica. Otras eruditas, tales como Fátima Mernissi y Hidayet Tuksal, se centran sobre todo en la revisión de los *hadices*, es decir los textos sobre los dichos y las acciones del Profeta Mahoma, completando el trabajo de la resignificación de la religión islámica desde un espíritu feminista y crítico.

Los textos del Corán y de la *sunna* constituyen las fuentes de la *sharía*, y se interpretan a través de los métodos y del corpus de conocimiento producido por las *madhab*, escuelas fundacionales del pensamiento jurídico en el islam, que se fueron consolidando alrededor del siglo IX. La jurisprudencia islámica (*fiqh*) se basa en la tradición de estas escuelas clásicas, cuyos textos están impregnados por el pensamiento patriarcal de aquella época. A pesar de su antigüedad, el impacto de este corpus de conocimiento tiene unos efectos reales en la vida de las mujeres y de los hombres musulmanes en la actualidad, dado que determina la comprensión contemporánea de la *sharía* y su influencia en la legislación de los Estados islámicos modernos. Destacando el sesgo sexista en la tradición de la jurisprudencia islámica, las feministas islámicas han cuestionado su fiabilidad y su legitimidad en el uso contemporáneo. Además, han puesto en duda el valor sagrado de los *hadices*, evidenciando a través de sus estudios que la transmisión ha estado impregnada por el pensamiento patriarcal de la época medieval. Los estudios de Fatima Mernissi (2002), por ejemplo, demuestran que los *hadices*, que contienen mensajes negativos sobre las mujeres, no son fiables, porque fueron transmitidos por autores misóginos, cuya perspectiva sobre las mujeres era subjetiva y sesgada. El análisis de Mernissi demuestra que la interpretación y el uso de los *hadices*, fuera de su contexto original, sirve como estrategia patriarcal para legitimar el sistema de dominación masculino. Se trata del uso y abuso del islam con fines ideológicos para justificar la supuesta superioridad de los hombres respecto a las mujeres. Eso, según las feministas islámicas, contradice el mensaje divino y los principios espirituales del islam.

El feminismo islámico pretende promocionar los valores de la igualdad de género y la justicia social a través del Corán. Su metodología se basa en el *ijtihad*, la reflexión racional y la investigación independiente sobre las fuentes religiosas, y en el *tafsir*, la interpretación del Corán. Estos métodos clásicos de la tradición islámica se complementan con las modernas herramientas procedentes de las ciencias sociales y humanistas: de la lingüística, sociología, historia, literatura y antropología (Badran, 2009: 247). La hermenéutica feminista consiste en una interpretación sensible al género, desde una perspectiva que refleja las preguntas y las experiencias de las

mujeres, y que se diferencia de las interpretaciones ortodoxas, que mantienen la visión de la supremacía masculina. Según el enfoque del feminismo islámico, la igualdad de género deriva de la noción coránica de igualdad entre todos los seres humanos (*insan*). Según esta interpretación, el Corán reconoce las diferencias biológicas entre los hombres y las mujeres, pero no asigna unos roles de género específicos, ni estipula jerarquías en las relaciones entre los hombres y las mujeres. Según el feminismo islámico, la asignación de las diferencias de género aparece como resultado de una hermenéutica patriarcal del Corán y se reproduce en unas interpretaciones y traducciones sesgadas de los textos sagrados.

El objetivo del feminismo islámico es deconstruir la visión patriarcal del islam por medio de una metodología basada en el pensamiento crítico. Esta metodología consiste en tres estrategias principales (Badran 2009: 248). El primer método se refiere a la identificación y la corrección de los mitos populares y de las convicciones erróneas, que circulan en la sociedad musulmana, sobre las cuestiones relativas a las mujeres y al género, y que no se corresponden con lo que el Corán realmente dice sobre estos temas. Por ejemplo, en una versión coránica se habla de la creación de todos los seres humanos de la misma fuente, "*de una sola persona*", sin mencionar ninguna asignación de sexo: "*de una sola persona (min nafs in wahida), de la que se ha creado a su cónyuge, y desde los que se han diseminado un gran número de hombres y de mujeres*" (Corán, 4: 1). La especificación del sexo se produce en una interpretación posterior, debido a las influencias de las ideas judeocristianas, que indican que Adán era el primer hombre, de cuya costilla fue creada Eva, la primera mujer. El Corán (2: 36) tampoco especifica cuál de los sexos fue el primero en desobedecer a Dios y en revelarse contra su prohibición de comer del Árbol de la Inmortalidad en el Jardín del Edén. En la versión coránica el acto de desobediencia se representa como una responsabilidad de ambos cónyuges, por sucumbir a la tentación de Satán, que estaba dirigida a la pareja. Según la visión del feminismo islámico, la convicción de que *Hawwa* (el nombre árabe de Eva) fue creada en segundo lugar para convertirse en la compañera de Adán, y que la responsabilidad del primer pecado proviene de la mujer, son ideas heredadas del pensamiento judeocristiano y no se corresponden con la versión originaria sobre la historia de la humanidad revelada en el Corán. Desde su interpretación, estas ideas han sido reproducidas incorrectamente por los exégetas musulmanes, que mayoritariamente, si no todos, eran varones, lo cual les sirvió para legitimar el sistema patriarcal.

La segunda estrategia del feminismo islámico consiste en la promoción y la reafirmación del principio de igualdad, a través de las citas del Corán que enuncian explícitamente la igualdad entre los hombres y las mujeres. En este sentido se destacan especialmente los fragmentos que consideran que todos los seres humanos son iguales a los ojos de Dios, y que la única distinción entre ellos se basa en su piedad y su práctica del islam. Se habla de una igualdad espiritual, sin discriminación en base al sexo, que reafirma el concepto de justicia social. Se considera que esta idea está representada en los siguientes fragmentos del Corán, referentes al Día del Juicio Final:

"Dios ha preparado el perdón y una magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los que y las que dan limosna, los que y las que ayudan, los castos y las castas, los que y las que recuerdan mucho a Dios". (Corán, 33: 35).

"Quien obre mal no será retribuido sino con una pena similar. En cambio, los creyentes, varones o mujeres, que obren bien, entrarán en el Jardín y serán proveídos en él sin medida". (Corán, 40: 40).

La tercera estrategia del feminismo islámico consiste en las exégesis críticas de los fragmentos del Corán que hablan de las diferencias entre los hombres y las mujeres. Desde las interpretaciones reformistas, estas diferencias se refieren a la naturaleza biológica, y no deben tomarse como excusa para convertirse en desigualdades de género. Las feministas islámicas, como Amina Wadud (1999) y Riffat Hassan, han reinterpretado los fragmentos del Corán, que se han usado durante siglos para legitimar la subordinación de las mujeres y la superioridad masculina. Por ejemplo, el versículo que se cita para legitimar el control y la dominación de los hombres sobre las mujeres es el siguiente:

"Los hombres son "qawwamuna 'ala"³¹ [encargados, guardianes, los que sostienen y apoyan] de las mujeres, en virtud de la preferencia (faddala) que Dios ha dado a unos más que a otros, y de los bienes que gastan". (Corán, 4: 34).

³¹ La noción árabe: "qawwamuna 'ala" tiene varios significados que expresan la idea de apoyo, cuidado, encargo y responsabilidad (Badawi y Abdel Haleem, 2008: 785).

Según las exégesis ortodoxas, este fragmento otorga a los hombres la autoridad y el poder sobre las mujeres en virtud de la protección económica y moral, que se configura como una obligación masculina. Según Amina Wadud (1999: 70-74) este versículo debe leerse de otra manera, considerando las condiciones y las limitaciones en el tiempo y en el espacio que se asocian con este mensaje. No se trata de un hecho universal y generalizado, sino que se trata de situarlo en su contexto y limitarlo por dos condiciones: la preferencia (*faddala*) y el apoyo por parte de los hombres. La autora argumenta que la protección económica, moral y social es una responsabilidad otorgada a los hombres en unos contextos en los que las mujeres desempeñan algunas funciones biológicas concretas, tales como la maternidad, y que los varones no pueden asumir. Teniendo esto en cuenta, se trata de la intención de balancear y equilibrar el trabajo de ambos sexos en estas circunstancias especiales, por lo cual se asigna una responsabilidad a los hombres que está “*un grado (darajah) por encima de*” (Corán, 2: 228) la habitual, con el fin de proteger y apoyar a las mujeres en esta situación particular, como es, por ejemplo, el embarazo. Según la traducción de Amina Wadud (1999: 74), el apoyo masculino se refiere, no sólo a una dimensión material, sino también espiritual, moral, intelectual y psicológica. Esta interpretación desafía las exégesis tradicionales de los eruditos masculinos, que han interpretado la palabra árabe “*darajah*” (un grado), que aparece en el citado versículo 2: 228 del Corán, de forma muy diferente a como la reivindican las feministas islámicas. En las exégesis ortodoxas, se asume que el significado de este fragmento indica que los hombres están “*un grado por encima de*” las mujeres. La supuesta superioridad masculina legitima asimismo el deber de las mujeres de obedecer a los hombres. Las feministas islámicas argumentan que esta interpretación es errónea, dado que en otra parte del Corán se sugiere que la obediencia (*ta’á*) se debe únicamente a Alá, y que los hombres no pueden usurpar unos privilegios que se atribuyen únicamente a las fuerzas divinas.

El objetivo de estas interpretaciones feministas es deconstruir el viejo contrato social, que se basa en la obediencia de las mujeres a cambio de la protección y manutención de los hombres. En su lugar, el feminismo islámico propone un nuevo concepto de relaciones sociales, que consiste en el apoyo y la protección mutua entre los hombres y las mujeres (Badran, 2009). Esta idea deriva del siguiente versículo: “*los creyentes, hombres y mujeres, son awliya (protectores, amigos, que se apoyan y ayudan) los unos a los otros*” (Corán, 9: 71). Desde esta perspectiva, la noción coránica de la igualdad (*al-musawa*), que se asigna entre los seres humanos (*insan*), debe contener la igualdad de género. “*Al-musawa*” se relaciona con el principio de equilibrio

(*tawwazun*) y se manifiesta en el balance de las responsabilidades compartidas. Como argumenta Amina Wadud (1999: 73), el Corán no determina los roles de género, ni tampoco establece jerarquías de poder, sino que formula una idea de “intercambio” y de “mutualidad” en las relaciones humanas, lo cual implica que los hombres y las mujeres deben apoyarse y protegerse mutuamente (*awliya*).

Los estudios de Margot Badran (2009: 332) sugieren que el discurso contemporáneo del feminismo islámico tiene un enorme potencial, que es incluso más radical que otros feminismos musulmanes, ya que supera las nociones anteriores, que hacían una distinción entre la igualdad de derechos en la esfera pública y la complementariedad de género en el ámbito privado. El feminismo islámico, según esta investigadora americana, reconoce la plena igualdad entre las mujeres y los hombres en todas las esferas de la vida humana, y plantea un avance en los aspectos que se refieren al dominio religioso, que los feminismos más seculares no han abordado. Los feminismos islámicos reivindican el acceso de las mujeres a las profesiones religiosas y denuncian el monopolio y el control masculino sobre el islam. Se pretende cuestionar de esta manera la tradición patriarcal, que reserva exclusivamente a los hombres las posiciones de poder y las funciones de liderazgo de la comunidad musulmana, tales como imanes, *muffíes* y jueces, entre otros. Amina Wadud fue una de las primeras mujeres musulmanas que transgredió el tabú de reivindicar la función de imán. En 2005 se presentó como imán y dirigió la oración de los viernes delante de una congregación mixta de musulmanes y musulmanas en Nueva York. El debate que se abrió a posteriori obligó a los líderes religiosos del mundo islámico a pronunciarse sobre el tema. Como consecuencia, se han emitido opiniones contradictorias. Los líderes musulmanes más progresistas han reconocido que las mujeres tienen el derecho de actuar como imanes, pero solo para servir a congregaciones femeninas, y no compuestas por hombres o mixtas. Este dictamen no ha cambiado la postura más tradicionalista de las instituciones religiosas del mundo árabe, que siguen negando a las mujeres las acreditaciones para poder ejercer la función de imán en las mezquitas oficiales. Lo que ha cambiado en algunos países árabes en los últimos años, por ejemplo en Siria y en los Emiratos Árabes Unidos, es la concesión del permiso para admitir a las mujeres en la formación para ser *muffi*, erudita en la ley islámica. La labor de los *muffíes* consiste en expedir *fatuas*, es decir, informes o edictos religiosos referentes a la opinión legal sobre asuntos específicos, interpretados según su conciliación con la ley islámica. Se ha dado también un avance en muchos países musulmanes en popularizar la formación oficial de las mujeres como predicadoras islámicas. No obstante, se trata de una función religiosa que implica un nivel de

conocimiento más bajo y un prestigio social inferior del que tienen las profesiones en el islam reservadas tradicionalmente a los hombres.

Otro debate en vigor en el mundo musulmán se refiere a las mujeres como *cadís*, jueces en las cortes islámicas. El desafío está en las interpretaciones fundamentalistas del islam que prohíben a las mujeres ejercer esta profesión. La objeción se basa en los estereotipos de género, que consideran que las mujeres son incapaces de ejercer esta función por ser demasiado emocionales y no saber valorar objetivamente las situaciones y emitir juicios de una manera racional. El mismo estereotipo conforma la idea, que prevalece en la *sharía*, de que el testimonio de una mujer vale la mitad que el testimonio pronunciado por un hombre. Se trata de una discriminación de género que aún se registra en muchos sistemas de justicia árabe.

El objetivo del feminismo islámico es promocionar un islam post-patriarcal, que garantice la igualdad de género en todas las funciones del liderazgo social, religioso y político, y promueva la nominación de las mujeres en los puestos de alto nivel (Badran, 2009). Según este argumento, se trata de los derechos de las mujeres en el islam, ya que no existe ningún inconveniente, que se justifique en el Corán, que diga lo contrario. Se utilizan también las evidencias históricas, que sacan del olvido a las mujeres célebres del pasado musulmán, para reforzar las reivindicaciones de los derechos de las mujeres. Como ejemplo se citan a las esposas del Profeta Mahoma, que desempeñaron unos roles diversos y relevantes en el liderazgo de la primera comunidad musulmana (*umma*). Hay también evidencias de otras mujeres en la historia musulmana, que ganaron fama y prestigio por sus logros en los ámbitos económicos, educativos, jurídicos, militares, culturales, religiosos y políticos. Las mujeres desempeñaron funciones tan importantes como las de ser reinas y jefas del Estado en los imperios musulmanes. Las famosas reinas del pasado yemení: la reina Bilqis, del siglo X a. C., y la reina Arwa Al Sulayhi, del siglo XI/XII d. C., están vivas en la memoria histórica del pueblo yemení y se citan actualmente como modelos a seguir. La recuperación del pasado glorioso de las mujeres en el mundo musulmán no solamente las ha dotado de orgullo y motivación para perseguir sus objetivos, sino que también ha tenido una dimensión simbólica, porque permitió contradecir la convicción patriarcal que atribuía a las mujeres una incapacidad para ser líderes y agentes de cambio. Como dice Fatima Mernissi (2003 b: 164): *"El argumento histórico es más importante que nunca para defender los derechos de la mujer en las teocracias musulmanas. Esto es así, porque cualquier estrategia política relacionada con la mujer, sea de tipo económico (el derecho a trabajar fuera del hogar) o de tipo legal (la*

condición de la mujer y la legislación de la familia), actualmente se justifica y legitima por medio de la tradición del Profeta, es decir la tradición histórica. Por lo tanto, en el mundo musulmán, en países en los cuales la religión y el Estado están muy unidos, el único arma disponible de las personas progresistas de ambos sexos para luchar por los derechos humanos en general y los derechos de la mujer en particular es buscar la justificación de sus reivindicaciones políticas en la historia del islam".

En conclusión, podemos indicar que en los contextos donde el poder político no está separado del poder religioso y donde las creencias determinan las normas legales y se vinculan a un prestigio social, es bastante común observar que las mujeres acuden a unas estrategias religioso-culturales para legitimar sus actividades y luchar por mayores cuotas de derechos y de autonomía. Desde este enfoque, la religión no se contempla como una fuerza exclusivamente conservadora en la vida de las mujeres, sino también como un posible foro legítimo de acción colectiva, que dota a las mujeres de un estatus de reconocimiento en su comunidad (Moore, 1999: 197). Las actividades consideradas como piadosas pueden permitir a las mujeres liberarse de algunas de las limitaciones establecidas en sus entornos sociales y dotarlas de una oportunidad para salir, viajar y desarrollar redes de contactos profesionales y personales. El carácter terapéutico, social y ritual de las fiestas religiosas constituye también un elemento importante en la vida de las personas y puede convertirse en una plataforma de expresión contra la opresión de las mujeres y las injusticias que sufren en las sociedades patriarcales. Las prácticas culturales y religiosas que son eminentemente femeninas sirven a menudo para subvertir el poder masculino, aunque sólo sea en los límites del ámbito ritual y simbólico. En este sentido la cultura y la religión pueden tener una función significativa en los procesos de empoderamiento de las mujeres, con la condición de que se trate de actividades que aumenten la conciencia feminista y refuercen el poder interior de las mujeres, "el poder desde dentro", para que ganen la confianza en sí mismas y desarrollen la capacidad para tomar las riendas de su propia vida y para poder incidir en la dirección del cambio, para aumentar sus libertades y establecer unas relaciones de género más satisfactorias.

Los procesos de empoderamiento trascienden el nivel personal, y se relacionan y conectan con los niveles colectivos y políticos, y de esta forma tienen el potencial para avanzar en las transformaciones fundamentales de las estructuras sociales. Desde esta perspectiva, se reconoce que el movimiento del feminismo islámico, así como otros feminismos del mundo árabe, pueden tener una incidencia relevante en la lucha por los derechos de las mujeres y la igualdad de género, en los contextos árabes e

islámicos. Las exégesis feministas del Corán y de los *hadices* ofrecen unos argumentos valiosos para desafiar las interpretaciones sexistas de los textos sagrados y cuestionar el discurso patriarcal. Estos argumentos pueden ser especialmente útiles para alentar unas reformas legislativas favorables para la igualdad de género, en los contextos donde la *sharia* constituye la fuente principal o complementaria del derecho civil y penal. Como sugiere Margot Badran (2009), el discurso del feminismo islámico ha sido eficaz, por ejemplo, en la defensa de las reformas legislativas de la *Mudawwana* (Código de la Familia) en 2004, en Marruecos.³² Los argumentos del feminismo islámico, y de otras corrientes del reformismo musulmán, pueden servir como herramientas del cambio, cuyo verdadero poder consiste en su aplicación desde una conciencia feminista. Es la acción feminista la que hace que los discursos inspirados en un islam humanista y post-patriarcal trasciendan el nivel de los discursos teológicos y se conviertan en los proyectos políticos del cambio social que incidan en las transformaciones de género.

³² Por ejemplo, la idea de la protección y la responsabilidad mutua entre la esposa y el esposo sirvió para introducir un nuevo concepto jurídico en Marruecos relacionado con la posición de "cabeza de la familia". Se trata de una enmienda a la *Mudawwana* que reconoce que ambos cónyuges pueden ser "cabeza de familia" por igual. Anteriormente, la ley reconocía esta función únicamente a los varones, a pesar de que las mujeres también contribuían económicamente al gasto familiar y a la toma de decisiones.

Capítulo II.5

II.5 El enfoque político de “Género, Cultura y Desarrollo”: desarrollo como cultura, igualdad como derecho

La cultura es un concepto clave que se conecta e interrelaciona con el género y el desarrollo. Es más, tanto el modelo de género como el de desarrollo constituyen entidades que son esencialmente culturales. La relación entre la cultura y el desarrollo ha sido bastante compleja en las políticas internacionales del desarrollo, al estar afectada por las relaciones jerárquicas de poder entre el Norte y el Sur. El desarrollo, en las primeras teorías economicistas, como podemos recordar, ha sido sinónimo de la modernización al estilo occidental. Su objetivo era el de crear una sociedad moderna, que se basara en las premisas de la urbanización y la industrialización. El progreso se valoraba a través del crecimiento económico. El paradigma cultural en este modelo se basaba en la lógica occidental del desarrollo, que promocionaba los ideales de la producción masiva, consumismo, individualismo, competición, y un Estado con democracia liberal (Butcher, 2006: 420). Desde este enfoque, la cultura tradicional se presentaba como un obstáculo para el desarrollo moderno de las sociedades no-occidentales, y era algo que se identificaba con un estancamiento en el pasado, con el retraso, el subdesarrollo y la pobreza. La dicotomía entre las sociedades desarrolladas y subdesarrolladas legitimaba la hegemonía occidental y su modelo del desarrollo como superior. Con el fin alcanzar los niveles del desarrollo deseables, las sociedades tradicionales no sólo tenían que integrarse a las reglas económicas del mercado, sino también adaptarse culturalmente a un nuevo modo de vivir, representado por un conjunto de prácticas, valores y relaciones sociales consideradas como “modernas”. Muchos proyectos basados en este modelo han fracasado, arrasados por la falta de “apropiación” por parte de las comunidades locales. El descontento con los resultados y las formas en las que se promovían los proyectos del desarrollo dominantes, ha abierto el espacio para la consideración de alternativas al desarrollo de tipo economicista y a la toma en consideración de perspectivas sensibles a las identidades locales. Como resultado, ha surgido un nuevo enfoque que rechaza el desarrollo monocultural y que ha tratado de buscar un balance entre las tradiciones locales y el desarrollo moderno. En el cambio de paradigma, la diversidad cultural ha pasado de ser vista como un obstáculo para el desarrollo, a ser abrazada ahora como un acicate y una oportunidad para acelerar el cambio social

desde un enfoque participativo. El origen de estas nuevas políticas se vio en las propuestas de la UNESCO de los años 60, pero hasta los años 90 no han sido tomadas en serio en los programas de cooperación al desarrollo de otras agencias internacionales. Fue el cambio de paradigma, y la fijación del desarrollo humano y sostenible como una directriz de acción, lo que ha permitido establecer las sinergias entre los enfoques positivos de la cultura y las perspectivas feministas.

II.5.1 Dimensión política de la cultura en el desarrollo: construcción de un enfoque positivo sobre la cultura

La trayectoria histórica de la perspectiva que reconoce el valor positivo de la cultura en las políticas internacionales comienza con la misión otorgada a la UNESCO, que se funda en 1945. Su objetivo ha sido coordinar y promocionar los acuerdos mundiales en materia de educación, ciencia y cultura. Se trata de unas políticas que han evolucionado en las últimas décadas, para ser ampliadas y poder sincronizar con otras políticas internacionales, que incluían los enfoques de género, libertad cultural y desarrollo (cuadro 7).

Cuadro 7: Sinergias entre las políticas de cultura, género y desarrollo		
	Evolución del concepto y de las políticas culturales según los estándares internacionales marcados por UNESCO	Cronología de la acción política y normativa en cultura, género, derechos humanos y desarrollo
Años 1945 - '60	<ul style="list-style-type: none"> • Definición de cultura centrada en la dimensión artística y humanista. • Diálogo intercultural vinculado a la reconstrucción de la paz después de la II guerra mundial ('50) y en el contexto de la descolonización ('60) y de la Guerra Fría. • La producción artística y los derechos de autor (1952). • La igualdad de las culturas: "toda cultura tiene una dignidad y un valor que deben ser respetados y protegidos" y "todo pueblo tiene el derecho y el deber de desarrollar su cultura" (1966). • Conexión entre la cultura y el desarrollo: "Desarrollo cultural" (1966). 	<p>1945: Creación de UNESCO.</p> <p>1946: Creación de DAW y OSAGI (agencias de la ONU dedicadas a las mujeres).</p> <p>1948: Declaración Universal de los Derechos Humanos.</p> <p>1966: Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional.</p> <p>1966: Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.</p> <p>1966: Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.</p>

<p style="text-align: center;">Años '70-'80</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Cultura: “además de las artes y las letras, engloba los modos de vida, los derechos humanos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias” (1982). • Patrimonio cultural: “la humanidad posee un patrimonio común que ha de ser protegido” (1972). • Prioridad: afirmar y enriquecer las identidades culturales. • Integración de las políticas culturales en la cooperación para el desarrollo sostenible. Las Conferencias Mundiales sobre Políticas Culturales. • Papel de los medios de comunicación en la promoción de la paz y de los derechos humanos (1978). 	<p>1970: I Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales, Venecia.</p> <p>1972: Convención para la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural.</p> <p>1975: Conferencias Mundiales sobre la Mujer: México.</p> <p>1976-1985: Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer: Igualdad, Desarrollo y Paz. Constitución del enfoque MED.</p> <p>1976: Creación: UNIFEM e INSTRAW.</p> <p>1978: Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales.</p> <p>1979: Convención CEDAW y Comité CEDAW.</p> <p>1980: Conferencias Mundiales sobre la Mujer en Copenhague</p> <p>1982: Mondiacult. Declaración de México sobre las Políticas Culturales.</p> <p>1985: Conferencias Mundiales sobre la Mujer en Nairobi.</p> <p>1987: Informe Brundland “Nuestro Futuro Común” (desarrollo sostenible).</p> <p>1989: Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en los países independientes.</p>
<p style="text-align: center;">Años '90</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Diversidad creativa: “creatividad cultural como fuente del progreso humano y de la diversidad cultural” (1996). • Integración de las políticas culturales en las estrategias del desarrollo humano. • Enfoque de género. Enfoque de derechos y de capacidades. • Diálogo intercultural e interreligioso en el contexto de la globalización y del pluralismo cultural. • Reconocimiento de las aspiraciones y de las bases culturales de las democracias. 	<p>1988-1997: Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural.</p> <p>1993: Declaración y Programa de Acción de Viena (derechos de las mujeres como derechos humanos).</p> <p>1994: Conferencia sobre Población y Desarrollo en El Cairo (derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos).</p> <p>1994-2004: Decenio Mundial de las Poblaciones Indígenas del Mundo.</p> <p>1995: Declaración de los Principios sobre la Tolerancia.</p> <p>1995: IV Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing. Declaración y Plataforma de Acción de Beijing: constitución del enfoque GED.</p> <p>1996: Informe <i>Nuestra Diversidad Creativa</i>.</p> <p>1997: Publicación Consejo de Europa: <i>In from the margins. A contribution to the debate on Culture and Development in Europe</i>.</p> <p>1998: Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales para el Desarrollo, Estocolmo.</p> <p>1999: Protocolo Facultativo de la CEDAW.</p>

<p style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">Primera década del siglo XXI</p>	<ul style="list-style-type: none"> • La diversidad cultural como parte del “patrimonio común de la humanidad” (2001). • Patrimonio mundial inmaterial (2003). • Políticas culturales y cooperación cultural para el desarrollo. Cultura en la lucha contra la pobreza y ODM. 	<p>2000: Declaración y Objetivos de Desarrollo del Milenio.</p> <p>2000-2010: Revisiones de la implementación de la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing: Beijing: +5 (2000), Beijing +10 (2005), Beijing +15 (2010).</p> <p>2001: Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (UNESCO).</p> <p>2003: Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial (UNESCO).</p> <p>2003-2011: Forum de Alto Nivel sobre la Armonización y la Eficacia de la Ayuda al Desarrollo: Roma (2003), Declaración de París (2005), Programa y Acción de Accra (2008), Alianza de Busan para la Cooperación al Desarrollo Eficaz (2011).</p> <p>2004: Informe sobre Desarrollo Humano: <i>Desarrollo humano y libertad cultural</i> (PNUD).</p> <p>2005: Convención sobre la protección y la promoción de la diversidad de las expresiones culturales (UNESCO).</p> <p>2007: Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas.</p> <p>2010: ONU Mujeres – Entidad de la ONU para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de la Mujeres; fusiona DAW, INSTRAW, OSAGI y UNIFEM.</p>
---	---	--

Fuente: Elaboración propia (2013)

Las políticas culturales promovidas por la UNESCO se centraban sobre todo en los aspectos artísticos y humanísticos. El interés por la cultura en su sentido más amplio se manifestaba en cuanto a su rol en el diálogo intercultural y a la promoción de la paz mundial. El desarrollo inicial de las políticas culturales estaba condicionado por el contexto convulso de los años 50, marcado por el fin de la II Guerra Mundial, y por el de los años 60, que presenciaba los procesos de la descolonización y los conflictos de la Guerra Fría. En este clima poco proclive a la cooperación cultural, las políticas de la UNESCO se situaron en la vanguardia de las políticas dominantes en el desarrollo internacional, que ignoraban o miraban con una cierta superioridad a las culturas locales y tradicionales de los países no-occidentales. En 1966 se proclamó la *Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional* de la UNESCO, en la que se destacaba que *“toda cultura tiene su dignidad y un valor que deben ser respetados y protegidos; todo pueblo tiene el derecho y el deber de desarrollar su*

cultura; en su fecunda variedad, en su diversidad y por la influencia recíproca que ejercen unas sobre otras, todas las culturas forman parte del patrimonio común de la humanidad" (art. 1). La importancia de este documento radica en el reconocimiento del valor positivo de la cultura y del desarrollo cultural en la conceptualización de la cultura y del desarrollo. Al contrario que las políticas dominantes del desarrollo internacional, la declaración de la UNESCO se inclinaba por reconocer que la modernización y el desarrollo no necesariamente tienen que ser sinónimos de occidentalización, sino que deberían buscar un equilibrio entre el progreso tecnológico y económico, la elevación intelectual y moral de la humanidad, y el respeto a las otras culturas. En el preámbulo de la declaración llama la atención la consideración del hecho de que *"a pesar de los adelantos de la técnica, que facilitan el desarrollo y la difusión de los conocimientos y de las ideas, la ignorancia del modo de vida y de los usos y costumbres de los demás pueblos sigue constituyendo un obstáculo para la amistad entre las naciones, su cooperación pacífica y el progreso de la humanidad"*. El objetivo de la cooperación cultural, en su visión del desarrollo internacional incluye varios aspectos, entre los cuales se destaca el propósito de *"hacer que todas las personas tengan acceso al saber, disfruten de las artes y de las letras de todos los pueblos, se beneficien de los progresos logrados por la ciencia en todas las regiones del mundo y de los frutos que de ellos derivan, y puedan contribuir, por su parte, al enriquecimiento de la vida cultural; y mejorar en todas las regiones del mundo las condiciones de la vida espiritual del ser humano y las de su existencia material"* (art. 4). Aparte de los beneficios materiales, intelectuales y espirituales, el valor central del desarrollo se vincula al derecho y al deber de todos los pueblos a compartir su saber y sus conocimientos (art. 5), comprender mejor sus modos de vida (art. 4), favorecer el espíritu de reciprocidad (art. 8), de amistad y paz (art. 4), y contribuir al enriquecimiento mutuo en base del respeto a la originalidad cultural (art. 6). Se habla de justicia, de libertad y de paz, e incluso se sugieren los valores de la espiritualidad humanista. Las cuestiones de la igualdad y los asuntos de género, no obstante, no aparecen todavía en las agendas internacionales y habrá que esperar unos años más para que se les preste la atención adecuada en las políticas culturales.

La acción política en materia de cultura ha sido concebida y formulada en sus comienzos, sobre todo en función de la promoción de las artes y de la protección del patrimonio cultural tangible. En 1972 la UNESCO adopta la *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial y Natural*. En 1976 se crea el Comité del Patrimonio Mundial y en 1978 se inscriben los primeros lugares, monumentos y conjuntos históricos en la lista de UNESCO creada para este fin. La clasificación del patrimonio

mundial, no obstante, se realiza con un sesgo androcéntrico, donde el rol y los bienes producidos por las mujeres se desvaloran o no se les presta el mismo interés en la investigación y en el estudio que a la producción y la creación masculina. Habría que esperar hasta 2003, para que el patrimonio intangible, en el que el rol cultural de las mujeres es más visible, se reconociera oficialmente como patrimonio mundial. En 2003 se aprobó la *Convención Internacional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*, en la que se define el patrimonio inmaterial como “los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas - junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes - que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural” (art. 2.1). El factor característico de dicho patrimonio es que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y los grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad (art. 2.1). El patrimonio inmaterial incluye específicamente tradiciones y expresiones orales, idiomas, artes del espectáculo, usos sociales, rituales y actos festivos, conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo, y las técnicas artesanales tradicionales (art. 2.2). Dado que muchos de estos actos se basan precisamente en la división sexual de los roles y del trabajo de mujeres y hombres, siempre surge la polémica de si las diferencias tradicionales de género conducen indistintamente a la desigualdad. Hay un debate vigoroso sobre este tema en relación a lo que hay que preservar y salvaguardar en las culturas tradicionales, y lo que hay que suprimir como prácticas discriminatorias.³³ ¿Dónde está la especificidad cultural y qué significa la igualdad en las tradiciones culturales diversas? ¿Cómo balancear las diferencias culturales de género con un enfoque feminista? ¿Quién debe decidir lo que hay que preservar y lo que hay que suprimir en el patrimonio intangible para que sea compatible con los principios de la igualdad y la no-

³³ El dilema de la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial tiene que ver también con la definición de cultura. Si se considera que la cultura está en un desarrollo constante: ¿dónde está lo auténtico que debe ser preservado? En antropología se reconocen dos maneras de observar y de estudiar la cultura: la del que la vive, perspectiva *emic*, y la del observador externo, perspectiva *etic*. Mientras que desde la primera perspectiva se intenta estudiar la estructura subyacente, sin más preocupaciones, en la segunda el observador compara lo que ve con lo que le es propio. En este marco habría que examinar el rol de los agentes externos en la elección del patrimonio cultural inmaterial que se debe preservar, y en la valoración de determinadas prácticas culturales en función de su compatibilidad con la igualdad de género. Es necesario reflexionar sobre las percepciones de la realidad del “otro”, sobre nuestros prejuicios y estereotipos basados en las representaciones que tenemos los unos sobre los otros, así como sobre las dinámicas de poder que se esconden detrás de esta categorización del mundo. ¿Qué relación se establece entre la comunidad (los “*insiders*”) y las personas de fuera (los “*outsiders*”)? ¿Quién decide sobre cuáles de los elementos culturales han de ser preservados y cuáles han de eliminarse o transformarse?

discriminación de género? ¿Qué derecho tenemos para involucrarnos en la vida de los demás e intervenir en lo que se considera sagrado para otras culturas? La *Convención Internacional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* no formula unas respuestas claras a estas preguntas, y tan sólo añade que “se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible” (art. 2.1). Las expertas en género y patrimonio cultural intangible, convocadas para una reunión sobre esta temática por la UNESCO, celebrada en París, en diciembre de 2003, recomendaron tener en cuenta el holismo cultural para poder encontrar el balance equitativo de las diferencias en su contexto, y al mismo tiempo tener en cuenta un análisis constante sobre la distribución del poder y la participación de las mujeres en la toma de decisiones en las comunidades locales, así como en la custodia, investigación, documentación y diseño de las políticas de salvaguardia del patrimonio a nivel mundial.³⁴

II.5.2 **Viejos debates y nuevas respuestas: ¿Es la cultura un obstáculo o un acicate para el desarrollo y la emancipación de las mujeres?**

La frustración con las políticas del desarrollo dominantes centradas en el progreso económico ha sido cada vez más evidente, y creó la oportunidad para llamar la atención sobre el rol de la cultura en el desarrollo en los años setenta. La cuestión crucial en este debate era la pregunta: “¿Es la cultura un obstáculo para el desarrollo?” Los defensores del argumento cultural defendían que al no tenerse en cuenta los factores culturales y no aprovechar el valor positivo de los recursos y las prácticas locales los proyectos del desarrollo estaban avocados al fracaso, ya que no lograban la aceptación y la apropiación social. En aquella época la UNESCO convocó una serie de conferencias mundiales para avanzar en su trabajo sobre las políticas culturales. Esta serie empezó en Venecia en 1970 y culminó en México en 1982, y su tendencia era la de identificar la cultura con el desarrollo y el desarrollo con la cultura.

³⁴ En la reunión de las expertas internacionales sobre *Género y patrimonio cultural intangible*, organizado por la UNESCO en 2003 se analizó la manera de dar cabida a las cuestiones de género en la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. El objetivo era encontrar soluciones a las siguientes preguntas, con miras a su aplicación en la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*: ¿En qué medida depende el patrimonio cultural inmaterial de las prácticas y de la transmisión propia de cada género? ¿En qué medida contribuye el reconocimiento y el apoyo a las mujeres transmisoras del patrimonio inmaterial al aumento de la autonomía de las mujeres en las sociedades contemporáneas? ¿Hasta qué punto el concepto de igualdad entre los géneros es compatible con la preservación de las culturas y los estilos de vida tradicionales? ¿Cómo se puede dar cabida a las cuestiones de género en el campo del patrimonio cultural inmaterial? (UNESCO, 2003).

La *Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales* de México de 1982 (MONDIACULT) concluye estos encuentros y marca una nueva etapa en el desarrollo de las políticas culturales. Como resultado de la conferencia se produce la *Declaración de México sobre las Políticas Culturales* (1982), en la cual no solamente se constituye un nuevo concepto de la cultura, sino que también se habla de los derechos culturales y de su rol en la construcción de las democracias. La cultura se define como “*un conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan a una sociedad o un grupo social; que engloba además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales al ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias*” (MONDIACULT, 1982: 1). La cultura en este nuevo enfoque deja de ser percibida únicamente en su dimensión artística y humanística y se redefine en un sentido amplio, desde una visión antropológica, social y de los derechos humanos. Se hace hincapié en la conciencia sobre la identidad cultural, sobre el pluralismo que de ella se desprende, sobre el derecho a ser diferente pero igual, y sobre el respeto mutuo entre las culturas, incluidas las de las minorías. La Declaración de México de 1982 inscribe también la necesidad de eliminar todas las desigualdades, incluidas las basadas en el sexo, con el fin de garantizar la participación de todas las personas en la vida cultural (art. 22).

Los años noventa son los que marcan la diferencia en cuanto a la relevancia de las cuestiones de género en las políticas internacionales. La transversalidad de género y un mayor interés por los asuntos de las mujeres en las políticas culturales se introducen gracias al impacto de los resultados de las Conferencias Mundiales sobre las Mujeres, y especialmente de la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing, de 1995. Tres años después del *Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer* (1975-1985), la UNESCO declara la década 1988-1997 como el *Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural*. En este marco se crea la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, y se intensifican las reflexiones internacionales en torno al rol de la cultura en el desarrollo y a la necesidad de la inclusión de la dimensión cultural en las políticas de la cooperación internacional. En 1996 la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo concluye su trabajo con el informe titulado *Nuestra Diversidad Creativa*. Se trata de un documento que marca un giro en las políticas culturales y visibiliza el valor de la diversidad creativa y de la libertad cultural como dimensión fundamental en el pluralismo cultural. Además, vincula estas cuestiones con el tema de los derechos de las mujeres y el género. Según el documento:

"Cuando la cultura se considera como base del desarrollo, la noción misma de 'política cultural' debe ampliarse. Toda política de desarrollo debe ser

profundamente sensible e inspirarse en la cultura. (...) Ello implica promover la creatividad. (...) Además, supone adoptar una perspectiva de género que tenga en cuenta las preocupaciones, necesidades e intereses de las mujeres, y un esfuerzo por redistribuir más equitativamente los recursos y el poder entre los hombres y las mujeres. Supone igualmente una diversificación significativa de la noción de «patrimonio cultural» en el proceso de transformación social (...) y exige un nuevo tipo de investigación". (UNESCO, 1996: 155).

El informe *Nuestra Diversidad Creativa* conlleva un capítulo específico dedicado a las mujeres, el género y la cultura, en el que se reconoce que las cuestiones de género y cultura se han politizado de una manera significativa en los últimos tiempos, y que eso ha afectado decisivamente a los derechos de las mujeres y al lugar que ocupa la cultura en el desarrollo. En este contexto se considera especialmente importante tratar de evitar, por un lado, la doble trampa del etnocentrismo y del eurocentrismo, y por otro, las formas del relativismo cultural, que en nombre de la diferencia cultural niegan a las mujeres sus derechos humanos fundamentales. Se observa asimismo que para alcanzar una verdadera diversidad cultural hay que reconocer plenamente la riqueza que supone el talento y la labor de las mujeres. Se hace hincapié en la importancia y la necesidad de un inventario del patrimonio cultural femenino. Se considera que la práctica del pluralismo cultural debe basarse en el principio de igualdad. La transversalidad de género debe llevarse a cabo teniendo en cuenta la variable de la interseccionalidad, ya que la experiencia humana es diversa y está condicionada por diferentes factores vinculados a la identidad étnica, la opción sexual, la edad, la religión, etc. Respecto a los derechos culturales colectivos, el informe establece que éstos no pueden contradecirse con los derechos individuales, y en particular con los derechos de las mujeres. Por último, el documento establece diez líneas de acción para la agenda internacional de las políticas culturales, entre las cuales se encuentra un plan para promover la igualdad de género. Sus objetivos sincronizan con la Plataforma de Acción de Beijing e instan en la necesidad de adaptar una perspectiva de género y de eliminar las desigualdades entre mujeres y hombres en todas las políticas culturales y en su planificación del desarrollo. Se enfatiza en la importancia del empoderamiento de las mujeres y se rechaza lo que se denomina como "*cultura de la violencia*". Aparte de las recomendaciones respecto a las políticas internacionales, la legislación y la actividad empresarial de las mujeres y su acceso a los microcréditos, se considera necesario promover estrategias específicas para movilizar a las mujeres y permitir que tomen conciencia de sus opciones como creadoras y productoras culturales. En este marco se recomienda: la recopilación y la transmisión del

conocimiento de las mujeres en todos los campos; la contribución cultural de las mujeres a las artes, la artesanía, la poesía y la tradición oral; las iniciativas de las mujeres en los medios de comunicación y las artes; la celebración de la labor de las mujeres pioneras, así como de las innovaciones y contribuciones de las mujeres en la ciencia, la educación y la cultura; la promoción y el apoyo a los grupos de mujeres que trabajan en áreas donde la cultura y el desarrollo se entrecruzan; la participación de las mujeres en los procesos de toma de decisiones; en la cultura de la salud; en la actividad empresarial; y la legitimación de los modelos culturales femeninos que favorecen el espíritu de liderazgo y otras acciones dirigidas por mujeres (acción 4).

Los avances reflejados en el informe sobre *Nuestra Diversidad Creativa* constituyen un punto de partida para la *Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales para el Desarrollo*, que se celebró bajo el patrocinio de la UNESCO en 1998, en Estocolmo. En este encuentro se reforzaron y se estimularon las tendencias que reconocen la importancia de la dimensión cultural en el desarrollo y su conexión con la perspectiva de género, que debe ser abordada continuamente en los debates y en las políticas culturales. Se reconocía también, que pese a los logros legislativos encaminados a la igualdad de género, se han conseguido pocos resultados concretos en la práctica, y que las oportunidades brindadas a las mujeres en el sector de la cultura siguen siendo escasas. La Conferencia de Estocolmo instaba a que las políticas culturales habían de promover la creatividad en todas sus formas, facilitando la accesibilidad a las prácticas y las experiencias culturales a todas las personas, sin distinción por sexo o de otra índole (afirmación 5). Además, “*las políticas culturales han de respetar la igualdad entre los sexos, reconocer plenamente los derechos de la mujer en iguales términos que los de los hombres, su libertad de expresión, garantizando el acceso de mujeres a puestos de responsabilidad*” (afirmación 8).

En la primera década del siglo XXI la UNESCO ha reafirmado su visión de la cultura como un recurso positivo para el desarrollo y como un medio para el crecimiento humano y el empoderamiento de las mujeres. Su acción normativa profundiza en el concepto de la diversidad cultural. En noviembre de 2001 se aprueba la *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*, en la que se eleva la diversidad cultural a la categoría de patrimonio común de la humanidad. En ella se reconoce que “*la diversidad cultural es para el género humano tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos*” y “*debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras*” (art. 1). El respeto a la diversidad cultural, la tolerancia, el diálogo y la cooperación se presentan como los mejores

garantes de la paz y la seguridad internacional, una afirmación importante en el contexto post 11-S. El valor de la diversidad cultural se entiende en una doble dimensión, por un lado, como una fuente de expresión, innovación, creatividad e intercambios, y por otro, como un proceso dinámico que permite renovar y garantizar la supervivencia de la humanidad, apuntando a unas aspiraciones éticas, para evitar las tentaciones segregacionistas y fundamentalistas, que en nombre de la diferencia cultural, sacrifican el principio de la igualdad y desvirtúan el mensaje de los derechos humanos universales. Se reafirma que nadie puede evocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos humanos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance (art. 4). Se establecen también las sinergias con el desarrollo humano: *“La diversidad cultural amplía las posibilidades de elección que se brindan a todos; es una de las fuentes del desarrollo, entendido no solamente en términos de crecimiento económico, sino también como medio de acceso a una existencia intelectual, afectiva, moral y espiritual satisfactoria”* (art. 3).

La acción normativa de la UNESCO sobre la diversidad cultural culmina con la adaptación, en 2005, de la *Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*. Esta convención tiene como propósito favorecer un contexto propicio en el que las expresiones culturales puedan ser afirmadas y renovadas en beneficio de todas las sociedades, y al mismo tiempo reafirma los vínculos existentes entre la cultura, el desarrollo y el diálogo para la paz y la seguridad, y establece una innovadora plataforma para la cooperación cultural internacional y de apertura a las nuevas áreas de solidaridad. La diversidad cultural, como característica esencial de la humanidad, tiene un valor importante en la promoción de los derechos humanos y las libertades fundamentales. También constituye un elemento estratégico para las políticas del desarrollo nacionales e internacionales, así como en la cooperación internacional para el desarrollo, y en particular en su lucha contra la pobreza, y en el logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM). Se considera a la cultura como un medio para humanizar la globalización. En este aspecto se reconoce que las actividades, los bienes y los servicios culturales no son solamente de índole económica, sino que tienen un valor no comercial, es decir cultural y espiritual, por ser portadores de identidad, valores y significados. La diversidad cultural constituye un patrimonio común de la humanidad y se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades y en las expresiones culturales, es decir, expresiones que poseen un contenido cultural y que resultan de la creatividad de las personas, grupos y sociedades. Asimismo se considera necesario valorar, proteger y promocionar los conocimientos tradicionales y adoptar medidas

para salvaguardar la diversidad de las expresiones culturales y sus contenidos, y particularmente las prácticas en peligro de extinción. A la vez se reitera la importancia de la libertad de pensamiento, de expresión y de información, y sobre todo la pluralidad de los medios de comunicación. Se recuerda que los intercambios y las interacciones constantes entre las culturas contribuyen a la diversidad cultural, y que la diversidad de expresiones culturales es un factor que permite a los pueblos y a las personas expresar y compartir sus ideas y valores con otras sociedades. Se menciona la importancia de la diversidad lingüística, la vitalidad y la creatividad de las culturas, y el respeto a los derechos de propiedad intelectual para sostener a quienes participan en la creatividad cultural. También se destaca la relevancia de la cultura como factor de cohesión social y su potencial para promover las mejoras para las mujeres y avanzar en los roles de género. Con este fin, la convención insta a los Estados Partes a tomar las medidas necesarias para promover las expresiones culturales que presten atención adecuada a las circunstancias y a las necesidades especiales de las mujeres para garantizar la igualdad de oportunidades y de acceso a la cultura.

Las perspectivas de la UNESCO sobre la cultura y el desarrollo han permanecido en la vanguardia del desarrollo dominante hasta los años 90. Hasta entonces, los únicos avances positivos respecto a la consideración cultural en las políticas internacionales vinieron dados desde el enfoque de los derechos humanos.³⁵ En los años sesenta los derechos culturales fueron reconocidos como una figura legal y consolidados como parte inherente de los derechos humanos. Se estableció que las personas tienen derecho a la cultura y a participar en la vida cultural. El *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, de 1966, ha protegido el derecho a participar en la vida cultural y a gozar de los beneficios de la cultura y de la ciencia (art. 15), garantizando estos derechos por igual a los hombres y a las mujeres (art. 3), sin discriminación ninguna, incluida la del sexo (art. 2). En adición, el *Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos*, de 1966, ha reconocido de manera más explícita los derechos culturales de las personas pertenecientes a las minorías y a los grupos étnicos y religiosos. En su artículo 27 se estipula que los Estados Partes no pueden negar a las personas que pertenecen a las minorías étnicas, religiosas o lingüísticas el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su

³⁵ El derecho humano a participar en la vida cultural se constituye en base a elementos tales como la igualdad y la no-discriminación, la libertad y la no interferencia en el goce de la vida cultural, la libertad para crear y contribuir a la creación, la libertad de escoger en qué cultura y en qué vida cultural participar, la libertad de divulgación, la libertad de cooperar a nivel internacional y la libertad de participar en la definición e implementación de las políticas relativas a la cultura (PNUD, 2004: 28).

grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión, y a utilizar su propio idioma. También se garantiza en este tratado el acceso igualitario al disfrute de los derechos estipulados para hombres y mujeres, y se afirma que todas las personas son iguales ante la ley y tienen derecho, sin discriminación alguna, a igual protección jurídica.

El reconocimiento de los derechos culturales como derechos colectivos, es decir, los derechos que no recaen sobre los individuos, sino sobre los grupos, tales como los pueblos indígenas y las minorías étnicas y religiosas, han sido de los derechos que más han tardado en ser reconocidos legalmente y políticamente. La preocupación venía por el supuesto conflicto entre los derechos individuales y los colectivos, y entre los intereses del Estado nación y la libre determinación de los pueblos indígenas y étnicos. Por eso, históricamente, los Estados han tratado de restringir los derechos colectivos en su legislación nacional e internacional. La Organización Internacional del Trabajo (OIT) fue la primera que se atrevió dar el paso y proponer en 1989 un instrumento regulador a nivel internacional para identificar y definir los derechos culturales de los pueblos indígenas y tribales. Se trata del *Convenio OIT número 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* (1989). Este documento incluye unas preocupaciones concernientes también al tema del desarrollo, reconociendo que los pueblos indígenas y tribales deben *“tener el derecho a decidir sus propias prioridades en lo que atañe el proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural”* (art. 7). A pesar de su importancia jurídica, el convenio 169 de la OIT no ha tenido un alcance amplio a nivel internacional, ya que hasta 2014 solo veintidós países lo han ratificado. El Estado yemení, aunque históricamente se identifica con la cultura tribal, no lo ha hecho.

El cambio en la percepción al comienzo del siglo XXI sobre el valor de la diversidad cultural en el desarrollo y en las políticas internacionales ha abierto nuevas oportunidades para seguir avanzando en la normativa concerniente a los derechos culturales colectivos. En 2002, la Comisión de los Derechos Humanos adoptó la primera resolución sobre la *Promoción del disfrute de los derechos culturales de todos y el respeto de las distintas identidades culturales*. En 2007, después de 22 años de consultas y diálogos entre los gobiernos y diversos pueblos indígenas, se aprobó la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. La declaración reconoce el derecho a ser diferentes pero iguales. En este sentido,

estipula que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos, y al mismo tiempo tienen derecho a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes, así como a ser respetados como tales. Se afirma su derecho, como pueblos y como personas, al disfrute pleno de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales (art. 1). También se confirma su derecho a la libre determinación, para decidir su condición política y perseguir libremente su desarrollo económico, social y cultural. Éstos y otros derechos y libertades contemplados en la declaración se garantizan por igual a los hombres y a las mujeres (art. 44).³⁶

II.5.3 Armonización y sinergias entre los nuevos paradigmas de desarrollo, interculturalidad y género

En las últimas décadas se ha visto la necesidad de poner más esfuerzos en la armonización de las políticas y las acciones internacionales para el desarrollo. La “*armonización*” fue identificada como una de las estrategias necesarias para garantizar la eficacia de la ayuda al desarrollo, cuestión que se debatió en los Foros de Alto Nivel de Roma (2003), París (2005), Accra (2008) y Bustan (2011). Un mayor esfuerzo para aumentar la eficacia de la ayuda al desarrollo conforme a los principios de apropiación, armonización, alineación y resultados, y mutua responsabilidad, que exige la adaptación a los contextos y a las prioridades de los países receptores de la ayuda. Se trataba de establecer una cooperación entre los socios, con los derechos y las responsabilidades compartidas, lo cual implicaba una toma en consideración de las identidades culturales en los procesos del desarrollo. Las modificaciones en los aspectos funcionales y operativos de la cooperación internacional estaban motivadas y surgían como resultado de los cambios en la teoría del desarrollo. Como he mencionado anteriormente, el cambio del paradigma del desarrollo economicista hacia

³⁶ Respecto a la adecuación de las políticas de los derechos culturales de los pueblos indígenas en coherencia con las políticas de los derechos humanos de las mujeres y de la igualdad de género, es importante destacar la *Tercera Sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas* (UNPFII) de 2004, que estuvo centrada en las mujeres indígenas, y que adoptó una agenda comprensiva sobre las políticas de la UNPFII para promocionar los derechos de las mujeres indígenas en el área de la educación, salud, derechos humanos, resolución de conflictos, participación política y desarrollo. En los últimos años las mujeres indígenas se han pronunciado también en diferentes conferencias y foros internacionales y regionales, declarando su voluntad de fortalecer las estrategias y su trabajo de incidencia para el pleno reconocimiento, tanto de sus derechos vinculados a los derechos de los pueblos indígenas, como a los derechos humanos de las mujeres. Como ejemplo se puede citar a la Declaración de Mujeres Indígenas de las Américas firmada en Quito, Ecuador, en 2007, en el marco de la Décima Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe (CEPAL) o la Declaración de las Mujeres Indígenas de la Segunda Cumbre de Pueblos Indígenas de las Américas, adoptada en Uspallata, Mendoza, en 2005.

el desarrollo humano, promocionado por el PNUD, ha permitido sincronizar con más facilidad diferentes conceptos y enfoques.

Respecto a la cuestión de la cultura y el desarrollo, la aportación del PNUD era señalar que el valor de la *“diversidad cultural”* se sitúa en su conexión con la *“libertad cultural”*. La libertad cultural se entiende como *“la libertad que tienen las personas a escoger su identidad (de ser quienes son) y vivir sin perder el acceso a otras opciones que les resultan importantes. La libertad cultural es violada cuando hay falta de respeto o reconocimiento por los valores, las instituciones o los estilos de vida de grupos culturales y cuando las personas son discriminadas debido a su identidad cultural”* (PNUD, 2004: 27). La libertad cultural implica la posibilidad de escoger de manera plena y creativa la vida que cada uno quiere llevar, sin discriminación alguna. Se trata de una libertad para la innovación en el seno de la propia cultura y en la identidad personal, siempre y cuando esta libertad no limite los derechos humanos de los demás. En este sentido se condenan, por ejemplo, las prácticas del fundamentalismo cultural, que evocan la tradición y las diferencias culturales para justificar y legitimar las relaciones de género desiguales y negar a las mujeres sus libertades fundamentales. Desde esta perspectiva el derecho consuetudinario se reconoce como un derecho, bajo la condición de que no se utilice para autorizar las prácticas y las tradiciones que violen los derechos humanos. No se pueden, por lo tanto, evocar las prerrogativas del derecho consuetudinario o de las leyes religiosas, para negar a las mujeres la igualdad en la herencia, en el acceso a la propiedad, en la custodia de los hijos, en los derechos matrimoniales y en el divorcio, etc. La postura del PNUD, como de otras agencias internacionales, es que *“todos los sistemas jurídicos – sean unitarios o plurales – deben adoptar estándares internacionales de derechos humanos, incluida la equidad de género”* (PNUD, 2004: 57).

El referente en común de las acciones y las políticas del desarrollo en el siglo XXI es una ética global que se funde en los valores compartidos por todas las culturas, y que descansa en los ideales de la igualdad, los derechos humanos, la democracia, la protección de las minorías, la paz, la solidaridad y el intercambio mutuo. La cultura como un derecho inalienable e indispensable para el desarrollo de las personas y de los pueblos se reconoce siempre y cuanto se afirme en su valor de libertad y de respeto a los derechos humanos. Se destaca el interés por la cultura como vínculo para la expansión de la creatividad, de la imaginación y de la capacidad transformadora de la realidad. En el actual paradigma, la cultura se considera de la gente y para la gente, y no de un grupo social privilegiado. Se revitaliza su factor

inclusivo y no excluyente, y se abren espacios para que la gente pueda expresarse sin temer que sea estigmatizada por su pensamiento o por su identidad cultural. Se reconoce que no se puede hablar de una cultura en singular, sino de una pluralidad de culturas, que representan voces y posturas diferentes. La diversidad se refleja en la democratización de la participación ciudadana en el dialogo, en el reconocimiento y en el intercambio de las experiencias variadas. Desde las políticas, se trata también de reavivar y de dar preeminencia a aquellas corrientes y tradiciones que transmiten los valores de la igualdad y la creatividad, para crear alternativas a los sistemas opresivos, y para superar las discriminaciones y las jerarquías en las relaciones de poder, incluidas las de género. Para el enriquecimiento de la humanidad se insiste en el intercambio, la difusión libre y abierta del conocimiento y la información. Se trata de un modelo renovado de ciudadanía, que debe basarse en los valores de la ética global mencionados anteriormente. Al fin y al cabo es un nuevo discurso del desarrollo, que implica un proceso de revitalización cultural, con más implicación y participación de la ciudadanía y de las instituciones. Se supone que los avances en este desarrollo serán posibles cuando se cree una conciencia mayor en las personas respecto a los derechos humanos y la igualdad de género, así como en otros valores de la democracia, y se aumenten las oportunidades de la gente para poder escoger la vida que quieren llevar. La democratización de la cultura implica asimismo una participación mayor de las mujeres y de los hombres, y especialmente los grupos vulnerables, para asegurar que el desarrollo con la identidad cultural se hagan en condiciones de igualdad y de justicia social.

II.5.4 Igualdad de género como subcategoría de los derechos culturales: argumentos a favor de las políticas feministas

El trabajo por la igualdad de género siempre ha despertado resistencias y oposiciones, independientemente del lugar en el que se haya realizado. El argumento cultural ha sido especialmente potente para desacreditar y rechazar las políticas feministas. A las personas que trabajan en género y desarrollo se las acusa a menudo de intervenir en las culturas ajenas o de traicionar la suya propia, y se las llama “occidentales”, sin importar de donde vengan (Jolly, 2002 a: 7). Por esta razón, varias agencias e institutos del desarrollo han tratado de desarrollar unos argumentos adecuados para promocionar su trabajo y demostrar que los cambios culturales tienen una legitimidad global. Como consecuencia, las principales agencias e instituciones académicas del desarrollo, tales como el CAD-OCDE (1998, cuadro 8), el IDS de la Universidad de Sussex (Jolly, 2002 a y 2002 b) y la ACIDI (2001), han generado informes que

promocionan una ideología que justifica la acción de género en el desarrollo. El mensaje principal de estos documentos es que los esfuerzos para lograr la igualdad de género son culturalmente apropiados y necesarios. Estos documentos parten de la definición de cultura como una entidad dinámica, heterogénea y cambiante, y rechazan la consideración de la cultura como una entidad cerrada, homogénea y estática. Su punto de referencia es el reconocimiento de que la cultura está estructurada por las relaciones de poder y los conflictos sociales. Desde esta perspectiva, la relación entre el desarrollo y la cultura local no es una imposición, sino un proceso complejo de interacción de ideas, representaciones, imágenes, creencias, modos de vivir y pensamientos diversos, y cuyo resultado es un flujo de cambio continuo. Con eso se justifica el apoyo a las personas cuyas voces han sido silenciadas por las normas dominantes, y en particular a aquellos colectivos que cuestionan la opresión de género y que se esfuerzan por establecer una sociedad más igualitaria y justa. Al mismo tiempo, se reconoce que las organizaciones del desarrollo tienen sus propios desafíos de género y están estructuradas por el poder, con lo cual deben perseguir los cambios internos a nivel de la cultura organizacional. Además del trabajo en género, las personas que trabajan en el desarrollo necesitan superar sus propias suposiciones estereotipadas sobre otras culturas y desafiar las dinámicas de poder Norte-Sur. Cualquier decisión respecto al género o la cultura se considera eminentemente cultural. *“Ignorar el género en el desarrollo es una cuestión cultural como lo es el hecho de colocarlo en la agenda”* (Jolly, 2002 a: 5). Teniendo esto en cuenta, se considera que el objetivo del desarrollo debería ser consciente y considerado, y que debe recurrir a los valores de la ética global basada en los derechos humanos universales y en la igualdad de género. Estos derechos incluyen los compromisos de la CEDAW, de la Plataforma de Acción de Beijing y otros acuerdos consensuados y aprobados internacionalmente.

Cuadro 8: Los argumentos de la CAD-OCDE sobre la legitimidad de la acción de la igualdad de género en el desarrollo en los contextos de culturas diferentes.

Argumentos contra la afirmación de que apoyar los esfuerzos por lograr la igualdad de género es culturalmente inapropiado. Se pueden seguir cinco argumentos principales:

- *Casi toda la cooperación al desarrollo tiene que ver con cambios de algún tipo: cambiar las estructuras económicas, las prácticas agrícolas, el acceso a los medios de comunicación, las prácticas en el ámbito de los derechos humanos. Todo ello tiene un impacto en la cultura.*

- *La cooperación al desarrollo se centra en ayudar a los gobiernos para que implementen los compromisos internacionales sobre la igualdad de género que ya han sido asumidos (como la Plataforma de Acción de Beijing y la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer).*
- *Cada vez es mayor la demanda de cambio por parte de las mujeres que viven en los países en desarrollo. En la última década se ha visto una eclosión en el número de organizaciones femeninas y de mujeres que defienden la igualdad entre mujeres y hombres. Todas estas mujeres están articulando demandas que exigen un cambio, por lo que ya no es posible argumentar que las exigencias de igualdad provienen sólo de los países occidentales. Desafortunadamente, las voces de estas mujeres no siempre son escuchadas por representantes de los organismos de cooperación para el desarrollo, que no les piden opinión, ni por los principales medios de comunicación, funcionarios o políticos de sus países.*
- *En las culturas existen muchas influencias. Debido a la creciente globalización de la economía y al flujo internacional de imágenes en los medios de comunicación y de imágenes culturales, casi todas las culturas están cambiando. Imágenes que dan forma a los cambios en las identidades de género fluyen, no sólo desde los programas de desarrollo, sino también desde otras fuentes, como son las telenovelas importadas, las películas de Hollywood, la música pop o la publicidad de Coca-Cola. Las imágenes culturales también son manipuladas por movimientos religiosos y políticos. ¿A la cultura de quién se refieren los que se quejan? ¿Quién ha definido los elementos cruciales que han de ser protegidos?*
- *Un principio básico de las estrategias de la cooperación al desarrollo, en el ámbito de la igualdad de género, consiste en ampliar los procesos de toma de decisiones, de manera que tanto las mujeres como los hombres tengan pleno derecho a contribuir a la definición de lo que es importante y de cuáles necesidades deberían tener prioridad. El “argumento cultural” se esgrime demasiado a menudo por parte de hombres (tanto del Norte como del Sur) que se oponen a este objetivo básico.*

Fuente: CAD-OCDE, 1998: 125-127.

La teoría de la planificación del desarrollo recomienda varias estrategias para llevar a cabo una acción de género y desarrollo compatible con una perspectiva respetuosa y sensible a la cultura. En primer lugar, se sugiere hacer diagnósticos participativos previos, para involucrar a la comunidad local desde el principio de la acción planeada. Estos diagnósticos deben identificar, por lo menos, las prioridades de las mujeres y de

los hombres, las relaciones de poder en cada comunidad, las resistencias culturales al cambio de género, así como las prácticas tradicionales que pueden utilizarse para apoyar este cambio. No se trata de imponer una visión de género y desarrollo determinada, sino de apoyar e incentivar el pensamiento crítico dentro de las comunidades. Por lo tanto, en segundo lugar, se busca crear los espacios para que las personas de adentro puedan emitir sus propios juicios del valor sobre los elementos culturales que quieren conservar y los que les parecen opresivos y a los que se debe renunciar. Se considera que el mejor método para avanzar en la igualdad de género y en la promoción de los derechos de las mujeres es la apropiación y la participación de la población local en estos procesos de cambio. En este sentido las teorías del desarrollo conectan con las teorías de los movimientos sociales. No obstante, queda la pregunta de si el reconocimiento de los movimientos sociales en el sistema del desarrollo dominante y la captación por la industria del desarrollo de sus propuestas políticas realmente tiene un valor substantivo y radical para el cambio estructural, o por el contrario, ha servido para renovar y legitimar el viejo sistema. Hay varias autoras (Cornwall y Eade, 2010), que han destacado como el discurso del desarrollo ha captado los conceptos de los movimientos sociales, y en el proceso de instrumentalización los ha vaciado de sus valores esenciales y ha desvirtuado sus objetivos políticos, convirtiéndolos en unas palabras de moda que se utilizan sin un sentido transformativo. La cuestión está en que los discursos y las políticas del desarrollo tienen su impacto real en la vida de las personas, incluidos los movimientos sociales. Islah Jad (2007), por ejemplo, ha sugerido que las políticas del desarrollo han tenido una influencia enorme en los países árabes y han producido en su efecto una ONG-ización de los movimientos de mujeres.

La ONG-ización se define como un proceso mediante el cual las cuestiones de interés colectivo se van transformando en proyectos aislados del contexto general en el que se aplican, sin tener debidamente en cuenta los factores económicos, sociales y políticos que les afectan. La ONG-ización tiene una dimensión cultural, ya que transmite los valores que favorecen la dependencia, la falta de auto-confianza y los nuevos modos de consumo (Jad, 2007: 177). Por ejemplo, en Yemen es común ver algunos proyectos desarrollados por las organizaciones de mujeres y de derechos humanos, y que son financiados por los donantes internacionales, cuyos logos se destacan como protagonistas en los materiales de promoción y publicidad. Estos eventos y talleres, dedicados al género y a otras cuestiones relevantes para el desarrollo, se llevan a cabo normalmente en hoteles de lujo y son atendidos por personas que pertenecen a una determinada elite, a las que se las financia por su

participación, sobreestimando el concepto de gastos de transporte, y se les agasaja con unos servicios de catering, que son contratados con empresas colaboradoras de estos mismos hoteles de cinco estrellas. Como contraste, durante la revolución yemení de 2011, se han observado alternativas a esta forma de organizar actividades sobre los derechos humanos, las democracias y la ciudadanía igualitaria. Fueron eventos que se promovían y autogestionaban por los movimientos revolucionarios de las mujeres y los jóvenes independientes, y que tenían lugar en las tiendas de campaña, situadas en los campamentos de protesta de las diversas ciudades de Yemen. Dichos eventos eran atendidos por personas de una procedencia más amplia, personas que pertenecían tanto a las elites sociales como a los sectores que hasta entonces habían permanecido invisibles y marginados por las estructuras del sistema del desarrollo dominante. El impacto de estas acciones ha tenido mucha más resonancia que cualquier seminario o taller organizado en los hoteles de lujo y aislado de la sociedad en general. Por otro lado, la ONG-ización de los movimientos de mujeres yemeníes ha conducido a la dependencia de la financiación de los donantes internacionales y ha tenido como efecto la desmovilización de sus acciones por la igualdad de género cuando se terminaban los fondos para sus proyectos. Se puede sugerir, por tanto, que las acciones autogestionadas por la sociedad civil, durante la revolución yemení de 2011, han logrado recuperar el significado y llenar de sentido los discursos referentes a los enfoques de “Género, Cultura, Islam y Desarrollo”, que han sufrido un vaciado de contenido en los procesos de la operativización y adaptación al sistema dominante en las políticas internacionales al desarrollo. Paradójicamente los nuevos discursos del desarrollo de las agencias internacionales, que sugerían un cambio transcendental en sus políticas y acciones, no han conseguido introducir realmente los cambios substanciales en el sistema dominante del desarrollo internacional y tampoco han transformado las relaciones de poder dominantes de las estructuras patriarcales.

III TERCERA PARTE: YEMEN COMO ESTUDIO DE CASO

Capítulo III.1

III.1 Yemen y las políticas de género: introducción al contexto y a la historia de las mujeres

III.1.1 Herencia de un pasado más lejano y su impacto sobre el presente



Mapa 6: Mapa de Yemen en el año 100 A.C.

Fuente: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Yemen_100_AD.svg

La historia de Yemen se remonta a los tiempos más antiguos. Los Estados de Arabia del Sur se conocieron por sus avanzadas civilizaciones ya en el segundo milenio AC. El antiguo Reino de Yemen abrió paso a un grupo de Estados más pequeños (mapa 2), de los cuales el Reino de Saba o Sheba, con la capital en Marib, era el más preeminente entre los años 750 AC y 115 AC. Numerosas historias populares han mencionado el esplendor de este imperio, que no solamente se conoce por sus lucrativas rutas de las especias e incienso, sino también por sus características matriarcales y por las leyendas concernientes a la mítica reina Saba. Aproximadamente en el siglo IV AC los tres Estados vecinos: el Reino de Ma'in, de Qataban y de Hadramaut, consiguieron una relevancia similar en el comercio internacional del incienso, y compartieron la prosperidad y la fama del imperio de

Saba. Los productos de estos reinos llegaron hasta la antigua Roma y sus tributarios. El Reino de Himyar, que floreció en el sudoeste de la región gracias a las nuevas rutas del comercio en el Mar Rojo, pasó a la historia como el último de estos poderosos reinos del antiguo Yemen. Su fin estuvo marcado por su anexión al imperio persa sasánida en el año 572.

La nueva etapa en la historia de Yemen comienza con su integración al imperio musulmán, tras la conversión de sus gobernantes al islam. Badhan, el último gobernador persa de Yemen, fue el primero que abrazó el islam y admitió esta religión en su provincia en el año 628. Por estas mismas fechas, Abu Musa al-Ashari, de la región cercana a Zabid, en Tihama, con algunos miembros de su tribu, se unió al Profeta Mohammed y pasó a ser uno de sus seguidores y compañeros más cercanos (Daum, 1987: 14). Yemen no solamente formó parte del mundo musulmán, sino que también jugó un rol relevante en la expansión de este imperio. El acceso a sus rutas comerciales facilitó la difusión de las nuevas ideas y la diseminación de las semillas intelectuales del islam en las regiones remotas. Se cree, por ejemplo, que la religión islámica llegó a Malasia e Indonesia gracias a las tripulaciones de barcos yemeníes. Además, en el siglo IX, en Zabid, se fundó una universidad para los estudios islámicos, que se convirtió en uno de los destinos más importantes para profundizar en la filosofía y las ciencias musulmanas en la Edad Media. El conocimiento generado en este centro intelectual tiene importancia hasta la actualidad, ya que es allí donde se inventó el método matemático conocido como “*al jabar*”, base del álgebra moderna.

En el siglo VIII surgieron nuevos pequeños Estados independientes en Yemen, entre los cuales se encontró un reino de gran relevancia, gobernado por una mujer. Se trata del Reino Sulayhida, cuya jefa de Estado era la reina Arwa al-Sulayhi, conocida en la historia también por los apodos “Bilqis la Joven” o “la Reina Soberana” (*al-Malika al Hurra*). La reina Arwa logró unir y gobernar una gran parte de Yemen, en un primer momento junto a su marido, y luego, desde 1074 ó 1086 hasta su muerte en 1138, como única monarca (Mernissi, 2004: 242-277; Daum, 1987: 26). Su relevancia destaca en la memoria histórica no solamente por el largo periodo de tiempo que detentó el poder, sino también por el esplendor y la estabilidad política que dio a su Estado. Se la recuerda, además, por el generoso patrocinio que dio al patrimonio cultural y al arte, y por su autoridad religiosa. La reina Arwa procedía de una dinastía que representaba la rama ismaelita del islam chií. Fue la primera mujer que logró ocupar la posición de *hujja*, que es el rango religioso más alto en esta corriente del islam (Daftary, 1999). En la actualidad se conserva la gran mezquita que la monarca

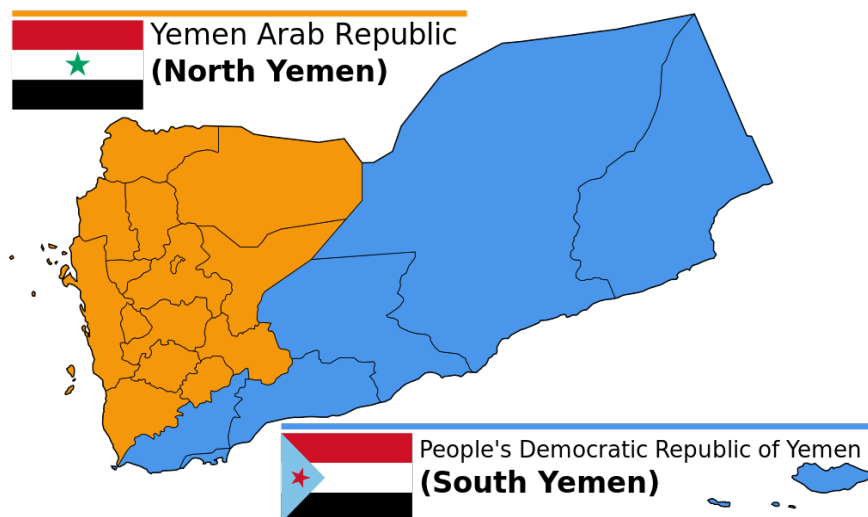
mandó construir en Jibla, a donde trasladó la capital de su reino, y donde se encuentra su tumba, hoy un importante centro de peregrinación musulmana. Bajo el mandato de la reina Arwa, se mandaron también expediciones de misiones del ismailismo a diversas regiones del mundo, incluida la India occidental, lugar en el que se estableció, en la segunda mitad del siglo XI, una comunidad de esta rama del chiísmo. Los descendientes de esta congregación viven aún en la región de Gujarat en la India, y se identifican por sus antiguos apellidos, tales como Taiyabi, Sulaymani y Dawoodi Bohra.

La reina Arwa al-Sulayhi no fue la única mujer que logró tener responsabilidades políticas de alto rango en la historia de Yemen. En la lista de las mujeres poderosas se encuentran al menos tres lideresas de los siglos X y XI: Raba bint al Harith, Tuhfa al Sulayhiya y Asma bint dhi al-Jaysh. En el periodo siguiente, la época de los Rasulidas (1228-1454), dinastía que representa el islam sunita y cuyo reino se extendía desde Tihama hasta Hadramaut, se conocen por lo menos a dos mujeres con poder político: Dar Ash-Shams y Bahjat Salah (al-Basha, 1987: 392). Además, se enumeran a varias mujeres que destacaron como expertas en jurisprudencia islámica, entre las cuales hay que mencionar a la jurista Ash-Sharifa Dahma del siglo XIV/XV (murió en 1434), que era la hermana del imán Ahmad al-Mahdi bin Yahia al-Murtada, de la dinastía zaidita (Ali Aziz, 2011: 149). Ash Sharifa Dahma se conoce por su dedicación a los estudios sobre la historia del sufismo y de otras corrientes del islam, así como por fundar y encabezar su propio *madhab*, es decir, una escuela de jurisprudencia islámica (al-Bashra, 1987: 392). Su trabajo jurídico de cuatro volúmenes, titulado "Az Zanim", la llevó a alcanzar la fama en su época, por convertirse en una referencia para los estudios de jurisprudencia islámica. La obra contiene comentarios y críticas a las enseñanzas de los fundadores clásicos de los *madahib* (sing. *madhab*), así como sus biografías bien documentadas. Fatima bint Ali, hermana del imán al Nasir, es otra de las mujeres del pasado yemení que se cita como una gran conocedora del derecho islámico. Se sabe que Fatima bint Ali no solamente aconsejaba en cuestiones políticas a su hermano en el poder, sino que ella misma encabezó algunas reformas sociales en el reinado de esta dinastía zaidita (al-Basha, 1987: 392). Otro ejemplo de las mujeres sabias en jurisprudencia islámica es Zeinab Ash Shahariyya bint Muhammad bin Ahmed bin Imam al Hasan al Mu'auuad, a la que se conoce también por su talento como poetisa. Su historia se remonta al siglo XVI/XVII y cuentan que su erudición y elocuencia no solamente atraían a los hombres a participar en sus disputas, sino que ella también aparecía a menudo como la única mujer aceptada en los debates entre los sabios masculinos del islam.

Las intelectuales musulmanas, tales como Asma Yahya al-Basha (1987), mantienen que la historia de Yemen entre los siglos VII y XVIII está llena de mujeres poderosas y que su número supera significativamente a los casos similares identificados en otros países árabes. Fátima Mernissi, la investigadora marroquí, considera que la razón de este hecho se debe a la excepcionalidad de la cultura local, a “*la tradición específicamente yemení, que parece aceptar a las mujeres como socias en el juego político*” (Mernissi, 2004: 275). Teniendo esto en cuenta, hay especulaciones que sugieren que las mujeres del pasado yemení eran mucho más poderosas y libres que las mujeres de la actualidad. Independientemente de cuál sea la verdad, lo cierto es que la recuperación de la memoria histórica de las mujeres yemeníes tiene una función política, ya que sirve a las lideresas de los derechos humanos para armarse de argumentos con los que legitimar sus actividades en los espacios públicos en el presente. El argumento histórico se usa también con el fin de alentar a otras mujeres para trasgredir las normas restrictivas de género e involucrarse de forma más activa en la vida política de sus comunidades. Los ejemplos de las mujeres poderosas del pasado histórico del islam ponen en cuestión, además, las opiniones conservadoras de los líderes religiosos, tales como por ejemplo el clérigo y político yemení Abdul Majeed al-Zindani, que mantienen que el liderazgo político y religioso siempre ha sido y debe mantenerse como un privilegio exclusivamente masculino en el mundo musulmán. Estos sabios religiosos utilizan su autoridad en el islam para interpretar la *sharía*, la ley islámica, en detrimento de los derechos humanos de las mujeres y para impedir su acceso al poder político. Sus opiniones derivan del conocimiento generado por las escuelas tradicionales del pensamiento jurídico en el islam (*madhab o madahib*), que se consolidaron alrededor del siglo IX. La jurisprudencia islámica (*fiqh*) se basa en estas escuelas clásicas, cuyos textos están impregnados de las influencias patriarcales de la Edad Media. Su sesgo sexista está presente en las exégesis ortodoxas de la *sharía*, y se manifiesta en los estereotipos de género y en las interpretaciones fundamentalistas que prohíben, por ejemplo, que una mujer gobierne en un Estado musulmán o actúe como juez en el derecho islámico. Estas interpretaciones ultraconservadoras del islam han sido criticadas y contestadas desde la segunda mitad del siglo XIX por el movimiento del reformismo musulmán, y más recientemente por el feminismo islámico.

Las interpretaciones diversas y competitivas de los derechos de las mujeres en el islam coexisten y se usan como armas ideológicas en las luchas de poder en el mundo musulmán. El análisis de estas luchas permite entender mejor los regímenes de

género, que siguen organizando las vidas de las mujeres en los países árabes. Es evidente que las reformas progresistas y las resistencias al cambio se articulan en un momento histórico particular y reflejan las luchas de poder entre los grupos sociales diversos. Los Estados pueden desafiar o reproducir las ideologías patriarcales, dependiendo de las decisiones de sus gobiernos respecto a las políticas en las cuestiones de género y los derechos de las mujeres. Los que detentan el poder tienen una responsabilidad relevante en la perpetuación de la discriminación de género, y en particular cuando apoyan, promueven, toleran o se hacen cómplices de los movimientos y las personas que en nombre de la cultura y la religión justifican las desigualdades y la violencia contra las mujeres. El caso de Yemen es un buen ejemplo de este hecho y está representado por dos Estados cuyas historias estuvieron determinadas por unas referencias políticas e ideológicas completamente distintas en cuanto a las cuestiones de las mujeres (mapa 6).



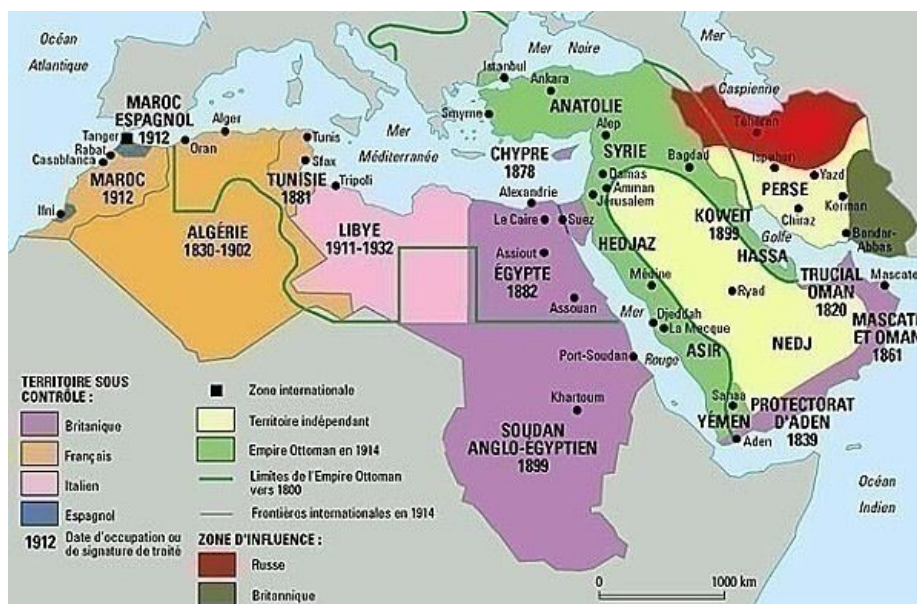
Mapa 7: Yemen del Norte y Yemen del Sur antes de la unión en 1990.

Fuente: Wikimedia Commons, http://commons.wikimedia.org/wiki/File%3ADivided_Yemen.svg

Yemen del Sur estuvo bajo la influencia del colonialismo británico desde el siglo XIX hasta su independencia en 1967. Tras esta, el nuevo sistema político se basó en la ideología marxista y promocionaba un feminismo del Estado, cuyas reformas destacaron por ser las más progresistas en materia de género en la región. Yemen del Norte, en cambio, estuvo ocupado desde 1872 hasta el principio del siglo XX por el Imperio Turco Otomano. En 1918 consiguió la independencia y creó un nuevo reinado bajo el mandato del conservador régimen religioso de los imanes zaidíes. El imanato yemení se caracterizó por ser especialmente conservador en las cuestiones de género y resistente al desarrollo moderno. Su derrota vino por el golpe revolucionario de 1962,

de cuyo resultado surgió una republica presidencial. El nuevo gobierno prometió la modernización del país y unos cambios a favor de los derechos de las mujeres. En realidad, sus políticas de género eran mucho más conservadoras que las que se implementaban en el Estado marxista de Yemen del Sur. Las diferencias entre ambos Estados impactaron en la formación político-cultural de sus respectivas sociedades y fueron evidentes tras la fusión de ambos países en la Republica de Yemen, en 1990. Conocer estas discrepancias permite entender la complejidad de los conflictos presentes y las historias del desarrollo y de los movimientos feministas de Yemen, que no solo han afectado la situación actual de las mujeres y el sistema de género, sino cómo ellas mismas han sido construidas socialmente, diversificadas culturalmente, imbuidas de las ideas religiosas diversas y de las desigualdades de género, clase social y etnicidad. Recurrir al pasado yemení para entender el presente es relevante como medio de identificar las relaciones de poder en la cultura política y en sus conexiones con la religión y el género.

III.1.2 Las políticas de género en el contexto histórico de Yemen del Norte: Reino Mutawakkilita (1918-1961)



Mapa 8: El mundo árabe en 1911

Fuente: <http://www.elecode lospasos.net/articulo-tunez-egipto-el-comienzo-del-comienzo-66587737.html>

Como he mencionado anteriormente, una gran parte del territorio de Yemen del Norte estaba ocupado por el Imperio Otomano, desde 1872 hasta principios del siglo XX

(mapa 7). La rebeldía yemení contra el poder turco se promovió desde el régimen religioso de los imanes zaidíes, que representaban el zaidismo del islam chií, y que originalmente provenían de la región de Saada.³⁷ Bajo el liderazgo del Imán Yahia (1869-1948) se lograron movilizar y unir temporalmente a las tribus del norte de Yemen contra el Imperio Otomano y ganar la autonomía de esta región en 1911. La independencia total se consiguió en 1918, tras el colapso del Imperio Otomano. El Imán Yahia creó entonces el Reino Mutawakkilita y reclamó su legitimidad histórica para gobernar el nuevo Estado. Su ambición de poder iba más allá y trató de convertir el carácter electivo del liderazgo político del zaidismo en hereditario, con el fin de asegurar la sucesión al trono para su hijo Ahmed Ibn Yahya. Esta ambición causó un conflicto entre los nobles y acabó con el intento de golpe de Estado y el asesinato del Imán Yahia en 1948. Su hijo Ahmed Ibn Yahia logró, sin embargo, reprimir con dureza la oposición al régimen y mantenerse en el trono hasta su muerte en 1962. Muhammad al-Badr, su heredero, trató de sucederle, pero fue depuesto del poder unos días después por las fuerzas militares. Tras este golpe revolucionario se proclamó la República Árabe de Yemen (YAR) en 1962. Las luchas entre las tropas monárquicas (apoyadas por Arabia Saudí) y las republicanas (apoyadas por Egipto) no cesaron, sin embargo, hasta 1970.

El Reino Mutawakkilita se recuerda en la historia de Yemen como una época de oscurantismo, pobreza y aislamiento internacional, y un periodo particularmente difícil para las mujeres, debido a su reclusión y a la privación de los derechos humanos más elementales. Las escuelas femeninas, que fueron abiertas en la época otomana, fueron cerradas por el Imán Yahia tras su ascenso al poder. Habría que esperar hasta finales de los años 50 para ver las señales de un ligero aperturismo en este régimen teocrático de los imanes. Fue el Imán Ahmed el que decidió abandonar parcialmente la política de aislamiento internacional de su padre y hacer algunas concesiones a la Organización Mundial de la Salud. Como consecuencia, en 1957 se fundaron las dos primeras escuelas vocacionales para mujeres, en Sana'a y en Taiz, para formarlas en los estudios de enfermería (al-Basha, 1987: 392). Tres años después, las catorce

³⁷ A finales del siglo IX, al-Hadi ilita al-Haqq Yahya estableció en la región de Saada el primer imanato de la dinastía zaidí o zaidita, que representa el zaidismo, una de las corrientes del islam chií, practicada actualmente por cerca de la mitad de la población yemení. La dinastía zaidita logró mantenerse en el poder hasta 1962, o sea durante un periodo de más de mil años. Durante esta etapa los imanes zaidíes reinaron prácticamente sin interrupción en Saada, a menudo conseguían extender su poder hacia las tierras del centro (Sana'a) y ocasionalmente también controlaron las regiones del sur (Taiz, Adén, Tihama), durante su máximo esplendor llegaron incluso a dominar las tierras del este de Yemen, imponiendo su influencia hasta los territorios de Hadramaut (Daum, 1987: 25).

primeras alumnas se graduaron en estos centros y consiguieron empleos principalmente como matronas, primero en los domicilios y luego en los hospitales (Vom Bruck, 1987: 397). Es relevante mencionar que en 1961 estas mujeres organizaron su primera huelga de trabajo para reivindicar un incremento en sus salarios (al-Basha, 1987: 392). Fue una actividad transgresora, porque en aquellos tiempos sólo a los varones se los consideraba económicamente activos y se los representaba como los únicos proveedores de la familia. El trabajo de la mujer no era remunerado y se limitaba a la unidad doméstica, que por extensión, englobaba también la "ayuda" en las labores agrarias. Las pocas actividades femeninas que generaban ingresos eran las de "*nashadah*", que recitaban los textos religiosos durante las ceremonias tradicionales (Vom Bruck, 1987: 397). Entre las profesiones femeninas menos respetadas, reservadas para las clases sociales más bajas, estaban los trabajos de las peluqueras, de las sirvientas, de las que tocaban música, de las vendedoras en los mercados y de las que comercializaban sus productos en las casas (Vom Bruck, 1987:397). Las escasas oportunidades económicas, así como las convicciones que perpetuaban la violencia estructural y cultural del sistema dominante, reproducían las desigualdades de género y relegaba las mujeres a una dependencia respecto a los hombres.

En vísperas de la revolución de 1962, el analfabetismo entre las mujeres se mantenía aproximadamente en un 99 %. El problema de no saber leer y escribir no era exclusivamente femenino, sino que afectaba también a la gran mayoría de los hombres. Se estima que entre el 87 % y el 91 % de la población del Reino Mutawakkilita era analfabeta (Colburn, 2002 a: 75). Entre las mujeres, solo las que procedían de las clases intelectuales, o sea de las familias de los *qadíes* (jueces) y de los funcionarios de alto rango, recibían una educación básica en su domicilio. Su formación consistía, sobre todo, en el aprendizaje de la recitación del Corán y en el entrenamiento en las habilidades de la escritura y la lectura del árabe. Solían ser los padres y los hermanos los que se encargaban de esta instrucción, aunque a veces se contrataban también a unas maestras privadas conocidas como "*sayyidat-na*" (Vom Bruck, 1987: 396). En 1950 el Imán Ahmed dio el permiso para abrir la primera escuela oficial para mujeres, donde se empleó a maestras procedentes de otros países árabes tales como Palestina (Vom Bruck, 1987: 396). A pesar de este primer paso, la educación femenina se mantenía muy limitada, ya que no había profesoras calificadas para proseguir una educación superior y también porque se mantenían unas convicciones estereotipadas que descalificaban la escolarización de las mujeres como "*aib*", que se traduce como vergüenza o hecho prohibido por la tradición. La co-

educación se consideraba infamante. Hablamos de una época en la que se creía que la clave de un futuro próspero para una mujer estaba en un buen matrimonio, y no en una buena educación y en el desarrollo de una carrera profesional. El trabajo femenino fuera del hogar no estaba bien visto socialmente y estaba desvalorado, por no decir estigmatizado, al asociarlo con las clases sociales más bajas y pobres.

En 1959 surge la primera iniciativa de abrir una “*jam’iyah al-mara’a*”, asociación de mujeres en Yemen, fruto de los encuentros informales entre las mujeres de la “elite” formada, y de sus contactos con las maestras y profesionales extranjeras, procedentes sobre todo del Líbano y de Egipto (Vom Bruck, 1987: 397). La primera asociación femenina se dedicó sobre todo a ofrecer cursos de alfabetización y de manualidades a otras mujeres (Vom Bruck, 1987: 397). Su visión respondía al enfoque del bienestar, donde el interés primordial estaba en formar a las mujeres para ser mejores madres y cuidadoras, con el fin de contribuir desde su rol de género al desarrollo de la familia y la comunidad. Aunque el enfoque de la asociación fue tradicionalista, el hecho de organizarse y de protagonizar una actividad formativa para las mujeres, basándose en el reconocimiento de sus derechos a la educación y al trabajo, fue visto como un acto transgresor para las normas de aquella sociedad y para la ideología religiosa del imanato zaidí. Por esta razón, los proyectos de las mujeres se enfrentaron con numerosos obstáculos y sufrieron la oposición social, tanto desde la comunidad como por parte de los parientes cercanos a estas mujeres, cuyo “honor” se veía cuestionado. Además, las críticas venían desde dentro, debido a los conflictos internos y al resentimiento de algunas socias que se sentían ofendidas o se percibían ignoradas en algunas reuniones de la asociación (Vom Bruck, 1987: 397). Como consecuencia de estos conflictos y desafíos, dos años después de su apertura, el Imán Ahmed ordenó cerrar la asociación.

III.1.3 Mujeres en el desarrollo de Yemen del Norte: República Árabe de Yemen (1962-1990)

El descontento con el régimen de los imanes zaidíes terminó con el golpe revolucionario de 1962 y la proclamación de la República Árabe de Yemen (*Yemen Arab Republic*, YAR). La promesa del nuevo Estado fue la de introducir cambios mediante las reformas de la modernización y del desarrollo. En los años sesenta el discurso nacional del progreso se inspiraba en la noción nasserista del desarrollo, que enfatizaba el nacionalismo árabe, el panarabismo, el anti-imperialismo y la autosuficiencia (Regt, 2007:49). A partir de los años setenta se dio un giro hacia una

visión más occidental del desarrollo, basada en la confianza en el mercado libre, en la inversión extranjera y en la asistencia externa (Regt, 2007: 49). Teniendo en cuenta que los diez primeros años de la YAR estuvieron marcados por la guerra civil entre las tropas republicanas y las monárquicas, las reformas sufrieron un retraso en su implementación y fueron llevadas a cabo bajo el paradigma de la modernización y el progreso económico. El primer plan nacional de desarrollo, que se aprobó para realizarse durante los años 1973-1975, estableció como prioridad la recopilación de los datos sobre la población y los diversos sectores de la economía, para poder fijar posteriormente los objetivos y proceder con una planificación estratégica (al-Basha, 1987: 394). El primer censo nacional en la República de Yemen tuvo lugar en 1975. Los siguientes planes de desarrollo, para los años 1976-1981 y 1982-1986, tenían como objetivo promover la modernización, la construcción de carreteras, el crecimiento económico, la expansión del sistema educativo y del sector sanitario. El énfasis estaba puesto en la calificación de la fuerza laboral y en la formación de unos líderes que pudieran levantar el país de su estado de atraso, pobreza y desafíos político-sociales. El cuadro 9 recoge los indicadores básicos que representan la situación de los años setenta en la República Árabe de Yemen (YAR) y en su contraparte de Yemen del Sur (República Democrática Popular de Yemen, PDRY), así como una indicación del desarrollo diez años después de la fusión estatal de ambos países en la actual República de Yemen (ROY).

Cuadro 9: Comparación de indicadores básicos: YAR, PDRY y ROY			
Indicadores	YAR	PDRY	ROY
Población (millones)	5,5 (1976)	1,5 (1972)	18,2 (2000)
Esperanza de vida mujeres/hombres	37/39 años (1970-75)	41/42 (1970-75)	60,7 (2000)
Alfabetización de adultos total/mujeres	9 % / 1 % (1970)	31 % / 9 % (1970)	52 % / 32 % (2000)
Población por médico	56 150 (1965)	12 870 (1965)	5 231 (2000)
Población en la capital (miles)	Sana'a - 120 (1973)	Aden - 264 (1977)	Sana'a - 1,280; Aden - 450 (1998)
Mortalidad infantil	214/1000		67/1000 (2000)

	(1960)		
PNB per cápita	390 \$ (1976)	470 \$ (1976)	275 \$ (otras fuentes: 370 \$) ³⁸ (1999)
Matriculación de jóvenes de 6-15 años en la educación básica (total/mujeres)	9 % / 1 % (1965)	23 % / 10 % (1965)	63 % / 40 % (1997)
Infraestructura de transporte (carreteras asfaltadas)	596 km (1972)	365 km (1973)	5 955 km (2000)

Fuente: Colburn, 2002 a: 75.

Según Gabriele Vom Bruck (1987: 397), la sociedad de la YAR emerge como una “*sociedad en transición*”. Tras el régimen tradicional y conservador del imanato, se abre una época de relativa apertura y cambio. En este contexto se observa el deseo creciente de las mujeres para compartir las responsabilidades y los derechos de una manera más equitativa con los hombres. Desde el primer día de la revolución, el 26 de septiembre de 1962, las mujeres participaron junto con los varones en las protestas anti-gubernamentales, y también tomaron parte activa en la defensa de la capital durante la guerra civil subsiguiente entre los republicanos y los monárquicos (al-Basha, 1987: 392). A pesar de la participación activa de las mujeres, sus intereses estratégicos de género no fueron implementados de forma esperada en la construcción del nuevo Estado. Sus intereses prácticos de género, en cambio, estaban articulados en la retórica del desarrollo moderno, en el marco del enfoque MED, que desde los años 70 se establecía como un paradigma en los programas de la cooperación internacional y de la planificación del desarrollo nacional.

Las políticas de género de la YAR se caracterizaron por una falta de coherencia. A nivel legislativo, la Constitución de 1970 garantizaba la igualdad entre mujeres y hombres, pero, por otro lado había leyes como, por ejemplo, el Código de Estatuto Personal de 1978, que preservaban los privilegios patriarcales y reproducían la discriminación contra las mujeres en nombre de la *sharía*. En adición, había una polémica considerable respecto a la participación de las mujeres en la política. El artículo 19 de la Constitución de 1970 estipulaba que todos los yemeníes son iguales en términos de derechos y obligaciones públicas, lo que podría interpretarse como el

³⁸ Véase: Index Mundi: <http://www.indexmundi.com/facts/yemen/gni-per-capita>. Consultado: 13 de septiembre 2014.

reconocimiento de los derechos políticos para todos los ciudadanos. No obstante, lecturas diversas de este texto crearon la confusión y permitieron poner en duda el derecho femenino al voto. Como respuesta a la presión de las mujeres, la Carta Estatutaria de la Nación (*The National Charter, Al-Mithaq Al-Watani*), aprobada en agosto de 1982, reconoció de una manera más explícita los derechos políticos de las mujeres, incluidos sus derechos al voto pasivo y activo (al-Basha, 1987: 394). La Carta de la Nación era un documento que definía la visión de la nación, en el que se promocionaba una representación de la "nueva mujer yemení". El documento enfatizaba en la familia como el núcleo de la sociedad, cuyos fundamentos debían regirse por las normas de la religión y el patriotismo. El rol primordial de la mujer se definía sobre todo en términos de la madre y del ama de casa, aunque también se reconocía la necesidad de la integración de las mujeres en el mercado productivo, con el fin de contribuir al desarrollo moderno de la nación. Aparte de los derechos de las mujeres a la educación, al trabajo y a los servicios médicos, la Carta de la Nación reconocía su derecho al voto. A pesar de esto, la brecha entre las declaraciones oficiales y su puesta en práctica persistieron. La promoción del desarrollo de las mujeres por parte de la YAR fue parcial y eminentemente selectiva. El Estado estaba interesado en promover los derechos de las mujeres a la educación y al trabajo para acelerar los procesos de la modernización y del desarrollo de la nación, pero no tenía la voluntad de articular unas políticas verdaderamente transformadoras para alterar los mecanismos patriarcales de la subordinación de las mujeres a los hombres. Como consecuencia, la dominación masculina sobre las mujeres permaneció virtualmente inalterada y la división sexual del trabajo se reprodujo, en sus nuevas formas, en los espacios privados y públicos.

La prioridad del Estado estaba puesta en el desarrollo del sector educativo, ya que los índices de analfabetismo en la YAR eran muy altos. Se estima que en 1975 aún un 97 % de las mujeres y un 75 % de los hombres eran analfabetos. Gracias a las políticas y a la inversión estatal en este sector, el número de escuelas primarias creció de 819 a 2.543 entre 1964/65 y 1979/80, y la matriculación de mujeres pasó de 1.780 a 41.800 (al-Basha, 1987: 394). En este mismo periodo el número de escuelas secundarias aumentó de 5 a 197 y el número de alumnas se multiplicó de 3 a 2.995. Respecto a las escuelas superiores, había 6 centros con un total de 25 estudiantes femeninas en 1970/71, indicador que creció hasta 55 centros, con 1064 alumnas en 1979/80. En 1970 se fundó la Universidad de Sana'a, la primera universidad del norte de Yemen. Oficialmente el acceso a la universidad estaba abierto para ambos sexos, sin ninguna discriminación a la hora de elegir estudios. En la realidad, prevalecía un desequilibrio

en base al género en cuanto a la elección de las carreras universitarias, y el número de mujeres matriculadas en la universidad seguía siendo menor que el de los hombres (cuadro 10). Aparte de la educación en las universidades nacionales, el Estado promocionaba los estudios en el extranjero. Muchas de las mujeres que consiguieron estas becas, se convirtieron posteriormente, tras su regreso a Yemen, en agentes activos del desarrollo y del cambio.

Cuadro 10: Matriculación en la Universidad de Sana'a para el curso 1985/86: datos desagregados por sexo.		
Facultades	Mujeres	Hombres
Facultad de Economía y Comercio	372	3151
Facultad de Derecho y <i>Sharía</i>	108	4601
Facultad de Educación	348	1305
Facultad de Artes	425	1107
Facultad de Ciencias	88	276
Facultad de Medicina	113	58
Facultad de Ingeniería	24	153
Total	1478	10651

Fuente: Vom Bruck, 1987:399.

Para entender el contexto y los límites de las reformas en la YAR, es importante mencionar que el régimen anterior de los imanes reforzó el poder de la clase religiosa y su control ideológico sobre la sociedad yemení. La abolición del Reino Mutawakkilita en 1962 no implicó la destitución de la clase religiosa y tampoco el interés del nuevo Estado por promover la separación entre el islam y la política. Los *ulemas*, autoridades en el islam, se movilizaron para tomar parte en la transición política e influir en las decisiones concernientes a las reformas correspondientes. Una de sus demandas consistía en garantizar una educación islámica en las escuelas públicas. Como consecuencia, desde el inicio de la década de los años setenta aparecen los centros de alfabetización confesionales (*al-ma'ahid al-ilmiyah*) (Vom Bruck, 1987: 399). El curriculum de estos centros se corresponde con el programa enseñado en otras escuelas públicas, con la diferencia de que se ponía más énfasis en las clases de religión, de lengua árabe, y en el entrenamiento de las mujeres en las manualidades y en los trabajos domésticos (Vom Bruck, 1987: 399). La educación era conducida en base de la separación por sexos. El rechazo a la coeducación y la ideología conservadora de la enseñanza motivaba a muchos padres para elegir estas escuelas para sus hijas. Fue una alternativa atractiva sobre todo para las familias tradicionales

que no aceptaban la coeducación promovida en otras escuelas públicas. Los centros de enseñanza islámicos ofrecían, además, un servicio de autobús gratuito para recoger a las alumnas de sus casas y llevarlas directamente a las escuelas (Vom Bruck, 1987: 399). Esta práctica tenía como propósito disminuir la posibilidad de cualquier contacto de las mujeres con el otro sexo en los lugares públicos, y con eso proteger su moralidad y el honor de la familia.

La cuestión del honor, de la moralidad y de la castidad de las mujeres son ideologías que aún modelan de forma muy extensa el pensamiento de la sociedad yemení y determinan la organización de las relaciones de género. La sobreprotección por parte de los varones y la reclusión de las mujeres se sigue practicando, aunque hay diferencias según el lugar de residencia, la clase social, la edad, la etnicidad y la posición ideológica. La separación de los espacios en base al sexo se implementa en muchos aspectos de la vida social. Para una mujer es una cuestión de honor y de respeto tratar de evitar el contacto con los hombres que no son sus familiares, lo cual no solamente se traduce en unas normas restrictivas para las relaciones de género, sino también en la adopción de un código de comportamiento y una vestimenta determinada, que les debe proteger de las miradas masculinas. Actualmente, la mayoría de las mujeres en Yemen, al salir de sus casas, se viste con un *balto*, prenda de color negro que cubre su cuerpo, y usa el *hijab*, el velo islámico para cubrir su cabeza, así como el *niqab*, el velo que tapa su rostro.

La influencia de los poderes conservadores en el sistema educativo, social y político en la YAR ha permitido garantizar la perpetuación de un sistema patriarcal. Cabe mencionar que hasta la actualidad la educación en Yemen está impregnada por las influencias religiosas y por los mensajes que reproducen los estereotipos de género y legitiman la dominación de los hombres sobre las mujeres. El sistema escolar se caracteriza por una transmisión del conocimiento basado en la autoridad del profesor, la repetición y la confianza en la verdad absoluta de los libros, asignados en el programa oficial (al-Salahi, 2005). Este método de enseñanza no contribuye al desarrollo de las capacidades analíticas ni de un pensamiento crítico, sino que favorece la reproducción de las normas dominantes. Aparte de la educación formal, las mujeres yemeníes son socializadas en una relación particular con la cultura. Se les asigna el rol de transmisoras y de guardianas de la tradición. Desde este rol, se las cita como representantes de las diferencias étnicas y culturales, y se las convierte en foco y símbolo de los discursos ideológicos utilizados en la construcción, reproducción y transformación de las categorías nacionales. Como escribe Celia Amorós (2005:

230): *“a las mujeres se les asigna el deber de la identidad, el de ser las depositarias de los bagajes simbólicos de las tradiciones. [Mientras que] los varones se auto-conceden el derecho a la subjetividad, que les da siempre un margen discrecional de maniobra para administrar, seleccionar y redefinir tales bagajes”*.

El deber de la identidad para las mujeres frente al derecho a la subjetividad de los varones tiene consecuencias diferenciadas en cuanto a las libertades culturales. A las mujeres se les asigna una responsabilidad particular en la reproducción ideológica de la identidad colectiva, religiosa y étnica. Se espera de ellas, que en su rol de madres y educadoras, transmitan a las nuevas generaciones todo el bagaje cultural del cual son producto. Bien socializadas en su rol de género y en las normas culturales, reproducen con frecuencia las instituciones y las prácticas opresivas, interiorizándolas como algo necesario para su óptima realización como *“fémimas”* (Moller Okin, 1996: 202). Incluso, a pesar de conservar un vivo recuerdo de su propio dolor sobre algunas tradiciones nocivas, tales como la ablación del clítoris o los matrimonios infantiles, las mujeres contribuyen con frecuencia a la perpetuación de estas costumbres aplicándolas o permitiendo que se las inflijan a sus hijas (Moller Okin, 1996: 202). La cuestión es, tal como indica Susan Moller Okin (1996: 201), que *“a menudo las personas oprimidas han interiorizado de tal forma su opresión que no tienen sentido alguno de aquello a lo que tienen justo derecho como seres humanos”*. La socialización acrítica en las normas y en las tradiciones patriarcales produce una *“falsa conciencia”* y contribuye al *“des-empoderamiento de las mujeres”* en el sentido feminista.

Por lo general, la escuela pública yemení, tanto en la antigua YAR como en la actual Republica de Yemen, transmite unos valores conservadores y reproduce unos estereotipos de género sobre los roles femeninos y masculinos en la sociedad. Este hecho no favorece la creación de un ambiente proclive para los cambios a favor de la igualdad. En este sentido, el incremento en el número de escolarización de las mujeres no necesariamente implica su empoderamiento. La educación no genera automáticamente transformaciones para la igualdad de género. Todo depende de los valores y de la calidad de la información que se proporciona en este aprendizaje. En el caso de la YAR, el acceso a la educación ha permitido generar una conciencia de las mujeres sobre determinados derechos, pero a la vez ha promovido nuevas formas de control y de dependencia de los hombres.

El acceso de las mujeres a la educación estaba promovido por el Estado yemení en el marco de sus propios intereses. Después de la guerra civil de los años 60, en la que

murieron muchos hombres, se requería de las mujeres para entrar al mercado productivo y contribuir en el desarrollo moderno. Su educación se centraba en su preparación como fuerza laboral cualificada para cubrir las necesidades de los nuevos sectores de la economía moderna: escuelas, hospitales, fábricas, oficinas, medios de comunicación y servicios. Como consecuencia, la primera generación de mujeres profesionales encontró salidas laborales especialmente como maestras, enfermeras, secretarias, escritoras y presentadoras de los programas femeninos de radio y televisión. La mayoría de las mujeres en Yemen, no obstante, seguía trabajando en el sector tradicional de agricultura. Se trataba de un trabajo que normalmente no era remunerado, ya que se concebía como una “ayuda” dentro de la economía familiar. En 1975 aproximadamente el 90 % de la población yemení vivía en las zonas rurales, donde se estimaba que las mujeres constituían el 75 % de la fuerza laboral (Myntti, 1985: 42). Según el censo de 1975, tan sólo un 9 % de las mujeres yemeníes eran económicamente activas en el sector moderno, y la mayoría, es decir, unas 3703 mujeres trabajaban en las grandes ciudades: en Sana'a, Taiz y Hudeida (Myntti, 1985: 42-43). El sector de la administración pública se presentaba como una alternativa factible y accesible para las salidas laborales de las mujeres. Pero aún así, en 1987, las mujeres yemeníes constituían tan sólo un 2,59 % de la fuerza laboral en este sector, y sus trabajos se concentraban sobre todo en el ámbito de la educación y de la salud (al-Basha, 1987: 395).

Las dificultades para la incorporación masiva de las mujeres al mercado productivo tenían que ver no solamente con la ineficiencia de las políticas del Estado y la poca sensibilidad al género de las instituciones nacionales, dominadas por hombres, sino que se derivaba sobre todo de la cultura patriarcal que generaba las resistencias sociales, justificadas por medio de los argumentos religiosos y de la tradición. La perspectiva de la emancipación de las mujeres generó también la oposición de algunos líderes y sabios islámicos, que no tardaron en emitir sus opiniones, declarando que el islam prohíbe a las mujeres ejercer trabajos que pudiesen exponerlas al contacto con el sexo opuesto (Vom Bruck, 1987: 400). Se evocaba la tradición patriarcal para justificar la oposición de los hombres al empleo de las mujeres y para mantener el *estatus quo* en las relaciones de género. Para muchos hombres de esta generación, el hecho de permitir que su mujer trabajase fuera del hogar se consideraba una deshonra. Según la ley yemení, que se basa en la *sharía*, el hombre tiene el deber de mantener a su esposa y a su familia, y a cambio espera de ella la sumisión y la obediencia. La masculinidad de los hombres se demuestra mediante su capacidad de cumplir con la obligación de proveer para la familia. Según esta lógica

patriarcal, una mujer profesional, que desempeña actividades económicas fuera de hogar, desafía las relaciones tradicionales de género y pone en cuestión el rol del hombre como ganador de pan, cuestionando a la vez su hombría y su honor. Este pensamiento se fue modificando con el tiempo como consecuencia de los cambios socio-económicos de Yemen, causados por la adopción de las políticas del desarrollo moderno y el impacto de las nuevas realidades modeladas por la globalización neoliberal. El empobrecimiento de la población yemení, los altos niveles de desempleo y unos costes de vida cada vez más elevados, obligaron a los hombres a replantearse el discurso de la tradición y de la religión, y a modificar su postura respecto a la incorporación de las mujeres al mercado laboral. La necesidad de una fuente adicional de recursos para la supervivencia de la familia, ha hecho que un número cada vez más elevado de hombres acepte las interpretaciones reformistas del islam, que revelan que la *sharía* no prohíbe a las mujeres trabajar fuera del hogar, estudiar y tener sus propios ingresos. Hay también cada vez hay más hogares encabezados por una mujer en Yemen, así como economías familiares donde ambos esposos contribuyen al gasto familiar de una manera equitativa. Las transformaciones sociales de género transcurren de forma rápida en el Yemen moderno, a pesar de que eso no se refleja tan abiertamente en la reorganización del poder en las estructuras estatales y en las reformas legales, que aún sostienen una legislación discriminatoria contra las mujeres en nombre de la *sharía*, o más bien una interpretación sexista de la *sharía*.

El desafío más significativo para las mujeres yemeníes, tanto en la antigua YAR como en el Yemen contemporáneo, es la cuestión de sus derechos políticos y su representación en el poder y en la toma de decisiones. A pesar de que la Constitución de 1970 reconocía la igualdad de los sexos en derechos y obligaciones públicas, hubo que esperar a la Carta de la Nación de 1982 para que se confirmase el derecho femenino al voto activo y pasivo. Según Fauziya Ahmed Noman, que desafortunadamente falleció en noviembre de 2010, poco después de concederme unas entrevistas en Sana'a el 4 y el 6 de octubre de 2010, las mujeres de Yemen del Norte tuvieron que superar muchas dificultades para poder ejercer realmente sus derechos políticos. Fauziya era hija de Ahmed Mohammed Noman, el Primer Ministro de la YAR en 1965. Su procedencia de una familia de la elite intelectual marcó, sin duda, su trayectoria política y activista. Fauziya se convirtió en una de las fundadoras de la *Yemeni Women's Association*, asociación de mujeres de la YAR creada en 1965, y considerada como una de las más grandes organizaciones femeninas en este país, al contar con varias delegaciones nacionales. Fauziya Ahmed Noman destacó como una de las lideresas de los derechos de las mujeres, especialmente en el sector

educativo, aunque también realizó contribuciones relevantes en el sector político. Su último puesto de trabajo fue el de Viceministra de Educación en la actual República de Yemen.

Según el testimonio de Fauziya (entrevista personal, 4 de octubre 2010), las mujeres de la YAR se movilizaron a principios de los años 80 para ejercer por primera vez sus derechos políticos y presentarse como candidatas en las elecciones municipales, previstas para el año 1982.³⁹ Fauziya fue una de ellas. A pesar de que estas candidatas sabían que iban a perder, su propósito era el de desafiar los tabúes culturales y llamar la atención sobre la necesidad de poner en práctica sus derechos políticos. Efectivamente, ninguna de ellas logró ser elegida en las elecciones de 1982, pero su ejemplo abrió las puertas a otras mujeres para que el presidente de la YAR las nominase a los puestos que tenía reservados en su cupo de asignaciones, dado que se trataba de un sistema mixto. Como resultado, el presidente de la YAR, Ali Abdullah Saleh, nombró a dos mujeres como miembros de los consejos municipales en Sana'a y en Taiz. En 1988 las mujeres decidieron dar un paso más allá y presentarse a las elecciones parlamentarias. Había cinco mujeres: dos de Sana'a, una de Taiz, una de Rada y una de Majwid, que decidieron presentar sus candidaturas en el registro electoral. Según Fauziya, a pesar de completar correctamente el procedimiento, sus documentos fueron ignorados por los funcionarios estatales y sus nombres no se publicaron en las listas oficiales. Parte de la confusión se debió a una *fatua*, es decir un pronunciamiento legal en el islam, que apareció en aquel momento, y que declaraba que las mujeres no podían participar en las elecciones como candidatas, porque eso implicaría una violación de la ley islámica. Para manifestarse en contra de esto, más de cincuenta mujeres se reunieron frente al parlamento con el fin de pedir la readmisión de las cinco candidatas femeninas en las listas electorales. Justificaron sus reivindicaciones en base a las garantías constitucionales respecto a la igualdad entre los sexos en los derechos públicos. La petición por escrito fue incluida en una carta dirigida al presidente de la YAR, y entregada personalmente por este colectivo de mujeres en su oficina estatal. Finalmente, gracias a la perseverancia de las activistas, el Vicepresidente de Yemen, Abdul Karim Abdullah Al Arashi, se comprometió a ocuparse de la cuestión. Sin embargo, la presión social y política que sufrieron paralelamente las cinco candidatas, influyó en su decisión de abandonar la causa. Tan sólo una resistió, y gracias a su determinación se rompió el tabú social al lograr completar el registro oficial como la primera mujer candidata en unas elecciones

³⁹ Véase también: al-Basha, 1987: 394.

parlamentarias. Fue un acto simbólico que determinó la re-afirmación de los derechos políticos de las mujeres, aunque nunca una mujer consiguió ganar las elecciones en la YAR. Las políticas activas, no obstante, intentaron forjar los cambios en las tradiciones conservadoras del norte y presentarse en las elecciones políticas tras la fusión estatal de la YAR con su contraparte de Yemen del Sur - la PDRY. Fauziya Ahmed Noman fue una de las candidatas que se presentó a las elecciones parlamentarias de 1993, con el fin de dar ejemplo y abrir el paso a la carrera política de otras mujeres del norte. A pesar de que no ganó en aquellas elecciones, continuó haciendo historia en su liderazgo de las mujeres.

Fauziya Ahmed Noman fue la representante de las mujeres de la YAR que participó en la firma del acuerdo de la unión de Yemen del Norte y Yemen del Sur, del 22 de mayo de 1990, que indicaba también la fusión de las dos asociaciones femeninas más importantes de ambos países. Como resultado de la fusión se creó la Unión de Mujeres Yemeníes (*Yemeni Women's Union*, YWU), que ha funcionado hasta el presente. La *Yemeni Women's Association* era la organización de mujeres de la YAR, con tendencias bastante más tradicionalistas que su equivalente en Yemen del Sur. La *General Union of Yemeni Women* (GUYW), la organización de mujeres de la PDRY, resultaba más progresista, aunque su trabajo estaba determinado por la influencia del partido político único de la PDRY, identificado oficialmente con el socialismo científico. A pesar de las diferencias, ambas organizaciones de mujeres establecieron sus primeros lazos de colaboración en los años sesenta y los mantuvieron gracias a las redes y los contactos personales entre las mujeres activistas del sur y las del norte. Ambas organizaciones han jugado un rol importante al actuar como mediadores entre las mujeres y el Estado para presionar y negociar con los hombres en el poder el progreso en el reconocimiento de los derechos y las libertades de las mujeres en Yemen. A pesar de que la *Yemeni Women's Association* fue criticada a veces por no mostrarse más radical en la defensa de la igualdad de género, no hay que quitarle méritos en cuanto a su contribución para alentar a las mujeres del norte a romper con las tradiciones conservadoras, que se consideraban opresivas para ellas.

La historia de la lucha política de las mujeres de la YAR, citada anteriormente, constituye un ejemplo ilustrativo para introducirnos en el contexto de las dinámicas socio-culturales que siguen siendo dominantes en las regiones norteñas de Yemen hasta el presente. La ambivalencia de las leyes respecto a los derechos de las mujeres abre las puertas a interpretaciones contradictorias, que representan los intereses de los diferentes grupos en el poder. Las mujeres activistas no se quedan

pasivas, sin embargo, ante las injusticias y las discriminaciones, y recurren a diversas estrategias para articular sus intereses de género y negociar con el Estado y con su entorno social unas cuotas mayores de derechos y libertades. Utilizan las referencias culturales, religiosas y legislativas, así como movilizan sus redes sociales para establecer las alianzas con los grupos en el poder para conseguir el apoyo para su causa. También se organizan a nivel asociativo para poder defender sus intereses y promover unos programas de desarrollo dedicados específicamente a las mujeres. Sus resistencias feministas son continuas y se introducen a menudo en las trayectorias históricas de los movimientos sociales más amplios para encontrar sus oportunidades de cambio y ganar más cuotas de derechos y de libertades para las mujeres.

III.1.4 Las políticas de género en el contexto histórico de Yemen del Sur: el colonialismo británico (1839-1967) y el marxismo de la República Popular Democrática de Yemen (1967-1990)

El contexto histórico de Yemen del Sur difiere del de Yemen del Norte por dos razones: por la experiencia del colonialismo británico y por la ideología marxista adoptada tras la independencia del Estado. Los británicos consiguieron un poder decisivo en la región tras ocupar el puerto de Adén en 1839. Desde entonces gobernaron la zona, primero como parte de la India Británica y luego la reorganizaron y dividieron en 1937 en la Colonia de Adén y en el Protectorado de Adén. El Protectorado de Adén ocupaba las tierras alrededor de la Colonia de Adén y mantenía un estatus especial bajo la protección británica conforme a los pactos logrados con los jefes de las nueve tribus locales. A partir de la segunda mitad de los años 50 el movimiento anticolonial estaba ganando cada vez más fuerza. Los británicos trataron de superar la crisis mediante la concesión de más autonomía para la región, y en 1963 convirtieron la ciudad de Adén y una gran parte del Protectorado en la Federación de Arabia del Sur. A pesar de eso, la lucha independentista no cesó, y en 1967 logró su victoria definitiva, consiguiendo fundar un nuevo Estado de orientación marxista - la *República Popular de Yemen del Sur*.

Durante el colonialismo británico, se promovieron las primeras iniciativas para el desarrollo de las mujeres, pero éstas normalmente se limitaban a las clases acomodadas. La primera escuela femenina se fundó en Adén en 1942 y en los años 50 y 60 se crearon los primeros clubes de mujeres procedentes de la elite. El movimiento nacionalista y anticolonial, en cambio, logró marcar la diferencia y movilizar a mujeres de todas las clases sociales. Las mujeres se unieron a la lucha

independentista de Yemen del Sur desde el principio y desempeñaron diferentes roles: encabezaban manifestaciones, pasaban mensajes y armas, distribuían folletos de propaganda, suministraban la comida y en algunas zonas rurales participaban también como guerrilleras (Molyneux, 1979: 11). La cuestión de la emancipación de las mujeres se consideraba una prioridad dentro de los objetivos del Frente de Liberación Nacional (FLN), que era la organización paramilitar de orientación marxista que operaba contra los británicos en la Federación de Arabia del Sur. Prácticamente desde el inicio de su lucha, desde 1963, el FLN contaba con una sección femenina. El objetivo de la liberación de las mujeres se recogió también entre sus metas en la Carta Nacional, publicada en 1965. Tras la independencia de Yemen del Sur, en 1967, el FLN consolidó su control sobre el nuevo Estado y accedió al poder. En 1978 la organización se reestructuró y cambió de nombre, para convertirse en el Partido Socialista de Yemen (*Yemeni Socialist Party*, YSP), partido que sigue activo en la escena política yemení hasta la actualidad.

En 1970, la *República Popular de Yemen del Sur* fue renombrada y pasó a denominarse *República Popular Democrática de Yemen* (*People's Democratic Republic of Yemen*, PDRY). Este cambio se debió al ascenso al poder de una fracción marxista radical del FLN en 1969, y a la re-organización de las estructuras del Estado. Hay que mencionar que la PDRY destacó como una excepción en el mundo árabe, dado que adoptó explícitamente la doctrina estatal del “socialismo científico”, que derivaba directamente de los textos de Marx, Engels y Lenin (Molyneux, 1979: 242). Otros países musulmanes de regímenes socialistas, tales como Egipto, Argelia, Siria, Iraq y Libia, se declararon practicantes del llamado “socialismo árabe”, que basaba su ideología en las referencias directas a los principios del islam. Respecto al desarrollo de Yemen del Sur, el programa de la PDRY se correspondía con las premisas socialistas de la modernización y del progreso. Las reformas legislativas se veían como un instrumento primordial para promover los cambios deseados. El objetivo era el de incidir sobre todo en cinco áreas cruciales para su reajuste a la doctrina estatal: la cuestión de la religión, las relaciones de género, la estructura de la familia, el sistema socioeconómico y la construcción de la nación (Molyneux, 1991: 240). La cuestión de las mujeres era central en este proyecto. En 1970 se promulgó la Constitución de la PDRY, modificada en 1978, en la cual se garantizaba la igualdad entre mujeres y hombres en todos los aspectos. Se otorgaban los mismos derechos y obligaciones a ambos géneros en los ámbitos políticos, sociales y económicos. Se reconocía también el rol productivo y reproductivo de las mujeres y se garantizaba la protección legislativa y los beneficios específicos para las madres trabajadoras. En

1974 se promulgó el Código de la Familia de la PDRY, que se consideró como uno de los más modernos y progresistas del mundo árabe.

El Código de la Familia de 1974 logró redefinir parcialmente las relaciones patriarcales y establecer unos derechos más equitativos entre mujeres y hombres, así como introducir reformas importantes a favor de un modelo de familia monógama, nuclear y más igualitaria. Los cambios eran desafiantes para la ortodoxia islámica, aunque no eliminaban totalmente la discriminación. El avance consistía en reconocer el principio de libertad y de autonomía en la elección del cónyuge; fijar la edad mínima para el matrimonio; restringir la poliginia; prohibir el repudio unilateral masculino (*talaq*) e introducir el divorcio judicial para ambos sexos; limitar el valor máximo de la dote que se pagaba a la novia (*mahr*); eliminar el deber de obediencia de la mujer al esposo; establecer la igualdad en el reparto de la herencia; reconocer la responsabilidad mutua en la manutención de la familia; y reconocer el derecho de la mujer a la custodia de sus hijos, que anteriormente se consideraba un privilegio exclusivamente masculino. El objetivo de las reformas era erradicar la tradición de los matrimonios precoces y forzados, así como promover un modelo nuevo de familia, es decir, la familia nuclear, basada en una unión más igualitaria, de elección libre y consentida. Estos cambios afectaban sobre todo al poder de los patriarcas y, además, debilitaban los lazos tradicionales de las tribus y de las clases sociales.

El Estado marxista trataba de extender su control sobre la ciudadanía por medio de un nuevo sistema judicial reestructurado. Con este fin, se intentaba restringir la influencia de los elementos tradicionales y conservadores, y de obligar a las autoridades en derecho islámico y consuetudinario a transferir su poder judicial al Estado. Como resultado, la mayoría de las cortes tradicionales de los *cadís* fueron oficialmente abolidas entre 1970 y 1979, y el sistema legal centralizado se extendió por todo el territorio nacional (Molyneux, 1991: 246). Es relevante mencionar que el gobierno de la PDRY mostró también una buena voluntad política hacia el reconocimiento del sistema legislativo internacional, al ratificar la mayoría de los tratados de los derechos humanos universales. Siguiendo las premisas feministas, la PDRY firmó en 1984 la *Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer*, sin formular ninguna reserva de base cultural o religiosa, convirtiéndose en un caso excepcional en este aspecto entre otros países musulmanes, que limitaron sus compromisos con la CEDAW en nombre de su posible incompatibilidad con el islam.

A finales de 1967 se fundó la *Unión General de las Mujeres Yemeníes (General Union of Yemeni Women, GUYW)*, para actuar como órgano ejecutivo del “feminismo estatal” en la PDRY. Las representantes de la GUYW estaban involucradas en todos los niveles de las organizaciones estatales y del partido político socialista. Se trataba de una organización de masas con derecho a nominar las candidaturas para las elecciones a los órganos legislativos, es decir, a los consejos locales en las gobernaciones y al Consejo Supremo del Pueblo, que actuaba como asamblea nacional. Es importante añadir que la PDRY fue el primer Estado en la Península Arábiga que reconoció el derecho al sufragio pasivo y activo de las mujeres, otorgándoles este derecho tras la independencia en 1967. El derecho femenino al voto fue ejercido por primera vez en las elecciones locales de los años 70. Las mujeres se presentaron como candidatas también en las primeras elecciones parlamentarias en 1978, y siete de ellas ganaron escaños al Consejo Supremo del Pueblo, compuesto por 111 miembros en total (6,3 % mujeres). Las siguientes elecciones nacionales de 1986 otorgaron la victoria a 11 mujeres y 100 hombres, lo cual dio una asamblea compuesta por casi 10 % de los miembros femeninos. Estas proporciones pueden parecer poco satisfactorias desde una perspectiva feminista, sin embargo, si tenemos en cuenta el contexto y la situación de las mujeres en otros países de la región, cuyos derechos políticos no fueron reconocidos prácticamente hasta el siglo XXI⁴⁰, Yemen del Sur se presenta no solamente como una excepción en la Península Arábiga, sino también como un verdadero precursor del cambio. Como recordamos, las mujeres de Yemen del Norte, a pesar de tener el derecho al sufragio legalmente garantizado, se enfrentaban con dificultades para ejercerlo en la práctica y nunca lograron ser elegidas como diputadas para la asamblea nacional de la YAR.

Las políticas feministas de la PDRY se basaban en la suposición de que la emancipación y la liberación de las mujeres se debían de lograr mediante el acceso a la educación y al mercado productivo. La prioridad del Estado era invertir en el sector educativo, en el desarrollo de un mercado laboral moderno y en las reformas agrarias, conformes con la ideología marxista. Tras la independencia de Yemen del Sur, a principios de los años setenta, el analfabetismo afectaba a un 69 % de los hombres y a un 91 % de las mujeres (Colburn, 2002 a:75). En octubre de 1967, la PDRY contaba tan sólo con 360 escuelas primarias (grados 1-4), 59 escuelas preparatorias (grados 5-

⁴⁰ Las mujeres de la Península Arábiga ganan los derechos políticos, a ser nominadas o tener reconocido el derecho al voto: en 1999 en Qatar; en 2002 en Bahrein; en 2003 en Omán, en 2005 en Kuwait; en 2006 en Emiratos Árabes Unidos, y en 2013 se les hace esta promesa en Arabia Saudí.

8), 12 escuelas secundarias (grados 9-12), 3 escuelas de formación del profesorado y muy pocas instalaciones de educación superior. La tasa de alfabetización era de un 15 %, y el número del alumnado matriculado en todas las escuelas existentes era 74.000 personas aproximadamente. La esperanza de vida al nacer era de menos de cuarenta años (Sanyal y Yaici, 1985: 13). En 1973 se promulgó la ley de alfabetización, que obligaba a todas las personas que no sabían leer y escribir a asistir a algún curso de alfabetización (Sanyal y Yaici, 1985: 18). Se estima que en el mismo año, un 53,8 % de la población recibió algunas clases formales de este tipo, a través de los “centros culturales”, que se instalaron en todos los distritos bajo control estatal (Miller, 2007: 403). Una década después, gracias a las campañas nacionales de alfabetización de 1983 y de 1984, el indicador de las personas que recibieron cursos de alfabetización subió a un 81,4 % (Miller, 2007: 403). Hay que tener en cuenta, sin embargo, que la participación en los cursos no necesariamente implicaba un progreso revolucionario en la educación del pueblo. Los niveles de analfabetismo seguían siendo bastante elevados tras la unificación de Yemen en 1990, con lo cual hay que sospechar que tras las estadísticas, que mostraban los logros oficiales de la PDRY, había también unas dosis de propaganda política.

En el caso de las mujeres, la responsabilidad en su promoción formativa recaía sobre todo en la Unión General de las Mujeres Yemeníes. Los cursos organizados por este organismo no solamente se centraban en la alfabetización de las mujeres, sino que también incluían la preparación militar, formación cultural, clases de música, técnicas artesanales, la educación política y otras actividades formativas (Molyneux, 1979: 15). Su currículo era mucho más transgresor y progresista en cuanto al género que la educación tradicionalista que se ofrecía a las mujeres en Yemen del Norte. No obstante, la lucha contra las tradiciones y las costumbres tribales, que propuso el Estado marxista de la PDRY, no se llevó a cabo fácilmente, sino con conflictos y resistencias por parte de la población local, especialmente en las zonas de fuera de Adén. Por ejemplo, la GUYW tuvo que cerrar temporalmente sus centros educativos para mujeres en Shabwa y Mahrah, debido a la oposición de las familias conservadoras de las niñas (Molyneux, 1979: 15).

La Unión General de las Mujeres Yemeníes, aparte de promocionar la educación femenina, era también responsable de asegurar oportunidades laborales para las mujeres. En las zonas rurales, tras las reformas agrarias, la principal fuente de trabajo remunerado para las mujeres se encontraba en las cooperativas. En las zonas urbanas, en cambio, el mercado productivo estaba más diversificado y permitía a las

mujeres encontrar salidas laborales en las manufacturas y en los trabajos cualificados del sector público, administrativo, de salud y de educación. Las mujeres también eran alentadas en la PDRY para acceder a las profesiones que tradicionalmente estaban cerradas para ellas, tales como políticas, milicias, abogadas, juezas y presidentas en los puestos directivos (Molyneux, 1979: 8).

Este avance profesional de las mujeres era posible gracias a su incorporación y progreso en la educación superior. A partir de 1970, cuando se inauguraron las primeras facultades de la Universidad de Adén, las mujeres representaban una parte relevante del colectivo estudiantil, logrando superar en algunos años el número de matriculaciones de los hombres (cuadro 11). Las mujeres se beneficiaron también de las becas ofrecidas por el gobierno para estudiar en el extranjero.⁴¹ Sheila Carapico (1991) estima que, como resultado de estos esfuerzos, las mujeres representaban por lo menos una tercera parte de todos los estudiantes, maestros, médicos, funcionarios del Estado y trabajadores de las fábricas en la antigua PDRY.

Cuadro 11: Matriculaciones en el nivel de grado en la Universidad de Adén en los años 70: datos desagregados por sexo.

Curso académico	Hombres	Mujeres
1972/73	129	17
1973/74	124	46
1974/75	519	618
1975/76	430	174
1976/77	540	337
1978/79	619	456
1979/80	528	418
1980/81	378	566

Fuente: Sanyal y Yaici (1985).

A pesar del “feminismo del Estado” y los esfuerzos para liberar a las mujeres, los cambios no afectaron por igual a todas las personas y a todas las regiones de la PDRY. Las reformas tuvieron un mayor impacto en la capital Adén, y mucho menor en otras provincias del país, siendo particularmente deficientes en las áreas rurales y desérticas. El feminismo del Estado de la PDRY tuvo importantes limitaciones también

⁴¹ Una gran parte de los y las alumnas de RPDY estudiaron en el extranjero, particularmente en los países del bloque socialista. Por ejemplo en 1973/74 había 899 yemeníes de RPDY estudiando fuera (Sanyal y Yaici, 1985:15).

en cuanto al empoderamiento de las mujeres y las transformaciones de género en la esfera privada de la vida cotidiana. Maxine Molyneux (1979: 8) apunta que las limitaciones en el logro de la igualdad real en la PDRY se debieron a cuatro razones principales. En primer lugar, el énfasis en las políticas de la integración de las mujeres en el mercado productivo no se logró conectar con la intención de modificar el modelo tradicional de la redistribución del trabajo doméstico, con lo cual surgió el problema de la doble carga laboral para las mujeres. Segundo, la inserción de las mujeres en el mercado laboral se realizó predominantemente según el patrón de la división sexual del trabajo en el que las mujeres solían ocupar los puestos inferiores y peor pagados. Tercero, no se promovió realmente un debate público, que pudiera sensibilizar a la población en las cuestiones sobre la igualdad de género, desafiar las ideologías persistentes sobre la inferioridad de las mujeres, abordar el problema de la opresión en la familia y desafiar los tabúes sociales vinculados a la sexualidad femenina. La cuarta razón de la dificultad para lograr la igualdad real en la PDRY tenía que ver con la capacidad limitada de la Unión General de las Mujeres Yemeníes para representar adecuadamente y plenamente los intereses de género femenino, ya que se trataba de un órgano estatal que actuaba al servicio del régimen marxista y su partido político, y no contaba con autonomía para desarrollar unos programas y unas políticas independientes. Según Maxine Molyneux (1991: 253), la GUYW era percibida por algunas personas como una institución dominada por mujeres urbanas, con poca sensibilidad para representar y defender los intereses y las preocupaciones de las mujeres rurales y de las que residían fuera de Adén. No obstante, no todas las mujeres compartían esta opinión. Mi experiencia confirma que las mujeres que procedían originalmente de diferentes provincias de Yemen del Sur, y con las que hablé durante mi trabajo de campo en Yemen en 2007-2013, valoraban positivamente el rol de la Unión General de las Mujeres Yemeníes en la antigua PDRY. Eran, en concreto, las mujeres profesionales y bien cualificadas, que hoy ocupan puestos de responsabilidad en la República de Yemen, y que pudieron desarrollar sus carreras laborales gracias a los beneficios de los programas formativos y profesionales patrocinados por la GUYW. Estas mujeres se beneficiaron de las oportunidades educativas, laborales y de participación política, que se les ofrecieron durante el antiguo régimen marxista de la PDRY.

La valoración del feminismo del Estado despierta siempre mucha polémica en la literatura feminista. Se muestra, por un lado, que el apoyo del Estado puede contribuir a la institucionalización de las mejoras para las mujeres, pero, por otro lado, se señala que la instrumentalización del feminismo al servicio de los poderes políticos tiene el

riesgo de corromperse y de vaciarse de los contenidos de las políticas verdaderamente transformadoras y anti-patriarcales, que representan el espíritu de los movimientos de mujeres de base. En la PDRY eran las elites comunistas las que pretendían imponer su visión sobre la emancipación de las mujeres e implementar sus políticas desde arriba hacia abajo, por lo cual, no necesariamente representaban los intereses de un movimiento de mujeres de base y de los sectores más amplios de las sociedad. La estrategia de la PDRY no era la del "*enfoque de empoderamiento*", o sea, no trascurría de abajo hacia arriba, para promover la conciencia feminista y formar alianzas sociales para incidir realmente en la alteración del sistema patriarcal. La movilización de las mujeres por parte del Estado marxista estuvo motivada más bien por sus intereses políticos de poder. Como indica Maxine Molyneux (1991: 253), el régimen de la PDRY requería de las mujeres para extender la base social de su proyecto político, ampliar la fuerza laboral activa en ausencia de un número suficiente de hombres, y hacer uso del rol femenino como madres y educadoras para acelerar los procesos de modernización de la familia en el espíritu de las metas ideológicas del Estado marxista y de su visión de nación.

La dependencia del proyecto feminista de las políticas del Estado lo sitúa en una posición realmente frágil y vulnerable en las luchas de poder. Las políticas feministas de la PDRY constituyen un buen ejemplo de esta afirmación. El Frente de Liberación Nacional (FLN), que gobernaba el país, se mostró más radical en la erradicación de las prácticas de género opresivas al principio de su mandato y no tanto cuando estaban en juego su integridad y su supervivencia en el poder. Tras su llegada al poder en 1967, el FLN se comprometió a luchar contra las "tradiciones retrogradadas", los "feudalismos" y las "opresiones sociales y patriarcales". Su propósito era fundar un Estado moderno, basado en las premisas marxistas, libre de la opresión de clases y de las desigualdades sociales. Las mujeres estaban representadas en su discurso como víctimas del sistema pre-revolucionario, oprimidas por el viejo sistema social, que el FLN estigmatizaba y despreciaba como retrogrado y opresor. La condescendencia por las mujeres yemeníes y el desprecio hacía el viejo orden social motivaba su lucha revolucionaria por la liberación de las mujeres en la PDRY (Molyneux, 1991: 252). El principal instrumento del Estado marxista en su atentado contra las tradiciones "feudales" y opresoras era la legislación. Para hacer funcionar las nuevas leyes se promulgaron campañas nacionales de concienciación social sobre el funcionamiento de las normativas. El impacto de estas iniciativas fue ambivalente. Había leyes del Código de la Familia, especialmente las relativas a la herencia, a la edad del matrimonio y a la dote (*mahr*), que resultaron difíciles de observar en la

práctica. Sin embargo, otras como la igualdad en el derecho al divorcio para ambos cónyuges, fueron adoptadas rápidamente y se convirtieron en un nuevo recurso utilizado especialmente por las mujeres para recuperar su independencia y autonomía. Había muchas razones por las que las mujeres se decidían por el divorcio: desde verse abandonadas por el marido, que al haber emigrado al extranjero no mantenía el contacto con su familia, hasta las incompatibilidades personales entre los cónyuges. Uno de los factores relevantes que determinó la inclinación de las mujeres por el divorcio tenía que ver también con su nueva situación de autonomía financiera, ya que ahora su trabajo, incluso en la agricultura, tenía un valor económico. La tendencia al divorcio creció aún más en la PDRY después de 1978, cuando se aprobó una reforma legislativa que otorgaba a la esposa con hijos o hijas a su cargo el derecho a quedarse con la casa marital después del divorcio (Molyneux, 1991: 260). La petición de divorcios subió en los años setenta de tal manera que el gobierno tuvo que revisar las leyes, para hacer más difícil su obtención (Molyneux, 1991: 260). En aquel contexto, la Unión General de las Mujeres Yemeníes y los Comités de la Defensa del Pueblo se hicieron cargo de actuar como mediadores en los conflictos matrimoniales, basándose en una práctica que se derivaba de la tradición islámica, y cuyo fin era reconciliar a los cónyuges y evitar el divorcio (Karima, W-7, miembro de la antigua GUYW, entrevista personal, Sana'a, 5 de mayo de 2011).⁴²

Con el paso del tiempo las políticas del FLN con respecto a las mujeres perdieron su fuerza revolucionaria, y el Estado se retiró de algunos de sus proyectos de cambio social para no agravar el conflicto con las fuerzas tradicionales y mantener el poder. La razón de este hecho estaba en el contexto convulso, en el que el régimen marxista tuvo que operar tras la independencia. El Estado se enfrentaba con conflictos internos y externos, con la guerra contra Yemen del Norte y con una oposición poderosa incitada por las monarquías conservadoras de la Península Arábiga. Las crisis internas y los conflictos armados no favorecieron los procesos de consolidación de un Estado fuerte, ni la estabilidad política del régimen. Por esta razón, el gobierno trató de cambiar su estrategia con el fin de evitar conflictos innecesarios con sus oponentes. En particular se trataba de evitar las confrontaciones directas en base a la religión y a la tradición tribal. Fueron asimismo las cuestiones políticas las que determinaron el abandono del radicalismo del régimen marxista de la PDRY respecto a las tradiciones consideradas opresivas y discriminatorias para las mujeres. Como consecuencia, el Estado se mostraba cada vez más tolerante con algunas prácticas culturales, que

⁴² Véase también: Molyneux, 1991: 260.

previamente criticaba, tales como el velo integral o la mutilación genital femenina (*khitan*). Por ejemplo, al inicio de su gobierno el régimen marxista no dudó mostrar su apoyo oficial, a través de la Unión General de las Mujeres, a las campañas contra el velo que surgieron como resultado de la radicalización de las mujeres durante los levantamientos campesinos y las ocupaciones de tierras, entre 1970 y 1972, en el interior del país (Molyneux, 1979: 17; Molyneux, 1991: 262). Posteriormente, sin embargo, el gobierno prefirió posicionarse de una manera menos comprometida y no realizar acciones abiertas en contra de este tipo de costumbres tradicionales. En las entrevistas con las mujeres miembros del gobierno y de la GUYW, realizadas por Maxine Molyneux en 1978, predomina el discurso de que el cambio en las políticas del partido estaba motivado por el convencimiento de que era mejor centrarse en los problemas estructurales y no presionar demasiado en las cuestiones sensibles culturalmente, tales como el velo integral o la mutilación genital femenina, para no provocar un conflicto o una hostilidad social (Molyneux, 1979: 16-18). Había una convicción entre las feministas socialistas de la PDRY de que las prácticas tales como el velo integral o la circuncisión femenina iban a desaparecer por sí mismas con el progreso del Estado marxista en materia del desarrollo social y económico de las mujeres (Molyneux, 1979: 17). Se suponía que el progreso en la economía y el desarrollo social marcarían el cambio real. Además, se creía que el avance legislativo y político en los derechos de las mujeres generaría automáticamente los cambios en los modos de pensar y actuar de las personas; hecho que en la realidad no se dio tal como se suponía.

Otra razón por la que el régimen de la PDRY abandonó sus ideas más radicales concernientes a la liberación de las mujeres y a la lucha contra las tradiciones locales opresivas, tuvo que ver con su intención de evitar la provocación de la oposición de base religiosa. Aún así, las reformas ofrecieron el pretexto a sus adversarios para criticar al gobierno. Los grupos conservadores de yemeníes exiliados en Arabia Saudí, así como el gobierno saudí mismo, utilizaron las reformas de género de la PDRY, que despertaban la controversia desde el punto de vista de la ortodoxia islámica, para suscitar la hostilidad contra el régimen marxista y provocar una oposición interna. Mediante un canal de radio, transmitido desde Arabia Saudí, acusaron al gobierno yemení de ser “ateo” y de ir en contra de las tradiciones locales y de la *sharía* (Molyneux, 1991: 261). Como evidencia de la “degeneración” del régimen marxista y su supuesta contravención de las costumbres islámicas señalaron las campañas de la PDRY para la emancipación de las mujeres, y en particular su formación y nominación como juezas, una profesión que tradicionalmente se reservaba exclusivamente para

los hombres en los países musulmanes (Molyneux, 1991: 261). Otro asunto polémico tenía que ver con el sistema de escolarización mixto. Países como Kuwait y Arabia Saudí aprovecharon los congresos pan-árabes para lanzar una crítica hacia el gobierno marxista de Yemen del Sur por su fomento de la coeducación en las escuelas, pidiendo que se restableciera la escolarización segregada por sexos (Molyneux, 1991: 261). Además, había una resistencia clandestina en la PDRY, organizada por grupos islamistas y financiada por Arabia Saudí, que contribuía a la vulnerabilidad del Estado marxista y presionaba aún más al gobierno (Molyneux, 1991: 261). Como consecuencia, el régimen de la PDRY se sintió obligado a replantearse sus políticas relacionadas con el islam y a desarrollar una tolerancia hacia ciertas prácticas sociales y costumbres patriarcales.

Con la unificación de Yemen, en 1990, los movimientos islamistas, tanto de la PDRY como de la YAR, se legalizaron como partidos políticos en el sistema multipartidista, que se estableció entonces, y pasaron a participar en el juego del poder de forma oficial y abierta. Como consecuencia, en la década de los 90 se intensifica el uso político de la religión y se retrocede en los avances progresistas en materia de género, a pesar de que esto iba en contra de los acuerdos fundacionales de la República de Yemen (ROY), que se estableció como resultado de la fusión estatal de la PDRY con la YAR. En este contexto, habría que preguntarse hasta qué punto el islam y las prácticas tradicionales, o más bien la utilización política del islam y de la tradición, se convirtieron en unos mecanismos de poder para legitimar las jerarquías dominantes en la sociedad y perpetuar el viejo sistema patriarcal en la actual República de Yemen.

III.1.5 Las políticas de género y el movimiento de mujeres en la República de Yemen (1990-2011)

La idea de la unión entre la República Árabe de Yemen y la República Popular Democrática de Yemen se formuló por primera vez en los años setenta, pero no fue hasta 1988 cuando se estableció un consejo compuesto por representantes de ambos Estados, para dar el empuje definitivo a este proceso.⁴³ El nuevo país – la República de Yemen (*Republic of Yemen*, ROY) se fundó el 22 de mayo de 1990 y se definió como una república presidencial, multipartidista y democrática. Ali Abdullah Saleh, que previamente gobernaba en Yemen del Norte desde 1978, fue aceptado de manera consensuada como el nuevo jefe de Estado de la ROY. Su reelección como presidente, en las elecciones directas en 1999 y en 2006, le permitió mantenerse en el

⁴³ La RAY y la RPDY proclamaron por primera vez su voluntad de unirse en 1972, pero las tensiones y las guerras civiles impidieron que se llevara a cabo el acuerdo.

poder durante más de treinta y tres años, hasta 2012, cuando los sucesos de la revolución yemení de 2011 le obligaron a firmar su dimisión el 23 de noviembre de 2011.

El acuerdo de unión de 1990, estipuló un periodo de transición de treinta meses para poder preparar y llevar a cabo las reformas legislativas, políticas y económicas, de conformidad con el consenso entre la PDRY y la YAR. Como resultado, en el periodo 1990-1993 los sistemas burocráticos, los establecimientos políticos y los consejos de ministros de la PDRY y la YAR fueron fusionados para trabajar conjuntamente. De esta forma se creó un consejo presidencial y un parlamento de transición, que estaba compuesto por los y las representantes de ambos Estados, y en el que se incluyeron también las once mujeres diputadas procedentes de la asamblea de la antigua PDRY. Según los acuerdos de transición, el proceso de unificación debería llevarse a cabo en base a la colaboración entre dos Estados vistos como socios iguales. No obstante, en la práctica, desde el principio se denotó el poder prevaleciente de Yemen del Norte y su influencia dominante en las decisiones y en los modos en los que se constituían las políticas del nuevo Estado, incluidas las de género.

El Partido Socialista de Yemen (*Yemeni Socialist Party*, YSP), el único partido de la PDRY, sufrió un importante debilitamiento de su poder justo antes de la unificación de Yemen. Hablamos de un contexto histórico en el que se estaba cuestionando la autoridad y la legitimidad del sistema socialista a nivel global, debido a los acontecimientos vinculados a la caída del bloque comunista de la Europa del Este, en 1989, y a la disolución de la Unión Soviética en 1991. En esta situación, el régimen marxista de la PDRY no solamente perdió sus aliados internacionales del bloque comunista, sino que también sufrió un importante golpe político a nivel ideológico. A pesar de que el Partido Socialista de Yemen entró en el proceso de la unificación yemení desde una posición debilitada, al mismo tiempo se percibía como el único rival serio del Congreso General del Pueblo (*General People's Congress*, GPC), que era el partido único de la antigua YAR. El GPC tenía un interés particular, por lo tanto, para aumentar la crisis del YSP y reforzar de esta manera su posición en el poder en el nuevo Estado. Esta estrategia fue aprovechada por el presidente Ali Abdullah Saleh, previo líder de Yemen del Norte y fundador de GPC, que hizo uso de sus alianzas con los grupos islamistas y religiosos para reforzar su poder en la YAR y debilitar a sus rivales socialistas de Yemen del Sur. La legalización de los partidos islamistas en 1990 fue otro golpe político para el YSP, ya que estos nuevos partidos políticos estaban formados por las fuerzas conservadoras que habían estado previamente en la

oposición clandestina al régimen marxista. Por ejemplo, al Islah, que se formó en 1990, estaba compuesto por tres fracciones: los Hermanos Musulmanes, representados actualmente por el islamista moderado - Mohammed Qahtan; los grupos salafistas, liderados por Abdul Majeed al Zindani, y las fuerzas tribales de la Confederación de los Hashid, dirigida por el poderoso Sheik Abdallah bin Hussain al-Ahmar y, desde su muerte en 2007, por su hijo Sadeq al-Ahmar. Cabe destacar que Abdul Majeed al Zindani, que jugó un rol relevante en la fundación del movimiento Islah en 1990, era ex-combatiente contra los soviéticos en la guerra en Afganistán de 1979-1989 y también jugó un rol importante en el reclutamiento de los *muyahidines* yemeníes en este conflicto (AFPC, 2013). Zindani se representa como una figura clave que contribuyó a la infiltración del islamismo radical en Yemen. Es también el principal líder religioso y político que se relaciona con la oposición radical contra las reformas progresistas en materia de género y en los derechos humanos de las mujeres.

Los movimientos islamistas ganaron popularidad en Yemen desde los años 80 y, de forma similar a como sucede en otros países del mundo árabe, se hacen cargo de complementar el Estado y superar sus deficiencias en materia de servicios sociales, de educación y de ayuda humanitaria. Gracias a este trabajo de base en las comunidades y en los barrios empobrecidos de Yemen, en el momento de la legalización de sus partidos políticos en 1990, el movimiento cuenta con una base electoral asegurada. Además, antes de las primeras elecciones parlamentarias de la ROY en 1993, hay una serie de cambios demográficos, que favorecen al islamismo y a los movimientos radicales. En 1989 termina la guerra de Afganistán y muchos de los *yihadistas* yemeníes vuelven a su país de origen. Se trata de unos grupos radicales, que después de participar en lo que ellos llamaron la *yihad islámica*, la guerra santa contra los soviéticos, se involucran ahora en la divulgación de las ideas del islam radical entre sus compatriotas. Poco después de la vuelta de los *yihadistas*, hay unos 800.000 trabajadores yemeníes que son expulsados de Arabia Saudí, como efecto del conflicto diplomático entre ambos Estados, que se produce por las diferencias políticas respecto al ataque contra Iraq en la guerra del Golfo de 1990-1991. El retorno de los trabajadores yemeníes de Arabia Saudí no solamente significó un aumento del 9 % en la población de la ROY, sino que también tuvo un impacto negativo en la economía de Yemen, dado que se suspendieron las remesas enviadas con regularidad por estos inmigrantes. Su regreso a Yemen conlleva también un impacto relevante de género, ya que la mayoría de estos retornados son varones, que re-establecen su control sobre las mujeres al volver a sus hogares. Muchos de ellos vuelven influenciados también por la ideología ultraconservadora del *wahabismo*, corriente fundamentalista

del islam sunní que se origina en Arabia Saudí en el siglo XVIII. La implementación de las ideas fundamentalistas del islam se manifiesta en un nuevo conservadurismo en las relaciones de género en Yemen. Como explica, una de mis informantes de Taiz:

"Todo empezó a cambiar cuando los trabajadores yemeníes retornaron de Arabia Saudí durante la crisis del Golfo en los años 90... La mayoría de ellos volvía con una mentalidad wahabí [entre ellos, mi marido]... En aquel momento, nosotras, las mujeres, no llevábamos el velo, no nos cubríamos la cara ni nos vestíamos con ninguno de estos mantos negros [baltos o abayas]... Todo eso cambió en tan solo dos años después de la Guerra del Golfo, en la ciudad y en las zonas de las montañas [las áreas rurales de Taiz]". (Sawsan, W-13, entrevista personal, Taiz, 10 de mayo 2011).

La nueva ola de conservadurismo favoreció la popularidad de los movimientos islamistas y la ampliación de su base electoral. Como resultado, el Islah, al presentarse a las primeras elecciones nacionales en 1993, ganó el 20 % de los escaños parlamentarios, es decir, 62 plazas en el parlamento de Yemen, compuesto por 301 miembros. En las elecciones de 1993, 49 mujeres se presentaron como candidatas y sólo dos de ellas ganaron los escaños (0,6 %), y las dos procedían del antiguo Yemen del Sur (IPU, 1993). La asombrosa victoria del Islah le aseguró su participación en la coalición gobernante, formada junto con el GPC (122 escaños) y el YSP (56 escaños) (IPU, 1993). Las elecciones de 1993 no solamente garantizaron a los islamistas una voz en el parlamento, sino que también les aseguraron un cupo de puestos ministeriales y de alto rango en el gobierno. El clérigo radical Abd al-Majeed al-Zindani pasó a formar parte del Consejo Presidencial, compuesto por cinco hombres, mientras que el entonces jefe del Islah y el líder de la confederación tribal de los Hashid, Sheik Abdullah al-Ahmar, fue elegido como presidente del Parlamento (IPU, 1993; Bonnefoy, 2009).

Los líderes socialistas no estaban satisfechos con estos resultados de las elecciones parlamentarias de 1993, y las tensiones entre los partidos ganadores y el partido socialista crecieron rápidamente para terminar finalmente con la exclusión del YSP de la coalición gobernante. El conflicto personal entre los dos líderes de los Estados antiguos de Yemen del Sur y Yemen del Norte era evidente. En 1994, el ex-presidente del PDRY, Ali Salim al-Beidh, viajó con sus seguidores a Adén para encabezar un movimiento secesionista y proclamarse jefe del nuevo Estado - la República Democrática de Yemen (*Democratic Republic of Yemen*, DRY). La DRY fue establecida el 21 de mayo de 1994 y fue abolida, tras los fuertes combates que

siguieron a la secesión, el 7 de julio de 1994. La guerra civil duró en total tres meses y terminó con la derrota de las fuerzas de la DRY ante el ejército leal al presidente Ali Abdullah Saleh. Tras la guerra de 1994, el Partido Socialista de Yemen sufrió una gran represión política en la ROY, lo que obligó a los líderes más prominentes del sur a buscar el éxodo en el extranjero. Todo eso implicó la victoria definitiva de las fuerzas conservadoras de Yemen del Norte sobre las fuerzas más progresistas de Yemen del Sur. En las nuevas configuraciones de poder, los islamistas y los jeques tribales reafirmaron sus alianzas con el presidente Saleh y se aseguraron aún más control e influencia sobre las políticas del Estado. Todos estos pactos políticos afectaron negativamente a la cuestión de las mujeres.

Como he mencionado antes, las tensiones entre los grupos islamistas y los socialistas sobre la visión del Estado y la nación estaban presentes desde el inicio de la unificación de Yemen. Los desacuerdos giraban principalmente en torno a dos cuestiones: la visión de la nueva Constitución y la financiación de las escuelas religiosas (Molyneux, 1995: 426-427). Al Islah demandaba al Estado una financiación pública para los centros islámicos de escolarización, mientras que el Partido Socialista de Yemen se oponía. Como recordamos, las escuelas confesionales recibían financiación estatal en la antigua YAR, dentro de los programas de alfabetización que se habían desarrollado en Yemen del Norte desde los años setenta. La demanda de retirada de la subvención pública a este tipo de escuelas se basaba en el argumento de que estos centros se habían convertido en espacios de adoctrinamiento islamista, a través de su profesorado que supuestamente provenía de los Hermanos Musulmanes (Molyneux, 1995). La financiación de los centros escolares de ideología islamista, sin duda, no era del interés del Partido Socialista de Yemen. Otro foco de desacuerdo ideológico entre los grupos socialistas y los islamistas tenía que ver con la definición de la nueva Constitución. En el borrador de la Carta Magna se estipulaba que la *sharía* iba a ser la “fuente principal” (“*al masdar al-raisi*”) de toda la legislación, mientras que los islamistas demandaban que se la reconociera como la “fuente única” (“*al masdar al-wahid*”). Esta diferencia en la articulación de la ley islámica en la Constitución de Yemen suponían un cambio significativo en la práctica legal, y podría perjudicar a los derechos de las mujeres. El reconocimiento de la *sharía* como la fuente única de toda la legislación yemení implica la superioridad de la ley islámica ante los tratados internacionales de los derechos humanos, con lo cual las fuerzas patriarcales se aseguraban un mecanismo legal para no tener que ajustarse a los estándares internacionales en los derechos de las mujeres y poder paralizar las reformas

progresistas en materia de género bajo el pretexto de su supuesta incompatibilidad con la ley islámica.

En la primera etapa de la unificación de Yemen, la plataforma islamista del Islah no consiguió el respaldo político necesario para que se aceptaran sus propuestas de financiación pública de las escuelas confesionales y los cambios constitucionales (Molyneux, 1995: 427). No obstante, su victoria en las elecciones de 1993 y la derrota de las fuerzas socialistas en la guerra civil de 1994, cambió totalmente el contexto socio-político de la ROY y permitió a los agentes políticos conservadores proseguir con sus ambiciones de islamización y tradicionalización del Estado y de la sociedad yemení.⁴⁴ El Islah aprovechó el fin de la guerra civil de 1994 para convocar una conferencia nacional de los *ulemas*, las autoridades en el islam, para celebrar la victoria de Yemen del Norte y condenar a los "heréticos" (*mulhidin*) de Yemen del Sur por no ser lo suficientemente religiosos. Esta conferencia sirvió al Islah para reiterar sus demandas de revisión de la Constitución de 1991 y pedir su reajuste con la *sharía* (Molyneux, 1994: 430). La nueva configuración política supuso un retroceso en los derechos de las mujeres, ya que a partir de entonces se promovieron reformas regresivas en materia de la igualdad de género y se introdujeron cambios legislativos que fueron discriminatorios para las mujeres.

⁴⁴ Los procesos de "islamización" tuvieron que ver con los discursos y las influencias político-sociales de los grupos fundamentalistas y de los partidos islamistas. Sus prácticas estaban marcadas por un entendimiento particular del islam, que se presentaba como el único modo legítimo de vida. En su interpretación específica de la religión, la solución para la cuestión de las mujeres estaba en la preservación de un modelo de género determinado, que combinaba lo moderno con lo tradicional. Asuntos tales como el uso del velo islámico integral, la estigmatización de la co-educación, la imposición de la separación por sexos en los espacios públicos y la división sexual del trabajo, adquirieron una relevancia particular en los discursos islámicos, que se oponían a las posturas progresistas en estas cuestiones. Los procesos de "tradicionalización", en cambio, se promovían como resultado de la influencia de las autoridades tribales y conservadoras. Aunque los discursos y las prácticas tradicionales también estaban influenciadas por un islam local, su objetivo principal se centraba en la perpetuación de los intereses del sistema tribal, vinculado al *urf*, derecho consuetudinario. Los discursos de la tradición en Yemen se centraban en los usos y costumbres, es decir, reivindicaban la autenticidad de ciertas tradiciones que se transmitían de generación en generación y que se identificaban con las normas de los ancestros, con el *urf*. El marco de la tradición se basaba en un sistema tribal de honor y protección, y en un modelo de género que deja una autonomía limitada para las mujeres. La percepción de las diferencias entre la religión y la tradición está presente en la sociedad yemení, y se manifiesta en la definición particular de lo que es "*haram*", prohibido por el islam, y lo que es "*eib*", prohibido por la tradición. Ambas palabras se usan a menudo por los y las yemeníes en las conversaciones cotidianas, para llamar la atención o regañar a alguien que transgrede alguna norma islámica o algún tabú cultural. No hay, sin embargo, un consenso sobre lo que es "*haram*" o lo que es "*eib*", con lo cual es bastante común presenciar desacuerdos respecto a las interpretaciones de las normas culturales y religiosas entre los distintos miembros de la misma comunidad.

La Constitución de Yemen de 1991 ha sido modificada en tres ocasiones: en 1994, 2001 y 2009. La versión de 1991 era la más respetuosa para los acuerdos iniciales entre la YAR y la PDRY, e incluía garantías favorables para la igualdad de género. Por ejemplo, el artículo 27 de la Constitución de 1991 estipulaba que *“todos los ciudadanos son iguales ante la ley; son iguales en derechos y en responsabilidades públicas; no habrá ninguna discriminación basada en el sexo, color, origen étnico, lenguaje, ocupación, estatus social y religión”*. Este párrafo fue eliminado posteriormente, tras la reforma constitucional de 1994, que se promovió justo después de la guerra civil. La reforma de 1994, así como las enmiendas posteriores, relativizaron las garantías en materia de igualdad de género y en los derechos humanos de las mujeres. Los cambios de 1994 estipularon que *“la sharía es la fuente de toda la legislación”* (art. 3).⁴⁵ Anteriormente, como recordamos, la ley islámica se concebía como una de las fuentes principales de la ley, pero no la única. Tras la reforma de 1994, se añadió el artículo 60 a la Constitución, que aumentaba la relevancia del islam y de la nación en la ideología del Estado, al estipular que *“la defensa de la religión y del país es un deber sagrado”*. Los valores islamistas y tradicionalistas se reflejaban también en el protagonismo asignado a la familia tradicional en la nueva nación: *“la familia, fundada sobre la religión, la moralidad y el amor a la patria es el núcleo de la sociedad. La ley protegerá la integridad de la familia y fortalecerá sus vínculos”* (art. 26). Todos estos principios constitucionales reflejaban los ideales basados en los valores conservadores de la familia y de la organización social.

En cuanto a los derechos de las mujeres, uno de los aspectos positivos de las reformas fue conservar algunas inscripciones de la Constitución originaria de 1991. Se mantuvieron los artículos que reconocían que *“el Estado garantiza la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos en el ámbito político, económico, social y cultural”* (art. 24), y que *“todos los ciudadanos son iguales en derechos y en obligaciones”* (art. 41). También se preservó el artículo que estipulaba que *“el Estado acata la Carta de Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos, la Carta de la Liga Árabe y las normas de derecho internacional universalmente reconocidas”* (art. 6). Sin embargo, lo problemático de la modificación de la Constitución de 1991 estaba en el hecho de que las reformas introducidas a partir de 1994 añadieron nuevos artículos, que entraban en contradicción con las garantías anteriores respecto a la igualdad de género. Las nuevas disposiciones relativizaron el

⁴⁵ En el texto se sigue la enumeración de los artículos de la Constitución, según su reforma de 2001.

compromiso del Estado en materia de la igualdad de género y evidenciaron una pérdida de coherencia en sus políticas concernientes a las mujeres. El artículo más polémico era el que considera que: “*las mujeres son hermanas de los hombres, con los derechos y las obligaciones garantizados y asignados por la sharía y estipulados por la ley*” (art. 31). Este párrafo de la Constitución abrió el espacio a la polémica sobre la representación de las mujeres como “*seres-para-otros*”, y no como “*seres-para-sí mismas*”, como se reivindica desde la identidad feminista. La colocación de las mujeres en una posición de “hermanas” de los hombres, y bajo el control de la *sharia*, implicaba la revitalización de la institución de la protección y de la tutela masculina. Como resultado, las mujeres se han visto representadas como menores eternas, y no como ciudadanas con plenos derechos y libertades. Las enmiendas de 1994 han constitucionalizado también la discriminación de género en cuanto a la herencia. El artículo 24 estipuló que “*el derecho a la herencia se garantizaba de conformidad con lo dispuesto en la sharía islámica*”, lo cual implica que las mujeres iban a heredar menos que los hombres.

El escaso interés del Estado yemení para apoyar las políticas de la igualdad de género se ha evidenciado en la conceptualización del Código de Estatuto Personal o la Ley de la Familia de la ROY, promulgado en 1992 y modificado en tres ocasiones: en 1998, en 1999, y en 2002. Las tres reformas han seguido una tendencia cada vez más conservadora. El nuevo Código de la Familia se promulgó bajo la influencia del fuerte *lobby* islamista, que defendía una aplicación conservadora de la *sharí*a. Por otro lado, hubo una gran decepción con el Partido Socialista de Yemen, que hizo realmente poco para defender los conceptos progresistas, aquellos que se habían legitimado y aplicado previamente en su propio Código de la Familia de la PDRY, promulgado en 1974. Eso sucedió a pesar de que los grupos de mujeres en Yemen del Sur se organizaron antes de la fusión estatal de la PDRY con la YAR, para pedir garantías políticas de que los derechos logrados durante el régimen marxista no se iban a perder en el proceso de unificación. Poco antes de la formalización de los acuerdos de la unión de Yemen, en 1990, las mujeres del sur se manifestaron en Adén para reclamar al entonces Primer Ministro de la PDRY, Yasim Numan, garantías de que la Ley de la Familia de 1974 no sería una víctima de la transición (Würth, 2003:17). A pesar del compromiso adquirido por parte del YSP con las mujeres, la complejidad del contexto político tras la unificación dificultó cualquier debate sobre las reformas progresistas en materia de los derechos de las mujeres en la construcción del Estado de la ROY. El nuevo Código de la Familia se promulgó en marzo de 1992, por decreto presidencial de Ali Abdullah Saleh, y aparentemente nunca pasó por votación

parlamentaria (Würth, 2003: 17). La versión final de la Ley de la Familia de 1992 representaba más la tradición legal de Yemen del Norte que la de Yemen del Sur (Würth, 2003: 19). El modelo legislativo progresista de la PDRY prácticamente no se tuvo en cuenta. Según Ana Würth (2003: 18-19), el primer borrador de la ley fue presentado al Ministerio de Asuntos Parlamentarios y Legales por el grupo sanani de la Unión de Mujeres (YWU), con una carta que aclaraba que dicha propuesta no había tenido en cuenta la legislación de la PDRY. Posteriormente, el Ministerio adoptó algunas sugerencias que provenían de la tradición legal de Yemen del Sur, pero en general, la ley continuaba en la misma línea del Código de Estatuto Personal de la antigua YAR (Würth, 2003: 18-19). Como respuesta, en abril de 1992, bajo el patrocinio de la "Organización para la Defensa de los Derechos Democráticos y Libertades", establecida en el sur, cientos de mujeres se manifestaron en Adén para condenar las disposiciones conservadoras del nuevo Código de la Familia de la ROY (Molyneux, 1997: 428). A pesar de las movilizaciones y protestas, las demandas de las mujeres no fueron escuchadas. El hecho de estar excluidas de las instituciones y de los espacios de poder, donde se tomaban las decisiones que afectaban a sus vidas, propició que los derechos de las mujeres, que se habían conseguido con el anterior sistema marxista, fueran progresivamente suprimidos. Las tres reformas del Código de la Familia de 1992 iban a tener una tendencia cada vez más conservadora y tradicionalista. Las enmiendas de 1998, 1999 y 2002 derogaron muchas de las mejoras presentes en la primera redacción de la ley.

El actual Código de la Familia de la ROY representa un contrato social basado en el modelo patriarcal del islam, que favorece la división de los roles de género y la sumisión de las mujeres a los hombres a cambio de la manutención y la protección masculina (art. 41-42). La protección masculina, en realidad, se confunde a menudo con el paternalismo y el control absoluto sobre las mujeres. La enmienda de 1998 introdujo una disposición, según la cual el tutor masculino era quien debe expresar el consentimiento de la novia para que ésta pueda casarse (art. 2). Anteriormente, en 1992, no era tan explícita la necesidad del tutor matrimonial como representante de la mujer a la hora de firmar el contrato matrimonial. A partir de entonces, el matrimonio se convirtió en un contrato negociado entre dos varones, aunque teóricamente era necesario contar con el consentimiento de la novia. No obstante, al no ser imprescindible su presencia en el acto de firma del contrato nupcial, se aumentó la vulnerabilidad en el caso de los matrimonios forzados. Además, las reformas del Código de la Familia de 1999 introdujeron la permisividad legal para los matrimonios precoces. Anteriormente, la condición legal para poder casarse era la de tener la edad

de 15 años, para ambos sexos. Tras la enmienda de 1999 se admitió que: *“será válido el contrato matrimonial de la menor por su tutor, pero la otra parte no podrá consumar el matrimonio con ella, ni ella podrá ser conducida hacia él, excepto después de que ella sea apta para las relaciones sexuales, aunque pase de los quince años”* (art. 15). La suspensión del requerimiento de una edad mínima para poder casarse y la introducción del concepto de *“pubertad”* de la *sharía*, que indica cuando se puede consumar el matrimonio, ha abierto las puertas a los abusos impunes de las niñas. En realidad, el que decide sobre la aptitud de la menor para tener relaciones sexuales es el hombre que se convierte en su marido, y que normalmente es mucho más mayor que ella.

La práctica de los matrimonios infantiles está ampliamente extendida en Yemen y afecta sobre todo a las niñas. Hay menores casadas a los 8 años, pero la mayoría de los matrimonios precoces se contraen con una edad de entre 14-17 años (Humad y Sayem, 2005: 21). Según el Ministry of Health and Population (2008: 17), un 14 % de las mujeres yemeníes de 15-49 años fueron casadas con menos de 15 años de edad, y un 52 % con una edad menor de 18 años. En 2006, un 16 % de las menores de 19 años estaban casadas con hombres diez o más años mayores que ellas. Ha habido también casos de niñas que han muerto por hemorragias originadas por el desgarro en sus órganos genitales después de la noche de bodas.⁴⁶ Las organizaciones de mujeres y de derechos humanos llevan una larga trayectoria de lucha en contra de los matrimonios precoces, y prácticamente desde el momento de la abolición de la edad mínima para el matrimonio en el Código de la Familia, tratan de restablecer esta norma en la ley yemení. Desde 2000 organizan campañas para defender la condición legal de la edad mínima para poder casarse. Su propuesta legislativa, presentada en 2009 en el parlamento yemení no solamente pedía que se fijara una edad mínima para el matrimonio, sino también la inclusión de mecanismos de penalización y de castigo para los infractores de la norma. No obstante, su proyecto de ley fue bloqueado en octubre de 2010 por el Comité Parlamentario de la *Sharía*, controlado por los ultraconservadores, en base a su supuesta incompatibilidad con la ley islámica. Tan solo recientemente, tras la revolución de 2011 y los acuerdos del Dialogo Nacional de 2014, se ha creado la oportunidad de incluir en la legislación y en la nueva Constitución de Yemen, una disposición para fijar la edad mínima para el matrimonio a

⁴⁶ Uno de los casos que centró el interés de los medios de comunicación fue el de Ilham Mahdi Al Assi, una niña de 13 años, que murió en abril de 2010, en la provincia de Hajja, por una hemorragia originada a causa de un desgarro en sus órganos genitales por ser obligada a tener relaciones sexuales con el hombre con el que fue forzada a casarse.

los 18 años, prevista para ambos sexos. Los conflictos internos y la intervención militar externa liderada por Arabia Saudí que comenzó en marzo de 2015, han interrumpido los procesos democráticos de las reformas legislativas y políticas. Como consecuencia, hasta el día de hoy no se han dado las condiciones necesarias para poder avanzar en los cambios legislativos previstos.

El Código Yemení de la Familia de 1992, que se sigue utilizado en la actualidad, representa los intereses patriarcales, que perpetúan el poder masculino sobre las mujeres. La ley concede el derecho al hombre para estar casado con hasta cuatro mujeres, bajo la condición de que sea capaz de tratarlas igualmente y de mantenerlas económicamente. La enmienda de 1998 añade que el hombre que está casado y pretende contraer matrimonio con otra mujer tiene la obligación de notificar a su novia su estado civil (art. 12). Anteriormente, la disposición de 1992, obligaba al marido a informar a ambas mujeres, tanto a su esposa como a su prometida, sobre su estado civil y su deseo de contraer el matrimonio polígamo. En la práctica, no obstante, no hay un mecanismo legal para verificar si estas notificaciones se han llevado a cabo de la manera correcta y si la poliginia se contrae con el consentimiento de las mujeres involucradas. El actual Código de la Familia, tras la enmienda de 1998, estipula que la dote, que el marido tiene que pagar a su esposa, es un requisito obligatorio para la validez del matrimonio (art. 33). La ley concede también al hombre el derecho unilateral para divorciarse de su esposa a través del repudio (*talaq*) (art. 58-74). La mujer, en cambio, tiene derecho a anular el matrimonio (*faskh*), pero debe hacerlo por vía judicial y tener una causa justificada, que se estipula en la ley (art. 44-57). Además, la esposa puede pedir el “*repudio por compensación*” (*khula*), que implica un acuerdo con el marido que le concede el divorcio a cambio de una cuota de dinero u otra recompensa (art. 72-73). Normalmente, la *khula* implica que la mujer debe devolver su *mahr*. La desigualdad de género también se manifiesta en las cuestiones relacionadas con la tutela y la custodia de los hijos. Como explica Caridad Ruiz-Almodóvar (1998: 229), “*en los Códigos de Estatuto Personal, al igual que en derecho islámico, no existe la noción de patria potestad sino que el cuidado y protección de los y las menores se realiza a través de dos instituciones: la tutela ('wilaya') y la custodia ('hadana'). Mientras que la tutela, tanto de la persona como de sus bienes, es una institución eminentemente masculina, la custodia es una institución en la que tienen preeminencia las mujeres*”. En Yemen, la mujer puede pedir el derecho a la custodia (*hadana*) tras el divorcio, pero la figura jurídica de la tutela (*wilaya*) se reserva exclusivamente como un derecho masculino. La tutela pasa automáticamente al padre cuando su hijo cumple 9 años y su hija 12 años (art. 139). Respecto a la herencia, la

ley yemení sigue la prescripción coránica, con lo cual la mujer generalmente recibe la mitad de lo que heredaría si fuese un hombre (art. 299-347). Además, hay restricciones en base de la religión, ya que se prohíbe a la mujer musulmana casarse con un no-musulmán (art. 29). El hombre musulmán, en cambio, tiene más opciones, ya que se le permite contraer matrimonio con una creyente del islam, una cristiana o una judía. Según el Código de la Familia, no obstante, las esposas de un musulmán, si no se convierten al islam, no tienen derecho a la herencia, puesto que la ley yemení niega la herencia a las personas con una religión distinta del islam, independientemente de su nacionalidad (art. 305).

A modo de resumen, se puede decir que el Código de la Familia de la República de Yemen refleja una interpretación patriarcal de la ley islámica y enfatiza en las diferencias de género, que perpetúan la discriminación contra las mujeres. Para las mujeres de la antigua PDRY, el actual Código de la Familia implica una pérdida considerable de los derechos más igualitarios, que se les garantizaban en la Ley de la Familia promulgado por el régimen marxista en 1979 (cuadro 12).

Cuadro 12: Comparación del Código de la Familia de la antigua PDRY y de la actual República de Yemen		
Aspectos de la ley	Código de la Familia de la antigua PDRY de 1974	Código de la Familia de la ROY de 1992, tras sus modificaciones en 1998, 1999 y 2002.
Decisión matrimonial y elección de cónyuge	El matrimonio se basa en la elección libre y personal: la mujer elige y expresa su consentimiento por sí misma y no a través del tutor masculino.	El matrimonio se basa en la oferta del pretendiente, o de quien lo sustituya, al tutor de la mujer: para contraer matrimonio se requiere de un tutor masculino que represente a la mujer y exprese su consentimiento por ella (art. 2).
Capacidad matrimonial	La edad mínima para el matrimonio: 16 años para la mujer y 18 para el hombre.	No hay una edad mínima para el matrimonio: se establece únicamente que el matrimonio debe ser consumado cuando la esposa sea apta para mantener relaciones sexuales (la pubertad) (art. 15).
Poliginia	Limitada: generalmente se prohíbe, excepto en algunas excepciones justificadas, como la esterilidad o una enfermedad incurable.	Permitida: se requiere que se notifique a la mujer que el hombre que pretende casarse con ella ya está casado (art. 12).
Dote (mahr):	Se limita el valor máximo del	El <i>mahr</i> es obligatorio y no se fija

lo que el hombre paga a su futura esposa	<i>mahr</i> : no puede ser más alto de 100 dinares yemeníes (equivale a dos meses de salario medio de un trabajador en aquella época).	ningún límite en su precio (art. 33).
Obediencia de la mujer	La ley no estipula ningún derecho masculino a la obediencia de la mujer.	El marido tiene derecho a la obediencia de su esposa (art. 40).
Divorcio	Se establece el divorcio judicial para ambos sexos en condiciones de igualdad: abolición del <i>talaq</i> (repudio como derecho unilateral masculino).	El hombre tiene derecho unilateral al <i>talaq</i> (repudio de la esposa). La mujer puede pedir la nulidad judicial del matrimonio bajo las circunstancias establecidas en la ley (art.47).
Tutela y Custodia	La custodia y la tutela dependen de la decisión judicial. Se reconoce el derecho de la madre a la tutela. La decisión judicial debe guiarse por el interés del menor. (Normalmente el niño se queda con la madre hasta los 10 años y la niña hasta los 15).	La tutela es una institución eminentemente masculina. La madre, así como el padre, tienen derecho a la custodia del menor hasta que el custodiado cumpla 9 años, si es un niño, y 12 años en caso de una niña. Dicho periodo lo puede ampliar el juez en interés del menor (art.139-147).
Herencia	Igualdad.	Según lo establecido en el Corán: por lo general la mujer recibe la mitad que el hombre (art. 300-324).

Fuente: Elaboración propia (2013).

La discriminación contra las mujeres en la legislación actual de Yemen entra en contradicción con los compromisos del Estado con el derecho internacional. Según el acuerdo de la unificación de 1990, los tratados y los convenios internacionales firmados previamente por cualquier de los dos Estados, de la YAR o de la PDRY, deberían ser respetados y mantenerse vigentes tras la unión. El cuadro 13 recoge los acuerdos internacionales más relevantes en materia de los derechos humanos de las mujeres ratificados por Yemen. Si nos fijamos en las fecha de su firma, nos damos cuenta de que la mayoría de estos tratados fueron ratificados antes de la unión de Yemen de 1990 y muchos constituyen una herencia de la época marxista de la PDRY.

Cuadro 13: Los acuerdos internacionales más relevantes en materia de los derechos de las mujeres ratificados por Yemen

Tratado internacional	Fecha de ratificación
-----------------------	-----------------------

Declaración Universal de Derechos Humanos	29.09.1994
Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales	9.02.1987
Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos	9.02.1987
Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW)	30.05.1984
Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial	18.10.1972
Convención sobre los Derechos Políticos de la Mujer	9.02.1987
Convención sobre el Consentimiento para el Matrimonio, la Edad Mínima para Contraer los Matrimonios y el Registro de los Matrimonios	9.02.1987
Convenio para la Represión de la Trata de Personas y de la Explotación de la Prostitución Ajena	6.04.1989
Convención sobre los Derechos del Niño	1.05.1991
Declaración y la Plataforma de Acción de Beijing	Septiembre 1995
Declaración del Milenio	Septiembre 2000

Fuente: Elaboración propia (2013).

La CEDAW es el tratado más importante y completo en los derechos humanos de las mujeres, fue firmado por la PDRY en 1984. El reconocimiento de su validez en la actual República de Yemen se hizo mediante una carta dirigida al Secretario General del Comité CEDAW, de 19 de mayo de 1990, y firmada por los Ministerios de Relaciones Exteriores de la YAR y de la PDRY. La ratificación de la CEDAW por la ROY se hizo respetando el compromiso existente y sin formular ninguna reserva sustancial en relación a los derechos de las mujeres, fijando una única restricción en los mecanismos de solución de controversias del artículo 29, párrafo 1.⁴⁷ A pesar del tiempo considerable que han pasado desde la ratificación de la CEDAW, se ha hecho poco hasta ahora para aplicar esta Convención en la realidad de Yemen y armonizar las leyes nacionales con los estándares internacionales en los derechos humanos de las mujeres. Esta negligencia del Estado yemení fue criticada abiertamente por el comité de la CEDAW en 2008, indicando en sus Observaciones Finales (párr. 361) que: *“el Comité está preocupado por la falta de claridad sobre la situación de los instrumentos internacionales, en especial la Convención, en el sistema jurídico*

⁴⁷ El Artículo 29, párrafo 1, de la CEDAW estipula: *“Toda controversia que surja entre dos o más Estados Partes con respecto a la interpretación o aplicación de la presente Convención que no se solucione mediante negociaciones se someterá al arbitraje a petición de uno de ellos. Si en el plazo de seis meses contados a partir de la fecha de presentación de solicitud de arbitraje las partes no consiguen ponerse de acuerdo sobre la forma del mismo, cualquiera de las partes podrá someter la controversia a la Corte Internacional de Justicia, mediante una solicitud presentada de conformidad con el Estatuto de la Corte”.*

nacional [de Yemen]. Le preocupa también que no se haya dado suficiente difusión a la Convención entre todos los interesados y que los órganos competentes de la administración y de la judicatura no estén bien formados en las disposiciones de la CEDAW”.

En este contexto habría que preguntarse quién y por qué se opone a la aplicación de la Carta Magna de los derechos de las mujeres en Yemen, y qué rol en esta resistencia tienen las relaciones entre el poder, el género, la política y el islam. Pues, a pesar de que Yemen no formuló oficialmente ninguna reserva a la CEDAW por cuestiones culturales o religiosas, estos elementos son a menudo utilizados por los grupos detractores para oponerse a la Convención. Esta situación ocurre a pesar de que en los últimos años las organizaciones de mujeres en Yemen han hecho importantes esfuerzos para demostrar que la CEDAW es compatible con el islam. La cuestión está en que los poderosos grupos ultraconservadores y de los fundamentalismos musulmanes aprovechan el conservadurismo religioso del pueblo yemení y sus resentimientos contra el imperialismo occidental, para bloquear los avances en materia de la igualdad de género en Yemen. Los discursos populistas de los líderes religiosos, como Abdul Majeed al Zindani, presentan a los instrumentos de los derechos humanos y de género, tales como la CEDAW y la Declaración de Beijing, como ejes del mal, que conducen a la "decadencia", la "promiscuidad" y la "homosexualidad" de la sociedad yemení. Estos discursos tienen un impacto real en el sistema legislativo y en la vida de las mujeres, y sirven para movilizar a amplios sectores sociales en contra de las reformas progresistas, vistas por estos clérigos ultraconservadores como no-islámicas. Como ejemplo se pueden citar las movilizaciones masivas de las mujeres islamistas en contra de la propuesta legislativa sobre el establecimiento de la edad mínima del matrimonio en Yemen, que fue presentada por las organizaciones feministas en 2009.

La polarización de la opinión pública respecto a la permisividad legal de los matrimonios infantiles fue manipulada políticamente. Justo antes de la votación parlamentaria de la ley en contra de los matrimonios precoces, dos manifestaciones se organizaron en Sana'a. El 21 de marzo de 2010, dos grupos de mujeres aparecieron frente al parlamento yemení: uno convocado por el movimiento islamista para defender la *sharía* y oponerse a la enmienda de la ley, y otro organizado por el movimiento pro-derechos humanos para defender la propuesta y pedir el fin de los matrimonios infantiles. Mientras que los partidos islamistas lograron movilizar a cientos de personas en nombre de la defensa de la *sharía*, las mujeres progresistas contaban

con un número más limitado de seguidores y su voz se escuchó con dificultad ante la muchedumbre de la oposición. El 23 de marzo de 2010 las organizaciones de mujeres y pro-derechos humanos trataron de organizar otra manifestación con un respaldo más amplio de la sociedad civil. A pesar de los esfuerzos, no consiguieron cambiar la ley, ya que la enmienda fue bloqueada por la Comisión Parlamentaria de la Sharía, bajo el recurso del derecho que la declaraba incompatible con los principios islámicos. Hay que destacar que no todos los islamistas se oponían a la ley, ya que había también parlamentarios moderados del Islah, como el imán Shawki Al-Qadi y el antiguo Ministro de Sanidad Najib Al-Ghanim, que apoyaron al movimiento de mujeres progresistas y se unieron a la plataforma de lucha contra los matrimonios infantiles.

La complejidad del contexto yemení, donde los asuntos de género y de las mujeres se han politizado de una manera significativa y han aparecido ligados a las cuestiones de la identidad y del honor, tiene que ver con la manipulación informativa y con las relaciones de poder dominantes, que dificultan los avances en los derechos de las mujeres y las transformaciones del sistema patriarcal. Detrás de los “culturalismos sexistas” y las resistencias al cambio están los poderosos movimientos políticos y sociales, inspirados en los fundamentalismos religiosos, que no solamente influyen en las instituciones y las leyes yemeníes, sino que también reclaman su autoridad en el islam para ganarse a la opinión pública a favor de sus ideologías patriarcales. Las organizaciones de las mujeres entran en este juego de poder desde una posición debilitada, ya que no tienen la misma autoridad ni los recursos para influir en la opinión pública y acelerar los cambios a través de su control de las estructuras estatales, que son eminentemente patriarcales. Nadwa, una de las representantes del Comité Nacional de las Mujeres (*Women National Committee, WNC*), el órgano gubernamental para los asuntos de género, llama la atención, por un lado, en los esfuerzos continuos de los grupos de mujeres para avanzar en la igualdad y en los derechos de la CEDAW, y por otro lado, en las dificultades que provienen de una cultura patriarcal y de los que detentan el poder para implementar realmente las reformas progresistas de una forma satisfactoria. Nadwa describe los avances y los desafíos del trabajo de las mujeres y la implementación de la CEDAW en Yemen desde el WNC:

"En Yemen el progreso en los derechos de las mujeres se ha llevado a cabo de una manera muy lenta. La WNC está haciendo esfuerzos importantes para incluir la CEDAW en todas las estrategias y programas del Estado, pero hay dificultades para implementarla en la práctica. (...) Los que estudian el derecho en Yemen no solamente aprenden sobre la legislación nacional, sino también

sobre el derecho internacional, incluida la CEDAW. Los legisladores deben revisar las leyes nacionales para adaptarlas a los estándares de la CEDAW. Nosotras, desde la WNC, hemos hecho talleres con los imanes y las autoridades religiosas sobre el islam y la CEDAW. Hemos pedido a los sabios islámicos que hagan un análisis comparativo entre los derechos garantizados por la CEDAW y los derechos de las mujeres en el islam. Sus estudios confirman que no hay ningún problema de compatibilidad entre ambos recursos. Hemos publicado sus investigaciones para difundir los derechos de la CEDAW desde los valores islámicos. Tenemos libros donde los estudiosos del islam condenan la mutilación genital femenina como una práctica contraria al islam, y explican la compatibilidad entre el islam y el sistema de la cuota para las mujeres. También hemos propuesto una serie de reformas legislativas para modificar las leyes que son discriminatorias para las mujeres. En 2009, por ejemplo, se consiguió aprobar una enmienda de la ley sobre la nacionalidad que reconoció el derecho de la mujer a pasar la nacionalidad a sus hijos. Antes, los hijos de los matrimonios mixtos podrían obtener la nacionalidad yemení exclusivamente por la vía paterna. Hemos conseguido la aprobación de las leyes, pero el problema está en la falta de implementación. En Yemen la legislación no se aplica de una manera adecuada. La CEDAW se firmó hace treinta años y aún no se ven sus efectos. Tal vez se han implementado un 10 % de las recomendaciones. Esto es una vergüenza para Yemen. El parlamento actual dice que no fue la República de Yemen la que firmó la Convención, y por eso algunos políticos se niegan a reconocer su validez. Dicen que fue Yemen del Sur quien firmó la CEDAW y no Yemen del Norte. Pero en realidad, antes de la unificación se acordó que la unión implicaba la admisión de todos los tratados efectuados por cualquier de los dos Estados con anterioridad, tanto de las leyes internacionales que firmó Yemen del Sur, como los que ratificó Yemen del Norte. A pesar de la legalidad de la CEDAW, es muy difícil defender en el Consejo de Ministros la aplicación de estos compromisos, debido a las voces de oposición. Algunos miembros del Consejo y los líderes religiosos conservadores, como Abdul Majeed al Zindani, Abduallah Hasmi o Hazaa al Muswari, están en contra de la CEDAW. A pesar de que hay políticos que han dado su visto bueno a la CEDAW, es difícil incidir en el cambio social. Hay una oposición de los sheiks, etc. (...) Hemos trabajado con los órganos decisivos, con los líderes, con los imanes, con las mujeres, con los medios de comunicación, con los miembros del parlamento para mejorar la conciencia sobre los derechos de las mujeres garantizados por la CEDAW. Pero al fin y al cabo, esto solo son palabras cuando no se ven las acciones para el

cambio real. Cada cuatro años tenemos que preparar un informe nacional sobre el progreso de la implementación de la CEDAW en Yemen. Lo hacemos, pero el problema está en que el gobierno no implementa las recomendaciones que nos llegan. La WNC prepara el Informe de la CEDAW cada cuatro años y el Primer Ministro lo firma. Luego recibimos las recomendaciones del Comité para implementarlas en los próximos años. A pesar de nuestra insistencia desde la WNC, el gobierno no ha hecho nada para cumplir con sus compromisos, y finalmente somos nosotras las que tenemos que ir y dar la cara ante el CEDAW en Nueva York. Cuando el Comité me preguntó la última vez por la implementación de las recomendaciones, me sentí realmente avergonzada. Dije que estuvimos haciendo lo que pudimos, que tratamos de presionar al gobierno. ¿Qué podía decir? Realmente sentí vergüenza por mi Estado". (Nadwa, W-21, entrevista personal, Sana'a, 21 de junio 2011).

El trabajo por la igualdad de género se inscribe dentro de unos procesos muy complejos en Yemen, ya que el sistema patriarcal está profundamente enraizado en las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales. La República de Yemen se considera uno de los países más desiguales del mundo en términos de género, si nos guiamos por sus últimas o casi últimas posiciones en todos los índices de referencia internacional sobre el empoderamiento de las mujeres y la igualdad de género (cuadro 14). La desigualdad y la discriminación de género persisten en Yemen en todos los ámbitos de la vida social, económica, educativa, laboral, política, cultural y jurídica. Según el último censo nacional de población de 2004, un 62,1 % de las mujeres, en comparación con un 29,8 % de los hombres, son analfabetas (WNC, 2010:9). Hay zonas rurales donde más del 80 % de las mujeres no sabe leer ni escribir. Las mujeres yemeníes son también más vulnerables a la pobreza. La fuerza laboral de Yemen la constituyen 11,1 millones de personas, de las que un 51 % son mujeres (WNC, 2010: 35). No obstante, sólo 596.000 de ellas son económicamente activas, teniendo un trabajo remunerado (WNC, 2010: 35). Aparte de las brechas de género en educación y en economía, Yemen destaca por sus altos índices de violencia contra las mujeres, las mayores tasas de mortalidad materna del mundo, una escasa representación femenina en la política, dificultades de las mujeres para el acceso y el control sobre los recursos materiales e inmateriales, así como costumbres patriarcales y prácticas tradicionales nocivas, como la mutilación genital femenina y los matrimonios forzados y precoces. Todas estas discriminaciones y desafíos de género evidencian que las mujeres son uno de los grupos más vulnerables de Yemen.

Cuadro 14: Posición de Yemen en los rankings referentes a la igualdad de género			
Nombre del Índice	Indicadores	Clasificación de ROY antes de 2011	Clasificación de ROY en 2012
Índice de Desigualdad de Género (IDG o GII), del PNUD.	Mide la pérdida de logros del desarrollo humano debido a la desigualdad de género en: salud reproductiva, empoderamiento y mercado laboral.	Posición 138 sobre 138 países evaluados (2010)	Posición 148 sobre 148 países evaluados
Índice de Instituciones Sociales y de Género (Social Institutions and Gender Index, SIGI), del Centro de Desarrollo de la OCDE.	Formado por 14 variables agrupadas en 5 categorías: la discriminación en los códigos de familia; las restricciones para la integridad física; la preferencia por los hijos varones; la restricción de recursos y derechos; la restricción de las libertades civiles.	98/100 (2009)	83/86
Índice de Equidad de Género (Gender Equity Index, GEI) de la Social Watch.	Mide la brecha entre hombres y mujeres en educación, actividad económica y empoderamiento político.	157/ 157 (2009)	153/154
Índice de las Oportunidades Económicas de las Mujeres (Women's Economic Opportunity Index, WEIOI), de la Economist Intelligence Unit (EIU).	Evalúa las leyes, reglamentos, prácticas y actitudes que afectan a las trabajadoras y las empresarias, mediante 26 indicadores en: las políticas y prácticas laborales; el acceso a las finanzas, a la educación y a la formación; el estatuto legal y social de las mujeres; el ambiente empresarial.	112/112 (2010)	126/128
Brecha Global de Género (Global Gender Gap) del Foro Económico Mundial.	Examina cuatro áreas de desigualdad entre hombres y mujeres: participación económica y oportunidades; logro educativo; poder político; la salud y la supervivencia.	130/130 (2008)	135/135

Fuente: Elaboración propia (2013).

A pesar de las dificultades, hay un trabajo constante de las organizaciones de mujeres, tanto a nivel estatal como no gubernamental, para sensibilizar al entorno social y avanzar en la promoción de los derechos de las mujeres. El desafío viene, no obstante, desde las estructuras patriarcales, que no son fáciles de superar. Por ejemplo, el mencionado Comité Nacional de las Mujeres (WNC) tiene un potencial de recursos humanos, comprometidos con la militancia feminista, pero no tiene el poder de decisión directa para afectar a las políticas del Estado. El Comité fue establecido en

1996, como resultado de la transformación de una comisión gubernamental, que fue originalmente creada en 1993, para la coordinación de los preparativos para la participación de Yemen en la IV Conferencia Mundial de las Mujeres. Tras la Conferencia de Beijing, el Estado decidió mostrar su buena voluntad ante la comunidad internacional y abrir un órgano oficial para impulsar el avance de las mujeres yemeníes y transversalizar el género en los programas y las políticas gubernamentales. Pronto quedó claro que el proyecto del WNC era más discursivo que práctico, ya que ya en 2000 el Comité Nacional para las Mujeres fue reestructurado para funcionar bajo el recién creado Consejo Supremo para los Asuntos de las Mujeres, encabezado por el Primer Ministro. El estatuto del WNC se convirtió en meramente consultivo, con una capacidad de autonomía y una incidencia política limitada para impactar en las estructuras estatales. Hay que decir que las propuestas legislativas y políticas del WNC dependen de la aprobación final del Primer Ministro y del Consejo Ministerial, para luego ser presentadas y votadas en el parlamento. Teniendo en cuenta que en el preludio de la revolución yemení de 2011, había tan sólo 2 mujeres ministras (6 %) y una mujer diputada en un parlamento de 301 miembros (0,3 %), es comprensible la dificultad que tiene el WNC para hacer pasar sus propuestas y presionar a las instituciones, dominadas casi exclusivamente por hombres, para aprobar las leyes que van en contra del sistema patriarcal. Las lideresas del WNC son conscientes de estos desafíos y muchas de ellas, frustradas con las limitaciones de su poder de incidencia política desde el WNC, se involucran en los movimientos de la sociedad civil, participando a nivel personal en las redes formales e informales de los movimientos cívicos de mujeres. A su favor tienen las Observaciones finales del Comité CEDAW, que insistió al Estado yemení para que transformara el WNC en un ministerio, dándole el estatus necesario para participar activamente en los procesos de toma de decisiones y apoyar sus propuestas legislativas directamente en el parlamento, así como poder incorporar realmente las cuestiones de los derechos de las mujeres en todos los ámbitos gubernamentales y de la administración pública (CEDAW, 2008, párr. 397). Las mujeres llaman la atención también en la necesidad de dotar al WNC de una asignación presupuestaria suficiente para poder ejecutar su mandato de forma adecuada.

La existencia de un presupuesto elaborado con una perspectiva de género es una cuestión relevante para poder avanzar en los asuntos de género en Yemen. Los grupos de mujeres acusan al gobierno de no tomar en serio las políticas de la igualdad, al no asignar fondos suficientes para los programas destinados a las mujeres. Por ejemplo, el “Plan Nacional del Desarrollo y de la Lucha contra la

Pobreza” para los años 2005-2010 apenas tenía recursos económicos y humanos asignados para poder llevar a cabo cualquier actividad relacionada con el género (Mashhoor, 2008). El problema de la falta de un presupuesto adecuado lo tenían también los puntos focales de género, creados en la mayoría de los ministerios a partir de 1995, como respuesta a los compromisos estatales con la Plataforma de Acción de Beijing. Se trataba de departamentos de mujeres dedicados oficialmente a la transversalización de género en las políticas estatales, pero en realidad pocos de ellos se mantenían activos. Los que tenían algunas actividades, normalmente se financiaban mediante los fondos de la ayuda internacional, o se gestionaban gracias a las iniciativas y al trabajo voluntario de sus directoras.⁴⁸ El acceso limitado a los recursos y al poder de decisión de los puntos focales de género determinó que dichos departamentos permanecieran marginados y poco conocidos dentro de las estructuras estatales en Yemen. Además, había pocos mecanismos de comunicación entre estos centros, lo cual afectó negativamente a la coordinación para las políticas estatales concernientes a las mujeres. Todo eso dificultó el avance real en la transversalización de género y el empoderamiento de las mujeres en Yemen, indicando unos resultados de cambio bastante limitados en el sistema patriarcal del Estado.

Las dificultades en el avance de las políticas de mujeres han estado directamente relacionadas con el sistema político de Yemen y con la falta de desarrollo de una democracia verdaderamente participativa y paritaria. Lo que en principio se quería ver como un proceso de la democratización de Yemen, vinculado a la declaración de un sistema multipartidista y a las elecciones libres conforme a los acuerdos de la unión estatal de 1990, en realidad se convirtió en un mecanismo más complejo de perpetuación del poder de las elites tradicionales y patriarcales, que se mantuvieron en el poder gracias a los pactos políticos. El régimen del presidente Ali Abdullah Saleh estaba basado en el nepotismo y en la corrupción, en los acuerdos informales de intercambios de favores, negociados en los espacios tradicionalmente masculinos. Estas decisiones se tomaban durante los encuentros tradicionales de los hombres en los *majlis*, es decir los salones de las casas yemeníes, en los que se mastica el *qat*, una yerba estimulante, mientras se habla y se debaten diversos temas. La práctica de los encuentros tradicionales en los *majlis* existe también entre las mujeres, con la diferencia de que los resultados de sus reuniones no tienen el poder de decisión política que tienen los fórum de los hombres. La cuestión está en que las mujeres han

⁴⁸ Por ejemplo, el punto focal de género en el Ministerio de Salud y Población fue iniciado y desarrollado gracias al trabajo voluntario de una médica que colaboraba entonces con el Ministerio. (Nasira, W-8, entrevista personal, Sana'a, abril 2011).

estado excluidas de las sesiones de *qat* de los hombres, debido a la tradición yemení, que exige la separación por sexos en estos espacios. Como resultado, los fórums tradicionales en los *majlis*, cuya idea originaria es eminentemente positiva, ya que implica unos debates y un intercambio de puntos de vista diversos, se han convertido en una herramienta del patriarcado para excluir a las mujeres de las decisiones políticas en el sistema informal del Estado. El desafío se debe al hecho de que los acuerdos y las decisiones informales, que se han tomado en las sesiones de *qat* masculinos, han tenido impactos directos en el sistema político y público de Yemen. Por eso, las demandas de las mujeres activistas se han centrado no solamente en el aumento de la representación femenina en la política y en la toma de decisiones de las instituciones estatales, sino también en el cambio de la cultura política de Yemen. Las mujeres han reivindicado una mayor formalización del sistema democrático y la implementación de un Estado de derecho, basado en el principio de la igualdad de participación y de oportunidades.

La fuerza del Estado patriarcal ha sido desafiada por los movimientos de mujeres desde hace décadas. No obstante, no fue hasta la articulación de un movimiento feminista global cuando los asuntos de mujeres empezaron a ganar más visibilidad en los foros internacionales, sobre todo a través de las Conferencias Mundiales de las Mujeres, celebradas cada cinco años desde 1975. Una mayor conexión entre lo global y lo local ha permitido articular un trabajo y unos objetivos compartidos entre las organizaciones locales y la comunidad internacional, para poder avanzar conjuntamente en los derechos de las mujeres del mundo. Gracias a estas conexiones fue posible poner más presión sobre el gobierno yemení para que hiciera ciertas concesiones en las cuestiones de las mujeres en Yemen. Como consecuencia, en 2001 el presidente Ali Abdullah Saleh nombró por primera vez a una mujer, Wahiba Faraa, para el puesto ministerial de los derechos humanos en Yemen. Wahiba se convirtió en la primera Ministra del Estado, una posición de alto rango, pero sin cartera. En 2003 se estableció el Ministerio de Derechos Humanos, y Amat al-Aleem al-Soswa pasó a ser la primera ministra con cartera. Este avance no satisfacía del todo al movimiento feminista, ya que no respondía a sus demandas de unas políticas verdaderamente transformadoras para la igualdad. Las mujeres reivindicaban una distribución más equitativa del poder entre los hombres y las mujeres, y no la creación de nuevos ministerios e instituciones para añadir a mujeres en el gobierno, para no tener que destituir a los hombres de los puestos existentes. Como respuesta a las críticas, el presidente Ali Abdullah Saleh designó en 2006 a otra mujer, Amat al-Razzaq Hammad, como Ministra de Asuntos Sociales y Laborales, en un ministerio

que se creó por la fusión de dos ministerios antiguos: el de Asuntos Sociales y el de Trabajo. Amat al-Razzaq (entrevista personal, Sana'a, 28 de septiembre 2011) admite que la reorganización en las estructuras del Estado le implicó una doble carga de trabajo, dado el volumen extendido en sus funciones como Ministra de dos ministerios en uno. En la entrevista personal, que tuvo lugar en Sana'a el 28 de septiembre 2011, Amat me comentó que su nominación al cargo ministerial la recibió por sorpresa, a través de una amiga que la llamó al conocer la noticia por los medios de comunicación. Dado que Amat al-Razzaq era miembro del partido del presidente Saleh, el GPC, la anécdota sobre su nominación al puesto ministerial puede representar simbólicamente la falta de consideración a las mujeres en la toma de decisiones de los hombres, incluso cuando se trata de los asuntos que conciernen a la designación para los puestos de poder de las mujeres mismas.

Otra concesión del Estado patriarcal respecto a la promoción política de las mujeres yemeníes se dio en 2001, cuando se estableció la *Shura Council*, la segunda cámara del poder legislativo. Dos mujeres fueron designadas entonces para la Shura, compuesta por 111 miembros nombrados por el presidente. Ha habido también mujeres involucradas en otros órganos del Estado, pero su número en los puestos de decisión y de poder es igualmente bajo. En total, antes de la reorganización del gobierno por los sucesos de la revolución en 2011, había una mujer entre 300 hombres en el parlamento (0,3 %), 2 mujeres entre los 111 miembros del Consejo de la Shura (1,8 %), dos mujeres entre los 33 ministros (6,1 %), 38 mujeres entre los 6779 miembros de los gobiernos locales (0,5 %), 2 embajadoras en las 118 embajadas (1,7 %), y 241 mujeres en otros 6704 puestos de alto rango de la administración pública (3,6 %).⁴⁹ Estos indicadores son preocupantes, dado que se trata de las instituciones donde se toman las decisiones relevantes respecto a las políticas y a las leyes que afectan directamente a los derechos y las libertades de las mujeres. Estas preocupaciones no sólo conciernen a una representación cuantitativa de las mujeres en los puestos de poder, sino también a su capacidad cualitativa para llevar a cabo las reformas favorables para la igualdad de género y para la implementación de los derechos humanos de las mujeres en Yemen.

El movimiento de mujeres yemeníes ha sido cada vez más consciente de este hecho. Al reconocer que la cuestión de las mujeres y la desigualdad de género son cuestiones tanto políticas como culturales, se admitía que los cambios sustanciales

⁴⁹ Datos proceden de los Informes Anuales sobre el Estatuto de la Mujer Yemení del *Women National Committee*.

deben pasar por la representación de las mujeres en los puestos de decisión y en las estructuras del poder, así como por un desarrollo cultural que pueda desafiar y transformar el sistema patriarcal. La cultura y la naturaleza patriarcal del Estado se han identificado como obstáculos para el empoderamiento de las mujeres y la igualdad de género. Se ha criticado no solamente la exclusión de las mujeres de los poderes ejecutivos, judiciales y legislativos, sino también de los mecanismos directos e indirectos que han llevado a la reproducción de los regímenes patriarcales y a la marginación de los intereses de las mujeres en las políticas del Estado. Los partidos políticos se estructuraron bajo la lógica patriarcal y no tenían un interés real para promocionar a las mujeres en el poder. Su interés por las cuestiones femeninas se daba mientras éstas satisficieran a las propias necesidades del partido y les garantizaran una victoria en las elecciones. Los partidos políticos apoyaban la participación de las mujeres como votantes, pero no como candidatas y lideresas en las elecciones. Como resultado, el número de mujeres registradas como votantes se ha multiplicado en las últimas décadas, de casi medio millón (478.790) en las primeras elecciones parlamentarias de 1993, a casi tres millones y medio (3.415.114) en las últimas elecciones de 2003 (IDEA, 2005: 35-36). Eso tuvo como consecuencia el crecimiento del electorado femenino: de un 18 % del número total de votantes registradas en 1993, a un 27 % en 1997 y un 42 % en 2003 (IDEA, 2005:35-36). Al mismo tiempo se observó una disminución de las candidatas femeninas en las elecciones parlamentarias: de 49 o 42 mujeres en 1993, a 19 en 1997 y 11 en 2003 (CSO y Oxfam, 2008: 168). También el número de mujeres elegidas fue disminuyendo y quedó en dos diputadas elegidas para los parlamentos de 1993 y en 1997, y solamente una en 2003 (CSO y Oxfam, 2008: 168). Hay que añadir que todas las mujeres elegidas procedían originalmente de Yemen del Sur. La tendencia en las elecciones locales fue parecida, ya que se incentivaba a las mujeres para votar, pero se ponían dificultades para su participación como candidatas. Unas 133 mujeres se presentaron en las elecciones locales de 2001, y unas 160 mujeres en 2006 (CSO y Oxfam, 2008: 170). El número de mujeres elegidas en 2001 fue de 36 (0,4 %), y en 2006 de 38 (0,5 %) (CSO y Oxfam, 2008: 170).

Conscientes de la importancia del asunto, las activistas se movilizaron en varias ocasiones para apoyar el empoderamiento político de las mujeres. Aparte de los proyectos específicos implementados por la WNC, las ONGs locales y los organismos internacionales, las mujeres se organizaron en grupos informales para establecer plataformas de apoyo, basadas en el intercambio de experiencias y de buenas prácticas en la política. Por ejemplo, en 2006 se creó la *Watan Coalition*, una red

informal de mujeres profesionales que decidieron movilizar sus recursos con el fin de apoyar a las candidatas para las elecciones locales de 2006. Su iniciativa ofreció a las candidatas un asesoramiento y una formación específica, así como una ayuda económica, gracias a la distribución de 45.000 dólares recaudados de fondos privados. Otra red, conocida como *Ansar Advocacy Network*, se formó en 2009 para sensibilizar a la sociedad y promocionar a las mujeres en las elecciones parlamentarias de 2009, que finalmente fueron suspendidas por la crisis política.

En 2001 las ONGs locales de mujeres, como *Sister Arab Forum*, y las lideresas de la sociedad civil lanzaron una campaña para demandar la aceptación de un sistema de cuota del 30 % para las mujeres (Freedom House, 2005). Tres años más tarde, el Comité Nacional de la Mujer (WNC) se unió al movimiento y empezó a presionar al gobierno desde dentro para aprobar las leyes que garantizaran la implementación de esta propuesta (Freedom House, 2005). Las demandas de la institucionalización del sistema de cuotas para garantizar una representación equitativa de las mujeres en las estructuras de poder del Estado se convirtió en la reivindicación principal del movimiento de mujeres en Yemen. Bajo mi punto de vista, ha sido uno de los indicadores de la conciencia política de las mujeres, que está vinculada a la construcción de una “*cultura política de resistencia feminista*”.

La conciencia de las mujeres yemeníes sobre la importancia para desafiar y extender los límites culturales relacionados con el liderazgo político de las mujeres en el mundo musulmán se ha manifestado en las elecciones presidenciales de 2006. Había cuatro mujeres que completaron su solicitud para presentarse como candidatas a la presidencia del Estado y competir con el candidato principal – el presidente Ali Abdullah Saleh, que monopolizaba el poder desde hacía décadas.⁵⁰ No obstante, sus candidaturas no lograron superar el prerrequisito del mínimo del 5 % de votos de apoyo de la asamblea bicameral para ser nominadas como candidatas de manera oficial. El requisito del 5 % de apoyo político era difícil de superar no sólo para las

⁵⁰ En 1999 tuvieron lugar las primeras elecciones presidenciales directas, en las que el presidente Ali Abdullah Saleh ganó el 96 % de los votos. Su oponente fue Naheeb Qahtan Al-Sha'abi, que participó en las elecciones como candidato independiente, aunque en realidad era miembro del Congreso General del Pueblo (GPC), partido del presidente Saleh. Había otras 28 personas que quisieron competir en las elecciones, pero no consiguieron ser aceptados como candidatos por la falta de apoyo parlamentario, dominado por el GPC. En 2006 se llevaron a cabo las segundas elecciones presidenciales en la ROY. Cinco candidatos fueron aceptados para la competición electoral, y por primera vez en la historia de Yemen, Ali Abdullah Saleh se enfrentó con un candidato fuerte de la oposición. Su rival fue Faisal Bin Shamlan, candidato consensuado por los partidos de la oposición, *Joint Meeting Party* (JMP), que logró ganar el 21,8 % de los votos. El presidente Saleh ganó el 77,1 % de los votos, con lo cual fue reelegido como jefe del Estado para su siguiente cadencia.

mujeres, sino también para las candidaturas de la oposición. Las mujeres, sin embargo, lo han tenido siempre más complicado. Primero, porque hablamos de un parlamento bicameral de 412 personas dominado en un 98,8 % por varones. Concretamente, un 99,7 % de los miembros de la asamblea de representantes y un 98,2 % de la *Shura Council* son hombres. Segundo, porque las mujeres se vieron obligadas a presentar sus candidaturas como independientes, debido a la falta de respaldo por parte de sus partidos políticos. En general, los partidos políticos de Yemen pocas veces han querido arriesgarse nominando a mujeres para las competiciones electorales, temiendo la pérdida de votos.

Raufa Hassan, académica yemení y prominente figura del movimiento feminista, que desafortunadamente falleció en 2011, denunciaba la hipocresía de los partidos políticos en relación a las mujeres y sus derechos políticos. Ella misma fue víctima de una propaganda misógina cuando se presentó como candidata en las elecciones parlamentarias en 1993. Para deslegitimar la campaña electoral de Raufa Hassan, sus oponentes utilizaron las interpretaciones patriarcales del islam como arma política contra ella. Una propaganda parecida fue lanzada en 1999 por el movimiento de los radicales islamistas contra el Centro de Estudios de Mujeres e Investigación Social de la Universidad de Sana'a, del cual Raufa Hassan era directora. El centro se fundó en 1993 y fue cerrado en 1999 como resultado de esta propaganda de los movimientos radicales de base político-religiosa.⁵¹ Las investigaciones de Raufa Hassan (2008) sobre la participación política de las mujeres en Yemen demuestran el hecho de que las excusas, que los partidos políticos usan para no apoyar a las mujeres en las elecciones, no tienen base científica ni empírica. Por ejemplo, los partidos políticos a menudo justifican sus decisiones de no nominar a las mujeres como candidatas en las elecciones debido a la mentalidad conservadora de la sociedad yemení y su falta de apoyo a las candidaturas femeninas. Raufa Hassan (2008: 79), en cambio, deconstruye este discurso y señala que había mujeres en la historia de las elecciones políticas en Yemen que ganaron en zonas muy conservadoras y en unos contextos tradicionales. Las contradicciones en los discursos políticos respecto a las mujeres se manifiestan en dos aspectos. Por un lado, se evocan los argumentos religiosos y culturales para impedir el liderazgo político de las mujeres y descalificarlas como candidatas a las elecciones, y por otro lado, no se aplica el mismo criterio cuando se necesita movilizar el voto femenino y conseguir el apoyo de las mujeres en las campañas electorales y en las políticas. En ambos casos se usan los elementos

⁵¹ Véase: Elham Manea. 2012. *Raufa Hassan: an appreciation*, <http://www.al-bab.com/bys/articles/manea12.htm>. Consultado: 12 de enero 2014.

selectivos de la cultura y la religión para preservar los intereses y el poder de dominación masculina. La cultura patriarcal, sin duda, dificulta el liderazgo político de las mujeres. No obstante, el obstáculo no está solamente en la mentalidad conservadora de la gente, sino en toda una serie de mecanismos patriarcales que dificultan y excluyen a las mujeres del acceso a los recursos y al poder. Los discursos de los partidos políticos y sus acciones, que privan a las mujeres del apoyo y de la financiación para sus campañas electorales, son parte de esta cultura.

El sistema patriarcal produce y reproduce la idea de que el juego del poder debe seguir estando reservado para los hombres, lo cual se justifica mediante la ideología de la diferencia de género. Si una mujer transgrede las normas establecidas, normalmente sufre sanciones de diferentes tipos y estigmatización social. Tradicionalmente se le ha asignado el rol de guardiana del honor de la familia y la moralidad, por lo que los mecanismos de control que recaen sobre ella suelen ser mayores. Cualquier sospecha o rumor sobre una conducta inapropiada, pone en peligro su reputación, desacredita su legitimidad y cuestiona su labor pública. Las mujeres son víctimas frecuentes de este tipo de tácticas patriarcales. El sistema educativo socializa a los hombres y a las mujeres en las diferencias de género y dota a los varones de más credenciales. Los discursos sobre la feminidad y la masculinidad están arraigados institucionalmente, y se los legitima culturalmente y religiosamente. El islam, o más bien su interpretación ortodoxa, históricamente monopolizada por los hombres, ha servido para legitimar el sistema patriarcal. La cultura política de este sistema es central para la cuestión del género, porque determina los mecanismos y el acceso a los poderes públicos. Además, el sistema electoral que hasta ahora se ha utilizado en Yemen, el de escrutinio uninominal mayoritario, generalmente no se considera la mejor opción para favorecer el éxito de las mujeres en las elecciones. Según estudios comparativos, los sistemas proporcionales son potencialmente más favorables para una elegibilidad más alta de las mujeres que los sistemas combinados o mayoritarios.⁵² En los sistemas de representación proporcional el electorado vota por un partido, y no por un individuo, lo cual ayuda a descalificar el factor de la discriminación en base al sexo. La forma de candidatura por listas cerradas facilita también el uso de acciones positivas a favor de la representación femenina. Por esta razón, las mujeres demandaron desde 2009 un cambio en el sistema electoral de

⁵² El argumento de que los sistemas proporcionales son más proclives a favorecer la representación femenina fue defendido por especialistas en ciencia política como: Pippa Norris, Pamela Paxton, Andrew Reynolds, Wilma Rule, Mala Htun, Lane Kenworthy y Melissa Malami, entre otros.

Yemen y el establecimiento de un sistema de representación proporcional por listas, junto con un sistema de cuotas.

Los conflictos entre los partidos políticos del presidente y de la oposición paralizaron la preparación de las elecciones parlamentarias de 2009. La crisis terminó con un acuerdo del 23 de febrero de 2009, que estipuló que las elecciones iban a posponerse dos años, y que durante este periodo se tendría que modificar la ley electoral e implementar un nuevo sistema proporcional. Las demandas de este sistema fueron impuestas por los partidos de la oposición, que tenían un interés particular en su aplicación. A las mujeres les prometieron concesiones respecto al sistema de cuotas. Como respuesta a las demandas feministas se consiguió el compromiso del presidente Saleh y el respaldado parlamentario, con una propuesta de enmienda específica en la ley electoral, para reservar una cuota del 15 % para la representación femenina. La petición originaria fue del 30 %. A pesar de anunciarse el compromiso formal, éste nunca llegó a convertirse en ley. El impasse político producido por las revueltas antigubernamentales, que comenzaron en enero de 2011, siguiendo las olas de protestas en otros países árabes, paralizó la preparación de las elecciones parlamentarias previstas en Yemen para abril del mismo año.

III.1.6 Introducción a la revolución yemení y la transición política de Yemen (2011-2014)

La revolución yemení estalló en 2011 como resultado de la crisis y del descontento social acumulado desde hacía años. Yemen se ha visto como uno de los países más empobrecidos y desiguales del mundo, donde casi la mitad de la población vive con 2 dólares o menos al día y un tercio sufre de hambre crónica. Yemen ocupó la posición 154 sobre los 187 países evaluados en 2011 en el Índice del Desarrollo Humano del PNUD, con un valor de 0,462.⁵³ Según los ranking citados anteriormente (cuadro 14), fue también uno de los países más desiguales en términos de género y de empoderamiento de las mujeres. Además de los altos índices de pobreza y de desigualdad de género, Yemen ha destacado por sus niveles elevados de corrupción, analfabetismo, desempleo, falta de seguridad y por los conflictos armados, y por tener una creciente población mayoritariamente joven, sin oportunidades ni recursos para lograr un nivel de vida digno, creativo y satisfactorio en términos del desarrollo

⁵³ El Índice del Desarrollo Humano del PNUD mide tres dimensiones del desarrollo: salud, educación y estándar de vida; a través de la combinación de cuatro indicadores: esperanza de vida, años de escolarización previstos y promedios, así como ingresos nacionales brutos per cápita.

humano. Estos factores han propiciado una situación revolucionaria que resultó en protestas masivas y manifestaciones callejeras, y que al inspirarse en los alzamientos populares de Túnez y Egipto, pidieron poner fin a los 33 años de presidencia de Ali Abdullah Saleh y transformar radicalmente el sistema político-social de su régimen. La sublevación popular se prolongó en el tiempo, convirtiéndose en una verdadera revolución.

El término “revolución” se suele asociar con las más espectaculares manifestaciones de cambios político-sociales, que implican unas transformaciones de las estructuras políticas y de los modos de funcionamiento social, así como unas modificaciones en la vida cotidiana, en la mentalidad y en el posicionamiento de los miembros de esta sociedad (Sztompka, 2000: 294). La experiencia histórica nos demuestra, sin embargo, que estos cambios socio-políticos no necesariamente llegan a realizarse de la forma deseada. Erich Weede y Edward Muller (1997) demuestran en su estudio sobre los resultados de las revoluciones que estos procesos de cambio radical pocas veces han satisfecho los objetivos demandados por los movimientos sociales, vinculados al establecimiento de mayores cuotas de libertad, de igualdad, de prosperidad económica y de democracia. En realidad, las revoluciones muchas veces han desembocado en conflictos armados y guerras, y han producido nuevas formas de autoritarismo, dando pie a una nueva clase política u oligarquía en el poder y reforzando el rol de las fuerzas armadas. Teniendo eso en cuenta, mi comprensión de la revolución tiene que ver con los esfuerzos sociales acompañados por las movilizaciones masivas, que demandan unos cambios radicales en el sistema socio-político, y que implican unos procesos largos y complejos de transformación, no ausentes de conflictos y de luchas de poder. Esta visión permite entender la revolución como un proceso largo y complejo, y no como unos episodios aislados históricamente y puntuales.

Jack Goldstone, politólogo americano identificado con la cuarta generación de las teorías revolucionarias, define la revolución como un *“esfuerzo por transformar las instituciones políticas y las justificaciones de la autoridad política en una sociedad, acompañado de movilizaciones - formales o informales - de masas, y de acciones no institucionales que debilitan a las autoridades existentes, o buscan el cambio en las relaciones políticas, sociales y económicas previas”* (Goldstone, 2009: 321). En esta definición se destacan tres elementos que deben converger para que podamos hablar de revolución: los esfuerzos para cambiar el régimen político desde una visión alternativa de la justicia y eficacia del Estado; un alto índice de movilizaciones masivas

formales o informales; y un intento de forzar el cambio a través de acciones no institucionalizadas, tales como manifestaciones, protestas, huelgas, u otras formas de violencia o resistencia social. Todos estos elementos han estado presentes en la revolución yemení de 2011, que ha conseguido derrotar al régimen de Ali Abdullah Saleh y dar pie a unos largos procesos de transformaciones político-sociales, cuyos resultados están aún por determinar.

Jack Goldstone (2009:325) añade que para crear una situación revolucionaria deben darse a la vez dos factores claves: la percepción del Estado como inefectivo (*ineffective*) e injusto (*unjust*). Los gobernantes que son vistos como inefectivos, pero que aún son percibidos como justos, pueden ganar el apoyo de las élites para implementar las reformas y la reestructuración. De un modo parecido, los Estados percibidos como injustos, pero que siguen manteniendo una imagen de eficacia en la consecución de los objetivos económicos y nacionalistas, pueden ser tolerados, o simplemente se los ve como demasiado fuertes para ser retados. Por lo tanto, la supervivencia y la legitimidad del Estado dependen de su capacidad para mantener la percepción social sobre su justicia (*justice*) y eficacia (*effectiveness*) en términos afirmativos. El fracaso en la satisfacción de estas cualidades lleva a la pérdida del apoyo por parte de las elites y de los grupos populares.

La percepción del Estado como injusto e inefectivo provocó el estallido de la revolución política en Yemen. Las movilizaciones populares se iniciaron en enero de 2011 por parte de los grupos independientes de jóvenes y de las mujeres, que se convocaron a través de las redes informales y de las iniciativas personales, para manifestarse en contra del gobierno. El giro en la revolución yemení se produjo el 18 de marzo de 2011, a raíz de los acontecimientos del “*Juma'at Al-Karama*” (*Viernes de la Dignidad*) en Sana'a. Ese día más de 52 manifestantes fueron asesinados, y unos 400 resultaron heridos, a manos de los francotiradores leales al régimen. En protesta por el uso excesivo de la fuerza en contra de los manifestantes pacíficos, varios sectores leales al presidente Saleh decidieron retirarle su apoyo. Algunos ministros, altos ejecutivos, funcionarios del gobierno y miembros del partido del presidente (GPC) dimitieron y se pasaron al lado de la revolución. El 21 de marzo de 2011 se produjo también un fraccionamiento en el ejército. El general Ali Mohsen al-Ahmar, el segundo jefe militar más importante de Yemen después del presidente, al mando de la primera división blindada, decidió desplegar sus tropas para proteger a los y las manifestantes en la Plaza del Cambio en la capital de Sana'a. De esta forma cada vez más grupos e individuos se unían al movimiento revolucionario. Como consecuencia,

la revolución se extendió con rapidez, desde sus epicentros, en Sana'a, Taiz y Adén, a otras provincias de Yemen, afectando a todo el país, aunque concentrando las acciones de protesta y los campamentos revolucionarios sobre todo en las localidades urbanas.

El hecho de que las elites políticas y militares, así como las confederaciones de las tribus más importantes de Yemen y los movimientos de los *Houthis* y del *Hirak* (el movimiento separatista del sur), se sumaran a la revolución, iniciada por los jóvenes y las mujeres, implicó un refuerzo relevante para el movimiento antigubernamental. Al mismo tiempo, quedó evidente también que había un conflicto de intereses entre el movimiento joven e independiente y las viejas fuerzas políticas, que pretendían hacerse con el control sobre la revolución. Los partidos de la oposición consiguieron finalmente convertirse en los únicos representantes del movimiento revolucionario en las negociaciones del pacto para la transición del poder, que fue firmado en Riad, el 23 de noviembre de 2011, por el presidente Ali Abdullah Saleh. El acuerdo fue mediado por el Consejo de Cooperación del Golfo (CCG) y respaldado por los Estados Unidos y la Unión Europea. La intervención diplomática ayudó a acelerar el fin del antiguo régimen, pero a la vez creó la percepción de que el pacto de la transición política no reflejaba plenamente la voz y las demandas del pueblo yemení, priorizando los intereses extranjeros y de las elites yemeníes. Las críticas se debían sobre todo al modo en el que se traspasó el poder en Yemen, ya que la mayoría de los grupos revolucionarios, y en particular las mujeres y los jóvenes, fueron excluidos de la negociación de este pacto político. El mayor descontento se debía a la cuestión de la concesión de la inmunidad al presidente Saleh y a sus colaboradores más cercanos a cambio de su retirada del poder. Las mujeres y los jóvenes, así como otros movimientos sociales, organizaron unas manifestaciones multitudinarias para expresar su desacuerdo con este acuerdo político, pero sus voces no fueron escuchadas y el parlamento yemení procedió a la aprobación de la ley de inmunidad para el antiguo régimen. A pesar de las críticas y las protestas, el acuerdo del CCG marcó la ruta de la transición política y estableció los mecanismos para implementar los cambios que favorecían la creación de un Estado civil, democrático y más igualitario en Yemen.

La primera fase de la transición del poder culminó con las elecciones presidenciales del 21 de febrero de 2012, en la que se pedía a las y los ciudadanos yemeníes la votación y aprobación de un único candidato, consensuado políticamente - Abd Rabbu Mansur Hadi, anterior vicepresidente en el gobierno de Saleh. Poco después se estableció un gobierno de unidad nacional, en el que los puestos ministeriales fueron

divididos equitativamente entre las fuerzas políticas de oposición y el GPC, el partido del antiguo régimen. En marzo de 2013 se abrió la Conferencia para el Dialogo Nacional (*National Dialogue Conference*, NDC), que duró hasta enero de 2014, y en la cual 565 miembros, representantes de las fuerzas políticas y sociales diversas, negociaron un consenso sobre el futuro de Yemen. La Conferencia produjo como resultado un documento con diversas recomendaciones a tener en cuenta en la elaboración de la nueva Constitución de Yemen y para las reformas legislativas, políticas, económicas y sociales consiguientes. La presentación del borrador de la nueva Constitución por el Constitution Drafting Committee se realizó el 17 de enero de 2015, desembocando en una nueva crisis política. Los grupos armados de los *Houthis* rechazaron una parte de la Constitución y recurrieron a la violencia para imponer su voluntad política al gobierno. Las luchas de poder resultaron en una intensificación de la violencia y los conflictos armados entre las diversas fuerzas políticas, apoyadas por los distintos países de la región y a nivel internacional. Actualmente, el conflicto y la intervención extranjera en los asuntos internos mantienen la incertidumbre y propician una situación de imprevisibilidad respecto al futuro de Yemen y a las fases siguientes de la transición política.

Yemen es el segundo país más armado del mundo, donde se estima la presencia de unas 61 armas de fuego por cada 100 habitantes, con lo cual existe una amenaza real de que los conflictos políticos, religiosos y sociales puedan desembocar fácilmente en una guerra civil si no se remedia rápidamente el descontento social y la crisis política. De hecho, el empleo de la violencia por parte de los *Houthis* a finales del año 2014, ha provocado una reorganización del poder. En septiembre de 2014, los *Houthis*, originarios de la provincia de Saada, tomaron la capital de Sana'a y obligaron al presidente Abd Rabbu Mansur Hadi a firmar los acuerdos de paz del 21 de septiembre de 2014, que implicaban una reorganización del gobierno de unidad nacional y el cumplimiento con las demandas específicas de los rebeldes. A pesar de estos pactos, la paz no se estableció y la situación siguió siendo convulsa y violenta. La crisis política terminó con un "golpe de Estado" y la toma de control sobre el gobierno por parte de los *Houthis*, el 6 de febrero de 2015. El avance militar de este grupo rebelde, apoyado por Irán, y la toma de control sobre una parte relevante del territorio de Yemen, desembocó en un nuevo conflicto armado y provocó una intervención militar, encabezada por Arabia Saudí, el 25 de marzo de 2015. La violencia paralizó la transición democrática. En esta situación, hay una preocupación particular por la representación y la articulación de los intereses de las mujeres en la construcción del nuevo Estado. Pues las mujeres son los grupos más vulnerables y perjudicados en los

contextos de los conflictos armados, causados por las luchas de poder. En esta situación, es evidente que sin una transición democrática, participativa y pacífica, será difícil que las mujeres, así como los otros grupos pro-democráticos, se aseguren la implementación de los logros que consiguieron durante la revolución yemení de 2011 y en los acuerdos de la Conferencia del Dialogo Nacional de 2013-2014. Solo en unas condiciones de paz y de seguridad pública, las activistas por los derechos de las mujeres tendrán la oportunidad de avanzar en una democracia paritaria y participativa, para lograr la implementación de sus derechos y más cuotas de autonomía, así como habían sido asegurados en el borrador de la nueva Constitución de Yemen, del 17 de enero de 2015⁵⁴.

III.1.7 **Definición de una “cultura política de resistencia feminista”: contextos, conexiones y planteamientos teóricos sobre las mujeres, la revolución y el islam en Yemen**

Las mujeres han participado desde principios de la revolución yemení, ejerciendo un rol extenso y fundamental, tanto en el liderazgo como en el soporte del movimiento antigubernamental (al-Wazir, 2012; al-Sakkaf, 2012; Shakir et al., 2012; Gellman, 2012; Ali Raja, 2013; Strzelecka, 2012 a, 2012 c, 2013 b, 2015). La historia nos demuestra, sin embargo, que una amplia participación femenina en los movimientos revolucionarios no necesariamente viene acompañada por unas mejoras en su condición de género y por un aumento de su representación en el poder y en la toma de decisiones en el nuevo Estado. Incluso las revoluciones que han articulado de manera explícita una agenda de género, no siempre han logrado el resultado de la igualdad real, sobre todo por la persistencia de las limitaciones vinculadas a la cultura y a la mentalidad patriarcal. Como ejemplos se pueden citar las revoluciones basadas en las ideologías socialistas y marxistas, que a pesar de sus avances en la incorporación de las mujeres al mercado laboral y a otros espacios públicos, no lograron asegurar su plena emancipación y la alteración de los modelos jerárquicos de dominación masculina. Así lo muestran los estudios sobre la revolución nicaragüense de 1978 (Molyneux, 1985), la revolución mozambiqueña (Vieitez, 2001, 2002), y también la de Yemen del Sur de 1967-69 (Molyneux, 1979, 1980 a).

La compleja relación entre las revoluciones y las cuestiones de género ha sido abordada especialmente en las investigaciones feministas de Valentine Moghadam (1995, 1997 a, 1999, 2003) y Verta Taylor (1999). Sus marcos teóricos han permitido

⁵⁴ Para mi análisis del borrador de la nueva Constitución de Yemen, véase: Strzelecka, 2015.

reconsiderar el género como un factor explicativo clave en el análisis de los movimientos sociales y revolucionarios. Estas autoras recuerdan que las revoluciones, incluso cuando no articulan de manera explícita las políticas concernientes a los asuntos de las mujeres y de la igualdad, siempre conllevan implicaciones e impactos de género. El poder estatal de la mayoría de las sociedades modernas se constituye desde unas premisas patriarcales, por lo cual, los movimientos revolucionarios vienen a oponerse a unos regímenes y a unas instituciones que, por lo general, son de dominación masculina. Las decisiones concernientes a la formación de un nuevo Estado afectan a la organización social y a las relaciones de poder entre los hombres y las mujeres. Desde esta perspectiva, el movimiento revolucionario de Yemen, que vino a oponerse al régimen patriarcal de Ali Abdullah Saleh, pudo reproducir, o por el contrario, pudo desafiar el sistema dominante de los modelos tradicionales de género.

Valentine Moghadam (1995) en su marco teórico sobre el posicionamiento ideológico de las revoluciones respecto al género, distingue dos modelos: un “*modelo igualitario de la emancipación de las mujeres*” y un “*modelo patriarcal de la mujer en la familia*”. Según la autora, estos modelos conforman el proceso revolucionario, los modos de movilización social y las políticas del nuevo Estado. El primer modelo, “*women’s emancipation model*”, se inspira en los ideales de la tradición socialista, y en particular en la revolución bolchevique de Rusia, en la cual la emancipación de las mujeres fue una parte central del proyecto de transformación social.⁵⁵ El modelo igualitario tiene una mayor consistencia con las demandas feministas y con lo que Maxine Molyneux ha definido como los “*intereses estratégicos de género*”. El segundo modelo, “*woman-in-the-family model*”, se asocia con las revoluciones, cuya ideología establece un vínculo entre los valores patriarcales, el nacionalismo y el orden religioso.⁵⁶ Las mujeres en este modelo se contemplan en sus roles como madres y esposas, y se convierten en símbolos de la nación, que representan los ideales conservadores de la

⁵⁵ Como ejemplo del “*modelo de la emancipación de las mujeres*” en las revoluciones de los países musulmanes, Valentine Moghadam (2003:82) menciona la revolución kemalista en Turquía, por sus reformas radicales en cuestiones de género; la revolución en Yemen del Sur de 1967, por la aprobación de un Código de la Familia bastante progresista; y la revolución de Saur de 1978 en Afganistán, por un decreto que pretendía modificar las instituciones tradicionales del matrimonio y la familia.

⁵⁶ Para Valentine Moghadam, el prototipo del “*modelo de la mujer en la familia*” es la revolución francesa. A pesar de sus planteamientos progresistas en muchos aspectos, la revolución francesa resultó ser extremadamente conservadora para las mujeres, excluyéndolas y denegándoles el reconocimiento a su plena ciudadanía en el Estado posrevolucionario. Entre los ejemplos de los “*modelos de la mujer en la familia*” en las revoluciones de los contextos musulmanes, Moghadam (2003: 82) menciona a la revolución en Argelia y su periodo post-independista de 1962, y a la revolución iraní de 1979 y su imposición del velo islámico por el nuevo gobierno.

tradición y la religión. Este modelo puede ser apoyado por algunas mujeres, ya que tiene el potencial para satisfacer sus intereses particulares y las “*necesidades prácticas de género*”. El “*modelo de la mujer en la familia*” no recoge, sin embargo, los objetivos feministas, vinculados con los “*intereses estratégicos de género*”, que inspiran a promover las transformaciones sociales para la igualdad.

Los modelos teóricos de Valentine Moghadam representan unos tipos ideales que son difíciles de encontrar en estado puro. De hecho, mis datos del trabajo de campo en Yemen confirman que estos modelos coexisten y confluyen, y representan las visiones de los diversos grupos en el mismo movimiento revolucionario. Un análisis exhaustivo de género y de una revolución requiere de unos planteamientos más complejos, que puedan reflejar las dinámicas del poder y los conflictos de intereses entre los diversos grupos. Desde esta perspectiva, propongo prestar más atención a las relaciones de poder y a las interacciones entre las estructuras patriarcales y la agencia feminista de las mujeres, reconociendo que la subordinación de las mujeres no debe entenderse simplemente como una inevitabilidad histórica. Hay que comprender cómo las mujeres participan activamente en la resistencia y la oposición al poder patriarcal, y cómo renegocian sus posiciones y roles de género en el contexto de la revolución y en la construcción del nuevo Estado. El análisis debe tener en cuenta la cultura y la agencia de las mujeres, visibilizando por un lado, sus procesos de empoderamiento, y por otro, los factores estructurales distorsionantes, que influyen en la sub-representación y en la marginación de sus intereses estratégicos de género en el sistema dominante. Los factores distorsionantes están ligados a lo que llamo las “*operaciones del patriarcado*”, así como a los fenómenos conocidos como “*techo de cristal*” y “*suelo pegajoso*”, que dificultan la llegada al poder de las mujeres y su plena igualdad en las estructuras sociales y políticas.⁵⁷

La comprensión de la revolución de Yemen, y especialmente el análisis de sus dinámicas de género, requiere abordar su dimensión social y cultural, que proviene de un proceso que comenzó mucho antes del estallido de la revolución. El objetivo del movimiento revolucionario yemení no se limitaba solamente a derrotar al régimen autoritario de Ali Abdullah Saleh, sino que también pretendía implementar unas

⁵⁷ Por ejemplo, Maxine Molyneux (1985: 230) en su análisis de la revolución sandinista de Nicaragua destaca cómo, a través de determinadas operaciones del patriarcado, los “*intereses estratégicos de las mujeres*” fueron progresivamente sub-representados, e incluso deliberadamente marginados, en las políticas del nuevo Estado. Como consecuencia, las mujeres nicaragüenses no han logrado la igualdad ni la emancipación plena, a pesar de las promesas de la revolución y de las reformas iniciales que se encaminaban hacia el cambio en un sentido progresista.

transformaciones radicales en el sistema socio-político. La libertad, el desarrollo, la justicia social, los derechos humanos, así como la transparencia y la lucha contra la corrupción, eran los valores que resaltaban en las reivindicaciones de este movimiento pro-democrático. El origen de las primeras ideas vinculadas a las libertades democráticas, como recordamos, estaba asociado a las luchas republicanas e independentistas de los años sesenta en Yemen del Norte y en Yemen del Sur, y que acabaron en unos sueños rotos, al producir como resultado nuevas formas de autoritarismo. La unificación de Yemen de los años noventa redefinió el contexto y promovió los procesos de islamización y de tribalización de la sociedad y del Estado. Estos procesos resaltaron las diferencias culturales entre las sociedades del sur y del norte de Yemen, así como los estereotipos con los que se miraban los unos a los otros. Estas experiencias fueron especialmente negativas para las mujeres procedentes de la antigua PDRY, especialmente de Adén:

"En el sur [en Adén], siempre hemos sido musulmanes, pero tras la unión de Yemen, debido a que teníamos un régimen comunista allí, se nos acusó de no ser musulmanes. Antes, yo iba vestida como tú, sin velo. Me puse el velo sólo porque mis colegas aquí [en Sana'a] me decían que no era musulmana, ya que no llevaba el velo... Todo lo que el Estado anterior [la PDRY] había hecho para mejorar los derechos de las mujeres, se colapsó después de la unificación". (Khadija, W-19, entrevista personal, Sana'a, 13 de junio 2011).

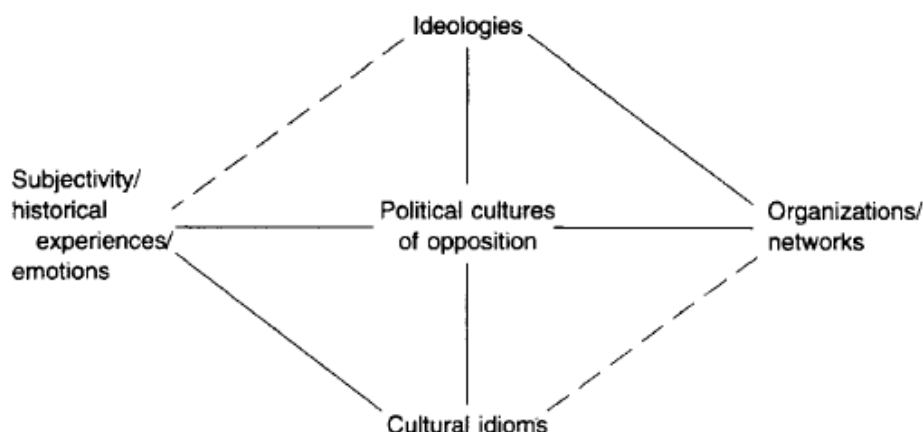
Como contra-respuesta a la ola del conservadurismo y fundamentalismo religioso en Yemen, los líderes y las lideresas de la sociedad civil empezaron a movilizarse para contrarrestar estas dinámicas. Como consecuencia, se promovieron diversas iniciativas por parte de los grupos comunitarios y de los programas del desarrollo, para sensibilizar y educar a la sociedad en los valores democráticos, de la ciudadanía paritaria y de los derechos humanos. Estos programas coincidieron con el cambio de paradigma en la cooperación internacional, que dio un giro hacia las políticas del desarrollo humano y distribuyó los fondos de ayuda para los proyectos de género, cultura y derechos humanos. Este nuevo marco teórico y político ha hecho posible establecer también las conexiones con las ideas del feminismo islámico y con otras corrientes del islam moderado. El énfasis en la religión, como una estrategia de entrada al desarrollo, fue particularmente relevante tras los atentados del 11-S de 2001. A partir de entonces Yemen se convirtió en uno de los aliados estratégicos de los Estados Unidos en la guerra contra el terrorismo, siendo un enclave especialmente importante debido a la presencia de Al-Qaida en la Península Arábiga. La nueva situación tuvo su impacto en las prácticas del desarrollo. Los donantes se sumaron al

apoyo a la agenda de la seguridad, convencidos por la idea de que la manera de erradicar la amenaza del extremismo islámico en Yemen era mediante la promoción de un islam moderado y humanista. Para hacerlo, se incrementó la colaboración con las comunidades religiosas y con los líderes islámicos, para así establecer alianzas en contra de los islamistas radicales. Mediante la sensibilización en las cuestiones de género, la ciudadanía y los derechos humanos, se trató de convertir a los musulmanes moderados en nuevos agentes del desarrollo, para que incidieran en la desradicalización de la sociedad yemení y en la promoción de unos valores democráticos y más liberales. El discurso del feminismo islámico encajaba perfectamente en este tipo de estrategias, ya que reclamaba una reinterpretación del islam, basada en los principios de igualdad y de no-discriminación de género.

Los proyectos del desarrollo, formales e informales, que enfatizaban en los valores democráticos, los derechos humanos, la justicia social, la igualdad, la libertad, la ciudadanía participativa y en otras cuestiones similares, han tenido su contribución en la articulación de lo que se puede denominar como una *“cultura política de oposición y resistencia”* en Yemen. El concepto *“cultura política de oposición y resistencia”* (*“political culture of opposition and resistance”*) proviene de la teoría de John Foran, sociólogo americano, que las define como base para la construcción de las ideologías y de los movimientos revolucionarios. Por *“culturas políticas”* Foran (1997 b: 207-208) entiende: *“unas formas plurivocales y potencialmente radicales de comprender las propias circunstancias que diversos grupos de una sociedad articulan a veces, para encontrarle sentido a los cambios políticos y económicos por los que atraviesan. (...) Esas culturas aprovechan todo, desde la memoria histórica de los conflictos pasados, hasta nociones incipientes acerca de la injusticia, antiguas expresiones y prácticas religiosas, e ideologías políticas formuladas de una manera más formal”*.

Las culturas políticas son un producto y a la vez producen una serie de elementos discursivos y reales, que incluyen las expresiones culturales, las ideologías articuladas oficialmente, las organizaciones y las redes sociales, así como a las experiencias históricas que dan forma a las subjetividades y que estimulan las emociones de la gente (cuadro 15). Las culturas políticas de oposición y resistencia son plurales y múltiples, y pueden ser tanto seculares como religiosas. Los diferentes grupos adoptan y producen sus propias versiones de estas culturas, dando como resultado una pluralidad en sus manifestaciones. Las culturas políticas de oposición y resistencia se diferencian histórica y geográficamente por su capacidad de determinar

diversas alianzas sociales, que son necesarias para que exista una transferencia revolucionaria del poder.



Cuadro 15: Elementos en la construcción de las “culturas políticas de oposición y resistencia” en las revoluciones

Fuente: Foran, 1997 b: 219.

Me he inspirado en la idea de John Foran, y la he readaptado y transformado al uso de una perspectiva feminista, teniendo en cuenta especialmente las contribuciones teóricas de Maxine Molyneux (1985), Valentine Maghadam (1995, 1997 b, 2003), Kum-Kum Bhavnani (2000, 2003), Deniz Kandiyoti (1988, 1991, 1998) y Lila Abu Lughod (1998, 2002). Mientras que el concepto de John Foran sirve para destacar los procesos de construcción de las culturas políticas de los movimientos revolucionarios, el término “culturas políticas de resistencia feminista” lo utilizo específicamente para visibilizar la resistencia de las mujeres y sus esfuerzos para la subversión de los sistemas patriarcales. Los sistemas patriarcales pueden manifestarse tanto en los regímenes del Estado como en otras formas de autoritarismo patriarcal.

Una “cultura política de resistencia feminista” se puede definir como un proceso mediante el cual las mujeres y los hombres adquieren una conciencia feminista y están ideológicamente motivados para emprender las acciones que desafían el orden patriarcal, produciendo una complejidad de nuevos significados, valores, hábitos, leyes, expresiones artísticas y conocimientos que tienen como objetivo redefinir los roles de género tradicionales y construir unas relaciones más igualitarias entre lo masculino y lo femenino. Una “cultura política de resistencia feminista” se compone y se produce en la interacción entre cuatro elementos principales, que incluyen: la ideología; la experiencia personal e histórica de la discriminación de género y del empoderamiento; el lenguaje y la expresión político-cultural; y las redes y las organizaciones de mujeres activistas. La “cultura política de resistencia feminista”

requiere de los procesos de empoderamiento de las mujeres, que les permiten aumentar su conciencia feminista para la oposición y la resistencia al sistema de dominación masculina, con el fin de reclamar los cambios a favor de la igualdad de género. Hablo de una *“cultura política”*, ya que el pensamiento feminista implica una política y una ética profundamente transformadora, que plantea una revolución cultural, que busca el establecimiento de una nueva cultura de igualdad. Las *“culturas políticas de oposición”* y las *“culturas políticas de resistencia feminista”* pueden co-existir, interactuar, establecer sinergias y confluir en los movimientos revolucionarios y sociales, pero no necesariamente implican lo mismo, ni pueden usarse como sinónimos.

Las *“culturas políticas de oposición”*, en el sentido de la definición de John Foran (1997 b), ocupan una posición teórica medular en la explicación de la construcción y los resultados de la revolución yemení. Las mujeres, junto con los hombres, han jugado un rol relevante en los procesos de construcción de estas culturas. Cada vez más educadas y más cualificadas profesionalmente, las mujeres yemeníes expandieron sus aspiraciones sobre los modos de vida y sobre sus roles de género en la sociedad. Tawakkul Karman, Premio Nobel de la Paz de 2011, es el ejemplo de una generación joven de activistas yemeníes que han roto con los modelos de género tradicionales y han apostado por la plena integración de las mujeres en la vida pública y política del país. Aprovechando las *“culturas políticas de oposición”*, Tawakkul se ha convertido en una de las líderes principales de la revolución yemení. Como activista, política y periodista, ha sido una defensora de los derechos humanos y de los valores democráticos. Su trayectoria personal puede verse como resultado del impacto de las *“culturas políticas de oposición”*, que la influenciaron, pero al mismo tiempo, éstas *“culturas políticas de oposición”* son el producto de su interpretación y redefinición, en la medida en que ella ha ejercido su rol como agente activa del cambio. El análisis de la conexión entre la fase pre-revolucionaria y la revolucionaria es clave para entender el rol de las mujeres en los procesos revolucionarios de Yemen.

Tawakkul Karman hace esta conexión y deriva los orígenes de la revolución yemení de 2011 de las protestas contra el gobierno en 2007, cuando sus compañeros y ella misma se manifestaban cada martes frente al parlamento yemení para pedir las reformas:

“Empezamos nuestra demostración en 2007 en Tahrir, en la Plaza de la Libertad [“Tahrir”]. Queríamos la implementación de los derechos humanos, la libertad de expresión, los derechos ciudadanos y muchos otros aspectos de los derechos

humanos y los relacionados con nuestra lucha contra la corrupción. Nos reuníamos todos los martes frente al gabinete para protestar, hasta que llegó el momento de la revolución. El momento propicio se presentó con la revolución tunecina, después del 14 de enero, cuando Ben Ali dejó el poder. Decidimos entonces que íbamos a lograr nuestro objetivo del cambio, y a partir de las demandas de las reformas concernientes a los derechos humanos y a la anticorrupción, pasamos a reivindicar la derrota del régimen. Empecé con la misma gente con la que luchaba antes - pero ahora ya no nos reuníamos en la Plaza de Tahrir, sino que estábamos frente a la puerta de la Universidad de Sana'a. Nos encontramos con unos estudiantes fantásticos allí. Estos jóvenes empezaron sus protestas independientemente, después del 15 de enero. Fue un grupo pequeño. Decidimos entonces que había que extenderlo. Nos vimos al principio como un grupo pequeño, pero pronto empezamos a crecer y hacernos más fuertes. Teníamos la esperanza, sabíamos que íbamos a ganar. (...) Vi el momento y los estudiantes también lo vieron. Así empezamos. (...) Al principio sólo había tres o cuatro mujeres con nosotros, la mayoría de ellas provenían de nuestra organización "Mujeres Periodistas sin Cadenas". Poco después este grupo se hizo cada vez más grande". (Tawakkul Karman, entrevista personal, Sana'a, 22 de febrero, 2012).

El testimonio de Tawakkul hace referencia a la existencia de una cultura política de oposición en el prelude de la revolución yemení. Dicha cultura se basa en unos valores democráticos y se expresa en el lenguaje de los derechos humanos y la justicia social, en torno al cual se tejió una red social dispuesta a defender y a luchar por estos ideales. Entre los diferentes grupos de oposición, el colectivo, liderado por Tawakkul Karman, desde mayo de 2007 venía realizando sentadas cada semana frente al parlamento yemení, para reivindicar los derechos y las libertades ciudadanas, y para protestar contra la corrupción del gobierno. Estas protestas surgieron como respuesta directa a la cancelación por el régimen de Ali Abdullah Saleh de la licencia del servicio de los teléfonos móviles, gracias a la cual las "Mujeres Periodistas sin Cadenas" habían podido enviar alertas de las noticias sobre el estado de los derechos humanos en Yemen a sus suscriptores. La organización "Mujeres Periodistas sin Cadenas" (*Women Journalists Without Chains*, WJWC) había surgido en 2005, como una ONG cuyo propósito era defender la libertad de expresión y los derechos de los medios de comunicación en Yemen. Con el paso de tiempo, su ámbito de interés y de actuación se expandió y abarcó todos los derechos humanos, ya que, como explicó

Tawakkul Karman, fundadora y presidenta de la WJWC, “no se puede separar un derecho del otro” (Tawakkul Karman, entrevista por *Yemen Times*, 17 de junio 2010).

Las protestas enfrente del parlamento, en la Plaza de *Tahrir* en Sana'a, no produjeron los resultados esperados, dado que el gobierno se mostraba negligente en la implementación de las reformas prometidas. El descontento social se transformó en una crisis política y en un conflicto entre el partido gubernamental y los partidos de la oposición, que acabó finalmente en un acuerdo de aplazamiento de dos años de las elecciones parlamentarias, previstas inicialmente para 2009. En 2011, el movimiento socio-político empezó a radicalizarse, hasta llegar a la conclusión de que la única manera de conseguir el cambio en Yemen era por medio del derrocamiento del régimen y la construcción de un nuevo Estado. Según Tawakkul Karman, fue la Revolución de los Jazmines de Túnez, que estalló en diciembre de 2010, la que inspiró al movimiento yemení para cambiar su estrategia de lucha, y en vez de demandar reformas al régimen de Ali Abdullah Saleh, pedir ahora la destitución del régimen y la transformación radical del viejo sistema con el fin de establecer un nuevo Estado (Tawakkul Karman, entrevista personal, Sana'a, 22 de febrero 2012).

Tawakkul Karman llevaba una larga trayectoria de protestas en contra del gobierno de Ali Abdullah Saleh. Su militancia en el Islah, principal partido de oposición en Yemen, le permitió asegurarse una red de apoyos políticos y sociales. Tawakkul no sólo ha sido miembro de este partido islamista, sino que ha formado parte, como una de las trece mujeres, de su consejo consultivo, del “*Shura Council of the Islah*”. A pesar de su vinculación al Islah, Tawakkul siempre ha destacado que su lucha revolucionaria empezó por iniciativa propia, como activista independiente. A lo largo de su trayectoria personal, Tawakkul ha manifestado múltiples identidades, colocándolas en un orden diferente, según el contexto en el que emergían y los intereses que estaban detrás. Como activista independiente, Tawakkul pudo hacer declaraciones en defensa de los derechos humanos universales, que iban a veces en contra de la postura oficial de su partido político. Su liderazgo como mujer ha desafiado asimismo a la ideología ultra-conservadora de algunos jefes de la cúpula del Islah, que mantenían que “*la sociedad yemení aún no está preparada para ser liderada por mujeres*” (Abd Al-Wahab Al-Ansi, entrevista personal, Sana'a, 11 de octubre 2010). Otros líderes de la línea dura del Islah, como el clérigo Abdul Majeed al-Zindani, han declarado que la nominación de las mujeres como candidatas en las elecciones políticas está en contra de la ley islámica. Las y los militantes más liberales del Islah, como Tawakkul Karman, Ulfat al-Duba'ai y Shawki Al Qadi, han tratado de desafiar estas opiniones, mediante unas

interpretaciones moderadas y humanistas del islam, representando a una nueva generación del islamismo moderado dentro de este partido político. Las diversas posturas respecto a los derechos de las mujeres entre los islahís, demuestran que incluso entre los partidos islamistas no hay una visión única respecto a la interpretación del islam sobre las cuestiones de género.

Lo que está claro es que la mentalidad patriarcal de los jefes de los partidos políticos, tanto del Islah como de los partidos no-islamistas, ha dificultado la carrera política de alto nivel de las mujeres en Yemen. Muchas de las militantes políticas han tenido que buscarse otras estrategias para satisfacer sus ambiciones de poder y realizarse socialmente. Muchas de las lideresas políticas que conocí en Yemen han fundado sus propias organizaciones en la sociedad civil, a través de las cuales han podido realizar sus objetivos y proyectos político-sociales. Tawakkul Karman no fue una excepción en esta dinámica. En 2005 cofundó "Mujeres Periodistas Sin Cadenas", una ONG que le sirvió como plataforma para estrechar sus contactos de colaboración con la sociedad civil, así como para recibir el respaldo económico y político de las organizaciones internacionales. Al saber aprovechar sus conexiones y habilidades, Tawakkul Karman se colocó en una posición de puente entre el Islah y la sociedad civil, y en 2011 pasó a un primer plano de la escena política de Yemen, al convertirse en líder principal de la revolución yemení. Su liderazgo fue reconocido internacionalmente con el Premio Nobel de la Paz, que le fue otorgado el 7 de octubre de 2011, junto a otras dos mujeres - Ellen Sirleaf Johnson y Leymah Gbowee, *"por su batalla no violenta a favor de la seguridad de las mujeres y por los derechos de las mujeres a la plena participación en la obra de construcción de la paz"*.

El caso de Tawakkul Karman es bastante ilustrativo para entender las causas y los efectos de los procesos del desarrollo y del cambio social en Yemen, así como las fortalezas y las debilidades de los proyectos de empoderamiento de las mujeres y sus impactos político-culturales. Tawakkul Karman, como muchas otras personas de Yemen, recibió una educación conservadora y tradicional, pero a la vez tuvo la oportunidad de ampliar sus capacidades y conocimientos a través de una formación alternativa en diversos programas del desarrollo, así como mediante la interacción con los colectivos de la sociedad civil, que favorecían el desarrollo de una *"cultura política de oposición"*. La democratización en el acceso a la información, a través de internet, los medios de comunicación y las redes sociales, así como la popularización de los programas formativos, organizados por las ONG locales e internacionales, han creado una alternativa para el sistema de educación en Yemen, que en general era bastante

conservador y de bajo nivel. La capacitación en derechos humanos, género y democracia han contribuido a la sensibilización social y al aumento de la conciencia ciudadana sobre sus derechos y sus obligaciones. La identificación del Estado como el principal responsable, que debe garantizar, proteger y ejecutar los derechos humanos, creó también unas expectativas mayores respecto al gobierno para establecer una democracia y promover unas políticas de bienestar social. El incumplimiento de estas expectativas y la violación constante de los derechos humanos en Yemen aumentaba la percepción ciudadana sobre las injusticias y las ineficiencias del Estado, lo cual desembocó en la revolución yemení.

La democratización del acceso a la información no solamente ha tenido un impacto en el desarrollo de los nuevos movimientos sociales, culturales y políticos, sino que también ha modelado las creencias y las ideologías de las personas. Las activistas como Tawakkul Karman han ido modificando sus convicciones religiosas respecto a las cuestiones de género a lo largo de su trayectoria, en parte por sus contactos con las asociaciones del desarrollo y de los derechos humanos. Llama la atención el hecho de que Tawakkul Karman fue beneficiaria de algunos proyectos de género y desarrollo, que promocionaban las ideas del feminismo islámico en Yemen. El impacto de estas iniciativas implicó la ampliación de las perspectivas y las libertades culturales de las mujeres musulmanas, ofreciéndoles un marco religiosamente legítimo para desempeñar nuevos roles de género y defender sus derechos humanos. Tawakkul, bajo la influencia de las ideas del reformismo musulmán y del feminismo islámico, ha modificado algunas de sus conductas y ha rechazado las tradiciones conservadoras, que dificultaban a las mujeres su desarrollo personal y profesional. Por ejemplo, para poder interactuar mejor con el público y ser reconocida, decidió quitarse el *niqab*, el velo que cubría su cara, y lo hizo inspirándose en las nuevas ideas religiosas que superaban las convicciones anteriores, basadas en unas interpretaciones patriarcales sobre lo que era correcto para una mujer musulmana.

Las ideas humanistas y feministas del islam han nutrido los procesos de las transformaciones culturales en Yemen y han contribuido a la construcción de las “*culturas políticas de oposición*”. Sin embargo, queda la pregunta de hasta qué punto los intereses feministas han sido articulados, y no subordinados, en estos procesos y cuál ha sido su relación con la emergencia de las “*culturas políticas de resistencia feminista*”. La participación de las mujeres en la construcción de las “*culturas políticas de oposición*” no necesariamente significa lo mismo que la existencia de una “*cultura política de resistencia feminista*”, ésta desafía radicalmente al sistema del poder

patriarcal. Las mujeres, según su conciencia feminista y sus intereses particulares, pueden formular “*estrategias de oposición*” o “*de resistencia*” (Bibars, 2001). Las “*estrategias de resistencia*” se comprenden como una forma de contestación y de rebelión, cuyo fin es el de derrotar al sistema dominante. Las “*estrategias de oposición*”, en cambio, tratan de afrontar las restricciones que se imponen desde el sistema patriarcal, pero no desafían sus premisas básicas, sino que re-negocian algunas de sus reglas. Las estrategias de oposición, por lo tanto, no sólo no desafían al sistema de dominación masculina, sino que pueden reforzarlo, al renovarlo y adaptarlo a los contextos cambiantes y a los tiempos modernos. Las mujeres, a través de las estrategias de oposición, pueden incrementar su seguridad y mejorar su situación en algunos aspectos, pero a la vez están obligadas a sacrificar sus derechos y libertades para la plena igualdad. Hay un cierto paralelismo entre la idea que conforma la diferenciación entre las “*estrategias de oposición*” y “*las estrategias de resistencia*”, y la distinción que Maxine Molyneux (1985) hace entre los “*intereses prácticos*” y los “*intereses estratégicos de género*”. Los “*intereses prácticos de género*” mitigan los efectos de la desigualdad, pero no subvierten el sistema patriarcal. Los “*intereses estratégicos de género*”, en cambio, no solamente cuestionan la cultura patriarcal, sino que también inciden en la dirección del cambio, para transformar las estructuras dominantes y establecer unas relaciones de género más igualitarias. En mi definición, una “*cultura política de resistencias feminista*” se articula a través de las “*estrategias de resistencia*” y se moviliza tanto en torno a los “*intereses prácticos*” como a los “*intereses estratégicos de género*” de las mujeres. Es una cultura que deriva de los procesos del empoderamiento de las mujeres y conduce a una acción consciente para transformar las estructuras patriarcales y las relaciones jerárquicas de poder en un sistema de género, con el fin de promover una cultura de igualdad y justicia social.

El hecho de que la revolución yemení haya estado liderada simbólicamente por una mujer ha sido una idea atractiva para muchos observadores internacionales. El activismo de Tawakkul Karman indudablemente es digno del reconocimiento internacional, pero no necesariamente por las razones que fueron expuestas por el Comité del Premio Nobel de la Paz, o sea “*por su lucha a favor de la seguridad de las mujeres y sus derechos a la plena participación en la consolidación de la paz*”. Muchas mujeres y hombres yemeníes consideran que Tawakkul Karman en realidad hizo

bastante poco para promover y mejorar los derechos de las mujeres en Yemen.⁵⁸ Ella misma repite, de manera reiterada, que su trabajo no está dedicado exclusivamente a las mujeres, sino “a los hombres y a las mujeres” (Tawakkul Karman, entrevista personal, Sana'a, 22 de febrero 2012). Su batalla es por constituir “*un Estado civil y democrático en Yemen, que se base en los derechos humanos y en el imperio de la ley, en el federalismo, la anti-corrupción y una ciudadanía igualitaria*” (Tawakkul Karman, entrevista del 22 febrero 2012). Por ciudadanía igualitaria (*equal citizenship*) Tawakkul entiende “*que todas las personas tengan los mismos derechos; que nadie es mejor que otro*” (entrevista del 22 de febrero 2012). Este discurso de una ciudadanía igualitaria puede expresar una manera de entender el feminismo en Yemen. No obstante, puede también convertirse en un “*buzzword*” si no va acompañado de una conciencia feminista y no conduce a unas acciones verdaderamente transformadoras en las relaciones de género. Tawakkul Karman como una figura pública, lideresa revolucionaria y activista islamista, empuja los límites culturales e inspira a otras mujeres para seguir su ejemplo en la participación en la vida pública de Yemen. En este sentido Tawakkul es una agente activa del cambio social. No obstante, desde la perspectiva de los movimientos locales por los derechos de las mujeres en Yemen, las acciones de Tawakkul no están motivadas por una conciencia feminista, dado que esta política no prioriza los asuntos vinculados con las mujeres y las relaciones de poder, que permitan erradicar las desigualdades de género en las estructuras sociales. El éxito de Tawakkul Karman la ha convertido en una figura simbólica que forma parte de una “*cultura política de oposición*” en Yemen. La cuestión de si se la puede asociar también con una “*cultura política de resistencia feminista*” queda pendiente y va a ser la historia la que lo juzgará. De momento, es una figura polémica desde una perspectiva feminista.

En el siguiente capítulo voy a desarrollar la idea de la conexión y desconexión con las ideologías feministas en los proyectos y en los movimientos de las mujeres, analizando un programa de género inspirado en el feminismo islámico, del que Tawakkul Karman fue una de las beneficiarias. Dicho programa, conocido como “*Women’s Rights in Islam*”, fue implementado en Yemen entre 2002-2008 por una organización local de mujeres, y financiado con los fondos de la ayuda internacional al desarrollo. Su objetivo era el desarrollo cultural con una perspectiva de género y

⁵⁸ Opiniones expresadas por varias activistas en las entrevistas personales realizadas en Sana'a en las siguientes fechas: Amina (W-18), 12/06/2011; Muna (W-25), 11/07/2011; Warda (W-5), 11/09/2011; Malika (W-22), 07/07/2011; Aiza (W-40) 12/03/2012; Farida (W-44), 23/03/2012, así como por los hombres sensibles al género, por ejemplo: Mahmud (M-9), 05/03/2012.

concretamente la promoción de los derechos de las mujeres a través del islam. En 2005, este programa introdujo un giro en su enfoque de trabajo para pasarse de las “Mujeres en Desarrollo” (MED) al “Género en Desarrollo” (GED) y para promocionar de forma más eficaz el concepto de “ciudadanía igualitaria” en el islam. Este cambio, a pesar de sus buenas intenciones, tuvo un impacto ambivalente en cuanto a la promoción de los intereses feministas y de su impacto en las transformaciones del sistema patriarcal. Una de las razones era la falta de conciencia feminista y la consistencia con un análisis de género en la aplicación y en el monitoreo a lo largo de todo el programa.

Capítulo III.2

III.2 Islam, género y desarrollo: culturas de oposición y de resistencia de las mujeres en el preludio de la revolución yemení

III.2.1 Islamización de la sociedad yemení: el impacto de los fundamentalismos islámicos

El contexto cultural moldea y es moldeado por la forma en la que las personas entienden, practican y viven su religión. El acceso a las nuevas tecnologías y los movimientos transnacionales han acelerado los cambios culturales, que han tomado varias direcciones en Yemen. La sociedad estaba expuesta, por un lado, a las ideas de la democracia liberal, y por otro lado, a las influencias de los fundamentalismos religiosos y culturales, que también eran producto de la modernidad. La penetración de las ideas y de los valores ultraconservadores basados en la religión se dio especialmente tras el impacto de los movimientos wahabíes y salafistas, que ganaron fuerza en el mundo árabe a partir de los años 80. La influencia de estos movimientos y su infiltración en el poder afectó de una manera particular a los derechos y a las libertades de las mujeres en la República de Yemen. Tras la unificación de la PDRY y la YAR en 1990, se observó una pérdida en los avances en la igualdad de género, que las mujeres de Yemen del Sur habían conseguido durante la época del antiguo régimen comunista. Este retroceso se produjo como resultado de las luchas de poder en la etapa de la transición de Yemen, en la que el presidente Ali Abdullah Saleh formó alianzas con las elites del partido islamista Islah en contra de su rival - el Partido Socialista de Yemen. Estas alianzas permitieron garantizar la victoria de las fuerzas de Yemen del Norte sobre las del Sur en la guerra civil de 1994. A partir de entonces las influencias de las corrientes islamistas y tradicionalistas fueron más evidentes en las políticas del nuevo Estado, produciendo como resultado unas reformas constitucionales y legislativas que supusieron el retroceso en los derechos humanos y en las libertades de las mujeres. La islamización de la sociedad yemení se produjo también por la influencia de los movimientos religiosos de base, que a través de su obra social, la ayuda humanitaria y económica, así como los servicios gratuitos de educación y de salud, transmitían una ideología política. El concepto central en la

visión islamista del Estado era el de la aplicación de la *sharía*, la ley islámica, que se vincula a la justicia social y política, y se representa como una solución a la corrupción, la pobreza y a otros problemas sociales. El término *sharía* significa camino o ruta del islam, y se percibe como algo eminentemente positivo en las comunidades musulmanas, dado que se trata de una guía de conducta moral que se deriva directamente de la transmisión divina. El problema está en la interpretación de la *sharía*, ya que según *quién*, *porqué* y *para qué* se la utiliza, sus normas difieren considerablemente.

Los movimientos religiosos actuales se pueden dividir en cuatro categorías generales: los grupos progresistas y liberales, los grupos conservadores, los fundamentalismos musulmanes, y los extremistas o “brigadas del odio” (Balchin, 2011 a: 27). Estos grupos no son homogéneos, sino heterogéneos y diversos, y cada uno de ellos tiene una visión diferente respecto a los derechos de las mujeres según su interpretación particular de la *sharía*. Lo más preocupante son las visiones de los grupos extremistas y fundamentalistas. Al Qaeda, por ejemplo, representa una interpretación extremista en materia de género, ya que predica la subordinación de las mujeres y la superioridad de los hombres. Los grupos fundamentalistas, en general, suelen coincidir con las ideologías ultra-conservadoras de género, que resaltan las diferencias entre los hombres y las mujeres, la división sexual del trabajo, la separación entre los sexos en los espacios públicos y privados, así como la supremacía de la idea de la “*complementariedad entre los sexos*” sobre la de la “*igualdad de género*”.

El impacto de los movimientos fundamentalistas y extremistas se ha manifestado a diferentes niveles en la sociedad yemení, siendo particularmente visible a partir de los años 90. La islamización de la sociedad yemení afectó asimismo a los modos de conducta y de vestimenta, tanto de los hombres como de las mujeres. Como lo recuerda una de las activistas liberales:

"Cuando los wahabíes y los salafistas entraron en Yemen, todo cambió. Cambiaron nuestra cultura. (...) Cuando era joven todo era diferente. Recuerdo el mercado [en Taiz] de mi juventud, que era un lugar abierto y colorido, y que con el paso del tiempo empezó a volverse cada vez más cerrado y oscuro. Las mujeres empezaron a usar las vestimentas de color negro y todo parecía estar envuelto en la oscuridad. Las mujeres y los hombres dejaron de trabajar juntos y la gente empezó a decir: 'haram, haram' [prohibido, prohibido por el islam]. (...) Ellos cambiaron nuestra cultura, que se transformó de una cultura alegre y llena de colores, hacía la cultura negra y cerrada de los wahabíes y salafistas.

(...) *La cultura wahabí está matando nuestro espíritu y nuestras libertades*".
(Aiza, entrevista personal, Sana'a, 12 de marzo 2012).

Para simplificar el argumento voy a utilizar el término "*fundamentalismo islámico*", para referirme a las diferentes corrientes políticas y religiosas, que agrupan tanto a los partidos políticos como a las organizaciones sociales de base, con características distintas e intereses diversos, que se justifican por medio de una interpretación conservadora o ultraconservadora del islam. Esta definición tiene limitaciones por su imprecisión, pero nos sirve para visibilizar y enfatizar en los elementos comunes que suelen caracterizar a estos grupos: su interés por la aplicación de la *sharía*, la promoción de determinadas prescripciones del islam respecto a la vestimenta y a la conducta moral de las personas, una definición específica de los roles de género y del papel de las mujeres en la sociedad, la lucha contra el imperialismo occidental y una falta de separación entre la religión y otros ámbitos de la vida humana. En su postura ideológica apenas hay lugar para el reconocimiento de la diversidad y la libertad cultural, así como para el pluralismo religioso. Sus acciones normalmente se caracterizan por la imposición de su propia visión del Estado y de la sociedad a todos los miembros de una comunidad con mayoría musulmana, sin importar la identidad religiosa y el grado de religiosidad de cada persona. Hay que distinguir que no todos los grupos fundamentalistas predicán el islam político y que tampoco todos los colectivos islamistas son fundamentalistas⁵⁹.

La cuestión está en que las ideas de las fracciones más conservadoras y fundamentalistas dentro de los partidos, tanto islamistas como seculares, han ganado la fuerza suficiente en los últimos años en Yemen como para influir en las reformas, en las políticas, las leyes, los discursos y las prácticas sociales referentes a los derechos de las mujeres y de las minorías religiosas y culturales. Las ideologías fundamentalistas han logrado introducirse en el sistema escolar, consolidando una

⁵⁹ Como ejemplo de un movimiento fundamentalista que no apoya al islam político, en el sentido de la ideología de los partidos políticos islamistas, es el grupo salafí liderado por Dhamar Mohammed al-Wadei, que originalmente se vinculaba con la escuela salafí de Damaj, en la provincia de Saada. Fue este líder quien, no solo se distanció, sino que también criticó la formación del primer partido salafí en Yemen - "Yemeni Rashad Union", en marzo de 2012. Para el grupo salafista de carácter apolítico, el salafismo tiene que ver con una práctica espiritual y un modo de vida. Se trata de un movimiento que representa una vuelta a los orígenes del islam y tiene como objetivo seguir de forma estricta el modo de vida del Profeta Mohammed, y no entrar en el juego político moderno. Véase: Saeed, Ali, 2012, "First Yemeni Salafi Political Party Announced", *Yemen Times*, 15 de marzo, <http://www.yementimes.com/en/1555/news/565/First-Yemeni-Salafi-political-party-announced.htm>. Consultado: 24 de enero 2015.

educación basada en los valores del conservadurismo religioso y del nacionalismo yemení. Dicho sistema contribuyó a la emergencia de una generación joven, mejor educada que la de sus padres, pero a la vez más susceptible de seguir las ideas del fundamentalismo islámico. El acceso a la educación pública, promocionada como esperanza de un futuro mejor, se ha convertido paradójicamente en un instrumento de socialización en unos valores que reproducen una cultura patriarcal y conservadora al servicio de los intereses del Estado y de los grupos políticos en el poder. El sistema escolar, basado en la repetición y la obediencia a la autoridad, no ha ayudado a desarrollar las capacidades del pensamiento crítico y creativo. La penetración del fundamentalismo religioso se ha manifestado también en la educación superior. El movimiento Islah ha controlado, por ejemplo, varias facultades de la Universidad de Sana'a, mediante la incorporación de sus miembros en las posiciones de poder de las uniones estudiantiles, los sindicatos profesionales y los gobiernos académicos. En 1993 Abdul Majeed al-Zindani, líder de la fracción salafista en Islah, fundó su propia universidad: la *Al-Iman University* en Sana'a. Dicha institución se conoce como la cuna del fundamentalismo islámico en Yemen y cuenta con secciones masculinas y femeninas. Sus estudiantes a menudo son movilizados para participar en las manifestaciones de apoyo a las políticas conservadoras del Islah y en contra de las reformas progresistas en la igualdad de género.

Los movimientos religiosos, y especialmente los fundamentalismos musulmanes, han sido exitosos también en la utilización de los lugares de culto para las movilizaciones sociales y para la difusión de su ideología. La redefinición moderna de las mezquitas facilitó el acceso y la involucración de las mujeres en estos movimientos. Antiguamente las mezquitas de Yemen eran identificadas como lugares del dominio masculino y no solían tener áreas especialmente adaptadas para las mujeres. Las mezquitas modernas se construyeron pensando en los espacios tanto para los hombres como para las mujeres. La entrada de las mujeres en estos lugares permitió exponerlas a las ideologías conservadoras y fundamentalistas, y reclutarlas como militantes islamistas y socias. Se han utilizado también las reuniones tradicionales de las mujeres yemeníes en las casas privadas para estudiar e interpretar el Corán (*nadawat*), y divulgar una visión determinada de la familia y de las relaciones de género.

La participación de las mujeres en los movimientos conservadores y fundamentalistas era necesaria para la reproducción de las ideologías patriarcales. A través de su involucración en las actividades religiosas, se las adoctrinaba en las ideologías

conservadoras de género, y luego ellas, como madres y educadoras, las transmitían a sus hijos. Los movimientos islamistas han hecho uso de los discursos modernos para reclamar los derechos de las mujeres de manera selectiva y condicionada. Como resultado, las mujeres asumían los nuevos roles de género sin renunciar a sus funciones tradicionales, consideradas como prioritarias, y sin amenazar al sistema patriarcal. Por ejemplo, las mujeres islamistas podían desarrollarse en los espacios políticos y profesionales, siempre y cuando no lo hicieran a costa de sus funciones principales de madres y esposas. En este marco no se renegociaba la distribución de las tareas domésticas ni los privilegios de los hombres en la sociedad. Además, se ponía un énfasis especial en los códigos morales de conducta y vestimenta, que imponían nuevas formas de control sobre las mujeres.

La visibilidad de las mujeres en los movimientos extremistas y fundamentalistas ayudaba a romper con la percepción de que estos movimientos eran anti-femeninos, lo cual facilitaba el reclutamiento de otras simpatizantes. La movilización de las mujeres en los movimientos conservadores de base confesional satisfacía también los fines políticos de los partidos islamistas y fundamentalistas. Este es el caso de la Asociación Caritativa del Islah (*Islah Charitable Society*), que es una de las organizaciones benéficas y humanitarias más grandes de Yemen, y aunque formalmente es independiente del partido islamista Islah, las evidencias indican que ambas organizaciones coinciden y que tienen los mismos miembros y financiadores (Clark, 2004 b: 172). La *Islah Charitable Society* es muy exitosa en cuanto a la movilización de las mujeres y la divulgación a través de ellas de las ideas islamistas en Yemen (Clark, 2004 a: 115-145). En su estructura organizacional se incluye un comité de mujeres responsable especialmente de los programas dirigidos a las mujeres pobres y necesitadas. Se cuenta también con voluntarias que trabajan en los proyectos humanitarios, de bienestar y antipobreza. Gracias a estos servicios, el Islah se aseguraba una buena reputación y se beneficiaba del voto femenino y masculino en las elecciones. El activismo de las mujeres en los movimientos religiosos de tendencia conservadora ha sido provechoso también para los intereses del sistema patriarcal y para la perpetuación del poder de dominación masculina. La intención de su movilización no era la de despertar la conciencia feminista, sino la de hacer el uso del trabajo reproductivo, productivo y comunitario de las mujeres, bien socializadas en sus roles, para el beneficio del sistema patriarcal.

III.2.2 El papel de las mujeres en los procesos de formulación y reformulación de la cultura

Las mujeres progresistas y liberales han sido uno de los grupos más afectados por los fundamentalismos islámicos y los extremistas religiosos, pero también uno de los colectivos que más se han resistido. Las resistencias se han dado tanto a nivel individual como colectivo. Antes de hablar sobre las formas colectivas y organizadas de la resistencia femenina y feminista en Yemen, es relevante citar algunos casos individuales, ya que a través de ellos se visibilizan las formas en las que las dinámicas culturales moldean y están moldeadas por las personas a nivel privado. Como destaca Susie Jolly (2002 a), las culturas están formadas a un nivel individual por una multitud de influencias y cada persona interactúa con las normas culturales que la rodean de una forma particular: a veces se conforman y otras veces se resisten. El fundamentalismo islámico debe ser visto como una de las influencias culturales modernas que a veces ha entrado en confrontación con las culturas tradicionales de la zona. Un análisis profundo de la sociedad yemení revela que siempre han coexistido varias culturas, o ideas culturales, en cada comunidad, y que cada miembro de la sociedad ha podido desarrollar relaciones diferentes con ellas. Las personas están influidas y formadas por sus ambientes culturales, pero a la vez tienen la capacidad de tomar sus propias decisiones y reaccionar en contra de las normas preestablecidas. Si se conforman con las normas, contribuyen a su recreación y a su reproducción. Sin embargo, si se resisten, suponen un desafío para el *statu quo* y pueden conducir a una transformación cultural y a la creación de unas formas nuevas, más favorables para la igualdad de género.

La historia de Amira (W-14), una mujer rural de Jabal Saber, puede servir de ejemplo para ilustrar las dinámicas culturales en las que están involucradas las mujeres en Yemen. Este ejemplo ilustra cómo la cultura forma a la gente y a la vez cómo la gente forma, reproduce y se resiste a las culturas. Las mujeres juegan un rol relevante en estos procesos. Jabal Saber, el lugar donde conocí a Amira, es una montaña de más de 3000 metros de altura, en la que hay pequeñas poblaciones, y que se alza sobre la ciudad de Taiz. Jabal Saber y Taiz, a pesar de su proximidad, tradicionalmente se han distinguido por unos modos de vida diferentes. Jabal Saber se ha caracterizado por una cultura predominantemente rural, cuyas actividades giraban en torno a sus terrazas de cultivos, mientras que la cultura de Taiz ha sido urbana y el comercio se consideraba la actividad principal de sus habitantes. Ambas comunidades, antes de experimentar el impacto del fundamentalismo religioso, desarrollaron diferentes

prácticas en cuanto a las relaciones de género. Las tradiciones de Jabal Saber solían ser más permisivas y abiertas respecto a las libertades de las mujeres, mientras que Taiz, a pesar de su fama de ser una de las ciudades más liberales de Yemen del Norte, se caracterizaba por ser más conservadora que las culturas de los pueblos rurales de Jabal Saber. Las mujeres de Jabal Saber tenían más libertad de movimientos y solían llevar unas vestimentas más ligeras, adaptadas a las largas jornadas del trabajo en el campo. También podían comercializar sus cosechas, vender el *qat* en los mercados locales y participar en la toma de decisiones en sus comunidades. Najwa Adra (2013: 32), antropóloga americana, destaca que las mujeres de Jabal Saber se ganaron una mayor independencia económica gracias a estas cosechas y a la comercialización del *qat*, que es un negocio bastante lucrativo. Hay que mencionar que el negocio de *qat* suele ser de dominación masculina en la mayoría de los lugares en Yemen, con lo cual Jabal Saber se presenta como una excepcionalidad. Otro factor que influía en la mayor autonomía de las mujeres de Jabal Saber era la emigración económica de los hombres, que facilitó a las mujeres el acceso a unas tareas que normalmente se asociaban con el trabajo masculino. El regreso de los hombres tras la crisis del Golfo implicó un cambio en las relaciones de género y conllevó una restricción en las libertades de las mujeres de Jabal Saber, de forma parecida a como ocurrió en otras regiones de Yemen. La ola del conservadurismo religioso y cultural se debía también a la penetración de los movimientos fundamentalistas e islamistas.

A Amira me la presentó Sawsan (W-13), una activista pro-derechos humanos de Taiz. Según Sawsan, Amira representaba el pasado glorioso de las tradiciones femeninas de Jabal Saber. El análisis de su vida revela, sin embargo, que su historia personal constituye el resultado de unas dinámicas muy diversas, en las que se observa la interacción entre los elementos tradicionales y los modernos, y una confrontación con un entorno cultural cambiante, que la ha rodeado a lo largo de su vida. Amira es dueña de un restaurante en Jabal Saber, que abrió gracias a la ayuda financiera de un programa internacional para el desarrollo. Su negocio funcionó bien, lo cual le permitió expandir sus actividades emprendedoras y abrir una tienda de souvenir para turistas. Su éxito económico la convirtió en el sostén principal, si no el único, de su familia. Esta situación supuso una nueva configuración de su rol de género y una reinterpretación de las normas culturales prevalecientes por parte de sus padres y hermanos. En Yemen las mujeres se suelen casar a una edad muy temprana. Sin embargo, la familia de Amira le desaconsejó la idea, porque temían que su marido se apropiara de su negocio.

Cuando conocí a Amira, ella tenía treinta años y un estatus de soltera. Sus negocios llevaban varios días cerrados, debido a un incidente con un grupo de hombres armados, que Amira identificó como de las milicias del Islah. Se trataba de los “hombres barbudos” que vinieron un día y la obligaron a cerrar sus establecimientos bajo la amenaza del uso de la violencia. Según Amira, se trataba de una acción de los grupos radicales que se unieron a la revolución y que querían paralizar el país para acelerar la renuncia al poder del presidente Ali Abdullah Saleh. Cuando entrevisté a Amira, el 10 de mayo de 2011, estábamos en pleno desarrollo de la revolución yemení. El presidente Saleh se había comprometido el 23 de abril de 2011 a aceptar la iniciativa del Consejo de Cooperación del Golfo, que le obligaba a dimitir a cambio de la inmunidad. Dicho compromiso no se cumplió hasta el 23 de noviembre de 2011, cuando finalmente se firmó el pacto de la transición política. Desde el momento en el que los grupos islamistas se unieron a la revolución, trataron de tomar el control, lo cual provocó conflictos internos con los y las jóvenes independientes y con otros movimientos anti-gubernamentales. Ante esta situación Amira temía que el futuro de Yemen pudiera llegar a ser islamista, si Islah ganaba las elecciones tras la dimisión de Saleh. Por esta razón, Samira se inclinaba por apoyar al antiguo régimen como un mal menor en un contexto en el que los grupos fundamentalistas tenían una oportunidad real de alcanzar el poder. La visión de Yemen gobernado por los partidos islamistas le preocupaba, ya que su experiencia con el movimiento de Islah era bastante negativa. Para los radicales islámicos, una mujer libre e independiente, como Amira, constituía una amenaza para la moralidad y el orden público. Además, a Amira le gustaba vestirse de forma tradicional, como las mujeres solían hacerlo antiguamente en Jabel Saber. Cuando la conocí, llevaba un vestido largo, lleno de colores, y un pañuelo, igualmente colorido, atado por detrás al estilo antiguo, y no al estilo del islam moderno, y su cara no estaba cubierta. Este estilo de vestimenta empezó a desaparecer de Jabel Saber en los años 90, a favor de la moda actual de los *baltos* y los pañuelos negros, acompañados por el *niqab* y los guantes, cubriendo así todo el cuerpo.

El discurso del fundamentalismo islámico a menudo intentaba estigmatizar la cultura tradicional de Jabel Saber, como retrograda y no-islámica. Se criticaban particularmente las prácticas que dotaban a las mujeres de ciertas libertades y prerrogativas sociales. La vestimenta tradicional, por ejemplo, se señalaba como un modo no adecuado y no lo suficientemente modesto para una “buena musulmana”. Amira se sentía particularmente molesta por estos discursos islamistas, porque le afectaban personalmente. Justo unos días antes, su sobrina la invitó a participar en

una ceremonia en la escuela y le pidió que fuera vestida al modo islámico, y no tradicional, para que otras niñas no se riesen de ella. Amira expresó su indignación con esta demanda y me explicó que fue la maestra de su sobrina la que le había transmitido la idea de que una buena musulmana debería ir vestida con el *balto*, el *hijab* y el *niqab*. Esta vestimenta, popularizada en Yemen con el auge de los fundamentalismos islámicos, se ha representado en los discursos islamistas como la manifestación de una cultura superior, es decir, de una cultura islámica que vencía en la época de *jahiliyya*, la edad de la ignorancia y la oscuridad. El modo más conservador de vestirse fue adoptado por las mujeres en Yemen por diferentes razones, entre las cuales están las motivaciones religiosas, pero también las cuestiones vinculadas con las costumbres y el hecho de seguir las modas. Algunas mujeres me explicaron que se cubrían la cara para protegerse del sol y de la polución, para no llamar la atención de los desconocidos y para evitar el acoso masculino en las calles, así como por un simple seguimiento de las tradiciones yemeníes. Lo que es relevante en este debate no es el modo en el que las mujeres se visten en Yemen, sino la forma en la que los movimientos fundamentalistas operan para imponer sus propias normas culturales como verdades absolutas en toda la sociedad, sin tener en cuenta su diversidad y pluralidad. El problema se centra en la limitación de las libertades culturales para que las personas puedan elegir de manera consciente y autónoma la forma de vida que quieren llevar, sin temer ser excluidas de otras alternativas. La restricción constante en el acceso a una educación crítica, y sobre todo la limitación de los recursos y las libertades de las mujeres para que puedan tomar sus propias decisiones, implica un deterioro de los derechos de las mujeres, pero a la vez impone unas ideas culturales con las que muchas mujeres no se conforman, sino que se resisten.

Los movimientos progresistas y pro-derechos humanos en Yemen han estado particularmente preocupados por el impacto de los discursos del “*din*” (religión), inspirados en las ideologías conservadoras y del fundamentalismo islámico. Las mujeres, como Amira, que no se ajustan ni comparten la visión absolutista de los fundamentalismos musulmanes, se han convertido en el blanco de la violencia cultural y directa de estos movimientos, que han tratado de deslegitimar su modo de pensar y de vivir, tachándolo como no islámico. Los movimientos fundamentalistas suelen atacar las filosofías humanistas y feministas, y acusar a las mujeres rebeldes e inconformistas de no ser buenas musulmanas por no seguir su exégesis particular del islam. En Yemen, donde la religión juega un rol relevante en las políticas y las leyes del Estado, estas inculpaciones pueden implicar no solamente el cuestionamiento de

la buena reputación y el honor de la mujer, sino que también pueden conllevar graves sanciones a nivel legal. La Constitución de la República de Yemen establece que el islam es la religión del Estado (art. 2) y la *sharía* es la fuente de toda la legislación (art. 3). La blasfemia, la crítica del islam o la ridiculización de cualquier religión son penalizadas por la ley. Es más, la apostasía y la conversión de una persona musulmana a otra religión pueden ser castigadas con la pena de muerte.

III.2.3 El “islam” en los procesos de empoderamiento y des-empoderamiento de las mujeres en Yemen

La anécdota sobre la sobrina de Amira y su socialización en los códigos de género conservadores de base religiosa en la escuela, nos recuerda que el acceso a la educación no necesariamente implica el empoderamiento de las mujeres. En su caso particular, la escuela ha servido como lugar de adoctrinamiento en una ideología que reproduce un sistema patriarcal e impone nuevas formas de control sobre las mujeres, por medio de una definición conservadora de la vestimenta femenina, unos modos de conducta y otros códigos morales que determinan la forma de pensar y actuar. Las instituciones y las personas, que inciden en la opinión pública, juegan un rol relevante tanto en la transmisión de las normas preestablecidas, como por el contrario, en su resignificación y evolución hacia ideas nuevas, que remodelen las creencias y las convicciones personales. En este sentido la escuela puede actuar también como agente del cambio. Una enseñanza de calidad, basada en los valores de la igualdad de género, la creatividad y el desarrollo del pensamiento crítico, puede ser la clave para contribuir a los procesos de empoderamiento de las mujeres en Yemen. La cuestión está en dónde se debería ubicar la religión en estos procesos.

En las tradiciones del liberalismo secular, la religión se ha visto como un obstáculo para el empoderamiento de las mujeres y la democracia. Desde esta perspectiva se ha defendido una separación radical entre la religión y el Estado, así como entre la religión y las instituciones de educación pública, manteniendo la esfera de la fe relegada al ámbito privado, donde las creencias y los ritos religiosos dependen de las decisiones individuales. En las tradiciones no-liberales, sin embargo, se ha visto el potencial de la religión para acelerar los procesos democráticos e incidir en el desarrollo social desde unos valores basados en la ética humana. Las sociedades musulmanas, en especial, se han representado en la literatura occidental como particularmente religiosas, y resistentes a los procesos de la secularización. A pesar de que un análisis más profundo revela que hay una larga historia de movimientos

seculares en estas sociedades, es cierto que en los últimos años se ha valorado la importancia de establecer unos modelos político-culturales, que incidan en el hecho de que el desarrollo democrático y moderno no tiene por qué llevarse a cabo en oposición al hecho religioso. Desde esta perspectiva, el islam se ve perfectamente compatible con el desarrollo, la democracia, los derechos humanos y los derechos de las mujeres. Es más, las corrientes tales como el feminismo islámico, defienden que la religión puede ser una herramienta eficaz para desarrollar los enfoques igualitarios de género en los países musulmanes, debido a la importancia que se da al islam en la configuración de la identidad personal y social en estos contextos.

El feminismo islámico aparece como un producto de los movimientos culturales y religiosos de los años 80, y se hace visible sobre todo a partir de los años 90. Se lo entiende como un conjunto de discursos, teorías y prácticas, que buscan la implementación de la justicia y la igualdad de género en los contextos musulmanes, en un marco compatible con los valores islámicos. Dada la heterogeneidad de los feminismos islámicos, lo adecuado sería usar este término en plural, para visibilizar que se trata de unos movimientos paralelos y diversos, que reflejan la pluralidad y la evolución de los significados, las teorías y las tendencias variadas, relacionadas con los derechos de las mujeres en el islam. Aún así, como defiende Margot Badran (2010), es posible utilizar este concepto en singular, para destacar que esta pluralidad de feminismos islámicos comparte una idea central y conductora en su discurso, y que se refiere al principio fundamental de la igualdad humana, que se deriva de la exégesis feminista del Corán.

En Yemen, uno de los primeros proyectos que se inspiró en el discurso del feminismo islámico fue el "*Muslim Women and Development Action Research*" (MWDAR). Se trata de un proyecto precursor de investigación acción, que fue implementado en 1999-2000, por dos organizaciones locales de mujeres: *Yemeni Women's Union* y *Dhamar Women's Health Center*, en colaboración con un centro de investigación holandés: *Royal Tropical Institute* (KIT). La iniciativa estuvo financiada con los fondos para el desarrollo de los Países Bajos. Riffat Hassan, una de las feministas islámicas más destacadas del mundo, fue contratada como consultora principal en este proyecto para incorporar el marco de los derechos de las mujeres en la educación y en la salud reproductiva desde una perspectiva compatible con el islam. Riffat Hassan es conocida por su metodología que defiende que una educación en los derechos humanos, fundamentada en la lectura feminista del Corán, puede acelerar el

empoderamiento de las niñas y las mujeres en los contextos musulmanes.⁶⁰ Siguiendo esta lógica, si las niñas y las mujeres adquieren la habilidad de utilizar los textos religiosos para defender sus derechos fundamentales, van a ser capaces de tomar posiciones y de pronunciarse en contra de las prácticas culturales nocivas y de la violencia de género que sufren en su entorno social.

El objetivo del proyecto MWDAR era documentar las experiencias de las mujeres yemeníes, para saber cómo viven su religión y cómo la utilizan para empoderarse y demandar sus derechos en la vida cotidiana (KIT, 2000: 11). El interés del estudio estaba puesto también en identificar las interpretaciones progresistas del islam para poder utilizarlas en la defensa de los derechos humanos de las mujeres en Yemen. Por otro lado, debido a la penetración de los fundamentalismos musulmanes en la región, el estudio buscaba también responder a las preguntas concernientes al impacto de estos movimientos religiosos en la práctica y en la vida cotidiana de las mujeres en las comunidades. Como muestra de la investigación se escogieron a mujeres de los barrios pobres de las zonas rurales y urbanas, de las provincias de Dhamar y Adén. Haifa⁶¹, una de las investigadoras principales del proyecto MWDAR, que actualmente trabaja como profesora de la Universidad de Sana'a, resume los propósitos y los resultados de este estudio de la siguientes manera:

"La religión es parte de la cultura, de nuestras creencias como personas. No podemos tratar con la gente sin tener en cuenta sus creencias, sus culturas y sus tradiciones. El estudio [del MWDAR] ha sido orientado positivamente para saber si las mujeres yemeníes conocen sus derechos y cómo utilizan los recursos religiosos y culturales para apoyarlos. Además, se quería saber cómo el nuevo contexto, en el que los movimientos extremistas eran cada vez más visibles, afectaba a las personas comunes. La investigación fue llevada a cabo en Adén y Dhamar. La religión se vivía anteriormente en estos lugares de la misma manera como en otras partes de Yemen, y no era un problema central. La religión formaba parte de la vida cotidiana de la gente, pero no era el centro. La gente hacía su trabajo, hacía todo como de costumbre, vivían sus vidas cotidianas con felicidad, hasta que el asunto de la "religión" llegó allí. Cuando los extremistas aparecieron, todo empezó a ser diferente... Fuimos allí en 1999

⁶⁰ Véase: Riffat Hassan, *A Brief Biographical Account*, <http://web.me.com/riffathassan/RiffatHassan/Welcome.html>. Consultado: 19 de junio 2012.

⁶¹ Todos los nombres de las personas entrevistadas y citadas en esta tesis son seudónimos, con la excepción de las personas públicas, tales como Tawakkul Karman, Premio Nobel de la Paz, o Amat al Razzaq Hammad, Ministra del Trabajo y Asuntos Sociales. El resto de los nombres han sido modificados para proteger la intimidad de los y las informantes.

para hacer el estudio. (...) Queríamos saber lo que estaba pasando. ¿Por qué los extremistas empezaron a formar parte de nuestro país? Queríamos saber también si las mujeres que no tenían educación, las mujeres sencillas, estaban siendo influidas por ellos o no. (...) Les preguntamos cómo usaban su religión. Y descubrimos que las mujeres la usaban de una manera muy simple. No habían cambiado. Los que habían cambiado y habían sido atraídos por estos grupos extremistas eran los jóvenes, y no las mujeres humildes. Lo que encontramos fue que las personas que estaban siendo afectadas profundamente por los movimientos extremistas eran los jóvenes que iban a la escuela, y no los que no iban. Eran los y las jóvenes que accedieron a la nueva educación y que ahora tienen entre 20 y 30 años de edad. En efecto, estamos ante una generación joven, parte de la cual simpatiza o pertenece a los grupos extremistas, y otra que no, que son más liberales. Hemos registrado una brecha entre las generaciones jóvenes y las antiguas. (...) Lo que encontramos, gracias a nuestro estudio, fue que las mujeres sencillas no estaban influidas por las corrientes extremistas". (Haifa, W-3, entrevista personal, Sana'a, 5 de abril 2011).

Haifa revela que las mujeres de generaciones más mayores, con un escaso nivel de formación, estaban menos afectadas por la influencia de los fundamentalismos religiosos que los y las jóvenes, que estaban expuestas a las ideas islamistas en la escuela moderna. Además, parece que las ideas conservadoras y fundamentalistas del islam eran más atractivas para los hombres que para las mujeres, ya que eran ellos los que con más frecuencia se unían a estos movimientos y usaban su ideología religiosa para defender la superioridad y los privilegios masculinos. Las mujeres comunes solían recurrir a los recursos culturales y religiosos más tradicionales, que coincidían con sus convicciones personales y sus intereses de género. Haifa cita a algunas de sus informantes del MWDAR para demostrar que las mujeres saben utilizar sus creencias y conocimientos del islam de una forma positiva y motivadora, a pesar de que eso conlleva a veces un conflicto con su entorno social:

"Entrevisté a una mujer que sabía citar sólo tres versos del Corán, y eso que no lo hacía de una forma muy correcta. Decía que sólo conocía esto del Corán, porque nunca fue a la escuela. Creía que estos versos le iban a abrir la puerta al cielo, y que Allá siempre iba a ayudarla y nunca la iba a destruir. Ocurrió que esta mujer se enfrentó al imán de la mezquita y rechazó sus palabras cuando él decía que las mujeres debían hacer esto y aquello, y que si no lo hacían, iban a terminar en el infierno. Esta mujer nos dijo que no creía en el imán, sino en Allá,

ya que sólo Dios podía llevarla al paraíso, si ella practicaba correctamente los tres versículos del Corán que conocía... Eso significa que las mujeres son capaces de usar la religión para empoderarse a sí mismas. (...) Otra mujer se quejaba de que últimamente había demasiadas cosas que ocurrían en nombre de la religión y que sus hijos se dirigían a ella de una forma extraña. Nos dijo: 'Me dijeron que no era musulmana, cuando toda mi vida he sido musulmana y he practicado el islam'. Esta mujer concluyó que los nuevos imanes [extremistas] deberían marcharse de la zona, porque 'nos separaba de nuestros hijos'... Otro ejemplo de nuestro estudio es el de una joven de 17 años, que era de clase baja, de los 'muezeen'. Era una mujer pobre que trabajaba en las tierras de otros. Su hermano se negó a enviarla a la escuela, bajo la excusa de que la escuela era mixta. La cuestión era que ella trabajaba en el campo, donde también estaban los hombres. Así que preguntó: '¿Cómo es que esto no es mezclarse con el sexo opuesto y lo otro si? En la escuela puedo conseguir una educación mejor, pero aquí soy únicamente una trabajadora y además no sólo es que haya hombres, sino que también sufrimos el problema de acoso'. Según esta joven, el problema no era religioso, sino del control masculino sobre las mujeres, porque ella estaba convencida de que el islam no decía que las mujeres no podían estudiar, pero que si podían trabajar en el campo. Esta mujer era analfabeta, nunca ha ido a la escuela, ¡y fíjate en el análisis que hace!" (Haifa, entrevista personal, Sana'a, 5 de abril 2011).

Los resultados de la investigación de MWDAR concluyeron con la afirmación de que el islam tiene que ver con la fe y las creencias de las mujeres yemeníes y constituye un recurso relevante para guiar sus modos de vida y sus relaciones de género (Mukhopadhyay, 2001: 10-14). Es un marco ético y normativo que puede convertirse en un instrumento importante para el empoderamiento de las mujeres yemeníes y para motivarlas al afrontar las dificultades de la vida cotidiana. Con esta conclusión, el estudio MWDAR afirmaba el valor positivo que el feminismo islámico puede tener en la educación de las mujeres en Yemen, porque les puede asistir en sus procesos de empoderamiento. Esta conclusión ha sido problemática y polémica por varias razones. Por ejemplo, Brenda Bartelink y Marjo Buitelaar (2006), en su revisión crítica del estudio MWDAR, han demostrado que el islam no necesariamente juega un rol más relevante que otros factores sociales, económicos, culturales y políticos en la configuración de la vida cotidiana de las mujeres en Yemen. Su argumento llamaba la atención sobre el hecho de que las mujeres yemeníes tienen experiencias diversas y plurales en su vida cotidiana, y que sus identidades múltiples no deben ser reducidas

a una sola - la musulmana. Este argumento invalidaba la solución dada por el feminismo islámico, que proponía utilizar la religión como la estrategia de entrada más adecuada para empoderar a las mujeres musulmanas y defender sus derechos humanos. La crítica al estudio de MWDAR evidenciaba también que no hay nada intrínseco en el islam que pueda establecer la igualdad de género en Yemen. La atención, por lo tanto, debería ser redirigida del islam a las relaciones de poder y a las desigualdades entre los hombres y las mujeres en las estructuras patriarcales.

Lo dicho no se contradice con el interés significativo que se debe prestar al factor religioso en las dinámicas actuales de género y desarrollo en Yemen, ni en la justificación y la legitimación de las desigualdades entre los hombres y las mujeres. De hecho, Haifa destaca en su discurso la preocupación social por la religión, que se ha intensificado últimamente, como consecuencia de las influencias de la ley islámica y de los fundamentalismos musulmanes, que han cobrado fuerza en la escena pública y política de Yemen en los últimos años. La influencia del islam político y la codificación de la *sharía* en el sistema nacional son factores que determinan cómo se regulan las vidas de las personas, especialmente en cuanto al matrimonio, el divorcio, la herencia, la custodia de los y las hijas, el acceso a los recursos económicos y la libertad en la toma de decisiones. En estos casos, una reinterpretación feminista de la tradición islámica puede convertirse en una herramienta relevante para desafiar las exégesis ortodoxas de las normas islámicas, que durante siglos han sido usadas para legitimar las tradiciones discriminatorias para las mujeres en los contextos musulmanes.

Proyectos de investigación-acción, tales como "*Muslim Women and Development Action Research*" (MWDAR), ofrecen algunas ideas sobre el potencial del uso del islam en el empoderamiento de las mujeres y en el cambio social, pero también evidencian la existencia de limitaciones vinculadas a este tipo de estrategias. La aplicación de la perspectiva islámica, como método de entrada en las comunidades musulmanas, tiene sentido exclusivamente para el caso de las personas religiosas, que asignan un valor relevante al islam en su modo de vida. En Yemen, como en otros países del mundo, hay personas religiosas y otras que no lo son tanto. Hay que tener en cuenta, además, que el pensamiento del feminismo islámico ha sido producto de un grupo específico de mujeres musulmanas, con un nivel alto de estudios y una inquietud filosófica-espiritual que las motivaba para estudiar el Corán y los *hadices* desde una perspectiva crítica y para el crecimiento personal. Este perfil suele caracterizar también a las seguidoras y a las propagadoras de esta corriente del reformismo musulmán. Haifa, por ejemplo, alude a su propia experiencia religiosa

cuando afirma que las interpretaciones feministas del islam contribuyen a la asertividad de los derechos humanos y sirven para elevar la autoconfianza de las mujeres y perseguir las metas personales, así como para cuestionar el poder patriarcal:

"La interpretación [de los textos y los hechos religiosos] existe desde el principio del islam. Aisha [la esposa favorita del Profeta Mohamed] se involucró en las cuestiones religiosas y el Profeta dijo que la gente debía creerla, porque dos tercios de nuestra religión derivan de ella. Este es el indicador de que las mujeres pueden participar en la interpretación del islam y del Corán. Lo que pasó es que la religión fue dominada por la cultura e influida por las costumbres y las tradiciones patriarcales, y además, ha sido usada políticamente. Pero las mujeres siempre han resistido. Las mujeres tienen derecho a interpretar los textos islámicos y deben hacerlo para establecer unas reglas claras sobre nuestros derechos. Deben sentarse con los líderes religiosos y decir: 'estos son nuestros derechos según este libro [el Corán], ¿por qué los escondéis?' Yo, como mujer musulmana, conozco el islam por mi propia cuenta. Practico lo que conozco y nunca acepto ningún consejo o disertación de cualquier imán o sabio religioso. No lo acepto en absoluto, porque ellos no son claros y honestos en sus opiniones. Aunque no soy una especialista en la materia, hay mujeres que lo son y que tienen la capacidad de enseñar sobre ello. (...) A nivel internacional, debemos establecer un sistema en el que las mujeres que interpretan la religión sean visibles. Las mujeres deben interpretar la religión para otras mujeres y nosotras debemos tener el acceso a sus libros para leerlos. Por desgracia, hay también mujeres que se especializaron en el islam, pero que son extremistas y piden a las otras mujeres que sean aún más invisibles de lo que lo son ahora. Son peligrosas... Lo que necesitamos son mujeres que enseñen sobre las interpretaciones del Corán que son favorables para nosotras. Yo soy coranista, creo en el Corán, y sólo acepto unos pocos hadices. No creo en todos los hadices, porque son creados por las personas, y algunos parecen estar en contra de las mujeres". (Haifa, entrevista personal, Sana'a, 5 de abril 2011).

El discurso de Haifa coincide con los objetivos y la filosofía del feminismo islámico. El movimiento del feminismo islámico se ha caracterizado por dar una relevancia particular a la lectura moderna y reformista del Corán, para recuperar el mensaje originario del islam y superar los sesgos sexistas y patriarcales de las exégesis ortodoxas, monopolizadas por los hombres. Las feministas islámicas, tales como

Amina Wadud de origen americano, Riffat Hassan de origen pakistaní, y Fatima Naseef de origen saudí, han centrado su trabajo en la reinterpretación del Corán para demostrar que la igualdad de género y la justicia social forman parte inherente de los principios islámicos. Otras activistas, tales como Fátima Mernissi de Marruecos y Hidayet Tuksal de Turquía, se han dedicado a la revisión de los *hadices*, que son los textos sobre los dichos y los hechos del Profeta Mahoma, para desacralizar esta tradición y limitar su influencia en la ley islámica, debido a los errores y a la imperfección en su transmisión por los seres humanos, influidas por la cultura misógina y la mentalidad patriarcal de la época. Por esta razón, las feministas islámicas han reclamado una vuelta al Corán, reconociendo la divinidad de este libro, pero han criticado el uso acrítico de los *hadices*, como una tradición escrita por los hombres, que debe ser contextualizada en las luchas de poder y en los acontecimientos de los tiempos medievales. Otras feministas, tales como Aziza Al Hibri de origen libanés y Shaheen Sardar de Pakistán, han utilizado su formación en derecho y sus estudios feministas del Corán para revisar la *sharía* y proponer su resignificación y reinterpretación de acuerdo con un espíritu moderno y feminista, para garantizar el reconocimiento y la promoción de los derechos humanos de las mujeres.

En resumen, se puede decir que las estrategias del feminismo islámico tienen un potencial relevante para plantear los debates y cuestionar la discriminación de género, legitimada religiosamente, en los contextos donde la *sharía* forma parte de la legislación nacional y donde las personas se guían por las enseñanzas del islam en su vida cotidiana. No obstante, el uso del feminismo islámico no tiene mucho sentido en los ámbitos más seculares y entre las personas que no le asignan un significado relevante a la práctica del islam en su modo de vida. Es importante también tener en cuenta a las voces de las activistas musulmanas que critican el feminismo islámico, porque consideran que la religión no es la estrategia de entrada más adecuada para promocionar los derechos humanos de las mujeres y el desarrollo de las sociedades musulmanas, debido a que se trata de unas sociedades fragmentadas religiosamente y llenas de conflictos a causa de las divisiones sectarias dentro del islam. Desde esta perspectiva, el feminismo islámico no se ve como una fuerza que fomente la cohesión social, sino el conflicto, que se añade a las polémicas y a las interpretaciones competitivas, que existen entre las múltiples escuelas de jurisprudencia islámica en el chiismo y el sunismo. En este marco sería erróneo pensar que las personas estén dispuestas a renunciar a las enseñanzas de sus escuelas tradicionales del pensamiento islámico para adoptar las interpretaciones modernas del feminismo islámico.

En Yemen, hay algunos grupos de activistas liberales que consideran que para avanzar en la igualdad de género, primero hay que “despolitizar” y “des-islamizar” los derechos de las mujeres, lo cual se puede hacer sólo en el marco de la separación entre la religión y el Estado. Estas opiniones, no obstante, pertenecen a una minoría y no se suelen articular en público, debido a la sensibilidad hacia la religión en el contexto yemení y el mal entendimiento del “*laicismo*”, como algo asociado con la cultura exclusivamente occidental y que va en contra del islam. De hecho, el laicismo no parece ser una opción dentro del sistema político actual. En los debates recientes, entre 2012 y 2014, sobre la nueva Constitución de Yemen, todos los partidos políticos declararon que el islam debe aparecer como la religión del Estado y la *sharía* debe ser la fuente principal, si no la única, de toda la legislación nacional.⁶² Se ha querido mantener al mismo tiempo el respeto a los acuerdos internacionales de los derechos humanos, que Yemen ratificó en el pasado. La mayoría de las opiniones confirma que no hay una contradicción entre el islam y los principios de la democracia y los derechos humanos. El desafío está en cómo se interpreta este islam para poder llevar a cabo unos cambios profundos a nivel social y encontrar unos modelos propios, basados en los valores yemeníes de la igualdad de género y la justicia social.

III.2.4 **“La mujer no nace, sino que se hace”:** interacción entre la agencia feminista y las estructuras patriarcales en los tiempos y en los contextos cambiantes

La tradición y la cultura islámica pueden vivirse tanto como un obstáculo, como por el contrario, servir de acicate en los procesos de empoderamiento de las mujeres en Yemen. Son las personas las que deciden qué elementos de la cultura quieren preservar, reproducir, cambiar o rechazar, para adaptarse a los contextos modernos de las realidades cambiantes. Las personas no necesariamente adoptan acríticamente las enseñanzas culturales y religiosas, sino que interactúan con las normas que las rodean. Cada individuo trata de encontrar el significado a su propia vida según su manera particular de entender el mundo. Las visiones ideológicas determinan las diferencias en las que cada persona vive, utiliza e interpreta su religión. Hay una interacción constante entre la agencia individual y las estructuras del sistema cultural dominante. La agencia es la capacidad de actuar con independencia y tomar decisiones libres. Las estructuras, en cambio, se definen como un régimen de

⁶² Véase: “Report: Where from here?”, *Yemen Times*, 11 de Julio de 2013, en: <http://www.yementimes.com/en/1693/report/2619/Where-from-here.htm>. Consultado: 24 de octubre 2013.

patrones dominantes, que influyen o restringen las elecciones y las oportunidades disponibles para las personas.

El debate sobre las estructuras versus la agencia humana se refleja en la problemática de la socialización en una cultura dominante frente a la autonomía de las personas para elegir su propia cultura y actuar como agentes libres. Lo cierto es que sin un ejercicio de la agencia individual, el cambio en las ideas y las prácticas sociales predominantes es difícil de lograr. Por eso es relevante poner la atención necesaria en la agencia de las mujeres y de los hombres, para acelerar los procesos de cambio a favor de una sociedad más igualitaria y más justa. El proyecto MWDAR sugiere que las ideas del feminismo islámico podrían ser idóneas para estimular la agencia de las mujeres, debido a las consideraciones del rol de la religión en la vida privada y pública en Yemen. El informe final de MWDAR recomienda el uso de los aspectos positivos del islam como una solución para el desarrollo, y concretamente sugiere la promoción del acceso de las mujeres yemeníes a la interpretación del islam que favorece sus derechos humanos y sus procesos de empoderamiento (KIT, 2001: 17). Dicha propuesta debe ser tomada con precaución, debido a que no hay nada intrínseco en el islam que haga que las mujeres se empoderen o desempoderen. El problema del sistema patriarcal no está en el islam, sino en las relaciones de poder desiguales, que determinan las discriminaciones de género y en el uso del islam para legitimar tal desigualdad. Por eso, la atención debe estar puesta no tanto en la religión per se, sino en la agencia de las mujeres y sus acciones colectivas, que tratan de desafiar y resistir el sistema cultural de dominación masculina, así como deconstruir los mecanismos de reproducción de la desigualdad de género. Dichas acciones forman parte de lo que denomino como *“cultura política de resistencia feminista”*.

El interés de las mujeres activistas por el islam aparece en un contexto y en un tiempo determinado, y que tiene que ver con su preocupación por la influencia del islam político y del fundamentalismo islámico en Yemen. En este contexto, incluso las mujeres liberales han decidido usar las interpretaciones humanistas del islam como estrategia de resistencia contra las tácticas patriarcales, que han monopolizado la hermenéutica del islam para sus fines políticos. En esta situación particular, las referencias al islam se han manifestado con más frecuencia en el lenguaje, en la experiencia cultural y en la ideología feminista de los movimientos de mujeres en Yemen. Es importante destacar que al mismo tiempo los y las activistas yemeníes siempre han preferido utilizar estrategias múltiples y diversas en sus acciones. El uso de la religión podría formar parte de estas estrategias, pero nunca se la ha visto como

la única solución posible para promocionar la igualdad de género y los derechos de las mujeres en Yemen. Las organizaciones locales de mujeres han trabajado con las estrategias religiosas y seculares de manera alterna o simultánea, dependiendo de las necesidades de cada contexto y las características de las personas a las que se dirigen sus acciones. Además, las preferencias o los rechazos de los enfoques inspirados en el islam, como una estrategia de entrada al desarrollo, tenían que ver con las visiones ideológicas de cada organización. El factor de la financiación también ha jugado un rol relevante en cuanto a las elecciones de la temática y de la metodología de la intervención. En particular, hay que tener en cuenta que en el contexto de los años 90, y sobre todo a partir del 11 de septiembre de 2001, se ha producido la convergencia de los intereses feministas y de las políticas internacionales del desarrollo, que crearon nuevas oportunidades de colaboración y financiación para explorar en la práctica las propuestas específicas del feminismo islámico. Mi observación del movimiento de las mujeres en Yemen confirma que sus proyectos y estrategias han estado a menudo condicionados por los intereses de los donantes y por las necesidades de adaptarse a las realidades cambiantes.⁶³ El estallido de la revolución yemení de 2011 ha supuesto otro cambio en el contexto político-social. Muchas de las mujeres activistas decidieron entonces dejar su trabajo en los proyectos del desarrollo, frustradas a menudo por las limitaciones del sistema de la cooperación internacional, para unirse al movimiento revolucionario y redefinir sus estrategias feministas, con el fin de garantizar la sostenibilidad de los procesos de cambio a favor de la igualdad y la justicia social.

Las dinámicas de la *cultura política de resistencia feminista* son múltiples y se adaptan a los contextos cambiantes, pero su eje principal siempre se construye en torno a la lucha contra el sistema patriarcal. Las formas de resistencia varían según las demandas de cada contexto y según cómo se define el problema de la desigualdad de género. El desafío de los movimientos feministas en la actualidad está en cómo y en contra de quién se deben priorizar las luchas, teniendo en cuenta que hay varias fuerzas que actúan simultáneamente para debilitar los derechos de las mujeres. Dichas fuerzas se refieren al fundamentalismo islámico, al régimen patriarcal del

⁶³ Durante mi estancia en Yemen, en el periodo del transcurso de la Conferencia del Diálogo Nacional en 2013, observé que algunas activistas trataban de evitar las referencias al islam en sus estrategias, aunque previamente las habían usado, para evitar así los conflictos que pudieran surgir en su trabajo debido a la sensibilidad hacia el tema en aquel momento. Hablamos de un periodo en el cual se discutía la articulación del rol del islam en las políticas del Estado, lo cual reavivó algunas tensiones ideológicas entre los grupos políticos y los religiosos, y particularmente entre los sunitas y los chiítas, y los partidos islamistas y los seculares.

Estado, al imperialismo y a la globalización neoliberal. Antes de la revolución, las organizaciones de mujeres estaban trabajando en contra de estos cuatro frentes, diversificando su acción de resistencia para cubrir tres niveles: el micro, meso y macro. Su trabajo involucraba los proyectos a nivel comunitario, la mejora en los servicios sociales y la incidencia en las reformas políticas y legislativas del Estado. Durante la revolución de 2011, muchas de las activistas feministas decidieron priorizar la lucha contra el régimen patriarcal y el sistema estatal, señalando que de esta victoria dependería la implementación de los derechos de las mujeres y la igualdad de género en el futuro de Yemen. Durante la etapa de la transición política, el tema de la construcción de un nuevo Estado democrático, más igualitario y justo, se mantenía en el centro de su interés, junto con su preocupación por retomar la lucha contra la influencia del fundamentalismo islámico y el imperialismo de Occidente y de Arabia Saudí.

Como vemos, la lucha por los derechos de las mujeres en Yemen siempre se ha inscrito dentro de unas dinámicas sociales e históricas específicas, respondiendo a los desafíos que emergían y requerían de unas acciones inmediatas. Dentro de estos procesos, las mujeres han sido capaces de formular sus propias estrategias de resistencia y de cambio, incluyendo las reivindicaciones de sus derechos específicos y renegociando sus roles de género y las libertades particulares. A continuación me centraré en uno de los aspectos de su trabajo, que ha sido particularmente relevante tras el 11-S, y que se refiere a la lucha contra los fundamentalismos islámicos y la promoción de la igualdad de género en los contextos musulmanes. Mediante el análisis de uno de los programas de las organizaciones de mujeres más emblemáticos en este aspecto, conocido como "*Women's Rights in Islam*", se ofrece un acercamiento más profundo a las dinámicas locales para entender el porqué del uso de una perspectiva islámica en la promoción de los derechos de las mujeres se ha convertido en una de las cuestiones significativas para muchas activistas en Yemen.

El análisis de este programa evidencia también que la incidencia en el cambio social es un proceso largo y complejo, y que no se puede atribuir a un programa del desarrollo solamente. Sin embargo, hay elementos que hacen pensar que un conjunto de las iniciativas promovidas por la sociedad civil en la etapa pre-revolucionaria, incluidas las acciones informales y algunos proyectos del desarrollo, supusieron un avance en la concienciación y en la construcción de una sociedad revolucionaria. La capacitación y la sensibilización social en los temas relativos a la democracia, los derechos humanos y la ciudadanía paritaria tuvieron un impacto relevante en la

convocación y en el desarrollo de la revolución yemení en 2011. Muchas de las personas formadas en los proyectos del desarrollo, incluido el “*Women’s Rights in Islam*”, han actuado posteriormente como los y las líderes de la revolución yemení. Dichas personas trataron de compartir sus conocimientos adquiridos en los proyectos y de divulgarlos a través de su trabajo voluntario en las plazas revolucionarias mediante las charlas, las conferencias, los talleres, las clases magistrales, los debates y las acciones políticas que se organizaron allí durante los meses de protestas y sentadas. Durante este proceso los colectivos feministas trataron de sensibilizar a las y los actores revolucionarios en las cuestiones relativas a la igualdad de género y establecer las alianzas de cara a la aprobación de una agenda de mujeres en la que se articularan los intereses estratégicos de género en la revolución y en la construcción del nuevo Estado.

III.2.5 El programa “*Women’s Rights in Islam*” como ejemplo de una cultura de resistencia feminista en un contexto afectado por los fundamentalismos islámicos

El programa “*Women’s Rights in Islam*” fue implementado entre 2002-2008 por una ONG local de mujeres: “*Women’s Forum for Research and Training*” (WFRT), gracias a los fondos de la cooperación al desarrollo holandesa y alemana. La financiación extranjera no disminuye su valor, ya que se trata de un programa yemení que surgió como iniciativa propia desde una organización local de mujeres, para promocionar los derechos humanos y la ciudadanía igualitaria a través de una interpretación del islam favorable para la igualdad de género. La propuesta se considera asimismo como una manifestación del activismo de las mujeres a favor de los derechos humanos universales, en un contexto afectado por los fundamentalismos religiosos, que han cobrado fuerza en Yemen a partir de los años 90 y especialmente tras el 11-S. Es importante añadir que el propósito del “*Women’s Rights in Islam*” no era únicamente el de utilizar la metodología y la teología del feminismo islámico como una herramienta del empoderamiento de las mujeres, sino también poder formar a los y las agentes del cambio y capacitarlos en el pensamiento crítico y creativo para acelerar las transformaciones de género y la implementación del desarrollo humano desde una perspectiva sensible a la cultura local. El éxito del programa se debe a su estrategia de planificación a largo plazo y a su enfoque particular, que planteaba tanto la formación en los derechos de las mujeres desde un enfoque islámico, como la aplicación de otras actividades para poner en práctica los conocimientos adquiridos. El enfoque holístico determinó que “*Women’s Rights in Islam*” resultara particularmente efectivo en comparación con otras iniciativas de este tipo en Yemen. Es relevante

añadir que el proyecto ha destacado también por su contribución indirecta, a través de las personas formadas en este programa, en los procesos de la construcción de una *“cultura política de resistencia feminista”* en Yemen. Estas iniciativas en su conjunto demuestran que las mujeres yemeníes son agentes activos del cambio, capaces de movilizarse y promover sus propias iniciativas del desarrollo, que responden a sus necesidades emergentes y a sus intereses estratégicos de género.

La clasificación del programa *“Women’s Rights in Islam”* dentro de las corrientes del feminismo islámico viene de los documentos y de los informes publicados por los donantes occidentales en referencia a su historia y sus resultados, tales como la publicación de GTZ editada por Marina Sabra (2008). Es relevante mencionar que la denominación “feminismo islámico” puede considerarse útil a nivel académico, pero a la vez resulta bastante polémica, ya que ninguna activista en Yemen se autodefine como “feminista islámica”, a pesar de que su identidad musulmana y su lucha por los derechos de las mujeres se hayan podido formar bajo la influencia de esta corriente. La directora yemení del programa *“Women’s Rights in Islam”* también prefiere evitar esta etiqueta, debido a la confusión y a la resistencia que el término *“feminismo”* genera en la sociedad yemení, siendo identificado a menudo con la cultura del imperialismo occidental. La cuestión está en que la palabra “feminismo” no tiene una equivalencia en la lengua árabe, aunque en los últimos años se haya propuesto introducir el neologismo *“nisawiyya”* para traducirla en árabe moderno. No obstante, este término simplemente no se ha ganado la popularidad suficiente para ser ampliamente conocido en Yemen. Por esta razón, las mujeres yemeníes se sienten aún bastante incómodas con la palabra *“feminismo”*, y prefieren usar la denominación *“movimiento por los derechos de las mujeres”*. La metodología de su trabajo y sus puntos de vista, no obstante, derivan de los conceptos y de las teorías feministas, generadas por las mujeres activistas y académicas a nivel local, regional e internacional.

La lucha por los derechos de las mujeres yemeníes deriva tanto de los principios de la justicia social basados en el islam, como de los conceptos internacionales de los derechos humanos universales y la igualdad de género. Es relevante destacar que las activistas yemeníes utilizan la religión como una de sus estrategias de entrada y de su resistencia feminista, pero no la ven como una estrategia única y excluyente. El islam se contempla como parte de la cultura de la gente, y su uso se inscribe en las estrategias más amplias para la promoción del desarrollo, la democracia y los

derechos humanos de acuerdo con los valores locales. Cómo explica Sawsan, la directora del programa “*Women’s Rights in Islam*”:

“En nuestra organización [WFRT] no trabajamos únicamente con el islam. Hay sólo un programa que se dedica al islam [el proyecto “Women's Rights in Islam”]. Lo abrimos, porque en aquel momento empezábamos a trabajar sobre la cultura, y el islam surgió por el enfoque de promocionar los derechos humanos desde la cultura de la gente”. (Sawsan, entrevista personal, Taiz, 10 de mayo 2011).

La idea del WFRT para abordar las cuestiones de los derechos humanos, los derechos de las mujeres y la democracia desde la tradición islámica vino por la inspiración de unos proyectos africanos, que promocionaron con éxito los derechos humanos desde la cultura local. El WFRT llevaba un tiempo trabajando en Yemen por los derechos de las mujeres, pero sus demandas de igualdad se justificaban al principio por referencia única a las convenciones de los derechos humanos y los acuerdos internacionales, que Yemen ratificó en el pasado. El uso de los instrumentos internacionales para promocionar los derechos de las mujeres en Yemen no había tenido un impacto satisfactorio, porque se percibían como ideas extranjeras. Las resistencias surgieron sobre todo debido a la propaganda de los fundamentalistas musulmanes, que habían aprovechado el desconocimiento de la sociedad yemení sobre la CEDAW y la Declaración del Beijing, para presentar estos instrumentos de los derechos de las mujeres como estrategias occidentales contra el islam, cuyo propósito era destruir los valores tradicionales de la familia musulmana y los modelos de género islámicos. El WFRT, al hacer referencia a estos mecanismos internacionales, era inmediatamente acusado de promover en Yemen una agenda oculta de Occidente. En este contexto politizado, el WFRT veía necesario cambiar de estrategia y adoptar unos enfoques más sensibles culturalmente, para conectar con los valores religiosos y éticos de la gente, y al mismo tiempo resistir las relaciones de poder dominantes:

“Pensé que deberíamos empezar a trabajar desde la cultura de la gente. Desde entonces me preguntaba cómo trabajar sobre los derechos humanos, los derechos de las mujeres y la democracia desde la cultura de la gente, y no como en algo que se asocie con Occidente. Aunque, no sea cierto que sea algo occidental. El problema viene, porque, como no tenemos la experiencia, traemos las herramientas de Occidente, y luego resulta que eso no funciona aquí. Debemos preguntarnos: ‘¿Por qué la gente lucha contra nosotras?’ Nos dicen que recibimos dinero de las agencias occidentales, que somos espías de Occidente y estas cosas... Los islamistas, las personas comunes, el gobierno, todos están en contra de nosotras. ¿Cómo se puede trabajar en estas

condiciones? El gobierno lucha contra nosotras, porque no quieren que formemos a la gente, ya que saben que eso no es bueno para ellos, ya que puede desafiar su poder. Por otro lado, la gente también se levanta contra nosotros, porque no nos creen, tienen desconfianza y piensan que promovemos algo que viene de Occidente... Pero, ¿es malo trabajar en los derechos humanos? Claro que no. ¿Los derechos humanos son malos? No. El problema está en la forma en la que se está trabajando. Por eso, tuvimos que dedicar el tiempo para ver cómo cambiar la estrategia y mejorar nuestro trabajo con la gente. Es por eso por lo que decidimos trabajar en el marco de la cultura". (Sawsan, entrevista personal, Taiz, 10 de mayo 2011).

El uso del enfoque de derechos humanos, sin tener en cuenta las relaciones de poder y las identidades culturales, ha sido una estrategia poco exitosa para promocionar los derechos humanos, la democracia y los derechos de las mujeres en Yemen. La percepción social de que las ideas de la igualdad de género y los derechos humanos tenían su origen en el liberalismo occidental, y venían como un paquete que se quería imponer sobre la cultura islámica, generaba resistencias locales. El problema estaba en que muchas personas asociaban estas nociones con el imperialismo occidental. El programa "*Women's Rights in Islam*" pretendió desafiar esta barrera y presentar los principios de la democracia y los derechos humanos como unos valores universales, presentes en todas las culturas del mundo. El cambio de estrategia requería traducir los principios de la democracia y los derechos humanos a un lenguaje familiar y comprensible para la sociedad yemení. La adaptación cultural transcurría por medio del uso de la terminología islámica y de la historia árabe para evidenciar que estos valores democráticos, de la justicia e igualdad, son compatibles con el islam y la cultura de Yemen. La intención del WFRT era ofrecer a las mujeres yemeníes unos argumentos adecuados para defender sus derechos humanos en un marco legítimamente aceptable, en una sociedad donde la religión juega un rol relevante:

"La sociedad yemení está fuertemente influenciada por la religión. (...) Cualquier expresión relativa a la igualdad de género y la emancipación de las mujeres casi automáticamente se asocia aquí con el colonialismo occidental y es tildada de no-islámica. Pero no es correcto pretender que la emancipación de las mujeres sea un privilegio reservado únicamente a Occidente. Las mujeres tienen derechos en el islam también - sólo hay que leer los textos de manera correcta". (Directora de WFRT, apud Sabra, 2008:39).

El giro en la estrategia del WFRT, de los enfoques seculares basados en los instrumentos internacionales, para pasar a una perspectiva compatible con el islam, ha ayudado a situar el proyecto "*Women's Rights in Islam*" en un marco legítimo y culturalmente sensible. La religión se ha definido como parte de la cultura, reconociendo que el entendimiento particular del islam depende del contexto social y político en la que se transmite. La lógica de la nueva estrategia de WFRT fue la siguiente: si se logran cuestionar las interpretaciones patriarcales del islam y educar a la sociedad en una visión del Corán favorable a los derechos de las mujeres, se introducirá un cambio cultural en las comunidades. La cuestión estaba en que esta estrategia entraba en competencia con las interpretaciones ortodoxas del islam y suponía una amenaza para el sistema patriarcal, y para el poder de dominación masculina. La oposición con una base religiosa provenían sobre todo de los círculos fundamentalistas y ultraconservadores, que trataron de deslegitimar la iniciativa "*Women's Rights in Islam*" por medio de los discursos de propaganda en las mezquitas y con rumores de difamación contra el WFRT y sus coordinadoras.

El "*Women's Forum for Research and Training*" (WFRT) es una ONG local, con base en Taiz, que fue establecida en 2000, como una organización aconfesional y políticamente independiente. "Sawsan", la presidenta del WFRT y directora del programa "*Women's Rights in Islam*", es una activista liberal, que se conoce por su pensamiento progresista y su atípica forma de vestir en el contexto conservador de Yemen. Sawsan es una de las pocas mujeres yemeníes que aparece en público con una vestimenta liberal, poniéndose unos pantalones al estilo occidental, y renunciando a cubrirse con el balto y usar el velo para la cara y el pelo. Su actitud rebelde con las costumbres conservadoras de Yemen ha tenido un impacto particular en el programa "*Women's Rights in Islam*". En un primer momento, cuando las comunidades religiosas recibieron la noticia de que el nuevo proyecto de Sawsan iba a tratar sobre los derechos de las mujeres en el islam, se mostraron recelosos y desorientados. Según su testimonio, los colectivos islámicos e islamistas se preguntaban por qué y cómo es posible que Sawsan, una mujer a la que no se asociaba precisamente con la devoción musulmana, se interesaba ahora por la religión y quería hacer un proyecto sobre el islam. El asunto generó tanta sospecha y desconfianza entre los colectivos islamistas, que las elites religiosas de la Universidad Al Iman en Sana'a convocaron a Sawsan para pedirle explicaciones sobre porqué una organización secular de mujeres iba a dedicarse a estudiar el islam, y por qué una agencia occidental del desarrollo, es decir una institución no musulmana, quería financiar este proyecto. Los colectivos religiosos percibían una conspiración occidental detrás de esta iniciativa, pues el proyecto

“*Women’s Rights in Islam*” suponía una revolución cultural, que podría poner fin al monopolio masculino en la exégesis de los textos sagrados del islam en Yemen.

Las resistencias al proyecto venían sobre todo por parte de los sabios religiosos y las elites islamistas, que temían perder su control sobre el discurso religioso y su poder sobre la comunidad musulmana. Las exégesis del feminismo islámico resultaban ser amenazadoras para los privilegios patriarcales y el sistema de dominación masculina. El programa del WFRT representaba un desafío para las relaciones de poder y el sistema patriarcal, legitimado religiosamente. Además, se trataba de una iniciativa promovida desde los movimientos seculares y progresistas, lo cual era particularmente desconcertante para las elites político-religiosas. Es posible que por esta razón los gobiernos y las fundaciones de los Emiratos Árabes, Kuwait y Arabia Saudí, a los que WFRT se dirigió en primer lugar para pedir la financiación del proyecto, decidieran rechazar la propuesta. Al no conseguir el interés y el apoyo financiero por parte de los donantes árabes, el WFRT buscó la subvención para el proyecto “*Women’s Rights in Islam*” en la cooperación al desarrollo occidental, consiguiendo la ayuda desde los Países Bajos y Alemania.

Las organizaciones islámicas siguieron con atención la evolución del programa del WFRT sobre los derechos de las mujeres en el islam. Según el testimonio de Sawsan, las respuestas eran bastante positivas, salvo desde los grupos conservadores y fundamentalistas, que no estaban de acuerdo con los enfoques reformistas que se aplicaban en el proyecto:

“El primer ministro que se puso en contacto conmigo, después de leer sobre nuestro proyecto [sobre el “Women’s Rights in Islam”], fue el Ministro de Awqaf [de Culto y Donaciones Religiosas] de Arabia Saudí. Acabó enviándome veinte libros sobre el islam a mi oficina... Cuando esta gente llega a saber que existen proyectos tales como el nuestro, empiezan a tener miedo. Quieren mantenernos en su interpretación del islam. Para nosotras, fue una señal de que nuestro proyecto iba por buen camino. (...) Este incidente nos sirvió como medida para nuestro proyecto. Al principio no sabíamos que el proyecto podría convertirse en un problema para ellos. Pero así fue. Les causó muchos problemas... Incluso Zindani [Abdul Majeed al-Zindani, líder salafista del partido Islah] escribió una fatua en contra de uno de nuestros investigadores [contra Muhammad Saif al-Udayni], que había publicado un libro sobre los diez obstáculos que se interponen en el camino de los derechos de las mujeres en el islam. Todo esto se calmó finalmente, porque él [Muhammad al-Udayni] pertenece también al

Islah. ¿Qué crees que hubiese pasado si al-'Udayni no hubiera sido del Islah? ¿Si se hubiese tratado de un investigador común de la universidad o de cualquier otra institución moderna? Igual le hubiesen matado. A él le dejaron ir, porque era un miembro de su partido". (Sawsan, entrevista personal, Taiz, 10 de mayo 2011).

La contra-resistencia con una base religiosa, que provenía de los círculos fundamentalistas y ultraconservadores, trató de deslegitimar la iniciativa "*Women's Rights in Islam*" a través de las tácticas del desprestigio y de la desacreditación. Los incidentes de oposición sirvieron al WFRT para repensar su estrategia de entrada y lanzar una campaña contra los prejuicios sociales hacía este tipo de iniciativas y sensibilizar a la sociedad en los derechos de las mujeres en el islam. El WFRT respondió a los ataques patriarcales con la estrategia de la formación de alianzas políticas con aquellos que fueran capaces de incidir en la opinión pública en Yemen. Se trataba de identificar y captar a personas conocidas, que estuvieran dispuestas a apoyar la iniciativa del WFRT, y promocionar los derechos de las mujeres desde la perspectiva progresista del Corán. En la primera etapa de "*Women's Rights in Islam*" se hizo uso sobre todo de los medios de comunicación para difundir la información y sensibilizar a la comunidad islámica con el proyecto. Esta fase sirvió para construir las alianzas de apoyo y colaboración, y abrir un debate público sobre los derechos de las mujeres en el islam.

La interpretación del Corán y de la jurisprudencia islámica está incrustada en un contexto histórico, económico, político y social específico, y ha sido utilizada en las luchas de poder entre los grupos diversos, con posiciones e intereses diversos. Las relaciones de poder se reproducen y legitiman a través de los mecanismos culturales, que incluyen la socialización en los roles de género y los derechos de las mujeres según los estándares de la cultura dominante. En la historia musulmana, la interpretación de los textos islámicos tradicionalmente ha estado reservada a los hombres y ha sido utilizada como un instrumento de legitimación de su dominio sobre las mujeres. El feminismo islámico ha tratado de romper con este monopolio masculino y de presentar su propia visión del islam, que sea compatible con los principios de la igualdad y la justicia social. En Yemen, donde la *shar'ia* forma parte del sistema legislativo y de las políticas del Estado, se veía particularmente necesario promover las interpretaciones feministas y humanistas de los textos religiosos, dado que éstos constituyen la fuente principal de la ley islámica. El programa "*Women's Rights in Islam*" fue uno de los primeros, y el de más duración, que protagonizó las

iniciativas de dialogo sobre el género y el islam. El WFRT veía la importancia de empezar y protagonizar este tipo de debates para visibilizar la voz de las mujeres y sus perspectivas en el análisis de los textos religiosos, y para introducir una hermenéutica sensible a la perspectiva de género:

"Es muy importante hablar [desde las organizaciones de las mujeres] sobre los derechos de las mujeres y el islam, y no dejarlo en manos de los imanes y los hombres religiosos. No debemos tener miedo. Tenemos que poner todas las cuestiones problemáticas sobre la mesa y preguntar qué es el islam. Tenemos que saber porqué el islam está en contra de las mujeres. Los imanes dicen que el islam no está en contra de las mujeres, pero si nos vamos a la vida real, vemos que hay cosas que están en contra de las mujeres. No es el islam en sí mismo el que está en contra de las mujeres, pero parece que ellos lo hicieron en contra de las mujeres. Tenemos que ver dónde está el problema - si es el islam o son sus interpretaciones. Los argumentos y los debates [sobre los derechos de las mujeres y el islam] son muy importantes, especialmente cuando vienen de las organizaciones de mujeres, porque ellos [los eruditos del islam] están acostumbrados a ver a las mujeres guardando silencio cuando dicen que esto o lo otro es 'haram' [prohibido por el islam]. Las mujeres siempre hacían lo que ellos les habían dicho que tenían que hacer, puesto que se trataba del islam, porque ellos les decían que eso era el islam. Poner todos estos asuntos sobre la mesa y hablar sobre ello, es algo bueno. (...) Ahora las mujeres pueden levantarse y decir: '¡No, eso no está bien, el islam no dice estas cosas!'" (Sawsan, entrevista personal, Taiz, 10 de mayo 2011).

El objetivo del "Women's Rights in Islam" era el de concienciar a la sociedad y generar el debate público sobre los derechos humanos de las mujeres, la ciudadanía paritaria y la democracia desde la perspectiva del pensamiento islámico. Con este fin se desarrollaron investigaciones y publicaciones, así como se organizaron talleres, seminarios y conferencias públicas referentes a esta temática. Las actividades se dirigían a los imanes, a las predicadoras del islam, a los miembros del parlamento, periodistas, abogados, maestros y representantes de las ONGs. Se aseguró también la participación de personas procedentes de diferentes provincias de Yemen: de Taiz, Sana'a, Aden, Ibb, Hajja, Hadramout, etc. El programa estaba interesado en la intensificación del efecto multiplicador, por lo cual se trató de asegurar la participación de personas con perfiles muy diversos. El requisito adicional consistía en tener un buen conocimiento del Corán y de los hadices, para poder trabajar en los derechos humanos y la ciudadanía igualitaria desde una perspectiva del islam. Se puso énfasis

también en asegurar que los y las participantes tuvieran una cierta autoridad en su entorno social y profesional, y el potencial para ser líderes en sus comunidades, para que pudieran transmitir los conocimientos adquiridos en el programa a los demás miembros de su sociedad. El programa tenía un interés especial en la formación de las y los profesores de religión y de los derechos humanos con el fin de lograr un efecto multiplicador a través de su dedicación a la enseñanza y a la educación. El objetivo final del WFRT era formar agentes de cambio, sensibles al género y capacitados en los derechos humanos. Por esta razón, la iniciativa de "*Women's Rights in Islam*" no se centraba solamente en la producción y la reformulación del conocimiento relativo a las mujeres y al islam, sino que también asumía la responsabilidad y la obligación de generar un pensamiento crítico y de mejorar la aptitud de las personas para incidir en un cambio social. Este aspecto del proyecto ha sido especialmente relevante, ya que ha tenido un valor añadido en los procesos de la construcción de una "*cultura política de oposición y de resistencia feminista*" en Yemen.

"*Women's Rights in Islam*" ha sido asimismo un programa formativo cuyo impacto ha trascendido el aula y ha incidido en unos cambios políticos y sociales, a través de los compromisos personales y los proyectos posteriores de las personas formadas en él. La formación de los agentes activos de cambio ha sido posible gracias a la metodología utilizada por el WFRT. Se trataba de una metodología centrada en el diálogo y en la producción de unos conocimientos críticos, que fueran desafiantes con las interpretaciones clásicas y patriarcales del islam. A través de los debates y del diálogo con los eruditos del islam se pretendían intercambiar las ideas de los y las participantes, para buscar el consenso en los temas cruciales concernientes a los derechos de las mujeres, los derechos humanos y la democracia paritaria en Yemen. En los talleres formativos se aplicaban los métodos del feminismo islámico, es decir, se utilizaba una revisión reformista del Corán, para revelar el potencial emancipatorio de este libro, y se examinaba la fiabilidad y validez de los *hadices*, para deslegitimar los *hadices* misóginos. El análisis crítico de los textos islámicos servía para reflexionar sobre los derechos de las mujeres y corregir las concepciones equivocadas, que predominan en la sociedad debido a la influencia de la cultura patriarcal. Una atención especial se puso en los debates concernientes a los temas controvertidos desde el punto de vista islámico, tales como la libertad de movimientos de las mujeres, la

poligamia, el tutor masculino, el valor del testimonio femenino, el precio de sangre⁶⁴, y los derechos y las responsabilidades en la familia de los hombres y las mujeres.

Lo relevante es que estos talleres iban acompañados de unas actividades adicionales, pensando en las necesidades específicas de cada género. De esta manera, las mujeres podían beneficiarse principalmente de los talleres de escritura y para aprender a hablar en público, para mejorar la confianza en sí mismas y saber dar mejor uso a sus conocimientos en la exposición pública (Sabra, 2008: 42). Su formación en el pensamiento reformista sobre los derechos de las mujeres en el islam se combinaba con unas actividades que impulsaban el crecimiento personal y el desarrollo de sus capacidades comunicativas, para poder poner en marcha todo lo aprendido. En particular, los cursos de formación de multiplicadoras incluían clases de perfeccionamiento de la expresión oral y escrita, la presentación personal y la capacidad de negociación y argumentación de sus ideas. Aparte de los cursos de formación y desarrollo personal, el WRTF organizaba conferencias y debates abiertos al público, para compartir los conocimientos y las experiencias relacionadas con la temática del programa "*Women's Rights in Islam*" y las personas de fuera. Se trataba de abrir unos espacios de debate, que servían para que los y las participantes en el proyecto pudiesen medirse en la capacidad de construir sus argumentos y de convencer a los demás sobre la razón de sus ideas. Otra estrategia del WFRT para garantizar la sostenibilidad y el efecto multiplicador del pensamiento reformista en el islam se daba a través de los proyectos de fin de curso, en los que los y las alumnas de los talleres de formación de formadores tenían que poner en práctica el conocimiento que habían adquirido en el programa. Se trataba de aplicar la nueva información en su trabajo y en el activismo social, mediante las conferencias, las charlas en las escuelas y las casas privadas, las enseñanzas en las mezquitas y las actividades relacionadas con las ONGs, los medios de comunicación o el sistema jurídico. Como parte de su estrategia de difusión, el WFRT ponía a disposición de las

⁶⁴ El precio de sangre (*diyya*) es la compensación por el homicidio de una persona, y se fija basándose en varios factores, entre los cuales se tiene en cuenta la posición social del difunto. La *diyya* es una figura jurídica existente en el derecho consuetudinario de las tribus y en la *sharía* islámica, y se recoge en la legislación yemení. El problema está en que el artículo 42 del Código Penal de Yemen estipula que el precio de sangre por el homicidio de una mujer constituye la mitad del precio de sangre por el homicidio de un hombre. Según las organizaciones locales de mujeres, tales como YWU y WNC, se trata de una normativa discriminatoria para las mujeres, que contradice la ley islámica. Según su interpretación de la *sharía*, el islam garantiza una compensación igual por el derramamiento de sangre tanto de una mujer como de un hombre. Según la justicia tradicional de algunas tribus de Yemen, el dinero de sangre pagado por el homicidio de una mujer debería ser aún más alto que la *diyya* por el homicidio de un hombre, dado que las mujeres tienen un estatus de protección en la cultura tribal yemení y está prohibido utilizar las armas contra ellas (Colburn, 2002).

personas interesadas guías de entrenamiento y publicaciones basadas en sus investigaciones sobre el pensamiento islámico, los derechos de las mujeres, la democracia y la ciudadanía igualitaria.

El proyecto *“Women’s Rights in Islam”* dio importancia al entrenamiento de los y las participantes en el pensamiento crítico y en la difusión de los argumentos que pudieran utilizarse en los debates públicos contra los fundamentalismos político-religiosos. Sus cursos de formación se basaban en el diálogo y en el análisis crítico de los textos sagrados, de la legislación y los casos legales, para evidenciar las brechas entre el mensaje islámico de la igualdad y su falta de aplicación en la práctica. La estrategia de persuasión del WFRT partía de la identificación inicial de tres grupos de estudiantes en sus talleres formativos: los liberales, los indecisos y los conservadores. El objetivo era convencer a los indecisos, así como dotar de mejores argumentos a los liberales, sobre la igualdad y la justicia de género en el islam. Se usó la CEDAW como marco legal para los derechos de las mujeres, demostrando la compatibilidad de esta convención con el pensamiento islámico. Con este fin, se contrastaron fragmentos de los textos sagrados del islam con la declaración de los derechos de la CEDAW, para que los y las participantes de los talleres pudieran comprobar por sí mismos que no hay contradicción entre la ética islámica y los derechos humanos de las mujeres, acordados en las convenciones internacionales. Como dice Sanika, una de las coordinadoras del proyecto formativo del WFRT:

“Los principios de la CEDAW están cercanos a nuestros valores. Cuando los imanes y eruditos islámicos empezaron el diálogo, la mayoría aceptó los principios básicos de la Convención después de leerlos. Cuando algunas contradicciones se identificaban, los participantes las debatían. El objetivo era ver en qué puntos no estábamos de acuerdo y por qué, para poder discutirlo y convencer a los que eran más reacios. El argumento era: ‘Si estamos de acuerdo en los principios básicos y tenemos problemas sólo con algunos detalles de menor importancia, ¿debemos rechazar toda la Convención? Claro que no. La CEDAW está acordada por personas de todo el mundo, de creencias diferentes: por los musulmanes, los cristianos, los judíos, los budistas, los hinduistas y de otras religiones. La Convención está redactada de tal modo que todos los pueblos del mundo pueden identificarse con ella. Si tienes alguna reserva en particular, puedes mencionarla y será respetada. No obstante, si estamos de acuerdo en la mayoría de los conceptos de la CEDAW, debemos aceptarla y promocionarla. Por lo tanto, no digas a tu congregación religiosa que estás en contra de la CEDAW, cuando eso no es cierto. Tienes

una opinión que puede diferir en algunos detalles, pero no difiere en los principios generales, por lo tanto promociona las partes con las que estás de acuerdo'. (...) El mensaje que queríamos transmitir con eso era que teníamos que fijarnos en lo que teníamos en común y no en lo que nos dividía. (...) De este modo convencimos a los líderes religiosos conservadores para llegar a un acuerdo respecto a la CEDAW. Ojala algún día les convencamos también para aceptar los artículos que hoy les parecen controvertidos y difíciles de seguir. Lo importante es que llegamos a un consenso y que demostramos que la CEDAW no está en contra de nuestra religión". (Sanika, entrevista personal, Sana'a, 6 de marzo 2012).

La estrategia de promocionar la CEDAW desde la perspectiva de su compatibilidad con el pensamiento islámico resultó ser útil para promover una conciencia sobre los derechos de las mujeres en las comunidades religiosas e islamistas. Esta estrategia fue seguida no solamente por el WFRT, sino también por otras organizaciones de mujeres, tales como el WNC y la YWU por ejemplo. El Comité Nacional de las Mujeres (WNC) y la Unión de las Mujeres Yemeníes (YWU) colaboraron con las instituciones religiosas y con las autoridades del islam para publicar unos estudios que explicaban la CEDAW desde los valores y principios islámicos. El WFRT, por su parte, publicó dos manuales sobre esta temática para ser usados como guías didácticas en los cursos de formación sobre los derechos humanos de las mujeres en el islam.⁶⁵ Estos manuales, a diferencia de las publicaciones de otras organizaciones yemeníes, fueron escritos y editados por mujeres feministas y expertas en jurisprudencia islámica. En concreto, se trataba de expertas en el feminismo islámico procedentes de otros países árabes, es decir, la marroquí Farida Bennani, profesora de derecho islámico de la Universidad de Marrakech, y la egipcia Zeinab Radwan, política, ex-miembro del parlamento y profesora de filosofía islámica de la Universidad de El Cairo. Ambas eruditas fueron invitadas como docentes en las jornadas formativas sobre la CEDAW y el islam, organizadas por el programa "*Women's Rights in Islam*". Eso supuso un valor añadido del proyecto para las ciencias islámicas en Yemen, ya que en aquel momento había muy pocas expertas locales que se especializaran al mismo tiempo en la jurisprudencia islámica y en el feminismo árabe. Aparte de Zeinab Radwan y Farida Bennani, el WFRT invitó también a otras expertas en el feminismo islámico, tales como la tunecina Mangia al Swaihi, profesora de estudios islámicos de la Universidad Al-Zaytuna, y la egipcia Muna Tolba, académica e historiadora especializada en la

⁶⁵ Véase: Bennani 2005; Radwan y al-Qadasi 2004.

civilización árabe. Estas intelectuales son bien conocidas en el mundo árabe por su contribución a la promoción de los derechos humanos de las mujeres y la justicia de género desde la perspectiva islámica.

La participación en el programa del WFRT de las expertas de diversos países árabes, que se habían especializado en las ciencias islámicas y la *sharí*a, tenía como objetivo romper con los estereotipos de género y transmitir el mensaje de que las mujeres pueden ejercer profesionalmente las funciones de eruditas islámicas. Merece la atención destacar que estas sabias del islam, y específicamente Zeinab Radwan y Farida Bennani, no llevaban el *hijab*, lo cual desafiaba las interpretaciones convencionales del islam, que convirtieron el velo islámico en una señal de identidad de las mujeres musulmanas. Esta controversia por su apariencia, no obstante, no impidió a estas expertas ser reconocidas y aclamadas internacionalmente como eruditas prominentes del islam en el mundo árabe. Sus clases de formación en los derechos humanos y el islam estaban dirigidas y atendidas tanto por los hombres como por las mujeres, aunque es cierto que para los imanes y los líderes religiosos en Yemen eso supuso un hecho bastante novedoso.

Las tradiciones patriarcales reservan las funciones de mayor prestigio en la jerarquía islámica en Yemen a los hombres. Las mujeres yemeníes tienen un acceso muy limitado para profundizar en las ciencias islámicas a nivel profesional y para convertirse en autoridades en el islam. Por eso, el WFRT veía la pertinencia de desafiar los estereotipos de género y trabajar con las eruditas del islam de otros países musulmanes para demostrar que las mujeres, tal como los hombres, pueden ser buenas conocedoras del islam y la *sharí*a y contribuir en la renovación del pensamiento islámico. Teniendo en cuenta este objetivo, el WFRT organizó su primer proyecto piloto para los imanes yemeníes en Beirut. El hecho de hacer viajar a los clérigos y eruditos islámicos fuera de Yemen para recibir la formación tenía como propósito disminuir las posibles resistencias en cuanto que estos hombres iban a enfrentarse con las enseñanzas dadas por mujeres expertas en el islam:

"Muna vino de Egipto y otra profesora de Túnez - las dos mujeres vinieron para dar la formación a nuestros imanes. Para los hombres religiosos fue un shock: ¡mujeres docentes en el islam moderno! Después tuvimos un taller de larga duración, de unos 10 o 15 días, y estos imanes siempre llegaban a tiempo, se sentaban y escuchaban a las mujeres. (...) Lo que hicimos primero fue llevar a los 25 imanes a Líbano. ¿Por qué? Porque si hubiéramos empezado aquí [en Yemen], no habríamos tenido éxito. El hecho de llevarlos a Beirut marcó la

diferencia. (...) Fuimos entonces con estos 25 imanes de 10 provincias de Yemen a Líbano y allí los preparamos. (...) Tuvimos como docentes a mujeres especializadas en la sharía. También había docentes chiítas y sunitas: los chiítas eran de Pakistán y de Irán, y los sunitas de Holanda y de los Estados Unidos. Tuvimos entonces a los imanes yemeníes y a los profesores sunitas y chiítas de diferentes partes del mundo". (Sawsan, entrevista personal, Taiz, 10 de mayo 2011).

El proyecto de formación para los imanes yemeníes, que el WFRT impartió en Líbano, fue financiado por los fondos de la cooperación holandesa. Esta experiencia permitió familiarizar a los clérigos yemeníes con la renovación en el pensamiento islámico, tanto en el sunismo como en el chiísmo, así como reflexionar sobre el rol de las mujeres en el desarrollo de los estudios islámicos. El proyecto reflejaba también los cambios a nivel internacional, puesto que el acceso de las mujeres a la educación y a las carreras universitarias les ha permitido entrar en unos espacios y en unas profesiones que anteriormente estaban reservadas para los hombres, incluidas las funciones religiosas. El incremento de su capacidad para hablar en público como predicadoras, profesoras, eruditas o exégetas de los textos islámicos ha implicado una transformación en el liderazgo en el mundo musulmán. Las mujeres eruditas, y específicamente las feministas islámicas, han desafiado el poder de las interpretaciones masculinas y de la cultura patriarcal. A pesar de la redefinición de los roles de género y de los avances en la lucha por la igualdad en los últimos años, hay todavía numerosas resistencias de base cultural, que se legitiman religiosamente, y que obstaculizan los cambios estructurales y el acceso de las mujeres al poder en las instituciones religiosas, políticas y jurídicas. El caso emblemático es el de Amina Wadud, feminista islámica de origen americano, que reivindicó su derecho de ser imana para una congregación musulmana, desafiando la tradición islámica, según la cual se reservaba esta función exclusivamente para los varones. En 1994, Amina Wadud dirigió la *jutba*, sermón del viernes, en Sudáfrica, y en 2005 volvió a ser objeto de debate jurídico en el islam, cuando ejerció otra actividad como imán ante una congregación mixta en Nueva York. Las instituciones islámicas aún hasta el presente se oponen a permitir que las mujeres puedan dirigir el sermón de los viernes ante los hombres o ante una congregación mixta, argumentando que eso iría en contra de la moralidad islámica. Según las interpretaciones ultra-ortodoxas, las mujeres no deben ocupar las posiciones de imanes, de muftíes, de cadíes, de ulemas, y de jefas del Estado, porque su naturaleza es demasiado emocional para emitir unos juicios racionales y dictar resoluciones judiciales en acuerdo con la ley islámica. Las

feministas islámicas desafían estos estereotipos de género, y defienden que no hay una prohibición explícita en el islam que impida a las mujeres ser imanes, jueces o presidentas, y ocupar cualquier otra posición de influencia en el mundo musulmán.

Los estudios del feminismo islámico han generado un corpus prodigioso de conocimiento, que ha permitido desafiar a los discursos patriarcales a través de unos argumentos basados en una lectura innovadora de los textos sagrados del islam. Sawsan, la directora del WFRT, ha defendido que el conocimiento aprendido a través de su experiencia en el programa “*Women’s Rights in Islam*”, le ha permitido estar más capacitada para resistir las influencias de los fundamentalismos musulmanes y defender los derechos humanos de las mujeres en Yemen. Como dice:

“Sé mucho sobre el islam. Puedo discutir sobre esto con los imanes. Si ellos dicen algo, puedo contestarles y darles un contra-argumento del Corán y de los hadices. (...) Si quieres desafiar a estos hombres, tienes que saber de lo que están hablando, porque esta gente es muy dura. Lucharán por lo que tienen. Si no tienes los argumentos que los desafíen, que les hagan cuestionarse, entonces estás perdida”. (Sawsan, entrevista personal, Taiz, 10 de mayo 2011).

Sawsan llama la atención sobre dos cuestiones importantes vinculadas a los proyectos relacionados con el género y el islam. Primero, se trata de reconocer el valor positivo de la religión como un factor relevante en la movilización social para los cambios democráticos y el desarrollo de género. Y segundo, ver cómo el conocimiento del feminismo islámico dota a las mujeres musulmanas de unos argumentos adecuados para defender sus derechos y libertades en unos contextos afectados por los movimientos del conservadurismo religioso. A través del entendimiento sobre cómo funciona el sistema religioso en Yemen, se puede utilizar este canal de enunciación para difundir nuevas ideas e incidir en el cambio de la mentalidad y del pensamiento influenciado por la cultura patriarcal. Las entrevistas posteriores con las coordinadoras y con algunas participantes del programa “*Women’s Rights in Islam*” revelan que este tipo de iniciativas pueden tener efectos positivos sobre los cambios personales y en el aumento de las libertades de las mujeres en Yemen. Por ejemplo, algunas participantes del programa se sintieron autorizadas para rechazar las tradiciones opresivas para las mujeres, cuando se dieron cuenta que éstas no tenían ningún sostén en el islam. La formación en el feminismo islámico y del reformismo musulmán les ha ofrecido una nueva perspectiva sobre las interpretaciones de los textos religiosos y las ha alentado a ser más independientes para tomar sus propias decisiones respecto a su vida y su carrera profesional. El impacto del programa del

WFRT ha tenido que ver asimismo con una ampliación en las perspectivas y libertades culturales, ya que les ofreció una legitimidad religiosa para poder escoger una vida alternativa, sin verse excluidas de otras opciones. Se trataba de redefinir su identidad musulmana de acuerdo con sus propias aspiraciones de emancipación y de derechos humanos, y de conformidad con sus creencias religiosas. Como destaca la directora del programa *“Women’s Rights in Islam”*:

“El programa ha tenido un impacto en la vida de las mujeres. Por ejemplo, Misky al-Juneit, cuando empezamos el proyecto, iba completamente velada, y ahora no lleva el niqab y trabaja para las organizaciones internacionales. (...) Tawakkul Karman fue también una de las participantes del proyecto. Cuando la invitamos a participar en el taller de formación sobre el islam y las mujeres, siempre venía con su marido o su hermano, y mírala ahora, es una mujer independiente, puede ir sola a todas partes, sin la necesidad de estar acompañada. Esto viene del impacto del proyecto, porque hemos dicho que eso no es ‘haram’. La gente entiende ahora que eso no es ‘haram’ [prohibido por la religión], sino que viene por una influencia cultural. Antes se creía que eso formaba parte de la religión. Al entender que eso no es una cuestión religiosa, sino cultural, la gente admite que el cambio es posible. Se entiende que la discriminación no es una cuestión de la religión, sino de la cultura. Rahma Hugaira viene de la primera generación del proyecto, era la primera coordinadora. En aquel tiempo estaba vinculada a la Universidad de Al Iman (...), e iba completamente velada. Ahora tiene su propia ONG – “Media Women Forum”, y viaja internacionalmente, a menudo sin cubrirse la cabeza. (...) No era mi objetivo quitarles el velo, sino hacerles entender que eso no era el islam. La cuestión principal era hacerlas elegir lo que deseaban, y que esa elección fuese la suya y no bajo la presión del islam. No quiero decir que quería verlas sin velo, sino que quería que supiesen que eso no tenía nada que ver con la religión, sino que era una cuestión de su propia decisión. Que la toma de decisiones forma parte del islam, es islámica, y por eso pueden elegir libremente lo que quieren. Ellas lo entendieron y tomaron sus propias decisiones”. (Sawsan, entrevista personal, Taiz, 10 de mayo 2011).

El programa *“Women’s Rights in Islam”* ha tenido unos resultados positivos en cuanto a la concienciación de las mujeres en la interpretación feminista del islam y en su motivación para perseguir sus propios procesos de empoderamiento. Los debates sobre el uso del *niqab*, la libertad de movimientos y el liderazgo político de las mujeres han permitido a las participantes cuestionar las ideas erróneas y adoptar una postura

más feminista sobre algunos temas. Por ejemplo, Sanika, una mujer islamista, que participó en el programa del WFRT como una de sus coordinadoras, cambió algunas de sus opiniones ultra-conservadoras respecto a las cuestiones de género y adoptó una postura más liberal. En este proceso de cambio, Sanika se quitó el *niqab* y se involucró en la lucha por los derechos humanos a través de su trabajo en una organización no-gubernamental en Sana'a. Su decisión de quitarse el *niqab* tenía que ver con su crecimiento personal y sus decisiones prácticas vinculadas a su vida laboral:

Decidí quitarme el velo por dos razones. La más importante fue el descubrimiento que no hay nada en el islam que obligue a las mujeres a taparse la cara. Incluso en los tiempos del Profeta, el niqab era una costumbre vinculada a las tradiciones locales y no a la religión. La segunda razón tiene que ver con mi trabajo. Como formadora en el desarrollo humano y los derechos de las mujeres, tenía contacto con muchas personas. Era importante que la gente me reconociera. Cuando llevas el niqab, siempre te preguntan: '¿quién eres?' En el trabajo con la gente es importante que sepan quién eres y que te reconozcan fácilmente. (Sanika, entrevista personal, Sana'a, 6 de marzo 2012).

Tawakkul Karman hizo una declaración parecida cuando se quitó el *niqab* públicamente en 2004. Según ella, una mujer que quiera trabajar en las actividades de dominio público, no debe cubrirse la cara, porque la gente necesita verla y reconocerla (Tawakkul Karman, *apud* Finn, 2011). Ella se puso el *niqab* por unas convicciones religiosas, y se lo quitó cuando se dio cuenta de que no se trataba de una obligación en el islam, sino de una práctica cultural (Tawakkul Karman, entrevista personal, Sana'a, 22 de febrero 2012). En la misma entrevista que realizó conmigo (22 de febrero 2012) Tawakkul afirma que la religión no debe ser impuesta por el Estado, sino vivirse como una inspiración. Según sus palabras, el islam no está en contra de la democracia ni de los derechos humanos y el problema está en que la gente malinterpreta la religión y la práctica de una forma errónea.

Las historias de las mujeres yemeníes demuestran que las personas pueden cambiar radicalmente sus puntos de vista y sus ideologías a lo largo de su vida bajo la influencia de nuevas ideas, las experiencias personales y los contactos con la gente que las inspiren. Sanika, por ejemplo, se casó por amor con un hombre que tenía ya una esposa. Ambos accedieron a vivir en una unión polígama, porque tanto ella como su marido estaban convencidos en aquel momento de que se trataba de un modelo en

el islam, que era el más justo y correcto para su situación relacional. Después de vivir la experiencia de ser la segunda esposa, Sanika reconoce que la poliginia es una experiencia difícil a nivel personal, por mucho que se la presente en el islam como un modelo permitido y sacralizado (Sanika, entrevista personal, Sana'a, 6 de marzo de 2012). Si pudiera elegir de nuevo, no entraría en una unión polígama otra vez. Actualmente está en contra de la poliginia y considera que las mujeres deberían prestar más atención a los aspectos del islam que les recomiendan una elección consciente y reflexionada entre varias opciones, en vez de seguir acríticamente las tradiciones patriarcales. Su propio proceso de cambio, la de una islamista ultraconservadora del Islah que se convirtió en una musulmana moderada, se lo debe a las mujeres progresistas, que le enseñaron a ver el mundo de otra manera, desde una conciencia feminista. Como dice:

"Las organizaciones de mujeres deben formar a las mujeres y usar el diálogo en su enseñanza. Si no hay una comunicación y un contacto entre las mujeres seculares y las islamistas, será difícil despertar la conciencia de las mujeres islahíes [las mujeres vinculadas al movimiento islamista del Islah]. Las mujeres de los movimientos seculares deben acercarse a las mujeres islamistas. Conozco a las mujeres del Islah y sé que algunas de sus ideas sobre el género y el islam están equivocadas. Esto se debe a las dificultades y a las interpretaciones incorrectas de la religión, que generaron los hombres. Eso es lo que me pasó a mí también en el pasado. Si no fuese por Amal [Amal al-Basha, una de las feministas más prominentes de Yemen], Suad [Suad al Qudsi, otra de las activistas feministas], y otras mujeres con la mente abierta, no estaría donde estoy ahora y no sería lo que soy. No trabajaría aquí [en una organización internacional] y no me atrevería quitarme el niqab. Nuestro deber es ayudar a otras mujeres, porque tenemos mejor educación y más capacidades. Ellas no vendrán a nosotras, sino que nosotras tenemos que acercarnos a ellas. Los movimientos seculares de mujeres no tienen derecho a criticar a las mujeres del Islah, diciendo que estas mujeres están en contra de los derechos de las mujeres [que son anti-feministas], sin intentar siquiera acercarse a ellas. Deberían, en cambio, pensar en cómo llegar a las mujeres islamistas, cómo ganarlas y establecer el dialogo y las alianzas. Esta es la cuestión principal. Las activistas seculares [la elite feminista] deberían ser más modestas y acercarse a las mujeres comunes. Las mujeres del Islah no van a venir por sí solas, porque tienen una mentalidad islamista sobre estas cuestiones [los prejuicios sobre el feminismo, etc.]. Las mujeres de mente

abierta deberían tratar de cambiar esta visión y acercarse a ellas para establecer un diálogo". (Sanika, entrevista personal, Sana'a, 6 de marzo 2012).

Sanika llama la atención sobre los desencuentros entre los movimientos islamistas y los seculares en los países musulmanes. Los estereotipos que tienen los unos sobre los otros les impiden establecer el diálogo y las alianzas para trabajar juntos en beneficio de la comunidad y de las mujeres. El problema está en que las feministas seculares a menudo representan a las mujeres islamistas como unas mujeres conservadoras, tradicionales y retrógradas, que de manera acrítica siguen a las ideologías patriarcales y hacen lo que los hombres les dicen, sin tener en cuenta que eso puede perjudicar a sus propios intereses de género. Las mujeres islamistas, en cambio, ven a las mujeres feministas como una elite occidentalizada, que adoptan acríticamente todo lo que viene de Occidente, sin apreciar y respetar los valores islámicos. Los prejuicios mutuos entre estos dos colectivos dificultan el acercamiento y la posibilidad de establecer alianzas en torno a los intereses comunes. Sanika considera que esto debe desafiarse, y señala que es una responsabilidad de las mujeres formadas en las cuestiones de género y en los derechos humanos para transferir su conocimiento a otras mujeres y cambiar la mentalidad patriarcal. Desde esta perspectiva, el programa "*Women's Rights in Islam*" se puede considerar una práctica prometedora, ya que logró establecer una plataforma de interés común entre los grupos seculares y los islamistas, movilizándolo tanto a las mujeres como a los hombres, en torno a sus intereses comunes, que conciernen a los debates sobre las cuestiones de los derechos, la ciudadanía y el islam. Es importante destacar que el programa de WFRT ha sido una de las pocas iniciativas que conozco, que ha salido de una organización secular de mujeres para llegar a las comunidades religiosas, con el fin de despertar la conciencia feminista de las personas diversas y lograr un empoderamiento de las mujeres. Algunas activistas islamistas, tales como Tawakkul Karman y Misky al Juneit, que estaban vinculadas a este programa, han podido beneficiarse de su formación en los derechos humanos y la democracia para incorporar este conocimiento en el desarrollo posterior de sus carreras profesionales y políticas. Aunque estas mujeres no necesariamente se identifican con el "feminismo", su rol prominente como mujeres activistas en los espacios públicos, ha implicado un cambio y una ruptura con los tabús culturales y han inspirado a otras mujeres para proseguir en sus metas personales a pesar de las dificultades. Las mujeres yemeníes que han incidido en el cambio social e histórico han contribuido asimismo con sus logros a desafiar las ideologías patriarcales, que atribuyen a las mujeres unos estereotipos de incapacidad para ser líderes y agentes del cambio. Por otro lado, el

programa “*Women’s Rights in Islam*” ha reunido también a las mujeres islamistas con las libertades culturales de una filosofía de género más igualitaria y justa. Las mujeres con el potencial de liderazgo han establecido posteriormente, como resultado de su formación y experiencia en este y en otros programas, sus propias organizaciones de derechos humanos, por ejemplo Rahma Hugaira fundó en 2004 la ONG “*Media Women Forum*” y Tawakkul Karman co-fundó en 2005 “*Women Journalist Without Chains*”. Las abogadas tales como Nabila al Mufti, que también participaron en el programa de WFRT, se convirtieron en personas conocidas en Yemen por su defensa de los derechos humanos de las mujeres y por la reivindicación de las reformas para eliminar la discriminación legal en el sistema judicial. Hay que añadir que las mujeres mencionadas, tanto de los movimientos islamistas como de los movimientos seculares, han conseguido que su voz haya sido visible en los debates públicos sobre los derechos humanos, la democracia y la ciudadanía igualitaria en Yemen. Como explica Sawsan:

"Tenemos muy pocas mujeres que puedan hablar sobre los temas concernientes a las mujeres en público. Estas mujeres provienen de nuestro proyecto y la mayoría están en Sana'a. Es cierto que son pocas en comparación con el número de personas a las que hemos llegado a tener en el programa, pero es un avance. Antes, igual no tenían la capacidad de hablar sobre los derechos de las mujeres y el islam, y reaccionar cuando veían que alguna interpretación del islam no era correcta. Ahora pueden hacerlo. Eso está bien. Pueden decirlo en público y en la televisión. Una de estas personas es Tawakkul Karman. Se puede ver lo que está haciendo ahora en la Plaza del Cambio en Sana'a. (...) Otra es Nabila Mufti. Está también Rahma Hugaira y hay otras más". (Sawsan, entrevista personal, Taiz, 10 de mayo 2011).

Es importante destacar que las activistas mencionadas, involucradas en el proyecto “*Women’s Rights in Islam*”, han jugado un rol relevante en la revolución de 2011, convirtiéndose en lideresas del cambio social y político en Yemen. Aunque es difícil de atribuir a cualquier proyecto del desarrollo un impacto directo en la revolución, es importante reconocer que un conjunto de esfuerzos e iniciativas formativas en derechos humanos, en la igualdad y en los valores de la democracia en el periodo pre-revolucionario, ha contribuido al aumento de la conciencia ciudadana sobre estos principios y han alentado a tomar la responsabilidad ciudadana como agentes del cambio. Las ideas sobre la igualdad y los derechos humanos, promocionadas por el programa “*Women's Rights in Islam*”, han podido reforzar los procesos de empoderamiento de las mujeres mediante este conocimiento. El empoderamiento, no

obstante, no es un proceso que provenga de la intervención de un único proyecto, sino que resulta de una experiencia impulsada por varios factores, que conforman la vida de las mujeres y dependen de la conciencia feminista y de las decisiones que se toman en relación a la cultura de género. La interpretación del islam a favor de los derechos humanos de las mujeres puede constituir un impulso para los procesos del empoderamiento, pero no es el empoderamiento en sí mismo. El feminismo islámico ofrece un conocimiento que tiene un valor ético para las personas creyentes y una utilidad política para las mujeres que viven bajo la ley islámica. La inspiración en estas ideas puede motivar a las mujeres para demandar más cuotas de derechos y de autonomía, pero no implica unas transformaciones automáticas de las estructuras patriarcales y un avance en la igualdad de género. Por ejemplo, las interpretaciones feministas del Corán pueden legitimar las demandas de los derechos políticos de las mujeres, pero no necesariamente van a implicar un aumento real en la representación femenina en las elecciones y en las posiciones de toma de decisiones. El liderazgo de las mujeres en Yemen es un proceso complejo y se inscribe en las luchas de poder, en las que la religión ha sido politizada y a menudo utilizada como un arma contra los movimientos de la igualdad de género.

III.2.6 Los desafíos feministas en género y desarrollo: la ONG-ización de los movimientos de mujeres

El programa “*Women’s Rights in Islam*” ha sido presentado como una práctica prometedora en género y desarrollo, teniendo en cuenta sus logros y sus estrategias innovadoras para promover los derechos de las mujeres desde una perspectiva sensible a la cultura y a la religión en Yemen. Su metodología ha destacado por compaginar el marco centrado en el islam con el enfoque de derechos humanos y de la igualdad de género. El valor añadido del programa consistía en la formación de agentes del cambio, capaces de poner en práctica los conocimientos adquiridos y de subvertir las influencias de los fundamentalismos religiosos. Desde un análisis de género, no obstante, el programa despierta algunas preocupaciones vinculadas a sus limitaciones respecto al impacto en las transformaciones estructurales y las jerarquías de poder entre los hombres y las mujeres en el sistema dominante. Las críticas no cuestionan el potencial de los recursos religiosos y culturales para empoderar a las mujeres, sino que destacan las limitaciones de su uso si no se cuestionan y resisten al mismo tiempo las estructuras patriarcales. Estas limitaciones derivan especialmente de la inconsistencia y de la desconexión entre el proceso de planificación, adopción, implementación y evaluación del proyecto y la perspectiva de género. Tanto el análisis

del programa "*Women's Rights in Islam*" como los discursos de las activistas de los derechos de las mujeres sugieren que los desafíos de la práctica feminista se intensifican en los contextos que están dominados por el poder masculino y que están afectados por una ONG-ización de los movimientos de mujeres.

Las investigadoras, tales como Islah Jad (2007), han evidenciado que la ONG-ización de los movimientos de mujeres puede implicar una pérdida de su radicalidad y una despolitización de los discursos y de las prácticas feministas. Blandine Destremau (2011: 48-49), investigadora francesa especializada en Yemen, explica que este proceso comienza con el registro del movimiento de mujeres como ONGs o las organizaciones de la sociedad civil, y pasa por su progresiva absorción en la esfera de influencia de las NN.UU. a través de sus mecanismos de participación de la sociedad civil. A través de estos mecanismos, a nivel nacional e internacional, las organizaciones de la sociedad civil se acercan a los gobiernos y a sus delegaciones oficiales, y quedan involucradas en los discursos y los procesos "consensuados" del desarrollo. Las reglas de la "integración en la sociedad civil" obligan a las mujeres y a los grupos feministas a competir por los fondos y otros recursos, lo cual dio como resultado la concentración del poder y la visibilidad en manos de las ONGs mayoritarias, sin la mediación de los mecanismos de representación democrática. Las ONGs actúan a menudo como consorcios para hacerse con la mayoría de los recursos disponibles, y acaban contribuyendo a menudo a la implementación de las prioridades orientadas por las Naciones Unidas u otros donantes, y no tanto por las movilizaciones sociales de base. Los que pierden en este proceso son los movimientos de base, y sobre todo los movimientos radicales que no se conforman con las políticas de las agencias internacionales y las ONGs mayoritarias. Estos grupos suelen sufrir la marginación y la invisibilización en los foros de las políticas dominantes. En este contexto, como sostiene Blandine Destremau (2011: 49), la burocratización y la institucionalización de los movimientos de mujeres y su adaptación a los discursos y los procesos "consensuados" sobre género y desarrollo, impuestos por la ONU y las ONGs mayoritarias, son contrarias a los intereses estratégicos de las mujeres, ya que debilitan el poder subversivo del análisis de género y sus políticas feministas.

Las activistas yemeníes son conscientes de los desafíos que supone la ONG-ización de su movimiento. La directora del WFRT y la coordinadora del programa "*Women's Rights in Islam*" ponen de manifiesto su crítica a los movimientos de mujeres de Yemen de la siguiente manera:

"En Yemen, no tenemos un verdadero movimiento de mujeres, si hablamos de un movimiento con visión. Tenemos actividades y ONGs de mujeres. A veces trabajamos juntas. Lo hicimos, por ejemplo, en la cuestión de los matrimonios precoces. Tenemos redes, pero no tenemos un movimiento político. (...) Nos movilizamos en redes para trabajar en unos asuntos específicos. Las redes se forman siempre para algo. Cuando terminamos, todo se acaba. No hay una estrategia más allá, ni una continuidad. Las ONGs no tienen una visión a largo plazo, solo tienen actividades. La mayoría de las ONGs trabajan así: cuando terminan las actividades, escriben un informe y con eso terminan. (...) Su misión se convierte, por tanto, en escribir los informes para los donantes, hacer actividades y conseguir los fondos. Sólo unos pocos han trabajado sobre la planificación estratégica. (...) El ámbito de alcance de la mayoría de las ONGs son las ciudades. Muchas de estas ONGs trabajan entre ellos mismos. Lo hacen fácil para ellos. Tienen sus nombres en las listas y se llaman entre ellos para venir a sus actividades. No buscan más allá. Incluso los donantes hacen lo mismo que las ONGs – van a por lo fácil. Siempre invitan a las mismas mujeres, las mujeres que están en sus listas. Hay mujeres en Sana'a que son jóvenes activistas, pero ellas no son muy conocidas, porque no están en estas listas. (...) Los donantes saben cómo funciona el sistema, pero parece que les da igual. Después de todo, los donantes están más interesados en los informes que en los proyectos en sí mismos". (Sawsan, entrevista personal, Taiz, 10 de mayo 2011).

La ONG-ización de los movimientos de mujeres en Yemen ha conducido al surgimiento de una elite de expertas y de organizaciones especializadas en género y desarrollo, que dependen de la financiación de los donantes internacionales y de las redes de contactos profesionales para tener el acceso a la información y a las convocatorias de lo que se convirtió en un mercado de trabajo bastante lucrativo. La ONG-ización ha implicado un proceso mediante el cual las cuestiones de interés colectivo se han ido transformando en proyectos y actividades aisladas del contexto general en el que se aplicaban. Este proceso ha tenido una dimensión cultural, ya que ha transmitido los valores neoliberales del mercado global y ha favorecido la dependencia de la ayuda internacional y la desconfianza en las propias capacidades de acción. Las consecuencias de la ONG-ización de los movimientos de mujeres se han manifestado en unos productos despolitizados, en la utilización de unos conceptos vaciados de sus contenidos significativos, y en la replicación de proyectos parecidos en diferentes partes del mundo, sin tener en cuenta los factores económicos, sociales

y políticos que les afectan. La cultura de la ONG-ización de la sociedad civil se ha observado en Yemen, por ejemplo, en el modo en el que se han organizado en hoteles de lujo las actividades formativas sobre género, desarrollo y derechos humanos, bajo el patrocinio de los donantes internacionales, cuyos logos ganaban un protagonismo con la publicidad de los eventos. Las jornadas formativas eran atendidas por personas que pertenecían a una determinada elite y que normalmente formaban parte de las redes de contactos de la ONG que había organizado el evento. En teoría, los proyectos de cooperación al desarrollo estaban pensados para ayudar a los grupos “pobres” y “desprivilegiados”, lo cual explica las partidas del presupuesto previstas para cubrir los gastos del transporte y de comida para los y las participantes. En realidad, estos gastos se sobrestimaban en concepto de dietas y de servicios de catering en hoteles de lujo, y se convirtieron en un incentivo relevante para que los y las profesionales del desarrollo yemeníes, que normalmente pertenecen a la clase media y alta, siguieran viniendo y asistiendo a los proyectos formativos. La revolución yemení de 2011 puso en evidencia que existían alternativas a este tipo de eventos, pues las actividades sobre los derechos humanos, la democracia y la ciudadanía igualitaria, organizados por el movimiento revolucionario se preparaban sin grandes presupuestos y en base a una movilización social comprometida con la causa, se trataba de acciones y encuentros que se celebraban en los campamentos de protesta, localizados en las calles y las plazas públicas de diversas ciudades de Yemen, y estaban abiertos al público en general, lo cual aseguraba una mayor resonancia que cualquier seminario o taller organizado en los hoteles de lujo, y aislado de la sociedad en general. Es importante destacar que eran las activistas de las mismas elites sociales, profesionales en género y desarrollo, que habían formado parte de los movimientos ONG-izados de las mujeres en Yemen, y que ahora se organizaban de una forma más independiente para transferir sus conocimientos a los demás y tomar las acciones revolucionarias para conseguir un Estado más democrático, justo e igualitario. Aparte de las lideresas de los derechos humanos más conocidas, la revolución yemení de 2011 reveló los rostros de nuevas activistas, de generaciones más jóvenes, que también estaban bien formadas y dispuestas a trabajar por la justicia de género, los derechos humanos y la democracia paritaria en Yemen. Antes de la revolución los contactos entre ambos grupos no estaban bien definidos, ya que estas activistas no se conocían. Durante el régimen de Ali Abdullah Saleh, las lideresas de los movimientos de mujeres solían trabajar en sus propias redes, organizaciones y proyectos comunitarios y del desarrollo. Su lucha por los derechos de las mujeres no era la de los movimientos de movilización masivos, sino la de una elite intelectual y activista que canalizaba sus iniciativas de cambio social a través de las organizaciones

no-gubernamentales, estatales e internacionales, y de sus propias redes profesionales. Pero también había un interés por el cambio, y algunas organizaciones trataron de superar los desafíos de la ONG-ización de la sociedad civil en Yemen y formar nuevas alianzas para expandir sus pactos sociales por la igualdad de género. El WFRT era una de estas ONGs, cuyas aspiraciones eran las de trabajar de una forma distinta y aplicar las perspectivas locales de empoderamiento y la justicia de género.

El WFRT ha tratado de no reproducir las dinámicas de la ONG-ización de la sociedad civil y trabajar de una forma más independiente, buscando fondos de los donantes locales, poniendo énfasis en la planificación estratégica, desarrollando unos programas a largo plazo, creando redes entre los y las jóvenes independientes, priorizando los proyectos en las zonas rurales, trabajando a través de la cultura, experimentando con nuevos enfoques del desarrollo e incidiendo en los cambios desde abajo hacia arriba mediante la movilización de la comunidad. Como sostiene Sawsan:

"No quiero decir que somos los mejores, pero por lo menos queremos trabajar de manera diferente. Eso es importante para nosotras. Hemos empezado las redes de contactos no desde las ONGs, sino desde la gente joven en las universidades y en las escuelas. Algunas de estas personas han abierto los grupos en internet y las ONGs. Algunos tienen sus propias páginas web y blogs. A nosotros no nos importa si tienes una ONG o no, puedes unirte a nuestra red de contactos como un individuo también. Por esta razón estamos en contacto con la gente joven. Tratamos de movilizarlos para tener un relevo de los y las líderes en estos grupos". (Sawsan, entrevista personal, Taiz, 10 de mayo 2011).

A pesar de este enfoque de pensamiento crítico, el WFRT no siempre pudo ser consistente con la implementación de su enfoque de empoderamiento y de la movilización desde abajo hacia arriba, para crear un movimiento de las mujeres y de la gente joven. El programa "Women's Rights in Islam" tenía sus ventajas y desventajas y no siempre representaba los intereses de las políticas verdaderamente transformadoras y feministas. El hecho de aceptar los fondos de la ayuda al desarrollo, implica que las ONGs deben adaptarse a las exigencias de los donantes por lo menos en cuanto a la justificación de los gastos y a la entrega de los informes periódicos. La dependencia de los donantes y la competencia entre las ONGs dificulta el hecho de mantener una autonomía respecto a la agenda política de la cooperación internacional, ya que es imposible ignorar las expectativas que vienen de fuera en el

contexto de las relaciones de poder desiguales entre el Sur y el Norte. Es bastante común, por ejemplo, que los donantes prefieran tener unos resultados impactantes numéricamente, computables por la cantidad de las personas que se benefician del proyecto, y que no se interesen tanto por la calidad de los cambios experimentados a largo plazo. Eso puede implicar la modificación de las ideas originarias de las activistas yemeníes para satisfacer las expectativas de los financiadores, teniendo como resultado la priorización de los proyectos que llegan a muchas personas en relativamente poco tiempo, en vez de apostar por unas iniciativas de empoderamiento a largo plazo, que generen cambios personales y substanciales en las comunidades. Otro desafío de la involucración de las activistas en la maquinaria del desarrollo tiene que ver con la tecnificación excesiva del enfoque de género, que conduce a la despolitización de los contenidos feministas en los procesos de implementación de los proyectos. No hay evidencias, por ejemplo, de que el programa *“Women’s Rights in Islam”* fuera consecuente con su análisis de género y pudiera llevar las actividades formativas y de la sensibilización en la ciudadanía igualitaria y los derechos de las mujeres en el islam a la siguiente fase, es decir en cuanto al apoyo estratégico de las mujeres en el liderazgo religioso, para terminar con su exclusión en las posiciones de poder y en la toma de decisiones vinculadas a las políticas del islam. Sawsan es consciente de estas limitaciones y reconoce que el programa *“Women’s Rights in Islam”* no ha terminado:

“El proyecto no ha terminado, pero no hemos conseguido más fondos. Al final, la GTZ decidió no financiar más el programa. No sé por qué. Para nosotras, no obstante, el programa no ha terminado. Hemos pasado a otras cuestiones, seguimos trabajando en la cultura, aunque no específicamente en el islam. Trabajamos en la cultura y en los derechos humanos en las áreas rurales”. (Sawsan, entrevista personal, Taiz, 10 de mayo 2011).

La ONG-ización de los movimientos de mujeres ha afectado a la manera de trabajar y desarrollar los proyectos de género en Yemen. Incluso las organizaciones más críticas con la cooperación al desarrollo, como el WFRT, dependen de los fondos externos, por lo cual no consiguen mantener una autonomía total en su trabajo. Sus proyectos terminan cuando se acaban los fondos, esperando ser retomados cuando surge una nueva oportunidad de financiación. Es relevante tener en cuenta que a pesar de estas dificultades y a las limitaciones del sistema del desarrollo en el que operan, las activistas y las organizaciones de mujeres han tratado de hacer lo posible para sensibilizar a las comunidades en las cuestiones de género y avanzar en los derechos de las mujeres en Yemen. Para el WFRT era importante, además, incorporar en su

trabajo a los hombres, con el fin de incidir en los cambios de género de una forma conjunta. La involucración de los hombres en los proyectos de género ha implicado unos nuevos desafíos para las políticas feministas, y el proyecto “*Women’s Rights in Islam*” es un buen ejemplo de este hecho.

III.2.7 **La cuestión de los hombres y las masculinidades: controversia sobre la incorporación de los imanes y las autoridades religiosas en los proyectos de género**

El sistema dominante de Yemen se caracteriza por tener una cultura patriarcal, que confiere el poder y las posiciones de mayor influencia a los hombres. Los hombres ocupan las funciones religiosas de mayor prestigio, como los imanes, los muftíes y los ulemas, lo cual les dota de un control absoluto sobre las instituciones islámicas y la interpretación de la *sharía*. Las mujeres tan sólo recientemente han podido acceder a algunas profesiones islámicas, desempeñando sobre todo los roles de predicadoras del islam, denominadas “*dayat*” o “*wa’idhaat*”. Dado que el trabajo de las “*dayat*” fue popularizado especialmente por los movimientos islamistas durante los años 80 y 90, muchas de las mujeres que ejercen esta función en Yemen han sido formadas en una escuela ultraconservadora del islam, que suele ser resistente a los cambios para la igualdad de género. El programa de WFRT trató de superar este desafío y atraer a las mujeres yemeníes con una mentalidad más abierta y unas predisposiciones positivas para promocionar la justicia de género y los derechos humanos desde la perspectiva del feminismo islámico. A pesar de las buenas intenciones, no ha sido fácil encontrar a mujeres yemeníes con este perfil, y finalmente muchas de las actividades del programa “*Women’s Rights in Islam*” han sido dominadas por los hombres. Como explica la directora del WFRT:

"Hemos tenido más hombres que mujeres en los cursos de formadores. Hemos tenido menos mujeres que hombres, porque en Yemen no tenemos mujeres imanes. (...) Trabajamos con las mujeres que estudiaban el derecho y la sharía, las abogadas y las maestras y también con las mujeres que tenían algo de conocimiento sobre el islam, aunque difícilmente se las podría llamar eruditas en ciencias islámicas, porque sus conocimientos no eran tan buenos como los de los hombres. Había mujeres que actuaban como predicadoras, iban a las casas y hablaban con las mujeres, aunque en realidad no eran las verdaderas 'dayat', porque las 'dayat' en Yemen son salafistas y wahabíes, y hablan de otro tipo de islam. Ellas destrozarían nuestro proyecto. Lo que hemos hecho ha sido tomar su enfoque, el método de las 'dayat', para ir a las casas y las escuelas y llegar a las mujeres. (...) Los hombres y las mujeres recibieron la

misma formación en nuestro proyecto, pero su trabajo posterior en el terreno ha sido distinto. La diferencia consistió en que los hombres usaban las mezquitas, y las mujeres usaban las casas y las escuelas para llegar a la gente con sus enseñanzas". (Sawsan, entrevista personal, Taiz, 10 de mayo 2011).

Las desigualdades de partida influyeron en la desproporción en cuanto a la participación de los hombres y de las mujeres en el proyecto del WFRT. La selección de los hombres se basó en un criterio parecido al de las mujeres, pero debido a su acceso privilegiado a los conocimientos del islam y a las funciones religiosas, sus oportunidades de ser elegidos eran mayores. El WFRT estaba interesado en la participación de los imanes y otros eruditos del islam en el programa "*Women's Rights in Islam*" debido a su influencia y su autoridad en las comunidades, y a su poder de emitir las fatuas. Los predicadores masculinos del islam (*jatib* o *jutabaa* en plural) gestionan y trabajan en las mezquitas, lo cual les facilita llegar a miles de personas cada vez que pronuncian un sermón o dan charlas religiosas. Las actividades formativas en las mezquitas se realizan diariamente, siendo la congregación de los viernes en la que se pronuncia el "*khutbah al juma*", el sermón de los viernes, la más importante y la que agrupa a más personas, en su mayoría hombres. Las mezquitas son, por lo tanto, unos lugares importantes de comunicación y de transmisión de información para la formación de la opinión pública y la movilización social. De hecho se estima que el programa "*Women's Rights in Islam*" llegó con sus mensajes sobre los derechos de las mujeres y el islam a unas 35 mil personas, de diferentes provincias de Yemen, gracias a las charlas y las disertaciones religiosas impartidas en las mezquitas por los imanes y por los líderes masculinos formados en este proyecto (Sabra, 2008: 44). Las mujeres en Yemen no suelen tener esta capacidad de difusión de sus mensajes, dado que su acceso a las mezquitas y a los medios de comunicación es mucho más limitada. Las predicadoras femeninas del islam ejercen sus funciones sobre todo en casas y en las escuelas. Hay que reconocer, no obstante, que la escuela cumple también un rol relevante en cuanto a la divulgación de la información y de las nuevas ideas. Se estima que las y los maestros formados por el WFRT sensibilizaron en los derechos de las mujeres a unos 25 mil alumnos de ambos sexos en el marco de sus actividades para el programa "*Women's Rights in Islam*" (Sabra, 2008: 44).

Estos datos sugieren un debate sobre la cantidad versus calidad de los impactos de los proyectos de desarrollo, y el rol de los hombres y de las mujeres en la incidencia para los cambios de género y la promoción de los derechos de las mujeres en Yemen.

En las sociedades patriarcales, las mujeres por su posición de género tienen más difícil el acceso a los recursos y a los espacios de poder, por lo cual sus lugares de enunciación y sus capacidades de liderazgo en las comunidades suelen tener también un alcance limitado. A pesar de eso, las experiencias históricas a nivel mundial muestran que los cambios a favor de los derechos de las mujeres siempre han sido iniciados y protagonizados por unas mujeres excepcionales e inconformistas con la cultura dominante. Estas precursoras inspiraban y/o formaban los movimientos feministas, que, si no eran exclusivamente femeninos, estaban compuestos mayoritariamente por mujeres. La participación de los hombres en estos movimientos no está bien documentada, aunque se sabe que en la cultura árabe los hombres tenían una voz relevante en la promoción de los derechos de las mujeres. Qasim Amín, por ejemplo, es nombrado también como el "*padre del feminismo árabe*" por abogar a finales del siglo XIX y comienzos del XX por la educación y la emancipación de las mujeres en sus polémicos libros: "La liberación de las mujeres" y "La nueva mujer". Las críticas posteriores a su obra, realizadas por feministas contemporáneas tales como Leila Ahmed, Lila Abu Lughod, Afsaneh Najmabadi y Omnia Shakry, demuestran que su motivación y su visión de la liberación de las mujeres se basaba en unos principios y unas aspiraciones diferentes a las que tenían las propias mujeres. Leila Ahmed cuestionó incluso la clasificación de Qasim Amin como feminista, evidenciando que su visión de la familia moderna en realidad sustituía el patriarcado árabe por el androcentrismo occidental. Las críticas de los proyectos del reformismo árabe respecto a la emancipación de las mujeres demostraban que estas propuestas articulaban sobre todo los intereses masculinos y nacionalistas, es decir se preocupaban por crear unas buenas madres y esposas. El objetivo era convertir a las mujeres tradicionales y analfabetas en las "nuevas mujeres", que fueran mejores compañeras para los hombres modernos y mejores madres para formar a los ciudadanos de la nación. Se trataba de unos proyectos de modernidad que eran a la vez reguladores y emancipadores. Pues, si la educación de las mujeres se fomentaba sólo con el fin de prepararlas para que se convirtieron en buenas madres, capaces de producir nuevos ciudadanos, las experiencias de las chicas en las escuelas proporcionaban una práctica valiosa en la vida pública sobre la que basar posteriormente reclamaciones de una ciudadanía igual para ellas (Abu Lughod, 2002: 32). Como consecuencia, este tipo de proyectos del desarrollo de las mujeres, ligados a la modernidad, fueron el preludio tanto de nuevas formas de sometimiento de género al tiempo que ofrecían nuevas experiencias y posibilidades de liberación (Abu Lughod, 2002: 33). En este contexto surge el debate sobre el rol de los hombres en los

proyectos de género para fomentar la igualdad y promocionar los derechos de las mujeres.

En los últimos años se han manifestado tres enfoques del desarrollo relativos a este tema. Todos sostienen que la igualdad de género no es posible sino con una involucración activa de los hombres en los procesos del cambio social para la transformación de género. El primer enfoque argumenta que los hombres deben estar involucrados más directamente en los proyectos feministas como aliados en las luchas por los derechos de las mujeres y la promoción de la justicia de género. El segundo enfoque reconoce que la igualdad de género no es posible a menos que los hombres cambien de actitud y de comportamiento en relación a las mujeres, y en los asuntos tales como la planificación familiar y los derechos reproductivos, entre otros. El tercer enfoque considera que el sistema patriarcal es opresivo y nocivo tanto para los hombres como para las mujeres, por lo cual se alienta a los hombres a repensar su identidad masculina y a deconstruir las expectativas y los roles de género definidos estrictamente por la sociedad. En este último enfoque el interés se centra en la exploración de los movimientos de los hombres y en la construcción de las nuevas masculinidades.

En general, las activistas yemeníes por los derechos de las mujeres consideran que es necesario trabajar conjuntamente con los hombres para introducir cambios sociales y estructurales de género en Yemen. Sawsan, la directora del WFRT, explica que se requiere prestar más atención al trabajo con los hombres para avanzar en los derechos de las mujeres debido al control que los hombres ejercen sobre ellas:

"Nuestra prioridad [en el WFRT] no es trabajar sólo con las mujeres, aunque eso no significa que no tengamos que centrarnos en ellas. Por ejemplo, si tengo un problema como el de la planificación familiar, ¿crees que es un problema exclusivamente femenino? Yo no lo creo. Pienso que es un problema que concierne también a los hombres, especialmente en Yemen, donde las mujeres no deciden por sí mismas. Muchos proyectos en salud reproductiva han fallado, porque han trabajado solamente con las mujeres. No han conseguido ningún cambio durante treinta años, ya que las mujeres en Yemen siguen teniendo diez hijos. Por eso no quiero centrarme sólo en las mujeres, pero eso no significa que no quiera trabajar con ellas. Creo que las mujeres tienen un problema, pero no tienen toda la solución, porque la solución no depende sólo de ellas. Hay un desafío, pero no hay que trabajar únicamente con las mujeres en los asuntos relacionados con las mujeres, sino también con los hombres, para superar el

problema de género en Yemen". (Sawsan, entrevista personal, Taiz, 10 de mayo 2011).

El trabajo con los hombres en el programa "*Women's Rights in Islam*" se articuló de manera explícita a partir de 2005, cuando el proyecto cambió del enfoque MED al GED, y decidió incluir unas actividades específicas para los varones con el fin de promover sus propios procesos de reflexión sobre el género (Sabra, 2008: 40). La nueva estrategia partía de la consideración de que la desigualdad de género no es un problema exclusivamente femenino, sino que es un reto de la sociedad en general y requiere de una redefinición de las relaciones de poder entre los hombres y las mujeres. El giro de estrategia reflejó también la preocupación feminista sobre cómo desarrollar unas políticas de igualdad de género para no tratar las cuestiones de las mujeres como asuntos aislados y marginales, sino como parte integral de unos proyectos sociales y políticos más amplios. En este sentido el WFRT veía pertinente articular las cuestiones de los derechos de las mujeres en los debates sobre los derechos humanos, la ciudadanía paritaria y la democracia. De esta forma, la participación de los hombres estaba asegurada, ya que se trataba de asuntos que pertenecían y eran de interés para ambos géneros.

La involucración directa de los hombres en los proyectos del WFRT se veía como una estrategia para reforzar su compromiso en las cuestiones de la ciudadanía igualitaria y de los derechos de las mujeres. El programa "*Women's Rights in Islam*", en particular, trató de promover el interés masculino para terminar con la opresión y la violencia contra las mujeres. En este sentido se priorizaba especialmente la participación de los líderes masculinos, tales como los imanes y los eruditos islámicos, tratando de ganar su influencia en las comunidades como aliados en la lucha por los derechos de las mujeres y la justicia de género. Se utilizó una metodología especial para sensibilizarlos en la violencia de género, y subrayar su rol para denunciar las interpretaciones fundamentalistas del islam, que legitiman los abusos de los hombres contra las mujeres. Con este fin, siete mujeres, preparadas especialmente por el WFRT, se pronunciaron ante los imanes, los juriconsultores y los predicadores del islam sobre sus propias experiencias como víctimas de la violencia doméstica, de los matrimonios forzados y de otros tipos de abusos de género que se legitimaban religiosamente (Sabra, 2008: 42). Para algunos de estos líderes masculinos fue la primera vez que escuchaban los testimonios directos de las víctimas de la violencia de género, pues en la sociedad yemení no es habitual que los hombres tengan contacto con mujeres que no sean sus hermanas, madres, esposas e hijas, y que sepan sobre sus experiencias

vitales. El WFRT trataba de llamar la atención a través de estos testimonios directos sobre las discrepancias entre los principios humanistas de la ética islámica y la forma en la que algunos hombres entienden y usan la ley islámica para justificar su dominación sobre las mujeres. Estos debates no solamente llamaban la atención sobre la mentalidad patriarcal de las personas que interpretaban el Corán y la *sharía*, sino también en el problema del sistema legislativo en Yemen, donde las leyes discriminatorias y la falta de una sensibilidad de género en la administración jurídica dificulta el acceso de las mujeres a la justicia.

La participación activa de los hombres en los debates y en los proyectos feministas ha sido necesaria para asegurar su apoyo en la lucha contra la violencia de género y en los cambios para la igualdad. No obstante, su involucración en los programas de género no debe llevarse a cabo a costa de las mujeres y reproduciendo las desigualdades que persisten en la sociedad yemení. Para explicar los desafíos feministas que tienen que ver con el liderazgo de los hombres en los proyectos de género y desarrollo, voy a presentar los datos de la última fase del programa "*Women's Rights in Islam*", en la que los hombres lograron dominar las actividades del proyecto. Como sugieren los informes del WFRT para el periodo entre septiembre 2007 y diciembre 2008, los hombres se convirtieron en el grupo más numeroso entre los beneficiarios del programa. De los 46 participantes, un 67 % eran hombres y un 33 % eran mujeres, en el taller formativo sobre la ciudadanía igualitaria en el islam, organizado en Sana'a, en diciembre de 2007, en el marco de la última fase del programa del WFRT. En la siguiente jornada de formación, impartida en marzo de 2008 en Sana'a, se formaron a 21 personas: el 63 % de ellas eran hombres y casi un 37 % mujeres. El profesorado de ambos cursos también era predominantemente masculino. En el primer taller tan sólo había una mujer entre los ocho docentes. En el siguiente curso de formación, se quiso invitar a Farida Banani, profesora marroquí de derecho islámico, que participó en las actividades del proyecto en 2005, pero sus expectativas económicas sobrepasaron esta vez la capacidad presupuestaria del programa. En su lugar, se invitó al profesor Haytham Mana, de origen sirio, experto en derechos humanos en los países árabes. Dos de las trece sesiones de las jornadas formativas fueron impartidas por la propia directora del WFRT, que representó una voz femenina.

Las conferencias del programa "*Women's Rights in Islam*" sobre los derechos humanos, la ciudadanía igualitaria y el islam, celebradas entre 2007 y 2008, también fueron impartidas mayoritariamente por hombres, expertos en jurisprudencia islámica y

en derecho internacional. Además, el programa del WFRT apoyó a tres investigadores, todos hombres, para realizar unos estudios sobre la ciudadanía igualitaria en Yemen. Estos investigadores fueron elegidos entre ocho hombres, que habían asistido previamente a una reunión científica en Taiz, en septiembre de 2007, en la que se debatía el diseño de unos estudios pertinentes para apoyar los derechos ciudadanos de ambos sexos en Yemen. Como consecuencia de estas actividades, se publicaron tres libros: *"Citizenship and the Paradox of State in Islamic Thinking"*, escrito por el profesor de filosofía Abdulkarim Kassem; *"Equal Citizenship in Islam"*, realizado por el investigador Mohammed al Lotaify, y *"Equal Citizenship in Light of Sharia Objectives"*, publicado por Abdulaziz al Usaly. Estas publicaciones se realizaron como parte del programa *"Women's Rights in Islam"* y constituyeron una aportación relevante para el conocimiento sobre la ciudadanía igualitaria en el islam. El apoyo institucional dirigido principalmente a los autores masculinos no ayudó, sin embargo, a visibilizar y promocionar el trabajo de las mujeres en las ciencias islámicas, al que se margina en las corrientes dominantes. En total, los beneficiarios directos de todas las actividades de la última fase del programa *"Women's Rights in Islam"* se fijaron en 276 personas, prevalecientemente varones, aunque la falta de datos desagregados por sexo en los informes del WFRT dificulta unos cálculos más exactos. El número total de beneficiarios indirectos, que son los y las participantes de las actividades organizadas por los beneficiarios directos, se identifican en 16.143 personas, de los cuales 5.120 eran mujeres y 11.023 eran hombres.

Los datos expuestos arriba evidencian una prevalencia de los hombres como beneficiarios de la última fase del programa *"Women's Rights in Islam"*. La pregunta está en si su participación mayoritaria en el programa de género beneficia realmente a los intereses feministas y favorece la igualdad de género. En teoría, la formación en el programa del WFRT abría las oportunidades profesionales a ambos sexos, pero en la práctica, los hombres por su condición de género, contaron con una ventaja mayor para proseguir sus carreras profesionales en los espacios públicos y políticos. Los hombres en Yemen no solamente suelen gozar de menos responsabilidades en el trabajo doméstico, sino que también tienen una mayor experiencia en la exposición pública y una libertad de movimientos de la que las mujeres carecen. Estas ventajas se traducen en una mayor movilidad laboral, que les permite ampliar sus posibilidades de encontrar empleo y desarrollar sus carreras a nivel internacional. Además, los cambios en las políticas del desarrollo en Yemen, a partir de los años 90 y sobre todo tras el 11-S, han abierto un nuevo mercado laboral para las y los consultores en materia del islam moderado, los derechos humanos y la democracia. Dado que el

sector religioso está dominado por los hombres, fueron también ellos los que se beneficiaron mayoritariamente de estas nuevas oportunidades profesionales. Algunos imanes y autoridades en ciencias islámicas fueron contratados incluso en los proyectos posteriores del WFRT, como docentes y comunicadores de los mensajes islámicos a favor de los derechos humanos y la democracia. Los hombres, al tener más libertad de movimientos, pudieron aprovechar con facilidad las oportunidades abiertas por el programa "*Women's Rights in Islam*", y viajar al extranjero para tomar parte activa en los cursos de formación, las conferencias y los debates internacionales. Por ejemplo, Abdulqawi Hassan, predicador del islam y supervisor de los estudios coránicos para el Ministerio de Culto y Donación Religiosa en Taiz, miembro de la red "*Muslim Leaders of Tomorrow*", y uno de los coordinadores del proyecto "*Women's Rights in Islam*", viajó a una conferencia internacional sobre "Mujeres en el mundo árabe: derechos y realidad", organizada por la cooperación alemana en Bonn, en 2009, donde expuso su experiencia en el programa del WFRT y habló de su trabajo como imán en la promoción de los derechos de las mujeres (GIZ, 2009).

Lo problemático de esta situación no está en la participación de los hombres en los programas de género, porque su involucración en este tipo de iniciativas es necesaria e imprescindible para avanzar en la igualdad de género. El desafío está en la transversalización del género de una forma consciente y considerada para poder tomar las decisiones adecuadas en cuanto a la distribución de los recursos y a la gestión de los cambios sociales y estructurales. La integración del principio de la igualdad de trato y de oportunidades implica la necesidad de revisar los desequilibrios de género para poder corregir las desigualdades de partida en el sistema dominante. Eso implica un cambio procedimental y la aplicación de unas acciones afirmativas para los grupos que históricamente han sufrido las injusticias sociales, para erradicar la discriminación y promover una mayor igualdad como objetivo final. En este sentido, la teoría feminista ha recomendado el trato preferencial para las mujeres en el acceso y la distribución de ciertos recursos y servicios, así como en el acceso a determinados bienes, con el fin de mejorar su calidad de vida y compensarlas por los prejuicios y discriminaciones de las que fueron víctimas en el pasado. Estas acciones se deben ver como medidas temporales que se aplican en un periodo determinado para corregir las desigualdades de partida entre los hombres y las mujeres y promover unas cuotas mayores de igualdad de género como resultado de este proceso.

La falta de acceso a los datos precisos sobre todas las fases del programa "*Women's Rights in Islam*" no permiten evaluar sus resultados respecto a la transversalidad de género de una forma objetiva. Los indicadores de los informes del WFRT de la última fase del programa sugieren, no obstante, que existe una dificultad para implementar los cambios verdaderamente transformadores si no se priorizan el empoderamiento de las mujeres y las acciones positivas que aseguren unas oportunidades equitativas y así poder corregir las desigualdades de partida para los grupos que históricamente han sido discriminados. Estas preocupaciones forman parte de los discursos de las activistas por los derechos de las mujeres en Yemen, y se manifiestan en sus demandas concernientes a una cuota para las mujeres en el sector público, y en particular en las posiciones de toma de decisiones. Los debates sobre la transversalidad de género y la problemática de los hombres en el programa "*Women's Rights in Islam*", tienen una dimensión adicional, ya que no se trataba de cualquier tipo de hombres, sino de los líderes religiosos, los que supuestamente tenían el poder y la autoridad en las comunidades musulmanas para influir en la opinión pública y promocionar los derechos de las mujeres en el islam a través de su posición social.

La estrategia de la involucración de los líderes religiosos y otras autoridades en el islam como defensores de los derechos de las mujeres tienen ventajas y desventajas. Mis entrevistas en profundidad con tres imanes, que participaron en el programa "*Women's Rights in Islam*" y en otros proyectos de los derechos humanos, sugieren la complejidad del asunto y de los resultados contradictorios de los cambios de género que experimentaron. El caso emblemático es el de Abdullah (M-10), un imán de 35 años, que estudió administración en la Universidad de Taiz y ciencias islámicas en la Universidad de Imán en Sana'a. Abdullah, antes de convertirse en un islamista moderado, era miembro activo del movimiento salafista en Yemen. Su involucración en los proyectos de los derechos humanos incluyeron su participación en una de las jornadas formativas organizadas por el programa "*Women's Rights in Islam*". El impacto de esta formación, según su testimonio del 6 de marzo 2012, le ayudó a cambiar su concepción del mundo, a desarrollar un pensamiento crítico y a deconstruir sus estereotipos sobre las organizaciones internacionales y los derechos humanos universales. El acceso a los programas de desarrollo y el contacto con las personas que trabajaban en el mundo de los derechos humanos desafiaron sus prejuicios sobre las activistas de género y las mujeres profesionales involucradas en los proyectos de cooperación internacional. En Yemen, es bastante común que las activistas liberales, que trabajan por los derechos de mujeres y la igualdad de género, sufran ataques por parte de los oponentes religiosos, que las acusan de ser agentes de Occidente y de

trabajar contra el islam. En este aspecto, el cambio en los prejuicios sociales puede considerarse un logro. La formación en derechos humanos dotó a Abdullah de unas nuevas oportunidades profesionales, entre las cuales estaba su selección para viajar a los Estados Unidos y participar en un programa del diálogo religioso para la democracia. El viaje le ofreció unos conocimientos más profundos, entre los cuales destaca su comprensión de que la violencia de género no es un problema exclusivamente de Yemen, sino que se trata de un problema mundial, que concierne también a las sociedades occidentales. Su interés, su formación y sus nuevos contactos le ayudaron a convertirse en un profesional especializado en los derechos humanos en el islam, y a conseguir trabajo en una ONG internacional para el desarrollo. Abdullah es también imán en una mezquita. En la entrevista personal con él, el 6 de marzo de 2012, destacan los recuerdos de que cuando empezó a predicar el islam desde la perspectiva del reformismo musulmán, inspirado en lo aprendido en proyectos tales como "*Women's Rights in Islam*", algunas personas de su comunidad religiosa rechazaron sus ideas y le tacharon de no-musulmán. Según Abdullah, los cambios en los derechos humanos en Yemen no son fáciles de implementar, ya que la sociedad es religiosamente conservadora y se muestra recelosa con las ideas liberales, que son asociadas con las influencias occidentales.

Es importante añadir que Abdullah fue uno de los islamistas que participaron en la revolución yemení de 2011. Durante este periodo, Abdullah defendía la idea de un Estado civil, que conscientemente diferenciaba de un Estado islámico, que fue articulado en la revolución por algunos grupos del islamismo radical. En su definición, el Estado civil se debe fundar en un Estado de derecho, que se debe regir por un sistema de leyes e instituciones ordenadas en torno a una constitución, que garantice la igualdad de oportunidades para todos sus ciudadanos, sin distinción en base al sexo, la jerarquía tribal u otros factores. Durante la entrevista del 6 de marzo de 2012, Abdullah se ha declarado defensor de los derechos humanos y de la igualdad entre los hombres y las mujeres, que presentaba como principios que constituyen el camino "correcto" del islam. Es importante añadir que hablamos de uno de los imanes que activamente han apoyado una reciente campaña contra los matrimonios precoces y también ha defendido la participación política de las mujeres. Escuchando su discurso sobre la democracia, los derechos humanos y la justicia de género, uno realmente se impresiona por su pensamiento progresista, especialmente cuando se sabe que en su época de militancia salafista no habría aceptado determinados roles de las mujeres y ni siquiera habría hablado o cruzado su mano con una persona del sexo opuesto, por los códigos morales ultraconservadores que caracterizan esta ideología del

fundamentalismos islámico. Si nos situamos para analizar su vida privada, no obstante, la brecha entre su discurso modernista y sus ideas tradicionalistas sobre la familia chocan con los modelos de la igualdad de género.

Abdullah vive en una unión polígama. En 2012 tenía seis hijos de su primer matrimonio. Su segundo matrimonio era reciente. Para poder contraerlo, según la ley yemení, tuvo que persuadir a su primera esposa para que diera su consentimiento. Abdullah explica en su entrevista, que logró convencerla a nivel racional, pero su corazón todavía no lo aceptaba. Al preguntarle si no veía contradictorio e inconsistente la poliginia con los derechos humanos y la igualdad de género, Abdullah respondió que no. El islam permite a los hombres tener hasta cuatro esposas a la vez, por lo cual, en su interpretación, se trataba de un derecho sacralizado, al que ninguna norma de las leyes humanas podía superar. Su perspectiva era muy diferente del enfoque de Muhammad Abduh, el padre del modernismo musulmán, que vivió entre 1849 y 1905, y que argumentaba que el Corán en realidad apostaba por la monogamia como una relación ideal. La sura 4, versículo 3 del Corán establece que un hombre puede casarse hasta con cuatro mujeres con la condición de que se trate con imparcialidad y justicia a todas las esposas. En la misma sura se advierte: *“pero, si teméis no obrar con justicia, entonces [casaos] con una solo o con vuestras esclavas, así evitareis mejor el obrar mal”*. Según los modernistas, esta segunda parte prescribe la monogamia, porque no hay hombre capaz de tratar con imparcialidad de afecto e igualdad material e inmaterial a todas sus esposas. La sura 4, versículo 129 del Corán revela esta imperfección humana de forma explícita, diciendo: *“no podéis ser justos con vuestras mujeres, aun si lo deseáis. No seáis, pues tan parciales que dejéis a una de ellas como en suspenso”*. Según Muhammad Abduh, estas dos suras se complementan y deben leerse de forma conjunta como una recomendación a favor de la monogamia y en contra de la poliginia en el islam. Esta interpretación inspiró a las feministas islámicas, pero se encontró con la crítica severa por parte de los fundamentalistas musulmanes.

La historia y las opiniones de Abdullah representan un caso que cuestiona las teorías del desarrollo basadas en las oposiciones binarias, que tratan de explicar los cambios como una transición lineal de lo tradicional a lo moderno. Lo que está claro es que Abdullah experimentó un cambio personal e ideológico que le llevó a abandonar sus ideas salafistas y a adoptar la postura de un “islamista moderado” en algunos aspectos de su vida. La apropiación selectiva de las ideas progresistas se explica a través de la concordancia con sus propios intereses individuales y de género. Su auto-

identificación como un “*imán moderno*” y su compromiso con los derechos humanos resultó ser beneficioso para su carrera profesional, ya que le facilitó el acceso a un nuevo mercado laboral. Además, su activismo le proporcionó una satisfacción personal, al sentirse necesario en su rol de “*mensajero que enseña cómo el islam puede servir mejor a la humanidad*” (Abdullah, entrevista personal, Sana’a, 6 de marzo 2012). Sus ideas progresistas sobre los derechos de las mujeres sincronizan con sus convicciones sobre el islam moderado, y representan un discurso que no es amenazante para su posición de poder y de autoridad en el sistema patriarcal. Sus resistencias al cambio se manifiestan sobre todo en relación a su modelo de familia tradicional. Abdullah, cree que el mejor modo de organizar un matrimonio es a la manera antigua, y allí es donde reclama una interpretación ortodoxa del islam que le permite mantener sus intereses y privilegios masculinos, así como el control y la dominación sobre las mujeres. Lo que se puede percibir como una inconsistencia entre el discurso ideológico de la igualdad de género y la práctica de la vida cotidiana, en realidad se acopla perfectamente a la identidad múltiple de Abdullah, y constituye una hibridación cultural que desafía las posiciones antitéticas de lo tradicional y lo moderno. Como resultado, tenemos unas elecciones personales, conscientes o inconscientes, que tienen que ver con las decisiones y las convicciones de las personas formadas en base a sus propios intereses personales y a los de género.

Mi interacción y las entrevistas con los imanes y las autoridades islámicas, que se habían formado en los proyectos de género y los derechos humanos, revelan que estos hombres se pronuncian a favor de los derechos y de las libertades de las mujeres, e incluso se convierten en aliados de las campañas feministas, siempre y cuando las nuevas ideas no impliquen la subversión de su propia posición de poder en la jerarquía patriarcal. Esto sugiere que su apoyo a los derechos de las mujeres puede ser selectivo y condicional. Las feministas yemeníes son conscientes de este hecho, pero también reconocen la importancia de las alianzas políticas y sociales con los hombres para acelerar el cambio a favor de la igualdad de género en Yemen. Sahar, activista y profesional de los derechos humanos, nacida en Adén en 1965, tuvo la oportunidad de trabajar con los imanes y los líderes religiosos en una campaña contra los matrimonios precoces. Basándose en su propia experiencia, admite que el apoyo de los imanes y de otros hombres ha facilitado el trabajo de los movimientos de mujeres en Yemen, y ha tenido un impacto positivo al crear un ambiente más favorable para el cambio social y para la implementación de los derechos de las mujeres:

"No podemos trabajar solas, particularmente como mujeres. (...) Necesitamos a los hombres que nos apoyen en las luchas por los derechos. Cuando las palabras pasan de un hombre a otro hombre, creo que son mejor aceptadas que cuando pasan de una mujer a un hombre. Incluso en el parlamento tenemos algunos aliados entre los hombres que defienden los derechos de las mujeres y han conseguido algunos resultados positivos". (Sahar, W-33, entrevista personal, Sana'a, 18 de septiembre 2011).

Las activistas yemeníes requieren del apoyo de los hombres para construir juntos una sociedad más igualitaria. Sin embargo, reconocen que la selección de los hombres como aliados en la lucha por los derechos de las mujeres debe basarse en el diagnóstico exhaustivo de la realidad, y en una valoración, caso por caso, de los valores y los intereses en común. Sahar, basándose en su propia experiencia, admite que las alianzas con los hombres, y en particular los imanes, nunca son perfectas, porque suponen unos posibles conflictos de intereses de poder y de género:

"[Respecto a los imanes y a los hombres en los proyectos de género], si, es cierto que ellos igual no creen en todos los derechos de las mujeres, sino que creen en algunos. De todos modos, son sólo unos pocos hombres, muy pocos, con una mente más abierta, los que creen en los derechos de las mujeres. Yo personalmente no creo que ellos alguna vez vayan a aceptar todos los derechos de las mujeres. Ya sabes, Yemen ratificó la CEDAW hace muchos años, pero algunos temas son intocables. Nadie los va a tocar, porque van a decir que estos derechos son de los hombres y vienen dados por Allá. Incluso algunas mujeres creen en eso, y consideran que no hay nada malo en que los hombres puedan casarse con dos, tres o cuatro mujeres. Pero siempre hay condiciones. ¿Qué significa esto para los hombres? A ellos les gusta citar la primera parte del versículo del Corán [sura 4:3] que dice que un hombre puede casarse con más de una mujer, pero no les gusta mencionar la segunda parte que estipula la condición de que para hacerlo debe ser capaz de tratar a todas sus esposas por igual. ¿Es un hombre capaz de hacerlo? Los hombres sólo se centran en la primera parte y se olvidan de la segunda. Eligen lo que quieren del Corán. (...) No quiero generalizar mi idea sobre los hombres, pero... los hombres siempre luchan por los derechos de las mujeres cuando éstos no se contradicen con sus propios intereses. Sus intereses tienen prioridad, y si luego las mujeres pueden obtener los demás derechos - está bien, lo aceptan... Es por eso que el Corán está interpretado de un modo que favorece a los intereses de los hombres. ¿Quién interpreta el Corán? Todos ellos son

hombres. Los imanes y los que enseñan el islam son hombres. Dan a la comunidad lo que quieren, y transmiten la idea del Corán y divulgan los mensajes religiosos de acuerdo con sus intereses". (Sahar, entrevista personal, Sana'a, 18 de septiembre 2011).

Sahar admite que la participación de los imanes y los líderes religiosos en la promoción de la igualdad de género en Yemen suele ser selectiva y condicional, y su apoyo puede contribuir en algunas cuestiones de género, pero no necesariamente desafía las estructuras del poder patriarcal de forma radical. Incluso los imanes más moderados y liberales, que conocí en Sana'a, y que actuaron como aliados y socios en los proyectos de mujeres, eran reacios a romper con las interpretaciones ortodoxas y discriminatorias del islam respecto a ciertas cuestiones de género. Su disposición para aceptar los derechos y las libertades de las mujeres era mayor cuando esto no implicaba un desafío a su poder, ni contradecía a sus privilegios masculinos. Los imanes moderados admitían con más facilidad los derechos citados explícitamente en los textos religiosos y reconocidos ampliamente por la jurisprudencia islámica, tales como el derecho de las mujeres musulmanas a la educación, al trabajo remunerado, a la propiedad privada, a la libertad de movimientos y a la toma de decisiones. No obstante, hay también algunos derechos y obligaciones que aún generan muchos debates y no se consideran iguales para ambos sexos. Los cambios en este sentido generan resistencias, ya que cuestionan la lógica cultural del sistema en el que se basan. Según la justicia islámica, por ejemplo, los hombres tienen derecho a una parte mayor de la herencia, porque gastan más de sus bienes al tener el deber de mantener a las mujeres y a la familia. Las diferencias en los derechos entre los hombres y las mujeres se justifican también en base a los estereotipos de género. Por ejemplo, se concede a los hombres el derecho unilateral a la poligamia, porque se piensa popularmente que sus deseos sexuales son mayores que los que tienen las mujeres, entre muchas otras justificaciones. Según la *sharía*, el testimonio de las mujeres vale la mitad de aquel pronunciado por los hombres, debido a su supuesta naturaleza emotiva en la cual no se puede confiar. El mismo estereotipo dificulta a las mujeres acceder a la carrera de juezas (*cadíes*), porque se piensa que ellas son demasiado emocionales como para poder emitir juicios racionales y repartir resoluciones judiciales de acuerdo con la ley islámica. La naturalización de los estereotipos de género y la sacralización de las normas discriminatorias en la *sharía* hacen que los cambios estructurales sean aún más difíciles de llevar a cabo en Yemen.

Otro desafío vinculado a la participación de los imanes y los líderes religiosos en los proyectos de género tiene que ver con el hecho de que su perspectiva no necesariamente representa una visión feminista de la igualdad de género. Los hombres, en sus roles de padres, maridos e hijos, pueden estar en una relación cercana a las mujeres y simpatizar con ellas para acabar con la violencia y la opresión de género. Al mismo tiempo pueden reproducir los patrones del poder patriarcal, dado que no han redefinido las relaciones de género y la división sexual del trabajo en su concepción del mundo. Por ejemplo, los imanes y las autoridades religiosas, que se unieron a las campañas contra los matrimonios precoces en Yemen, lo han hecho en nombre de la defensa de los derechos de las niñas y los intereses de la familia en el islam. Los argumentos que usaban para apelar a otros hombres apuntaban a los beneficios de posponer el matrimonio de sus hijas y apostar por su educación, ya que eso no solamente limitaba el riesgo de mortalidad materna, sino que también contribuía a la emergencia de unas mujeres más cultas, que fueran mejores esposas, madres y educadoras para sus hijos. Además, la participación de los hombres en la promoción de los derechos de las niñas y de las mujeres no necesariamente implicó un cambio en su mentalidad patriarcal, ni conllevó la adquisición incondicional de todos los valores de la igualdad de género, porque no se partía del reconocimiento de las mujeres como sujetos independientes y como agentes del cambio, sino que se las seguía contemplando como “*seres para los otros*”, en sus roles de madres, hermanas y esposas, con sus respectivas obligaciones respecto a los varones.

Las alianzas con los líderes religiosos y el uso del marco islámico tienen el potencial de contribuir a la disminución de las resistencias sociales para lograr algunos derechos de las mujeres, pero no necesariamente implican unos cambios transformativos en las estructuras y en los roles de género. El soporte selectivo y condicional de los imanes hacia los derechos y las libertades de las mujeres tiene que ver con su perspectiva diferente sobre la igualdad de género. Los imanes y las autoridades religiosas en Yemen no suelen asumir la perspectiva feminista de una transformación radical del sistema patriarcal, sino que parten de sus propios entendimientos sobre la justicia de género, que deriva de sus interpretaciones moderadas de los textos islámicos. Eso explica los posibles conflictos de intereses de género entre los imanes y las activistas feministas, derivados de sus diferencias en las interpretaciones de los textos islámicos en cuanto a los detalles concernientes a los derechos de las mujeres. Como dice Sahar, desde su perspectiva feminista:

"El islam ha dado muchos derechos a las mujeres. Si los versículos del Corán hubieran sido interpretados de una manera correcta, las mujeres tendrían

ahora todos los derechos garantizados. El problema está en que las interpretaciones difieren unas de otras y el significado cambia. Hay un hombre que dijo que el matrimonio con las niñas estaba permitido. ¿Quién dijo eso? El islam nunca lo ha dicho. El matrimonio infantil daña a la vida de las personas y eso está en contra del islam. Es más, el Corán nunca ha dicho que haya que casarse con niñas de ocho u once años, nunca ha mencionado la edad. Ellos nos dan el ejemplo de Aisha [la esposa más joven del Profeta]⁶⁶, que es incorrecto. (...) Hay algunos temas sensibles en el islam como la poligamia y la herencia. Hay una controversia. Los hombres consideran que son unos derechos que provienen del Corán, que son dados por Dios, y que por eso están fuera del debate... Por otro lado, hay todavía costumbres locales que privan a las mujeres yemeníes de los derechos garantizados incluso por el islam, como el derecho a una parte de la herencia". (Sahar, entrevista personal, Sana'a, 18 de septiembre 2011).

Las activistas feministas con las que hablé en Yemen llaman la atención sobre la monopolización de la interpretación islámica por parte de los hombres y el uso político del islam para legitimar los privilegios masculinos y sus intereses de poder. A la vez destacan el potencial de las exégesis alternativas de los textos religiosos en un espíritu de igualdad y justicia social. En sus discursos hay una división entre el islam como fuente de inspiración espiritual y el uso político de la religión para mantener los intereses patriarcales de poder. Sus posturas del activismo feminista son eminentemente prácticas, y consisten en plantear las estrategias en base a unos recursos disponibles y limitados, y a la vez tratar de desafiar las relaciones de poder y reivindicar unos cambios más transformativos. Sahar en su entrevista ha mencionado el hecho que algunas mujeres de las zonas rurales de Yemen, dominadas por las tradiciones patriarcales, están privadas de la herencia, porque el derecho consuetudinario prima allí sobre la ley islámica, establecida en el sistema jurídico estatal. La ley yemení recoge la interpretación literal de la *sharí*a, y reconoce el derecho de las mujeres a la mitad de lo que heredaría un hombre en el mismo grado de parentesco. Se trata de una norma discriminatoria desde la perspectiva feminista, pero para las mujeres que están privadas de la herencia, por las costumbres locales,

⁶⁶ Los fundamentalistas musulmanes basan su interpretación a favor de los matrimonios infantiles en el *hadiz* de Sahih al-Bukhari, del volumen 7, libro 62, número 65, según el cual el Profeta Muhammad se casó con Aisha cuando ella tenía 6 años y consumó el matrimonio cuando ella tenía 9 años.

saber que tienen el derecho legal a una parte del patrimonio y que pueden reivindicarlo ante los tribunales, es un avance.

Los grupos feministas en Yemen no tienen más remedio que aplicar la ley vigente en sus proyectos, pero a la vez luchan por conseguir unas reformas legislativas para lograr eliminar las disposiciones discriminatorias hacia las mujeres. Sus alianzas con los hombres tienen un carácter eminentemente pragmático. Las activistas son conscientes sobre los posibles conflictos con los intereses de género con los hombres, pero admiten que la cooperación con los diversos actores sociales es importante a nivel político para acelerar los cambios sociales y avanzar en los derechos de las mujeres. Para ellas sería utópico pensar en la igualdad de una forma idealizada cuando los derechos básicos de las mujeres aún no están garantizados. El reto está en encontrar un balance entre la estabilidad y el cambio social, entre el consenso y el conflicto de género. Al mismo tiempo se requiere de una cultura de resistencia feminista al sistema patriarcal, para empujar hacia unos cambios profundos y transformadores, que sean capaces de implementar una igualdad real en todos los aspectos de la vida humana.

III.2.8 Apuntes para las conclusiones y los debates más amplios

El análisis del programa "*Women's Rights in Islam*" y los discursos de las activistas yemeníes han puesto en evidencia la complejidad de las dinámicas de poder en las relaciones de género en Yemen, y los desafíos que provienen de la ONG-ización de los movimientos de mujeres y de las alianzas con los imanes y otros hombres para promocionar la igualdad de género. El programa "*Women's Rights in Islam*" se considera como una iniciativa prometedora en cuanto a la formación de los agentes del cambio y la difusión de los derechos de las mujeres a través del islam, pero a la vez no está ausente de restricciones y dificultades. Las dinámicas conocidas en la literatura feminista como "*techo de cristal*" y "*suelo pegajoso*" son herramientas útiles para explicar los desafíos de las mujeres yemeníes en el mercado laboral moderno, y en particular en el desarrollo de sus carreras profesionales y su llegada a los puestos de toma de decisiones. Como hemos visto a través de los ejemplos expuestos anteriormente, para los hombres era más fácil capitalizar sus experiencias de formación en el programa "*Women's Rights in Islam*" en beneficio de sus carreras profesionales, para mejorar sus puestos del trabajo y desarrollar los nuevos proyectos personales. El caso de Abdullah ha sido emblemático, porque a pesar de ser padre de seis hijos, su condición de género como hombre lo ha dotado de menores

responsabilidades domésticas y de más libertad cultural, lo cual le ha permitido emplear el tiempo y su esfuerzo en el desarrollo profesional y en su activismo por los derechos humanos. Las mujeres, en cambio, no han tenido estas ventajas, debido a sus responsabilidades familiares y a las normas restrictivas para su género, vinculadas al código conservador del honor y a la cultura patriarcal. Las convicciones sociales de que las mujeres no deberían trabajar fuera del hogar y otros estereotipos de género, que persisten en la sociedad yemení, constituyen las barreras culturales que las mujeres tienen que superar para entrar en el mercado laboral. Su trayectoria profesional está marcada por las fuerzas del “suelo pegajoso”, por un lado, y las limitaciones de un “techo de cristal”, por otro. El concepto del “suelo pegajoso” se refiere a la carga del trabajo maternal, conyugal y doméstico, que dificulta a las mujeres su salida laboral y su carrera en los espacios públicos. El “techo de cristal”, en cambio, representa un límite superior invisible en su carrera profesional, que es difícil de traspasar para poder avanzar en los escalafones de su trayectoria ocupacional. La metáfora de la invisibilidad del “techo de cristal” se asocia con el hecho de que no existen leyes ni disposiciones normativas que impidan a las mujeres ocupar las posiciones de poder. Estas limitaciones se construyen más bien en base a los rasgos culturales, que tienen que ver con la mentalidad patriarcal y las costumbres tan “naturalizadas” o “sacralizadas” que se quedan fuera de los debates públicos y de los cuestionamientos sociales de un contexto determinado.

Las mujeres que se formaron en el programa “*Women's Rights in Islam*”, y que destacaron en el área política y pública, contaban con el soporte por parte de sus familiares, maridos y de otras mujeres, que les ayudaron a reconciliar su vida familiar con su carrera profesional, política y activista. Tawakkul Karman, por ejemplo, es madre de tres hijos y cuenta con un esposo que se comprometió, en el acuerdo matrimonial, a dejarle la libertad necesaria para su desarrollo profesional y activista. Tanto ella, como muchas otras mujeres profesionales de clase media y alta, han contado normalmente con ayudantes y trabajadoras del hogar contratadas. En Yemen, el sector del trabajo doméstico está dominado por las inmigrantes del Cuerno de África y por las mujeres yemeníes procedentes de las zonas rurales y/o de las clases bajas. Es muy raro ver a un hombre yemení que se dedique a las tareas domésticas y del cuidado, ya que culturalmente estos trabajos se consideran una responsabilidad femenina. La falta de distribución equitativa del trabajo reproductivo y la consiguiente sobrecarga de trabajo de las mujeres, sobre todo de las mujeres de hogares con menores ingresos, afecta, condiciona y limita su trayectoria ocupacional. Este patrón se repite en el análisis de género en los diversos países del mundo, y debe tomarse

en cuenta en los proyectos de género y desarrollo en Yemen, que inspiran a promocionar el avance de las mujeres y la igualdad de género.

La cultura patriarcal confiere a los hombres el poder y los privilegios, así como reproduce y legitima la dominación masculina sobre las mujeres. Las tradiciones patriarcales de Yemen justifican las escasas oportunidades ocupacionales para las mujeres, y les prohíben incluso desempeñar determinadas profesiones y acceder a las posiciones de poder político, debido a las interpretaciones conservadoras de la *sharía*. Por otro lado, se pone el énfasis en que la cultura cambia y las restricciones de género pueden modificarse según el tiempo y el contexto determinado. Un buen ejemplo de esto es la historia de las mujeres juezas en Yemen, que ilustra sobre cómo las tradiciones conservadoras del islam, que les prohibían ser *cadíes* (jueces), lograron ser negociadas de forma diferente en los contextos históricos, políticos y sociales distintos. El cambio revolucionario se produjo en Yemen del Sur, cuando el régimen comunista alentó a las mujeres para proseguir sus carreras como juezas, a pesar de que la tradición islámica reservaba esta profesión únicamente a los hombres. Las mujeres de Yemen del Norte vivían en una realidad distinta y no podían ser jueces, debido a las convicciones de que la *sharía* lo prohibía. Tras la unión de la antigua PDRY y la YAR en 1990, cuando las fuerzas tradicionales e islamistas ganaron la influencia en el poder, se consiguió dificultar la carrera judicial a las mujeres yemeníes. Como consecuencia, muchas de las juezas del antiguo Yemen del Sur fueron obligadas a pasarse a la práctica privada. En 1999, había un registro de tan sólo 32 mujeres juezas, formadas en la antigua PRDY, que aún ejercían su profesión en algunos tribunales y juzgados, normalmente de un nivel inferior (SAF, 2007). Era un número muy reducido en comparación con los 1200 hombres que trabajaban como jueces en el mismo periodo. La dificultad estaba en que el Instituto Supremo de Justicia de Yemen no admitía a nuevas candidatas para formarse como juezas. La exclusión de las mujeres se debía a la objeción cultural y religiosa de las autoridades administrativas de esta institución. El cambio se produjo en 2007, cuando bajo la presión de los movimientos de mujeres y la comunidad internacional, gracias a los programas conjuntos financiados por el PNUD, se logró superar esta barrera cultural y política. Como resultado, el Instituto Supremo de Justicia decidió abrir sus puertas a las mujeres y admitir a cinco candidatas para proseguir una carrera de juezas. Además, en 2006, se consiguió otro avance en el proceso de reestructuración del sistema judicial, y una jueza, de la generación antigua de Yemen del Sur, fue promocionada para formar parte de la Corte Suprema de Justicia, compuesta por 15 miembros. En el mismo año, otra jueza, también procedente de la antigua PRDY, fue

promocionada como jefa de la corte civil de apelación en la provincia de Adén. Estos avances pueden considerarse como victorias simbólicas sobre las posturas del fundamentalismo islámico, que prohibían e invalidaban las carreras judiciales de las mujeres en Yemen. Estos logros tenían que ver con la renovación del pensamiento islámico en las instituciones estatales de Yemen, pero sobre todo se debían a la acción persistente y a la presión política de los movimientos de mujeres y de sus aliados nacionales e internacionales.

Las conclusiones de estos debates y ejemplos hacen hincapié en que los programas de género, que utilizan el feminismo islámico como un vehículo del cambio social, tienen el potencial de convertirse en unos proyectos verdaderamente transformadores si no se quedan únicamente en las actividades formativas y de sensibilización en un islam igualitario y progresista, sino que refuerzan su labor con una acción política centrada en las transformaciones de las estructuras patriarcales y la erradicación de las discriminaciones de género del sistema dominante. En este sentido, resulta preocupante ver que el programa "*Women's Rights in Islam*" terminó involucrando en su última fase a más hombres que a mujeres, sin asegurar los mecanismos de las acciones positivas para corregir las desigualdades de partida y desafiar la exclusión de las mujeres en determinadas posiciones de liderazgo en el islam. La incorporación de los imanes y otros líderes masculinos en los proyectos de género constituye un objeto de mucha polémica entre las activistas por los derechos de las mujeres en Yemen. Las activistas yemeníes son conscientes de las limitaciones de estas alianzas, pero también saben que el apoyo de los hombres sensibles al género es necesario políticamente para defender los proyectos y las propuestas feministas en una sociedad dominada por el poder masculino. Son los hombres los que deciden si las propuestas de reformas a favor de los derechos de las mujeres se aprueban en las instituciones estatales y religiosas que controlan. Las alianzas políticas con los imanes, los eruditos del islam y otros líderes masculinos son necesarias, pero se llama la atención sobre el hecho de que la involucración de los hombres no debe llevarse a cabo a expensas de las mujeres, de su empoderamiento y de sus propias iniciativas emancipatorias.

En este contexto, hay un debate vigente sobre el rol de la religión y de los líderes islámicos en la promoción de los derechos de las mujeres, lo que resulta en una división de opiniones entre las activistas de Yemen. El proyecto "*Women's Rights in Islam*" se puede clasificar del lado que defiende el punto de vista de que el cambio social es un proceso gradual y que requiere de una movilización de los actores tradicionales y del uso de unas estrategias culturales basadas en los valores

religiosos, con el fin de ganarse la atención de sectores sociales diversos e incidir en el crecimiento de una masa crítica para el cambio real. Los imanes y los eruditos en el islam actúan normalmente como comunicadores de los mensajes islámicos sobre los derechos de las mujeres para sensibilizar a las comunidades religiosas en materia de género y movilizar a la sociedad a favor de la justicia de género desde una perspectiva compatible con el islam y la *sharía*. Por otro lado, hay voces críticas que señalan que en vez de apoyar directamente a las mujeres y a sus movimientos feministas, los fondos del desarrollo se destinaron a la colaboración con los imanes y las organizaciones confesionales, introduciéndolos en medio como mediadores de los cambios sociales para construir un mundo mejor para las mujeres. Como resultado, en vez de empoderar a las mujeres, se empoderó a los hombres, y en particular se aumentó el poder de los imanes y de los líderes religiosos, porque se requería de ellos para pronunciar sus opiniones islámicas e incidir en la opinión pública en cualquier tema relativo a los derechos de las mujeres y la justicia de género. El uso de los imanes en los proyectos de género para emitir las fatuas y divulgar los mensajes islámicos a favor de la igualdad, no solamente reforzó el poder de estos hombres, sino que también contribuyó a la islamización de la sociedad yemení, ya que el cambio de género se quedó mediatizado a través de la religión y negociado en el marco de las interpretaciones progresistas de la *sharía*.

Como vamos a ver en el siguiente capítulo, las experiencias profesionales de las activistas yemeníes con los líderes y los eruditos religiosos en los proyectos del desarrollo, llevaron a muchas de ellas a la preferencia por trabajar directamente con las mujeres y los jóvenes. Según estas musulmanas progresistas, el refuerzo de la clase religiosa no es bueno para la igualdad de género en Yemen, y por eso es mejor recuperar los enfoques feministas del empoderamiento, y centrarse en las mujeres y en los jóvenes para empoderarlos y poder incidir en unos cambios a favor de la ciudadanía igualitaria y la democracia paritaria, sin tener que depender de la mediación religiosa. El aumento de la conciencia feminista respecto a los conflictos de los intereses de género masculinos y femeninos, y a la importancia del reforzamiento del movimiento de mujeres, para tener una voz fuerte y unida, se ha manifestado especialmente durante el periodo de los cambios revolucionarios en Yemen, de 2011-2014. En el siguiente capítulo analizaré estos cambios en relación al islam, género y desarrollo, y la creciente madurez en el análisis feminista de las activistas yemeníes respecto a las relaciones de género y su relevancia como agentes del cambio en un contexto cambiante debido a los procesos revolucionarios.

Capítulo III.3

III.3 Hacia una "*cultura política de resistencia feminista*": el proceso en el que las trabajadoras del desarrollo se convierten en activistas revolucionarias

Desde los años 90 se observa una convergencia entre las nuevas teorías feministas y culturales, y las políticas internacionales del desarrollo, que trazan unas sinergias entre el valor positivo de la cultura, los derechos humanos, el empoderamiento de las mujeres y el desarrollo humano. A partir del 11 de septiembre de 2001 se intensifica el interés por tener en cuenta también a las corrientes de la innovación islámica como una herramienta prometedora para trabajar en los contextos musulmanes y divulgar las ideas democráticas y los derechos humanos desde una perspectiva culturalmente sensible. El interés por utilizar el islam humanista y feminista en los programas del desarrollo se da, por lo tanto, en un contexto concreto, en el que los discursos religiosos habían ganado una influencia particular y donde se destinaron los fondos para luchar contra la radicalización de las comunidades musulmanas y promover unas políticas interculturales. Más de dos décadas de experiencia con los enfoques que promocionaban los derechos de las mujeres desde una perspectiva islámica han revelado las limitaciones de este tipo de programas. Hay cada vez más voces críticas, que destacan los efectos laterales de las políticas del desarrollo que han sobrevalorado el rol del islam en los procesos de cambio y en la promoción de los derechos de las mujeres, teniendo como consecuencia la restricción de la diversidad de los espacios de actuación y la invisibilización de los colectivos feministas, que han preferido utilizar los enfoques más seculares en su trabajo por la igualdad de género. Se criticó especialmente lo que se denominó como "*donor-driven Islam*", o sea, un islam impulsado y motivado por los donantes internacionales, que recurre a la religión de forma instrumental y sobrevalora el rol de las autoridades islámicas en los procesos del cambio.⁶⁷

⁶⁷ El "*donor-driven Islam*" es un fenómeno que aparece como producto y resultado de los proyectos inspirados en la religión en los países musulmanes. Para un caso en Pakistán, por ejemplo, véase: Zia, Afiya Shehrbano, "Donor-driven Islam?", *Open Democracy*, 21 January 2011, en <http://www.opendemocracy.net/5050/afiya-shehrbano-zia/donor-driven-islam>. Consultado: 29.10.2013

Estrategias de este tipo fueron utilizadas en Yemen desde los años noventa en los programas de las Naciones Unidas y de otras agencias del desarrollo, logrando su mayor popularidad a partir del 11-S, cuando los gobiernos occidentales y de otros países claves se sumaron a la lucha contra el terrorismo, y promovieron su interés por involucrar a los líderes musulmanes moderados y a las organizaciones religiosas para promocionar la democracia y los derechos humanos. La involucración de las autoridades islámicas en las acciones de género y desarrollo se justificó desde el supuesto de que dichos hombres tenían el poder y la influencia sobre la opinión pública, y que la sociedad yemení, debido a su consideración del islam, requería de una mediación religiosa para tener la certeza de que los cambios propuestos por las agencias del desarrollo eran los legítimos. La presencia de las autoridades del islam en los programas de género y de los derechos humanos transmitía el mensaje de que dichas iniciativas eran culturalmente y religiosamente las apropiadas, lo cual se veía particularmente útil para las agencias de las Naciones Unidas y de los donantes occidentales, ya que les ayudaba a justificar y a legitimar su acción al desarrollo en los contextos musulmanes. Así lo explicó "Mahmud", un experto local, responsable del punto focal de género en el PNUD Yemen:

"Al trabajar con las autoridades religiosas, hemos roto el hielo de la desconfianza. Ellos siempre nos veían como enemigos, como la cultura americana. Pero ahora somos socios. Además, al pagarles, nos sirven como consultores. Su trabajo en las consultorías para las Naciones Unidas va en una buena dirección. Ahora sienten que no hay una incompatibilidad entre ellos y los principios con los que trabajamos. Lo más importante es que podemos trabajar juntos, en equipo". (Mahmud, M-9, entrevista personal, Sana'a, 5 de marzo 2012).

Tener a las autoridades religiosas como aliados en los proyectos de género y desarrollo se vio como una estrategia políticamente beneficiosa para la cooperación al desarrollo. No obstante, desde la perspectiva feminista dicho razonamiento ha sido objeto de polémicas. Entre las críticas se ha destacado que las elites religiosas y políticas se han convertido en los intermediarios y los mediadores principales en los programas del desarrollo, a menudo en detrimento de la participación directa de las mujeres como líderes del cambio en las comunidades. La cooperación al desarrollo, al ser una fuente de recursos y de empleo para estas elites, se ha ganado su soporte y su apoyo, no obstante esto no necesariamente beneficiaba a los movimientos de mujeres. La brecha entre los intereses feministas y la práctica de la industria del

desarrollo ha persistido. Había una percepción de que la idea del islam como una fuente de empoderamiento de las mujeres, una vez captada y adaptada por las agencias del desarrollo, quedaba afectada por la pérdida de los significados que originalmente le dieron los movimientos del feminismo islámico y musulmán. Además, la consideración insuficiente del análisis de género en estos programas tuvo efectos perjudiciales para el logro de las transformaciones del sistema patriarcal. Los proyectos promovían a menudo unos cambios más cosméticos que estructurales, que no alteraron significativamente a las relaciones jerárquicas de poder entre los géneros.

Dado que la muestra de mi investigación se centró inicialmente en las activistas involucradas en los proyectos que utilizaban el islam como una de las estrategias de entrada para promocionar los derechos de las mujeres, voy a utilizar sus experiencias en los organismos internacionales como punto de partida, con la intención de demostrar de qué modo se ha construido una *cultura política de resistencia feminista* en Yemen. Al mismo tiempo mi objetivo es visibilizar las conexiones que existen entre sus vidas personales y profesionales, y las opiniones que expresan, con la intención de explorar cómo el aumento de su consciencia feminista y su conocimiento sobre la democracia y los derechos humanos han influido en el cambio de su actitud como profesionales del desarrollo para convertirse en las lideresas revolucionarias. Sus historias de vida evidencian la singularidad de las personas en unos contextos donde el comunitarismo y la identidad colectiva juegan un rol relevante, visibilizando las interacciones constantes entre la agencia de las mujeres y las estructuras sociales. Es importante añadir que las activistas citadas nunca han cuestionado el respeto al islam en su vida personal y comunitaria, señalando la importancia de buscar los cambios de género dentro del marco de su propia cultura, de la cual la religión forma parte. Para ellas, la cuestión problemática no estaba en la espiritualidad ni en las creencias personales, sino en la utilización política y/o instrumental de la religión, ya sea conceptualizada desde los enfoques del islam como un factor más importante, un obstáculo o una solución para el desarrollo. La instrumentalización de la religión por la cooperación internacional no solamente perdió consistencia con la visión política del feminismo islámico y musulmán, sino que produjo como resultado una invisibilización de las voces críticas, que preferían trabajar con unos enfoques más seculares, o tratando de combinar ambas perspectivas: la de la renovación islámica y la secular.

Las entrevistas con las activistas yemeníes revelan también que sus preocupaciones no se han limitado nunca a las cuestiones de la religión y del impacto del fundamentalismo islámico, sino que han sido mucho más complejas,

multidimensionales e interdependientes. Cuando estalló la revolución yemení en 2011, un número relevante de las activistas, que sirvieron como informantes para mi tesis, habían decidido dejar temporalmente sus empleos y unirse al movimiento de protesta para dedicarse plenamente, y de forma voluntaria e independiente, a la lucha por el cambio estructural que deseaban para Yemen. El análisis de sus vidas, en el viraje de las crisis y las rebeldías populares, ayuda a comprender por qué y cómo se han moldeado y han sido moldeados sus discursos, prácticas y políticas feministas en los contextos cambiantes. Se trata de activistas que representan un grupo relativamente pequeño, pero muy vigoroso y dinámico, de agentes del cambio, capaces de presionar para conseguir más cuotas de derechos y autonomía para las mujeres y para promover la justicia de género. Para dar la voz a estas lideresas del cambio y ejemplificar su contribución en la construcción de una "*cultura política de resistencia feminista*" en Yemen, a continuación se presentan las historias de vida y las opiniones de Muna y Fauziya, como ejemplos relevantes para aportar respuestas a mis preguntas de investigación respecto a los temas claves.

III.3.1 Desde los proyectos del desarrollo hacia los movimientos feministas: el caso de Muna, una profesional del desarrollo que se convierte en revolucionaria

El primer ejemplo es el de Muna, que nació en 1970, en Ibb. Muna procede de una familia acomodada y urbana. Según sus recuerdos, su padre representaba los valores conservadores y solía seguir las costumbres y tradiciones por el peso de la presión social. Su madre, por el contrario, era una mujer rebelde e inconformista, que desafiaba las normas culturales de la época. Cuando su marido le declaró la intención de casarse con otra mujer, la madre de Muna prefirió divorciarse a dar su consentimiento a una unión polígama.⁶⁸ Después del divorcio, la madre de Muna decidió quedarse en Sana'a para vivir por su propia cuenta, de forma autónoma e independiente, lo cual era bastante excepcional, y lo sigue siendo, incluso tratándose de la capital de Yemen, debido a los prejuicios sociales y la mala reputación que se tiene de las mujeres yemeníes que viven solas y se rebelan contra el control patriarcal. Es importante destacar que la madre de Muna recibió una educación vocacional, lo cual era inusual para las mujeres de su época. Era una de las pioneras, la de la

⁶⁸ Según el Código Yemení de Estatuto Personal, el matrimonio finaliza por anulación, repudio o fallecimiento. Los hombres tienen derecho a casarse con hasta cuatro mujeres, pero para hacerlo deben contar con el consentimiento de sus esposas y novias. En el caso de que el marido no consiga la aprobación de su nuevo matrimonio por la esposa legal, puede repudiarla o renunciar a sus planes nupciales. Si el marido insiste en contraer una unión polígama, la esposa tiene derecho a pedir la anulación judicial de su matrimonio con él.

tercera promoción, que recibió su formación en las primeras escuelas femeninas de enfermería, que se establecieron en el Yemen del Norte. Al proceder de una familia de muftíes y tener un padre que ejercía como *cadí*, juez en la ley islámica, la madre de Muna recibió también una amplia educación en el islam.⁶⁹ Según la opinión de Muna, su madre era extremadamente religiosa, pero tenía un sentido crítico con las normas y las interpretaciones de los derechos y las responsabilidades de la sharía, que se imponían a las mujeres:

"Mi madre cree en Dios, siempre reza, pero no cree en el hijab, como yo. Toma de la religión lo que le hace feliz". (Muna, W-25, entrevista personal, Sana'a, 11 de julio 2011).

Muna reconoce que su madre tuvo una influencia determinante en su personalidad. Su espiritualidad y su fuerza han inspirado a Muna y le han determinado su visión sobre el islam, que se inclina por una privatización de la religión y por la restricción de su interferencia en la política. Muna es una musulmana practicante y a la vez es liberal, mantiene una postura crítica respecto a los aspectos políticos, sociales e institucionales de la ortodoxia islámica. Cuando la entrevisté, estaba de ayuno debido al rito musulmán y no se olvidó de interrumpir nuestra conversación para cumplir con el rezo obligatorio en el islam.

A nivel privado, Muna es madre de tres niños y divorciada de su primer marido por el *jul*, divorcio solicitado por la mujer a cambio de una compensación económica ofrecida a su esposo. Su segundo matrimonio se presenta como bastante atípico en Yemen, por la libertad que ambos esposos decidieron darse mutuamente. De hecho, Muna y su marido, aunque están en contacto continuo por teléfono, se ven tres o cuatro veces a la semana y viven en casas separadas para mantener su independencia y poder desarrollarse personalmente y profesionalmente de forma autónoma. El marido de Muna es un activista que trabaja actualmente para su propia organización no gubernamental. Antes de fundar su propia ONG, trabajó, durante ocho años, como imán en una mezquita. Su hermano también se dedica a los oficios religiosos, siendo conocido como uno de los imanes que pronunciaron el *jutba*, el sermón de los viernes, para las y los manifestantes en Sana'a, durante la revolución de 2011. Merece la pena destacar que las oraciones multitudinarias del viernes en los espacios revolucionarios se convirtieron en la manifestación de resistencia y de protesta ciudadana contra el

⁶⁹ Un muftí es un jurisconsulto musulmán suní, intérprete o expositor de la *sharí*a o ley islámica, con autoridad para emitir dictámenes legales o fatuas. La palabra *muftí*, etimológicamente, significa "emisor de una fatua".

régimen de Ali Abdullah Saleh, demostrando el poder de la movilización religiosa para cumplir con los fines políticos. Muna describe a su marido como una persona religiosa, pero añade que su personalidad y su visión del mundo han atravesado una evolución y que actualmente son más liberales:

"Mi marido ya no es un imán, sigue siendo un erudito del islam, puede dar charlas y enseñar, pero su actitud ha cambiado. Sigue estando comprometido con el 'salat', la oración musulmana, pero no con otras actitudes. Soy su esposa y soy libre. Puedo hacer lo que quiero, y ésta es mi vida personal, aunque hay que reconocer que no es algo habitual en Yemen". (Muna, entrevista personal, Sana'a, 11 de julio 2011).

A nivel profesional, Muna tiene una amplia experiencia en los proyectos de género y desarrollo. Su primer trabajo lo consiguió en un programa de la USAID sobre la maternidad y la infancia. Su perfil, como recién graduada de la universidad, donde se especializó en filología inglesa y sociología, le sirvió para conseguir un puesto laboral de ayudante para traducir y hacer las entrevistas con mujeres de diferentes provincias de Yemen. Este primer empleo determinó su interés para involucrarse personalmente en las cuestiones concernientes a las mujeres y los derechos humanos, lo cual constituye un hecho que se repite en las historias de vida de otras activistas yemeníes. Muna desarrolló su carrera profesional sobre todo en el sistema de las Naciones Unidas. Durante quince años trabajó para el UNICEF Yemen, donde logró convertirse en la responsable del área de comunicación. Durante su trabajo en este organismo internacional, tuvo la oportunidad de participar en varios proyectos que utilizaban la religión como estrategia de entrada para promocionar los derechos de las niñas y de las mujeres. Actualmente, Muna se muestra crítica con este tipo de estrategias y deriva su opinión escéptica de su propia experiencia personal y profesional, y en particular de su colaboración con las autoridades islámicas, que actuaron en estos proyectos como mediadores y facilitadores de los mensajes religiosos para el cambio social en las comunidades. El punto de vista de Muna se justifica y se expresa en el fragmento siguiente de la entrevista que realicé con ella en Sana'a, durante la revolución yemení de 2011:

"Ewa: Cuando trabajabas para el UNICEF, ¿solías trabajar con los líderes religiosos y las organizaciones confesionales?"

Muna: Sí, los movilizamos. Los involucramos en nuestras campañas, porque utilizamos las mezquitas como un canal para la transmisión de los mensajes. Pero, si pudiera retroceder, no usaría a ninguna organización religiosa o a los imanes nunca más.

E: ¿Por qué?

M: Porque los empoderamos. Les ofrecimos talleres de formación y capacitación, y el dinero para la difusión de los mensajes. Lo mismo que con ellos se hubiera podido hacer a través de cualquier otro proyecto. Si tuviera otra oportunidad, no volvería usar a los imanes para nada. Quizás únicamente para decir 'Allahu Akbar' [Alá es Grande] (se ríe)... Pues, a veces pueden ser peligrosos.

E: ¿Por qué?

M: Por ejemplo, en la mutilación genital femenina (MGF) tuvimos una mala experiencia. La MGF es una violación de los derechos humanos de las mujeres... Apoyamos a los imanes y resultó que tuvimos un problema con los sufíes de Hadramaut. Queríamos tener una fatua, y los imanes de Hadramaut, y no sólo de Hadramaut, se negaron a hacerla. Nos dijeron que no podían decidir en este tipo de cuestiones. (...)

E: ¿No crees que los líderes y las organizaciones religiosas tal vez podrían ser de ayuda en algún otro tema relacionado con los derechos de las mujeres y las niñas? ¿Has visto algún impacto positivo en tu trabajo con ellos?

M: A veces hemos tenido un impacto bueno, pero otras veces no. En la educación, por ejemplo, una vez lanzamos una campaña para inscribir a las niñas en las escuelas. Como resultado la demanda fue más alta que los servicios disponibles. Se pidió incluso la apertura de más grados, especialmente en Hudeida, Taiz e Ibb. En esta campaña utilizamos a los imanes y tuvo un buen impacto... Pero, por mí, yo realmente preferiría no usar a los imanes nunca más. (...) Ellos sólo van alrededor del tema y suelen dar muchas vueltas. Hacen unas declaraciones que están llenas de hadices, fuertes y débiles, y de 'ayas' [versículos] del Corán, y utilizan estas citas de los texto sagrados para apoyar su propio discurso. Actualmente, en mi opinión, yo no usaría nunca más a los imanes, sino a las mujeres y a los jóvenes". (Muna, entrevista personal, Sana'a, 11 de julio 2011).

La experiencia de las activistas yemeníes en los proyectos de género e islam les hizo replantearse la cuestión de quién, cómo y por qué deberían protagonizar el cambio por la igualdad de género y el empoderamiento de las mujeres. Sus experiencias muestran que la inclusión y la inversión en las autoridades religiosas en los proyectos de género ha conducido a unos resultados inciertos, que en parte pueden ser positivos, pero que a largo plazo pueden tener un efecto perjudicial, ya que refuerzan el poder de las elites religiosas, en vez de potencializar los movimientos de mujeres y

reforzar su agencia. En este sentido Muna y otras activistas yemeníes han expresado su preferencia por priorizar la colaboración con las mujeres y los jóvenes, en vez de con los imanes. Al preguntar a Muna sobre el porqué de su preferencia actual por invertir más en las mujeres y en los jóvenes, y no tanto en las autoridades religiosas, para mediar en el cambio social desde los proyectos del desarrollo, su respuesta fue la siguiente:

"Porque... queremos conseguir la autonomía. Tenemos que prepararnos para una sociedad organizada aconfesionalmente [se refiere al laicismo, la separación entre la religión y la política]. Teniendo a los imanes involucrados en cada tema, los empoderamos. Podemos alcanzar el éxito trabajando con las comunidades locales. Ahora prefiero usar a las mujeres y a los jóvenes en vez de los imanes, porque cada vez que los utilizamos [a los imanes y los líderes religiosos] los hacemos más fuertes, los empoderamos. (...) Los empoderamos y eso no es bueno para la igualdad. Hemos estado trece años invirtiendo en los imanes [en UNICEF], y eso fue en lugar de hacerlo directamente con las mujeres y los jóvenes. A veces te das cuenta simplemente de que hay que cambiar de estrategia y este es mi pensamiento estratégico ahora". (Muna, entrevista personal, Sana'a, 11 de julio 2011).

La crítica de Muna respecto al uso de los imanes y de los líderes religiosos en los programas concernientes a los derechos de las mujeres y al desarrollo es correlativa con su toma de conciencia feminista sobre la importancia de empoderar directamente a las mujeres e incentivarlas, junto con los jóvenes, para ser líderes del cambio social. Su opinión se basa en su propia experiencia de trabajo con las mujeres en algunos programas de UNICEF. Muna recuerda:

"Solíamos tener unos grandes programas [en UNICEF]. (...) Había un programa de comunicación comunitaria, que contaba con las mujeres. Escogimos a las mujeres que sabían leer, pero también a mujeres analfabetas que fueran unas buenas comunicadoras y que quisieran ser más activas socialmente, que pudieran ir de casa en casa y viajar de un pueblo a otro. Las empoderamos y las animamos con mensajes informativos sobre los derechos humanos y la educación. Las entrenamos también en las capacidades comunicativas. Estas mujeres tuvieron mucho éxito en su movilización de las comunidades, eran mucho mejores que los imanes". (Muna, entrevista personal, Sana'a, 11 de julio 2011).

Muna, a pesar de que prioriza la participación de las mujeres, no descarta la relevancia de la colaboración con los hombres, especialmente los jóvenes, para poder lograr cambios sociales en las relaciones de género. Al mismo tiempo reconoce la relevancia de la introducción de medidas estatales para eliminar la discriminación de género en el sistema legislativo, y en particular imponer leyes que protejan los derechos de las mujeres y garanticen la igualdad de género. Como dice:

"Hay cosas, especialmente con los hombres, que deben ser impuestas. No tienes que preguntarles, tienes que imponer, especialmente en las cuestiones relacionadas con los derechos de las mujeres en Yemen. Por ejemplo, en el asunto de la ley concerniente a los matrimonios precoces. Son bien conocidos los problemas que hay con esta ley, cuya propuesta ronda desde hace años entre el parlamento y en la oficina del presidente, para luego ir al parlamento de nuevo y ser bloqueada allí por los extremistas. (...) Esto no está bien. Hay que tener un pensamiento estratégico, y a veces imponer para arreglar el problema".
(Muna, entrevista personal, Sana'a, 11 de julio 2011).

El pensamiento y las opiniones de Muna sobre las cuestiones concernientes a la igualdad y los derechos humanos de las mujeres y de las niñas en Yemen evidencian una consciencia feminista en su análisis de la realidad. Sus puntos de vista han tenido una relación directa con su trayectoria personal, adquiriendo una postura más radical tras el cambio transcendental de su vida, que resultó en la renuncia a su empleo en las Naciones Unidas y en la participación más activa en los movimientos juveniles y de mujeres. En 2009 Muna pidió la excedencia de su trabajo en UNICEF para estudiar un posgrado en la Universidad Americana del Líbano. Este viaje constituyó el punto de inflexión en su vida. La estancia en Beirut le ofreció la oportunidad de ver las cuestiones relativas al género, cultura y desarrollo desde una perspectiva renovada. Vivir con una familia drusa en Beirut le ayudó a comprender que el sistema de control y opresión de las mujeres no estaba limitado a las comunidades árabes de fe musulmana, sino que estaba enraizado en la cultura patriarcal y era independiente de la religión que procesaran las personas. Al regresar a Yemen, la evolución en su pensamiento fue más allá, contribuyendo al surgimiento de un deseo para trabajar por unos cambios más profundos, que pudiesen afectar a las estructuras tanto sociales como políticas. En aquel momento, Muna pensó que no era posible introducir un cambio social sin cuestionar todo el sistema de corrupción del Estado, el cual ya no podía tolerar. Se mostró crítica también con el sistema de las Naciones Unidas, que percibió como anticuado, y que no le permitía llevar a cabo las acciones transformativas que deseaba iniciar. Como funcionaria de UNICEF Yemen, no podía involucrarse

políticamente en los movimientos sociales, ya que el código de conducta, que tuvo que firmar junto a su contrato laboral, no le permitía romper con la neutralidad y la imparcialidad en las interacciones y en los posicionamientos respecto a los asuntos relevantes del país. Por esta razón, a finales de 2009, Muna decidió renunciar a su puesto en UNICEF y empezar a trabajar por su propia cuenta. La decisión la llevó a cabo en el contexto de la crisis política, que Yemen experimentó al llegar a un impasse por el conflicto entre el partido gubernamental y la oposición, que produjo como resultado el aplazamiento de las elecciones parlamentarias de 2009 en unos dos años. Muna percibió que el cambio estaba por llegar, y ella, según sus propias palabras, *“quería formar parte de este cambio”*. Después de renunciar a su puesto de trabajo en las Naciones Unidas, se involucró de forma más comprometida en los movimientos sociales. Empezó a colaborar con algunas ONGs locales y a entrenar a los y las jóvenes en los temas relativos al desarrollo, los derechos humanos, los derechos de las mujeres y la comunicación. Cuando estalló la revolución yemení, en enero de 2011, Muna se dio a conocer como una de las iniciadoras y fundadoras del centro de los medios de comunicación en la Plaza del Cambio en Sana'a. Aprovechando su propia experiencia profesional y sus contactos, se dedicó a recaudar fondos y a formar a las y los jóvenes revolucionarios en la gestión de los medios de comunicación, así como a entrenarlos en las capacidades comunicativas, la distribución de la información y la organización política. Como dice en una entrevista realizada durante la revolución yemení de 2011:

“Sí, estoy formando parte de la revolución. Antes incluso, fui una de las personas que habían estado preparadas para eso. (...) Para mí, es un verdadero movimiento. Aún tenemos que trabajar mucho en eso. Lo que está pasando ahora es sólo el comienzo. He hecho mucho, pero tengo que hacer mucho más. Desde el principio [de la revolución] he movilizado fondos y he estado buscado las tiendas de campañas para ellos [los y las manifestantes que se quedaron durmiendo y viviendo en la Plaza de Cambio en Sana'a]. He ayudado a establecer el centro de información para los medios de comunicación, con cámaras, software, internet... He conseguido recaudar más de diez millones de ríales yemeníes [para la revolución], gracias a la ayuda de mis amigos en Dublín, Arabia Saudí, Yemen y nosotros. He trabajado con los y las jóvenes. Les he impartido talleres sobre cómo establecer contactos con los medios de comunicación, hacer las noticias, escribir comunicados de prensa, etc. Posteriormente, hemos trabajado también en el reforzamiento de sus capacidades, para que puedan organizarse en las coaliciones y hacer que su voz

sea escuchada, ya que como individuos no se les oía". (Muna, entrevista personal, Sana'a, 11 de julio 2011).

La radicalización política de Muna la ha llevado a involucrarse desde el principio en la revolución yemení de 2011, convirtiéndola en una de sus iniciadoras y participantes activas. Su involucración en las protestas no ha sido momentánea ni espontánea, sino que se inscribía en una cultura política de oposición y resistencia, que se iba construyendo desde hace años gracias a la acción y a los movimientos de la sociedad civil. Como ella misma admite, su visión crítica y su deseo por el cambio empezaron a manifestarse antes de que la revolución estallara. Para Muna, fue el viaje a Beirut el desencadenante de su transformación personal, que le permitió reorganizar sus prioridades y adquirir una nueva perspectiva para el análisis de los problemas sociales y políticos de Yemen. Mi argumento es que Muna no solamente articuló una nueva sensibilidad política, sino que también aumentó su consciencia feminista en aquella época. Para ella, los problemas de Yemen no se limitaban a los desafíos económico-políticos, sino que estaban inherentemente vinculados a las cuestiones culturales. Como reafirma en su entrevista:

"Hay un problema en nuestra cultura. Hay demasiada discriminación. (...) Necesitamos cambiar si queremos ser parte de este mundo. (...) Tenemos que mejorar nuestros principios humanos, ir en contra de la discriminación, trabajar sobre la aceptación de los demás, en el cambio de las actitudes hacia las mujeres y en muchas más cosas". (Muna, entrevista personal, Sana'a, 11 de julio 2011).

El análisis de Muna sobre su propia cultura destaca de forma crítica las dosis elevadas de tolerancia que existen en la sociedad yemení hacia las prácticas discriminatorias contra las mujeres. Muna llama la atención también sobre los programas de desarrollo internacionales que adquieren una actitud de pasividad respecto a las prácticas nocivas para las mujeres, y que en nombre de la sensibilidad cultural prefieren evitar el confrontamiento directo con el poder patriarcal y no desafiar las desigualdades de género. Basándose en su experiencia en los programas de las Naciones Unidas, dice:

"Fuimos muy sensibles con la cultura local [en UNICEF], pero eso no conduce a ninguna parte. Al final, debido a la sensibilidad cultural, apoyábamos lo que había, todos estos sistemas, las tradiciones nocivas y las malas costumbres. (...) Si volviera atrás, lo plantearía de otra manera... Hay que preguntarse: ¿quieres ser realmente un agente de cambio o no? Esta es la cuestión". (Muna, entrevista personal, Sana'a, 11 de julio 2011).

La reflexión de Muna se inscribe en una *cultura política de resistencia feminista*, que representa el deseo de las activistas yemeníes para redefinir la cultura dominante de la sociedad, con el fin de eliminar las prácticas opresivas, que restringen los derechos y las libertades de las mujeres. Las circunstancias históricas situaron a Muna en el centro de una revolución política. No obstante, su lucha desde el principio no se limitaba únicamente a la demanda de la abolición del régimen de Ali Abdullah Saleh, sino que aspiraba a una transformación del sistema patriarcal del Estado y de la sociedad. Muna deseaba vivir en un país democrático, que ofreciera las mismas oportunidades y derechos a todos sus ciudadanos, sin distinción en base al sexo. Su sueño era lograr una revolución no solamente política, sino también cultural y social. Al mismo tiempo era consciente de que una revolución socio-cultural no era fácil de lograr, ya que no todos los grupos que participaban en la revolución política deseaban establecer un cambio cultural en Yemen. Según Muna, para lograr una revolución social se necesitaba más tiempo y requería del aumento de la conciencia ciudadana para ver la interacción y la interdependencia entre los cambios políticos y culturales:

"Desde el principio de la revolución supimos que esto necesitaba tomarse su tiempo, y que deberíamos aprender mutuamente, las mujeres y los jóvenes, para revisar nuestros objetivos y necesidades. Al principio del movimiento dije que nuestra revolución [la revolución de los jóvenes y de las mujeres] iba a necesitar por lo menos de cinco años. Tenemos que atravesar este cambio. Desde el principio luchamos contra el régimen del presente Saleh, pero también sabíamos que los Islahi [el movimiento islamista] y las tribus formaban parte del régimen. Ahora están en la revolución, pero ésta ya no es la revolución de los jóvenes.⁷⁰ Nuestra revolución necesita de más tiempo, por lo menos cinco años. Si no conseguimos la revolución completa, es decir, la revolución política y social, nuestra revolución va a ser un fracaso. Tenemos que trabajar en estos dos aspectos y encontrar el equilibrio. Tenemos que promover los cambios sociales para lograr los cambios políticos. Si conseguimos el cambio político,

⁷⁰ La revolución yemení estalló a comienzos de 2011, gracias a la movilización de los colectivos jóvenes y de las mujeres de la sociedad civil. Poco después, a estos grupos independientes se les unieron los partidos políticos y las viejas elites sociales. A partir de entonces las dinámicas de poder en el movimiento revolucionario empezaron a cambiar. Las mujeres y los jóvenes se vieron cada vez más excluidos de la toma de decisiones y de las negociaciones para la transición del poder. En su percepción, la revolución en aquella etapa fue "secuestrada" por las fuerzas islamistas, tribales y militares, que no representaban adecuadamente los intereses y los objetivos revolucionarios. En este sentido Muna hace referencia a la evolución y a los cambios en el movimiento revolucionario y destaca la pérdida del control sobre la revolución por los jóvenes y las mujeres, diciendo que "eso ya no es la revolución de los jóvenes".

tenemos que perseguir también los cambios sociales, para que puedan mantenerse el uno al otro". (Muna, entrevista personal, Sana'a, 11 de julio 2011).

Muna se destaca como una de las activistas que ha visto la importancia de despertar la conciencia de las mujeres y de los jóvenes para articular una revolución cultural, capaz de transformar las estructuras sociales de la nación, con el propósito de ir más allá de las reformas políticas. Para las activistas como Muna, la cuestión de los derechos de las mujeres se inscribe directamente en unas reivindicaciones sociales más amplias, representando la idea de que el desarrollo humano y la democracia no son posibles sin la justicia de género y la implementación de los derechos humanos. El activismo de Muna se basa en su motivación personal, que se deriva de su propia ideología de género, y que fue reforzada por sus contactos y sus redes informales con otras mujeres y con los grupos activistas por los derechos humanos. No obstante, no se puede identificar a Muna con una organización de mujeres concreta, ya que incluso su participación en "*Watan Coalition - Women for Social Peace*", la red de activistas yemeníes que trabajan desde 2006 para promocionar los derechos de las mujeres y que fueron particularmente activas durante la revolución de 2011, no duró mucho. Muna eligió centrar su activismo en la capacitación de las mujeres y de los jóvenes por su propia cuenta, contribuyendo a su manera en el fortalecimiento de los movimientos sociales. Los esfuerzos de Muna se dirigieron sobre todo a la transferencia del conocimiento a las coaliciones de jóvenes y a los grupos de mujeres durante la revolución y durante la Conferencia para el Dialogo Nacional de 2013-2014, para preparar los colectivos independientes en el modo de articular y defender sus intereses en la construcción del nuevo Estado. Cuando me encontré de nuevo con Muna en 2013, estaba terminado un máster en género y desarrollo, impartido por el "*Gender Development Research and Studies Center*" (GDRSC) de la Universidad de Sana'a, lo cual pone en evidencia su deseo de profundizar en el conocimiento feminista y en las transformaciones sociales. La vi también involucrada activamente en un grupo de presión que se formó en la universidad, para defender la agenda de las mujeres en la transición democrática de Yemen, y en particular para asegurar que se aprobase la cuota del 30 % de participación femenina en todas las instituciones gubernamentales y en los tres poderes del nuevo Estado.

La toma de conciencia feminista de Muna y su acción política estaba relacionada con su reflexión crítica y con el incremento de sus conocimientos sobre las relaciones jerárquicas del poder y los mecanismos que reproducen el sistema de las injusticias sociales. Lo que merece la pena destacar de su discurso, como conclusión, es su

reflexión sobre las implicaciones del género, que afectan a todos los aspectos de la vida humana y social. Su crítica sobre la pasividad de los programas del desarrollo, que en nombre de la “sensibilidad cultural” han tolerado las desigualdades reproducidas por el poder patriarcal, nos hace repetir la pregunta que se hizo Muna en su trayectoria personal: “¿*Quieres ser realmente un agente del cambio o no?*”. Dicha pregunta, desde mi punto de vista, constituye la clave para poder articular la acción al desarrollo desde una perspectiva verdaderamente transformadora. En este proceso, se evidencia que los cambios de género deben implicar unas transformaciones culturales y estructurales del sistema, que incluyan elementos interrelacionados e interdependientes de los factores sociales, políticos, económicos, religiosos y tribales. La cuestión es cómo conseguir recuperar los contenidos políticos y éticos de los conceptos de género en el desarrollo, para no reproducir, sino desafiar y superar el sistema patriarcal. La institucionalización del género en el desarrollo ha sido criticada en los últimos años por su excesiva tecnificación, que resultó en una despolitización de la acción feminista, reduciéndola en una serie de arreglos mecánicos para transversalizar el género en los proyectos y justificar los fondos. Las brechas entre la teoría, la política y la práctica del feminismo en el desarrollo persisten.

En la teoría, el desarrollo trata de las transformaciones en la vida humana, siendo necesario situar a la persona en el centro del interés, reconociendo su capacidad para ser agente del cambio y aumentando las posibilidades para que pueda vivir la vida que desee y aprecie. Según esta definición, el desarrollo humano debe ser sensible, considerado y sostenible, y se deriva de los procesos de toma de conciencia, participación, libertad y autonomía de las personas. En las últimas décadas se ha prestado atención no solamente a los impactos culturales del desarrollo, sino que se ha reconocido que el desarrollo es eminentemente cultural. Se han establecido también las conexiones y las sinergias entre las perspectivas de género, cultura y los derechos humanos. Desde este enfoque, como destaca Susie Jolly (2002 a: 45), ignorar el género en el desarrollo es una cuestión cultural, así como lo es el hecho de colocarlo en la agenda. Tomar las decisiones sobre qué tipo de cambios se pretenden implementar, quién los lidera y quién se beneficia de ellos, determinan las formas en las que se moldean las relaciones de poder y se construyen las nuevas culturas. Por esta razón, Muna, en sus procesos de empoderamiento y de toma de conciencia feminista, cuestionó la idea de que las autoridades religiosas debieran actuar como los principales intermediarios del cambio en los proyectos de género y desarrollo, para promocionar los derechos humanos de las mujeres. Lo problemático de su protagonismo se veía en su elevada posición de poder dentro de las viejas estructuras

sociales y en sus posturas conflictivas respecto a los cambios verdaderamente transformadores del sistema patriarcal, que no necesariamente representaban a los intereses feministas para establecer la plena igualdad de género en Yemen. Por lo general, los líderes religiosos y los jeques tribales ejercen unas funciones de autoridad reservadas exclusivamente para los hombres, por lo cual representan simbólicamente al poder dominante del sistema patriarcal. Su participación es imprescindible para impulsar el cambio social, no obstante, su involucración en los programas de género y desarrollo no debe llevarse a cabo en detrimento de la involucración de las mujeres y de otros grupos desprivilegiados. Por otro lado, bajo mi punto de vista, hay que reconocer la singularidad de cada persona, independientemente de su posición social, y hacer el análisis de cada estrategia de género y desarrollo en su contexto concreto. En este sentido, es posible que los individuos puedan renunciar a su posición de poder y a sus privilegios, gracias a su concienciación en los problemas sociales y a una mayor identificación con la justicia social y de género. Se trata de unos procesos de transformación social que surgen desde los cambios a nivel personal, basados en una ética, que se deriva de los principios de solidaridad y de justicia social, y propicia el sacrificio de los intereses individuales a favor de los intereses colectivos. Se trata de unas transformaciones sociales que priorizan los intereses del “nosotros” sobre los del “yo”, con el fin de distribuir el poder y los recursos de una manera más democrática y más equitativa.

El discurso de Muna, que deposita la fe en las mujeres y en los jóvenes para forjar los cambios de género en la sociedad yemení, y que muestra su escepticismo respecto al rol de las elites religiosas y tradicionales en la promoción de la igualdad, debe ser analizado, bajo mi punto de vista, desde las configuraciones de género, clase, edad y etnicidad en el sistema de poder dominante en Yemen. Por lo general, el colectivo de las mujeres, por su posición de género, y los jóvenes, por su subordinación a los mayores y su escasa independencia económica en la situación actual de desempleo, comparten una experiencia similar de la opresión por los patriarcas, que controlan el acceso a los recursos y al poder. Esta posición de desprivilegio les permite tener ciertos intereses en común para desafiar el sistema de las desigualdades sociales y reivindicar más justicia e igualdad. No obstante, hay también diferencias significativas entre ambos grupos, que pueden implicar posibles conflictos de intereses. La discriminación de género tiene sus particularidades, por lo cual las mujeres suelen articular unos intereses adicionales centrados en las transformaciones concretas del sistema patriarcal. Hay que tener presente, además, que no todas las mujeres querrán tomar parte en los procesos de cambio para la igualdad de género. La historia muestra

que normalmente han sido los grupos específicos de mujeres rebeldes e inconformistas, los que han desarrollado una conciencia feminista y se han atrevido a desafiar las normas sociales establecidas y han sido capaces de luchar por sus derechos y libertades, a pesar de los altos costes personales. La conciencia feminista es un estado mental, que contribuye al aumento de la igualdad y la libertad cultural, así como a la toma de la responsabilidad para proseguir la vida que cada cual quiere llevar, sin verse excluido de otras alternativas. Es una conciencia que se conforma en los procesos de empoderamiento personales, relacionales y colectivos, y que lleva a las mujeres a convertirse en “*seres para sí mismas*”, y a dejar de actuar como “*seres para los otros*”.⁷¹

III.3.2 Las dinámicas religioso-culturales y el fortalecimiento de los movimientos de mujeres: el caso de Fauziya

El caso de Fauziya constituye otro ejemplo de mujeres inconformistas con las culturas patriarcales en Yemen. Fauziya es una activista de unos treinta y seis años, que se casó a los 31, o sea, más tarde que la mayoría de las mujeres yemeníes, con un hombre elegido por ella y no por las conveniencias sociales, con el que tiene un hijo. Fauziya, de modo parecido a Muna, interrumpió su carrera profesional en el sector de la cooperación al desarrollo para dedicarse plenamente al movimiento revolucionario, cuando estallaron las primeras protestas en 2011. Fauziya procede de una familia dedicada a la política, originaria de Adén, lo cual influyó en su formación social y política. Su padre era miembro del Frente de Liberación Nacional, una organización paramilitar marxista que luchó en los años 60 en contra del colonialismo británico y por la independencia de Yemen del Sur. Tras la unificación de Yemen en 1990, su padre destacó como líder en el partido Baath, cuya ideología entrelaza los valores del nacionalismo árabe, el laicismo y el socialismo radical. La madre de Fauziya, en cambio, era ama de casa, pero sus hermanos y primos también estaban involucrados activamente en la política. Las influencias familiares moldearon las convicciones socialistas de Fauziya, así como su modo singular de “hacerse mujer”. Su padre le inculcó los valores de la igualdad desde la infancia. Fauziya lo recuerda de la siguiente manera:

"Mi padre era político y me educó en unos valores, como el que una mujer puede ser quién quiera ser en la vida. Las mujeres son fuertes y pueden ser reinas,

⁷¹ Franca Basaglia (1985) establece las categorías de género que distinguen entre los “*seres-para-los-otros*” y los “*seres-para-sí-mismos*”. La socialización en los roles de género tiende a convertir a las mujeres en “*seres-para-los-otros*”, mientras que a los hombres se los educa en la libertad de vivir como “*seres-para-sí-mismos*”.

presidentas y directoras. Eso es lo que tengo dentro de mí". (Fauziya, W-20, entrevista personal, Sana'a, 14 de junio 2011).

Según Fauziya, el origen familiar es fundamental en Yemen, ya que ayuda a tener influencias y contactos. En su caso, sus conexiones familiares contribuyeron a facilitarle el acceso y los contactos con los líderes políticos y sociales. Sin embargo, sus redes feministas y sus relaciones con las activistas por los derechos humanos las ha tenido que tejer por su propia cuenta. El punto de inflexión en su vida tuvo que ver con su traslado de Adén a Sana'a, dos años después de la guerra civil de 1994 y la derrota de las fuerzas progresistas del sur, que produjo como consecuencia un giro en las políticas estatales y que implicaron la centralización del poder y de los recursos en Yemen del Norte. En aquel contexto, muchas mujeres de Yemen del Sur se vieron obligadas a trasladarse a Sana'a para poder proseguir sus carreras políticas y profesionales. El traslado a una ciudad más conservadora implicó ciertos cambios en su vestimenta y en su conducta social. Para evitar conflictos en el nuevo entorno, muchas de las mujeres que se trasladaron del sur al norte empezaron a enfatizar su identidad y su vestimenta musulmana, sobre todo para evitar una asociación con los estereotipos peyorativos que circulaban en Yemen del Norte sobre las mujeres del sur, y que las presentaban como mujeres perdidas, ateas, malas, escandalosas y de una reputación cuestionable. Las experiencias negativas vinculadas a estos estereotipos implicaron lo que bien resume el testimonio de Khadija, otra mujer de Adén, que de forma parecida a Fauziya tuvo que trasladarse a Sana'a para poder encontrar un trabajo en una organización internacional:

"En el Sur [en Adén], siempre hemos sido musulmanes... Pero, tras la unión, debido a que allí teníamos un régimen comunista, se nos acusó de no ser musulmanes. Antes, yo iba vestida como tú, sin velo. Me puse el velo sólo porque mis colegas aquí [en Sana'a] me decían que no era musulmana, ya que no llevaba el velo... Todo lo que el Estado anterior [la RPDY] había hecho para mejorar los derechos de las mujeres, colapso después de la unificación". (Khadija, W-19, entrevista personal, Sana'a, 13 de junio 2011).

En el caso de Fauziya, el cambio de residencia y su traslado a Sana'a implicó asimismo la necesidad de una adaptación al nuevo ámbito social y cultural, que era mucho más conservador que el de su comunidad en Adén. Fauziya, sin embargo, pronto entró en contacto con algunas mujeres que la inspiraron para tomar una consciencia feminista y unirse a los movimientos de mujeres en Sana'a. Tras su traslado a la capital y gracias a sus habilidades lingüísticas, consiguió su primer

trabajo como traductora para una organización internacional del desarrollo. Su puesto laboral estaba en el sector del género, y su jefa era una expatriada extranjera, experta en género y desarrollo. Según Fauziya, fue la primera persona que la introdujo en las cuestiones feministas y le facilitó las oportunidades para formarse y profundizar en el tema. Gracias a este contacto, Fauziya tejió sus redes con las y los activistas de la sociedad civil y se convirtió posteriormente en una especialista local en género y desarrollo. Hay que añadir que su interés por las cuestiones sobre los derechos de las mujeres, la llevó, de manera parecida como a Muna, a realizar el master en género y desarrollo, impartido por *Gender and Development Research and Studies Center* en la Universidad de Sana'a.

En total, Fauziya trabajó durante más de catorce años como consultora, investigadora y técnica en proyectos concernientes al empoderamiento de las mujeres y la sociedad civil para las organizaciones del desarrollo y de base comunitaria en Yemen. En 2003 fue contratada como experta en género y desarrollo para el Oxfam, una de las ONGs internacionales más grandes de Yemen. Cuando estalló la revolución de 2011, Fauziya decidió interrumpir su carrera profesional para dedicarse plenamente al movimiento revolucionario, y trabajar de modo independiente por un cambio democrático en Yemen. Fauziya ha sido una de las lideresas más activas en la mencionada red de activistas, conocida como "*Watan Coalition - Women for Social Peace*", que destacó en la revolución yemení por sus intentos de trabajar con las mujeres diversas para definir y articular una agenda de las mujeres en la revolución yemení.

La entrevista con Fauziya está marcada por las referencias constantes a los símbolos y a la poesía yemení, dos aspectos importantes de la cultura local. Al contrario de las opiniones que comúnmente se expresan sobre la cultura tribal como un obstáculo para el progreso de Yemen, Fauziya llama la atención hacia los aspectos positivos de las tradiciones tribales que no solamente tienen un valor positivo para el desarrollo, sino que también pueden acompañar a las mujeres en sus procesos de empoderamiento. Fauziya recuerda sobre todo a la figura de Ghazala al-Maqdashiyya, conocida también como Ghazala Ahmed Alwan, que nació en un pueblo de Dhamar y que goza del reconocimiento del pueblo yemení como una de las poetisas más destacadas del siglo XIX. Su arte con las palabras y su fuerte personalidad le permitieron servir como mediadora en la resolución de los conflictos tribales y ganarse una posición relevante en la política de las tribus. La poesía de Ghazala al-Maqdashiyya representa la tradición oral y folclórica de Yemen, y tiene tanto valor en la cultura local que uno de

sus textos se ha convertido en el lema del movimiento contemporáneo de las mujeres yemeníes. Se trata del siguiente fragmento de su obra, que junto con su nombre, fue grabado sobre la entrada al salón de conferencias en el Centro de Estudios de Género en la Universidad de Sana'a, para honrar a la poetisa (al-Mutawakel, 2005: 60):

*"Todos somos iguales, creados por Dios,
uno no nace libre y el otro esclavo,
todos nacemos como seres humanos, después de una gestación de nueve
meses,
nadie es únicamente de tal familia y no de otra".*

Las activistas yemeníes interpretan este fragmento de la poesía de Ghazala al-Maqdashiyya como una llamada de las mujeres de las tribus por la igualdad entre todos los seres humanos, sin distinción entre los sexos y la procedencia social. Esta igualdad se reconoce como un imperativo moral, que se funda en la espiritualidad islámica y en la ley divina, que se impone sobre las normas sociales creadas por los seres humanos. El fragmento citado hace referencia a las fuerzas de la naturaleza, que no distinguen entre hombres y mujeres, cuando toca someterse a los ciclos de la vida y de la muerte, expresados a través de la metáfora de los nueve meses de la gestación humana.

Fauziya, haciendo la referencia a la poesía de Ghazala al-Maqdashiyya, reivindica en su entrevista las tradiciones espirituales y culturales del pueblo yemení como una fuerza que puede motivar a las mujeres en sus procesos de empoderamiento. Al mismo tiempo, hace una distinción entre las convicciones espirituales y culturales, que permiten a las personas crecer y empoderarse, y a la politización de la religión y de la tradición en el contexto actual de Yemen. Fauziya se muestra especialmente recelosa con el uso del islam con fines políticos y como una estrategia de entrada al desarrollo, llamando la atención a las diversas agendas de los distintos grupos, divididos por las diferencias políticas y religiosas:

"En Yemen, la religión y la sharía son cuestiones políticas. Hay muchas diferencias. Tenemos varias sectas: los Houthis, los ismailies, los zaidies, los sunnies, los sufies, ahora tenemos también los enfoques de Al Qaeda. Si uno no sabe con quién trata y va al parlamento, puede caer en una trampa. Todo es político. Por eso, es importante ver la religión desde una perspectiva política". (Fauziya, entrevista personal, Sana'a, 14 de junio 2011).

El discurso de Fauziya se sitúa en el grupo de opiniones que destacan que los enfoques del desarrollo basados en la religión “*hacen más daño que ayudan*” (Fauziya, entrevista personal, Sana’a, 14 de junio 2011). Su punto de vista viene de su propia experiencia de trabajo como experta en género y desarrollo en los proyectos de las ONGs, financiados por los donantes internacionales. Su crítica se centra en el rol que se asigna a los mensajes islámicos y a las autoridades religiosas en la promoción de los derechos de las mujeres y el cambio social en Yemen. Según ella, la colaboración de los imanes y de los líderes islámicos ofrece un apoyo selectivo y condicionado en las cuestiones de la igualdad de género, y no necesariamente representa los intereses estratégicos de las mujeres. Para argumentar su punto de vista, Fauziya hace referencia a los siguientes ejemplos de su trabajo en el desarrollo:

“Solía trabajar en un programa sobre la violencia contra las mujeres y todo giraba en torno a la predicación y a lo que el islam decía sobre la violencia. Un día, fuimos a hacer una evaluación. Estaba escuchando a un predicador del islam, cuando una mujer le preguntó: ‘Mi marido me encierra en casa. ¿Qué debo hacer?’ Él dijo: ‘Obedece’. Pensé: ‘¿Qué es esto?’ Luego fuimos a la prisión, donde nos encontramos con mujeres acusadas de adulterio, que tradicionalmente se castiga con unos 100 latigazos.⁷² Este castigo no se suele aplicar en Yemen, ya que los responsables de la prisión simplemente lo omiten. (...) Pero cuando fuimos a la prisión, encontramos unas cintas grabadas por los predicadores del islam, los mismos a los que hemos apoyado en nuestro proyecto. Decían que ya era hora de que [las mujeres que estaban acusadas de adulterio] limpiaran su culpa, el pecado de adulterio, y que debían de recibir el castigo de los 100 latigazos para purificarse frente a la sociedad y a Dios. Y efectivamente encontramos a algunas mujeres pidiendo la aplicación del castigo, porque creían que eso las iba a volver más puras y limpias. Para mí, eso está en contra de todo, en contra de la humanidad. Estos hallazgos nos han llevado a reflexionar sobre si deberíamos usar o prescindir de la mediación religiosa. Yo he votado en contra, pero algunas personas creían que esto seguía siendo importante, ya que estábamos trabajando sobre las leyes, y el derecho en Yemen se basa en la sharía. Personalmente creo que es mejor evitar la confrontación. Por eso, pensé que había que enseñar a nuestro equipo para que no hablase de la sharía. Lo que pretendía conseguir con eso era que le gente local supiese y observase la ley, con el objetivo de reforzar el ejercicio de la ciudadanía y la construcción de un Estado de derecho. Ellos [las

⁷² Según la ley islámica, el adulterio se castiga con 100 latigazos.

autoridades religiosas] cada vez que intervienen para difundir una información sobre la sharía debilitan el poder de la ley y los esfuerzos para reforzar a la ciudadanía. Es mejor que los abogados hablen de la ley y que eduquen a la gente en sus derechos, aunque, por supuesto, ahí también está la sharía. En mi opinión, si alguien les pregunta sobre sus puntos de vista al respecto, es mejor que se disculpen y digan que no son muftís o imanes, sino abogados. Es una buena estrategia y funciona muy bien. Cuando fuimos a realizar la evaluación del proyecto, descubrimos que la gente estaba contenta con el trabajo que hicimos desde la perspectiva legal, y que apreciaban lo que aprendieron sobre el derecho. Así que la gente está contenta con lo que se les da. También notamos que en algunas mezquitas, los imanes y las autoridades islámicas estaban en contra de la movilización de las comunidades desde abajo, en contra de este tipo de movimientos sociales. (...) [Uno de los proyectos consistió en la formación y la movilización de las mujeres para difundir el conocimiento sobre sus derechos garantizados por la ley yemení], y a los imanes no les gustaba que las mujeres salieran de sus casas con más frecuencia que antes. (...) Pedimos a las mujeres [del proyecto] que formasen a otras mujeres y que fuesen a los tribunales para aprender más sobre el sistema judicial. A la gente de las mezquitas no le gustó eso y decidieron hablar con sus maridos y sus hermanos para impedir que lo hicieran. Pero las mujeres simplemente lo hicieron. No tuvimos que intervenir. Las mujeres demostraron ser fuertes e hicieron lo que se habían propuesto, sin ninguna intervención de nuestra parte. Hablo de la comunidad de Hadramaut, en la que se omitió [la involucración y la intervención de] las mezquitas. La gente de la comunidad observaban lo que había pasando, y estoy segura de que si hubiesen considerado que las mujeres estaban haciendo algo incorrecto, les habrían parado. Pero, por supuesto, las mujeres no estaban haciendo nada malo. La gente fue testigo y todo funcionó bien. Desgraciadamente, creo que todavía se sigue trabajando con las autoridades religiosas, pero a mí me gustaría y yo preferiría tener un proyecto más grande a nivel comunitario basado en las mujeres [como protagonistas del cambio]". (Fauziya, entrevista personal, Sana'a, 14 de junio 2011).

Los datos que ofrece Fauziya sobre los proyectos de género y desarrollo son bastante difíciles de contrastar con los documentos oficiales de las ONGs, debido al acceso restringido que hay para las personas de fuera. Las publicaciones e informes de las ONGs, editados para el consumo público, se centran normalmente en los aspectos

positivos y evitan mencionar las experiencias negativas y las debilidades en la implementación de sus iniciativas. Las organizaciones para el desarrollo, en general, debido a la naturaleza de su trabajo y a su dependencia de los fondos externos, son más proclives a visibilizar las prácticas exitosas que las que no funcionan bien. Por esta razón, los informes de los proyectos tienden a idealizar las prácticas basadas en el islam, que involucran a las organizaciones y a las autoridades religiosas, como unas buenas prácticas para trabajar en las comunidades musulmanas. En realidad, puede que la promoción de estas estrategias se base en unos datos sesgados y en unos supuestos ideológicos, pues, como recordamos, incluso un proyecto más prometedor como es el de "*Women's Rights in Islam*" del WFRT, desarrollado por una ONG local de mujeres, tuvo ciertas dificultades a la hora de implementar las ideas del feminismo islámico en la práctica. Mi propia observación del trabajo de campo, contrastada con las entrevistas y las experiencias de las activistas yemeníes, sugiere que las conexiones entre los derechos de las mujeres, el islam y el desarrollo son complejas y deben ser analizadas desde una perspectiva que tome en consideración la complejidad política y las relaciones de poder en el sistema patriarcal. Eso no significa que los enfoques y las propuestas del feminismo islámico no deban tener la atención necesaria en los proyectos del desarrollo, sino que necesitan ser estudiados desde el contexto concreto en el que se pretenden aplicar y con el reconocimiento adecuado de las relaciones de poder. Una estrategia efectiva de empoderamiento de las mujeres debe basarse en un análisis de género, y tener en cuenta los objetivos y las políticas feministas en los procesos de la implementación de las iniciativas del cambio.

La religión puede ser un factor relevante en la movilización de las comunidades religiosas, pero no debe ser tratado como el factor más importante o el único con el que se debe trabajar para incidir en el desarrollo social. La sobrevaloración de la importancia de la religión, paradójicamente, puede reforzar a la agenda de los fundamentalistas islámicos, ya que son ellos los que en sus políticas tratan de imponer la sharía y convertirla en el referente principal para todas las personas nacidas en el contexto musulmán, independientemente de su grado de preferencia religiosa. La historia contemporánea de Yemen muestra que la infiltración y la influencia en el poder de los grupos fundamentalistas islamistas ha tenido como resultado una islamización del sistema educativo y unas reformas regresivas respecto a los derechos de las mujeres. Por esta razón Fauziya, considera que el rol de los y las agentes del desarrollo es ofrecer una educación alternativa y de calidad, y en vez de centrarse en los enfoques religiosos, introducir los cambios a través de la implementación de la paz y de la estabilidad económica, así como la mejora de los servicios y de las

oportunidades para las mujeres, para que puedan disfrutar realmente del ejercicio de los derechos humanos y de su plena ciudadanía:

"Tenemos una educación muy débil en Yemen. El único conocimiento al cual la sociedad tiene acceso es al conocimiento desde la perspectiva religiosa. Hasta el presente no se ha dado ningún esfuerzo significativo para ofrecer a la sociedad una educación distinta. Las organizaciones del desarrollo no han hecho mucho para cambiarlo. Por eso, cuando hablas con la gente, el único conocimiento que tienen es sobre el islam. (...) No obstante, según mi punto de vista, el mayor problema no es la religión, sino la falta de servicios y de oportunidades. En Yemen, se ha usado la religión [por ejemplo] para concienciar a la población en la planificación familiar. Cuando se quiere que una mujer deje de tener tantos niños, se le dan discursos religiosos. '¿Crees que eso puede facilitarle el acceso a los anticonceptivos?' Este no es el camino a seguir. Tenemos que darles los medios para la anticoncepción. Y necesitamos trabajar para que las mujeres sean más poderosas, para que tengan ingresos y una buena educación, y hay que pacificar también los conflictos armados". (Fauziya, entrevista personal, Sana'a, 14 de junio 2011).

Para Fauziya, el enfoque centrado en el islam para avanzar en los derechos de las mujeres y la igualdad de género, tal como se ha venido aplicando hasta ahora en la mayoría de los proyectos del desarrollo en Yemen, es demasiado problemático y requiere de un replanteamiento desde una perspectiva crítica. Por esta razón Fauziya apuesta por una separación entre la religión y el trabajo por la igualdad de género:

"Para mí, es mejor separar la religión de los asuntos de género, porque es un enfoque demasiado costoso. Se debe pensar primero en el juego político y social, así como en las leyes. Hay que repensar y esto implica mucho esfuerzo. Nunca sabes si estás haciendo lo correcto o no, pero lo cierto es que hay que garantizar a las personas el acceso a los recursos. Están en su derecho a tener acceso a un conocimiento diverso, basado en múltiples fuentes, y no solamente en las religiosas". (Fauziya, entrevista personal, Sana'a, 14 de junio 2011).

Las críticas de Fauziya respecto al trabajo del desarrollo en Yemen no solamente apuntan a los problemas de los proyectos de género, sino también de la cultura organizacional de las ONGs y del sistema político-social, así como a la falta de un movimiento de mujeres fuerte para avanzar de forma eficaz y coordinada en la promoción de la igualdad de género. Basándose en su experiencia como experta de

género en Oxfam y en otras organizaciones del desarrollo, Fauziya destaca los siguientes puntos fuertes y débiles sobre el contexto del trabajo en género y en los derechos de las mujeres en Yemen:

"Lo más importante [de las ONGs internacionales como Oxfam] es que han traído a buenas expertas extranjeras, pero el problema está en sus superiores, en los malos jefes. Todas las mujeres con las que he trabajado actuaban como activistas y feministas, y no como meras funcionarias. No obstante, las políticas y los programas no siempre han sido buenos, porque los jefes o los superiores eran más como políticos, no tanto como agentes del desarrollo y activistas por los derechos humanos. Éste era el problema. (...) Otro desafío ha tenido que ver con el hecho de que las organizaciones internacionales vienen con sus anteproyectos, con sus planes de acción desde sus organizaciones. Los superiores (...) lo hacen todo como si fuese una tarea burocrática. No tienen capacidad para tener una visión más amplia [estratégica], que es tan importante para saber lo que hacer en Yemen para el bien del desarrollo y la estabilidad política. Otro problema es que las organizaciones locales de las mujeres son débiles. Son débiles, porque están afiliadas al régimen y no exploran los nuevos conceptos y los enfoques de empoderamiento de género. Somos muy pocas [las que somos expertas en género o sabemos del feminismo], y si otras mujeres aprendiesen de nosotras, podrían preparar mejor los programas para la financiación. Hay también un problema con la falta de libertad en Yemen. Tenemos los extremistas y el tribalismo, y además, no tenemos un Estado fuerte y no hay seguridad". (Fauziya, entrevista personal, Sana'a, 14 de junio 2011).

En el análisis de Fauziya sobre el área de género y desarrollo en Yemen llama la atención sobre los factores internos y externos que obstaculizan el trabajo de las mujeres activistas y dificultan el avance para los cambios estructurales en el sistema patriarcal. Su crítica concierne sobre todo a aquellos proyectos que *"no tienen un buen seguimiento, no aplican el intercambio de la documentación, de las experiencias y de las buenas prácticas, así como no inciden en el empoderamiento de las comunidades"* (Fauziya, entrevista del 14 de junio 2011). Fauziya cree que el remedio para estos desafíos está en el fortalecimiento del movimiento de las mujeres y en su empoderamiento:

"Si el movimiento de las mujeres en Yemen fuese más activo y más capacitado, el desempeño de las organizaciones internacionales podría ser mejor y de más ayuda. (...) Cuando las mujeres se empoderen lo suficiente,

han de cambiar todos estos problemas". (Fauziya, entrevista personal, Sana'a, 14 de junio 2011).

La confianza de Fauziya en la agencia de las mujeres y en su capacidad para liderar las transformaciones sociales, de forma parecida como el caso de Muna, se deriva de su propia experiencia en los proyectos de género, que promocionaron a las mujeres como agentes del cambio. Como ejemplo, cita un programa sobre la protección legal de Oxfam, en el que las abogadas yemeníes desafiaron sus propios estereotipos de género, influenciadas por la cultura patriarcal y el conservadurismo religioso, y se organizaron para defender los derechos de las mujeres vulnerables y socialmente excluidas. La sensibilización de género de estas juristas contribuyó a su movilización para presionar por introducir reformas legislativas y avanzar en la mejora del sistema de protección legal de las mujeres en Yemen:

"Cuando empezamos el programa de Oxfam sobre la protección legal de las mujeres [incluida la protección legal de las mujeres condenadas a la prisión], eso fue como una revolución. Incluso las personas que eran abogadas nos preguntaban: '¿Cómo podéis hacer eso [defender a las mujeres con mala reputación]?' Algunas abogadas protestaron, porque nosotras queríamos defender a las mujeres que habían cometido adulterio. Dijeron que era 'haram' [prohibido por el islam]. Me llevó tiempo lograr convencerlas que debían de actuar como abogadas profesionales, y no como los imanes en las mezquitas. Después de eso, después de tres años, estas abogadas se convirtieron en las defensoras y desarrollaron un libro sobre los derechos de las mujeres. (...) Es una cuestión de justicia social. Hay que trabajar en contra de las injusticias de género. Es importante que las abogadas de nuestro proyecto se convirtieran en activistas, ya que han hecho muchas cosas positivas. Actualmente están participando en una campaña contra las violaciones, etc. Lo hacen de manera voluntaria, y también han establecido la primera oficina de abogadas para mujeres. Después de nuestro proyecto, había otras organizaciones del desarrollo que promovieron los programas de protección legal para las mujeres. Así que desde entonces la protección legal de las mujeres empezó a tener un avance en Yemen". (Fauziya, entrevista personal, Sana'a, 14 de junio 2011).

La experiencia profesional de Fauziya en las organizaciones del desarrollo y en los movimientos de base la volvió más consciente de los problemas de género en Yemen, así como de las limitaciones y las oportunidades del sistema de la cooperación al

desarrollo. Sus aprendizajes y su conciencia feminista, le hicieron cuestionar las dinámicas que reproducen las desigualdades y las jerarquías de género. Merece la pena subrayar su atención centrada en las mujeres, y su convicción de que la desigualdad de género debe desafiarse mediante un enfoque mixto de empoderamiento y de los derechos humanos, asegurando la provisión de los servicios básicos y la implementación de los derechos de las mujeres y la justicia social. Para las mujeres activistas, tales como Fauziya, la revolución de 2011 fue vista como una oportunidad para poder introducir un cambio radical y construir el Estado que deseaban tener, un Estado civil y democrático, basado en los principios de la igualdad y la justicia social. El deseo de Fauziya era implementar un cambio cultural en la sociedad y contribuir a la construcción de un nuevo concepto de identidad nacional, que reconociese a las mujeres en sus plenos derechos como ciudadanas y como agentes de paz y desarrollo:

"Actualmente, en la revolución, la nación busca una nueva identidad, y es hora de que las mujeres trabajen en eso. Es responsabilidad de las mujeres trabajar por la paz social, la justicia y la igualdad". (Fauziya, entrevista personal, Sana'a, 14 de junio 2011).

La revolución de 2011 marcó un punto de inflexión en la trayectoria de los movimientos de mujeres en Yemen. Muchas de las activistas, como Fauziya, dejaron sus trabajos en las organizaciones internacionales y en los proyectos del desarrollo para dedicarse plenamente a la revolución. El cambio del contexto político-social, les ofreció la oportunidad de articular sus intereses estratégicos en los procesos revolucionarios y en la construcción de un nuevo Estado. Las personas que participaron previamente en los proyectos formativos de género eran más conscientes de su rol en la sensibilización de la comunidad revolucionaria en los derechos de las mujeres y la ciudadanía igualitaria. En particular, fueron las activistas feministas, con experiencia previa de trabajo en género y en los derechos de las mujeres, las que por iniciativa propia y de manera voluntaria empezaron a formar a otras mujeres y a organizar los debates en las plazas revolucionarias, para aumentar la conciencia del movimiento revolucionario en las cuestiones de género y de la democracia participativa y paritaria. Fauziya, en particular, destacó como una de las lideresas de la *"Watan Coalition: Women for Social Peace"*, que se propuso a unir a las mujeres de los diferentes sectores revolucionarios para esbozar una agenda, en el que se articularon sus intereses prácticos y estratégicos de género en el periodo de la revolución, de la transición política y de la construcción del nuevo Estado. El intento de construcción de esta agenda puede interpretarse como una manifestación de la *cultura*

política de resistencia feminista, que empezó a formarse en el periodo previo a la revolución yemení y que se definió con los procesos de empoderamiento de las mujeres y sus demandas por la representación política y en los puestos de toma de decisiones. El análisis de la *cultura política de resistencia feminista* se centra en la cultura y en la agencia de las activistas, y permite conectar los elementos subjetivos vinculados a su experiencia y a sus emociones, con los elementos estructurales de las redes y las organizaciones de mujeres progresistas.

III.3.3 Las lecciones aprendidas de los proyectos de género y desarrollo y la fatiga de la cooperación desde la perspectiva local

La historia de Muna y Fauziya es bastante representativa para entender las conexiones entre el desarrollo y el activismo de las mujeres en Sana'a. En ambos casos y en otros similares, fue su primer trabajo en los proyectos de cooperación al desarrollo y/o el acceso a una formación específica en género y derechos humanos lo que promovió el interés y la conciencia de estas mujeres para involucrarse en estas cuestiones y convertirse en profesionales y/o activistas de los derechos de las mujeres. El fomento de su conciencia feminista se relacionó con el desarrollo de sus capacidades de pensamiento crítico y de análisis de género sobre la realidad. Su experiencia profesional, personal y activista les ha permitido conocer las debilidades y las fortalezas de los proyectos de la cooperación al desarrollo desde dentro y señalar sus inconsistencias con las teorías y las políticas de género. Los discursos de Muna y Fawizya, así como de otras activistas yemeníes, demuestran asimismo que sus preocupaciones no se han limitado a la religión y a los fundamentalismos islámicos, sino que han sido mucho más amplias y complejas, y se han vinculado al sistema patriarcal, que incluye tanto a los regímenes estatales de dominación masculina, como a las relaciones jerárquicas de poder reproducidas en las organizaciones del desarrollo. Desde esta perspectiva, la construcción de una cultura de la igualdad requería de una transformación radical de las relaciones de género, así como de las modificaciones de las estructuras políticas, legislativas, económicas, sociales, religiosas y culturales, para eliminar cualquier discriminación contra las mujeres y asegurarles el acceso equitativo a los recursos y a los servicios sociales, así como la promoción de unas tradiciones libres de las prácticas nocivas. La diversidad tribal, las diferencias culturales, las divisiones sectarias del islam y otros factores relevantes que determinan las relaciones de poder en las comunidades, constituyen el contexto particular que determina el apoyo o la resistencia a los cambios propuestos. Por esta

razón, los proyectos del desarrollo que funcionan en un lugar no necesariamente van a tener la misma acogida y éxito en otro.

Fátima, de unos 35 años, coordinadora en los años 2008-2010 de un programa sobre la violencia de género del UNFPA, participante activa en la revolución de 2011, y actualmente activista en organizaciones pro-derechos humanos de base, nos proporciona otro ejemplo de las activistas que reafirman las conclusiones arriba expuestas, y que coinciden con las reflexiones de Muna y Fauziya sobre sus experiencias en el sector del género y desarrollo en Yemen. El Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNPFA) fue una de las primeras agencias internacionales que promovió el uso del islam para sensibilizar a la población yemení en los derechos de las mujeres y en otras cuestiones de género. El UNPFA empezó a trabajar en estos temas con los imanes y las autoridades religiosas a principios de los años 90. Como resultado, a partir de 1998, una gran parte de sus proyectos en Yemen fueron implementados en colaboración con el Ministerio de Culto y Donación Religiosa (*Ministry of Religious Endowments and Guidance*) y las ONGs de base confesional (UNPFA, 2005: 71-74; UNFPA, 2007: 18). El objetivo era el de involucrar estratégicamente a los líderes religiosos para influenciar a la opinión pública en los temas concernientes a la planificación familiar y la salud reproductiva, así como despertar la conciencia social sobre la violencia contra las mujeres y las prácticas tradicionales nocivas, tales como la mutilación genital femenina y los matrimonios precoces. Los derechos de las mujeres se promocionaron y se legitimaron desde la perspectiva islámica, pero el problema de la desigualdad de género persistía. La cuestión fue que se hizo relativamente poco, desde estos programas, para cuestionar y desafiar las estructuras de poder y asegurar un cambio en el sistema que pudiera garantizar el ejercicio de los derechos de las mujeres en la práctica. La dificultad viene del diseño de las estrategias de intervención, que se construyen sobre un sesgo concerniente a las representaciones estereotipadas de las sociedades musulmanas, que colocan el islam y a las autoridades religiosas en el centro de atención de la vida social. Fátima desafía dichas suposiciones en su discurso, considerando que el cambio debe implicar la participación de la comunidad en su totalidad y favorecer el empoderamiento de las mujeres, y que el desarrollo humano sostenible debe basarse en las transformaciones culturales, para eliminar los mecanismos que reproducen las desigualdades de género y las jerarquías del poder. El islam, desde esta interpretación, es visto como parte de la cultura, teniendo en cuenta que las creencias, las prácticas y las interpretaciones de la religión están determinadas culturalmente en cada contexto social. El concepto de cultura es, sin embargo, más amplio y complejo,

y comprende todo lo material e inmaterial que esté producido por la mente y la mano humana. La perspectiva de Fátima es la siguiente:

"En mi opinión los líderes religiosos no son las personas claves en el tema del género y de los derechos de las mujeres. Muchas personas consideran que los 'rajul al din' ["hombres de la religión", la clase religiosa] tienen la capacidad de afectar positivamente en estas cuestiones, porque tienen influencia sobre la gente. Yo diría que 'no' - no son las autoridades islámicas las que afectan principalmente a la gente, sino la propia cultura, todo el sistema cultural. La cultura es la que más importa en todo esto. Tenemos que trabajar en el cambio cultural con las madres, los padres, los 'sheiks' [jefes de las tribus], los líderes comunitarios, y puede que también, contar con el apoyo de las y los académicos y los líderes religiosos. Estos últimos tienen alguna influencia, pero ésta no es tan grande como se piensa. Muchas organizaciones en Yemen, como Oxfam, UNPFA y otras, han trabajado con las autoridades islámicas, pero, que yo sepa, no han encontrado finalmente un impacto significativo cuando se hizo la evaluación... Las autoridades religiosas pueden ser uno de los 'stakeholders' [los grupos de interés], pero no son las personas clave. Éste es un hecho. Tenemos que pensar en eso. La mayoría de los líderes religiosos no tienen una base científica. Algunos de ellos parecen no vivir en este siglo, sino en los siglos pasados (se ríe)... Así que nos dicen que hagamos las cosas de la misma manera en que se hacían hace catorce siglos, sin tener en cuenta que la realidad ha cambiado, que la vida actual es diferente. Tienen la voz y alguna gente los escucha. (...) Para mí, sin embargo, la cultura es lo más importante para trabajar en el cambio social, trabajar en las cuestiones de los matrimonios precoces, de la violencia de género, en la ley y en muchas otras cuestiones". (Fátima, W-16, entrevista personal, Sana'a, 7 de junio 2011).

Según Fátima, no se puede ignorar a la cultura para incidir en el cambio social en las cuestiones relativas a las mujeres y al género. Hay que trabajar con los enfoques participativos, para involucrar a la comunidad en su totalidad, pero priorizando en el empoderamiento de las mujeres. Fátima hace también referencias a su experiencia profesional en el UNPFA para criticar la falta de coordinación entre los donantes y la replicación de proyectos similares en género y desarrollo, sin hacer uso de las lecciones aprendidas de las iniciativas anteriores para poder avanzar en la planificación estratégica. Fátima coincide con otras activistas en su opinión de que hay que asegurar la provisión de las oportunidades y los servicios adecuados para las

mujeres, si se quiere garantizar el ejercicio real de sus derechos humanos y mejorar la igualdad de género en Yemen. Según ella:

"El problema de los proyectos es que no hay unos mecanismos verdaderos de seguimiento. Cuando terminamos nuestro proyecto [sobre la violencia de género en el UNPFA], terminamos con algunas recomendaciones que deberían ser implementadas. Sin embargo, nadie utilizó estas recomendaciones para avanzar y comenzar desde el lugar donde nosotras terminamos. En Yemen, todo el mundo empieza siempre desde el principio, desde un punto cero. Cuando nuestro proyecto terminó, organicé una conferencia multitudinaria y un taller, reuní a los donantes y les hablé sobre las propuestas de nuestro proyecto. Fuimos las primeras que trabajamos en Yemen sobre la violencia de género, antes de que otros empezaran a trabajar en el mismo tema. Había un buen acceso a nosotras y se nos podía preguntar sobre lo que habíamos hecho, pero nadie nos contactó. (...) Otra cuestión es que tenemos que trabajar para asegurar los servicios a la gente. Hemos trabajado para sensibilizar a la sociedad, en el 'advocacy', para difundir el conocimiento sobre los derechos de las mujeres, pero: ¿dónde están los servicios? Cuando las mujeres van a los juzgados y quieren presentar su caso, necesitan a un abogado que sea gratuito, porque la mayoría de ellas no tienen dinero propio, normalmente son amas de casa. (...) Estuvimos trabajando [desde el UNPFA] con el Ministerio de Culto y Donación Religiosa, organizamos talleres para formarlos [a los líderes y las autoridades islámicas], extendimos la formación a otros grupos, etc. Hablamos de que las mujeres debían utilizar los servicios y trabajamos para mejorar su conocimiento sobre el sistema. Esto ha sido como la primera fase, pero el problema está en que no hemos desarrollado estos servicios. Estuvimos hablando de que las mujeres deberían ir directamente a los juzgados, a la comisaría de policía o al hospital. Sin embargo, estos lugares no son para nada sensibles al género, y además se necesita dinero para pagarlos. ¿Qué pasa si no tienes dinero? La mayoría de las mujeres no tiene dinero propio. Necesitan ayuda con los servicios gratuitos". (Fátima, entrevista personal, Sana'a, 7 de junio 2011).

Las activistas yemeníes a menudo expresan este tipo de frustraciones, que se derivan de las limitaciones de los proyectos del desarrollo y del sistema de la cooperación internacional, percibiendo su limitado impacto en cuanto al empoderamiento de las mujeres y las transformaciones estructurales del sistema patriarcal. La fatiga de la cooperación se aplica en este caso no solamente a los donantes, sino también a las

decepciones de la población local, y particularmente a las mujeres, respecto a los resultados y al funcionamiento del sistema del desarrollo. Fauziya, Muna y Fátima, a pesar de trabajar en diferentes organizaciones del desarrollo, tienen unas preocupaciones y unas reflexiones parecidas respecto a los desafíos de los proyectos de género, lo cual puede sugerir unas limitaciones generalizadas respecto al funcionamiento del sistema de la cooperación al desarrollo en Yemen, además de la persistencia de un problema estructural que dificulta el progreso en la igualdad y los derechos de las mujeres.

Khadija es otra de las activistas que expresan sus preocupaciones y su insatisfacción respecto al impacto de las acciones de género y desarrollo en Yemen. Khadija es una profesional del desarrollo, que simpatizó con las demandas de la revolución yemení de 2011, y que posteriormente representó la voz de las mujeres independientes como miembro electa para la Conferencia del Diálogo Nacional de 2013-2014. Su experiencia profesional se vincula principalmente al programa de género de la agencia alemana para el desarrollo (GIZ), o sea, el mismo programa que financió el proyecto local "*Women's Rights in Islam*", implementado por el WFRT. La experiencia de Khadija en el sector de la cooperación al desarrollo la llevó a priorizar la buena gobernanza y la planificación estratégica del desarrollo como dos acciones imprescindibles para poder avanzar en las cuestiones de género en Yemen. Según ella, los intereses de género deben estar definidos localmente e inscribirse en el pensamiento estratégico de una planificación al desarrollo coordinada, y no estar sujetos a la "dictadura de la moda" de los donantes y de las agencias internacionales. Desde su experiencia, Khadija expresa el siguiente punto de vista:

"La verdad es que no tenemos un buen conocimiento [desde GIZ] de lo que otras organizaciones del desarrollo hacen en la misma área de intervención. (...) A veces, cuando vamos a diferentes provincias de Yemen, nos encontramos con cinco donantes trabajando en lo mismo y en la misma zona, y en otras provincias no hay ni un donante, ni un proyecto, aunque exista la necesidad. (...) Los donantes hacen talleres, los medios de comunicación están allí, publican algo, pero no hay una implementación del seguimiento y de la evaluación. No se consulta a la gente sobre el tipo de actividades que quieren tener. (...) Una gran cantidad de dinero llega a Yemen, pero no hay un impacto en realidad. (...) No hay un intercambio de la información y de las experiencias, aunque haya muchos esfuerzos y muchos proyectos. A veces siento que los proyectos de género y desarrollo en Yemen responden a la dictadura de la moda. Sobre los años 2000-2003 estaba de moda que los

proyectos se centraran en la lucha contra la mutilación femenina, y todo el mundo se puso a trabajar en eso, incluso en las áreas del país donde no se practicaba la MGF. Después fueron las microfinanzas. Todo el mundo empezó a trabajar en las microfinanzas. Después se pusieron de moda los proyectos contra los matrimonios precoces, y a continuación en salud reproductiva. (...) Incluso entre los yemeníes parece que no tenemos una visión clara sobre lo que queremos hacer, en qué trabajar. Si queremos trabajar en contra de los matrimonios infantiles, debemos continuar hasta conseguir nuestro objetivo. Necesitamos una visión estratégica de lo que estamos haciendo. Es por eso que necesitamos un buen gobierno nacional. Por ejemplo, si queremos trabajar en la salud reproductiva, se nos deberían dejar centrarnos en este tema. Pero en Yemen las cosas no funcionan así. Si alguien viene y dice: 'tenemos dinero para los proyectos en microcréditos', las organizaciones van a modificar sus prioridades para dedicarse a los microcréditos. Todos los esfuerzos anteriores se pierden. Tampoco existe una evaluación buena y verdadera. (...) Si vamos a trabajar sobre cualquier tema: los matrimonios precoces, la educación, etc., hay que ir y ver lo que se hizo en Yemen hasta la fecha. Hay que ver lo que funcionó y lo que no. Pero no es así. A veces siento que estoy trabajando y trabajando, y después de todo uno llega al mismo punto del comienzo, ya que no veo ningún resultado de mi trabajo al final". (Khadija, W-19, entrevista personal, Sana'a, 13 de junio 2011).

La fatiga de las activistas yemeníes respecto a la cooperación internacional deriva de su propia experiencia en los programas de género y de su frustración con la industria del desarrollo en general. Las críticas se justifican por los resultados insatisfactorios en cuanto al traslado de los compromisos políticos hacia las acciones reales, y por la falta de eficacia y de una voluntad real en la implementación de los cambios profundos para transformar las estructuras patriarcales y promover la justicia social. Yemen desde hace años ocupa las últimas posiciones en los ranking mundiales concernientes al empoderamiento de las mujeres y a la igualdad de género, y a pesar de la intervención y la ayuda internacional, no se ha observado un progreso significativo en las áreas evaluadas. Algunas activistas, como Khadija, señalan que la dificultad crece debido a la coordinación inadecuada entre la administración pública, los donantes y las ONGs. El Ministerio de Planificación y Desarrollo Internacional, órgano gubernamental dedicado a la coordinación de la acción para el desarrollo en Yemen, ha sido objeto de críticas por parte de las activistas debido a su supuesta corrupción y

a la falta de transparencia en las decisiones vinculadas a la planificación para el desarrollo y en la distribución de la ayuda internacional.

Otra de las cuestiones que preocupan a las activistas tiene que ver con la fragmentación del movimiento de mujeres, que se agrava por la competición por los fondos y la rivalidad por el protagonismo. A nivel de los proyectos, las críticas se centran en la ausencia de una planificación estratégica y en la implementación inadecuada de los mecanismos de seguimiento de las iniciativas. Las activistas señalan la dificultad en el acceso a la información proveniente de los informes de evaluación de los proyectos, que normalmente se quedan en las oficinas de los donantes internacionales y que no llegan a las personas interesadas. Se enumeran también los problemas concernientes a la identificación y la financiación de los proyectos. La cuestión está en que las prioridades se suelen definir en base a los planes estratégicos de los donantes y de las ONGs, y no necesariamente representan las necesidades reales de las personas más desprivilegiadas de Yemen. Es más, las personas necesitadas, a menudo no se ven beneficiadas por la ayuda al desarrollo. La gente común, por lo general, percibe la ayuda internacional como una fuente de recursos para las elites del país y para las personas que están conectadas y/o representan los intereses del régimen político. La percepción de la injusticia y la ineficiencia del Estado, que se vincula con la corrupción y con la decepción con los resultados del desarrollo y la falta de la distribución de la riqueza y del poder, ha llevado a la radicalización política de la sociedad y ha creado una situación revolucionaria. Es bastante significativo que muchas de las activistas de género que trabajaban para las organizaciones internacionales suspendieran o renunciaran a sus puestos de trabajo para unirse a la revolución, y que lo mismo hicieran las responsables del *Women's National Committee* (WNC), la institución oficial del Estado dedicada a los asuntos de mujeres, así como algunas activistas que estaban situadas en puestos relevantes del gobierno.⁷³ Estas mujeres pusieron sus esperanzas en la revolución, no solamente para socavar el viejo sistema político, sino que también la

⁷³ La dimisión de los miembros del gobierno durante la revolución se dio por diferentes razones. Por ejemplo, la Ministra de Derechos Humanos - Hudda Ali Abdel-Latif Al-Baan dimitió de sus funciones oficiales, el 20 de marzo de 2011, en protesta contra el excesivo uso de la fuerza por el régimen de Ali Abdullah Saleh contra el movimiento pacífico del pueblo. Había también mujeres que dimitieron de los puestos gubernamentales, no solamente como protesta contra la violación de los derechos humanos, sino también para reivindicar el cambio profundo en las estructuras sociales y del Estado. Entre las mujeres que se unieron al movimiento revolucionario y de forma activa apoyaron al movimiento feminista, están Huria Mashhoor, la directora del WNC, Maha Awad, responsable de la CEDAW en el WNC, y Jamila Ali Raja - diplomática y asesora del Ministro de Asuntos Exteriores.

vieron como una oportunidad para articular el cambio de género que querían vivir en Yemen.

La revolución yemení de 2011 puso en evidencia los desafíos y la frustración de muchas personas, no solamente con el régimen de Ali Abdullah Saleh, sino también con el sistema de la cooperación internacional. La radicalización política de los y las activistas favoreció a las posiciones más críticas respecto al desarrollo dominante y al sistema global. En este contexto particular, se han hecho visibles las opiniones que cuestionaban las relaciones de poder entre el Sur y el Norte, y que ponían en duda la voluntad real de los países occidentales en su apoyo a los procesos de la democratización y la implementación de los derechos humanos en Yemen. Por ejemplo, Sawsan, del mencionado proyecto *"Women's Rights in Islam"* del WFRT, se unió a la revolución yemení en 2011, y desde su perspectiva activista desarrolló el siguiente análisis:

"Lo que quiero discutir es el hecho de que desde los años noventa había una presión [en Yemen] por el cambio, por los derechos humanos y la democracia, que provenía de fuera. No obstante, lo que pienso es que ellos - cuando digo 'ellos' me refiero a los países occidentales: a los Estados Unidos y a algunos países europeos que tienen influencia en Yemen y en otros países árabes - no quieren realmente que seamos un país democrático. ¿Por qué? Porque lo que tenemos ahora, debido a sus programas, es un resultado superficial o un mal entendimiento de la democracia. Déjame explicar lo que entiendo por este 'resultado de la democracia'. Pues me refiero a la gente y a su mentalidad, a la gente [no demócrata] que está protestando ahora y luchando en la revolución. Este es un resultado de esta democracia [mal entendida]. Cuando hablas con esta gente y les preguntas qué es el nuevo Yemen para ellos, a lo mejor te llevarán a las ideas salafistas, wahabíes e islamistas, pero también van a decirte que necesitamos la 'democracia' en Yemen, porque piensan que la democracia es pelear [luchar contra algo que no comparten]. (...) [Pero] no se trata solamente de luchar, sino de saber por lo que se lucha. (...) Durante más de veinte años, los países occidentales no nos han ayudado en nada - tenemos los mismos problemas, en la educación, en los medios de comunicación, en la legislación, en los derechos de las mujeres, etc. Por eso, cuando digo que no nos han ayudado a ser democráticos, me refiero a que no nos han ayudado a desarrollar nuestra democracia. Lo único que quieren es trabajar en unos resultados muy particulares de la democracia - en los 'gritos' [se refiere a la financiación de los proyectos mediáticos, de "la gente que hace

ruido", que no necesariamente entiende lo que significa la democracia real, pero que "está dispuesta a hacer proyectos y organizar protestas para que se escriba sobre eso en los periódicos"], y para mostrar que nuestro país tiene un problema. Pero la gente debe saber "por qué" y "cómo" quiere cambiar el sistema. Ahora, por ejemplo, incluso los miembros del parlamento están en contra del presidente, porque dicen que es corrupto. Pero, ¿quién firmaba los documentos? Ellos también son corruptos. Deberían empezar el cambio por ellos mismos". (Sawsan, entrevista personal, Taiz, 10 de mayo 2011).

Las opiniones de Sawsan, registradas en su entrevista en medio de la revolución yemení de 2011, demuestran un nivel profundo de análisis crítico sobre las realidades políticas y del desarrollo en Yemen, lo cual, bajo mi punto de vista, ha contribuido a la construcción de *una cultura política de resistencia feminista*. Esta resistencia se construye desde una visión del Estado y del desarrollo alternativos, que desafíen los sistemas anti-democráticos y patriarcales, y que luchen por la igualdad, dignidad y justicia social desde una conciencia ciudadana. El punto de vista de Sawsan puede leerse como la crítica a un sistema del desarrollo más oficialista, que busca unos cambios rápidos y superficiales, en vez de apoyar los procesos largos e individuales para conseguir unas transformaciones profundas y sostenibles. Según las activistas como ella, a los donantes les interesan más los resultados medibles y cuantitativos, sin importarles sus contenidos cualitativos. Como dice Sawsan:

"Esta gente [los donantes occidentales] prefiere financiar a los programas que hacen mucho ruido. Financian lo que debería ser el último resultado de la democracia, en vez de financiar los proyectos que empiezan desde el principio, desde la formación de las personas, para hacerles comprender el porqué estar en contra del presidente, en contra del sistema". (Sawsan, entrevista personal, Taiz, 10 de mayo 2011).

En otras palabras, lo que preocupa a Sawsan es la política de los "buzzwords" del desarrollo, del abuso de las palabras tales como: "democracia", "derechos humanos" y "empoderamiento de las mujeres", para justificar la intervención de la cooperación al desarrollo, pero sin ofrecer realmente unos espacios donde estos términos puedan llenarse de contenidos políticos y promover la conciencia ciudadana, con el fin de dar cabida a unos cambios verdaderamente transformadores. La crítica de Sawsan se dirige tanto a los donantes occidentales, como a las elites políticas y a los agentes locales que son anti-democráticos. Se trata de unos agentes que no son demócratas, como los jeques autoritarios de las tribus y los líderes de los movimientos

fundamentalistas, cuyo interés está en mantener a Yemen en su estado de fragilidad, ignorancia y oligarquía. Algunas de estas autoridades y líderes han jugado un rol relevante en la revolución yemení de 2011, a la que se unieron paradójicamente en nombre de la "democracia", pero que en realidad buscaban el relevo en el poder. Se trata de los sectores que han negado asimismo a las mujeres el reconocimiento de sus plenos derechos políticos y de la igualdad de género. La reflexión de Sawsan plantea entonces una pregunta de dimensiones más amplias, sobre el rol y la participación de los no-demócratas, aquellos que no aceptan las reglas de la pluralidad, la diversidad y la igualdad, en el juego político de la democracia. Pues se supone que una democracia verdadera no es posible sin una plena igualdad de género, y sin eliminar todos los obstáculos discriminatorios y promover una equidad social y económica, para poder garantizar realmente que todas las personas tengan el mismo acceso a los derechos, recursos y oportunidades, para participar en las decisiones y en el desarrollo del país. Un prototipo ideal del desarrollo democrático es equitativo y sostenible, e involucra una redistribución de la riqueza y una justicia social entre las personas y los países. De facto, ésta es la definición del desarrollo que propusieron las organizaciones de mujeres del Sur, tales como el DAWN (*Development Alternatives with Women for a New Era*), cuando articularon sus enfoques políticos de empoderamiento como una alternativa al desarrollo dominante.

La transición política y la crisis humanitaria en Yemen, que siguieron a los acontecimientos de las revueltas populares de 2011, ofrecieron un contexto particular en el cual el tema del desarrollo, la democracia y la justicia social se mantuvieron en el centro del interés y de los debates públicos. La revolución había abierto unos espacios en los que se repensaron estos temas desde la perspectiva de los movimientos sociales independientes, de los jóvenes y de las mujeres, y sin la significativa interferencia de la ayuda al desarrollo, dado que ésta, en parte, estuvo suspendida durante los periodos de las revueltas de 2011. Tras la revolución, se estimó que Yemen necesitaba cantidades billonarias de ayuda internacional para la reconstrucción del país, que se comprometió gracias al apoyo del grupo llamado "*Friends of Yemen*".⁷⁴ El tema de la cooperación al desarrollo y la ayuda extranjera

⁷⁴ El colectivo "*Friends of Yemen*" ("*Amigos de Yemen*") agrupa a diferentes países y organizaciones internacionales que apoyan actualmente al gobierno de Yemen en la transición política y en los procesos de democratización, desarrolladas según el mecanismo pactado en la iniciativa del Consejo de Cooperación del Golfo (CCG) de noviembre de 2011. Originalmente el grupo se estableció en enero de 2010 en una reunión de ministros en Londres para ayudar a reforzar el apoyo político internacional para Yemen y ayudar en sus esfuerzos para eliminar las causas subyacentes de inestabilidad. El grupo está co-presidido por la República de Yemen, el Reino Unido y el Reino de Arabia Saudí, e incluye a 39 países y organizaciones internacionales

volvieron de nuevo al debate y se presentaron como factores imprescindibles para crear en Yemen las condiciones necesarias para poder progresar en la democratización del Estado. La cuestión está en que la involucración de la comunidad internacional en la definición del futuro de Yemen no siempre ha encontrado su legitimidad y su justificación a los ojos de los movimientos sociales independientes. Los grupos extremistas y más radicales han usado incluso el ejemplo de la supervisión de la transición política por las Naciones Unidas y bajo la ayuda internacional de los “*Friends of Yemen*”, como una prueba de las políticas neocoloniales e imperialistas de Occidente. De facto, los procesos actuales de la transición y la democratización política de Yemen se han percibido localmente como un proyecto impulsado por los donantes y que beneficia sobre todo a las elites del país, teniendo muy poco impacto visible en el resto de la población yemení, y en particular en las zonas empobrecidas y más necesitadas.

En este contexto las y los jóvenes revolucionarios de los movimientos independientes decidieron promover un debate público sobre el rol de la cooperación al desarrollo en Yemen. Un grupo de activistas, vinculados a una iniciativa que nació con la revolución yemení de 2011 - “*Support Yemen*”⁷⁵, organizó un debate al estilo Oxford sobre la pertinencia y el impacto de la ayuda internacional al desarrollo en Yemen. El debate se celebró el 3 de mayo de 2012 en la residencia del Embajador de España en Sana’a, y reunió a los y las activistas, los donantes y los colectivos interesados en la cooperación al desarrollo. La victoria en el debate la logró el grupo que defendía la moción de que la ayuda al desarrollo hace más daño que bien en Yemen, ganando con un 60,7 % de los votos del público.⁷⁶ Para Atiaf al-Wazir, una de las organizadoras y miembro del equipo que argumentaba sobre los efectos negativos de la cooperación al desarrollo, la importancia de este debate estaba en la reflexión crítica que se hacía sobre la dependencia del país de la ayuda internacional y los perjuicios que eso conlleva para el Estado y la sociedad yemení (Atiaf al-Wazir, conversación informal,

donantes. En total, se compone por los siguientes miembros: Argelia, Japón, Turquía, Australia, Jordania, Emiratos Árabes Unidos, Baréin, Corea, Reino Unido, Brasil, Kuwait, EE.UU., China, Malasia, Yemen, República Checa, Países Bajos, Dinamarca, Omán, Egipto, Qatar, Francia, Rusia, Alemania, Arabia Saudí, India, España, Indonesia, Suiza, Italia, Túnez; la Liga Árabe, la Delegación de la Unión Europea, la Secretaría del Consejo de Cooperación del Golfo, el Banco Islámico de Desarrollo, el Fondo Monetario Internacional, la Organización de Cooperación Islámica, el Banco Mundial y las Naciones Unidas.

⁷⁵ “*Support Yemen*” es un colectivo de los y las jóvenes independientes que hacen uso de los medios de comunicación y los medios sociales para promocionar y promover el cambio social en Yemen. Su página web: <http://supportyemen.org/>

⁷⁶ Véase: “Support Yemen - Yemen Enlightenment Debate: Foreign aid to Yemen caused more harm than good”, <http://www.youtube.com/watch?v=G2D8qFkYwWc>. Consultado: 11 de noviembre 2013.

Sana'a, 26 de junio 2013). Según esta investigadora, antes de mandar grandes cantidades de ayuda extranjera a Yemen, se deberían asegurarse antes de que el gobierno fuera más transparente y menos corrupto, y de que tuviera la capacidad suficiente para gestionar adecuadamente los fondos, con el fin de que el dinero pueda llegar efectivamente a las personas para las que está destinado (al-Shamahi, 2012). En este discurso se destaca la interdependencia entre la buena gestión de la ayuda al desarrollo y la existencia de un Estado democrático fuerte, que sea más efectivo y justo.

El impacto de la ayuda al desarrollo y el rol de los actores internacionales en los procesos del cambio y de la democratización de Yemen, y específicamente en el empoderamiento de las mujeres y la promoción de la igualdad de género, no es fácil de evaluar. Se trata de procesos con un impacto ambivalente. Por un lado, la ayuda al desarrollo ha contribuido a la ONG-ización de los movimientos de mujeres y a una dependencia de la asistencia externa. Por otro lado, sin embargo, ha facilitado también una apertura de los espacios de debate público y de los proyectos que permitieron aumentar la conciencia feminista y democrática de la población local. De hecho, los fondos de la ayuda al desarrollo han impulsado a los proyectos locales y comunitarios, que han tenido un impacto positivo en la construcción de una cultura de resistencia al poder patriarcal y en la promoción de los derechos de las mujeres. Además, las escasas oportunidades de financiación para los proyectos de mujeres y de género hacen que muy pocas organizaciones de mujeres progresistas y de los derechos humanos en Yemen puedan permitirse realmente funcionar sin estos fondos. La dependencia de la ayuda internacional forma parte de una cultura de la acción al género en Yemen. No obstante, dicha cultura, como cualquier otra, no es estática, sino que es dinámica, heterogénea y plural, y está sujeta a los continuos cambios vinculados a las dinámicas internas y externas. La conciencia sobre el funcionamiento y las limitaciones del sistema del desarrollo puede ayudar a las mujeres yemeníes en la repolitización de sus iniciativas de género y para desafiar las dinámicas de la ONG-ización de los movimientos feministas, así como para renegociar la ayuda internacional y las relaciones de poder entre el Norte y el Sur desde una perspectiva de la solidaridad internacional y de la cooperación entre socios iguales.

III.3.4 Redefinición de una cultura política de resistencia feminista: el ejemplo de la "Watan Coalition - Women for Social Peace"

La “*Watan Coalition - Women for Social Peace*” es la red informal de mujeres activistas, que ha sido mencionada anteriormente, y a la cual pertenecían Muna y Fauziya. La actividad y el proceso de definición de la identidad de este grupo constituye un ejemplo que ilustra sobre las complejas interacciones entre los movimientos de mujeres yemeníes y la cooperación internacional, así como sobre los desafíos internos, relacionados con la fragmentación y debilidad del movimiento feminista y su intentos de unión y consolidación. Las activistas vinculadas a la “*Watan Coalition*” destacaron particularmente durante la revolución yemení por intentar articular los intereses de las mujeres en los procesos de la democratización del país. En abril de 2011, la “*Watan Coalition*” organizó un encuentro con el fin de reunir a las mujeres activistas y discutir con ellas las propuestas de una agenda de mujeres, para ser aplicada en el contexto de las revueltas populares y en los procesos posteriores de la transición y de la reconstrucción del Estado. Las jornadas de reflexión y debate fueron financiadas gracias a la ayuda de la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) y de una ONG local socia: “*Responsive Governance Project*” (RGP), y se celebraron en el centro de Sana'a, en el hotel “*Taj Sheba*”. La financiación del proyecto no logró tener una continuidad, debido a que la USAID decidió congelar el despliegue de sus fondos, supuestamente porque no quería aparecer en el contexto de una gran sensibilidad política, en medio de la revolución política, como una organización que apoyaba al movimiento antigubernamental (Gellman, 2012: 85-86). La retirada de los fondos perjudicó la sistematización y el seguimiento de los resultados de la iniciativa de la *Watan Coalition*, aunque sus participantes continuaron la acción a favor de los derechos de las mujeres por su propia cuenta, de forma individual y voluntaria, defendiendo las propuestas de su agenda en la revolución y en la transición política.

El hecho de que la iniciativa del encuentro de mujeres revolucionarias, impulsada por la *Watan Coalition*, recibiera fondos americanos y que se celebrara en un hotel de lujo despertó la polémica. Hubo personas que criticaron ferozmente a las organizadoras del proyecto, echándoles en cara que estaban reproduciendo los patrones del viejo sistema, que se relacionaban con las dinámicas de “ONG-ización” del movimiento de mujeres, y que se percibían como acciones que no eran verdaderamente transformadoras e iban en contra del espíritu de la revolución yemení. Otras activistas defendían la iniciativa, dado que se logró un primer paso hacia la identificación de los intereses estratégicos de género entre las mujeres procedentes de grupos revolucionarios ideológicamente distintos, lo cual fue un éxito, teniendo en cuenta que la reunión estuvo atendida por las representantes políticas de diferentes partidos de la

oposición, diplomáticas, islamistas moderadas, feministas, activistas de las ONGs y jóvenes independientes. Aproximadamente unas treinta mujeres revolucionarias, de sectores y organizaciones diversas, debatieron el borrador del documento para conseguir un consenso sobre lo que se conoce como "*Women Demands Declaration*". La declaración recogía las peticiones, las preocupaciones y las estrategias de las activistas yemeníes para implementar sus demandas de igualdad de género en los procesos revolucionarios y en la transición política. Sus prioridades se centraron en la construcción de una democracia paritaria y participativa, en la que se quería asegurar la representación de un mínimo del 30 % de las mujeres en todos los órganos e instituciones nacionales, que se formaban en los procesos revolucionarios y en la construcción del nuevo Estado. Merece la pena mencionar que la demanda de la cuota del 30 % para las mujeres se ha mantenido durante todas las fases de la revolución, logrando ser aprobada oficialmente por la Conferencia para el Dialogo Nacional, que terminó en enero de 2014 con las recomendaciones para la nueva Constitución de Yemen y las reformas correspondientes.

Las críticas de la acción de la "*Watan Coalition*" fueron muchas⁷⁷, pero no hay que desestimar los esfuerzos y los logros de esta red de activistas para unir a las mujeres diversas, y tratar de construir y articular una agenda feminista en los procesos revolucionarios y en la definición del nuevo Estado. Es más, hay indicadores que revelan que las lideresas de la "*Watan Coalition*", en base a su introspección crítica, pretendían desafiar las cuestiones problemáticas de la "elitización" y de la "ONG-ización" del movimiento de mujeres en Yemen, para poder reforzarlo y revitalizarlo en la nueva época. Su intención era promover la institucionalización de la red también para reforzar sus estructuras y su influencia en la sociedad, así como tener un estatuto legal, para poder solicitar las subvenciones y los fondos de los donantes internacionales para sus proyectos. Las activistas de la "*Watan Coalition*" eran conscientes, sin embargo, de las debilidades y de los desafíos del sistema de la cooperación al desarrollo, y trataban de aprender de sus experiencias previas y particulares en los programas de género para no repetir los mismos errores. En su

⁷⁷ Había mujeres que percibían que la acción de la *Watan Coalition* era más discursiva que real, porque no se conseguían los resultados propuestos durante la revolución. Las tensiones dentro de la "*Watan Coalition*" se agudizaron cuando algunas participantes se sintieron marginadas por no ser invitadas a algunas reuniones organizadas en las casas particulares, e irritadas cuando los encuentros no eran lo suficientemente productivos y terminaban sin resolverse los problemas internos y sin tomar decisiones relevantes para poder pasar de la planificación a la acción. Además, durante la revolución los encuentros no eran fáciles de llevar a cabo, ya que la circulación por la ciudad de Sana'a estaba paralizada por los conflictos armados y por la falta de gasolina o por sus precios excesivamente altos.

visión de un movimiento de mujeres fuerte y autónomo, prestaban especial atención a la participación de las mujeres diversas, para crear alianzas intergeneracionales y entre las distintas clases, con el fin de transformar el movimiento elitista en un movimiento popular de masas. También priorizaban la expansión del movimiento feminista hacia las zonas rurales, teniendo en cuenta que un 70 % de la población yemení vive fuera de las ciudades. Un interés particular se daba a las mujeres jóvenes, para movilizarlas y compartir con ellas la experiencia de las generaciones más mayores, con el fin de preparar un relevo y dar continuidad a la memoria histórica de la lucha por los derechos de las mujeres en Yemen. Según Muna, una de las lideresas de la "Watan Colaition", la renovación y la consolidación del movimiento fue pensada de la siguiente manera:

"La Coalición Watan es una plataforma de diferentes organizaciones y mujeres, que durante mucho tiempo se ha mantenido de manera informal. Ahora [en la revolución] estamos preparando su institucionalización. Lo estamos discutiendo en el 'diwan' - que es un referente importante en la cultura yemení [es el salón tradicional de las casas yemeníes]. Nos vemos cada semana en un 'diwan' diferente, rotando entre las casas particulares de las socias, y hacemos el 'majlis' [las reuniones al estilo tradicional]. (...) Desde 2006 [año de la fundación de la red] estuvimos reuniéndonos casi todas las semanas, a veces ocasionalmente. (...) [En la propuesta de institucionalización de la 'Watan Coalition'] tenemos la intención de establecer un consejo de nueve personas (...), aunque las decisiones se van a tomar entre todos los miembros. En la propuesta hay seis departamentos, de los cuales tres son para los programas principales en economía, en los derechos sociales y políticos, y en la construcción de la paz. Hay también departamentos de comunicación, la secretaría, el departamento de finanzas, de movilización y capacitación, y de los asuntos internacionales. (...) Por ahora se trata sólo de una propuesta. Estamos a la espera de los fondos para establecer la organización. (...) Tenemos que terminar también el diálogo interno. (...) Todo esto lo hacemos por una razón: para llegar a las mujeres jóvenes y a las mujeres rurales. Nosotras creemos en eso. Primero, porque están excluidas, y segundo, porque se trata de unos sectores con mucha potencialidad. Mediante la capacitación de las mujeres queremos preparar el relevo, las nuevas generaciones. Cada una de nosotras debe apoyar y entrenar a cuatro mujeres jóvenes, o por lo menos a dos, pero cada una tiene que tener su programa de sucesión. Es como una regla, un deber. (...) La segunda cuestión es la movilización. Tenemos que conseguir una movilización masiva (...), llegar a las personas

que estén listas para tomar conciencia, recibir información, salir a las calles y exigir sus derechos, a los y las líderes en las comunidades para la movilización. Estamos ahora establecidas en Sana'a, y tenemos nuestras redes en Adén, después iremos a Taiz, Abyan, Hadramout, etc. Tenemos que pensar a dónde. Aún tenemos los contactos de nuestra campaña de apoyo a las mujeres en las elecciones locales de 2006. (...) Tenemos también nuestras redes personales y estamos vinculadas a otras redes. Empezaremos desde Sana'a, Taiz y Adén". (Muna, entrevista personal, Sana'a, 11 de julio 2011).

Los debates y los planteamientos estratégicos de la "*Watan Coalition*" constituyen un ejemplo que demuestra que las activistas desarrollaron una reflexión crítica sobre los problemas internos y externos de su movimiento, así como articularon un plan para su mejora. Las activistas vieron la importancia de tomar el protagonismo en las transformaciones de género en los procesos de la democratización de Yemen. Para este fin consideraban imprescindible conectar con amplios sectores sociales, especialmente con las mujeres rurales y las jóvenes, de diferentes provincias de Yemen, para poder ganarse su apoyo a favor de los derechos humanos y la justicia para las mujeres. La "*Watan Coalition*" era particularmente activa al principio de la revolución yemení, no solamente para promover y apoyar la voz de las mujeres revolucionarias, sino también para trabajar con los hombres para construir juntos una sociedad más democrática, igualitaria y justa. Las activistas, con una experiencia previa en los programas de género y desarrollo, estaban asimismo más conscientes y preparadas para articular los intereses feministas en los objetivos generales de la revolución, así como promover las actividades de sensibilización en los campamentos revolucionarios sobre los derechos de las mujeres y la ciudadanía igualitaria. Los miembros de la "*Watan Coalition*", tales como Wameed Shakir, Amal al-Basha, Bilqis al-Lahabi o Huria Mashhoor, entre otras, estaban dando conferencias y organizando los debates en la Plaza del Cambio en Sana'a, sobre los asuntos relevantes para las cuestiones de género en Yemen, con el fin de llamar la atención al rol de las mujeres en los procesos del cambio. Su objetivo era plantear una revolución no solamente política, sino también cultural y social.

El 8 de marzo de 2011, la "*Watan Coalition*" organizó la celebración del Día Internacional de la Mujer en el campamento revolucionario en Sana'a, que sirvió como pretexto para presentar sus demandas ante las muchedumbres de los hombres y de las mujeres del movimiento antigubernamental (Shakir et al, 2012: 7-8). En sus reivindicaciones, las activistas subrayaron el rol del reconocimiento de los derechos

humanos de las mujeres y del principio de la igualdad de género en la construcción de un Estado nuevo, basado en los ideales del derecho y de la democracia. Sus demandas fueron acogidas positivamente por el movimiento revolucionario, ganándose el apoyo aparente tanto de los hombres como de las mujeres, de diferentes coaliciones y grupos de protesta. A pesar de eso, cuando se hizo pública la *Declaración de las Demandas de la Revolución de los Jóvenes*, del 12 de abril de 2011, las demandas específicas de las mujeres y su propuesta del cambio socio-cultural no fueron incluidas en este documento, que se convertiría en la referencia más relevante para la revolución yemení (cuadro 16). Las coaliciones de los jóvenes priorizaron las reivindicaciones típicamente políticas, dejando de lado los aspectos culturales, que podían causar un conflicto interno dentro de la revolución. Fue la primera señal de que la revolución yemení no iba a traer el cambio en género de una forma automática, sino que requeriría de una movilización más consciente y organizada de las activistas por los derechos humanos, para poder resistir al poder patriarcal y articular las demandas de las mujeres de una forma más específica. Fue entonces cuando apareció "*Women Demands Declaration*" como una respuesta de la Watan Coalition a la marginación de los intereses feministas en la revolución, y reivindicando un 30 % de cuota para las mujeres, para asegurar una representación más equitativa y equilibrada en todas las estructuras del poder.

Cuadro 16: Declaración de las Demandas de la Revolución de los Jóvenes del CCYRC

La "*Declaration of Youth Revolution Demands*", publicada por el Coordinating Council of the Youth Revolution of Change (CCYRC) el 12 de abril de 2011, establece trece demandas, que priorizan lo siguiente:

- 1 *La derrota pacífica del régimen de Ali Abdullah Saleh y su familia;*
- 2 *La formación de un consejo presidencial de transición;*
- 3 *Un periodo de transición de seis meses, en el que se debían a disolver las antiguas instituciones;*
- 4 *La nominación de un gabinete ministerial de transición, compuesto por tecnócratas;*
- 5 *La formación de un comité de transición nacional, para proporcionar soluciones a las cuestiones emergentes y supervisar la preparación de una nueva constitución y de elecciones democráticas;*
- 6 *La reestructuración del poder judicial, independiente e imparcial;*
- 7 *La disolución del Ministerio de Información y la formación de una autoridad superior independiente, que garantice la libertad de expresión y la*

diversificación de los medios de comunicación y la comunicación;

- 8** *La disolución del Ministerio de Derechos Humanos y la creación de un consejo superior independiente de los derechos humanos;*
- 9** *La persecución legal y judicial contra los funcionarios corruptos, y la recuperación de la propiedad y del dinero público;*
- 10** *La liberación de los presos políticos;*
- 11** *La persecución legal de todos los que causaron, ayudaron e incitaron a la muerte y lesiones de los y las participantes en las manifestaciones pacíficas;*
- 12** *La disolución de las Fuerzas de Seguridad Política y de las Fuerzas de Seguridad Nacional, y la formación de una nueva agencia de seguridad en Yemen;*
- 13** *La fusión de la Guardia Republicana con las Fuerzas Militares, y la disolución del Consejo de Defensa Nacional, para garantizar la plena imparcialidad del ejército y de las fuerzas de seguridad.*

Fuente: The Coordinating Council of the Youth Revolution of Change (CCYRC), <https://www.facebook.com/CCYRC/photos/a.184729938243341.43004.169040416478960/188275871222081/?type=3&theater>.

Las activistas por los derechos de las mujeres han pasado tanto por las experiencias de fracaso, como por los logros de éxito a lo largo de su historia de lucha por la justicia y la igualdad en Yemen. Gracias a las lecciones aprendidas, ha quedado claro que la situación de exclusión y de discriminación de las mujeres no va a cambiar sin un movimiento de mujeres fuerte y dinámico, que sea capaz de garantizarse una representación política en las estructuras del poder. Por esta razón las activistas priorizaron la cuota como una medida que les permitiera asegurarse un reparto del poder más equitativo, para poder participar en la toma de decisiones políticas que afectan a su vida y a las estructuras del Estado. A pesar de la fragmentación y de la debilidad del movimiento de mujeres, de los conflictos internos y de los desafíos estructurales, las activistas han demostrado tener también una capacidad de unión, y de saber sobreponerse a las diferencias, para definir una agenda en común y construir las alianzas con los diferentes sectores sociales para avanzar en sus objetivos a favor de los derechos humanos y de las mujeres.

Las experiencias en la revolución yemení de 2011 contribuyeron a los procesos de empoderamiento de las mujeres y a la consolidación de *una cultura política de resistencia feminista*. La formación de esta cultura empezó antes de la revolución, y se vinculó directamente con la experiencia individual y colectiva de las mujeres, relacionada con su discriminación y su alternación en el sistema patriarcal. La reflexión

crítica sobre la opresión de género ha permitido aumentar la conciencia feminista y organizar a las mujeres en redes y en asociaciones para enfrentarse a esta situación de injusticia y de desigualdad. La formación en los derechos humanos y su involucración en los proyectos de género y desarrollo, ha permitido a las activistas comprender mejor el sistema patriarcal en el que estaban sumergidas, y que moldeaba el funcionamiento tanto del Estado, como de las estructuras de la cooperación internacional y de las relaciones de poder en sus comunidades. Las experiencias personales de estas activistas han sido clave para impulsar los cambios profundos en sus modos de pensar y actuar, y expandir sus capacidades para elegir conscientemente la forma de vida que desean llevar y los cambios político-sociales que pretendían promover en Yemen. Por esta razón se ha puesto una atención especial en este capítulo las trayectorias y las transformaciones personales de las activistas y las técnicas de género y desarrollo, para evidenciar las conexiones entre su vida personal y su manera de pensar y actuar, que las ha llevado a convertirse en mujeres revolucionarias.

El empoderamiento personal de estas mujeres ha tenido una repercusión positiva en su empoderamiento colectivo, puesto que los cambios personales y el aumento de la conciencia feminista han incidido en la construcción de una *cultura política de resistencia feminista*. En sus procesos de fortalecimiento, las activistas han reconocido la relevancia primordial del rol de las mujeres en los procesos del cambio social y de género, dando como resultado la opinión de que la cooperación internacional debería invertir principalmente en las mujeres y en los jóvenes para lograr el desarrollo deseado y sostenible, en vez de emplear como intermediarios y mediadores de estos cambios a las autoridades religiosas y a las elites culturales del sistema patriarcal. La involucración de los imanes y de los eruditos islámicos en los proyectos de género y desarrollo no necesariamente garantiza unos cambios profundos y estructurales, que puedan satisfacer los intereses y las políticas feministas, sino que refuerza el poder de estos hombres, debido a la atención que se les presta desde las instituciones estatales y las agencias internacionales.

En la conclusión de estos debates, se ponen énfasis en la relevancia de los procesos de empoderamiento de las mujeres y en la implementación de la transversalidad de género en la acción al desarrollo y en la democratización del Estado. El fortalecimiento de la agencia de las mujeres es clave para incidir en unos cambios político-culturales, basados en los principios de la igualdad y de la no-discriminación. Las experiencias y las emociones de las activistas, así como su militancia en las organizaciones y en las

redes de mujeres, han jugado un rol fundamental en el desarrollo de sus ideas anti-patriarcales y en la construcción de su ideología cultural de la igualdad. El aumento de la conciencia feminista y la asunción de una responsabilidad ética y política, ha convertido a las activistas en las agentes del cambio, capaces de negociar las transformaciones de género que desean vivir en Yemen. Las crisis y los fracasos de sus acciones feministas durante la revolución, han reforzado su lucha por los derechos de las mujeres y las han hecho más conscientes de los desafíos que deben enfrentar en las etapas siguientes, y que incluyen, entre otros, los regímenes patriarcales del Estado, las formas renovadas de los fundamentalismos islámicos y de los sistemas neoliberales del desarrollo. La esperanza está en que la participación masiva de las mujeres en la revolución yemení y el fortalecimiento de una *cultura política de resistencia feminista*, ha permitido revivir y renovar el movimiento de las mujeres, abriendo un nuevo capítulo en la historia de la lucha feminista en Yemen.

Capítulo III.4

III.4 La revolución, las dinámicas culturales y los movimientos de mujeres en Yemen

Yemen es un país que estaba atravesando por diversas crisis políticas, económicas y sociales desde hacía años. En vísperas de la revolución de 2011 era un país empobrecido, con altos índices de desigualdad social y de género, corrupción, analfabetismo, desempleo, con riesgos para la seguridad global y sometido a diversos conflictos armados, así como con una creciente población mayoritariamente joven, que se veía sin oportunidades ni recursos para lograr un nivel de vida digno. Esta situación de crisis, prolongada en el tiempo, tuvo un impacto en la percepción social sobre las injusticias y las ineficacias del Estado, que produjo como resultado la pérdida del apoyo de los movimientos populares y de las elites tradicionales. El descontento social desembocó en unas acciones colectivas y no convencionales de protesta, que se iniciaron años antes de que estallara la revolución propiamente dicha en 2011. El ejemplo podrían ser las sentadas frente del parlamento yemení, en las proximidades de la Plaza de *Tahrir* en Sana'a, que se producían cada martes desde mayo de 2007, y que estaban encabezadas por la activista Tawakkul Karman. En aquellas manifestaciones se demandaban reformas al régimen de Ali Abdullah Saleh. A pesar de los pactos políticos, el gobierno posponía la implementación de los cambios prometidos, lo cual resultó en una radicalización del movimiento de protesta. Los acontecimientos en Túnez y en Egipto, a finales de 2010 y al principio de 2011, inspiraron a los y las activistas yemeníes para cambiar de estrategia, y en vez de pedir reformas, demandaron un cambio radical, que consistía en la abolición del régimen del presidente Saleh y en transformaciones estructurales del sistema político-social. Los jóvenes y las mujeres se convocaron en enero de 2011 de forma espontánea para celebrar las primeras victorias de la "Primavera Árabe" y para exigir la caída del presidente Ali Abdullah Saleh. El liderazgo de las mujeres en la organización de las protestas y en las marchas callejeras sorprendió no solamente a la comunidad internacional, sino también al propio país. El rol prominente de las mujeres en la

revolución yemení logró el reconocimiento internacional a través del Premio Nobel de la Paz otorgado a Tawakkul Karman, una de las lideresas del movimiento.⁷⁸

III.4.1 Participación de las mujeres en la revolución yemení de 2011: rompiendo los tabúes culturales

La visibilidad de las mujeres durante la revolución yemení implicó una transgresión de las normas culturales, que las mantenían en una posición de subalternidad y bajo el control masculino en el sistema patriarcal. En Yemen, ver el rostro de una mujer se ha considerado un tabú para todas las personas que no sean del mismo sexo o que no sean sus parientes más cercanos. Por esta razón, las mujeres yemeníes no se mostraban en las fotografías de consumo público y evitaban revelar su identidad ante los desconocidos. Estas costumbres invisibilizaron a las mujeres en la memoria histórica de Yemen. La revolución de 2011 y la permisividad con la que se tomaban y divulgaban las imágenes femeninas constituyó un cambio completamente rupturista con las tradiciones. Muchas revolucionarias se permitían ser fotografiadas, en un acto de rebeldía contra las costumbres patriarcales y contra un régimen autoritario, haciéndose visibles al mundo como agentes del cambio y manifestando su presencia para ser recordadas por las siguientes generaciones. Las mujeres transgredían las normas y expandían los límites culturales, y han sido documentadas en estos actos de resistencia y protesta, demandando más cuotas de libertad, de justicia y de democracia. A través de estas poderosas representaciones de las mujeres se estaba manifestando una nueva *cultura política de resistencia feminista*, que tenía la ambición de transformar profundamente al sistema patriarcal y afectar a las relaciones de

⁷⁸ Aparte de Tawakkul Karman, las mujeres activistas que destacaron por su liderazgo en la revolución yemení son las siguientes: Farida al-Yarimi, Jamila al-Wajarah, Fakhria Hugaria, Sahar Abdullah al-Ansi, Arwa Abdo Othman, Bashra al-Amri, Fatima al-Ahghabari, Bashra al-Surabi, Haifa Sawbal, Thuria Damage, Samia Hadad, Majada Hadad, Ishraq al-Maakhathi, Amal al-Maakhathi, Huda al-Attas, Nelly Nagi, Intisar Sinan, Tahani al-Khaba, Maha Awad, Huda al-Hababi, Amat al-Salam al-Hajj, Intisar Shaker, Nabila al-Zubayr, Samah Shaqdari, Wameed Shakir, Ilham al-Kibsi, Suha Basharain, Imtinan al-Midwahi, Rabab al-Midwahi, Sumai al-Qawas, Sa'ada al-Alaia, Asia Thabit, Qaida al-Sabri, Najlaa al-Umari, Bashra al-Ansi, Shatha al-Harazi, Hind al-Nassiri, Mai al-Nassiri, Laila Rabee, Maha al-Burahi, Huria Mashhoor, Rana Garhoom, Nadia al-Kawkabani, Ibtisam al-Mutawakel, Amal Hajjar, Amal al-Qafari, Samira al-Samia, Ashwaq al-Jarbani, Aswan Shaher, Samah Subai, Haifa Subai, Jihad al-Jiffri, Amira al-Arasi, Qabool al-Mutawakel, Radia al-Mutawakel, Intisar al-Qadi, Yasmin al-Qadi, Nabila al-Mufti, Mona Safwan, Samah Radman, Amani Qadi, Faiza al-Sulaimani, Huda Jaafar, Sawsan al-Ariqi, Samira al-Fuhaidi, Rana Ghanim, Arwa al-Khatabi, Ibtisam al-Dufri, Ilham al-Kibsi, Afraa al-Haboori, Maha Salah, Wahbai Sabra, Jamila Ghalib, Shafiqa al-Wahsh, Shafiqa Murshid, Wafaa al-Walidi, Wafaa al-Shabani, Shafiqa al-Qadasi, Om Marwan, Om al-Ahrar, Maha al-Shagabi, Alia al-Sha'ab, Ilhsan Dughaihs, Intisar al-Hadali, así como las mujeres médicas: Samah Abdul al-Mughni, Jamilaya Aqoob, Afrah al-Zoba, Arwa Awn, Iman Hamoud al-Qairi, y Amat al-Salam al-Tharihi (Ali Raja, 2013: 4).

género en Yemen. Las mujeres desafiaron las tradiciones, que les obligaban a permanecer en un segundo plano, y se situaron al frente de las protestas, para luchar codo con codo con los hombres, a favor de una democracia participativa y paritaria en Yemen, y en contra de la violencia y la corrupción del régimen de Ali Abdullah Saleh.

El hecho de que las mujeres decidieran liderar las protestas, acampar en las plazas revolucionarias y lanzar su voz ante las muchedumbres masculinas era un fenómeno muy poco habitual en Yemen, puesto que cuestionaba los códigos morales establecidos en una sociedad tradicionalmente y religiosamente conservadora. Una de las trasgresiones más destacables era el hecho de que las mujeres no solamente participaban en las actividades de protesta tras la puesta del sol, que marcaba normalmente sus límites habituales para permanecer fuera de los hogares, sino que también había activistas que pernoctaban en los campamentos revolucionarios tal como lo hacían los hombres. Las primeras tiendas de campaña en la Plaza del Cambio (*Taghyeer*) en Sana'a se establecieron el 16 de febrero de 2011, y pronto se multiplicaron de tal manera que ocuparon varias calles principales alrededor de la Universidad de Sana'a. Las mujeres tenían varias tiendas de campaña, de las cuales unas de las primeras fueron las establecidas por Farida al-Yarimi, Jamila al-Wajarah, Intisar Shaker, Samah Abdul Kafi y Ihsan Dughaihs, además de haber una tienda de campaña de la familia de Tawakkul Karman (Ali Raja, 2013: 7). Amina, una de las activistas revolucionarias, recuerda la presencia de las mujeres y su contribución a la construcción de la Plaza del Cambio en Sana'a de la siguiente forma:

"No estoy segura de cuando las mujeres empezaron a vivir en la Plaza [Plaza del Cambio] ni quién fue la primera. Conozco a tres o cuatro activistas de los derechos humanos que dormían allí y creo que ellas fueron las primeras. Los hombres estaban allí. Farida [Farida al-Yarimi] comenzó a vivir en la Plaza, pero no quería que nadie supiese sobre eso. Después fueron las mujeres del centro de los medios de comunicación. Lo cierto es que desde el principio, las mujeres estaban allí, pero sin declararlo abiertamente, porque era "eib" [prohibido por la tradición]. Algunas personas sabían que estaban allí y lo aceptaron, y nadie les molestaba. Y actualmente está completamente admitido que las mujeres duermen allí". (Amina, W-18, entrevista personal, Sana'a, 12 de junio 2011).

Amina nació en 1979 y es activista, bloguera, investigadora y experta en desarrollo, con varios años de experiencia profesional en organizaciones de los derechos humanos tanto en Yemen como en el extranjero. Su voz representa la generación de

los jóvenes revolucionarios que se unieron a las protestas para demandar un cambio transformador en todas las esferas de la vida social y pública en Yemen. Amina, de forma parecida a otras activistas citadas en el capítulo anterior, decidió renunciar a su trabajo en una organización internacional para dedicarse plenamente a las actividades revolucionarias:

"En enero [de 2011] la gente empezó a protestar en las calles, estalló la revolución. Me uní. Para mí la revolución ha sido una oportunidad para el pueblo yemení, por eso dejé mi trabajo. Era imposible hacer ambas cosas. En mi trabajo no querían que nos involucráramos en la revolución, ya que se trataba de una organización humanitaria y preferían que no nos posicionáramos políticamente. Yo iba a la Plaza del Cambio y si me hubiera visto mi jefe, hubiera sido complicado para mí. Por eso decidí renunciar a mi puesto de trabajo. No lo habría podido haber hecho de otra manera. He dejado el trabajo y ahora me dedico únicamente a la revolución". (Amina, entrevista personal, Sana'a, 12 de junio 2011).

Amina participó en la revolución desde el principio, por lo cual tiene una perspectiva global sobre los cambios que transcurrieron a lo largo de su evolución. En su testimonio resalta el rol relevante de las mujeres como lideresas y como soporte al movimiento de protesta:

"En enero, cuando salí por primera vez a manifestarme en las calles, había unas pocas mujeres, pero fue curioso, porque las mujeres eran las que lo lideraban. Todo esto era liderado por las mujeres, por Tawakkul, junto con los jóvenes, por supuesto. Para mí era genial ver que, a pesar de que había pocas mujeres, nosotras éramos parte de este gran movimiento, fuimos realmente parte de esto. (...) Desde el principio las mujeres fueron parte de la revolución, participaron en la planificación, en las marchas callejeras y haciendo comida. La comida era importante, porque la gente durante la revolución necesitaba comer. Las mujeres que no podían estar en las calles, participaban por medio de su cocina, enviando los alimentos a los jóvenes de la Plaza del Cambio a través de sus hermanos. Todo el mundo estaba haciendo algo, todos fuimos parte de esto. Está muy bien que las mujeres estén presentes en la Plaza, pero incluso si no están, también pueden formar parte de esto. Se merecen la atención las mujeres que permitieron a sus maridos priorizar a la revolución. En Yemen, no es nada fácil para un hombre casado permanecer acampado durante meses en las protestas. La tradición le asigna el deber de cuidar de su esposa y de sus hijos. Si un hombre casado está acampando en la Plaza del

Cambio durante tanto tiempo, significa que tiene una esposa que le apoya en eso. Estas mujeres son muy especiales, porque tal vez sus maridos tuvieron que renunciar o perdieron sus trabajos a causa de la revolución, y aún así ellas les siguen apoyando en lo que hacen. Esto es un hecho revolucionario. En mi opinión, no tienes que estar en la Plaza del Cambio para formar parte de la revolución, sino que tienes que dar algo de ti para contribuir. Por eso, en mi opinión, estas mujeres también son revolucionarias. Hay mujeres manifestándose en las calles, las mujeres que están planificando y que están creando las coaliciones. Hay una mujer, su nombre es Farida [Farida al-Yarimy], que es absolutamente increíble. Ha estado allí [en la Plaza del Cambio] desde el principio, pero siempre permaneció detrás del escenario. No se oye mucho acerca de ella en los medios de comunicación, a pesar de que es una activista excepcional. Es una mujer bastante mayor, es madre, y tiene una coalición de jóvenes, que organiza las manifestaciones, la comida y otras actividades en la revolución. Y todo eso está dirigido por esta figura materna. Ella siempre está allí, duerme allí, y eso es maravilloso". (Amina, entrevista personal, Sana'a, 12 de junio 2011).

El discurso de Amina refleja los sacrificios de las mujeres para facilitar la participación de los hombres en el movimiento revolucionario, así como la transgresión de los roles de género tradicionales para que ellas también pudiesen aparecer visibles en los espacios públicos como lideresas y agentes de cambio. Las mujeres han sido protagonistas de las revueltas e integrantes de la mayoría de los comités revolucionarios. Han participado en diferentes actividades, contribuyendo a la formación de una cultura política de resistencia y de oposición desde sus diferentes roles de género. Como lideresas políticas, organizaban marchas, gritaban consignas, pronunciaban discursos, lideraban protestas, formulaban demandas, participaban en las negociaciones y en las tomas de decisiones. Como trabajadoras de la salud, servían como médicas y enfermeras. Como periodistas, fotógrafas y blogueras, documentaban y difundían la información en los medios de comunicación y en las redes sociales. Como guardias de seguridad, se ofrecían como voluntarias para vigilar las entradas a los campamentos revolucionarios. Como administradoras y patrocinadoras, se dedicaban a la captación de fondos. Como profesoras y maestras, ofrecían cursos y conferencias para mejorar el nivel educativo y académico del movimiento de protesta. Como artistas, escritoras y poetas, formaban parte de los programas culturales celebrados en los campamentos revolucionarios. A sus actividades de acción pública, hay que sumar también su labor de menor exposición

pública, realizada desde sus espacios de enunciación propios, desde sus casas, sus espacios virtuales y sus encuentros femeninos. Además, hay que destacar su participación en la revolución desde su rol reproductivo, como madres, esposas, hermanas y amas de casa. No sólo por su soporte emocional con los hombres, sino también porque fueron mayoritariamente las mujeres las que, en la primera etapa, suministraron el combustible de la revolución, es decir, la alimentación para las y los revolucionarios. Además, con la cada vez más inadecuada provisión del Estado en materia de servicios básicos, como agua, electricidad y combustible, las mujeres no solamente fueron las que más sufrieron por estas carencias, dado su rol de género relacionado con las tareas domésticas y los cuidados, sino que además fueron ellas las que asumieron la responsabilidad de la distribución de estos escasos recursos para asegurar la supervivencia de los hogares. Desde su rol comunitario, las mujeres han movilizad y han organizado a sus vecindarios y grupos de protesta a nivel local, para denunciar una situación de privación de los recursos básicos que conducía a la cada vez más grave crisis humanitaria de Yemen.

A pesar del rol relevante de las mujeres en la lucha revolucionaria, su participación no necesariamente ha implicado una mejora en su posición de género en la sociedad y el logro de la igualdad con los hombres en los procesos posrevolucionarios. Varias autoras, tales como Maxine Molyneux (1979, 1980 a), Valentine Moghadam (1997 a) y Verta Taylor (1999), han documentado que una vez asegurada la victoria de los movimientos revolucionarios y sociales, suele aumentar la divergencia entre la retórica y la práctica para implementar la igualdad real en los procesos de construcción de los nuevos Estados. La experiencia histórica de otras revoluciones ha creado una preocupación sobre el destino de las mujeres en Yemen. Si bien su liderazgo en la lucha revolucionaria las ha atraído hacia la vida pública y ha asegurado su representación y su voz en la Conferencia para el Diálogo Nacional, que se desarrolló a lo largo de diez meses entre marzo de 2013 y enero de 2014, se han suscitado dudas sobre el cumplimiento de las promesas de la ciudadanía igualitaria y sobre los cambios significativos en la vida real de las mujeres y en las relaciones de género. No obstante, según mi punto de vista, la situación de las mujeres no debe ser analizada como una inevitabilidad histórica, que las condena al destino ineludible de la subordinación hacia los hombres, sino que debe ser comprendida desde la perspectiva de las luchas de poder. Hay que prestar atención a los mecanismos del poder y a las interacciones dialécticas entre las estructuras patriarcales y la agencia feminista. Este tipo de análisis requiere de una comprensión del cómo las mujeres han participado activamente en la resistencia y en la oposición a las estructuras

patriarcales, y cómo han renegociado sus posiciones y sus roles de género en un contexto de cambio político y en la construcción del nuevo Estado.

III.4.2 La fluctuación de las dinámicas de género en la Plaza de Cambio: tres etapas en la revolución

El movimiento revolucionario de Yemen ha estado integrado por diversos grupos, que representaban intereses de género opuestos. Estos grupos no tenían la misma visión ideológica ni político-social respecto a las cuestiones de género y de la organización del nuevo Estado, y estas diferencias implicaban conflictos y luchas internas. El movimiento de mujeres progresistas fue el único grupo que desde el principio articuló sus intereses estratégicos de género en la revolución yemení, reclamando la justicia y los derechos de las mujeres. Estas activistas tenían que enfrentarse a las elites tradicionales y a los fundamentalistas religiosos, que trataban de excluirlas de los espacios de poder durante la revolución. Las operaciones patriarcales implicaron la violencia como un acto político de intimidación a las mujeres revolucionarias, para restringir su presencia en la esfera pública. Al contrario de lo esperado, la violencia patriarcal consiguió aterrorizar solo a una parte de las mujeres, porque muchas de ellas reaccionaron con una resistencia feminista y se movilizaron para denunciar abiertamente los tratos de este tipo. Las entrevistas con las activistas sugieren que los desafíos de género que se encontraron durante la revolución y en los procesos de los cambios socio-políticos sucesivos, les hicieron ser más conscientes y determinadas para proseguir sus derechos y libertades. Por medio de sus percepciones y experiencias nos podemos hacer una idea sobre la construcción de una *cultura política de resistencia feminista* en Yemen, que tiene que ver con el aumento de su conciencia feminista y su empoderamiento, para poder ejercer su agencia como colectivo de mujeres.

Los cambios en las dinámicas de género durante la revolución yemení estaban directamente vinculados con las transformaciones del contexto y con las luchas de poder sobre el control y el liderazgo en el movimiento. Es relevante ver la revolución como un proceso dividido en tres etapas: la primera etapa se vincula con la formación del movimiento a partir de las protestas del 16 de enero de 2011; la segunda etapa está marcada por la diversificación del movimiento revolucionario, y la incorporación de los *Joint Meeting Parties* (JMP), los partidos de oposición, y de las tropas del general Ali Mohsen, que se desplegaron para proteger a las y los manifestantes tras la fragmentación del ejército el 21 de marzo de 2011; y la tercera etapa comenzó con la

transición política, tras la firma, el 23 de noviembre de 2011, del pacto mediado por el Consejo de Cooperación del Golfo, y que supuso la renuncia del poder por parte del presidente Ali Abdullah Saleh (Ali Raja, 2013). Estas tres etapas coinciden con los cambios en las dinámicas de género en la revolución yemení. El movimiento de protesta era más permisivo con las libertades de las mujeres y con la igualdad de género al inicio de las revueltas populares. Con el avance de la revolución, y la integración de los partidos islamistas y otros grupos conservadores, se manifestaron los conflictos ideológicos y de intereses, que cambiaron las dinámicas culturales, siendo las tendencias cada vez más conservadoras.

En la primera etapa de la revolución yemení, el motor del movimiento fueron las mujeres y los jóvenes, que se organizaron espontáneamente, a través de las redes sociales y las iniciativas informales, para salir a las calles y manifestarse en contra del régimen de Ali Abdullah Saleh. Algunas de estas personas pertenecían a los partidos políticos y a los movimientos islamistas, pero en esta primera etapa de la revolución su participación en las protestas se derivaba de una decisión individual e independiente de su militancia en los partidos políticos. Los partidos de oposición se unieron oficialmente a la revolución después, en febrero, convocando a sus simpatizantes para hacer lo mismo. En la etapa inicial, la fuerza y el poder del movimiento revolucionario dependían de su capacidad para la movilización masiva, para poder enfrentarse con éxito al régimen de Ali Abdullah Saleh. Por esta razón se daba la bienvenida a cualquier colectivo social, incluidas las mujeres de los grupos diversos, que expresaban su frustración con el Estado y su demanda por un cambio radical. El crecimiento del movimiento fue recibido con entusiasmo por los demás colectivos, y las mujeres vivieron su “utopía de la igualdad”. El movimiento estaba compuesto por personas que representaban ideologías diversas, pero se trataban de priorizar los objetivos en común, para no enfatizar en las diferencias, que podían dividir el grupo. La cohesión y la fuerza del movimiento antigubernamental se basaba asimismo en un único objetivo en común, es decir, la abolición del régimen de Ali Abdullah Saleh, sin precisar en los detalles en qué consistirían los cambios del sistema socio-político que se planteaba implementar. El entusiasmo se desarrolló en torno a los eslogan generales, que expresaban la demanda de un Estado civil y democrático, que iba a asegurarles a los y las yemeníes un futuro mejor y más próspero. La situación de entusiasmo y de euforia favorecía la transgresión de las normas sociales y los tabúes culturales respecto a género:

"Al principio nadie cuestionaba la participación de las mujeres, a nadie se le ocurrió pensar o preguntarse sobre qué hacían las mujeres allí [en la

revolución]. Teníamos unas metas más grandes y nadie se preguntaba por qué las mujeres estaban sentadas al lado de los hombres, nadie pensaba en eso. Fue tan liberador, tan agradable... Recuerdo que al principio de la revolución, tuvimos una comida y los hombres y las mujeres estuvimos comiendo juntos en una tienda de campaña. Nadie nos dijo nada, a nadie se le ocurrió ni siquiera preguntarse sobre el porqué las mujeres estaban con los hombres. (...) Al principio nadie se fijaba en la división 'mujer - hombre'. Tuvimos una visión amplia y algo en lo que trabajar juntos. Dividíamos las tareas en base a 'tú haces eso y tú aquello', y no en base a que las mujeres deberían dedicarse a la cocina y los hombres no". (Amina, entrevista personal, Sana'a, 12 de junio 2011).

La segunda etapa de la revolución está marcada por la toma del control sobre los comités revolucionarios por las antiguas elites del país, que se unieron al movimiento antigubernamental progresivamente. Los *Joint Meeting Parties* (JMP) - los partidos principales de oposición, el movimiento de los *Houthies* y la plataforma de las "Tribus por el Cambio" declararon su apoyo oficial a la revolución el 21 de febrero de 2011.⁷⁹ El momento crucial se dio el 18 de marzo de 2011, y se vinculó con el incidente de la represión sangrienta por parte de las fuerzas leales al presidente Saleh contra el movimiento pacífico de protesta, en el que murieron más de 60 personas y hubo cientos de heridos.⁸⁰ A partir de entonces los líderes más importantes de las fuerzas políticas, militares, religiosas y tribales, que antes eran leales al régimen de Ali Abdullah Saleh, decidieron retirarle su apoyo, la mayoría en protesta contra el uso excesivo de la fuerza hacia el movimiento popular. En este desarrollo de la situación, la revolución alcanzó su máximo auge de popularidad, contando con el apoyo de varios altos funcionarios del Estado, algunos miembros del partido gobernante, los partidos de oposición, el movimiento islamista, los *Houthis*, las confederaciones tribales de los *Hashid* y de los *Bakil*, el *Hirak*, los *yihadistas*, la primera división blindada del general disidente Ali Mohsen, además de los movimientos populares de los jóvenes y las mujeres.

⁷⁹ Véase: "Yemen in 2011", *Yemen Times*, 2 de enero 2012, <http://www.yementimes.com/en/1534/report/178/Yemen-in-2011.htm>. Consultado 11 de febrero 2014.

⁸⁰ Más de 60 personas del movimiento revolucionario en la Plaza del Cambio fueron asesinadas el viernes 18 de marzo de 2011 a manos de los francotiradores leales al régimen. La mayoría de las víctimas recibieron disparos directamente en la cabeza o en el pecho. Además, al menos 617 personas resultaron heridas y 347 sufrieron inhalaciones de gases lacrimógenos.

La diversidad del movimiento le proporcionaba la fuerza, pero también desembocó en unas nuevas dinámicas de poder, que iban a cambiar la dirección de la revolución. Las elites tribales, islamistas y militares al pasarse al lado de la revolución, se hicieron cargo de la dirección de los comités revolucionarios y de la seguridad de los campamentos revolucionarios. La capacidad organizativa, el poder de convocatoria masiva, la experiencia política y los recursos económicos de estos grupos elitistas, especialmente los vinculados al Islah, constituyeron una ventaja sobre los movimientos independientes de las mujeres y los jóvenes, y les facilitaron el proceso de hacerse con el control sobre la revolución. En aquella etapa, no solamente surgió una lucha de poder entre los diversos grupos dentro de la revolución, sino que también se notaron los primeros incidentes en la restricción de las libertades de las mujeres y en su marginación de los espacios de poder en el movimiento revolucionario:

"Con el paso del tiempo más gente se integró a la revolución y algunos de ellos procedían de las fuerzas políticas. Cuando los partidos políticos se unieron, algunos de ellos, especialmente los del Islah, tenían dinero y estaban muy bien organizados y preparados, dado que estaban entrenándose para eso desde hacía años, y ya estaban listos. Fueron los y las jóvenes independientes los que comenzaron este espacio [la revolución], pero los partidos políticos vinieron con sus propios grupos y querían controlarlo todo. Fue muy rápido. Empezaron por establecer la delimitación de la sección de las mujeres. (...) Empezaron por el lugar donde solían sentarse las mujeres, situado en medio de la Plaza del Cambio. Algunas mujeres lo recibieron [o sea el establecimiento de la separación de los espacios por sexo] incluso positivamente, ya que se sentían sin protección, y temían que algunos hombres pudieran aprovechar la situación [de la cercanía] para acosarlas. Aunque es curioso, porque al principio de la revolución, tal vez en los primeros dos meses, nunca he visto ningún tipo de acoso hacia las mujeres en la Plaza del Cambio. Era tan extraño, estabas caminando y la gente estaba muy contenta de que todos y todas estuvimos allí, haciendo las actividades juntos, y nadie decía nada en contra de eso. Ahora es diferente. Ayer estuve allí, me puse un pañuelo verde y oí algunos hombres haciendo comentarios sobre mi pañuelo. Eso ha sido algo nuevo para mí en la Plaza del Cambio. No estoy segura de lo que ha pasado, el porqué se dio este cambio, tengo que analizarlo. No sé, tal vez eso se debe a que más gente se uniera a la revolución". (Amina, entrevista personal, Sana'a, 12 de junio 2011).

El giro en las dinámicas de género en los espacios revolucionarios, desde las normas más permisivas hacia las más restrictivas, preocupaba tanto a las mujeres feministas como a los jóvenes liberales. Lejos de ser víctimas pasivas de estos cambios, dichos grupos reaccionaron activamente, tratando de renegociar sus espacios de libertad y de resistir a las influencias del poder de las elites conservadoras e islamistas. Para hacer oír su voz, las mujeres y los jóvenes independientes empezaron a organizarse en coaliciones y a definir sus objetivos revolucionarios por escrito. También decidieron construir sus propias plataformas de enunciación, rebelándose contra el limitado acceso al escenario principal en la Plaza del Cambio, tras su toma de control por los conservadores vinculados al Islah. La construcción del escenario alternativo por los jóvenes implicó un nuevo espacio simbólico, desde donde se pronunciaban los discursos progresistas y se difundían las ideas político-culturales de tendencia liberal. Este escenario constituyó una amenaza al poder conservador y a los patriarcas, y pronto se convirtió en un objetivo de lucha entre los jóvenes y los islamistas. Amina, una de las jóvenes revolucionarias, recuerda y analiza estos procesos de la siguiente manera:

"Es sorprendente para mí que con el tiempo todo se vuelve más conservador [en la revolución] y no menos. Mucha gente reconoce que por esta razón tenemos ahora una sección nueva en la Plaza del Cambio, en la calle 20 [Ashrin, en árabe], dado que los y las jóvenes presionaron para esto. Esta sección es completamente independiente, sin ningún partido político. Los jóvenes se negaron incluso a revelar las coaliciones, ya que decían que queremos aparecer simplemente como 'jóvenes'. Tienen su propio escenario y siempre cuando hablan, dicen - 'bien, trae la música', y la gente baila. Este espacio es mucho más libre y relajante. Se parece a lo que era la Plaza del Cambio al inicio de la revolución. Recuerdo que al principio, todo el mundo estaba allí, y en una de las protestas organizada por la 'Watan Coalition' [red de mujeres activistas], Arwa Othman [una de las activistas yemeníes] empezó a bailar, había música, y una mujer anciana se lanzó a bailar con ella. [Se supone que, según la tradición conservadora del Norte de Yemen, las mujeres no deben bailar en público, especialmente en presencia de los hombres]. Eso era una 'munasaba' [que significa una afinidad, una relación, una correspondencia]. Bailaron las dos. Nadie dijo nada y todo el mundo estaba aplaudiendo. Estoy segura que había gente que pensaba que eso era 'haram' [prohibido por el islam], pero nadie protestó. Y si pensaron que eso es 'haram', ese era su problema. Era 'haram' para ellos, y no para los demás. Estoy segura de que las interacciones de este tipo eran muy positivas [para

incentivar el debate y el cambio social]". (Amina, entrevista personal, Sana'a, 12 de junio 2011).

Las mujeres desde el principio destacaron como protagonistas de los cambios culturales, ya que normalmente eran ellas las que transgredían las tradiciones conservadoras de género, que limitaban sus libertades y su visibilidad pública. Fueron también ellas las que tomaron el liderazgo por los cambios de género, tratando de formar alianzas con los jóvenes y con los hombres más progresistas, para poder avanzar de forma conjunta en la igualdad y la justicia social. Los cambios y los incidentes de violencia contra las mujeres en la segunda etapa de la revolución trajeron la desilusión, porque estaba claro que los primeros meses de liberalización en las costumbres tradicionales no significaban una revolución cultural en términos de las transformaciones de género profundas y sostenibles. Las transformaciones de género requerían más tiempo. Las mujeres eran conscientes de esto, y trataban de resistir los desafíos del sistema patriarcal, aprendiendo de otras revoluciones, para no dejarse excluir y marginar del reparto de poder cuando sucediera la transición política:

"Poco a poco, todo empezó a ser diferente, pero entonces aparecieron los grupos de mujeres, como la 'Watan Coalition'. Fue genial, porque desde el principio, si ocurría algún incidente, los hombres tal vez no reaccionaban de inmediato, y eran las mujeres las que organizaban las manifestaciones en relación a estos asuntos específicos, y luego los hombres y las mujeres marchaban juntos en las protestas. En el Día Internacional de la Mujer [8 de marzo de 2011] hubo una gran manifestación. Ahora eso es tan simbólico. Fuimos las mujeres musulmanas y teníamos a los hombres con nosotras, llevando las pancartas del Día Internacional de la Mujer. Fue algo realmente maravilloso. De hecho, hasta el presente las mujeres salen al escenario y se dirigen a las muchedumbres masculinas [tal como ese día]. Hay mujeres participando y pronunciándose en el escenario, aunque la mayoría son hombres. Creo que eso [el liderazgo y la visibilidad de las mujeres] ha tenido que romper algunas barreras psicológicas, ya que los hombres han tenido que tratar con las mujeres, y muchos de ellos se acostumbraron, pero otros no. Para algunos de ellos fue la primera vez que veían a una mujer en el escenario, y además ella les decía lo que debían hacer. Las mujeres lanzaron las consignas y los hombres las repetían después de ellas. Pienso que psicológicamente estas interacciones han sido muy positivas. No obstante, me preocupa que algunas personas acepten todo esto sólo por ahora, simplemente porque necesitan a las mujeres. En todas las revoluciones del

mundo pasó así. Pasó también en las elecciones políticas de Yemen. A las mujeres se las usa cuando se las necesita, pero una vez garantizada la victoria, 'khalas' [se acabó], se las olvida. Eso podría pasar en nuestra revolución también. Cuando terminemos, dirán: '¡bueno, ahora las mujeres de vuelta a casa!'. Aunque creo que eso no será tan fácil ahora. Creo que hay mujeres que empezaron ya a poner por escrito nuestras demandas y tan pronto como entren en las comisiones [revolucionarios y de transición política], van a poder decir lo que queremos exactamente como mujeres y quien va a ser responsable de conseguirlo. Necesitamos representaciones de las mujeres en cada debate. Ahora la gente está pensando en eso y habla de eso. Creo que es muy importante. Hay dos niveles diferentes, el nivel intelectual y el nivel social, donde la mentalidad de la gente debe cambiar. Este cambio requiere de mucho tiempo; no es una cuestión de unos pocos meses, sino de muchos más. Los últimos meses fueron muy importantes, porque todos los colectivos revolucionarios estaban en el mismo espacio. Eso nos dio una oportunidad de interactuar, de hablar y de sensibilizarse. Esto puede equivaler tal vez a un trabajo [en género y desarrollo] de dos años o más, pero no es suficiente, necesitamos mucho más". (Amina, entrevista personal, Sana'a, 12 de junio 2011).

Como considera Amina, la interacción entre los diversos grupos durante la revolución ha tenido cierto impacto positivo, especialmente en cuanto a los debates organizados por los y las activistas pro-derechos humanos, que han promovido una sensibilización en las cuestiones de la ciudadanía igualitaria y la democracia paritaria. No obstante, la influencia de los movimientos islamistas y ultraconservadores era cada vez más evidente en las estructuras del movimiento antigubernamental y fue percibido como una amenaza para las libertades de las mujeres y como un intento de restauración de los viejos mecanismos del sistema patriarcal. Las primeras decepciones con los líderes masculinos se produjeron como resultado de la publicación de la Declaración de las Demandas de la Revolución de los Jóvenes, del 12 de abril de 2011, en la que no se recogieron de forma específica las prioridades de la igualdad de género y de los derechos de las mujeres. Unos días después, el 25 de abril de 2011, las mujeres de la "Watan Coalition - Women for Social Peace", pasaron a la acción y se reunieron con otras representantes revolucionarias para formular por escrito sus demandas en la revolución y en la etapa posrevolucionaria. El documento priorizaba una alta representación de las mujeres en todas las estructuras de poder y en los espacios de la toma de decisiones durante la revolución, en la transición política y en el nuevo

Estado. El impacto de este documento fue bastante limitado durante la revolución por diferentes razones. No obstante, sus ideas manifestaron la existencia de una conciencia feminista en el proceso de construcción de una cultura política de resistencia de las mujeres, que fue madurando a lo largo de la lucha revolucionaria y que ha logrado tener sus efectos positivos en la tercera etapa de la revolución, es decir, durante la transición política.

El documento de la “*Watan Coalition*” establecía la demanda de un 30 % de cuota para las mujeres, con el fin de asegurar una representación femenina en las esferas del dominio público. Los avances en la representación de las mujeres, en términos cuantitativos y cualitativos, formaban parte de su camino en el proceso de la toma del poder, y se producían como resultado de una resistencia feminista cada vez más potente y eficaz. Las mujeres aprendían de sus fracasos y sus logros en el proceso de lucha revolucionaria. Hay que reconocer que durante la revolución las mujeres participaban en casi todas las coaliciones y comités revolucionarios, aunque hubo muy pocas activistas que lograran ser nominadas en algún puesto de decisión para poder forjar cambios en las estructuras patriarcales. El 17 de agosto de 2011 se creó el Consejo Nacional de las Fuerzas de la Revolución Pacífica (*National Council for Peaceful Revolutionary Forces*, NCPRF), órgano de poder en la revolución yemení, compuesto por 143 miembros electos, de los cuales 11 eran mujeres (7,69 %). Una de las posiciones más destacadas la tuvo Huria Mashhoor, que fue nominada portavoz del consejo nacional. Huria se sumó a la revolución tras renunciar a su puesto como directora del Comité Nacional de la Mujer (WNC), en protesta por la masacre del 18 de marzo de 2011 contra el movimiento revolucionario. Desde entonces, Huria estaba activamente involucrada en las políticas del movimiento antigubernamental, destacando por su implicación y defensa de los asuntos de las mujeres y los derechos humanos. Fue una de las activistas independientes, que trataban de sensibilizar a los colectivos revolucionarios en las cuestiones de género a través de sus charlas sobre los derechos de las mujeres y su participación política en la historia de Yemen. En el proceso de la formación del gobierno de unidad nacional en 2012, Huria Mashhoor fue nombrada Ministra de Derechos Humanos, función que desempeñó hasta noviembre de 2014, cuando se formó un nuevo gobierno. Durante el periodo de su mandato, Huria fue una de las pocas activistas que desempeñó una posición de poder tan alto, y teniendo la formación y el compromiso real para mejorar la igualdad de género y los derechos humanos en Yemen.

Las mujeres han ido aprendiendo de sus logros y fracasos durante la lucha revolucionaria. Mi argumento es que el factor desencadenante de la identidad de protesta particular de las mujeres ha tenido que ver con los actos de discriminación y de violencia de género de base política, que surgió especialmente a partir de la segunda etapa de la revolución, tanto de manos del antiguo régimen como desde las fracciones misóginas del movimiento antigubernamental. Estos actos de violencia colocaron las cuestiones de género en el centro de atención de las activistas revolucionarias. A raíz de esto, algunas mujeres empezaron a replantearse sus objetivos de participación en la revolución, considerando que su lucha debería ser multidimensional, es decir, en contra del régimen y en contra del sistema patriarcal. Estas reflexiones se dieron al principio a un nivel individual, para luego ser compartidas con otras mujeres y desembocar en un movimiento de resistencia feminista, en el que participaron también algunos hombres. Los aprendizajes y las experiencias a lo largo de este proceso, reforzaron las estrategias de lucha de las activistas, y les permitieron ser cada vez más eficaces en demandar sus derechos y denunciar la discriminación de género. En la tercera etapa de la revolución, las mujeres lograron estar representadas en un 28 % en la Conferencia para el Dialogo Nacional (*National Dialogue Conference, NDC*), que trabajó desde marzo de 2013 hasta enero de 2014 para pactar el futuro de Yemen. Gracias a su presencia en este espacio de poder, las activistas pudieron presionar para que sus intereses de género no fuesen marginados, sino para que se articulasen en las disposiciones finales del documento final de la NDC, que constituye el marco de referencia para la redacción de la nueva Constitución de Yemen y las políticas del Estado posrevolucionario. Como consecuencia, entre las recomendaciones concluyentes de la NDC se incluyeron importantes propuestas de mejora a favor de la ciudadanía igualitaria y los derechos de las mujeres. Entre las disposiciones más importantes, las mujeres se aseguraron el principio de igualdad con los hombres, un 30 % de cuota femenina en la esfera política y pública, y el establecimiento de una edad mínima para el matrimonio a los 18 años para ambos sexos. Se trata de unas demandas que no eran nuevas en Yemen, sino que formaban parte de una larga trayectoria de lucha de los movimientos de mujeres. La revolución abrió una oportunidad histórica para acelerar los cambios e incidir en las demandas de unas leyes más favorables para la igualdad de género, aunque todavía hay muchos obstáculos para lograr que las recomendaciones de la NDC se constitucionalicen y se pongan en práctica. Las reformas legislativas y políticas requieren de unos cambios culturales paralelos para que puedan implementarse en realidad. Las activistas son conscientes de este hecho y parecen más determinadas políticamente, tras la revolución yemení de 2011, para

trabajar simultáneamente en ambas estrategias, en los cambios desde abajo y desde arriba, para lograr sus objetivos revolucionarios de un Estado de derecho, basado en los principios democráticos, de la justicia social y de la igualdad de género.

III.4.3 El islam, las luchas de poder y la cuestión del género

La liberalización de las costumbres de género en la primera etapa de la revolución yemení se puede explicar a través de una cultura joven que propiciaba el florecimiento de los valores y de las actitudes alternativas en ausencia de control por parte las autoridades tradicionales, que eran los más interesados en mantener las costumbres antiguas y las jerarquías de poder. La integración de los jeques de las tribus y las elites políticas, militares y religiosas al movimiento de protesta implicó un cambio en las dinámicas de poder y el intento de reestablecimiento del viejo orden social y su sistema de control y dominación patriarcal. Al poner a disposición de la revolución sus recursos materiales, su experiencia política, sus medios de comunicación y la protección militar, las antiguas elites progresivamente se infiltraban en las posiciones de poder en el movimiento antigubernamental. Los colectivos de jóvenes y mujeres independientes, que inicialmente eran entusiastas con la participación y con el apoyo de estos hombres, empezaron a hablar de un “secuestro” de la revolución por los partidos políticos y los jeques tribales en la segunda etapa de las revueltas. La diversidad del movimiento, que en principio se consideraba como una fuerza, empezó a percibirse como un desafío para el proceso pacífico y democrático de transformación del poder. Las diferencias ideológicas y los intereses opuestos eran factores que fácilmente podrían convertirse en un conflicto. El presidente Ali Abdullah Saleh era consciente de estas dificultades del movimiento de protesta y decidió actuar de manera estratégica para crear el enfrentamiento y dividir de esta manera a sus oponentes.

El desencadenante del conflicto fue un discurso del presidente Saleh, del 15 de abril de 2011, en el que se hizo un uso político del islam y de la cuestión del género para sembrar la discordia en el movimiento revolucionario. El tema de las mujeres y la religión se considera especialmente sensible en Yemen, ya que evoca posturas diferentes e irreconciliables. El discurso del presidente Saleh, pronunciado el viernes, el día de la oración, enfrente de la muchedumbre de sus seguidores, en la calle *Al-Sabain* en Sana'a, acusaba al movimiento antigubernamental, acampado en la Plaza del Cambio, cerca de la Universidad de Sana'a, de traicionar los valores islámicos y tradicionales, al permitir que las mujeres se mezclasen con el sexo opuesto. Evocando

la sensibilidad cultural y el honor del pueblo yemení, el presidente, en un tono particularmente religioso, hizo referencias a las interpretaciones fundamentalistas del islam, que prohibían la interacción entre los hombres y las mujeres en los espacios públicos. En su provocativo discurso dijo:

"Llamo a ellos [al movimiento antigubernamental, entre el cual estaba el Islah y otros partidos de la oposición] para que renuncien a la mezcla entre los sexos, prohibida por el islam, la mezcla de los sexos está prohibida en la Plaza de la Universidad [conocida como la Plaza del Cambio]". (Presidente Ali Abdullah Saleh, discurso del 15 de abril 2011, <http://www.yemenpeaceproject.org/protest/the-presidents-speech/>).

El uso político del islam no fue una novedad en el juego del poder en Yemen. Cuando estalló la revolución de 2011, el presente Saleh trató de explotar en varias ocasiones sus alianzas con las elites religiosas y tribales, enfatizando en su identidad zaidi, lo cual fue criticado por sus oponentes como una estrategia para mantenerse en el poder a costa de exacerbar las divisiones sectarias en Yemen (Crisis Group, 2011: 9). El discurso sobre la "mezcla entre los sexos" constituía una cuestión especialmente sensible a nivel político y cultural para los partidos islamistas y las elites ultraconservadoras. Al hacer referencia a esta cuestión, el presidente Saleh trataba de avergonzar públicamente a estos grupos por su hipocresía y por tolerar unas relaciones de género más liberales, que antes de la revolución habían criticado ferozmente. Sus palabras despertaban el viejo conflicto entre los fundamentalistas islámicos y los colectivos progresistas. Como lo explica Amina:

"Saleh ha sido muy inteligente, sabía... Había grupos independientes, socialistas, Islahies [el movimiento islamista vinculado al partido Islah], Houthis [el movimiento insurgente zaidi]... y todos estaban juntos en la Plaza del Cambio. Saleh necesitaba encontrar algo para crear el problema y la mejor manera de hacerlo era hablar de las mujeres y el honor. En todas las sociedades es así, la cuestión de las mujeres y el honor puede convertirse en un problema. (...) Dijo específicamente 'esta gente', refiriéndose al Islah, porque ellos solían decir que la mezcla entre los sexos era 'haram' [prohibida por el islam], y fueron ellos los que antes habían exigido la construcción de las escuelas separadas por sexos. Todo eso era cierto. Había personas que efectivamente decían eso. Entonces, '¿por qué han cambiado ahora [en los tiempos de la revolución]?' El presidente utilizó todo eso de forma muy inteligente. Como resultado, ellos, o sea el Islah, sabían que no se podía permitir que el mundo creyese ahora que el presidente era más religioso que

ellos. Todo esto causó tensiones y muchos, muchos problemas en la Plaza del Cambio". (Amina, entrevista personal, Sana'a, 12 de junio 2011).

Estaban en juego la credibilidad de los movimientos islamistas y el honor de las mujeres y sus familias, o sea una cuestión central de la sociedad tribal de Yemen. Se percibía que la "mezcla entre los sexos" se había producido como resultado de la participación masiva de las mujeres en las protestas y en otras actividades revolucionarias que trasgredían las tradiciones conservadoras de género. La breve propaganda mediática, que acompañó al discurso del presidente Saleh del 15 de abril, mostraba a las mujeres revolucionarias en unas representaciones culturales que sugerían que se trataba de mujeres malas, perdidas, escandalosas y de una reputación cuestionable. Fue un intento de desacreditar a las mujeres revolucionarias y de evocar al honor de sus guardianes masculinos para restablecer el viejo orden y suprimir la presencia de las mujeres en los espacios públicos. Fue una "operación patriarcal" que debe interpretarse en su contexto. El régimen de Saleh, al darse cuenta del poder creciente de las mujeres en la revolución, estaba interesado en desmovilizarlas para deshacerse de una parte importante de sus oponentes. Por otro lado, las elites del Islah necesitaban a las mujeres para enfrentarse al presidente, pero tampoco tenían interés en transformar realmente las estructuras patriarcales de poder. Su objetivo era mantener el control sobre las mujeres y promocionarlas en sus roles de apoyo, pero no de liderazgo. Para recuperar su credibilidad religioso-política, el Islah necesitaba demostrar que la participación de las mujeres en la revolución se realizaba de acuerdo con su ideología islamista, es decir, que las mujeres no se mezclaban con los hombres de forma no-islámica, sino que luchaban desde unos espacios separados por sexos. Las activistas de los movimientos progresistas, que criticaban las políticas patriarcales tanto del régimen de Ali Abdullah Saleh como de las elites islamistas y tribales, eran las verdaderas víctimas de ambos discursos y estrategias de poder. El deseo inscrito en la agenda de estas mujeres era introducir no solamente una revolución política, sino también un cambio cultural en Yemen:

"El problema con el mensaje del presidente Saleh es que él lo quería usar de esta forma para que los maridos y los padres no permitiesen a las mujeres venir nunca más a la Plaza del Cambio. Se sugería que era un lugar de mala reputación, asociado con las mujeres perdidas. El presidente quería prevenir a las mujeres que estuviesen allí. Por eso, la gente conservadora de la Plaza del Cambio necesitaban ahora demostrar que las mujeres no se mezclaban con los hombres, sino que había una sección especial para ellas. En cierto modo lo puedo entender. Pero, por otro lado, si reivindicamos un cambio, no podemos

seguir repitiendo lo mismo. Éste es el problema". (Amina, entrevista personal, Sana'a, 12 de junio 2011).

El discurso del presidente Saleh tuvo un impacto inmediato y logró su objetivo al crear un conflicto dentro del movimiento revolucionario. A partir de entonces se producen los desencuentros y las acciones de violencia contra las mujeres y los jóvenes progresistas. Las primeras tensiones en el movimiento antigubernamental, relativas a las diferentes posturas respecto a las relaciones de género, surgen al día siguiente. El 16 de marzo de 2011 se organiza una manifestación en contra del presidente Saleh para protestar contra su discurso sobre la "mezcla entre los sexos". La protesta surge como una iniciativa de las activistas revolucionarias, que se movilizaron para denunciar su deshonor por el presidente y para demandar sus derechos a la participación política y su presencia en los espacios públicos. Las mujeres progresistas proponían ir más allá y denunciar las ideologías fundamentalistas del islam, que imponían a los hombres y a las mujeres una separación de los espacios. Este debate fue recordado por Amina, una activista liberal, de la siguiente manera:

"Antes [del discurso de Saleh], todo estaba bien, las mujeres y los hombres participaban juntos de forma natural [en la Plaza del Cambio]. Después de escuchar el discurso del presidente [del 15 de abril 2011], las mujeres se sintieron muy molestas y por la tarde surgió un debate en facebook. Un par de mujeres, y yo estoy de acuerdo con ellas, dijeron que no tenía sentido hacer una manifestación de mujeres solas, porque Saleh no dijo que las mujeres no debían estar allí, sino que el problema estaba en la 'mezcla entre los sexos'. Por lo cual, si queremos demostrar que no hay nada malo en lo que estamos haciendo, los hombres deberían estar con nosotras. El presidente nunca dijo que las mujeres no deberían estar ahí, sino que no deberían mezclarse. Así que decidimos hacer una manifestación con participantes de ambos sexos al día siguiente a las tres. No obstante, cuando dieron las tres, sólo se veía a las mujeres. '¿Dónde están los hombres?' - nos preguntamos. Ocurrió que desde el escenario, que estaba controlado por el Islah, se había anunciado que esta manifestación era sólo para las mujeres, aunque habíamos acordado algo completamente diferente el día anterior. Algunos hombres que estaban presentes vinieron para hacernos de cordón de seguridad, en el comienzo y en el final de la marcha. Algunas activistas dijeron entonces que no, que ellas iban a marchar con sus colegas masculinos, y que iban a estar en la primera línea con los hombres, porque no había nada malo en eso. Hasta entonces, durante todos estos meses de la revolución, nadie dijo nunca nada en contra de eso.

En la manifestación, no obstante, surgió un incidente [y como consecuencia las activistas y los jóvenes fueron agredidos por desfilar juntos]". (Amina, entrevista personal, Sana'a, 12 de junio 2011).

La manifestación del 16 de abril de 2011 contra el presidente Saleh y su discurso referente al islam y la separación entre los sexos, evidenció la coexistencia de dos ideologías de género diferentes en el movimiento antigubernamental. Mientras que los grupos islamistas consideraban que lo más adecuado era mantener la separación entre los hombres y las mujeres en los espacios públicos, las y los activistas de los colectivos progresistas veían necesario reivindicar un nuevo orden social, más liberal e igualitario en términos de género. En su opinión, lo que había que hacer era oponerse a las interpretaciones de los fundamentalistas islámicos y reivindicar una libertad cultural, que simbólicamente se representaba en la "mezcla entre los sexos". Su revolución tenía un valor añadido, ya que no solamente reivindicaba la abolición del régimen político de Ali Abdullah Saleh, sino también una resistencia feminista y un desafío a la cultura patriarcal. La visión de una revolución cultural, de tendencia liberal, no se correspondía con la agenda de los grupos conservadores. Por esta razón, cuando las y los activistas pro-igualdad de género decidieron ir en contra del orden islamista y marchar juntos en la protesta del 16 de abril de 2011, fueron agredidos por las milicias del comité de seguridad y los extremistas religiosos. Aziza, una de las víctimas de este incidente, explica:

"Estábamos en contra de lo que dijo el presidente Saleh en su discurso. No estábamos de acuerdo con que la mezcla entre los sexos era 'haram' [prohibida en el islam]. Queríamos demostrar que estábamos en una revolución y que podíamos hacer todo lo que queríamos, y no lo que el presidente nos indicaba. Era nuestra revolución y no la suya. Queríamos que la marcha de protesta fuese mixta, para demostrar que Saleh no tenía razón. No obstante, la gente del Islah querían imponer su división por sexo y finalmente consiguieron separar a las mujeres de los hombres. Las mujeres estaban en un lado y los hombres estaban en una fila separada para protegerlas. Yo y otras activistas, con un grupo de jóvenes, nos negamos a seguir esta orden y decidimos marchar juntos. Consideramos que la manifestación debía ser mixta. Así que marchamos juntos hasta llegar al Hospital de la Universidad de Ciencias y Tecnología en la calle Al-Sitin y en aquel momento fuimos atacados. (...) Me quitaron la cámara y me golpearon. Insinuaron que era una agente de Ali Abdullah Saleh y que él me había contratado para destruir la revolución. (...) Al parecer había una fatwa que decía que había que castigarnos por marchar con

los hombres. (...) Los que nos atacaron eran unos jóvenes, la gente del Islah y los soldados de Ali Mohsen. (...) Actuaron como si fueran locos, como si alguien les hubiera lavado el cerebro. Les habían dicho que había que pegarnos y nos pegaban. (...) Reconocí a un joven entre los que me golpearon. (...) Después le vi en la Plaza del Cambio y me dijo que él únicamente había seguido las órdenes y que tenía que hacerlo, porque se trataba de una orden. Luego, unos días después, vino para disculparse. Parecía verdaderamente arrepentido, tenía lágrimas en los ojos. Entonces le perdoné". (Aziza, W-40, entrevistada personal, Sana'a, 12 de marzo 2012).

Saida, otra activista de los derechos humanos que fue agredida durante la misma protesta antigubernamental del 16 de abril de 2011, añade:

"En la manifestación había mujeres y hombres, pero las únicas mujeres que fueron golpeadas eran las que habían criticado a los islamistas con anterioridad en la Plaza del Cambio. No les interesaban las otras mujeres. A las otras las dejaron en paz. Parece que solo fueron atacadas algunas mujeres en particular. Fueron las mujeres más liberales, que no tenían miedo de decir lo que pensaban y que tenían una presencia visible en la Plaza del Cambio. Las mujeres que se callaban no eran un problema y no les importaban". (Saida, W-30, entrevistada personal, Sana'a, 12 de marzo 2012).

Las mujeres que fueron atacadas en la manifestación del 16 de abril de 2011 eran activistas bien conocidas en Yemen, que llevaban una larga trayectoria de trabajo por los derechos de las mujeres y la igualdad de género. Se trataba de unas mujeres inconformistas, que forjaban cambios a través de su propio ejemplo, para construir una sociedad más igualitaria en Yemen. Los jóvenes, que las acompañaron en el acto de rebeldía contra la ideología islamista de género, también fueron castigados. Ocho de ellos fueron arrestados y detenidos durante unas horas bajo la vigilancia de los militares de la primera división blindada de Ali Mohsen. Su rápida puesta en libertad, que se dio el mismo día, poco después del incidente, se debía a la presión de las mujeres, que se quedaron reivindicando la liberación de sus colegas. La rebeldía de este grupo activista representa simbólicamente a estos sectores sociales que deseaban una revolución cultural en Yemen, y que iba más allá de las revueltas políticas contra el régimen patriarcal de Ali Abdullah Saleh. Como dice Aiza:

"La razón por la que fuimos golpeadas fue la 'mezcla entre los sexos'. Nos insultaron y nos golpearon. ¿Qué cultura es esa? La cultura del viejo sistema. Ejercen la violencia contra las mujeres y meten a los hombres que nos apoyan

en la prisión. Nosotras estamos en contra de este sistema. No queremos los residuos del viejo sistema. Queremos una revolución de verdad. Si el viejo sistema no cambia de una manera radical, esto no es una revolución verdadera". (Aziza, en Sana'a, 12 de marzo de 2012).

La violencia de género es una forma de control patriarcal hacia las mujeres que se justifica y legitima culturalmente. Lo que la revolución yemení consiguió modificar es el hecho de que las mujeres han decidido no callarse más, y denunciar públicamente los actos de intimidación política como una forma de violencia contra las mujeres. Las activistas, tanto las liberales como las islamistas, han considerado que la erradicación de la violencia está en el interés común de todo el colectivo femenino. Así lo demostraron al convocarse en las manifestaciones multitudinarias contra el discurso del presidente Saleh, que interpretaron como un acto violento, que amenazaba sus derechos políticos, civiles y culturales. Las activistas por los derechos humanos fueron más allá y decidieron enfrentarse no solamente contra la violencia cultural del discurso del presidente Saleh, sino también contra el patriarcado en el movimiento anti-gubernamental. Las víctimas del ataque por "la mezcla entre los sexos", en la manifestación del 16 de abril de 2011, organizaron un debate público sobre este incidente en la Plaza del Cambio, con el fin de reflexionar sobre sus implicaciones para los objetivos y el futuro de la revolución yemení. Se usaron los medios de comunicación y las redes sociales para visibilizar y denunciar la violencia contra las activistas políticas. Las organizaciones de los derechos humanos y muchos intelectuales se solidarizaron con ellas y condenaron las agresiones que sufrieron. Una de las declaraciones más radicales vinieron por parte de Mohammed Abdul Malik al-Mutawakel, ex-líder del Joint Meeting Party (JMP), académico y político del partido islamista al Haq, que llamó al incidente del 16 de abril de 2011 una "*cultura terrorista de los talibanes*", que debería ser eliminada de la revolución yemení (Arrabyee, 2011 b). En su declaración pública, informó que iba a boicotear los encuentros de los partidos de oposición hasta que los dirigentes políticos, y en particular los del Islah, no expresasen sus disculpas oficiales a las mujeres y no condenasen los "*comportamientos bárbaros*" de la violencia patriarcal.

Los líderes del partido Islah y el general Ali Mohsen ofrecieron sus disculpas y unas recompensas por los daños materiales a las víctimas del incidente provocado el 16 de abril de 2011 por sus subordinados. No obstante, sus declaraciones tuvieron un carácter privado y nunca se convirtieron, según las activistas afectadas, en un acto público para condenar abiertamente la violencia patriarcal y castigar a los agresores.

Los dirigentes islamistas trataron de minimizar el problema y restarle importancia al asunto para no crear un conflicto y una división más grande dentro del movimiento revolucionario. Según Saida, una de las víctimas afectadas por el incidente del 16 de abril, el mismo día algunos miembros del Islah difundieron unos mensajes de difamación contra ella en facebook, presentándola como mala musulmana y como una mujer pérdida, para justificar y legitimar la violencia que sufrió. Tras su intervención telefónica con los líderes islamistas, el incidente de las redes sociales fue manipulado de tal forma que se le quitó toda la importancia y sus autores nunca asumieron la responsabilidad de sus actos (Saida, entrevista personal, Sana'a, 12 de marzo 2012). La falta de reglamentación y la impunidad en este tipo de casos, transmite un mensaje de permisividad social para utilizar la violencia de cualquier tipo para castigar a las mujeres que se rebelen contra las tradiciones patriarcales. Como resultado, la violencia de género en el movimiento revolucionario no cesó, sino que se intensificó y fue utilizada de forma indiscriminada contra las activistas que transgredían las normas del fundamentalismo islámico.

Por otra parte, el presidente Saleh utilizó tácticas parecidas para manipular la información vinculada a la violencia contra las activistas, para sacarle provecho político. En su declaración oficial se desdijo de sus provocadoras palabras del 15 de abril, y acusó a los islamistas de golpear a las mujeres y propagar la violencia. En su respuesta a las protestas masivas de las mujeres revolucionarias, el presidente declaró que su propósito no era el de poner en duda el honor de las activistas, ni cuestionar su derecho a la participación en la vida pública, sino denunciar la hipocresía de los partidos islamistas y el uso de las mujeres con fines políticos (Arrabyee, 2011 a: 1). En realidad, tanto el presidente Saleh como los líderes islamistas empleaban las mismas estrategias para movilizar y ganarse a las mujeres para sus fines políticos, pero sin la voluntad de comprometerse con unos cambios transformadores, para modificar las jerarquías de género en el sistema dominado y controlado por los hombres. La revolución yemení ofreció a las mujeres una oportunidad histórica para confrontarse con los mecanismos de control masculino y construir sus propios espacios de enunciación, emergiendo como nuevas actores políticos. Con el aumento de la conciencia feminista, las activistas decidieron rebelarse contra las fuerzas patriarcales e intensificar los esfuerzos para no dejarse marginar de los espacios públicos que habían conquistado.

III.4.4 Las diferentes formas de violencia contra las mujeres revolucionarias y su impacto en las transformaciones político-culturales de género

Los incidentes de violencia estuvieron presentes desde el principio de la revolución, tomando formas cada vez más agresivas y represoras. La violencia fue usada de forma deliberada como un acto político para la intimidación de las activistas, tanto por parte del régimen de Ali Abdullah Saleh, como por parte de los grupos fundamentalistas que formaban parte del movimiento antigubernamental. El primer incidente vinculado a la intimidación política estuvo dirigido contra Tawakkul Karman, que fue arrestada por las fuerzas de seguridad del régimen, el 23 de enero de 2011, supuestamente por incitar *"el caos, el conflicto y el desorden público"*. En realidad Tawakkul fue detenida por organizar y liderar las primeras protestas contra el presidente Ali Abdullah Saleh, convocadas por las mujeres y los jóvenes en el campus de la Universidad de Sana'a. El encarcelamiento de Tawakkul Karman tenía unas implicaciones parecidas a las que la inmolación de Mohamed Bouazizi tuvo para el desencadenamiento de la revolución de Túnez. El arresto de Tawakkul desembocó en una movilización popular para exigir su liberación. Como consecuencia, la activista recuperó la libertad al día siguiente. El incidente fue seguido por las manifestaciones masivas del 27 de enero de 2011, en las que se usaron cintas rosas, que simbolizaban la Revolución de los Jazmines e indicaban la intención de no violencia. Tawakul, sin dejarse aterrorizar por el régimen, siguió liderando las protestas e impulsó el "Día de la Rabia" el 3 de febrero de 2011, en el que más de 20.000 personas se manifestaron para demandar la renuncia al poder del presidente Saleh y la finalización de su régimen político. Por las mismas fechas se establecieron las primeras tiendas de campaña en la zona de la Universidad de Sana'a, que se convertiría en el punto de encuentro de los y las manifestantes a partir de entonces.

El segundo incidente más relevante vinculado al uso de la violencia cultural contra las lideresas revolucionarias tuvo que ver con la mencionada provocación del presidente Saleh, que sugería que la mezcla entre los sexos estaba prohibida por el islam. El discurso del presidente del 15 de abril de 2011 se convirtió en el factor desencadenante de la violencia contra las activistas políticas, justificado desde la lógica patriarcal, según la cual una mujer considerada mala y perversa merece ser castigada. A raíz del impacto del discurso de Saleh, los colectivos ultraconservadores se autoproclamaron como defensores del orden moral y decidieron imponer su ideología ultraconservadora de género sobre los otros grupos del movimiento antigubernamental. Como resultado, emergieron las patrullas de milicias "religiosas" que se propusieron reestablecer el orden público en la Plaza del Cambio, vigilando el comportamiento moral y las interacciones entre los hombres y las mujeres en los

espacios públicos. Amina, una de las revolucionarias, recuerda estos procesos de la siguiente manera:

"Desde entonces [después del discurso del presidente Saleh], algunas personas querían demostrar que no éramos malos musulmanes [los que estábamos en la Plaza del Cambio], y para hacerlo enfatizaban en el hecho de que no nos mezclábamos con el sexo opuesto. En primer lugar, no hay nada de malo en la mezcla entre los sexos, pero eso ya no se recordaba. Dos días después del discurso de Saleh, estuve sentada en una tienda de campaña hablando con dos compañeros hombres. Estábamos esperando al resto del grupo, cuando un militar de la primera división blindada [del ejército de Ali Mohsen] entró en nuestra tienda de campaña con su arma y nos dijo: 'Esta reunión no está permitida'. '¿Cómo que no está permitida?'- le preguntamos. 'Así son las ordenes' - dijo. '¿Las órdenes de quién?'- preguntamos. 'Así son las órdenes y no podéis estar así' - nos respondió gritando. Le dijimos que estábamos esperando para una reunión y que más gente iba a venir dentro de poco. Era nuestro derecho estar allí, pero había que mantener la calma. Al fin y al cabo, el soldado estaba obedeciendo órdenes y era mejor no provocarlo, porque podría dispararnos, nunca se sabe. '¿Dónde está el problema?' - le preguntamos, pues siempre nos hemos reunido de esta forma. 'Bien - nos dijo - entonces echad la cortina, porque no queremos que la gente vea que os estáis mezclando'. 'No, no podemos hacerlo. No estamos haciendo nada malo. No hay nada malo en las reuniones mixtas en este espacio abierto'. En Yemen, si echamos la cortina, si me encierro [como mujer] con hombres en una habitación, esto se interpretaría como si realmente estuviéramos haciendo algo inapropiado. Así que no, no podíamos hacerlo... Lo peor está en que ahora hay más incidentes de este tipo, que han empezado ocurrir recientemente. (...) Hay una mujer en la Plaza del Cambio, su marido es profesor, y llevan mucho tiempo acampando allí. Él estaba preocupado por que los y las estudiantes interrumpieran sus clases [debido a la revolución], por lo cual ambos decidieron impartir clases cada día en la Plaza del Cambio para cualquier persona que quisiera mejorar sus conocimientos en matemáticas, en historia o en lo que fuera. Las clases se impartían en una pequeña tienda de campaña y a menudo reunían a las mujeres y a los hombres juntos, y no había problema. Pero un día vinieron unos hombres y dijeron que eso no estaba permitido. Al final terminaron rompiendo el escritorio de la mujer. Eso era completamente ridículo. Por eso, a decir verdad, el discurso del presidente Saleh tuvo un

impacto muy negativo, y él era consciente de todo eso". (Amina, Sana'a, 12 de junio de 2011).

Uno de los cambios más emblemáticos en la Plaza del Cambio, tras el discurso del presidente Saleh sobre la "mezcla entre los sexos", se reflejó simbólicamente en la delimitación de los espacios masculinos y femeninos dentro del campamento revolucionario según la interpretación fundamentalista del islam. Al principio de la revolución se veía a los y las jóvenes participando de manera conjunta en todas las actividades del movimiento de protesta, sin ninguna restricción ni barrera física basada en la separación por sexos. El cambio más visible comenzó a producirse a partir del 15 de abril de 2011. El comité revolucionario de seguridad, controlado por los islamistas, decidió construir un espacio propio para las mujeres. Como consecuencia, a las mujeres se les asignó un lugar concreto, en el lado más estrecho del escenario principal, que se delimitó con una cuerda. Poco después la cuerda fue sustituida por una lona de plástico azul, y finalmente la sección femenina fue rodeada por una puerta de metal y una cerca de madera, que con el tiempo ganó en solidez y altura.

Las opiniones de las mujeres sobre la construcción de este muro divisorio eran conflictivas. Para las conservadoras e islamistas se trataba de un hecho interpretable en clave positiva, como un logro femenino, al tener un espacio propio en la Plaza del Cambio, donde podían estar más cómodas y protegerse de las miradas masculinas. Era un espacio que cumplía la función de protección y de respeto a la cultura yemení, con lo cual nadie podía reprochar al movimiento antigubernamental que fuera en contra de las normas islámicas y de las costumbres tradicionales. Las mujeres liberales y las activistas feministas criticaron este muro como símbolo de la imposición de las ideologías del fundamentalismo islámico, que pretendían invisibilizar a las mujeres, controlar su participación política y restringir sus libertades culturales en la comunidad. El desafío estaba en que al establecer una sección femenina, se esperaba de las mujeres que estuvieran siempre en el espacio que se les asignaba, ya que los demás lugares se convirtieron automáticamente en los espacios de pertenencia masculina. En el juego estaba el derecho de las mujeres a tomar sus propias decisiones y a tener libertad de movimientos. Algunas activistas llamaron la atención sobre el hecho de que el muro divisorio entre los hombres y las mujeres indicaba una barrera cultural y delimitaba sus libertades de elección y de decisión. El muro representaba una ideología política que pretendía establecer la separación entre los sexos, mientras que las activistas por los derechos humanos reivindicaban una democracia inclusiva y paritaria. Era el discurso de la moralidad de las y los

fundamentalistas islámicos versus el discurso de los derechos, defendido por los y las activistas por la igualdad. En opinión de Amina, se percibe su rebeldía contra las restricciones de sus libertades culturales y su poder de decisión, representada simbólicamente en su crítica contra la imposición de una ideología islamista en el campamento revolucionario:

"Ahora la sección de las mujeres me hace estar realmente deprimida. Antes, las mujeres se sentaban en medio de la plaza y los hombres estaban alrededor. No existía una separación física. Después pusieron una cuerda alrededor de las mujeres para que los hombres no pudieran estar donde estaban ellas. Bueno, 'malish' [no pasa nada], es sólo una cuerda, pero luego pusieron una lona de plástico. '¿Por qué necesitamos esta lona?' Ahora tenemos una estúpida puerta de metal. Todo esto es absolutamente ridículo. Estamos interactuando [los hombres y las mujeres] en cualquier otro lugar, estamos hablando, asistiendo a los seminarios, trabajando juntos en los comités de los medios de comunicación, en el comité médico y otros. Lo que está pasando es completamente ridículo. Hay muchas razones, pero por supuesto tengo que pensar también en la gente que no quiere mezclarse. No podemos excluirlos, forman parte del movimiento. (...) Bueno, personalmente no tengo nada en contra de tener un espacio propio para las mujeres en la Plaza del Cambio, porque algunas mujeres tal vez se sientan más cómodas allí. Está bien ir allí de vez en cuando para relajarse, pero lo que no está bien es que tienes que estar allí a la fuerza. Si hay un espacio para nosotras, bien, pero no hagas que tengamos que estar allí siempre. Voy allí sólo si yo quiero, y no porque tú me obligas". (Amina, Sana'a, 12 de junio de 2011).

La cuestión del muro divisorio entre los sexos en la Plaza del Cambio no era únicamente el resultado de la imposición de determinadas interpretaciones del islam, sino una cuestión de la lucha política por el poder. El muro representaba la amenaza de islamización de la revolución yemení. Las mujeres liberales temían que si el Islah se hacía con el poder, la revolución podría tomar la dirección de la revolución iraní. Por eso, y a pesar de que el tema era muy sensible culturalmente, las activistas, tales como Afraa al-Habori, decidieron lanzar una campaña en las redes sociales en contra del muro divisorio en la Plaza del Cambio (al-Harazi, 2012). Se trataba de unos debates que se conectaban con las reflexiones sobre el rol de las mujeres en la sociedad yemení y en el futuro Estado. Como respuesta, los islamistas del comité organizativo decidieron reducir la altura del muro para complacer a las mujeres activistas, pero sin eliminar del todo el elemento de separación entre los sexos (al-

Harazi, 2012). Los restos del muro fueron suprimidos tan sólo cuando la mayoría de los grupos políticos e independientes, incluidas las mujeres, se retiraron del campamento revolucionario para unirse al diálogo nacional para la transición política.

La influencia de los fundamentalismos islámicos y de las fuerzas conservadoras en la segunda etapa de la revolución fue evidente y afectó a las dinámicas de género de una forma negativa. La violencia es un arma del patriarcado para controlar y limitar la participación de las mujeres inconformistas con el sistema de dominación masculina. A partir de abril de 2011, los grupos extremistas se organizaron para destruir las tiendas de campaña de las mujeres que residían en la Plaza del Cambio en Sana'a. El caso más conocido es el de Farida al-Yarimi, una activista independiente, de unos 50 años, maestra y madre divorciada, que fue una de las primeras mujeres que se instaló con su tienda de campaña en los campamentos de protesta cerca de la Universidad de Sana'a, en febrero de 2011. Farida se ha convertido en una de las figuras simbólicas de la "revolución cultural", por su lucha contra los fundamentalismos musulmanes y por su defensa de un nuevo orden social, basado en los derechos humanos y la ciudadanía igualitaria. Aziza, una de las activistas yemeníes la recuerda de esta manera:

"Hay muchas mujeres que trabajan duro en la revolución, que trabajan en silencio, sin parar, sin buscar reconocimiento y sin buscar la fama. Trabajan porque quieren que la revolución tenga éxito. Farida al-Yarimi fue la primera mujer que se quedó a dormir en la Plaza del Cambio. Ella rompió el hielo. Es madre y maestra, trabaja en el sector de la educación. Los jóvenes la llaman 'madre'. Farida trabaja en la revolución, porque cree en el cambio, no busca fama ni beneficios personales. En cambio, el movimiento del Islah tiene su agenda política. Es probable que Farida, como otras personas que realmente empezaron la revolución yemení, no será recordada en los libros, porque la historia de la revolución estará escrita para la gloria de los que se quedarán en el poder. (...) No debemos olvidar, sin embargo, que Farida es la primera mujer que optó por ocupar con su tienda de campaña la Plaza del Cambio, y la gente del Islah vinieron después y trataron de echarla. Entraron en su tienda de campaña para impedirle que se quedara pernoctando allí. Lo que ella hizo fue pelear contra ellos y defender su lugar en la plaza como si fuese su casa, mostrando que ella no iba a dejar fácilmente su lucha revolucionaria". (Aziza, entrevista personal, Sana'a, 12 de marzo, 2012).

El uso de la violencia por parte de los fundamentalistas islamistas tenía como propósito aterrorizar y deshacerse de las activistas que se rebelaron contra su ideología patriarcal de género y del Estado. Es más, la relevancia de estas mujeres ha tratado de ser suprimida de la memoria histórica. El intento de reescribir la historia de la revolución yemení por diferentes grupos políticos lo registré durante un incidente que ocurrió cuando traté de entrevistar a Shahida, el 23 de marzo de 2012. Shahida era una mujer humilde, que residía, junto con Farida, en una tienda de campaña en la Plaza del Cambio en Sana'a, siendo una de las cuatro mujeres que se quedaron viviendo hasta entonces en los campamentos revolucionarios. Se trata de una mujer pobre, de origen rural, cuya vida ha sido particularmente difícil y marcada por el círculo de la violencia: forzada a un matrimonio precoz, madre adolescente, divorciada por repudio (*talaq*), víctima de malos tratos, sin trabajo remunerado, sin estudios y sin fecha de nacimiento oficial, que ella misma estimaba que debía de rondar entre unos 35 o 40 años atrás. Para Shahida, la revolución significaba la oportunidad de recuperar sus sueños, de luchar por su dignidad humana, por una vida libre de la pobreza y por la justicia social. Sus esperanzas estaban en la fundación de un Estado democrático, de derecho y libre de corrupción, que pudiese garantizar a las mujeres sin recursos y sin apoyo masculino, como ella, la protección contra los abusos y la explotación del sistema.

A Shahida la conocí por casualidad, cuando estaba esperando a mi asistente en la sección de mujeres en la Plaza del Cambio. La conversación con ella me intrigó y quería entrevistarla en profundidad. La cuestión fue que tenía unas entrevistas concertadas previamente y tenía que reorganizar mi agenda. Le propuse acompañarme al lugar, donde quedé con otras mujeres, para poder reajustar mis planes. Se trataba de una mezquita en la Plaza del Cambio, que servía como hospital durante la revolución. Era la hora de comer, después de la oración del viernes, y las mujeres estaban reuniéndose en una habitación provisional para almorzar. Me quedé fuera con Shahida, conversando informalmente sobre su experiencia personal y su trayectoria revolucionaria. De repente unas mujeres islamistas, que oyeron nuestra conversación, se acercaron y empezaron a corregir a Shahida en su testimonio. El punto de conflicto estaba en quién empezó la revolución, quién instaló las primeras tiendas de campaña y fundó la Plaza del Cambio en Sana'a, y qué rol jugaron las mujeres en las revueltas populares. Se trataba de dos versiones completamente distintas de la historia de la revolución, que coexistieron en la etapa de la transición política.

El movimiento islamista no solamente se presentaba a sí mismo como el grupo que inició la revolución, sino también como el que ganó y venció al presidente Saleh. En sus relatos se minimizaba el liderazgo de las activistas independientes y se glorificaba la participación de las mujeres como madres y esposas, que desde sus roles tradicionales apoyaban a sus maridos y hermanos en la lucha antigubernamental. En la versión islamista, la única heroína revolucionaria era Tawakkul Karman, militante del Islah, puesto que en el interés de su partido político estaba en subrayar la conexión con esta laureada del Premio Nobel de la Paz. Las activistas liberales y los jóvenes independientes quedaban así desplazados del lugar de protagonismo en la memoria histórica de los islamistas. En los relatos del Islah se negaba también la existencia de los ataques contra las mujeres revolucionarias causados a manos de algunos de sus militantes, a pesar de que esta violencia fue testificada por Shahida, Farida y otras mujeres independientes, que la sufrieron en su propia carne.

Farida, la activista mencionada anteriormente, que se dedicaba a la concienciación de los y las jóvenes independientes sobre la democracia, reconoció en su entrevista que las dificultades para su presencia en la Plaza del Cambio empezaron tras la extensión de la influencia de las fuerzas islamistas y tradicionalistas en la revolución. Según su testimonio, la evolución histórica del proceso revolucionario se dio de la siguiente manera:

"La revolución era increíble al principio. Fue una revolución de jóvenes, que reclamaban sus derechos y sus libertades. (...) Cuando los jóvenes vieron que me iba a quedar a dormir en la Plaza del Cambio, organizaron un pequeño comité para protegerme por las noches, por el tema de la seguridad. Lo organizaron ellos mismos. (...) Luego, el miedo [por las represiones violentas del régimen] empezó a introducirse en la Plaza del Cambio. Entonces, vinieron los del Islah y nos dijeron que tenían una experiencia mayor y que podrían ocuparse del tema de la seguridad, porque ellos sabían hacerlo mejor. Así que el Islah se encargó de proteger el campamento revolucionario. (...) Renuncié a unirme a ellos, porque si estamos en contra de la corrupción, debemos luchar en contra de toda la gente corrupta. (...) Para el Islah, soy una mujer incómoda, ya que ven la amenaza en mí. Ven el peligro en mí y en mi trabajo con los y las jóvenes, porque les hacía hablar sobre los sueños que tenían respecto al futuro de Yemen. Les preguntaba: '¿Cómo queréis que sea el nuevo Yemen, cuando Saleh deje el poder?' Después de eso, la gente de Islah empezó a difundir rumores en mi contra. Decían que yo era miembro de la seguridad nacional [de los servicios secretos del régimen de Ali Abdullah Saleh]. Como

consecuencia, los y las jóvenes que me conocían de antes, se quedaron a mi lado, pero otras personas se asustaron y preferían tomar distancia. Con el paso del tiempo, sin embargo, estos jóvenes se dieron cuenta de que todo eso era una manipulación, porque el Islah empezó a utilizar las mismas estrategias contra ellos, acusándolos de colaborar con la seguridad nacional [para echarlos del campamento revolucionario]". (Farida, entrevista personal, Sana'a, 23 marzo de 2012).

Los rumores de que alguien era un o una espía del régimen de Ali Abdullah Saleh en los campamentos revolucionarios resultó ser una de las estrategias más eficaces para deshacerse de los oponentes políticos en las luchas por el poder entre diversos grupos del movimiento antigubernamental. Así lo confirma Fahima, una de las lideresas del "*Supreme Council For Youth Revolution*", coalición de jóvenes independientes en la revolución:

"El Mushtaraq [la plataforma de los partidos de oposición, dominada por el Islah] trató de combatir a los y las jóvenes de una manera muy sencilla, simplemente diciendo que eras un espía, y con eso bastaba para echarte de la Plaza del Cambio". (Fahima, W-35, entrevista personal, Sana'a, 2 de octubre 2011).

Las activistas independientes, cuya presencia desafiaba al orden patriarcal, fueron las que sufrieron principalmente este tipo de estrategias político-culturales, que cuestionaban su credibilidad política y su reputación personal. Los hombres del comité de seguridad de la revolución, que se convocaron como defensores de la moralidad, estaban convencidos de que no podían tolerar la presencia de las mujeres "peligrosas" en la Plaza del Cambio, que supuestamente "*trabajan para los servicios secretos de Ali Abdullah Saleh, y han sido enviadas por el régimen para seducir a los hombres revolucionarios, desmoralizarlos y distraerlos de la revolución*" (Asad, M-24, entrevista personal, Sana'a, 20 de febrero 2012). Bastaba con un rumor, sin ninguna prueba tangible, para castigar a una mujer incomoda para ellos, haciendo su vida imposible en los campamentos revolucionarios y justificando la violencia contra ella por un supuesto espionaje y por una conducta inmoral hacia los hombres revolucionarios. Los orígenes de esta violencia estaban en los estereotipos de género y en las relaciones de poder desiguales entre los hombres y las mujeres. La violencia simbólica, que se refiere a los aspectos determinados de la cultura, de la religión, del lenguaje o de la ideología, fueron usados para justificar y legitimar la violencia directa y estructural contra las activistas. Los discursos del "sexismo cultural" no solamente legitimaban la

violencia contra las mujeres revolucionarias, sino que también incitaban para que se produjera.

Las intimaciones, las amenazas y otras represiones contra las mujeres revolucionarias se dieron también por parte del régimen de Ali Abdullah Saleh, y adquirieron formas más violentas tras el reconocimiento de Tawakkul Karman con el Premio Nobel de la Paz, el 7 de octubre de 2011. A partir de entonces las fuerzas leales al gobierno usaron la violencia contra las mujeres de una manera indiscriminada, al percibir que las activistas constituían un verdadero peligro para el régimen y su sistema patriarcal. La primera mujer asesinada por un francotirador leal al régimen fue Aziza Othman Kaleb, que murió durante una manifestación antigubernamental en Taíz, el 16 de octubre de 2011. A partir de entonces hay más casos de mujeres que mueren, ya no como víctimas casuales de la población civil durante los disparos y bombardeos en su vecindad, sino que están en el foco de atención de los grupos armados y son asesinadas de un modo deliberado durante las protestas anti-gubernamentales. Según los datos oficiales del Ministerio de Derechos Humanos de Yemen, unas 20 mujeres murieron de este modo (al-Batati, 2012). Las activistas, no obstante, reclaman que, según sus propias estadísticas, este número alcanzó por lo menos unas 80 revolucionarias. En total, se estima que unas 2.000 personas fueron asesinadas y unas 22.000 resultaron heridas a manos de las fuerzas leales al antiguo régimen de Ali Abdullah Saleh, durante las protestas populares (al-Haj, 2012).

Teniendo en cuenta estos datos, el número de las víctimas femeninas puede parecer pequeño, no obstante es una muestra relevante en Yemen, debido a que viola simbólicamente y materialmente las tradiciones locales, que señalaba que apuntar con un arma a una mujer es una deshonra para un hombre de las tribus. La importancia de los casos de mujeres víctimas mortales fue de tal consideración, que el viernes 18 de noviembre de 2011, fue nombrado por el movimiento revolucionario como el “Viernes de las Mujeres Mártires en la Revolución”. Además, la muerte y la discapacidad de los hombres, que resultaron heridos durante la revolución, ha tenido un impacto particularmente negativo en sus hogares y en sus familiares femeninos. Las mujeres no solamente sufrieron la pérdida de sus seres queridos, sino también la privación del sostén económico relevante para sus familias. Teniendo en cuenta que tan sólo un 5,37 % de las mujeres yemeníes son económicamente activas, teniendo un trabajo remunerado, podemos imaginarnos la gravedad de este problema (WNC, 2010: 35). La muerte de un hombre en la revolución aumentaba la vulnerabilidad de las mujeres, que se quedaban viudas y huérfanas, y reducidas a un empobrecimiento extremo.

Las diferentes formas de la violencia directa contra las mujeres también ha tenido un impacto negativo en su funcionamiento social y político. Los aspectos vinculados a la culpabilización y la estigmatización de las víctimas de la violencia patriarcal en Yemen, hacen que cualquier agresión de este tipo raramente se visibilice y denuncie. Por ejemplo, Fahima, la activista mencionada de una coalición de jóvenes revolucionarios, proviene de una familia conservadora, y como víctima de una agresión física por parte de las fuerzas del régimen de Ali Abdullah Saleh, admite lo difícil que es tratar sobre estas cuestiones en un entorno de mentalidad patriarcal. Reconoce que como activista ha tenido que asumir el riesgo de la violencia patriarcal, y aunque le cuesta hablar sobre su propia experiencia, reconoce la importancia de denunciar la situación de vulnerabilidad a la que han estado sometidas las mujeres revolucionarias:

"Como activista, sufrí mucho daño por parte del régimen. Me atacaron hace tres meses. No quería difundir la noticia al principio, porque es algo de tipo confidencial. Hablo de eso ahora, porque quiero mostrarte que nosotras, como mujeres, estamos en peligro. Hace tres meses, de camino a mi casa, me pararon el coche. Vinieron en tres coches y me bloquearon, abrieron mi coche, me golpearon y me hicieron muchas preguntas. Traté de mostrarles que soy fuerte y que no tengo miedo. Mis padres finalmente me recogieron de la calle y me llevaron al hospital". (Fahima, entrevistada personal, Sana'a, 2 de octubre 2011).

Las agresiones físicas y las violaciones contra las mujeres revolucionarias, causadas tanto por parte de las fuerzas del régimen como de los agresores del movimiento antigubernamental, eran temas particularmente sensibles, debido a la forma en la que se tratan estas cuestiones en la cultura conservadora de Yemen. A pesar de esto, algunas activistas decidieron romper su silencio y denunciar públicamente la violencia patriarcal, ya fuera física o verbal, que sufrieron durante y después de la revolución yemení. Su denuncia de una violencia contra las mujeres formaba parte de su *cultura política de resistencia feminista*, y se hizo pública a través de las redes sociales y los nuevos medios de comunicación. La rebeldía de las mujeres activistas contra el orden patriarcal se inscribía en sus procesos de reivindicación de una revolución cultural en términos de género, que iba a complementar su rebeldía política. Por ejemplo, Samia al-Aghbari, una periodista y activista pro-derechos humanos, que fue víctima de una campaña de difamación en el periodo de la transición, hizo la siguiente declaración:

"Lo que está ocurriendo hoy conmigo es una extensión de una larga campaña lanzada contra las mujeres, tales como la escritora Arwa Othman, la activista

Atiaf al-Wazir y la novelista Bashra al-Maqtari, entre otras. Este ataque vicioso confirma que, sin duda, hay una campaña sistemática centrada en las activistas liberales y las periodistas con el fin de silenciar nuestras voces. Ellos [los atacantes] creen que pueden silenciar nuestras voces. En el pasado, Saleh y sus aliados utilizaban la religión para eliminar a sus oponentes y ajustar las cuentas con la oposición. Incluso utilizaban la difamación y fabricaban acusaciones de traición, y no hay que olvidar el abuso del sistema judicial, que se utilizaba como una espada que pendía sobre el cuello de los disidentes políticos. Hoy en día, los grupos extremistas - sea cual sea su afiliación - están utilizando las mismas técnicas. Pero nosotras [las mujeres] no vamos a temer a sus amenazas ni a sus campañas contra nosotras. Continuaremos nuestra lucha hasta que se nos devuelva el reconocimiento de nuestra humanidad y consigamos el Estado que queremos". (Samia al-Aghbari, entrevista por Sama'a Al-Hamdani, Yemeniaty, 8 de enero 2014, <http://yemeniaty.com/allposts/2013/01/follow-up-women-seeking-freedom-samia.html>).

Las mujeres activistas demandaban un cambio radical, de naturaleza tanto política como cultural, para ser reconocidas como personas, sujetas a la protección de los derechos humanos, y como ciudadanas igualitarias, para gozar plenamente de las oportunidades que surgían como resultado de la revolución yemení y la construcción del nuevo Estado.

III.4.5 Empoderamiento de las mujeres y el aumento de la conciencia feminista: denuncia y resistencia contra la violencia patriarcal

En la teoría de la revolución, se reconoce que el uso de las políticas represivas por parte de un régimen para pacificar un movimiento de protesta representa una paradoja para el proceso revolucionario, ya que puede tener un efecto contrario del deseado, y en vez de aplastar la rebeldía, puede inflamarla y generar una resistencia más fuerte del pueblo (Goldstone, 2009: 333). La violencia patriarcal, de forma parecida, puede acallar y desmovilizar a las mujeres o, por el contrario, provocar una resistencia basada en su conciencia feminista. Estableciendo un paralelismo entre la violencia política y la violencia de género, argumento que el interés estratégico de las mujeres revolucionarias en Yemen estaba en su doble lucha: en contra del régimen y en contra de la opresión patriarcal. Los incidentes de violencia y las discriminaciones de género provocaron una redefinición de su identidad como agentes políticos del movimiento antigubernamental. La reconfiguración de su lucha revolucionaria estaba relacionada

con el aumento de su conciencia feminista, que surgió como resultado de una reflexión crítica sobre su posición de subalternidad y de su opresión por parte de los hombres del mismo movimiento. Las mujeres y los hombres se unieron a la revolución por las mismas razones políticas, compartiendo los sentimientos sobre la injusticia y la ineficiencia del Estado, y deseando un cambio democrático para garantizar un futuro mejor para todo el pueblo yemení. Los desafíos específicos relacionados con la violencia y la discriminación de género, que emergieron a lo largo de la revolución, hicieron que las mujeres fueran más conscientes de que el cambio político no es posible sin una revolución cultural de género. Una democracia real no puede implementarse si la mitad de la población yemení es discriminada y no tiene sus derechos básicos reconocidos, o sea, que un cambio democrático no es posible sin las mujeres y sin el reconocimiento de sus plenos derechos como ciudadanas igualitarias.

El factor de los conflictos entre los grupos diversos en el movimiento revolucionario incentivaba los debates públicos en los que se exponían los problemas y los puntos de vista diferentes. Estos procesos contribuyeron a la definición de un posicionamiento de las mujeres activistas y al aumento de su conciencia relativa a las políticas específicas de género. Como explica Amina:

"Estoy contenta de que la revolución haya tomado tanto tiempo, porque al principio todos hemos gritado las consignas de que queremos un Estado civil, queremos la igualdad, pero sin interiorizar realmente lo que eso significaba. En los conflictos que tenemos ahora, la gente dice realmente lo que cree y eso nos obliga a debatir. La Plaza del Cambio es un lugar perfecto para hablar de eso, porque todos estamos aquí. Si hay más incidentes, hay más cosas que debatir. Eso ya se ha convertido en un hábito". (Amina, entrevista personal, Sana'a, 12 de junio 2011).

Los incidentes relacionados con la violencia y otras cuestiones de género durante la revolución impulsaron la definición ideológica de un movimiento emancipatorio de las mujeres. Los debates en la revolución, y luego en el diálogo nacional, obligaron a las activistas a llenar de contenidos las consignas coreadas y a especificar lo que el nuevo "Estado más democrático e igualitario" significaba para ellas. Además, los debates públicos durante la revolución les han ofrecido un nuevo espacio para difundir sus ideas sobre la igualdad de género y los derechos humanos. Los encuentros y las actividades en los campamentos revolucionarios constituyeron una oportunidad para las mujeres diversas para compartir sus experiencias de género y reflexionar de forma

crítica sobre la violencia y la opresión patriarcal. Las interacciones entre estas mujeres han tenido un impacto positivo en el aumento de la conciencia feminista en el movimiento revolucionario. Por ejemplo, Huda, una mujer que conocí en la Conferencia Nacional de las Mujeres en Sana'a, en marzo de 2012, reconoció que su interés por trabajar en los asuntos de género surgió gracias a las activistas feministas que encontró en la revolución yemení (Huda, W-42, entrevista personal, Sana'a, 20 de marzo 2012). Huda se sumó a la revolución por razones personales, debido a las injusticias que había sufrido su familia a causa de la corrupción del régimen de Ali Abdullah Saleh y del sistema judicial. Huda, al ser médica, se ofreció como voluntaria para ayudar en un hospital revolucionario, que se creó provisionalmente en una mezquita en la Plaza del Cambio. Pasando mucho tiempo en los campamentos revolucionarios, Huda empezó a verse implicada en los debates políticos que concernían a las mujeres. En la Plaza del Cambio conoció a las activistas que luchaban por los derechos a la educación, a la salud, contra la pobreza y los matrimonios precoces, y por muchos otros derechos fundamentales para las mujeres. Huda era una mujer privilegiada, que procedía de una familia acomodada, y las realidades de las otras mujeres, pobres y discriminadas, eran desconocidas para ella. Su familia le había garantizado unas condiciones óptimas para lograr su desarrollo personal y profesional. Como médica de unos 40 años, madre y esposa, su vida antes de la revolución de 2011 se centraba en los asuntos del hogar y en su trabajo. Según Huda, la revolución la abrió al conocimiento de otras realidades sociales y políticas. Interesada por las perspectivas de otras mujeres, empezó a dedicarles más tiempo para conocer sus experiencias y a participar en los debates sobre las cuestiones emergentes y las vinculadas con las desigualdades sociales, hasta el punto de que ella misma se convirtió en una activista por los derechos humanos. Como resultado, Huda fue nominada como representante de unas coaliciones revolucionarias para la Conferencia Nacional de las Mujeres en 2012, para contribuir a la construcción de una agenda común de mujeres yemeníes. Durante la revolución, Huda sufrió también del hostigamiento contra las mujeres activistas por unas milicias del Islah. Según su testimonio, un grupo radical de islamistas le impidió hacer su trabajo voluntario como médica en la Plaza del Cambio, en parte porque no era islamista y no compartía sus valores de género.

Hay múltiples ejemplos de la vida cotidiana en la Plaza del Cambio que ilustran cómo la conciencia feminista de las mujeres comunes ha ido aumentando como efecto de su reflexión crítica sobre el sistema patriarcal con el que se enfrentaban. Uno de los indicadores de la creciente conciencia feminista fue el cambio en la opinión y en la

actitud de las mujeres y de los hombres respecto a la violencia de género. En estos procesos las activistas eran capaces de esbozar unas líneas de conexión entre sus experiencias particulares de opresión durante la revolución y la violencia estructural del sistema patriarcal. En sus entrevistas, la violencia contra las mujeres no aparecía como un hecho aislado y circunstancial, localizado en algunas experiencias individuales, sino que, por el contrario, se analizaba como una violencia sistemática de género, motivada políticamente para silenciar sus voces. Para ellas no se trataba de un comportamiento “natural”, sino de un abuso del poder patriarcal contra las mujeres. Se identificaba el problema en una cuestión de poder basada en las desigualdades de género, y se deseaba desafiar este orden.

La revolución aceleró el aumento de la conciencia feminista e incidió en un cambio en el sentido de la denuncia y de la resistencia contra la violencia de género. A partir de entonces las mujeres se ha mostrado más propensas a lanzar su voz y a expresar su desacuerdo con las discriminaciones, así como con las decisiones que les concernían y que estaban siendo tomadas por los hombres. Su deseo era dejar de ser tratadas como menores eternas y ser reconocidas como seres humanos, como ciudadanas igualitarias, y tomar parte activa de todos los procesos políticos de la revolución, así como poder ejercer el poder de decisión sobre sus propias vidas. Estas dinámicas de resistencia y oposición de las mujeres contra el orden patriarcal han sido ilustradas por Amina, a través de los ejemplos de la vida cotidiana en el campamento revolucionario:

"Un día en la Plaza del Cambio un hombre anunció una manifestación de protesta sin mujeres. En principio yo no tenía la intención de ir a esta manifestación, porque tenía mucho trabajo por hacer, pero como él dijo que a las mujeres no les estaba permitido participar, dije: 'voy'. Es el momento de levantar nuestra voz, por lo cual fui. Nadie dijo nada. Eso es interesante en Yemen. Hay personas, las que toman las decisiones, que anuncian cosas, pero en realidad hay muchos hombres yemeníes a los que, más o menos, les da igual si las mujeres participan o no. Si pueden ir, bien, y si no, no les importa. Por eso nadie me dijo nada. Unos hombres estaban protegiéndome únicamente por si algo pasaba en la marcha de protesta, pero todo salió bien. La siguiente vez cuando ocurrió lo mismo [se anunció la exclusión de las mujeres en una manifestación], me sentí muy molesta y fui a hablar con las personas cercanas al Islah, como Anasi y Tawakkul. Les dije que los anuncios de este tipo no estaban bien y que mejor sería que dijeran que no se aconsejaba ir a las mujeres por el tema de la seguridad, pero que no se anunciara que a las mujeres se les prohíbe eso. (...) Pero la vez siguiente

ocurrió lo mismo, y se anunció una marcha de protesta en la que a las mujeres no les estaba permitido marchar. Esta vez, había realmente un grupo de mujeres que decidieron participar [a pesar de la prohibición]. No eran sólo tres mujeres que estaban molestas, sino un grupo importante de mujeres que, a pesar de la 'prohibición', se presentaron a la manifestación. Los hombres iban primero y luego las mujeres, pero cuando llegamos a los límites de la Plaza del Cambio [el campamento revolucionario ocupaba un territorio extenso en la ciudad de Sana'a], nos dijeron que no podíamos continuar. Las mujeres estaban molestas, y no eran activistas de los derechos humanos, sino mujeres comunes, madres e hijas comunes de la Plaza del Cambio. Había un chaval que realmente me enfadó mucho. Tenía unos 18 años y me dijo que no se me permitía continuar en la marcha. Le dije: 'mira, soy mucho más mayor que tú y no tienes derecho a prohibirme nada. Dime que es muy recomendable que no vaya, porque es peligroso, ya que había ataques [las fuerzas del régimen abrieron fuego en ocasiones anteriores], pero no me digas que no puedo participar. No tienes derecho a prohibirme eso'. Entramos en una discusión. (...) Estaba realmente enojada y me dirigí a otras mujeres. Su actitud me dio la esperanza, ya que ellas estaban tan molestas como yo con esta situación. Me di cuenta de que no estaba sola y que había más mujeres que se molestaron por eso. Decían: 'no, no nos pueden hacer eso...' Luego volvimos juntas a la zona del escenario en la Plaza del Cambio [la zona central del campamento revolucionario]. Normalmente, después de todo, hay una sección donde las personas hacen comentarios del tipo: '¿Qué piensas sobre la manifestación?' Así que se pidió a las mujeres, tal vez a tres o cuatro, que expresasen sus opiniones respecto a la marcha de protesta. Todas ellas dijeron que se sentían molestas, porque no les habían dejado participar. '¿Por qué no se nos permite participar?'- preguntaban. Eso fue muy importante, porque las mujeres no se quedaron calladas, sino que hablaron en voz alta sobre lo que les había pasado. Desde entonces, en estos días, creo que no he vuelto oír más sobre que a las mujeres no les está permitido participar en alguna manifestación. Ahora nos separan, las mujeres y los hombres van por separado, antes íbamos juntos. Pero, por lo menos, ahora no se nos dice que no podemos participar. Creo que el hecho de que las mujeres no se hubieran quedado calladas, ha tenido un impacto. Lo que quiero decir es que esta lucha será larga y que eso no va a cambiar en unos pocos meses". (Amina, W-18, entrevista personal, Sana'a, 12 de junio 2011).

En la segunda etapa de la revolución yemení, cuando las fuerzas islamistas y tradicionales lograron tomar el control sobre los comités revolucionarios, se multiplicaron las “operaciones patriarcales”, cuyo propósito era excluir a las mujeres de los espacios de exposición pública y reestablecer un orden patriarcal de género. Las activistas, sin embargo, en vez de obedecer a los hombres, que se autodenominaron como protectores de la moralidad pública, se rebelaron contra sus abusos de poder y su paternalismo. La rebeldía de las mujeres surgió como parte y como resultado de *una cultura política de resistencia feminista*. La violencia y la discriminación de género, que reapareció durante la revolución, les impulsó a pensar que su lucha revolucionaria debería adquirir una dimensión añadida, la de la igualdad y los derechos de las mujeres. Como consecuencia, las mujeres, por un lado, luchaban por los mismos objetivos que otros sectores revolucionarios, es decir, el desmantelamiento del régimen y las reformas del sistema político-social. Y por otro lado, dadas sus experiencias específicas de opresión y exclusión, se veían obligadas a movilizarse en torno a sus propios intereses de género para demandar sus derechos y mayores cuotas de autonomía. Como lo explica Saida, una de las activistas de los movimientos de jóvenes revolucionarios:

"Al principio de la revolución, nosotras, como mujeres, no salíamos a protestar solamente a causa de los derechos de las mujeres, salíamos a las calles principalmente a causa del régimen y su mala gobernanza. Demandábamos la dimisión de Saleh, pero sobre todo luchábamos para derrotar el sistema - queríamos un Estado civil y moderno que reconociera los derechos de la ciudadanía en general, y que incluyera los derechos de las mujeres en particular. Con el paso del tiempo, no obstante, dado que no pudimos lograr que nuestra voz fuera escuchada dentro del movimiento, empezamos a cambiar para formular un movimiento de mujeres más específico. Queríamos que nuestra voz fuera escuchada ya que necesitamos estar representadas y hablar por nosotras mismas. Eso pasó no solamente con las mujeres, sino también con los jóvenes independientes, ya que su voz tampoco se oía, ni se tomaba en cuenta. El Islah quería controlarlo todo y los partidos políticos pretendían representarnos, representar a todo el movimiento revolucionario, pero el problema era que mucha gente no se sentía representada por ellos. Nosotras no nos sentimos representadas por ellos, porque sus demandas y sus visiones eran diferentes de las nuestras. Así que empezamos a tener nuestro propio movimiento dentro de un movimiento más grande, para ser capaces de decir todo lo que queríamos". (Saida, W-39, entrevista personal, Sana'a, 12 de marzo 2012).

La lucha revolucionaria de las mujeres fue englobada inicialmente en un movimiento antigubernamental más amplio, que se construyó en torno a los objetivos comunes de todos los sectores revolucionarios, es decir, el desmantelamiento del régimen y el cambio del sistema político-social. En el proceso de su participación en la revolución, las mujeres sintieron que sus demandas se diferenciaban de las de otros grupos y que no eran representadas adecuadamente por los hombres en el poder. En este contexto se vieron obligadas a movilizarse en torno a sus propios intereses de género para denunciar su situación particular de discriminación y de desigualdad. En consecuencia, su lucha revolucionaria ha evolucionado para así poder articular específicamente sus aspiraciones emancipadoras y las demandas de unas mayores cuotas de derechos y de autonomía.

III.4.6 La diversificación y el fortalecimiento de los movimientos feministas: las activistas jóvenes y su resistencia a la cultura patriarcal

La cultura de resistencia feminista en el preludio de la revolución fue impulsada por un grupo reducido de activistas, que trabajaban en el área del desarrollo y que formaban parte del movimiento pro-derechos humanos. La revolución yemení de 2011 ha revelado unas nuevas caras de mujeres lideresas, que procedían de las generaciones más jóvenes y que estaban altamente motivadas para construir un Estado democrático, que respetara los derechos humanos y la ciudadanía igualitaria. El hecho de participar en la lucha revolucionaria, en las manifestaciones, en las marchas callejeras y en otras actividades de protesta, ha tenido un valor añadido en el caso de estas activistas, ya que implicaba una ruptura con las tradiciones patriarcales. El protagonismo de las mujeres en la revolución yemení ha contribuido a su liberación personal y al aumento de su autonomía. A partir de esta experiencia, las mujeres no imaginaban una vuelta atrás. Las lideresas de los movimientos emergentes contribuyeron a formar, renovar y redefinir la cultura política de la resistencia feminista en Yemen. Estas mujeres, altamente capacitadas, bien formadas y elocuentes, procedían mayoritariamente de los ámbitos urbanos y de la clase media. La revolución se convirtió en una plataforma para ellas para hacerse visibles al público. Fue un punto de inflexión en sus vidas e implicó un cambio significativo para muchas de ellas, ya que las dotó de una experiencia en la participación política y de una oportunidad para incidir en los cambios de Yemen que deseaban ver. Se trata de jóvenes que han roto con los modelos de género tradicionales y que han apostado por forjar los cambios para la plena integración de las mujeres en la vida pública y política del país.

Estas mujeres estaban dispuestas a enfrentarse a las tradiciones conservadoras de sus padres, que consideraban como opresoras y obstaculizantes para establecer una plena igualdad de derechos y oportunidades entre las personas. Con el fin de ilustrar estas dinámicas de género presento el análisis de la historia de vida de algunas de estas jóvenes activistas, que destacaron como lideresas durante la revolución yemení de 2011, y que han contribuido como agentes del cambio en las transformaciones de las tradiciones patriarcales en Yemen. En los capítulos anteriores he citado los casos de las activistas, que normalmente procedían de las elites sociales más privilegiadas, y cuyo patrón común era el apoyo que recibían por parte de sus familias para proseguir sus carreras personales y profesionales. Los casos de Fahima y Saida, cuyas opiniones se han expuesto a lo largo de este capítulo, representan un patrón diferente. Se trata de dos jóvenes, nacidas en 1984, crecidas en las áreas urbanas y pertenecientes a las clases medias, que se hicieron “feministas” como una reacción de rebeldía contra sus familias conservadoras. Estos perfiles confirman que actualmente el movimiento de mujeres yemeníes es cada vez más diverso, y aunque todavía es mayoritariamente urbano, crece en base a unas alianzas de mujeres intergeneracionales y de diferentes clases sociales.

Fahima procede de una familia tribal, originaria de una zona rural en Shabwa, que es conocida por sus costumbres especialmente restrictivas con las mujeres. Según dichas tradiciones, el destino de Fahima debería haber sido el de no terminar sus estudios y casarse a una edad temprana para formar una familia numerosa. Este destino lo siguieron sus hermanas y otras mujeres de su familia. Fahima, no obstante, tenía un espíritu rebelde y se propuso desafiar el destino que le habían elegido sus padres. Lo que le hizo reconsiderar su futuro fue una pregunta que escuchó en la escuela: *“¿Quién quieres ser cuando seas mayor?”* (Fahima, entrevista personal, Sana’a, 2 de octubre 2011). Fahima intuitivamente contestó que no quería repetir la trayectoria vital de su madre y abuela, y que su deseo era convertirse en una mujer excepcional. Tardó varios años en concretar su respuesta. El hecho de que vivía en Sana’a, a donde se mudaron sus padres, le ofrecía más opciones que las que tuvieron sus ancestros. No obstante, su familia era muy conservadora y no dudaba en oponerse a las ideas modernas que tenía su hija. Para poder proseguir sus proyectos, Fahima tenía que negociar la trasgresión de cualquier norma que se saliera de los modelos convencionales, aquellos que se asignaban culturalmente a las mujeres de las tribus de Shabwa. Las negociaciones de las relaciones de género se prolongaban en el tiempo y concernían a los asuntos tales como la educación, los estudios en la universidad, el retraso en contraer matrimonio, el trabajo fuera del hogar, los viajes al

extranjero, la conducción de un coche y su involucración en la revolución. Gracias a su determinación, perseverancia y a su capacidad para convencer a sus padres, Fahima logró realizar sus sueños. Según su testimonio, en sus estrategias de negociación le han sido útiles, en algunas circunstancias, los argumentos del feminismo islámico para defender sus derechos:

"Por supuesto, el mensaje del islam me ayudó mucho. Me ayudó mucho con mi familia. Una vez un tío me llamó desde Arabia Saudí para decirme que estaba prohibido que me matriculase en la universidad. Le pregunté que quién le había dicho eso. El islam no dice que tengo que quedarme en casa y no estudiar. Por tanto, le dije que si me enseñaba alguna aleya del Corán que diga no puedo estudiar, me quedaba en casa. Lo que el islam dice es que tengo que contribuir a mi comunidad y aprovechar mis oportunidades para el bien de la sociedad. Nadie tiene derecho a detenerme, incluida mi familia. Si tuviéramos una ley que detuviese a los padres para que no pudieran prohibir a sus hijas recibir una educación, eso nos ayudaría mucho. Por lo general, las ideas en Yemen se basan en las leyes de los hombres, y los derechos de las mujeres se ignoran. Nos tratan de excluir, por ser mujeres, de la política". (Fahima, entrevista personal, Sana'a, 2 de octubre 2011).

Fahima ha desarrollado un gran interés por la política durante la revolución, como resultado de su experiencia al participar y liderar una coalición de jóvenes independientes en la Plaza del Cambio:

"Me empecé interesar por la política en la revolución. Ahora soy una experta. He aprendido mucho y ya me siento parte de este juego. (...) Mucha gente dice que debo presentarme en las elecciones o ser miembro del parlamento. Creo que ahora es el momento adecuado para que las mujeres en Yemen demos nuestro poder y no se nos ignore". (Fahima, entrevista personal, Sana'a, 2 de octubre 2011).

Según Fahima, la revolución contribuyó al aumento de la confianza de las mujeres en sí mismas para poder desempeñar las funciones que antes estaban reservadas exclusivamente para los hombres. En su testimonio se destaca que las mujeres han adquirido unas nuevas capacidades durante la revolución gracias a su involucración en todas las áreas de la revolución junto a los hombres. Las nuevas capacidades y experiencias han incrementado asimismo la ambición de las mujeres para ocupar las posiciones de poder y demandar más cuotas de derechos y de libertades. Según Fahima, este reconocimiento de las capacidades de las mujeres como agentes del

cambio se debe a todas las activistas, con velo y sin velo. Ella misma lleva el *niqab*, velo que cubre su cara, y sólo se lo quita cuando viaja al extranjero. A la pregunta de si es feminista, contesta: “*si, por qué no?*”. Fahima se identifica con los ideales feministas de la igualdad, y al mismo tiempo reivindica que no se debe juzgar a las mujeres por los estereotipos vinculados a su vestimenta, sino por sus meritos y profesionalismo. Su decisión de llevar el *niqab*, siendo una activista feminista, se vincula con una postura práctica y con una misión adicional vinculada a su ideología contra el imperialismo occidental, que en varias ocasiones se ha manifestado durante la entrevista. Como explica:

"Mi amigo de los EE.UU. me preguntó: ¿Por qué (...) no te quitas el velo [el niqab de la cara]? En el primer lugar, le he contestado, para evitar que mi familia me mate (se ríe). En el segundo lugar, para enviar el mensaje de que incluso si estoy velada puedo contribuir. Esto no me excluye. (...) Todas podemos contribuir. Ahora, todas las mujeres, incluso las del Islah y otras, pueden contribuir". (Fahima, entrevista personal, Sana'a, 2 de octubre 2011).

La revolución contribuyó a romper ciertos tabúes de género y a aumentar la conciencia feminista de las mujeres en Yemen. Por esta razón, Fahima pone el énfasis en la necesidad de romper con los estereotipos sobre las mujeres tradicionales e islamistas, ya que los procesos de empoderamiento las han capacitado para contribuir en la construcción de una sociedad más igualitaria, democrática y justa. Es importante añadir que Fahima antes de la revolución no estaba vinculada a ninguna organización de mujeres, sino que se formaba y profundizaba en los temas de género por interés personal. Su trabajo profesional estaba vinculado a una empresa social. Cuando estalló la revolución, se unió inmediatamente al movimiento de protesta, porque creía en sus causas y en el cambio que se pretendía establecer en Yemen. Fahima, desde el principio destacó como una de las lideresas del movimiento de jóvenes. Marcada por su experiencia en la revolución, se propuso trabajar para apoyar a otras mujeres en sus procesos de empoderamiento e inspirarlas para superar las dificultades que provienen de la cultura patriarcal:

"De las lecciones que he aprendido desde mi propia experiencia, diría a otras mujeres: '¿Dónde y cómo quieres verte dentro de veinte años?'. Si tienes un proyecto, tienes que hacer una valoración de ti misma y seguir intentando conseguir lo que quieres una y otra vez. Nada es imposible. Toda la gente grande en este mundo ha luchado mucho para cumplir sus sueños. Tienes que encontrar tu propio camino, ser creativa. (...) Mi familia no estaba convencida respecto a mi educación. Tuve que convencerlos. Eso me tomó mucho tiempo.

Hay que tratar de pensar de forma más amplia, tener la mente abierta, pensar de forma original sobre lo que queremos hacer en nuestras vidas. Tenemos que hacer muchas cosas. Las mujeres aquí [en Yemen], nos enfrentamos con muchos obstáculos que vienen de la familia, de la sociedad, de nuestras comunidades, del entorno social. (...) Queremos utilizar nuestras habilidades, pero el problema está en que no tenemos muchas oportunidades para hacerlo. No tenemos un entorno alentador, no tenemos instituciones y familias que nos apoyen. A pesar de eso, tratamos de luchar. (...) Ahora [en la revolución] las mujeres luchan por sus derechos por sí mismas, sin buscar ningún apoyo de fuera. Las mujeres han estado calladas durante mucho tiempo, pero la revolución ha logrado visibilizar a muchas de ellas como modelos a seguir. Las mujeres se han dado cuenta de que el cambio no viene dado por sí sólo, sino que tienen que producir el cambio, luchar por él". (Fahima, entrevista personal, Sana'a, 2 de octubre 2011).

La revolución ofreció a Fahima una plataforma de enunciación y de reconocimiento social. Como representante y lideresa de una coalición de jóvenes, ha conseguido hacer que su voz sea escuchada en los espacios políticos, a los que se la invitaba. Fahima se ha convertido en un agente político, contribuyendo en los procesos de democratización de Yemen desde una perspectiva feminista del movimiento de jóvenes. Un ejemplo puede ser su contribución al debate sobre la agenda de las mujeres en la Conferencia Nacional de las Mujeres en Sana'a, en marzo de 2012, en la que hizo una presentación pública sobre las demandas y las propuestas de las jóvenes revolucionarias. Su lucha por los derechos de las mujeres es cada vez más específica y consciente, contribuyendo a una nueva cultura política de resistencia feminista.

Saida, otra representante de las activistas jóvenes, nació en Taiz, en una familia ultraconservadora afiliada al movimiento islamista. Desde la infancia, Saida era rebelde y rechazaba las ideas del fundamentalismo musulmán de sus padres. Su insistencia en proseguir los estudios superiores y tener autonomía, la llevaron a abandonar el hogar de sus padres y a mudarse a la capital Sana'a. Su caso es bastante excepcional, porque Saida vive por su propia cuenta en un apartamento alquilado en Sana'a, y a pesar de su joven edad, ha conseguido un trabajo remunerado como periodista y activista en las organizaciones del desarrollo, lo cual le permite costearse su independencia y sus estudios. Sus padres nunca han aprobado su decisión de emancipación y han visto mal su matriculación en la universidad y su

carrera profesional. Saida consiguió lo que pretendía, pero el coste personal fue muy alto. La relación con su familia se mantiene tensa. Por ejemplo, cuando el padre de Saida se enteró de su participación y su agresión por los radicales islamistas en la manifestación antigubernamental del 16 de abril de 2011, por marchar en el grupo mixto, la llamó para prohibirle el uso de su nombre para no “manchar” el honor de su familia, por mezclarse con los hombres. Pues para el padre de Saida, la mezcla entre los sexos se consideraba contraria al islam, tal como lo recordó el presidente Saleh en su discurso provocador inspirando en las ideas del fundamentalismo islámico. El repudio y la falta de apoyo por parte de los padres, Saida lo ha compensado con su sentimiento de pertenencia al movimiento social por los derechos humanos y por el cambio cultural en Yemen. Su perspectiva ideológica tiene mucho que ver con la resistencia a la cultura del radicalismo islamista de sus padres.

Saida destacó como periodista y activista en los derechos humanos antes de que la revolución estallara. Su participación en el movimiento anti-gubernamental determinó su convencimiento de que hay que articular explícitamente los intereses feministas en la democratización de Yemen. Su participación en la revolución ha estado motivada por su deseo de construir un Estado civil y democrático, que respete los derechos humanos y las libertades de todas las personas, donde se garanticen las libertades culturales y religiosas y donde tanto los hombres como las mujeres puedan vivir la vida que quieran llevar, de acuerdo con las normas islámicas o de cualquier otra religión, o sin practicar ninguna creencia, conforme con sus elecciones personales y sin sufrir la discriminación ni temer represión alguna por ello (Saida, W-39, entrevista personal, Sana'a, 12 de marzo 2012). Saida desea que Yemen se convierta en un Estado de derecho, donde las mujeres y los hombres sean respetados por lo que son, como personas y como ciudadanos iguales. Actualmente, Saida es directora del “Cultural Media Center” (CMC), una ONG local fundada por los y las activistas independientes en 2011, cuyo objetivo es promocionar el desarrollo, la libertad de expresión y los derechos humanos, sociales y humanitarios en Yemen, a través de los medios de comunicación, la cultura y el arte.⁸¹ Saida fue una de las activistas que desde la sociedad civil presionaba y formaba las alianzas con las mujeres en la Conferencia para el Dialogo Nacional, para poder avanzar en los derechos humanos y en la igualdad de género en las políticas y en las reformas del nuevo Estado.

⁸¹ Véase: Cultural Media Center, www.cmc-ye.org/ & www.facebook.com/cmc.ye.

III.4.7 El rol de la religión y de la cultura en el empoderamiento y desempoderamiento de las mujeres activistas

La transgresión de las tradiciones patriarcales por parte de las mujeres revolucionarias ha provocado las reacciones de oposición no solamente en sus entornos sociales y familiares, sino también en la esfera política. Las activistas yemeníes, que denunciaban las injusticias y las desigualdades de género, se han convertido en el blanco de las campañas de difamación y de las falsas acusaciones por parte de los grupos cuyos privilegios y poder han estado reproducidos por la cultura patriarcal del sistema dominante. La violencia hacia las activistas políticas se justificaban mediante mecanismos con una base religiosa y cultural. Durante la revolución y la transición política, cuando el poder de las activistas se reforzaba, se registró también una intensificación de los actos de intimidación contra ellas. Las lideresas de los movimientos de los derechos humanos, tan conocidas como Amal al-Basha, Tawakkul Karman, Huria Mashhoor, Bashra al-Maqtari, Samia al-Aghbari, Arwa Othman y otras, han sufrido los ataques de difamación por parte de sus oponentes. A algunas activistas se las acusó de apostasía, que se considera un delito penalizado en el sistema legal de Yemen, y que es particularmente sensible debido a las predicaciones de los radicales; que un musulmán cuestione la existencia de Dios, se castiga con la pena de muerte. Uno de los casos más emblemáticos de este tipo es el de Bashra al-Maqtari, activista por los derechos de las mujeres y una de las lideresas revolucionaria más destacadas de Taiz, contra la cual que se promulgó una *fatua* islámica a principios de 2012, acusándola de renegar el islam.

Bashra al-Maqtari nació en 1979 en Taiz. Es escritora, periodista, miembro del partido socialista y defensora de los derechos de las mujeres y la igualdad de género. Se la conoce en Yemen como la encarnación femenina del Che Guevara, debido a su afición y afecto a la figura de este revolucionario marxista. Bashra destacó como lideresa de la revolución yemení en 2011, siendo una de las activistas feministas más prominentes y visibles en la Plaza de la Libertad, epicentro de la revolución en Taiz. Bashra fue también una de las nueve mujeres, entre los 600 participantes, que a finales de diciembre de 2011 organizaron e iniciaron la “Marcha de la Vida” (*Life March*), inspirada en las marchas de protesta de Mahatma Gandhi y Martin Luther King.⁸² La marcha yemení consistió en una travesía de casi 300 kilómetros,

⁸² Bashra al-Maqtari fue una de las nueve mujeres, de unas 600 personas, que iniciaron la marcha en Taiz para llegar Sana'a. A lo largo del recorrido, la marcha crecía en el número de seguidores que se unían a ella a lo largo del camino. Un grupo más numeroso, constituido por

desarrollada a pie de Taiz a Sana'a, con el propósito de recordar los compromisos con las demandas revolucionarias en la etapa de la transición política, para implementar el cambio y la justicia social en Yemen. La "Marcha de la Vida" era recibida normalmente con simpatía y solidaridad en los lugares por los que pasaba, aunque también hubo incidentes de hostilidad y de violencia por parte de los grupos leales al antiguo régimen. Esto último ocurrió, por ejemplo, en un pueblo llamado Khidar, donde las fuerzas leales al presidente Saleh decidieron enfrentarse a las y los manifestantes revolucionarios. Esta confrontación inspiró a Bashra al-Maqtari a escribir un artículo, que tituló "El Primer Año de la Revolución", en el que habló de la injusticia con la que fueron recibidos las y los revolucionarios en la localidad de Khidar. Dicho texto sirvió a unos clérigos yemeníes para acusar a Bashra al-Maqtari de apostasía, sacando de contexto sus palabras e interpretando sus opiniones como un cuestionamiento sobre la existencia divina. El texto fue escrito en un lenguaje literario y se refiere al siguiente fragmento, y específicamente a sus frases referentes a Dios:

"Las cosas ya no van bien. Dios misericordioso no estuvo presente en la noche de Khidar. Nos abandonó para que nos arreglásemos por nosotros mismos, pero no pudimos hacer nada frente a nuestra incapacidad como seres humanos. (...) Fue una noche larga, una noche triste y sangrienta, que nos hizo estremecernos aún más por el frío y la soledad, y surgieron unos ojos implacables que nos miraron desde lejos, al fondo los soldados, las tribus, un ambiente hostil, y Alá, que no nos vio". (al-Maqtari, 2012 b).

Las palabras de Bashra al-Maqtari, provenientes de este artículo, sirvieron como prueba de su apostasía y blasfemia. Poco sirvieron sus aclaraciones de que su intención no era poner en duda la existencia de Dios, sino expresar su malestar por la impotencia ante una situación de injusticia y maldad humana, en la que, como ella sentía, las fuerzas divinas no estaban implicadas. Los clérigos ultraconservadores de *jamiat al-ulema* (consejo de ulemas) no hicieron caso a sus declaraciones y usaron sus palabras literarias, sacadas de su contexto, para declararla "kafira" (no-creyente, herética). La *fatua* emitida contra ella en 2012 tenía un carácter eminentemente político y fue firmada por 68 ulemas. Junto a Bashra al-Maqtari, la *fatua* condenaba a otros tres periodistas, que también se mostraron críticos con los conservadores religiosos y sus políticas de justicia "divina" (Bin Sallam, 2012).

miles de personas afiliadas a las organizaciones islamistas, se unió a la protesta en los lugares cercanos a Sana'a.

A raíz de la *fatua*, la vida de Bashra se puso en peligro. Algunos imanes convocaron manifestaciones desde sus mezquitas, que se concentraron frente a la casa familiar de esta activista en Taiz. La situación se volvió tan violenta que Bashra tuvo que dormir cada día en un lugar diferente para salvar su vida (Spiegel, 2012; Nasser, 2012). Según las entrevistas concedidas, Bashra al-Maqtari era consciente del carácter político de la *fatua*, editada para acallar su voz y desacreditar su trabajo como activista feminista, socialista y revolucionaria en la escena política en Yemen. En respuesta a la *fatua*, Bashra comenta:

"Esta fatua es un asalto a Dios. Los islamistas creen que Dios les pertenece. Cuando me acusan de no ser musulmana, entonces no se trata solo de mí, sino de todas las personas que comparten mis valores". (Bashra al-Maqtari, entrevista por Tanya Holm, *Feministiskt Perspektiv*, 21 de septiembre 2012).

En esta interpretación, la *fatua* contra Bashra tiene una dimensión política que persigue aterrorizar a los y las intelectuales que demandan mayores cuotas de derechos y libertades culturales, y que son críticos con las ideas fundamentalistas y radicales. Bashra se convirtió en el blanco de los ataques, en parte porque su voz era crítica tanto con el viejo régimen de Ali Abdullah Saleh, como con las elites tradicionalistas e islamistas que se unieron a la revolución de 2011. Bashra criticaba especialmente al dirigente salafista del Islah - Abdel Majeed al-Zindani y al jeque tribal de la confederación de los Hashid - Sadiq al-Ahmar, acusándolos del secuestro y aplastamiento de la revolución político-cultural de los jóvenes (White, 2012). Bashra tenía también opositores por su radicalidad feminista, vinculadas a sus demandas de igualdad y de justicia para las mujeres.

Las activistas que sufrieron las intimidaciones políticas eran conscientes de que no se podían quedar calladas ante las situaciones de violencia. Por esta razón, Bashra al-Maqtari (2012 a) decidió presentar, en agosto de 2012, una queja oficial al procurador general de justicia, en contra los individuos que estaban detrás de la campaña de difamación contra ella. Fue una iniciativa sin precedentes en Yemen, que reclamaba y actuaba en el marco de un Estado de derecho, para demandar la justicia ante los tribunales contra los responsables de las injurias y las acciones misóginas contra las mujeres activistas. La iniciativa de Bashra al-Maqtari recibió el apoyo por parte de las organizaciones de los derechos humanos y de los colectivos de mujeres yemeníes. A pesar de esta intervención, no se han tomado las medidas necesarias por parte de las autoridades del Estado para revocar públicamente la *fatua* contra Bashra. Como en otros casos relacionados con la violencia patriarcal, las autoridades trataban de

manipular y restarle importancia a los incidentes de violencia contra las mujeres, incluso en las circunstancias en las que la acusación de apostasía ponía en peligro la vida de las activistas a manos de los fundamentalistas religiosos.

Las dificultades vinculadas a la falta de sensibilidad de género de las instituciones del Estado se relaciona con un desafío generalizado de una cultura patriarcal dominante en Yemen. Por esta razón, el rol de las activistas como Bashra al-Maqtari es fundamental para desarrollar una cultura de resistencia feminista y poder incidir en los cambios estructurales y sociales desde los movimientos de las mujeres de base. La fuerza de Bashra al-Maqtari está en sus palabras y sus acciones que inspiran para el cambio cultural. Bashra al-Maqtari es una escritora aclamada internacionalmente, cuyos premios la dotan de un prestigio simbólico a nivel nacional. Su posición como creadora le da el poder de cambiar el mundo a través de su pluma. Ella misma lo afirma cuando dice que la revolución no se limita a los campamentos revolucionarios, sino que la revolución está en la escritura, en su obra literaria, que inspirará a varias generaciones de los y las yemeníes para proseguir un cambio revolucionario en Yemen:

"La revolución es más grande [que los lugares físicos en los que tiene lugar]. (...) Las plazas [revolucionarias] han perdido su poder simbólico. Se han convertido en un campo de batalla para las represalias personales y partisanas. La revolución no se limita a los lugares. La revolución es la pluma. La revolución es el cambio". (Bashra al-Maqtari, entrevista por Samar Qaed, *Yemen Times*, 13 de febrero 2014).

Bashra al-Maqtari reconoce también que en el contexto politizado de Yemen es difícil separar la cultura de la política, especialmente cuando se habla de los derechos y las libertades de las mujeres. La cultura es política, así como la política es eminentemente cultural. Como dice Bashra al-Maqtari:

"Soy todavía una escritora literaria. Pero, la política obliga al escritor a adoptar una postura particular. (...) Un escritor no puede apartarse de la situación política actual e ignorarla fácilmente". (Bashra al-Maqtari, entrevista por Samar Qaed, *Yemen Times*, 13 de febrero de 2014).

Los asuntos vinculados con las *fatwas* y la politización de la cultura y de la religión en cuanto se habla de los derechos de las mujeres en Yemen, evocan los debates relacionados con el uso del islam en los proyectos de género. Para algunas activistas por los derechos de las mujeres, como la profesora Antelak al-Mutawakel, a quien se

identifica con el movimiento islamista zaydi, el mensaje islámico puede ser una herramienta positiva para promocionar los derechos de las mujeres y la igualdad de género en Yemen (Antelak al-Mutawakel, entrevista personal, 4 de julio 2013).⁸³ Bashra al-Maqtari, por ejemplo, estuvo involucrada en algunas actividades del programa “*Women's Rights in Islam*”, impulsado por el WFRT, en el periodo que anticipaba la revolución yemení. Como recordamos, fue un programa que alentó a las y los participantes para desarrollar un pensamiento crítico y tener sus propias ideas sobre la religión y sobre la interpretación de los textos islámicos. Gracias a esta formación, las activistas han podido adquirir una capacitación para defender públicamente sus derechos humanos y desafiar las interpretaciones misóginas del Corán y los *hadices*. No obstante, como vemos en el caso de la fatua contra Bashra al-Maqtari, las mujeres no han adquirido la autoridad religiosa, reconocida socialmente, para poder desafiar la palabra de los sabios islámicos, que en la cultura yemení son todos hombres. Los beneficios de los programas que inciden en el empoderamiento de las mujeres a través de la renovación islámica pueden tener una relevancia al nivel personal, porque permiten a las mujeres adquirir la confianza para criticar el uso político del islam contra ellas, pero la incidencia en la reestructuración de las relaciones de poder es un asunto mucho más complejo. Por ejemplo, en el caso de Saida, el uso de los argumentos del feminismo islámico para poder negociar con su familia la cuestión de sus libertades y sus derechos, probablemente no tendría mucho éxito, ya que sus padres, militantes islamistas, confiaban en la autoridad religiosa de los ulemas conservadores, que se fundaban en los mensajes del fundamentalismo islámico.

La cuestión de la politización y el uso competitivo del mensaje islámico hace que algunas activistas se inclinen por no utilizar la religión en sus estrategias feministas, optando por la cultura y el arte, como unas herramientas menos sensibles. Este es el caso de Aziza, activista que reivindica los derechos y las libertades de las mujeres a través del patrimonio cultural y las tradiciones folclóricas de Yemen. Su crítica a los movimientos islamistas ha motivado varios ataques contra ella, incluyendo una campaña de difamación que resultó en el bloqueo de su página en facebook y el incidente de violencia que sufrió durante la manifestación contra el presidente Saleh del 16 de abril de 2011 por “mezclarse” con el sexo opuesto. Aziza es también una escritora aclamada nacional e internacionalmente. Sus ideas liberales y su obra creativa inspiran a miles de personas y contribuyen a la expansión de las libertades

⁸³ Véase también: Yadav, 2010: 12-16.

culturales en Yemen. Se trata de una de las pocas activistas que reivindica abiertamente la separación entre la religión y la política en las competencias del Estado. Su participación en la revolución de 2011 se ha vinculado con su demanda del cambio tanto político como cultural. Sus expectativas respecto a la revolución yemení son las siguientes:

"Quiero un nuevo Yemen. (...) Quiero un Estado civil y entiendo que un Estado civil requiere establecer una separación entre la política y la religión. Tenemos que separar estas dos esferas. Llevo hablando sobre esto desde hace más de diez años. Incluso en mi perfil de facebook, puse que soy laica, secular. La gente dice que no soy musulmana, pero no me importa. Lo que quiero es la separación entre la política y la religión. (...) Estoy trabajando a través de la cultura para incidir en la construcción de un Estado civil. Los espectáculos como la danza, las tradiciones y la cultura hacen que la gente pueda entender lo que es un Estado civil, sin tener que nombrarlo explícitamente. En mis eventos no invito solamente a las personas educadas, para promocionar sus culturas, sino a toda la gente - los judíos, los ismailíes, los akhdam [la casta de los sirvientes, que suelen ser descendientes de los esclavos africanos], para mostrar la diversidad cultural que tenemos en Yemen. Tenemos diferentes culturas en Yemen y tenemos que respetarlo. (...) Como mujer, quiero un país donde pueda salir y tomar un café afuera, sin que nadie me reproche y diga que eso es haram [prohibido por la religión] o eib [prohibido por la tradición]. Quiero viajar a las zonas rurales, sentarme en los parques, bailar y ver como otras personas bailan, sin que nadie me diga que eso no lo deberían hacer las mujeres y que no puedo estar allí, porque mi lugar está en la sección de las mujeres. Quiero una libertad personal. A veces me pongo las mashaqir [florales que se asocian con el folclor yemení] en el pelo, porque me gustan sus colores y tienen una simbología importante. La gente dice que no debo hacerlo, que debería taparlas o quitarlas, pero yo precisamente quiero que se vean los colores diferentes de Yemen. Quiero ver Yemen lleno de colores y no solo a las mujeres en negro [el color de los baltos]. Todo eso lo hago ahora, pero el coste personal es muy alto. Tengo que convencer primero a la gente de que lo que hago no es incorrecto y que no hay nada malo en eso. No es una 'vergüenza', sino que es parte de nuestra cultura local. Lucho por eso como un derecho. Quiero un país donde pueda hacer lo que hago sin tener que dar excusas a nadie, sin tener que dar explicaciones por estar en los espacios públicos, por salir fuera, por hablar con la gente, etc. Quiero un país donde

todo eso sea visto como normal". (Aziza, W-40, entrevista personal, Sana'a, 12 de marzo 2012).

Aziza reivindica unas libertades culturales, que se centran en la promoción de una sociedad más igualitaria y justa, en la que las mujeres, de igual modo que los hombres, puedan llevar la vida que quieran sin verse excluidas y estigmatizadas por sus decisiones. Es importante reconocer que las mujeres no solamente reproducen la cultura, sino también que la producen. Los elementos de la tradición y la religión aparecen continuamente en el trabajo por la igualdad de género de las activistas yemeníes, formando parte de una *cultura política de resistencia feminista*. Las activistas tratan de desafiar y redefinir los elementos culturales que les perjudican y hacer el uso de los aspectos positivos de su propia cultura para reafirmar su poder y sus derechos. Las activistas utilizan las estrategias de resistencias múltiples, incluidas las que se inspiran en el mensaje islámico, pero no se limitan únicamente a esto. Sus formas de lucha por los derechos de las mujeres dependen del contexto en el que surgen, y tienen que ver con sus decisiones políticas.

Es bastante característico en Yemen que las activistas políticas hayan encontrado su voz en la creación artística y literaria, y que la usen para demandar un cambio democrático a favor de la igualdad y los derechos humanos en sus comunidades. Si analizamos los perfiles de las mujeres que han sido elegidas como representantes independientes para la Conferencia para el Dialogo Nacional (NDC), nos damos cuenta de que muchas de ellas han sido activistas por los derechos de mujeres y al mismo tiempo han tenido una vinculación directa con la producción cultural y artística en Yemen. Se trataba de mujeres altamente capacitadas intelectualmente, capaces de defender los intereses del género femenino en los debates referentes a las reformas políticas, legislativas, constitucionales y culturales del nuevo Estado. Por ejemplo, Arwa Othman presidenta de la comisión de los derechos humanos de la NDC, y desde noviembre de 2014 Ministra de Cultura, fue escritora, investigadora y directora de "House of Folclor", un museo etnográfico de la cultura yemení que ella misma fundó. Nabila al-Zubayr, presidenta de la comisión de la NDC para los asuntos de Saada, es poeta, novelista y periodista. Nadia al-Kowkabani, miembro de la comisión de NDC para los asuntos especiales, centrados en defensa de los derechos de los grupos vulnerables, es escritora, novelista, intelectual y doctora en arquitectura. Ramzia al-Eryani, miembro de la comisión del NDC para los asuntos del desarrollo global y sostenible, ha sido la primera mujer-novelistas en Yemen, escritora, diplomática y presidenta del Yemeni Women Union, la ONG más grande de Yemen dedicada a las

cuestiones de género. Ramzia murió en noviembre de 2013, por lo cual no pudo completar su misión en la NDC, pero su legado cultural y político sigue formando parte de la historia de Yemen. Otra activista de los derechos de las mujeres y miembro de la presidencia de la NDC, Nadia al-Sakkaf, es periodista y directora del Yemen Times, uno de los periódicos anglófonos más importantes de Yemen, y actualmente, desde noviembre de 2014, ocupa el cargo de Ministra de Información. Antelak al-Mutawakel, miembro de la comisión de la NDC para los asuntos dedicados a los derechos y las libertades, es académica, activista y cofundadora de “Girls World Communication Center” (GWCC), una ONG para la promoción de los y las jóvenes. La tesis doctoral de Antelak al-Mutawakel estaba dedicada a la literatura femenina en Yemen y fue publicada bajo el título: “*Gender and the Writing of Yemeni Women Writers*” (2005). Antelak al-Mutawakel ha sido también directora del “*Gender and Development Research and Studies Centre*” en la Universidad de Sana’a, y actualmente es miembro de la comisión para la redacción de la nueva Constitución de Yemen.

Las mujeres mencionadas, gracias a los sucesos de la revolución yemení, se convirtieron en actores políticos, con posiciones relevantes en la escena política del Yemen actual. Se trata de activistas, provenientes mayoritariamente de las elites intelectuales, que desde hace años estaban trabajando por los derechos de las mujeres, reivindicando a través de su propio ejemplo las transformaciones político-culturales y los nuevos roles de género para las mujeres. Estas agentes políticas han sido asimismo productoras y creadoras culturales, cuya obra artística e intelectual ha sido aclamada nacional e internacionalmente. A través de su arte y literatura han contribuido a la creación de una *cultura política de resistencia feminista* en Yemen. Las mujeres no solamente han reproducido la cultura en la que se han socializado, sino que también han sido agentes activas del cambio, para resignificar y redefinir las tradiciones patriarcales y reivindicar una cultura de igualdad, de libertad y de justicia de género.

III.4.8 Movilización de las mujeres en la transición política: las conferencias nacionales de las mujeres y la definición de las prioridades de género

La revolución de 2011 ha proporcionado a las activistas una oportunidad para liderar los procesos del cambio democrático en Yemen y reclamar la justicia social y los derechos humanos. Las mujeres no sólo han jugado un rol determinante en la revolución yemení, sino que su participación ha tenido un impacto relevante en sus procesos de empoderamiento. Las experiencias de discriminación y violencia han modelado una identidad de protesta particular del colectivo femenino, ya que les ha

obligado a resistirse, tanto contra las opresiones del régimen autoritario, como en contra de las fuerzas patriarcales dentro del movimiento antigubernamental, del cual eran parte. A pesar de los diversos mecanismos que se usaron contra ellas para contener su movilización y activismo, las activistas continuaron su resistencia y su lucha particular para garantizarse la realización de los objetivos revolucionarios, que desde su perspectiva incluían la justicia social, la igualdad de género y los derechos humanos para todos. Los resultados inmediatos de la revolución yemení fueron poco satisfactorios en términos de los cambios de género. No obstante, gracias a que el proceso revolucionario se prolongó en el tiempo, las activistas han tenido la oportunidad de ir aprendiendo de sus propias experiencias de fracasos y decepciones, para rediseñar sus estrategias de resistencia y lucha para saber defender mejor sus intereses de género en la construcción del nuevo Yemen. En este sentido eran cada vez más conscientes de que tenían que unirse y construir alianzas con diferentes sectores político-sociales para reconducir las políticas del Estado a favor de la justicia y de la igualdad de género. El periodo de la transición política ha sido el momento crucial y decisivo, en el que las activistas han demostrado su capacidad de mediación para negociar sus derechos y sus necesidades en los espacios de poder y decisión política.

La transición política de Yemen, que marca la tercera etapa de la revolución, comienza el 23 de noviembre de 2011, con la firma del presidente Ali Abdullah Saleh, del Acuerdo del Consejo de Cooperación del Golfo (CCG), respaldado por los EE.UU. y la UE. Se trata de un pacto político que desde el principio ha sido objeto de controversias. Los grupos independientes y la comunidad de los derechos humanos han criticado este pacto por el sacrificio de la justicia transicional, al conceder la inmunidad al régimen del presidente Saleh, a cambio de su renuncia del poder.⁸⁴ La legitimidad del acuerdo de la transición política fue también cuestionado, porque se

⁸⁴ Según lo estipulado en el pacto de CCG, y a pesar de las protestas y denuncias populares, el parlamento yemení aprobó el 21 de enero 2012 la Ley de Inmunidad concedida a Ali Abdullah Saleh y a sus colaboradores. La Ley de Inmunidad fue criticada por las organizaciones internacionales de derechos humanos y por varios representantes de las Naciones Unidas. Navi Pillay, Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, declaró públicamente que dicha ley se contradice con la ley internacional y con la política de las Naciones Unidas, ya que la amnistía no puede concederse en los casos de crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra o violación grave de los derechos humanos. Este tipo de violaciones se registraron en Yemen durante la revolución y a lo largo del gobierno del régimen de Ali Abdullah Saleh. Es importante mencionar que a pesar del pacto político de CCG, las mujeres, tales como Tawakkul Karman, decidieron llevar por iniciativa propia, a finales de noviembre de 2011, a la Corte Penal Internacional (CPI) las pruebas contra Ali Abdullah Saleh, demandando su persecución por crímenes contra la humanidad. Fue un acto simbólico de protesta ciudadana, ya que el juicio nunca tuvo lugar.

trataba de un pacto negociado entre las viejas elites políticas, del cual las mujeres y los jóvenes independientes fueron excluidos. El acuerdo del CCG fue negociado entre el partido gubernamental del presidente Saleh, el *General People's Congress*, y la coalición de los partidos políticos de la oposición, *Joint Meeting Parties*. Como consecuencia, los intereses de las mujeres y de los jóvenes no quedaron lo suficientemente asegurados. En las versiones del borrador del documento se sugería, por ejemplo, una cuota de un mínimo del 20 % de representación femenina en el gobierno, en los mecanismos de transición del poder y en otros órganos estipulados en el pacto. No obstante, en la versión final, forzada por los partidos políticos y aceptada por la diplomacia internacional, se suprimió esta especificación y tan sólo se hablaba de una “representación apropiada” de las mujeres en el nuevo gobierno y en la transición política. Esta expresión ambivalente permitía divagaciones respecto al liderazgo de las mujeres, ya que no quedaba claro quién iba a decidir sobre qué era lo “apropiado” para fijar la representación femenina en el poder. Las opiniones en este aspecto siempre eran dispersas. En un extremo estaba el movimiento salafista, que negaba a las mujeres la participación política, y por otro lado estaban las activistas feministas que demandaban un mínimo del 30 % de cuota para las mujeres en todos los poderes del Estado. Como resultado, cuando tocó el reparto del poder y la nominación al gobierno de unidad nacional, mediante el decreto del 7 de diciembre de 2011, se aumentó la representación femenina tan sólo en una mujer respecto al gobierno anterior, además se trataba de una ministra sin cartera. En total, tres mujeres (8,57 %) fueron incluidas en el gabinete de la transición política compuesto por 35 miembros. A saber: Huria Mashhoor - Ministra de Derechos Humanos, Amat al-Razzaq Hammad - Ministra de Asuntos Sociales y Trabajo, y Jawhara Hamoud Thabet - Ministra de Estado para Asuntos del Gabinete.

La escasa representación femenina en el gobierno de unidad nacional fue decepcionante para las activistas revolucionarias, porque estaba claro que la situación de exclusión y de discriminación de género no iba a cambiar sin la suficiente representación de mujeres comprometidas con la igualdad en las estructuras de poder en el nuevo Estado. Las mujeres eran conscientes de que su participación política en el periodo de la transición política era clave para asegurarse la articulación de sus intereses feministas y empujar por un cambio estructural en Yemen. No solamente demandaron la cuota del 30 % de representación femenina en el poder, sino que también han participado activamente en la fundación de los nuevos partidos políticos. De hecho, por primera vez en la historia de Yemen se crea un partido político liderado por una mujer. Se trata de *The Arab Spring Party*, encabezado y dirigido por Amal Lutf

al-Thawr, mujer de 40 años, madre de cuatro hijos y pequeña empresaria, que antes de la revolución se dedicaba al negocio de sastrería para mujeres, y que a raíz de su participación en el movimiento revolucionario decidió forjar su carrera política. Su partido se fundó en diciembre de 2011 bajo el lema “*justicia, desarrollo y progreso*”.⁸⁵ La misión de su programa ha sido asegurar que las voces de los y las jóvenes sean representados en la escena política de Yemen y que las mujeres tengan las mismas oportunidades que los hombres, basándose en el principio de la democracia paritaria y la ciudadanía igualitaria. Respecto a la cuestión del género, Amal Lutf al-Thawr, la fundadora del partido, explica:

"Se trata de un nuevo partido liberal que se dedica a potenciar la participación política de las mujeres, implementar la ciudadanía igualitaria y dar un avance a la deteriorada economía del país. (...) Queremos que las mujeres estén en la posición o el lugar que quieran, y no en el que los otros quieran para ellas".
(Amal Luft al Thawr, *apud* Saeed, 2013).

La transición política ha sido un momento histórico crucial para la movilización de las mujeres en la defensa de sus derechos humanos, su liderazgo político y la justicia social. Las mujeres eran conscientes de que tenían que unirse en torno a sus intereses de género y construir una agenda en común para poder ser más eficientes y eficaces en la defensa de sus derechos en la etapa de construcción del nuevo Estado. En marzo de 2012 fueron convocadas dos conferencias multitudinarias con el fin de definir prioridades y exponer las demandas de las mujeres en Yemen. La primera conferencia fue organizada por la Unión de Mujeres Yemeníes (*Yemeni Women's Union*, YWU), la ONG local más grande especializada en género en Yemen. La conferencia se celebró el 7 de marzo de 2012 en Sana'a, bajo el lema: “*Defendiendo los derechos y el empoderamiento de las mujeres en el periodo de los nuevos cambios*”. La conferencia tenía una dimensión de impacto político, ya que reunió a una relevante representación del mundo de la política yemení, de las organizaciones internacionales y de la diplomacia extranjera. Su propósito era hacer que la voz de las mujeres yemeníes fuera escuchada y no marginada en el proceso de la transición. La YWU presentó los resultados de una encuesta sobre las necesidades de las mujeres, en la que participaron 6000 mujeres de diversas regiones de Yemen. Sus prioridades se centraron en la participación política, la protección de los derechos humanos, la paz, la seguridad, el desarrollo económico, el acceso a los servicios de salud, la

⁸⁵ Véase: “Yemeni Youth Form Arab Spring Party”, *National Yemen*, 4 de diciembre 2011, <http://nationalyemen.com/2011/12/04/yemeni-youth-form-arab-spring-party/>. Consultado: 14 de abril 2014.

educación, la lucha contra la violencia de género y las tradiciones nocivas, así como la eliminación de otras formas de discriminación que impiden a las mujeres el desarrollo de su potencial y sus capacidades personales y profesionales, para poder contribuir plenamente en la vida social y política del país. La encuesta fue debatida en la asamblea general de la YWU y en los grupos de trabajo durante la conferencia, con el propósito de definir los mecanismos de implementación de las demandas expuestas y asegurar la representación de las mujeres en las comisiones del dialogo nacional para poder articularlas en la definición de las reformas constitucionales, legislativas y políticas del nuevo Estado. Para garantizar que las peticiones de las mujeres fueran tomadas en consideración en la toma de las decisiones políticas, unas ciento treinta participantes firmaron la declaración con sus demandas y la entregaron al Primer Ministro, Mohammed Salem Basindwa, que estaba presente en el evento. A pesar del reconocimiento público del Primer Ministro sobre la relevancia del liderazgo político de las mujeres en Yemen, las activistas eran conscientes de que no deberían confiar en los discursos políticos, sino estar atentas a los cambios y movilizarse para presionar y liderar los avances en las cuestiones de género. Como advirtió Ramzia al-Eryani, directora de la YWU:

"Las mujeres no deben depender de los partidos políticos ni de los hombres para lograr sus derechos y no deben confiar en ellos en el camino para alcanzar los puestos de toma de decisiones en cualquier ámbito. En lugar de ello, las mujeres deben depender de sí mismas y de sus hermanas para lograr sus objetivos y obtener sus derechos". (Ramzia al-Eryani, apud al-Mohattwari y Mutahar, 19 de marzo 2012).

El siguiente avance en la consolidación del movimiento de las mujeres y de sus demandas en el periodo de la transición política se dio como resultado de la Conferencia Nacional de las Mujeres Yemeníes, que se celebró el 19 y el 20 de marzo de 2012 en Sana'a. Las mujeres de diferentes provincias de Yemen, de los partidos políticos y de la sociedad civil, fueron convocadas por el Comité Nacional de las Mujeres y el Ministerio de Derechos Humanos, bajo el lema: "*Juntas en el Camino, Juntas en la Toma de Decisiones*". Fue una iniciativa multitudinaria sin precedentes que logró reunir a cientos de mujeres y algunos hombres, de generaciones diversas, las que apoyaban la revolución y las que eran leales al antiguo régimen, para construir una plataforma conjunta de defensa de los intereses de género en Yemen.⁸⁶ La conferencia estuvo llena de emociones y no exenta de conflictos políticos y de

⁸⁶ Según la cifra oficial, la Conferencia Nacional de Mujeres logró reunir a unos 900 participantes, la mayoría mujeres.

desafíos organizativos. Las mujeres revolucionarias y las que apoyaban al antiguo régimen tenían sus desencuentros ideológicos, hubo gritos y lagrimas, pero al final del día se logró consensuar una lista de objetivos, que se habían identificado y esbozado con antelación.⁸⁷

La agenda de mujeres ha recogido las demandas que formaban parte de la lucha previa de los movimientos de mujeres en Yemen, así como las prioridades emergentes, que surgieron en el proceso de la transición política y la reestructuración del Estado. Se puso énfasis en la necesidad de representar mejor los intereses específicos de las mujeres que estaban marginadas de los espacios de poder, tales como las mujeres jóvenes, las mujeres de las zonas rurales y las afectadas por los conflictos armados, así como las mujeres de Yemen de Sur y del movimiento de los *Houthis*. La prioridad estaba en asegurar los mecanismos de representación de las diversas mujeres en los procesos de la transición del poder y las políticas del nuevo Estado. La demanda prioritaria se fijó en un 30 % de cuota para las mujeres en los tres poderes del Estado - el ejecutivo, el legislativo y el judicial, así como en todos los comités previstos en el Acuerdo del Consejo de Cooperación del Golfo y en sus mecanismos de ejecución, que incluían, entre otros, las comisiones para el diálogo nacional y la redacción de la nueva Constitución de Yemen. Además, se demandaba que la Carta Magna recogiera el derecho de las mujeres a una cuota de un mínimo del 30 % de representación en el poder. En el sector de la salud, la prioridad ha sido definida en asegurar y sostener los servicios de la planificación familiar y los servicios emergentes de obstetricia, debido a los altos niveles de mortalidad materna en Yemen. En el sector de la educación, las demandas incluían la ley de escolarización obligatoria y la promoción del desarrollo educativo en las zonas rurales. En el sector de la economía, se priorizaban los proyectos de generación de ingresos para las

⁸⁷ Las dinámicas durante la Conferencia Nacional de las Mujeres del 19-20 de marzo de 2012 representan de forma simbólica la fragmentación de los movimientos de mujeres en Yemen, pero también su capacidad de unirse y trabajar conjuntamente para definir su agenda política. Respecto a la posición social, se ha denunciado, por ejemplo, el carácter elitista del movimiento de mujeres en Yemen, cuando una mujer analfabeta se acercó al escenario y a la fuerza cogió el micrófono para recodar a las mujeres en el poder su responsabilidad de ayudar y hacer que la voz de las mujeres pobres y desprivilegiadas fuera tomada en cuenta. Las activistas jóvenes expresaron sus críticas hacia las generaciones más antiguas, porque se sentían marginadas y excluidas de los debates y de los espacios de toma de decisiones. Las mujeres que tradicionalmente eran sub-representadas en el movimiento de mujeres, reivindicaban tener su propia voz para poder defender sus intereses. Los desencuentros entre las elites de Sana'a y de otras regiones de Yemen, especialmente las de Adén, así como entre las mujeres de los diferentes partidos políticos, y las revolucionarias y las que apoyaban al antiguo régimen, eran evidentes. A pesar de las diferencias ideológicas, políticas, generacionales, de clase social, de lugar de residencia y otros factores, se ha logrado un consenso sobre los intereses de género de las mujeres. Los debates sobre quién debe representar a quien han enriquecido y redefinido el movimiento.

mujeres y los presupuestos estatales sensibles al género. Se incluía también las prioridades de género de las y los jóvenes y sus demandas de representación en la toma de decisiones. Además, la lista de las prioridades incluía la obligación de responder inmediatamente a las necesidades específicas de las mujeres rurales y de las zonas afectadas por los conflictos armados. Finalmente, se ha asignado que el Ministerio de Derechos Humanos y el Comité Nacional de las Mujeres, así como una ONG local - el RGP iban a ser los encargados de la implementación de las recomendaciones.

La Conferencia Nacional de las Mujeres ha demostrado que a pesar de los conflictos y la heterogeneidad de las mujeres, ha sido posible lograr un consenso sobre una agenda en común, basada en los intereses estratégicos y prácticos de género femenino. La definición de una lista clara de las demandas de las mujeres ha sido un logro y ha permitido dar la visibilidad a las prioridades de las mujeres en el preludio de la Conferencia del Dialogo Nacional. Estas demandas, en parte, guiaban a los miembros femeninos de las comisiones del dialogo nacional, en los que se buscaba la reconciliación y el consenso sobre las recomendaciones vinculantes, a tener en cuenta en la redacción de una futura Constitución de Yemen, y en las demás reformas legislativas y políticas.

III.4.9 Las mujeres como agentes políticos en la Conferencia para el Dialogo Nacional y la construcción del nuevo Estado

La Conferencia del Dialogo Nacional (*National Dialogue Conference*, NDC) se abrió el 18 de marzo de 2013 y finalizó el 25 de enero de 2014. Desde el principio la demanda de las mujeres de un 30 % de representación se convirtió en el motivo de lucha entre los movimientos feministas y las fuerzas patriarcales. El 15 de julio de 2012, el presidente Abd Rabbu Mansur Hadi nombró a seis mujeres, entre un total de 25 miembros (24 %), como parte del comité técnico para la preparación de la Conferencia del Diálogo Nacional.⁸⁸ No obstante, la representación femenina inicial disminuyó a un 19 %, cuando el jefe del Estado, a través de un nuevo decreto del 17 de septiembre de 2012, decidió añadir a seis nuevos miembros para esta comisión técnica y todos ellos varones. Un avance positivo para las mujeres se produjo cuando Amal al-Basha, una de las activistas feministas más destacadas de Yemen, fue elegida la portavoz de dicha comisión preparatoria para el dialogo nacional. Fue una victoria simbólica del

⁸⁸ Las siguientes mujeres fueron designadas a formar parte del Comité Técnico de la NDC: Amal al-Basha, Tawakkul Karman, Raqia Abdul-Qader Humaidan, Lisa Haidara Mohammad, Nadia al-Sakkaf y Radhia Mohammed Abdul Malik al-Mutawakel.

movimiento de mujeres yemeníes sobre la influencia de las fuerzas del fundamentalismo islámico. El nombramiento de Amal al-Basha como portavoz de la comisión técnica de la NDC se encontró con las protestas por parte de los clérigos conservadores de Yemen, que decidieron editar una *fatua* para condenar a la activista y a los que la eligieron para esta posición de poder y de visibilidad pública. Las autoridades islámicas, tales como el sheik Mohammed al-Hazmi, miembro del partido Islah y un oponente radical a la fijación de una edad mínima para el matrimonio, criticó el decreto presidencial y atacó personalmente a Amal al-Basha, indicando que su voz no representaba a las mujeres yemeníes.⁸⁹ Por otra parte, Amal al-Basha ha acusado al canal televisivo Suhail TV, ligado al Islah y cuyo propietario era Hamid al-Ahmar, de no haber transmitido ciertas reuniones del comité técnico, porque el hecho de que su cabeza no estuviera cubierta con un pañuelo. Amal al-Basha no lleva el *hijab*, justificando su decisión a través de los argumentos del feminismo islámico y de su convencimiento de que esta prenda no es obligatoria en el islam y no la hace ser mejor musulmana. El canal Suhail negó las acusaciones de Amal al-Basha y decidió responder a su provocación con la invitación de la activista a uno de sus programas televisivos para hablar sobre las preparaciones del dialogo nacional. Como resultado, se hizo historia en Yemen, ya que por primera vez una mujer yemení sin velo apareció públicamente en este canal televisivo de orientación conservadora, canal que logró una gran popularidad durante la revolución de 2011 por sus transmisiones directas de las protestas y de las actividades del movimiento anti-gubernamental.

La prerrogativa principal de la comisión técnica para la preparación de la Conferencia del Diálogo Nacional ha sido determinar el número, los criterios y los mecanismos de la selección de los y las participantes. A finales de noviembre de 2012, el comité anunció su decisión de establecer unas 565 plazas y su redistribución exacta entre los representantes de los partidos políticos, las organizaciones de la sociedad civil, las mujeres, los jóvenes, los salafistas, el *Hirak* (movimiento separatista del sur) y el *Ansar Allah* (movimiento de los *Houthis*), así como entre otras entidades sociales y políticas, para reflejar la diversidad de Yemen.⁹⁰ Se ha establecido que la representación

⁸⁹ "Hadi's decree", *Yemen Fox*, 16 de julio 2012, http://www.yemenfox.net/news_details.php?lng=english&sid=3577. Consultado: 15 de mayo 2014.

⁹⁰ La redistribución exacta de los 565 puestos en la Conferencia del Dialogo Nacional se estableció de la siguiente manera: el General People's Congress y sus aliados - 112 puestos; Yemeni Congregation for Reform (Islah Party) - 50 puestos; Yemeni Socialist Party - 37 puestos; Nasserite Unionist Party - 30 puestos; los cinco partidos que están actualmente en el gobierno de la unión nacional (Arab Socialist Baath Party, Yemeni Unionist Congregation, Union of Popular Forces, National Council y Al-Haqq Party) - 20 puestos, que incluyen 4 representantes por cada partido político; *Hirak* (movimiento de Yemen del Sur) - 85 puestos;

femenina debería alcanzar un mínimo del 30 % de los miembros en la conferencia. Las mujeres independientes, las que no pertenecían a ninguna entidad política, tenían garantizadas unas 40 plazas (7 %). El resto de mujeres se suponía que debían estar asignada por las listas de los partidos y los movimientos políticos. Al final, el colectivo femenino consiguió una representación de 161 mujeres, lo cual constituye un 28,5 % de todas las plazas en el Dialogo Nacional, constituyendo un número bastante alto para el contexto yemení, aunque no se consiguió alcanzar el ideal feminista del 30 %. La inclusión de los nuevos actores políticos, y particularmente de las mujeres y de los jóvenes de los movimientos revolucionarios y sociales, redefinía el juego del poder en Yemen. El principio de igualdad, en el que se basaba la NDC, garantizaba a todos los y las representantes de la conferencia los mismos derechos a voz y voto. De esta forma, los colectivos que tradicionalmente estaban desprivilegiados y privados del poder decisivo, tales como las mujeres, los jóvenes y los *akhdam* ("sirvientes"), podían participar en unas condiciones de igualdad con respecto a los grupos que tradicionalmente acumulaban el poder y la autoridad, es decir, los jeques tribales, religiosos y políticos, y otros de las viejas elites sociales y económicas de Yemen.

A pesar de estas reglas formales, en realidad los nuevos actores políticos tenían que reivindicar constantemente sus derechos para que las elites tradicionales no consiguiesen marginarlos de los espacios de poder y de decisión. Como ejemplo simbólico de estas luchas de poder se puede citar a los y las jóvenes de la NDC, que se organizaron en un acto de rebeldía y resistencia, para llegar más temprano a algunas reuniones de trabajo y apoderarse de los asientos en la primera fila, que durante la primera semana de la conferencia fueron ocupados por las elites tradicionales (al-Wazir, 2013: 6-7). Se trataba de una transgresión de las normas tradicionales, que indicaban que los mejores sitios y asientos siempre estaban reservados para las elites yemeníes. El hecho de que los poderosos jeques tribales, religiosos y políticos fueran obligados a sentarse detrás de los y las jóvenes, al encontrarse con los asientos ocupados, tuvo una dimensión simbólica, ya que visibilizó la reivindicación del cambio cultural. Fue una situación sin precedentes en Yemen, que transmitía el mensaje de que todos los actores políticos en la Conferencia para el Dialogo Nacional son iguales y tienen la misma importancia, y no pueden ser

Ansar Allah (los Houthis) - 35 puestos; los jóvenes independientes - 40 puestos; mujeres independientes - 40 puestos; las organizaciones de la sociedad civil - 40 puestos; Rashad Party (partido salafista) - 7 puestos; partido Justice and Development Party - 7 puestos; y otros grupos sociales de la lista del presidente Hadi (grupos marginados, minorías religiosas, personas con necesidades especiales, nuevos partidos políticos, personas académicas y líderes religiosos) - 62 puestos.

discriminados en base a la edad, el sexo, la clase social y el origen de procedencia. Los y las jóvenes renunciaban a la subordinación a los patriarcas y reivindicaban un Estado civil y democrático, en el que se convertían en actores políticos con plenos derechos.

Las mujeres, como colectivo, por otra parte, también tenían que enfrentarse a las elites tradicionales para reivindicar el respeto a sus derechos como actores políticos igualitarios y como agentes del cambio. El ejemplo más emblemático es el de la confrontación de Amal al-Basha, activista pro-derechos humanos, con el sheik Sadeq al-Ahmar, el líder de la confederación tribal de los *Hashid*, considerado el hombre más poderoso de Yemen. El conflicto entre los dos miembros de la Conferencia para el Dialogo Nacional surgió por las discrepancias respecto al rol de las mujeres en la NDC, y en particular sobre quién iba a liderar el grupo de trabajo dedicado a los asuntos de Saada. Un día antes, a puerta cerrada, se acordó que la posición de la presidencia de este grupo se iba a conceder a Nabila al-Zubayr, activista feminista y aclamada poeta (al-Muslimi, 2013). No obstante, en el último momento el sheik al-Ahmar y otros conservadores decidieron no respaldar el trato, lo cual despertó la ira de Amal al-Basha y de otras mujeres. Delante de las cámaras y de la muchedumbre asombrada de los periodistas y de los miembros de la NDC, Amal al-Basha reprochó a este poderoso jeque tribal y líder del Islah, que no respetaba a las mujeres y que traicionaba la revolución yemení, a la cual el mismo se había sumado. Al final, las mujeres lograron que Nabila al-Zubayr consiguiese ser asignada como presidenta de la comisión dedicada a los asuntos de Saada. Fue un momento histórico no solamente porque una activista feminista se enfrentó y logró imponerse a la figura tradicional del patriarca más poderoso de Yemen, sino también porque el sheik Sadeq al-Ahmar era miembro de la comisión para los asuntos de Saada que quedó finalmente presidida por una mujer. Era impensable, en el periodo pre-revolucionario, que el líder de la confederación tribal más poderosa de Yemen fuera a trabajar bajo la dirección de una poetisa feminista.

La rebeldía de las mujeres en la NDC contra las fuerzas patriarcales implicaba la manifestación de una nueva *cultura política de resistencia feminista* en Yemen. Los actos de resistencia y rebeldía de las mujeres activistas han contribuido al proceso del inicio de una revolución cultural, que ha sacudido las costumbres tradicionales, y demostrado que lo que antes era inimaginable, ahora se podía convertir en una realidad. Hablamos de las mismas mujeres rebeldes e inconformistas con la cultura patriarcal, que fueron mencionadas anteriormente en esta tesis por su creciente

conciencia feminista y por su trabajo y/o formación en los derechos humanos y en las cuestiones de género, antes, durante y después de la revolución. Fueron las jóvenes revolucionarias y las activistas de las generaciones más antiguas, las que lideraban los movimientos sociales y de mujeres, y las que ahora empujaban por un cambio democrático, por la igualdad y la justicia social, desde sus posiciones de poder en la Conferencia para el Dialogo Nacional. Para muchas de estas mujeres fue la primera vez que tenían la oportunidad de participar como actores políticos en los espacios de toma de decisiones, espacios que tendrían un impacto relevante en la definición de sus derechos y en las reformas políticas y constitutivas del nuevo Estado. En la NDC se debatían, entre otros, los asuntos concernientes a la justicia transicional, los derechos humanos, las cuestiones de género, los conflictos armados, la reconstrucción del Estado, la buena gobernanza, la seguridad y las fuerzas militares, los asuntos de Saada, la cuestión de Yemen del Sur, y el desarrollo económico y sostenible. Los y las participantes fueron divididos en nueve grupos de trabajo, de los cuales tres estaban presididos por mujeres, logrando el objetivo propuesto del 30 %. La activista Nabila al- Zubayr presidía la comisión para los asuntos de Saada; la jueza Afrah Badowailan lideraba el grupo de trabajo dedicado a la buena gobernanza, y la activista y escritora feminista - Arwa Othman fue presidenta de la comisión dedicada a los asuntos de los derechos y las libertades.

Las mujeres participaban en todas las comisiones y órganos de la Conferencia para el Dialogo Nacional, divididos entre: la presidencia, el secretariado general, las comisiones técnicas, el comité disciplinario, el comité de reconciliación y consenso, y las nueve comisiones de trabajo sobre los asuntos propuestos. Es importante destacar que la presidencia del NDC estaba compuesta por nueve personas, y que aparte del presidente Abd Rabbu Mansour Hadi, incluían a seis líderes de los principales partidos políticos, un representante de la lista del presidente, y a Nadia al-Sakkaf, periodista y directora del *Yemen Times*, miembro femenino asignado por la lista de mujeres. Además, como parte de la secretaría general se estableció una unidad de participación comunitaria, cuya misión era promover la participación de la sociedad civil en los procesos de la NDC. Para este fin se establecieron unos espacios de debate y se abrieron unos canales de comunicación para hacer llegar las propuestas y las recomendaciones para la NDC de cualquier ciudadano o ciudadana yemení, y viceversa, informar al público sobre los avances del Dialogo Nacional. Estos espacios han facilitado las alianzas con los grupos de mujeres y pro-derechos humanos para presionar eficazmente por el cambio en Yemen.

Las activistas yemeníes trataban de abrir espacios de diálogo con sus aliados masculinos e internacionales para articular y defender las reformas a favor de una igualdad de género en los procesos de construcción del nuevo Estado. Yo misma participé, durante mi estancia en Sana'a en 2013, en un grupo de presión por los derechos de las mujeres, que fue convocado desde el Centro para los Estudios e Investigación en Género y Desarrollo (GDRSC, por sus siglas en inglés), en la Universidad de Sana'a. El grupo estaba conformado por mujeres y unos pocos hombres, que eran profesores e investigadores de la Universidad de Sana'a, independientes y políticos, y que también eran activos en las organizaciones de la sociedad civil y los movimientos sociales. Aprovechando sus contactos y conexiones, el grupo fue capaz de formar unas alianzas relevantes para presionar dentro y fuera de la NDC para aprobar las mejoras en los derechos de las mujeres y conseguir más votos a favor de la propuesta de la cuota de un 30 % para la representación femenina en la vida pública y política del país.

Las activistas que representaban a los grupos independientes en la NDC se reunían también de forma extraoficial para debatir sus estrategias y formar pactos entre ellas y con otros colectivos con el fin de resistir a las fuerzas patriarcales y defender con éxito sus propuestas a favor de los derechos de las mujeres en sus grupos de trabajo y en la asamblea plenaria de la NDC. La agenda de las mujeres ha recibido, además, un apoyo relevante por parte de la comunidad internacional. Hay que mencionar que a lo largo de la transición política se han multiplicado los proyectos financiados por las agencias de las Naciones Unidas y los donantes internacionales para monitorear y apoyar la participación de las mujeres en el Diálogo Nacional y la promoción de sus derechos en la construcción del nuevo Estado. Un ejemplo puede ser la iniciativa de "*Community Coalition*", financiada por la UNFPA y la UN Women, que se conformaba por cinco ONGs y con personas influyentes en la escena pública de Yemen. El propósito de este proyecto era expandir el diálogo con todos los grupos y las clases sociales en las zonas urbanas y rurales de Yemen, para defender los asuntos relacionados con las mujeres y el desarrollo social, así como asegurar la representación y la participación activa de las mujeres en la transición política. Otras iniciativas consistían en que los y las expertas nacionales e internacionales hacían llegar sus propuestas, organizaban conferencias y talleres, así como promovían los debates y las charlas para capacitar y sensibilizar a los miembros de la NDC en los asuntos relevantes para las cuestiones de género. Hubo muchas iniciativas de este tipo, pero la coordinación entre ellas no siempre se establecía, con lo cual se caía en la trampa de la repetición de unos proyectos parecidos en vez de aprovechar la fuerza

de una coalición bien organizada. A pesar de estas limitaciones, se consiguieron avances en la construcción de alianzas entre las mujeres de diferentes sectores sociales y políticos, los hombres sensibles al género, las ONGs, las organizaciones de cooperación internacional, y algunos miembros del gobierno de unidad nacional, con el fin de defender los intereses de género en el NDC y mejorar los derechos de las mujeres en Yemen.

La igualdad y la justicia social formaban parte de los debates de todos los grupos de trabajo en la NDC, aunque la responsabilidad principal en la articulación de las recomendaciones concernientes a los derechos específicos de las mujeres se asignaba, pero no limitaba, a la comisión de derechos y libertades. Las decisiones en el Dialogo Nacional se tomaban por consenso, según los procedimientos internos de la NDC, para asegurarse de que ninguna parte involucrada pudiera tomar decisiones por sí misma o sabotear los resultados de la conferencia. Todas las decisiones se tomaban al principio en los grupos de trabajo correspondientes, para luego ser ratificadas por la asamblea plenaria, que se conformaba por los 565 miembros de la NDC. La primera votación se hacía en las comisiones de trabajo y requería del consenso de un 90 % entre los y las representantes presentes para poder pasar la propuesta. En el caso de que surgiera algún asunto controvertido, se enviaba la propuesta a la comisión de reconciliación y consenso para que se pudiera encontrar la solución al conflicto y actuar como mediador y reconciliar las opiniones divergentes. El artículo modificado por esta comisión se enviaba de nuevo al grupo de trabajo correspondiente y si se conseguía un 75 % del consenso en la siguiente votación, la propuesta se consideraba aprobada para su presentación oficial en la asamblea plenaria. En el caso de que surgiera algún desacuerdo en la plenaria sobre la disposición consensuada, se la enviaba de nuevo el comité de reconciliación y consenso, que se encargaba de buscar la solución a la controversia. Si en última instancia al menos 142 miembros de la NDC (25 %) rechazaban definitivamente la propuesta, la decisión se consideraba no aprobada. El mecanismo interno de la NDC proporcionaba algunas garantías adicionales para que los grupos mayoritarios no pudiesen bloquear y sabotear las decisiones.

Como resultado, la Conferencia para el Diálogo Nacional ha producido un documento final, con más de 300 páginas de recomendaciones consensuadas, que constituyen el marco de referencia principal para la nueva Constitución de Yemen y otras reformas legislativas y políticas. Respecto a las cuestiones de género, se ha dado un avance en los compromisos políticos respecto a las garantías de los derechos básicos de las

mujeres y la ciudadanía igualitaria, pero la dificultad en la implementación real de estas disposiciones ha persistido. Además, el lenguaje impreciso y algunos resultados contradictorios de la NDC han abierto las puertas a las interpretaciones variadas y a los conflictos posteriores sobre el significado y el alcance de las reformas consensuadas en los derechos de las mujeres y la ciudadanía igualitaria. Desde el lado positivo, la nueva Constitución de Yemen y la legislación futura, basada en los compromisos de la NDC, debe asegurar la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos yemeníes, hombres y mujeres, en los ámbitos políticos, económicos, sociales y culturales, así como garantizar la igualdad de derechos y responsabilidades, sin discriminación alguna, basada en sexo, raza, origen, color, religión, secta, doctrina, opinión y posición económica y social.⁹¹

Un gran avance en la NDC fue la aprobación oficial de la cuota de un 30 % de la representación de las mujeres en la vida política y pública de Yemen, en todos los órganos estatales electos y nominados. Se ha aprobado, además, el nuevo sistema electoral, el de escrutinio proporcional plurinominal, que garantiza a las mujeres que los partidos políticos han de asignar un miembro femenino entre cada tres candidatos en sus listas electorales para asegurar que la representación femenina en el cuerpo electo no sea menor de un 30 %. Además, se ha recomendado el establecimiento de la edad mínima para el matrimonio a los 18 años para ambos sexos. Se ha establecido que la discriminación de género, así como cualquier forma de violencia contra las mujeres y los niños, incluidos los matrimonios precoces, debe ser criminalizada. Se ha acordado también que el Estado debe comprometerse con las provisiones de la protección a las mujeres en las situaciones de disputas y de conflictos armados, así como garantizarles los derechos humanos básicos. A niveles institucionales, se ha recomendado la reestructuración del Consejo Nacional Supremo para la Maternidad y la Infancia, el Comité Nacional para las Mujeres y de la autoridad nacional para los derechos humanos. Se ha concedido más poder y autonomía a estas instituciones, con el fin de mejorar las garantías y la protección de los derechos humanos, incluidos los de las mujeres y la igualdad de género en Yemen.

A pesar de los avances progresistas en los derechos de las mujeres en la NDC, se han mantenido también los artículos más conservadores que pueden utilizarse para debilitar u obstaculizar las reformas de empoderamiento de las mujeres y la igualdad

⁹¹ Para el análisis detallado sobre el borrador de la nueva Constitución de Yemen, basada en las recomendaciones del NDC, y presentada al público el 17 de enero 2015, véase Strzelecka, 2015.

de genero. Una preocupación especial se refiere al rol de la ley islámica y la religión en el nuevo Estado. El documento final de la NDC declara Yemen como un Estado islámico y recomienda el uso de la "*sharía como la fuente principal de la legislación*" (*al-sharía al-islamiyya masdar at-tashria*). En la Constitución de 1991, tras las enmiendas de 1994, la *sharía* se convirtió en "*la fuente principal de todas las leyes*" yemeníes (*al-shari'a al-islamiyya masdar jami' al-tashri'at*), lo cual proporcionaba un argumento a los fundamentalistas islámicos para cuestionar cualquier reforma legislativa a favor de los derechos de las mujeres en base a su supuesta incompatibilidad con la ley islámica. La resolución de la NDC es más progresista, porque permite la interpretación de que la *sharía*, aunque se mantiene como la fuente principal, no es la fuente única de la toda la legislación yemení. Este avance, no obstante, no convence a las organizaciones internacionales de los derechos humanos, que temen que el uso de la ley islámica en la legislación yemení permitirá perpetuar la discriminación contra las mujeres en materia de divorcio, en custodia de los hijos, en la herencia y en otras áreas definidas en la Ley de la Familia. Las y los activistas yemeníes son más optimistas respecto a la *sharía*, ya que consideran que los principios de la igualdad y la no-discriminación que se han aprobado también en la NDC, permiten una reinterpretación de la ley islámica en un espíritu moderno y reformista. Aunque teóricamente, desde la perspectiva del feminismo islámico, es posible establecer una ley basada en la *sharía* que sea igualitaria en materia de género, la experiencia histórica nos demuestra que esto es políticamente difícil en Yemen, ya que las elites religiosas y conservadoras siguen teniendo un poder relevante y se oponen a las modificaciones de las exégesis ortodoxas del islam, que están impregnadas por una cultura patriarcal. Las mujeres yemeníes son conscientes de estos desafíos y saben que la sustitución de la tradición patriarcal por unas interpretaciones humanistas y feministas requiere de una revolución cultural.

Para favorecer el cambio, durante la Conferencia para el Dialogo Nacional se han aprobado algunas reformas en materia de las instituciones religiosas, con el propósito de hacerlas más sensibles al género y a la cuestión de la involucración de las mujeres en sus decisiones. Se ha conseguido, por ejemplo, consensuar la recomendación de que el órgano responsable de la edición de las *fatwas*, conocido como *Ifta* en Yemen, debe ser independiente, conformado por miembros especializados en los estudios islámicos, de escuelas jurídicas diversas, que no están afiliados a ningún partido, ni movimiento político. No se ha especificado el sexo de estos miembros, haciendo teóricamente posible que una mujer pueda formar parte de esta comisión, siempre y cuando cumpla con las condiciones establecidas en la ley. Las mujeres, de forma

explícita, deben ser incluidas en la sección dedicada a la investigación de esta institución, cuyo objetivo es desarrollar los estudios en materia religiosa e incidir en la renovación de la cultura islámica. Otra de las decisiones novedosas ha sido el reconocimiento del *Ifta* como el único órgano oficial que pueda editar las *fatwas* en Yemen. Sus decisiones deben ser tomadas de forma colectiva y basarse en el debate oficial entre todos sus miembros, así como tener en cuenta las consultas con los especialistas en materias tales como la económica, el derecho, la medicina y las ciencias sociales, y contando con la representación de las mujeres entre estos expertos. Entre las provisiones legislativas se recomienda también criminalizar a las *fatwas* que acusen a las personas y a los colectivos musulmanes de herejía. Esta recomendación es especialmente relevante para las mujeres activistas, ya que ellas se han visto especialmente perjudicadas por *fatwas* de este tipo, promulgadas como un arma política contra ellas y su trabajo pro-igualdad de género.

El documento final de la NDC establece que las *fatwas*, los programas y las investigaciones del *Ifta* deben representar el espíritu de los tiempos modernos, preservando al mismo tiempo las tradiciones islámicas, profundamente arraigadas en Yemen. Esta última recomendación representa el consenso entre los grupos conservadores y liberales, ya que se basa en un esfuerzo para reconciliar la tradición y la modernidad, desafiando la consideración antitética de ambos términos. Sin duda, la propuesta de la reforma del *Ifta* es un intento de modernización de esta institución tradicional de la autoridad islámica, para adaptarla a los tiempos actuales y sin perder el espíritu cultural de la tradición musulmana, y para promocionar al mismo tiempo un islam más tolerante y moderado en Yemen. La concentración de la toma de decisiones respecto a la edición de las *fatwas* en una única institución oficial no solamente permite ejercer el control estatal sobre las interpretaciones de la *sharí'a*, sino también recuperar la autoridad tradicional del *Ifta*, que durante el régimen de Ali Abdualleh Saleh carecía de relevancia y de un poder real.

La NDC ha ofrecido a las mujeres una oportunidad histórica para avanzar en la igualdad y la justicia social en la transición política. Las recomendaciones de la NDC fueron respetadas e incluidas en el borrador de la nueva Constitución de Yemen, presentada al público el 17 de enero de 2015 (véase Strzelecka, 2015). Desafortunadamente, la crisis política y el conflicto armado que han acompañado a la transición de Yemen han paralizado el referéndum constitucional y la aprobación de las nuevas medidas. Lo que merece la pena destacar del periodo de la transición democrática es que había una correlación positiva entre el avance en los derechos de

las mujeres y la representación relativamente alta de activistas feministas en las posiciones de poder y en la toma de decisiones. La representación de las mujeres en un 28 % en la NDC marcó la diferencia respecto a los resultados del dialogo nacional relativos al género. Sin la presencia y la participación de las mujeres activistas en la NDC no hubiese sido posible conseguir que sus proyectos y propuestas de reformas en género más progresistas de la historia moderna de Yemen se hubieran podido aprobar. Igualmente, el hecho de que las mujeres hayan sido incluidas en un 23 % en la Comisión para la Redacción de la nueva Constitución, formada por el decreto presidencial el 9 de marzo de 2014, ayudó a defender y a inscribir adecuadamente las recomendaciones de la NDC en la nueva Constitución. La inclusión de cuatro mujeres entre los 17 miembros en la Comisión para la Redacción de la Constitución ha sido un avance positivo, pero a la vez implicó una decepción, ya que el número asignado para las mujeres no alcanzó el 30 % o más de cuota consensuada en la NDC.⁹²

La violación constante de los acuerdos de la NDC en los derechos de las mujeres, ha obligado a las activistas a estar alerta para resistir las operaciones patriarcales, que trataban de marginarlas de los centros del poder. Las mujeres se ha movilizado en las redes y han lanzado campañas para defender sus logros feministas en la NDC. Una de sus iniciativas se denominó “*Campaign for Constitutionalizing Women's Rights*”, y estaba liderada por las antiguas activistas de la Watan Coalition, las mujeres miembros de la NDC y las líderes de diversas organizaciones de mujeres y de los derechos humanos.⁹³ Este grupo envió una carta oficial al presidente Hadi, el 30 de marzo de 2014, en la que denunciaba la violación de los acuerdos de la NDC relativas al género y reclamaba a las partes nacionales e internacionales para cumplir sus compromisos respecto a la cuota del 30 % para las mujeres en las nuevas estructuras de la autoridad nacional, el gabinete, el parlamento y el Consejo de la Shura. Su presión política tuvo un cierto éxito, ya que en el comité establecido por el presidente Hadi a continuación, el 24 de abril de 2014, o sea en la Autoridad Nacional para el Monitoreo de la Implementación de los Resultados de la NDC, el número de las mujeres se incrementó hasta 23, alcanzando una proporción del 28 % entre los 82 miembros de esta comisión.⁹⁴ Aunque esta vez tampoco se logró alcanzar la

⁹² Las mujeres que formaron parte de la Comisión para la Redacción de la nueva Constitución de Yemen eran las siguientes: Randa Mohammed Salem Abdo, Nihal Naji al-Awlaqi, Olfat Mohammed al-Dobai y Antelak Mohammed al-Mutawakel.

⁹³ Véase: Campaign for Constitutionalizing Women's Rights, <https://www.facebook.com/groups/1473101926246395/>. Consultado: 12 de julio 2014.

⁹⁴ Las mujeres que formaron parte de la “*National Authority for Monitoring the Implementation of NDC Outcomes*” fueron las siguientes: Intsar Omar Abdullah Khalid, Arwa Khalid Fadhel Mansour, Afrah Saeed Ahmed Saeed, Al-Khansa Abdulrahman al-Shaebi, Amal Mohamed

expectativa del 30 % de cuota para las mujeres, cabe destacar que entre los miembros de la Autoridad Nacional para el Monitoreo de la Implementación de los Resultados de la NDC, había activistas con una consciencia feminista amplia y una experiencia relativa tanto a la NDC como a la promoción de los derechos de las mujeres en Yemen. Eso permitía tener la esperanza de que los intereses feministas no iban a ser fácilmente marginados en las políticas del nuevo Estado, sino que serían constantemente abordados y defendidos por estos grupos de mujeres en el poder. No obstante, la violencia y el conflicto armado han interrumpido la transición de Yemen hacia la democracia, y han paralizado la ratificación de la nueva Constitución y la puesta en marcha de los acuerdos de la NDC relativos al género y la ciudadanía igualitaria.

III.4.10 La inestabilidad política y los conflictos armados: los obstáculos para el avance hacia la democracia y la agencia de las mujeres

La paz y la seguridad son, sin duda, condiciones imprescindibles para poder avanzar no solamente en el desarrollo y la democratización del país, sino también en el empoderamiento y en el ejercicio de la agencia de las mujeres. La actual situación de inestabilidad política y los cambios imprevistos, causados por la presión de los grupos armados y las luchas de poder entre los *Houthis*, Al Qaeda, las tribus, el movimiento separatista del Sur, las fuerzas leales al antiguo régimen, las facciones que apoyan al presidente Hadi, y otros actores políticos y sociales, así como la reciente intervención militar liderada por Arabia Saudí, conocida como "Operación Tormenta Decisiva", que empezó el 25 de marzo de 2015, hacen difícil prever el futuro de Yemen. Estas tensiones agravaron la crisis política y humanitaria que Yemen atravesó en los últimos años. El deterioro de la seguridad pública y la interrupción de la transición democrática se dio cuando los grupos rebeldes recurrieron a la violencia armada como un instrumento para lograr sus fines políticos y desafiar la autoridad de un Estado frágil en un proceso de la transición.

El giro en el proceso de transición se desencadenó a partir de septiembre de 2014. Los *Houthis* entraron en Sana'a y consiguieron hacerse con el control de la capital en pocos días, gracias a su alianza extraoficial con el ex-presidente Saleh. El 21 de

Abbas Basha, Arwa Abdu Othman, Bilqies Ibrahim al-Hadhrani, Tawakkul Abdul Salam Karman, Halima Abdallah Jahaf, Khadija Ali Nasser Elewa, Rania Nageeb Fadhel, Rana Ahmed Ghanem, Somia Abdulghani Qasim, Samira Mohammed Obaid Khamis, Taiba Mohammed Barakat, Fatima Ali Qahtan Salam, Faeda Mohammed Abdullah al-Asbahi, Faeqa al-Saeiad Baalawi, Lamia'a Ahmed Abdulrahman Sharaf al-Din, Munira Abdul Karim al-Awadi, Maha Saleh al-Bassi, Nadia al-Sakkaf, Nabila al-Zubayr.

septiembre se firmó el Acuerdo de Paz y Asociación Nacional (*The Peace and National Partnership Agreement*) entre los *Houthis*, el gobierno de transición y las principales facciones políticas de Yemen, en un esfuerzo para disipar la crisis política y la violencia que afectaba al país. Las partes firmantes se comprometieron en el preámbulo de este pacto a respetar los resultados de la Conferencia para el Dialogo Nacional, que "*sentó las bases para la construcción de un nuevo Estado democrático y federal, basado en un estado de derecho, la ciudadanía igualitaria, los derechos humanos y la buena gobernanza*". Para cumplir con las demandas de los *Houthis*, el presidente Abd Rabbu Mansur Hadi decidió disolver el gobierno de unidad nacional y formar un nuevo gabinete.

El 7 de noviembre de 2014 el nuevo Primer Ministro - Khaled Bahah anunció los nombres de su gabinete tecnocrático, en el cual se encontraban cuatro mujeres (11 %), aunque con la renuncia de una de ellas quedaron finalmente en tres, de un total de 36 miembros. Si bien no se cumplieron los compromisos del 30 % de representación femenina, se dio un cambio cualitativo en cuanto a la elección de las candidatas en los puestos más altos del gobierno yemení. Las cuatro ministras nominadas eran activistas bien conocidas en Yemen por su trabajo y sus logros en el área de los derechos humanos y la justicia de género. Se trataba de Nadia al-Sakkaf, directora del periódico *Yemen Times* y promotora de los derechos de las mujeres, que se convirtió en Ministra de Información. Samira Obaid, defensora de la justicia de género, que fue nominada inicialmente Ministra del Estado, para ser nombrada posteriormente como Ministra para los Asuntos Sociales y de Trabajo. Samira tomó este puesto tras la declinación de la posición por parte de Gabool al-Mutawakel, activista por los derechos humanos y promotora del desarrollo comunitario, que renunció a su nombramiento como ministra, debido a circunstancias personales, vinculadas al asesinato reciente de su padre - Mohammed Abdul Malik al-Mutawakel. La más controvertida fue la nominación de Arwa Othman, que pasó a ser la nueva Ministra de Cultura. Arwa Othman, como recordamos, es una escritora aclamada internacionalmente, comprometida con la igualdad de género y conocida ampliamente por su promoción y salvaguardia del folclor yemení. Su nominación fue recibida con entusiasmo por los grupos liberales, pero generó críticas por parte de los fundamentalistas religiosos. Lo que no les gustaba a los grupos conservadores era la representación de la nueva ministra, que no se correspondía con su visión de lo que debía ser una buena musulmana, dado que Arwa Othman no usa el *hijab* y bailó en público junto a los hombres en la Plaza del Cambio durante la revolución yemení en 2011, transgrediendo los tabúes culturales que delimitan el comportamiento y el decoro

femenino. El nombramiento de Arwa Othman como Ministra de Cultura se interpretó como un indicador de la voluntad política del gobierno de Khaled Bahah para construir una nueva identidad de la nación, basada en los valores democráticos, y rechazando el pensamiento extremista del fundamentalismo islámico. El programa político del nuevo gobierno, aprobado por el parlamento el 18 de diciembre de 2014, traía también la esperanza del cambio en términos de género, al declarar explícitamente el compromiso del Estado con el empoderamiento de las mujeres y la toma de medidas necesarias para incrementar la representación femenina, en un mínimo del 30 %, en los puestos de toma de decisiones y de liderazgo en las estructuras estatales, de acuerdo con lo previsto en el documento de la Conferencia para el Diálogo Nacional.

El gobierno de Khaled Bahah, a pesar de conseguir el voto de confianza del parlamento yemení el 18 de diciembre de 2014, no ha durado mucho. Su autoridad ha sido desafiada por los *Houthis*, que recurrieron de nuevo a la violencia armada en enero de 2015 para imponer su visión política a las instituciones estatales. Al hacerse con el control de los edificios claves del gobierno y con el palacio presidencial, los *Houthis* lograron obligar al presidente Hadi a firmar un nuevo acuerdo, el 21 de enero de 2015, que les aseguraba más influencia sobre las decisiones políticas del Estado. El pacto, entre otras cuestiones, abría la posibilidad de introducir cambios en el borrador de la nueva Constitución de Yemen, que fue presentada al público el 17 de enero 2015. A cambio de las concesiones gubernamentales, los *Houthis* se comprometieron a cumplir con el pacto de pacificación y de normalización de la situación política, que les obligaba a retirarse de los lugares estratégicos de la capital y a devolver los edificios estatales al gobierno. A pesar de estos acuerdos, los rebeldes no se sometieron a la autoridad del Estado y no renunciaron el uso de la violencia como instrumento para mantener el control sobre el gobierno y los territorios de Yemen que tomaron.

En la protesta a la presión armada de los *Houthis*, el Primer Ministro Khaled Bahah y su gobierno, así como el presidente Abd Rabbu Mansur Hadi terminaron presentando sus respectivas dimisiones el 22 de enero de 2015. El colapso del gobierno fue revocado posteriormente en base a un recurso legal, cuando el presidente Hadi retiró su renuncia al poder. El 21 de febrero de 2015 el presidente logró escapar de su arresto domiciliario, impuesto por los *Houthis* en Sana'a y retomó sus funciones como jefe del Estado desde Aden, pidiendo la ayuda internacional para restaurar la legitimidad y recuperar el control sobre el país. Unos días antes, el 6 de febrero de 2015, los *Houthis* aprovecharon el vacío en el poder y el impasse político para

anunciar la disolución del parlamento y la formación de su propio gobierno interino al que llamaron el "Comité Revolucionario". El ascenso al poder de los *Houthis* exacerbó las tensiones militares y políticas en Yemen. La situación de conflicto se agravó el 25 de marzo de 2015, cuando Arabia Saudí, apoyada por una coalición internacional, inició una operación militar en Yemen para derrotar el movimiento *Houthi* y restaurar supuestamente la estabilidad política. Dado que los *Houthis* han estado apoyados por Irán, la batalla sobre Yemen ha adquirido una dimensión de rivalidad por la influencia existente en la región entre Irán, de mayoría chiíta, y Arabia Saudí, gobernada por las elites sunníes. La intervención militar en Yemen, basada en las alianzas entre los países diversos, añadió una complejidad internacional a un conflicto interno vinculado a las luchas de poder entre los diversos grupos políticos.⁹⁵ El conflicto actual manifiesta los riesgos violentos y destructivos que se están produciendo en Yemen, no solamente para la transición democrática, sino sobre todo para la población civil, que se ha convertido en la principal víctima de esta guerra.

El conflicto armado y la violencia se han visto como unas herramientas eficaces, no solamente para obstaculizar la democratización de Yemen, sino también como el arma por excelencia del patriarcado, que ha servido para frenar el avance en la agenda de las mujeres y en sus procesos de empoderamiento. En las condiciones de la transición que garantizaba una participación más democrática, entre 2012-2014, las activistas, a través de su representación en el poder y en los espacios de toma de decisiones, han sido capaces de desafiar y resistir al orden patriarcal, visibilizando la existencia de *una cultura política de resistencia feminista*. Al entender la importancia de su representación política, las activistas por los derechos de las mujeres establecieron su prioridad para el periodo revolucionario y de la transición política en la implementación de la cuota del 30 %, aprobada en la NDC, para asegurar su participación en los procesos de la definición y de construcción del nuevo Estado. Aunque se sabe que la cuota del 30 % en la esfera pública no garantiza a las mujeres que su posición de género y su situación real cambie positivamente en poco tiempo, lo cierto es que una alta representación de activistas comprometidas y sensibles al género en los puestos de toma de decisiones en las instituciones estatales puede acelerar las políticas a favor de una sociedad más igualitaria y democrática. Lo positivo de los resultados de

⁹⁵ La intervención militar de marzo 2015 contra los *Houthis* en Yemen ha sido apoyada por la coalición de los siguientes países: Arabia Saudí, Emiratos Árabes, Bahrein, Qatar, Kuwait, Egipto, Jordania, Sudan, los EE.UU., Inglaterra, Francia, Turquía, Bélgica y de manea extraoficial también por Marruecos. Los *Houthis* recibieron el apoyo militar por parte de Irán, China y Rusia. Véase: <http://www.aljazeera.com/indepth/interactive/2015/03/military-action-yemen-150326143748798.html>. Acceso 27 de marzo de 2015.

la revolución yemení de 2011 y de la Conferencia para el Dialogo Nacional de 2013-2014 es que las activistas yemeníes son más conscientes y están más preparadas para asumir los puestos de poder y retomar su protagonismo en el cambio político-social. Se trata de un movimiento todavía débil y bastante fragmentado, no ausente de conflictos internos, pero también, y a pesar de las diferencias entre las mujeres, se ha visto su capacidad de unión en torno a los intereses feministas, para articularlos en el nuevo Estado y presionar por un cambio democrático más profundo, que no solamente abarque las transformaciones políticas, sino también los cambios culturales, con efectos en las relaciones de género. Si las condiciones de la paz y la seguridad lo permiten, la lucha por los derechos de las mujeres y la justicia de género continuará, y los próximos años demostrarán hasta qué punto la *cultura política de resistencia feminista* ha sido capaz de afectar y transformar la mentalidad y las costumbres patriarcales de la sociedad yemení y de influir positivamente en la democratización del Estado.

IV CONCLUSIONES

IV.1 Conclusiones

El propósito de esta investigación ha sido analizar las dinámicas de género y los esfuerzos de las activistas yemeníes para conseguir mayores cuotas de derechos y de autonomía para las mujeres. La actual situación de caos y de violencia posrevolucionaria hace impredecible saber si los logros de las acciones feministas encontrarán las condiciones necesarias para poder ser implementados y en qué momento se producirá. La paz y la seguridad son factores imprescindibles para poder avanzar en los cambios democráticos y formar una ciudadanía más consciente de sus derechos, así como construir un Estado, más justo y equitativo, capaz de proteger y promover los derechos humanos. Las luchas de poder entre los grupos armados y las divisiones internas conllevan consigo unos proyectos políticos completamente distintos, las implicaciones que esto tenga respecto a los derechos de las mujeres, dependerá de quienes se hagan con el poder y el control sobre las políticas del Estado. En este contexto el argumento trazado a lo largo de esta tesis de que existe una interdependencia e interconexión entre la cultura y la política se mantiene, entendiendo que la cultura no solamente forma parte relevante de la política, sino que la política debe ser vista como un fenómeno esencialmente cultural. La puesta en práctica de los objetivos democráticos de la revolución yemení de 2011 y de los acuerdos de la Conferencia para el Dialogo Nacional de 2013-2014 dependen de las transformaciones culturales que transcurran en la sociedad, para poder dar cabida a la formación de una nueva nación, basada en los principios del respeto, la tolerancia, la no-discriminación y la igualdad. Los cambios pro-democráticos son difíciles de implementar sin unas transformaciones culturales en la mentalidad social, que aumenten y honren la diversidad y respeten la libertad cultural. Teniendo en cuenta que la cultura no es estática ni homogénea, sino que se constituye como un proceso dinámico de hibridación; que permite examinar las dinámicas del cambio y de la continuidad como resultado de las interacciones humanas, marcadas por las relaciones de poder y sujetas a las transformaciones continuas.

En este contexto se ha prestado especial atención a la interacción entre la cultura patriarcal y la agencia feminista, que alude a las teorías sobre las estructuras sociales versus la agencia humana. Se trata de unos debates que nos introducen en la

problemática de la socialización de las personas en una cultura dominante, frente a la autonomía de los individuos para construir su propia cultura y actuar como agentes del cambio. La cultura patriarcal, que prevalece en Yemen, ha determinado el funcionamiento de los mecanismos de producción y la reproducción de unas ideologías de género que conservan el sistema en el que las diferencias entre los hombres y las mujeres se convierten en las desigualdades de género. La socialización en este sistema se ha realizado a través de la escuela, la familia, las autoridades religiosas y tribales, los medios de comunicación, las instituciones estatales y de otros agentes significativos. Las mujeres, bien socializadas en sus roles de género, han sido privadas a menudo del sentido crítico para poder analizar y desafiar las normas patriarcales en sus vidas, transmitiendo e inculcando a sus hijas y a otras mujeres unas tradiciones nocivas, de las cuales ellas mismas han sido víctimas. Las restricciones en el acceso a una educación de calidad, a los recursos materiales y a la toma de decisiones políticas han contribuido a su posición de subalternidad respecto a los hombres y han debilitado sus procesos de empoderamiento. El aumento de la conciencia feminista, por otro lado, las ha capacitado para llevar a cabo un análisis crítico sobre el poder opresivo y dominante del sistema patriarcal y para articular sus propios intereses de género con el objetivo de transformar el sistema de dominación masculino y desafiar sus reglas de juego. Los objetivos feministas hacen hincapié en la redefinición de las tradiciones nocivas, que oprimen a las mujeres y a otros grupos sociales, privados del reconocimiento como seres humanos con plenos derechos ciudadanos, con el fin de construir una sociedad más igualitaria y justa.

En esta estructura, la supervivencia del sistema patriarcal ha dependido no solamente de la complicidad de las personas para la reproducción de las normas y de las tradiciones opresivas de género, sino también de la flexibilidad del sistema mismo para su extensión dentro de los límites que marcan las libertades culturales para las mujeres. El sistema utilizó, por un lado, los mecanismos de control y las “operaciones del patriarcado”, para desmovilizar eficazmente a la resistencia feminista e impedir la sublevación de las mujeres rebeldes al poder patriarcal. Y por otro lado, ha premiado, mediante mecanismos de recompensa, a las mujeres que reproducen el sistema patriarcal, por cumplir de forma “excelente” con sus roles tradicionales de género y por ser el tipo de mujeres que la sociedad espera de ellas que sean. Las mujeres, vistas como guardianas de la tradición y de las costumbres sociales, se han convertido asimismo en los símbolos de la identidad y del honor de la familia, por lo cual los mecanismos de control que recaen sobre ellas son mayores. Cualquier sospecha o rumor sobre su conducta inapropiada pone en peligro su reputación y desacredita su

labor y su legitimidad socio-política. Como hemos visto, en esta tesis, este tipo de estrategias culturales se relacionan a menudo con los discursos de la moralidad, y se utilizan en contra de las activistas políticas, para deslegitimar sus esfuerzos a favor de los derechos humanos y de la justicia para las mujeres. Se trata de unas tácticas que se usan primordialmente en contra de las mujeres, debido a que este tipo de violencia cultural suele afectar sobre todo a las mujeres por las cuestiones de género. El ejemplo de este hecho lo ilustra el discurso de Ali Abdullah Saleh, del 15 de abril de 2011, que sugería que la mezcla entre los sexos está prohibida en el islam, y que desembocó en una violencia contra las mujeres revolucionarias, representadas y percibidas desde entonces en algunos entornos como mujeres pérdidas y malas musulmanas. La exégesis patriarcal del islam, que tiene como objetivo la justificación de la desigualdad de género y la privación de los derechos y de las libertades de las mujeres, constituye asimismo una forma de violencia cultural, que se utiliza para legitimar la violencia directa y estructural de género.

Las estrategias de oposición reflejan la flexibilidad del sistema patriarcal, ya que permiten a las mujeres re-negociar sus derechos y sus privilegios particulares, sin cuestionar las reglas fundamentales del sistema. En mi opinión, no obstante, los cambios sociales que transcurren a conveniencia del poder patriarcal y en clara oposición al pleno reconocimiento de los derechos humanos y de la igualdad de género, no solamente no desafían al sistema patriarcal, sino que lo refuerzan, al reproducirlo en sus nuevas formas. En este sentido se ha debatido el ejemplo de los clérigos yemeníes en los proyectos de género y desarrollo para repensar su rol y su pertinencia en la promoción de los derechos de las mujeres, especialmente cuanto se trata de apoyos selectivos y condicionados. Los imanes que entrevisté en Yemen por su relación con los proyectos de género, solían defender los derechos de las mujeres a la educación y a la salud, entre muchos otros, pero no estaban dispuestos a renunciar a sus propios privilegios, que tenían garantizados en la interpretación ortodoxa de la *sharí'a*, como el derecho exclusivamente masculino a la poligamia y a una parte mayor de la herencia. Las activistas yemeníes se han preguntado en este contexto hasta qué punto la utilización de los imanes y de los líderes islámicos en los proyectos de género y desarrollo puede ser beneficiario, o por el contrario, contraproducente para construir un mundo más justo para las mujeres.

La relación entre la religión, la cultura y el desarrollo, y especialmente el rol de las autoridades religiosas en la promoción de la justicia de género en los contextos musulmanes, es un tema particularmente polémico y resulta en una división de

opiniones, tanto en Yemen como en los ámbitos internacionales. La aplicación de la “sensibilidad cultural” en el desarrollo requiere de la involucración de los actores tradicionales, incluyendo las autoridades islámicas, así como la consideración y el respeto hacia la cultura local, incluso si eso conlleva la interacción con unos valores que no necesariamente son los deseados por muchos agentes occidentales y por las elites seculares del país. El programa “*Women’s Rights in Islam*” se puede clasificar del lado que defiende el punto de vista de que el cambio social es un proceso gradual y que requiere de la movilización de los actores tradicionales y del uso de unas estrategias culturales basadas en los valores islámicos, para ganarse la atención de unos sectores amplios de la sociedad e incidir en el crecimiento de la masa crítica para el cambio real. El lado positivo de la intervención islámica está en que permite disminuir la resistencia social y negociar los derechos de las mujeres en un marco legítimo, lo cual puede tener una cierta relevancia en las comunidades religiosas y especialmente en los contextos que se rigen por la ley islámica. La preocupación está en cómo se implementan estas ideas en la práctica, ya que según lo que demuestran los datos analizados del programa “*Women’s Rights in Islam*”, existen limitaciones para avanzar en la igualdad real si no se presta la suficiente atención a las transformaciones estructurales y a la redistribución del poder entre los hombres y las mujeres. La cuestión está también en la utilización de las autoridades religiosas para mediar el cambio social en las comunidades musulmanas, ya que su consulta en cualquier asunto refuerza su poder, y esto ocurre a menudo a costa del liderazgo y del empoderamiento directo de las mujeres y de los jóvenes. La mediación de los imanes y de los líderes religiosos en los procesos del desarrollo puede contribuir asimismo a la islamización de la sociedad, puesto que implica el uso de la religión para negociar, justificar y legitimar cualquier cambio social.

La formación en género y la colaboración con los imanes y con otros actores tradicionales en los proyectos del desarrollo ha sido particularmente estimulante para las activistas yemeníes para repensar sus estrategias de cambio social y de renovación cultural. Las activistas que han trabajado con los imanes afirman que es importante formar alianzas con los hombres para incidir juntos en las transformaciones de género, pero no necesariamente consideran que las autoridades islámicas sean los agentes más adecuados para promocionar los derechos de las mujeres y la justicia de género en Yemen. Esta opinión desafía los procesos actuales sobre la selección de las contrapartes locales en los programas de género y desarrollo, reivindicando la identificación de los socios según sus capacidades y su compromiso personal con la causa feminista, y no en base a los criterios de su posición en las estructuras

dominantes del poder. En este sentido la atención se redirige desde los imanes y otras autoridades tradicionales de la cultura dominante, hacía las personas *per se*, o sea, las mujeres y los hombres que tengan el potencial de ser o convertirse en los agentes del cambio, dispuestos a liderar las transformaciones de género en Yemen. Este planteamiento desafía el poder tradicional y abre un nuevo lugar de enunciación para las mujeres y los jóvenes activistas, marginados en el sistema patriarcal predominante. Se añade asimismo que la opción de usar el islam como una de las estrategias de entrada al desarrollo, en un contexto social fuertemente influenciado por la religión islámica y las costumbres tribales, no debe implicar una pasividad respecto a la desigualdad de género y la violación de los derechos humanos. Todo lo contrario, el enfoque de la sensibilidad cultural admite la creación de unos espacios de debate público para poder capacitar y empoderar a los agentes locales, dispuestos a identificar y a desafiar las tradiciones nocivas dentro de su propia cultura y de su práctica religiosa, para erradicar la discriminación y la opresión patriarcal.

Mi interés en este contexto se ha centrado especialmente en el análisis de los procesos de empoderamiento de las mujeres activistas y de sus esfuerzos para conseguir mayores cuotas de derechos y de autonomía. La hipótesis de que la emergencia de las mujeres activistas como sujetos políticos y revolucionarios no hubiese sido posible sin unos cambios sociales y políticos que empezaron mucho antes que la revolución yemení de 2011, y que aceleraron sus procesos de empoderamiento y la toma de conciencia feminista, se ha confirmado. Los ejemplos presentados a lo largo de esta tesis confirman también la segunda parte de la hipótesis que sugerían que estos procesos de cambio han propiciado y a la vez han sido producto de una "*cultura política de resistencia feminista*", protagonizada por los y las activistas sensibles al género. Se trata de una cultura que nace como resultado del aumento de la conciencia feminista entre las mujeres (y algunos hombres) para tomar la acción en contra de la discriminación y la violencia de género, así como de la resistencia y la subversión al poder patriarcal. El concepto de "*cultura política de resistencia feminista*" enfatiza en la cultura y en la agencia de las mujeres, como dos elementos relevantes para entender la relación entre los procesos de empoderamiento de las mujeres y los factores distorsionantes, que obstaculizan su llegada al poder y la implementación de la igualdad de género. Esta "*cultura política de resistencia feminista*" en Yemen se crea en la interacción entre varios elementos, que incluyen: las experiencias de la discriminación y del empoderamiento de las mujeres (experiencias); las redes y las organizaciones de mujeres y de los derechos humanos (redes y organizaciones); la construcción ideológica de la igualdad y la justicia de

género (ideología/pensamiento); la acción político-cultural de resistencia al poder patriarcal (producción y acción político-cultural).

IV.1.1 Experiencias de la discriminación de género y el empoderamiento de las mujeres

El sistema patriarcal puede ser opresivo tanto para las mujeres, como para los hombres que no cumplan con los roles de género asignados socialmente. Al mismo tiempo los datos provenientes de Yemen evidencian que las brechas de género persisten en todos los campos y que las mujeres constituyen el grupo más discriminado y vulnerable. Los procesos de empoderamiento implican la toma de consciencia sobre esta discriminación y sobre las desigualdades de género, así como el aumento de la auto-confianza y la fuerza necesaria para poder resistir y desafiar las injusticias contra las mujeres. A lo largo de esta tesis se han presentado las trayectorias de varias mujeres yemeníes, que en el proceso de su empoderamiento se han convertido en activistas por los derechos humanos y la justicia de género. El factor desencadenante de su interés por las cuestiones de género ha estado vinculado con su propia experiencia de discriminación y su toma de consciencia sobre la escala del problema de la desigualdad de género y la violencia contra las mujeres en Yemen. Este aprendizaje se dio en la mayoría de los casos estudiados como resultado de su investigación y/o del trabajo en las cuestiones de género en las organizaciones del desarrollo. La formación específica en género y en los derechos humanos, así como la interacción con otras activistas feministas han sido factores estimulantes que las han acompañado en sus propios procesos de cambio y de crecimiento personal. En estos procesos de empoderamiento, las mujeres no solamente han tomado consciencia sobre cómo el poder patriarcal opera en sus vidas, sino que también han fomentado la motivación personal para profundizar en la historia y en la sabiduría femenina, y pasar a la acción para desafiar las prácticas opresivas de género dentro de su propia cultura. En estos procesos las mujeres han resignificado su lugar en el mundo y su relación con los demás, y se han convertido en las verdaderas agentes del cambio, capaces de desarrollar un análisis crítico sobre las realidades de género y movilizarse para demandar más cuotas de derechos y de justicia para las mujeres.

Los proyectos de educación y de formación en género y en los derechos humanos, tanto en el marco religioso como en el secular, han jugado un rol relevante en la aceleración de la sensibilidad social en las cuestiones de la desigualdad y la violencia contra las mujeres. No obstante, lo que realmente ha marcado la diferencia de estos

proyectos respecto a otros, ha sido la metodología feminista centrada en el empoderamiento de las mujeres, y los efectos que ha producido; para incidir luego, a través de las personas formadas en estos proyectos, en las transformaciones culturales a favor de una sociedad más igualitaria y justa. Las convicciones y el empeño individual han sido los motores principales para desafiar el conformismo generalizado y lanzarse para protagonizar el cambio social, a pesar de que sus acciones de transgresión de las normas patriarcales pudieran implicar altos costes personales. Hay una correlación positiva entre el empoderamiento de las mujeres y la acción feminista, debido a que el empoderamiento de las mujeres necesariamente debe pasar por la toma de conciencia feminista, lo cual aumenta el compromiso personal para trabajar con pasión y entusiasmo por los cambios verdaderamente transformadores que marcan la diferencia en cuanto a las transformaciones de género. Sin el aumento de la conciencia feminista no hubiese sido posible crear la resistencia al poder patriarcal necesaria para avanzar hacia una cultura de la igualdad.

IV.1.2 Redes y organizaciones de mujeres y alianzas con otros actores sociales

Las redes de las mujeres activistas y sus alianzas con otros actores sociales han desempeñado un rol relevante en sus propios procesos de empoderamiento, así como en sus trayectorias de lucha colectiva por la justicia de género. La organización en redes y en las organizaciones de mujeres y de los derechos humanos les ha permitido resistir con más fuerza al sistema patriarcal y negociar con el Estado sus derechos y su representación política. En la etapa pre-revolucionaria, la acción a favor de los derechos de las mujeres se ha articulado sobre todo a través de los proyectos de género y desarrollo, llevados a cabo por las ONGs locales, las organizaciones internacionales y las instituciones estatales especializadas. Esta forma de activismo resultó en la ONG-ización de los movimientos de mujeres, produciendo en alguna medida la despolitización y el debilitamiento de la acción feminista. Su integración en el sistema del desarrollo más oficialista ha sido cuestionada porque implicaba la competición entre las activistas por los fondos y por otros recursos, así como la concentración del poder y de la representatividad de las mujeres en manos de unas ONGs mayoritarias, que a menudo han sido lideradas por mujeres provenientes de las elites sociales y políticas. A pesar de estas dificultades, se ha demostrado que el conjunto de los esfuerzos y las iniciativas a favor de la justicia de género y los derechos humanos ha tenido también unos resultados positivos en cuanto al aumento de la conciencia ciudadana sobre los derechos de las mujeres y la creación de nuevos movimientos sociales.

Las formas variadas, constantes y plurales de la acción al género han tenido unos impactos positivos en el empoderamiento de las mujeres y los cambios sociales, lo cual se ha puesto en evidencia durante la revolución yemení de 2011. Fueron las mujeres y los jóvenes de la sociedad civil los primeros que se organizaron para manifestarse en contra del régimen de Ali Abdullah Saleh. En el proceso revolucionario las feministas de las generaciones más antiguas han entrado en contacto con las activistas más jóvenes, que también estaban suficientemente preparadas y formadas para convertirse en lideresas políticas y para reivindicar un Estado más igualitario y justo para todas las personas. Las activistas revolucionarias, de ambas generaciones, no solamente reivindicaban la democracia, la justicia y la dignidad para las mujeres, sino que también deseaban beneficiarse como ciudadanas igualitarias de las oportunidades creadas a lo largo de la transición democrática. El encuentro de las diversas activistas durante el proceso revolucionario, y en particular durante las conferencias nacionales de las mujeres en 2012, ha evidenciado la fragmentación política del movimiento de mujeres yemeníes, pero también ha mostrado su capacidad de unión en torno a sus intereses de género. Como resultado, se han ampliado las redes feministas y se ha reforzado la idea de un movimiento por los derechos de las mujeres más diverso, que aunque sigue siendo predominantemente urbano y compuesto por las mujeres progresistas, profesionales y con un alto nivel de estudios, se ve más heterogéneo en cuanto a la clase social (media y alta), edad, orientación política y la religiosidad.

Las redes de las activistas por los derechos de mujeres han sido claves para mantenerse en contacto, intercambiar la información, movilizarse en las campañas contra la discriminación y la violencia de género, y dar impulso a las nuevas iniciativas y programas conjuntos. En la tesis, se ha mencionado a Watan Coalition como el ejemplo de una red informal de activistas progresistas que se creó para apoyar a las mujeres en sus procesos de empoderamiento y en sus campañas electorales durante las elecciones regionales de 2006, y que posteriormente tuvo una menor visibilidad, para activarse de nuevo durante la revolución de 2011, tratando de movilizar a las mujeres revolucionarias en torno a la construcción de una agenda de género en común. Es importante destacar que las activistas de esta red, con experiencia previa en el trabajo de los derechos humanos y la justicia de género, eran también las más activas para sensibilizar al movimiento revolucionario en las cuestiones de los derechos de las mujeres y la justicia de género, así como para negociar el rol de las mujeres en el nuevo Estado.

Las alianzas con los hombres y la comunidad internacional han sido otros de los factores que se han considerado relevantes para poder avanzar en los derechos de las mujeres y la justicia de género en Yemen. Las activistas yemeníes consideran que el apoyo de los hombres es necesario para poder introducir los cambios de género en una sociedad dominada por el poder masculino. Los hombres son los que controlan las estructuras sociales y las instituciones del Estado, y son ellos los que toman las decisiones sobre las propuestas de reformas legislativas y políticas presentadas por las activistas en el parlamento. Las alianzas con los hombres son necesarias para introducir cualquier cambio en el sistema de dominación masculina. Las mujeres son conscientes del desafío que representa este hecho, y piden que se implemente una cuota del 30 % para aumentar la representación femenina en las estructuras del Estado y poder tener más influencia sobre las decisiones políticas que afectan a sus vidas. Para conseguir este objetivo, han sido clave las alianzas de las activistas yemeníes con los actores internacionales, para aumentar la presión diplomática sobre los partidos políticos y los líderes masculinos con el fin de conseguir algunas concesiones respecto a los derechos de las mujeres. Las organizaciones internacionales han apoyado también a las activistas yemeníes en el reclamo de la responsabilidad del Estado para cumplir con sus compromisos respecto a los tratados internacionales en los derechos de las mujeres. Las acciones de la solidaridad internacional constituyen un apoyo relevante para las activistas yemeníes, pero no hay que subestimar su propio rol como protagonistas del cambio en términos de género.

IV.1.3 Construcción ideológica de la igualdad y la justicia de género

Las acciones a favor de los derechos de las mujeres en Yemen han estado motivadas por una ideología de justicia de género, que se ha ido construyendo en base a las experiencias de las mujeres y de sus organizaciones de base. Las activistas yemeníes se han inspirado, por un lado, en los logros del feminismo global, en el sentido del reconocimiento y de la adhesión activa con los principios y los derechos de las mujeres definidos en la CEDAW, en la Declaración de Beijing y en otros acuerdos internacionales. Y por otro lado, han tratado de buscar y reivindicar su propia identidad, que se ha construido en oposición a las influencias del pensamiento feminista occidental. En sus estrategias para promover los derechos de la CEDAW a través de un lenguaje culturalmente sensible, han usado los principios de la *sharía* para mostrar que los derechos humanos universales de las mujeres no solamente son compatibles con los valores del islam, sino que forman parte inherente de la

“auténtica” tradición islámica. En este marco aparece el interés por el feminismo islámico, que emerge como respuesta a las influencias del fundamentalismo musulmán, que fue ganando fuerza en Yemen desde los años 80. La idea de la promoción de los derechos de las mujeres a través de los principios islámicos se ha percibido como una estrategia adecuada en el contexto altamente influenciado por la religión, para disminuir las resistencias sociales y evitar la confrontación directa con los grupos conservadores. Se ha visto importante que las organizaciones de mujeres y las activistas progresistas participen en los movimientos de la renovación islámica, para desafiar al poder patriarcal y romper con el monopolio masculino en la exégesis del islam. La utilización instrumental de la religión en los proyectos del desarrollo, sin embargo, se ha percibido como un hecho altamente polémico, puesto que la adopción de un lenguaje islámico no necesariamente implica la incidencia en los cambios verdaderamente transformadores, centrados en la redistribución del poder y la promoción de la justicia de género.

Las activistas yemeníes han llamado la atención, en las entrevistas realizadas conmigo, sobre el hecho de que el problema de la discriminación y la violencia de género no está en el islam *per se*, sino en las relaciones de poder desiguales y en la utilización política del islam y de la cultura para legitimar los abusos patriarcales. En este sentido se han debatido las conexiones entre la política y la cultura. Al reconocer que las cuestiones de las mujeres y la desigualdad de género son asuntos tanto políticos como culturales, se ha admitido que los cambios sustanciales deben pasar paralelamente por la representación de las mujeres en las estructuras del poder y por la erradicación de las prácticas culturales que son opresivas para las mujeres. Se ha criticado la naturaleza patriarcal del Estado y del sistema tribal, así como de sus mecanismos directos e indirectos de reproducción de las desigualdades de género y de exclusión de las mujeres del poder. Se ha destacado la idea de que la promoción de la igualdad debe implicar tanto el aumento de la consciencia feminista y el empoderamiento de las mujeres, como la creación de las condiciones necesarias para que las mujeres puedan satisfacer sus necesidades prácticas y estratégicas, y ejercer sus derechos humanos en la práctica. Los proyectos feministas de las activistas yemeníes han implicado una redefinición de su propia cultura en un espíritu moderno y a través de la historia, muchas veces mitificada, en la que se recurre a unas tradiciones y a una memoria que glorifica el rol y las libertades de las mujeres en el pasado.

Una de las características comunes de los movimientos de las mujeres del Sur es la

articulación de sus prioridades específicas de género en unos debates más amplios y vinculados a las cuestiones que afectan a toda la comunidad. Las activistas yemeníes efectivamente han preferido inscribir sus demandas específicas sobre la igualdad y los derechos de las mujeres en unas reivindicaciones más generales que comprendan la ciudadanía igualitaria, los derechos humanos y la democracia, considerando que se trata de unas condiciones necesarias para establecer la justicia de género en Yemen. Las organizaciones locales de mujeres, como la citada WFRT, han apostado por trabajar con los hombres para sensibilizarlos en las cuestiones de género y ampliar de esta manera el tejido social para que pueda servir de apoyo para defender la igualdad y los derechos de las mujeres en Yemen. En general, la idea predominante de las activistas yemeníes ha sido la de construir una sociedad más igualitaria con los hombres, y no en contra de ellos. De hecho, cuando estalló la revolución yemení, iniciada por las mujeres y los jóvenes, se vivió con entusiasmo lo que Margot Badran (2011) definió como un “*nuevo feminismo*”, y que no estaba definido y delimitado por el nombre del feminismo, sino más bien por su espíritu.⁹⁶ Según esta historiadora, el “nuevo feminismo”, que se manifestó en los movimientos revolucionarios de los y las jóvenes de la Primavera Árabe, se ha definido en combinación con algunos conceptos tales como: la igualdad, la libertad, la justicia, la dignidad, la democracia y los derechos humanos. En Yemen, este nuevo feminismo se podía resumir en las palabras: “*la libertad, la igualdad y la justicia para todas las personas*”, y se ha manifestado en unas acciones directas y concretas, y en el coraje de las mujeres y de los jóvenes revolucionarios para transgredir las tabúes de género y reivindicar sus derechos culturales, políticos y civiles.

La situación de violencia específicamente dirigida contra las mujeres revolucionarias en la segunda etapa de la revolución ha obligado, no obstante, a las activistas feministas a movilizarse y a defender una agenda de género más específica. En este sentido se puede decir que las estrategias de las mujeres y la priorización de sus demandas dependen del contexto y se adaptan fácilmente a las situaciones cambiantes. Por lo general, las preocupaciones de las mujeres yemeníes han sido las mismas que las que tienen los hombres, y se han centrado en las cuestiones del desarrollo, de la economía, de la paz y la seguridad, de la educación, de los derechos humanos y de la justicia social. Y por otro lado, las activistas se han visto obligadas a responder a los asuntos vinculados específicamente con su discriminación de género, abordando las cuestiones de la escasa representación política de las mujeres, la

⁹⁶ Margot Badran, “Egypt’s revolution and the new feminism,” *The Immanent Frame*, March 3, 2011, <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/03/03/egypts-revolution-and-the-new-feminism/>.

violencia de género, los matrimonios precoces, la mortalidad materna, la mutilación genital femenina y otras. El interés de las activistas feministas en los últimos años se ha centrado también en conectar con las mujeres de base para crear un movimiento masivo y tener un respaldo más activo para sus políticas de género. En el contexto de la construcción del nuevo Estado, la prioridad estaba en el liderazgo femenino en los tres poderes del Estado y en la definición de la nueva Constitución, las leyes y las políticas estatales con una perspectiva de género.

IV.1.4 Producción y acción político-cultural de resistencia al poder patriarcal

Las luchas por los derechos de las mujeres siempre se han inscrito dentro de unas dinámicas sociales e históricas específicas, respondiendo a los desafíos que emergían y requerían de unas acciones inmediatas. Dentro de estos procesos, las mujeres han sido capaces de formular sus propias estrategias de resistencia y de cambio, incluyendo las reivindicaciones de sus derechos específicos y renegociando sus roles de género y las libertades específicas en los contextos cambiantes. En la interacción entre la estructura patriarcal y la agencia feminista, mi interés se ha centrado en explorar cómo las mujeres han participado activamente en la resistencia y en la sublevación contra el poder patriarcal, contribuyendo en el avance hacia una cultura de la igualdad. He mencionado que muchas activistas, que han protagonizado la construcción de una *cultura política de resistencia feminista* en Yemen, son escritoras, poetas, periodistas, académicas y fotógrafas, que a través de su obra literaria, artística e intelectual abordan los problemas de los derechos de las mujeres, participando en la formación de la opinión pública. Estas activistas no solamente producen la cultura en el sentido de las artes y las letras, sino que también influyen en los cambios culturales, en su dimensión más antropológica, a través de su trabajo en las ONGs y en los proyectos de género. Algunas de estas activistas han sido elegidas para representar a las mujeres independientes en la Conferencia para el Dialogo Nacional, convirtiéndose en nuevos actores políticos en Yemen.

Trabajar por los cambios de género no es un asunto fácil, especialmente en un contexto donde los fundamentalismos religiosos y la cultura patriarcal del poder tribal ejercen mucha influencia sobre la sociedad, como es el caso de Yemen. Las mujeres inconformistas y las activistas que transgreden las normas tradicionales son víctimas frecuentes de las “operaciones patriarcales”, que pretenden dañar su reputación y desacreditar su trabajo. Para disminuir las consecuencias de la violencia cultural y directa del sistema patriarcal, las activistas forman alianzas de ayuda y de protección

con otros actores sociales, así como desarrollan sus estrategias en un marco compatible con los valores culturales y religiosos. Es relevante destacar que las activistas yemeníes han preferido utilizar estrategias múltiples y diversas en sus acciones. El uso de la religión islámica podría formar parte de ellas, pero nunca se ha visto como la única solución posible para promocionar la justicia de género y los derechos de las mujeres en Yemen. Las organizaciones locales de mujeres han trabajado con las estrategias religiosas y seculares de manera alterna o simultánea, dependiendo de las necesidades de cada contexto y del tipo de comunidad a la que se dirijan. El interés de los donantes por trabajar con las organizaciones confesionales o más laicas también ha sido un factor relevante en cuanto a la decisión de las activistas yemeníes respecto al diseño del programa y a la elección del sector de intervención. La dependencia de los fondos extranjeros es un hecho en Yemen, dadas las pocas oportunidades para financiar los proyectos de género con otras fuentes, por eso no es raro observar que las ONGs locales se adapten a las preferencias de los donantes y dejen de lado sus propias prioridades.

De cara a la evaluación de los proyectos de género resulta útil distinguir, por un lado, las iniciativas que han incidido en los cambios sociales a partir de las transformaciones personales de sus participantes, y por otro, los programas que han utilizado las herramientas del desarrollo de una manera instrumental, obteniendo unos cambios superficiales, que no han afectado ni a lo personal ni a lo estructural. El primer grupo de iniciativas marca la diferencia con el segundo, porque contribuye a la formación de unos agentes del cambio con una motivación personal y una capacidad para poner en práctica sus aprendizajes y construir una sociedad más igualitaria y justa. El programa de *“Women’s Rights in Islam”* se ha presentado como un ejemplo de las prácticas prometedoras, al combinar varias estrategias para formar a los agentes del cambio y promover los derechos de las mujeres desde una perspectiva sensible culturalmente. La metodología del programa ha destacado no solamente por utilizar el dialogo entre varias corrientes del islam y los movimientos seculares como un recurso positivo para el desarrollo, sino también por combinar varias estrategias para el empoderamiento de las mujeres y promover el pensamiento crítico para aumentar las libertades culturales en la elección más consciente de sus modos de vivir. El valor añadido del programa ha estado en la formación de los agentes del cambio para poner en práctica el conocimiento aprendido y dotarlos de argumentos adecuados para desafiar las restricciones del fundamentalismo islámico respecto a los derechos y las libertades de las mujeres. Algunas activistas formadas en este programa se han convertido posteriormente en las lideresas de la revolución yemení de 2011 y han replicado su

conocimiento, adquirido en este y en otros proyectos formativos, en su lucha por la democratización del Estado y de la sociedad. A pesar de los logros del programa “*Women’s Rights in Islam*”, se han observado también ciertas limitaciones en cuanto a su incidencia directa en las transformaciones estructurales del sistema patriarcal y en la alteración de las relaciones jerárquicas del poder a nivel institucional, dominado por los hombres. Mis críticas no cuestionan el potencial de los recursos religiosos y culturales para empoderar a las mujeres, sino que destacan las limitaciones de su uso si no se cuestionan y resisten al mismo tiempo las estructuras patriarcales y se promocionan a las mujeres en los puestos de poder.

Las activistas yemeníes han sido cada vez más conscientes de este hecho, sabiendo que es difícil implementar un verdadero cambio de género si las mujeres no están representadas en las estructuras de poder. Por esta razón su lucha feminista en los últimos años se ha centrado en el empoderamiento político de las mujeres y su inclusión en los puestos de poder en las instituciones estatales y en otros organismos de influencia claves. La revolución yemení de 2011 marcó un punto de inflexión en la trayectoria de los movimientos de mujeres y ofreció un nuevo escenario para el cambio socio-político de Yemen. Muchas activistas por los derechos humanos y la justicia de género decidieron dejar en aquel momento sus trabajos en las organizaciones internacionales y en los programas del desarrollo para dedicarse plenamente a la revolución y contribuir a la construcción del nuevo Yemen desde los movimientos sociales de base. Llama la atención la evolución de sus discursos, que se volvieron más críticos en la etapa revolucionaria, no solamente contra el régimen político y su poder patriarcal, sino también, en algunos casos, contra el sistema internacional del desarrollo, y la intervención de Occidente y de los países del Golfo en Yemen. Las circunstancias políticas, sociales y económicas, así como la frustración con la maquinaria internacional de género y desarrollo, las llevó a una radicalización política y a una priorización diferente de sus intereses comunitarios y de género.

La euforia y el entusiasmo inicial de las activistas progresistas con la revolución yemení de 2011 ha sido sustituida rápidamente por su descontento sobre la dirección en la que evolucionó el proceso revolucionario, cuando las elites políticas, tribales y militares se unieron al movimiento anti-gubernamental y “secuestraron” la revolución democrática de los movimientos de las mujeres y los jóvenes. Al tener más experiencia política, recursos económicos y poder militar, los partidos islamistas, los líderes tribales y las fuerzas militares tomaron el control sobre los comités revolucionarios, y empezaron a marginar y a silenciar deliberadamente a los colectivos

progresistas que los criticaban. Las víctimas principales de estas tácticas fueras las mujeres y los jóvenes independientes, que defendían los valores de un Estado democrático, civil y de derecho. La influencia conservadora sobre los campamentos revolucionarios implicó una permisividad mayor hacia el uso de la violencia contra las activistas que criticaban el viejo sistema patriarcal y reivindicaban el cambio político-social. Hay que tener en cuenta, asimismo, que las mujeres revolucionarias sufrieron la violencia cultural, directa y estructural tanto por parte de los colectivos extremistas del movimiento antigubernamental, como del lado de los grupos leales al régimen del presidente Saleh, lo cual demuestra que la mentalidad patriarcal existe en ambos lados de las bandas políticas y que puede manipularse políticamente para deshacerse de aquellas mujeres que considera “incomodas” y rebeldes con el poder masculino.

La revolución yemení y la transición política implicó un cambio en cuanto a la movilización de las mujeres y a la visibilización de su denuncia respecto a la violencia patriarcal, lo cual, desde mi punto de vista, demuestra la emergencia de una *cultura política de resistencia feminista*. Las activistas no se quedaron calladas ante las situaciones de violencia y las intimidaciones políticas, sino que buscaron sus propias estrategias culturales, políticas y legales para hacer oír sus voces y denunciar los abusos del poder patriarcal. Aprovecharon los medios de comunicación, difundieron sus críticas y sus opiniones a través de las redes sociales y los blogs, organizaron protestas callejeras, hicieron demandas ante los tribunales, acudieron con sus quejas a los dirigentes políticos y representantes internacionales, así como promovieron debates públicos sobre las injusticias de género que sufrían. Además, han usado la producción intelectual, cultural y de renovación islámica para justificar sus demandas y promocionar los derechos de las mujeres en la sociedad y en los foros políticos. Bajo la supervisión de las Naciones Unidas, las mujeres consiguieron un 28 % de representación en la Conferencia para el Dialogo Nacional, lo cual resultó ser uno de sus mayores logros en cuanto a su representación e influencia política durante la transición democrática de Yemen.

La Conferencia para el Dialogo Nacional, que duró desde marzo de 2013 hasta enero de 2014, ha sido criticada como un proyecto impulsado y financiado por los donantes internacionales y que terminó sin unas conclusiones claras en las cuestiones relevantes a nivel político para poder avanzar en la construcción del nuevo Estado. No obstante, eso no debe disminuir la importancia de este foro en cuanto al esfuerzo para establecer el dialogo y la negociación democrática entre los representantes de las diferentes fracciones políticas y sociales, que tenían los mismos derechos de voz y

voto para influir en el futuro de Yemen. La importancia del diálogo nacional radica en esta diversidad representativa, que incluyó a personas de ambos sexos, tanto de las elites conservadoras como de los nuevos movimientos político-sociales. Esta diversidad implicó tensiones y conflictos internos: las viejas elites han tratado de conservar su poder y privilegios, mientras que los nuevos actores políticos, de los movimientos progresistas, se han resistido y han presionado por un cambio más democrático, para fundar un Estado moderno, civil y más igualitario. Como consecuencia, la NDC ha producido unos resultados bastante equilibrados, basados en el consenso democrático, que permitieron a las elites tradicionales preservar parte de sus prerrogativas, al mismo tiempo que los movimientos progresistas también lograban un avance para transformar, mediante las reformas, las estructuras político-sociales. Las mujeres han salido de la Conferencia para el Diálogo Nacional como uno de los grupos más beneficiados, al conseguir que sus propuestas feministas de la mejora de sus derechos, que desde hacía años estaban siendo bloqueadas en el parlamento, fueran aprobadas. Recomendaciones tan importantes como el reconocimiento de la ciudadanía igualitaria y la cuota de un 30 % para las mujeres en los órganos del Estado, entre otras cuestiones, han sido inscritas posteriormente en el borrador de la nueva Constitución de Yemen, que ha sido presentada al público en enero de 2015. El desafío está en que algunos grupos, como los *Houthis* y el GPC, han pronunciado sus desacuerdos sobre este borrador, lo cual desembocó en una nueva crisis política. Las objeciones concernían en principio a las cuestiones políticas y a la división de Yemen en seis regiones federales, y no afectaban a los derechos de las mujeres y a la cuestión de la ciudadanía igualitaria. No obstante, la paralización del proceso democrático y el conflicto armado creó una nueva preocupación por las cuestiones de las mujeres y los avances en sus procesos de empoderamiento. La toma de control sobre las instituciones del Estado por parte de los *Houthis* y la intervención militar "Tormenta Definitiva" liderada por Arabia Saudí, que comenzó el 25 de marzo de 2015, no permite prever actualmente cómo se resolverá esta situación. En esta realidad de caos, de inestabilidad política y con la emergencia de unas nuevas movilizaciones populares, se abren las posibilidades a unos escenarios diversos, que pueden resultar en un futuro completamente distinto de lo que se había pactado en la NDC en 2013-2014. De cualquier manera, este será un tema para a estudiar en profundidad en un siguiente trabajo de investigación.

En esta tesis se ha querido demostrar que hay una interacción constante entre las estructuras patriarcales y la agencia de las mujeres, y que en unas condiciones de respeto al proceso democrático las activistas yemeníes son capaces de hacer oír su

voz y colocar su agenda en las políticas estatales. Como nuevos actores políticos, las activistas por los derechos humanos han participado activamente en la Conferencia para el Dialogo Nacional y han demostrado ser capaces de maniobrar para construir las alianzas necesarias con los hombres y los agentes internacionales para negociar sus cuotas de derechos y de autonomía. Estos logros políticos no hubiesen sido posibles sin los procesos previos del desarrollo y de la democratización social, que resultaron en una revitalización cultural de la sociedad civil, que ha estado dispuesta a trabajar por los cambios socio-políticos de forma pacífica y democrática, y que han expresado su voluntad de construir un Estado donde se reconozcan los derechos humanos y la ciudadanía igualitaria para las mujeres. Los procesos de empoderamiento de las mujeres y el aumento de su consciencia feminista han propiciado la emergencia de *una cultura política de resistencia feminista*. Esta cultura nunca se ha adoptado a escala masiva en Yemen, pero ha sido clave para estimular las diversas formas de movilización de las mujeres para defender sus derechos y sus libertades, así como para sensibilizar a la opinión pública en los derechos humanos y la justicia de género. La implementación y la práctica real de la igualdad de género y los derechos humanos en Yemen dependerá en gran medida de la expansión y la popularización de esta cultura para fortalecer los movimientos feministas y poder sublevarse de forma más efectiva al poder patriarcal.

IV.2 Conclusion

The purpose of this research has been to analyse gender dynamics and Yemeni women activists' efforts in the struggle to achieve more rights and independence for women. The current situation of post-revolution chaos and violence renders it impossible to determine whether the achievements of feminist actions will encounter the conditions necessary for their implementation, or when this might happen. Peace and security are critical factors to further democratic change and to create a citizenry aware of its rights, as well as a more just and equitable State capable of protecting and promoting human rights. Internal divisions and struggles for power between armed groups embody various political projects, which may have radically different implications in terms of gender relations depending on who eventually wields power. In this context, the argument presented throughout this thesis, that culture and politics are interdependent and interconnected, is maintained, since not only does culture form a significant part of politics, but politics must also be seen as an essentially cultural phenomenon. Implementation of the democratic goals of the 2011 Yemeni revolution and the agreements of the 2013-2014 National Dialogue Conference will depend on cultural transformations within society that enable the formation of a new nation based on the principles of respect, tolerance, non-discrimination and equality. Pro-democratic change is difficult to implement without a cultural transformation in social mentality that promotes and honours diversity and cultural freedom. It is noteworthy that culture is neither static nor homogeneous; rather it is a dynamic process of hybridisation that facilitates an analysis of the dynamics of change and continuity as a result of human interactions marked by relations of power and subject to continuous transformation.

In this context, special attention has been paid to the interaction between patriarchal culture and feminist agency, related to debates on social structures versus human agency, which revolve around the conflict between the socialisation of individuals in a dominant culture versus the autonomy of individuals to build their own culture and act as agents of change. A patriarchal culture, which is still prevalent in Yemen, has given rise to the existence of mechanisms which produce and reproduce gender ideologies

that sustain a system in which differences between men and women are transformed into gender inequalities. Socialisation into this system is implemented through the school, family, religious and tribal authorities, the media, State institutions and other significant agents. Women, who are well socialised in their gender roles, have often been prevented from developing a critical awareness that would enable them to analyse and challenge the patriarchal rules that govern their lives; instead, they transmit these to their daughters and other women, instilling the harmful traditions of which they themselves have been victims. Restrictions on access to quality education, to material resources and to political decision-making have contributed to their position as subaltern to men and have weakened their empowerment processes. However, the rise of a feminist consciousness has enabled them to conduct a critical analysis of the dominant, oppressive power of the patriarchal system and to articulate their own gender interests with the aim of transforming this system of masculine domination and challenging its ground rules. Feminist objectives focus upon the need to redefine harmful traditions that oppress women and other social groups and deprive them of recognition as human beings with full civil and political rights, in order to build a more equal and just society.

Within this structure, the survival of the patriarchal system has depended not only on people's complicity in the reproduction of gender oppressive rules and traditions, but also on the flexibility of the system itself in terms of extending within the limits that circumscribe women's cultural freedoms. On the one hand, the system has used mechanisms of control and "patriarchal operations" to effectively quash feminist resistance and put obstacles in the way of women who have rebelled against patriarchal power. On the other hand, it has employed mechanisms of reward to encourage those women who reproduce the patriarchal system through their compliance with their traditional gender roles and who are the kind of women that society expects them to be. Seen as the guardians of tradition and social customs, women have also become symbols of family honour and identity, and are thus subject to even more stringent control mechanisms. Any suspicion or rumour of inappropriate behaviour on their part will endanger their reputation and discredit their work and their social and political legitimacy. As we have seen in this thesis, these kinds of cultural strategy are often associated with the discourses on morality, and are used against women political activists to discredit their efforts to achieve human rights and justice for women. Such tactics are primarily deployed against women, since this type of cultural violence is usually directed towards women for reasons of gender. This point is illustrated in a speech given by Ali Abdullah Saleh on April 15th, 2011, in which he

alleged that it is forbidden in Islam for the sexes to mix. This inflammatory speech led to violence against the revolutionary women, who in some quarters have been represented and perceived since then as fallen women and bad Muslims. The goal of a patriarchal interpretation of Islam is to justify gender inequality and the deprivation of women's rights and freedoms, and it thus constitutes a form of cultural violence which is deployed to legitimise direct and structural gender violence.

Opposition strategies reflect the flexibility of the patriarchal system, since they allow women to re-negotiate their own particular rights and privileges without calling into question the fundamental rules of the system. However, in my opinion, any social changes that occur at the convenience of patriarchal power and in clear opposition to full recognition of human rights and gender equality not only fail to challenge the patriarchal system, but actually reinforce it by reproducing it in new forms. In this respect, the example of Yemeni clerics involved in gender and development projects has been discussed in order to rethink their role and suitability in the promotion of women's rights, especially when their support is selective and conditional. The imams involved in gender projects that I interviewed in Yemen usually defended women's rights to education and health, among others. They were unwilling, however, to renounce their own privileges guaranteed under an Orthodox interpretation of the *Sharia*, such as the exclusively masculine right to polygamy and to a larger portion of an inheritance. In consequence, Yemeni women activists questioned the extent to which the involvement of imams and Islamic leaders in gender and development projects is beneficial, or conversely, counterproductive in the construction of a more just world for women.

The relationship between religion, culture and development, and especially the role of religious leaders in the promotion of gender justice in Muslim contexts, is a particularly contentious issue that has led to a division of opinions both within Yemen and on the international stage. Employing "cultural sensitivity" in development necessitates involving traditional actors, including the Islamic authorities, as well as consideration of the local culture, even if that entails interaction with values that may be at variance with those sought by many Western agents or the country's secular elites. The "*Women's Rights in Islam*" programme, discussed in this thesis, can be classified as belonging to the sector which defends the view that social change is a gradual process which requires the mobilisation of traditional actors and the use of cultural strategies based on Islamic values in order to gain the attention of broad segments of society and promote development of the critical mass necessary for real change. The positive side

of involving Islamic actors is that it helps allay social resistance and means that women's rights can be negotiated within a legitimate framework, which may be important in religious communities - and especially in contexts governed by Islamic law. The problem is how to implement these ideas in practice, since an analysis of data from the "*Women's Rights in Islam*" programme has shown that if insufficient attention is paid to structural transformation and the redistribution of power between women and men, any advance towards real equality will be hindered. Another difficulty is the utilisation of the religious authorities to mediate social change in Muslim communities, since consulting them on any issue reinforces their power. This often occurs at the expense of the leadership and direct empowerment of women and youth. Mediation by imams and religious leaders in the development process can also contribute to the Islamisation of society, since it involves the use of religion to negotiate, justify and legitimise any social change.

Gender awareness training and collaboration with imams and other traditional actors in development projects has been particularly stimulating for Yemeni women activists as regards rethinking their strategies for social change and cultural renewal. Women's rights activists who have worked with imams claim that it is important to form alliances with men in order to work together to transform gender relations, but do not necessarily consider that the Islamic authorities are the most suitable agents to promote women's rights and gender justice in Yemen. This view challenges current local partner selection processes in gender and development programmes since it highlights the need to identify partners based on their abilities and personal commitment to the feminist cause rather than on their position in dominant power structures. Thus, attention is redirected away from imams and other traditional authorities of the dominant culture towards people *per se*, women and men who have the potential to be or become agents of change, ready to lead the transformation of gender relations in Yemen. This approach presents a challenge to traditional power and creates a new sphere of discourse for the women and youth activists marginalised by the predominantly patriarchal system. A further implication is that in a social context heavily influenced by Islamic religion and tribal traditions, the decision to leverage Islam as an entry point to development should not entail adopting a passive approach to gender inequality and human rights violations. On the contrary, a culturally sensitive approach should facilitate the creation of spaces for public debate that equip and empower local actors, who are willing to identify and challenge harmful traditions within their own culture and their religious practice, to eradicate discrimination and patriarchal oppression.

In this context, I have focused particularly on an analysis of women's empowerment and their efforts to achieve equal rights and emancipation. The hypothesis that the emergence of women activists as political and revolutionary subjects would not have been possible without the social and political changes that began to take place long before the 2011 Yemeni revolution, and that these changes accelerated processes of empowerment and feminist consciousness raising, has been confirmed. The examples presented throughout this thesis also confirm the second part of the hypothesis, that these processes of change have both given rise to and been the product of a "*political culture of feminist resistance*", led by gender sensitive women activists. This culture emerged as a result of a rising feminist consciousness among women (and some men), prompting them to take action against discrimination and gender-based violence and to resist and subvert patriarchal power. The concept of a "*political culture of feminist resistance*" places emphasis on culture and women's agency as two important elements for understanding the relationship between the processes of women's empowerment and the distorting factors which hinder their access to power and the implementation of gender equality. In Yemen, this "*political culture of feminist resistance*" has been created through the interaction of various factors, including: experiences of gender discrimination and women's empowerment (experiences); women's and human rights networks and organisations (networks and organisations); the ideological construction of gender equality and justice (ideology/thought); and the political and cultural action of resistance to patriarchal power (political and cultural production and action).

IV.2.1 Experiences of gender discrimination and women's empowerment

The patriarchal system can be oppressive towards both women and men alike who do not comply with their socially assigned gender roles. At the same time, data from Yemen show that gender gaps persist in all fields and that women constitute the most discriminated against and vulnerable group. Empowerment involves increasing awareness about such discrimination and gender inequalities, as well as developing the self-confidence and strength necessary to resist and challenge injustices against women. Over the course of this thesis, I have presented the life stories of several Yemeni women who, through their journeys of empowerment, have become human rights and gender justice activists. Their interest in gender issues was triggered by personal experiences of discrimination and a growing awareness of the scale of the problems of gender inequality and violence against women in Yemen. In most of the

cases studied, this learning occurred as a result of their gender-focused research and/or work in development organisations. Specific gender and human rights training and interaction with other feminist activists constituted the motivational factors that accompanied them on their own journeys of change and personal growth. These processes of empowerment have not only raised these women's awareness of the influence patriarchal power exerts on their lives, but have also spurred their personal motivation to explore women's history and wisdom and take action to challenge oppressive gender practices within their own culture. In these processes, women activists have redefined their place in the world and their relationships with others, and have become genuine agents of change, able to critically analyse the realities of gender and organise themselves to demand more rights and justice for women.

Gender and human rights education and training programmes within both secular and religious frameworks have played an important role in raising social awareness about gender inequality and violence against women. What has really made a difference within these projects has been the feminist methodology employed, focusing on the empowerment of women, and the effects that this has produced, triggering cultural transformation towards a more equal and just society through the people these projects have empowered. Individual convictions and efforts have provided the principal motivation to challenge widespread conformity and take a leading role in social change, even though transgression against patriarchal rules can entail high personal costs. There is a positive correlation between the empowerment of women and feminist action, since women's empowerment necessarily involves acquiring a feminist consciousness, which increases personal commitment to working with passion and enthusiasm to achieve truly radical changes that make a difference in terms of transforming gender relations. Without this rise in feminist consciousness, it would have not been possible to create the resistance to patriarchal power necessary to move towards a culture of equality.

IV.2.2 Women's organisations and networks and partnerships with other social actors

Women's activist networks and their alliances with other social actors have played an important role in their own processes of empowerment and in their participation in collective struggles for gender justice. Involvement in women's and human rights networks and organisations has endowed them with greater strength to resist the patriarchal system and negotiate their rights and political representation with the State.

In the pre-revolutionary stage, actions to promote women's rights were primarily implemented through gender and development projects carried out by local NGOs, international organisations and specialist State institutions. The result of this form of activism was the NGO-isation of women's movements which contributed to some extent to the depoliticisation and weakening of their feminist action. The integration into a more official system of development was criticised as it entailed competition between activists for funds and other resources and concentrated power and women's representation in the hands of a few major NGOs, which are often led by women from social and political elites. Despite these difficulties, the combined efforts and initiatives to promote gender justice and human rights have also been shown to have had positive outcomes in terms of increased social awareness of women's rights and the creation of new social movements.

Varied, constant and plural forms of gender action have exerted a positive impact on the empowerment of women and social change, as became evident during the 2011 Yemeni revolution. It was the youth and women's rights activists who were the first to organise themselves and speak out against Ali Abdullah Saleh's regime. In the revolutionary process, older generation feminists came into contact with younger women activists who were also well educated and sufficiently equipped to become political leaders and to make a difference in building up a more equal and just State. Revolutionary women activists from both generations not only demanded democracy, justice and dignity for women and men, but they also were determined to benefit as equal citizens from the opportunities offered by the democratic transition. The encounter between different women activists during the revolutionary process, and in particular during the women's national conferences in 2012, highlighted the political fragmentation of the Yemeni women's movement but also demonstrated its capacity to unite around gender issues. As a result, feminist networks have expanded and the idea of a more diverse women's rights movement has been reinforced, and although it is still predominantly urban and composed of progressive, professional women with a high educational level, it is now more heterogeneous in terms of social class (middle and high), age, political orientation and religion.

Networks of women's rights activists have been crucial for maintaining contact, sharing information, organising campaigns against discrimination and gender violence, and providing impetus to new initiatives and joint programmes. Mention has been made in this thesis of the Watan Coalition as an example of an informal network of female activists that was created to support women in their processes of empowerment and

election campaigns during the 2006 regional elections. Its visibility subsequently dropped, but the coalition assumed renewed vitality during the 2011 revolution when the members of that network attempted to mobilise other revolutionary women around the construction of a common gender agenda. It should be highlighted that the women activists in this network, who had prior experience of work in human rights and gender justice, were also the most active in raising awareness within the revolutionary movement about women's rights and gender justice, as well as in negotiating women's role within the new State.

Another factor considered important in terms of advancing women's rights and gender justice in Yemen has been the creation of alliances with men and the international community. Yemeni women activists feel that men's support is necessary if they are to bring about changes in gender relations in a society dominated by male power. It is mostly men who control social structures and State institutions, and who take decisions on the proposals for legislative and policy reforms presented by women activists to Parliament. Alliances with men are necessary to implement any change in a male-dominated system. Women are aware of the challenge this presents, and have asked for a 30 % quota to increase female representation in State structures and thus enhance their influence over political decisions that affect their lives. Yemeni women activists' alliances with international actors have also been crucial in achieving this goal, increasing diplomatic pressure on political parties and male leaders in order to obtain concessions as regards women's rights. International organisations have supported Yemeni women activists' claims that the State has a responsibility to comply with its commitments as regards international treaties on women's rights. Although international solidarity actions constitute an important source of support for Yemeni women activists, their own role as the protagonists of change in terms of gender relations should not be underestimated .

IV.2.3 Ideological construction of gender justice and equality

In Yemen, actions promoting women's rights have been motivated by an ideology of gender justice constructed on the basis of women's experiences and those of their grassroots organisations. It is noteworthy that Yemeni women activists have been inspired on the one hand by the achievements of global feminism, in terms of recognition and active support of the principles and rights of women defined in the CEDAW, the Beijing Declaration and other international agreements. On the other hand, they have also tried to find and claim their own identity, which has been

constructed in opposition to the influence of Western feminist thought. In their strategies to promote the rights established by the CEDAW through culturally sensitive language, they have used the principles of *Sharia* law to demonstrate that women's universal human rights are not only compatible with Islamic values but are also an inherent part of the "authentic" Islamic tradition. It is within this framework that interest in Islamic feminism emerged in response to the influence of Muslim fundamentalism, which had been gaining strength in Yemen since the 1980s. The idea of promoting women's rights through Islamic principles was perceived as an appropriate strategy in a society heavily influenced by religion, as a means to allay social resistance and avoid direct confrontation with conservative groups. It has been seen as important for women's organisations and progressive women activists to participate in Islamic renewal movements, in order to challenge patriarchal power and break the male monopoly on interpretations of Islam. However, the instrumental use of religion in development projects has been perceived as highly controversial, since the adoption of Islamic language does not necessarily lead to truly transformative changes focused on the redistribution of power and the promotion of gender justice.

In their interviews, Yemeni women activists drew attention to the fact that the problems of gender discrimination and gender-based violence did not stem from Islam *per se*, but from unequal power relations and the political use of Islam and culture to legitimise patriarchal abuse. They also discussed the connections between politics and culture. Realising that women's issues and gender inequality are as much a political as a cultural matter, they agreed that substantial change will require both female representation in power structures and the elimination of cultural practices that are oppressive to women. They criticised the patriarchal nature of the State and the tribal system, as well as the direct and indirect mechanisms these deployed to reproduce gender inequality and exclude women from power. They also highlighted the idea that promoting equality should involve raising feminist consciousness and empowering women, as well as creating the necessary conditions for women to meet their practical and strategic needs and exercise their human rights in practice. Yemeni women activists' feminist projects have involved a redefinition of their own culture based not only on a more contemporary outlook but also on history (often mythologised), highlighting traditions and memories that glorify the role and freedom of women in the past.

One of the common characteristics of women's movements in the Global South is the articulation of their specific gender priorities within wider debates linked to issues that

affect the entire community. Yemeni women activists have indeed preferred to inscribe their specific demands for equality and women's rights within more general demands for equal citizenship, human rights and democracy, considering that these conditions are necessary to establish gender justice in Yemen. Local women's organisations, such as the previously cited WFRT, have opted to work with men to raise their awareness of gender issues and thus extend the social fabric serving as a support in the defence of women's equality and rights in Yemen. In general, the prevailing idea of Yemeni women activists has been to construct a more egalitarian society in collaboration with men rather than in confrontation with them. In fact, when the Yemeni revolution erupted, initiated by women and youth, there was great enthusiasm for what Margot Badran (2011) has defined as a "*new feminism*", one which does not go by the name of feminism but which nevertheless reflects its spirit.⁹⁷ According to Badran, this "new feminism" which manifested itself in the youth-led revolutionary movements during the Arab spring is defined by a combination of concepts such as equality, freedom, justice, dignity, democracy and human rights. In Yemen, this new feminism could be summed up by the words "*freedom, equality and justice for all*", and has been expressed in direct actions and the courage shown by revolutionary women and youth in transgressing gender taboos and asserting their cultural, political and civil rights.

The situation of violence specifically directed against revolutionary women in the second stage of the revolution forced feminist activists to mobilise and defend a more specific gender agenda. Thus, it could be said that the women's strategies and prioritisation of their demands are context-dependent and easily adapted to changing circumstances. Yemeni women's concerns during the uprising have generally been the same as those of men, focusing on issues such as development, the economy, peace, public security, education, human rights and social justice. However, women activists have also been obliged to address issues specifically related to gender discrimination, such as the political under-representation of women, gender-based violence, early marriage, maternal mortality, female genital mutilation and others. In addition, feminist activists have focused on connecting with women at grassroots level to create a mass movement and obtain more active support for their gender policies. In the context of the construction of a new State, the priority has been female leadership in the three branches of State government and the definition of a new constitution, laws and State policies that incorporate a gender perspective.

⁹⁷ Margot Badran, "Egypt's revolution and the new feminism," *The Immanent Frame*, March 3, 2011, <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/03/03/egypts-revolution-and-the-new-feminism/>.

IV.2.4 Political and cultural production and action in resistance to patriarchal power

The struggle for women's rights has always been inscribed within a specific social and historical dynamic, responding to emerging challenges that required immediate action. Within these processes, women have been able to develop their own strategies of resistance and change, including the demand for specific rights and re-negotiating their gender roles and specific freedoms in changing contexts. In the interaction between patriarchal structure and feminist agency, I have focused on exploring how women have actively participated in resisting and subverting patriarchal power, thus contributing to progress towards a culture of equality. I have mentioned that many of the women activists involved in constructing a "*political culture of feminist resistance*" in Yemen are writers, poets, journalists, academics and photographers, and that these have addressed the issue of women's rights through their literary, artistic and intellectual work, thus participating in the formation of public opinion. These women activists have not only produced culture in the sense of the arts and literature; they have also exerted an influence on the most anthropological dimension of cultural change through their work with NGOs and on gender projects. Some of these women activists were elected to represent independent women at the National Dialogue Conference in 2013-2014, thus becoming new political actors in Yemen.

Working for change in gender relations is not an easy matter, especially in a context where the religious fundamentalism and patriarchal culture of tribal power exert a strong influence on society, as in the case of Yemen. Women who do not conform, and women activists who transgress the dictates of tradition, are frequently victims of "patriarchal operations" intended to damage their reputation and discredit their work. To alleviate the consequences of the direct and cultural violence perpetrated by the patriarchal system, women activists have formed support and protection alliances with other social actors, and have developed their strategies within a framework compatible with cultural and religious values. It is important to emphasise that Yemeni women activists have preferred to use a multitude of diverse strategies in their actions. One of these may be the utilisation of Islamic tradition, but this has never been seen as the only possible solution to promote gender justice and women's rights in Yemen. Local women's organisations have used religious and secular strategies alternately or simultaneously, depending on the needs of each context and the type of community targeted. The preference of funding bodies for working with more secular or more faith-based organisations has also been an important factor in Yemeni women activists'

decisions about the design of a programme and the choice of sector in which to intervene. Dependence on foreign funds is a fact in Yemen, given the limited opportunities to finance gender projects through other sources, and it is therefore not unusual to see local NGOs adapting to the preferences of funding bodies, to the detriment of their own priorities.

As regards evaluation of gender projects, it is useful to distinguish between two entirely different initiatives: those that have led to social change by means of participants' personal transformations, and programmes that have made instrumental use of development tools. While the former can contribute to the creation of agents of change who are personally motivated and have the capacity to put their learning into practice in order to construct a more equal and just society, the latter obtain a handful of superficial changes that have had no impact at either a personal or structural level. The "*Women's Rights in Islam*" programme has been presented as an example of promising practices, since it combines several strategies to equip agents of change and promote women's rights from a culturally sensitive perspective. The programme's methodology is noteworthy not only for its use of dialogue with various schools of Islam and secular movements as a positive resource for development, but also for the combination of various strategies it has employed to empower women and promote critical thinking in order to increase cultural freedom and make more informed lifestyle choices. The added value of the programme has been to train agents of change so that they can put the knowledge learnt into practice, endowing them with suitable arguments with which to challenge fundamentalist Islamic restrictions on women's rights and freedoms. Some of the women activists trained through this programme subsequently became leaders of the 2011 Yemeni revolution, and implemented the knowledge acquired on this and other training projects in their struggle for democracy and justice. Despite the achievements of the "*Women's Rights in Islam*" programme, it has also presented some limitations in terms of its direct impact on structural transformations within the patriarchal system and on changing hierarchical relations of power at institutional level, dominated by men. My critique does not question the potential of traditional and religious resources to empower women, but rather highlights the limitations of their use if nothing is done at the same time to question and resist patriarchal structures and promote women's access to positions of power.

Yemeni women activists have become increasingly aware of this, realising that bringing about a true change in gender relations will be difficult if women are not represented in power structures. Consequently, their feminist struggle in recent years has focused on

the political empowerment of women and their inclusion in positions of power in State institutions and other organisations that exert a crucial influence. The 2011 Yemeni revolution marked a turning point in the history of women's movements, and created a new scenario for social and political change in Yemen, at least until war broke out in 2015 and thwarted the democratisation process. During the 2011 uprising, many women activists involved in human rights and gender justice projects decided to leave their work in international organisations and development programmes in order to devote themselves entirely to the revolution and contribute to the construction of a new Yemen from grassroots social movements. The evolution of their discourse is striking, as during the revolutionary stage they became more critical not only of the political regime and its patriarchal power but also, in some cases, of the international development system and interventions in Yemen by the West and the Gulf States. The political, social and economic circumstances, as well as frustration with the machinery for gender and international development cooperation, led to their political radicalisation and an alternative prioritisation of their community and gender interests.

The initial euphoria and enthusiasm that the 2011 Yemeni revolution inspired in women activists was quickly replaced by displeasure over the direction in which the revolutionary process was moving. They perceived that the former political, tribal and military elites, who had joined the anti-Government movement in the later stages of the uprising, "squashed" the democratic aims of the youth- and female-led revolution. The Islamist parties, tribal leaders and the military, wielding more political experience, economic resources and military power, were quickly able to seize control of the revolutionary committees. Operating from their position of power, they deliberately tried to marginalise and silence the progressive groups that criticised them. The main victims of these tactics were women's rights activists and the youth who defended the values of a democratic, civil State, based on the rule of law. Conservative influence on revolutionary camps led to greater tolerance of the use of violence against women activists who criticised the old patriarchal system and demanded political and social change. Likewise, it should be borne in mind that revolutionary women also suffered direct, cultural and structural violence at the hands of extremist groups in the anti-Government movement, as well as from groups loyal to President Saleh's regime, demonstrating that a patriarchal mentality existed on both sides of the political divide and was politically manipulated in order to get rid of "inconvenient" women rebelling against male power.

The Yemeni revolution and political transition involved a change in terms of the mobilisation of women and the visibility of their denunciation of patriarchal violence, and one which demonstrates the emergence of what I have called a "*political culture of feminist resistance*". Women activists did not remain silent about situations of violence and political intimidation. Instead, they sought their own cultural, political and legal strategies for making their voices heard and denouncing the abuse of patriarchal power. They leveraged the media, they disseminated their criticism and their opinions through social networks and blogs, they organised street protests, they lodged complaints in court, they took their grievances to political leaders and international representatives, and they promoted public debate about the gender injustice they suffered. Furthermore, they used intellectual and cultural production as well as Islamic renewal to justify their demands and promote women's rights in society and in political forums. Under the supervision of the United Nations, women obtained 28 % representation at the National Dialogue Conference, which turned out to be one of the greatest achievements in terms of their political influence and representation during the transition to democracy in Yemen.

The National Dialogue Conference, which lasted from March 2013 until January 2014, has been criticised as being a project that was promoted and funded by international funding bodies and which ended without reaching clear conclusions on issues of vital political importance as regards moving forwards in the construction of a new State. However, this should not detract from the importance of this forum in terms of the efforts made to establish dialogue and democratic negotiation between representatives of different political and social factions, who had the same right to speak and vote on the future of Yemen. The importance of this national dialogue lay in this representative diversity, which included people of both sexes and from the conservative elite or the new social and political movements alike. Such diversity aroused internal tensions and conflict: the old elite tried to preserve their power and privileges, while new political actors from progressive movements resisted and pushed for more democratic change in order to establish a modern, civil and egalitarian State. As a result, the National Dialogue Conference yielded relatively balanced results based on democratic consensus, whereby the traditional elites have preserved some of their prerogatives while at the same time progressive movements have achieved progress towards transforming political and social structures through reform. Women are among those who have benefitted most from the National Dialogue Conference. Their feminist proposals for improving women's rights, previously blocked for years in Parliament, were approved now in the NDC. Recommendations as important as the recognition of

equal citizenship and a 30 % quota for women in the organs of the State, among other issues, were subsequently reflected in Yemen's draft constitution, which was presented to the public on the 17th of January 2015. However, some groups, such as the *Houthis* and the GPC, have registered their disagreement with this draft, triggering a new political crisis. The Huthis' initial objection to the draft constitution was mainly related to the division of Yemen into six federal regions; but their power-grab at the beginning of 2015 unsettled the democratic transition and created an additional concern about the future of Yemeni women. Suspension of the democratic process and armed conflicts, which has intensified since the *Houthis* rebel movement took Sana'a in September 2014 and announced the formation of its own interim Government in February 2015, provoking military intervention in Yemen by a coalition led by Saudi Arabia in March 2015, makes it impossible to predict at present how this situation will unfold. Chaos, political instability and the emergency of new popular movements open the door to several possible scenarios that could result in a completely different future from that envisaged at the 2013-2014 National Dialogue Conference. Either way, this will be a subject for in-depth research in a future study.

The aim of this thesis has been to demonstrate that there is constant interaction between patriarchal structures and women's agency, and that under conditions of respect for the democratic process, Yemeni women activists are able to make their voices heard and insert their agenda into State policies. As new political actors, women's rights activists have actively participated in the National Dialogue Conference and have proven themselves capable of working to construct the necessary alliances with men and international actors to negotiate more rights and justice for women and other disprivileged groups. These political achievements would not have been possible without previous processes of development and social democratisation that triggered the cultural revitalisation of civil society. Women's rights movements have shown themselves willing to work peacefully and democratically towards social and political change, and have expressed their desire to construct a State that recognises human rights and equal citizenship. Women's empowerment and a rising feminist consciousness have led to the emergence of a "*political culture of feminist resistance*." Despite the fact that this culture has never been adopted on a massive scale in Yemen, it has been crucial in encouraging women to mobilise in various ways in order to defend their rights and freedoms, as well as in raising public awareness about human rights and gender justice. The implementation and actual practice of equal citizenship and human rights in Yemen will now largely depend on the relentless spread and popularisation of this culture in order to strengthen women's rights

movements and more effectively subvert patriarchal power, fostering a process of change towards democracy, equality and justice.

V BIBLIOGRAFÍA

- Abu Lughod, Lila. 2002. "Do Muslim Women Really Need Saving?: Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others". *American Anthropologist*, 104 (3): 783-790.
- Abu Lughod, Lila, ed. 1998. *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press. Edición en español: Abu Lughod, Lila, ed. 2002. *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*. Madrid: Cátedra.
- ACDI. 2001. *Preguntas sobre cultura, igualdad de género y cooperación para el desarrollo*. Québec: Agencia Canadiense del Desarrollo Internacional.
- ACRPS. 2014. *Outcomes of Yemen's National Dialogue Conference: A Step toward Conflict Resolution and State Building?*, Doha: ACRPS Policy Analysis Unit, Arab Center for Research and Policy Studies, 27 febrero. <http://english.dohainstitute.org/file/get/a6de2897-5e7e-417d-953a-90f10a527da9.pdf>.
- Adra, Najwa. 2013. *Women and Peacebuilding in Yemen: Challenges and Opportunities. Policy Brief*, Norwegian Peacebuilding Resource Centre (NOREF), 12 noviembre. <http://www.peacebuilding.no/Themes/Inclusivity-and-gender/Publications/Women-and-peacebuilding-in-Yemen-challenges-and-opportunities>.
- Adra, Najwa. 2011. "Tribal Mediation in Yemen and Its Implications to Development". *AAS Working Papers in Social Anthropology*, num. 19, pp. 1-17.
- Adra, Najwa. 2009. *Literacy Programme through Teaching Traditional Oral Poetry: The Case of Rural Women in Yemen. Fact Sheet. Information Kit on Intangible Cultural Heritage*. Paris: UNESCO.
- Adra, Najwa. 2006 a. "Law: Customary: Gulf and Yemen". En *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, ed. Suad Joseph, volume II, pp. 418-419. Leiden: Brill.
- Adra, Najwa. 2006 b. "Body: Female. Yemen". En *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, ed. Suad Joseph, volume III, pp. 47-48. Leiden: Brill.
- Adra, Najwa. 2004 a. "Literacy Through Poetry: A Pilot Project for Women in the Republic of Yemen". *Women's Studies Quarterly*, 32 (1): 226-243.
- Adra, Najwa. 2004 b. "The Relevance of Intangible Heritage to Development". *Anthropology News*, num. 45, p. 24.
- Adra, Najwa. 1998. "Dance and Glance: Visualizing Tribal Identity in Highland Yemen". *Visual Anthropology*, num. 11, pp. 55-102.
- AFPC. 2013. *The World Almanac of Islamism – Yemen*. American Foreign Policy Council. <http://almanac.afpc.org/Yemen>. Consultado: 22 de diciembre 2013.
- Ahmed, Leila. 1992. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.
- Ahmed, Leila. 1982 a. "Feminism and feminist movements in the Middle East, a preliminary exploration: Turkey, Egypt, Algeria, People's Democratic Republic of Yemen". *Women's Studies International Forum*, 5 (2): 153-168.
- Ahmed, Leila. 1982 b. "Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem". *Feminist Studies*, 8 (3): 521-534.
- Alkire, Sabina. 2010. *Human Development: Definitions, Critiques and Related Concepts*. Oxford: UNDP.
- al-Ali, Nadjé. 2012. "Gendering the Arab Spring". *Middle East Journal of Culture and Communication*, 5 (1): 26-31.

- al-Ali, Nadje. 2000. *Secularism, Gender and the State in the Middle East: The Egyptian Women's Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ali, Noyud y Delphine Minoui. 2009. *Me llamo Noyud, tengo 10 años y estoy divorciada*. Madrid: Ediciones Martínez Roca.
- Ali Aziz, Muhammad. 2011. *Religion and Mysticism in Early Islam: Theology and Sufism in Yemen*. London: I.B. Tauris.
- Ali Raja, Jamila. 2013. *Yemeni Women in Transition: Challenges and Opportunities*. Vol. 140. Stanford: Center on Democracy, Development and the Rule of Law, Stanford University.
- Alonso, José Antonio. 2001. "Nuevas direcciones de la política de ayuda al desarrollo". *Revista de Economía Mundial*, num. 5: 11-45.
- Alviso-Marino, Anahi. 2012. "Movilización, protesta y creatividad en Yemen: el arte de hacer política en la calle". *Quaderns-e*. 17 (2): 56-72.
- Alviso-Marino, Anahi. 2010. "Boushra Almutawakel: Researching for alternative discourses". *Nafas*, octubre. http://universes-in-universe.org/eng/nafas/articles/2010/boushra_almutawakel.
- Alviso-Marino, Anahi. 2007. *Political creativity in the Republic of Yemen: Sana'ani women intertwining networks of political participation*. M.A. Thesis. New York: Columbia University
- Amóros, Celia, ed. 2005. *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Madrid: Ediciones Minerva.
- Amos, Valerie y Pratibha Parmar. 1984. "Challenging Imperial Feminism". *Feminist Review*, num. 17: 3-19.
- Antonius, Rashad. 1994. "Human rights and cultural specificity: some reflections". En *Arab society: class, gender, power, and development*, eds. Nicholas Hopkins y Saad Eddin Ibrahim. Cairo: American University in Cairo Press.
- Apffel Marglin, Frédérique, y Stephen Marglin, eds. 1990. *Dominating Knowledge: Development, Culture, and Resistance*. Oxford: Clarendon Press.
- Arrabyee, Nasser. 2011 a. "Yemeni Women can participate in politics just like men, says President Saleh", *Yemen Observer*, 19 de abril, vol. 14, num. 45.
- Arrabyee, Nasser. 2011 b. "Cracks in the opposition". *Al Ahram*, num. 1045, 28 de abril - 4 de mayo. <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1045/re11.htm>. Consultado 11 de agosto 2013.
- Auda, Gasser. 2005. "Islam". En *Encyclopedia of the Developing World*, ed. Thomas M. Leonard. New York: Routledge.
- Badawi, El-Said y Muhammad Abdel Haleem. 2008. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage: Handbook of Oriental Studies*. Leiden: Brill.
- Baden, Sally y Anne Marie Goetz. 1997. "Who Needs 'Sex' When You Can Have 'Gender'? Conflicting Discourses on Gender at Beijing". *Feminist Review*, num. 56: 3-25.
- Badran, Margot. 2011 a. "Egypt's revolution and the new feminism". *The Immanent Frame*. <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/03/03/egypts-revolution-and-the-new-feminism/>.
- Badran, Margot. 2011 b. "From Islamic Feminism to a Muslim Holistic Feminism". *IDS Bulletin*, 42 (1): 78-87.
- Badran, Margot. 2010. "An historical Overview of Conferences on Islamic Feminism: Circulations and New Challenges". *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, num. 128. <http://remmm.revues.org/6824>.
- Badran, Margot. 2009. *Feminism in Islam: secular and religious convergences*. Oxford: Oneworld.
- Badran, Margot. 2000. "Gender: Meanings, Uses, and Discourses in Post-Unification Yemen". *Yemen Times*, num. 25-27, 19 junio-9 julio.
- Badran, Margot. 1998. "Unifying Women: Feminist Pasts and Presents in Yemen". *Gender & History*, 10 (3): 498-518.

- Badran, Margot. 1995. *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press.
- Balchin, Cassandra. 2011 a. *Avoiding some deadly sins. Oxfam learnings and analysis about religion, culture, diversity, and development*. Oxford: Oxfam GB.
- Balchin, Cassandra. 2011 b. "Religion and Development: A Practitioner's Perspective on Instrumentalisation". *IDS Bulletin*, 42 (1): 15-20.
- Balchin, Cassandra. 2011 c. *Towards a future without fundamentalisms: Analising religious fundamentalist strategies and feminist responses*. Toronto: AWID.
- Balchin, Cassandra. 2003. "With Her Feet on the Ground: Women, religion and development in Muslim communities". *Development*, 46 (4): 39-49.
- Barlow, Rebecca y Shahram Akbarzadeh. 2006. "Women's rights in the Muslim world: reform or reconstruction?" *Third World Quarterly*, 27 (8): 1481-1494.
- Bartelink, Brenda y Marjo Buitelaar. 2006. "The challenges of incorporating Muslim women's views into development policy: analysis of a Dutch action research project in Yemen". *Gender and Development*, 14 (3): 351-362.
- al-Basha, Asma. 1987. "Women in Yemen: Past and Present". En *Yemen: 3000 Years of Art and Civilization in Arabia Felix*, ed. Werner Daum. Innsbruck: Pinguin-Verlang.
- al-Batati, Saeed. 2012. "2.000 civilians killed in Yemen uprising". *Gulf News*, 19 de marzo. <http://gulfnews.com/news/gulf/yemen/2-000-civilians-killed-in-yemen-uprising-1.996891>. Consultado: 9 de agosto 2012.
- Batliwala, Srilatha. 1994. "The Meaning of Women's Empowerment: New Concepts from Action". En *Population Policies Reconsidered: Health, Empowerment and Rights*, eds. Gita Sen, Adrienne Germain, Lincoln Chen. Cambridge: Harvard University Press.
- Ben Nefissa, Sara, Maggy Grabundzija y Jean Lambert, eds. 2008. *Société civile, associations et pouvoir local au Yémen*. Sana'a: Centre Français d'Archéologie et de Sciences Sociales de Sanaa y Friedrich Ebert Foundation.
- Benería, Lourdes y Gita Sen. 1982. "Class and Gender Inequalities and Women's Role in Economic Development: Theoretical and Practical Implications". *Feminist Studies*, 8 (1): 158-176.
- Bennani, Farida. 2005. *Huquq al Nisa fi al Islam (Women's Right in Islam)*. Training manual 2. Taiz: Women's Forum for Research and Training y GTZ.
- Bin Sallam, Mohamed. 2012. "Fatwa Puts Journalists' lives at risk". *Yemen Times*, 9 de febrero. <http://www.yementimes.com/en/1545/news/347/Fatwa-puts-journalists-lives-at-risk.htm>. Consultado: 10 de octubre 2013.
- Bhavnani, Kum-Kum, ed. 2009. *On the Edges of Development: Cultural Interventions*. New York: Routledge.
- Bhavnani, Kum-Kum, Peter Chua y John Foran. 2000. "Women, Culture, Development: A New Paradigm For Development Studies?" *Racial and Ethnic Studies*, 23(5): 820-841.
- Bhavnani, Kum-Kum, John Foran y Priya Kurian, eds. 2003. *Feminist Futures: Re-imagining Women, Culture and Development*. London: Zed Books.
- Bibars, Iman. 2001. *Victims and Heroines. Women, Welfare and the Egyptian State*. New York: Zed Books.
- Bonnefoy, Laurent. 2011. "Violence in Contemporary Yemen: State, Society and Salafis". *The Muslim World*, 101(2): 324-346.
- Bonnefoy, Laurent. 2009. "Varieties of Islamism in Yemen: The Logic of Integration under Pressure". *Middle East Review of International Affairs*, 13 (1). <http://www.rubincenter.org/2009/03/bonnefoy-2009-03-03/>. Consultado: 10 de octubre 2013.
- Boserup, Esther. 1970. *Women's Role in Economic Development*. New York: St. Martin's Press.

- Boxberger, Linda. 1998. "From Two States to One: Women's Lives in the Transformation of Yemen". En *Women in Muslim Societies: Diversity Within Unity*, eds. Herbert Bodman y Nayereh Tohidi. London: Lynne Rienner Publishers.
- Buch, Elana y Karen M. Staller. 2007. "The Feminist Practice of Ethnography". En *Feminist Research Practice: A Primer*, ed. Sharlene Nagy Hesse-Biber y Patricia Lina Leavy. London: Sage Publications.
- Buringa, Joke. 1992. *Bibliography on Women in Yemen*. Yemen Development Series Num 2, American Institute for Yemeni Studies: Westbury, New York.
- Butcher, Melissa. 2006. "Cultural Perceptions". En *Encyclopedia of the Developing World*, ed. Thomas M. Leonard. New York: Routledge.
- Buvinic, Mayra. 1983. "Women's issue in Third World poverty: A policy analysis". En *Women and poverty in the Third World*, ed. Mayra Buvinic, Margaret A. Lycette y William Paul McGreevey. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- CAD-OCDE. 1998. *Directrices y Guía de conceptos del CAD sobre la Igualdad entre Mujeres y Hombres*, MAE-SECIPI, Madrid.
- Carapico, Sheila. 2002. "Foreign Aid for Promoting Democracy in the Arab World". *Middle East Journal*, 56 (3): 379-395.
- Carapico, Sheila. 1998. *Civil society in Yemen: the political economy of activism in modern Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carapico, Sheila. 1996. "Gender and Status Inequalities in Yemen: Honour, Economics and Politics". En *Patriarchy and Economic Development: Women's Positions at the End of the Twentieth Century*, ed. Valentine Moghadam. Oxford: Clarendon Press.
- Carapico, Sheila. 1991. "Women and Public Participation in Yemen". *Middle East Report*, num 173. <http://www.merip.org/mer/mer173/women-public-participation-yemen>.
- Caspi, Mishael. 1985. *Daughters of Yemen*. Berkeley: University of California Press.
- CEDAW. 2008. *Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer sobre el Sexto Informe Periódico de Yemen, de 2007*. CEDAW/C/YEM/CO/6. 9 de julio.
- Chant, Sylvia, ed. 2000. *Mainstreaming Men into Gender and Development: Debates, Reflections and Experiences*. Oxford: Oxfam GB.
- Clark, Janine. 2004 a. *Islam, Charity, and Activism: Middle-class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*. Bloomington: Indiana University Press.
- Clark, Janine. 2004 b. "Islamist Women in Yemen: Informal Nodes of Activism". En *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, ed. Quintan Wiktorowicz. Bloomington: Indiana University Press.
- Colburn, Marta. 2002 a. *Gender and Development in Yemen*. Bonn: Friedrich Ebert Stiftung.
- Colburn, Marta. 2002 b. *The Republic of Yemen: development challenges in the 21st century*. Bonn: Friedrich Ebert Stiftung.
- Cooke, Miriam. 2000. *Women claim Islam: Creating Islamic Feminism through Literature*. New York: Routledge.
- Cornwall, Andrea, ed. 2011. *Men and development: politicizing masculinities*. London: Zed Books.
- Cornwall, Andrea. 2003. "Whose Voices? Whose Choices? Reflections on Gender and Participatory Development". *World Development*, 31 (8): 1325-1342.
- Cornwall, Andrea y Karen Brock. 2005 a. *Beyond buzzwords: 'poverty reduction', 'participation' and 'empowerment' in development policy*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.
- Cornwall, Andrea y Karen Brock. 2005 b. "What do buzzwords do for development policy? A critical look at 'participation', 'empowerment' and 'poverty reduction'". *Third World Quarterly*, 26 (7): 1043-1060.
- Cornwall, Andrea y Deborah Eade. 2010. *Deconstructing Development Discourse: Buzzwords and Fuzzwords*. Warwickshire: Practical Action.

- Cornwall, Andrea, Elizabeth Harrison y Ann Whitehead. 2007 a. *Feminisms in Development: Contradictions, Contestations and Challenges*. London: Zed.
- Cornwall, Andrea, Elizabeth Harrison y Ann Whitehead. 2007 b. "Gender Myths and Feminist Fables: The Struggle for Interpretive Power in Gender and Development". *Development & Change*, 38 (1): 1-20.
- Cornwall, Andrea y Maxine Molyneux. 2008. *The Politics of Rights: Dilemmas for Feminist Praxis*. London: Routledge.
- Cornwall, Andrea y Maxine Molyneux. 2006. "The Politics of Rights. Dilemmas for Feminist Praxis: an introduction". *Third World Quarterly*, 27 (7): 1175-1191.
- Cornwall, Andrea y Celestine Nyamu-Musembi. 2004. "Putting the 'rights-based approach' to development into perspective". *Third World Quarterly*, 25(8): 1415-1437.
- Cowan, Jane 2006. "Culture and Rights after Culture and Rights". *American Anthropologist*, 108 (1): 9-24.
- Cowan, Jane, Marie-Bénédicte Dembour, y Richard A. Wilson, eds. 2007. *Culture and rights: anthropological perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crisis Group. 2011. "*Popular Protest in North Africa and the Middle East (II): Yemen between Reform and Revolution*". *Crisis Group Middle East/North Africa Report*, num. 102, 10 de marzo.
- CSO y Oxfam. 2008. *Women and Men in Yemen: statistical portrait 2007*. Sana'a: Central Statistical Organization of the Ministry of Planning and Development, Republic of Yemen y Oxfam GB.
- Daftary, Farhad. 1999. "Sayyida Hurra: The Ismaili Sulayhid Queen of Yemen". En *Women in the Medieval Islamic World*, ed. Gavin Hambly. New York: St Martin's Press.
- Dahlgren, Susanne. 2010. *Contesting Realities: the Public Sphere and Morality in Southern Yemen*. London: Syracuse University Press.
- Dahlgren, Susanne. 2007. "Islam, Custom and Revolution in Aden: Reconsidering the Background to the Changes of the Early 1990s". En *Yemen into the Twenty-first Century: Continuity and Change*, eds. Kamil Mahdi, Anna Würth y Helen Lackner. Reading: Ithaca Press.
- Dalacoura, Katerina. 2003. *Islam, liberalism and human rights: implications for international relations*. London: I.B. Tauris.
- Daum, Werner. 1987. "From the Queen of Saba to a Modern State: 3,000 years of civilization in southern Arabia". En *Yemen: 3000 Years of Art and Civilization in Arabia Felix*, ed. Werner Daum. Innsbruck: Pinguin-Verlang.
- De Beauvoir, Simone. 1949. *Le Deuxième Sexe* Paris: Gallimard.
- De Cordier, Brunum. 2010. "On the Thin Line Between Good Intentions and Creating Tensions: a View on Gender Programmes in Muslim Contexts and the (Potential) Position of Islamic Aid Organisations". *European Journal of Development Research*, 22 (2): 234-251.
- Dean, Lucy y Christopher Matthews, eds. 2010. *The Middle East and North Africa 2010*. London: Routledge.
- Deneulin, Séverine y Lila Shahani, eds. 2009. *An Introduction to the Human Development and Capability Approach: Freedom and Agency*. London: Earthscan.
- Destremau, Blandine y Maggy Grabundzija. 2011. *Women and Civil Society, Capacity Building in Yemen: A Research Perspective on Development*. Sana'a: CEFAS.
- Dorsky, Susan. 1986. *Women of Amran: a Middle Eastern ethnographic study*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Dorsky, Susan. 1981. *Women's lives in a North Yemeni Highland town*. PhD dissertation. Cleveland: Case Western Reserve University.
- Dresch, Paul. 2000. *A History of Modern Yemen*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Dubois, Alfonso. 2000. "Desarrollo". En *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo*, dirigido por Karlos Pérez de Armiño. Icaria y Hegoa. <http://www.dicc.hegoa.ehu.es/>
- Eade, Deborah, ed. 2002. *Development and Culture*. Oxford: Oxfam GB.
- EIA. 2013. *Yemen: full report*. U.S. Energy Information Administration, 19 septiembre. <http://www.eia.gov/countries/analysisbriefs/Yemen/yemen.pdf>.
- Eickelman, Dale. 2002. *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*. New Jersey: Prentice Hall.
- Engineer, Asghar. 1996. *The Rights of Women in Islam*. New York: St. Martin's Press.
- ESA. 2014. *World Population Prospects. The 2014 Revision: Urbanization Prospects of Yemen 1950-2010*. Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations. <http://esa.un.org/unpd/wup/Country-Profiles/Default.aspx>.
- ESA. 2013. *World Population Prospects. The 2012 Revision: Demographic Profile of Yemen 1950-2010*. Population Division of the Department of Economic and Social Affairs of the United Nations Secretariat. <http://esa.un.org/wpp/Demographic-Profiles/pdfs/887.pdf>.
- Escobar, Arturo. 2005. "El 'postdesarrollo' como concepto y práctica social". En *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, ed. Daniel Mato. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, Arturo. 1992. "Reflections on Development: Grassroots Approaches and Alternative Politics in the Third World". *Futures*, 24 (5): 411-436.
- Escobar, Arturo. 1984. "Discourse and Power in Development: Michel Foucault and the Relevance of his Work to the Third World". *Alternatives*, 10 (3): 377-400.
- Espina, Álvaro. 2005. "Hacia una sociología evolucionista de la revolución". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, num. 110: 9-52.
- Esposito, John. 1982. *Women in Muslim Family Law*. New York: Syracuse University Press.
- Esteva, Gustavo. 1996. "Desarrollo". En *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, ed. Wolfgang Sachs. Perú: PRATEC.
- Esteva, Gustavo. 1992. "Development". En *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, ed. Wolfgang Sachs. London: Zed Books.
- Evans, Mary. 2004. "Women's Studies". En *The Social Science Encyclopedia*, ed. Adam Kuper y Jessica Kuper. New York: Routledge.
- Evers Rosander, Eva. 2002. "El dinero, el matrimonio y la religión: las comerciantes senegalesas de Tenerife". En *Mujeres de un solo mundo: globalización y multiculturalismo*, ed. Carmen Gregorio Gil y Belén Agrela Romero. Granada: Universidad de Granada.
- Eyben, Rosalind, Naila Kabeer y Andrea Cornwall. 2008. *Conceptualising empowerment and the implications for pro poor growth. A paper for the DAC Poverty Network*. Brighton: Institute of Development Studies, University of Sussex.
- Facio Montejo, Alda. 2006. *CEDAW en 10 minutos*. México: UNIFEM.
- Fayein, Claudie. 1957. *A French Doctor in the Yemen*. London: Robert Hale Limited.
- Feliu, Laura. 1997. "Los Derechos Humanos en los países de la cuenca meridional". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, num. 37: 101-127.
- Feliu, Laura y María Angustias Parejo Fernández. 2013. "Morocco: the reinvention of an authoritarian system". En *Political Regimes in the Arab World*, ed. Ferran Izquierdo Brichs. Nueva York: Routledge, pp. 70-99.
- Ferguson, James. 1990. *The Anti-politics Machine: Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fernández-Llebrez González, Fernando. 2012. "Humanismo, participación y ciudadanía cívica. Elementos para una democracia de calidad". *Revista Española de Ciencia Política*, num. 30, pp. 31-53.

- FIDH. 2012. *Women and the Arab Spring: Taking their place?* Paris: Fédération Internationale des Ligues des Droits de l'Homme (FIDH), 11 de marzo.
- Finn, Tom. 2011. "Tawakkul Karman, Yemeni activist, and thorn in the side of Saleh". *The Guardian*, 26 de marzo. <http://www.theguardian.com/world/2011/mar/25/tawakul-karman-yemeni-activist-saleh>. Consultado: 7 de octubre 2013.
- Foran, John. 2009. "From Old to New Political Cultures of Opposition: Radical Social Change in an Era of Globalization." En *On the Edges of Development: Cultural Interventions*, ed. Kum-Kum Bhavnani, John Foran, Priya Kurian, and Debashish Munshi. New York: Routledge, pp. 143-164.
- Foran, John. 2005. *Taking Power: On the Origins of Revolutions in the Third World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Foran, John, ed. 1997 a. *Theorizing revolutions*. London: Routledge.
- Foran, John. 1997 b. "Discourses and social forces: the role of culture and cultural studies in understanding revolutions". En *Theorizing Revolutions*, ed. John Foran. New York: Routledge.
- Foran, John. 1992. "A Theory of Third World Social Revolutions: Iran, Nicaragua, and El Salvador Compared". *Critical Sociology*, 19 (2): 3-27.
- Freedom House. 2005. *Women's Rights in the Middle East and North Africa: Yemen*, 14 October. <http://www.refworld.org/docid/47387b712f.html>. Consultado: 17 de agosto 2013.
- Geertz, Clifford. 1973. "Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture". En *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, ed. Clifford Geertz. New York: Basic Books.
- Gellman, Halima. 2012. *Yemeni Women in the Revolution: Building a Women's Agenda*, M.S. Thesis, New York University.
- GIZ. 2009. *Land in Sight? Women in the Arab World: Rights and Reality. Conference summary*. Bonn: GIZ, 20 de noviembre.
- Goetz, Anne-Marie, ed. 1997. *Getting Institutions Rights for Women in Development*. London: Zed Books.
- Goldstone, Jack. 2009. "Revolution". En *The SAGE handbook of comparative politics*, ed. Todd Landman y Neil Robinson. London: Sage.
- Grabundzija, Maggy. 2003. "Femmes et politique au Yémen (1962/1967 - 2003)". *Chroniques yéménites*, num. 11. <http://cy.revues.org/153>.
- al-Haddad, Abdul-Rahman. 1982. *Cultural policy in the Yemen Arab Republic*. Paris: UNESCO.
- Hafez, Sherine. 2011. *An Islam of her own: reconsidering religion and secularism in women's Islamic movements*. New York: New York University Press.
- Hafez, Sherine. 2003. *The terms of empowerment: Islamic women activists in Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press.
- al-Haj, Ahmed. 2012 "Yemen says more than 2,000 killed in uprising". *The Washington Post*, 19 de marzo. http://www.washingtonpost.com/world/middle_east/yemen-says-more-than-2000-killed-in-uprising/2012/03/18/gIQAG0tcLS_story.html. Consultado: 9 de agosto 2012.
- Hamad Zahonero, Leyla. 2012. "La simbología de la sociedad tribal yemení". *Revista de Estudios Yemeníes*, num. 1: 63-71.
- Hamad Zahonero, Leyla. 2011. "Los movimientos antigubernamentales en Yemen: ¿La revolución frustrada?" *Relaciones Internacionales*, num. 18: 113-135.
- al-Hamdani, Samaa. 2013. "Yemen's Quota: Success for international community or Yemeni women?". *Yemen Times*, 22 de octubre. <http://www.yementimes.com/en/1722/opinion/3034/Yemen's-Quota-Success-for-international-community-or-Yemeni-women.htm>. Consultado: 9 de enero 2014.
- Hammersley, Martyn y Paul Atkinson. 1994. *Etnografía: métodos de investigación*. Barcelona: Paidós Básica.

- al-Harazi, Shatha. 2012. "Women's wall will not limit women's role in Change Square". *Yemen Times*, 7 de febrero 2012, <http://www.yementimes.com/en/1525/report/333/Women's-Wall-will-not-limit-women's-role-in-Change-Square.htm>. Consultado: 26 de enero 2014.
- Hassan al-Sharki, Raufa. 2008. *Breaking The Stereotype: Yemeni Female Candidates in Elections*. Sana'a: Friedrich Ebert Stiftung y Yemen Times.
- Hassouna, Fawzia. 2003. *Sisters we just started: an analysis of UN Decade for Women*. Beirut: Arab Scientific Publishers.
- Hassouna, Fawzia. 2002. *Political Decision Making and Yemeni Women*. Taiz: Univeristy of Taiz.
- Hawkins, Lorraine. 2007. *Women's Lives and Social Change in Old Sana. The Republic of Yemen. Ph.D. thesis*, New York: Graduate School of Binghamton University.
- Heinze, Marie-Christine y Sarah Ahmed. 2013. *Integrating Women's Security Interests into Police Reform in Yemen. Some Suggestions for Structural Reform*. Sana'a: Yemen Polling Center.
- Hurst, Miranda. 2012. *Expanding Yemeni Women's Participation in Public Sphere*. MA Thesis. Oxford: Oxford Brookes University.
- Hillmann, Karl-Heinz. 2001. *Diccionario Enciclopédico de Sociología*. Barcelona: Herder.
- Hodgson, Dorothy. 2003. "Women's Rights as Human Rights: Women in Law and Development in Africa". *Africa Today*, 49 (2): 1-26.
- Hodgson, Dorothy, ed. 2001. *Gendered modernities: ethnographic perspectives*. New York: Palgrave.
- Holm, Tanya. 2012. "Bannlyst för sina idéer", *Feministiskt Perspektiv*, 21 de septiembre. <http://feministisktperspektiv.se/2012/09/21/bannlyst-for-sina-ideer/>.
- Hopkins, Adrienne y Kirit Patel. 2006. "Reflecting on gender equality in Muslim contexts in Oxfam GB". *Gender and Development*, 14 (3): 423-435.
- Hopkins, Nicholas y Saad Ibrahim, eds. 1997. *Arab society: class, gender, power, and development*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Humad, Nuria y Najat Sayem. 2005. "Early marriage in Yemen: Location, Community Profile and Prevalence". En *Early marriage in Yemen*, ed. Adel Mugahed al-Shargaby. Sana'a: Gender Development Research and Studies Center, University of Sana'a.
- IDEA. 2005. *Building Democracy in Yemen: Women's Political Participation, Political Party Life and Democratic Elections*. Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance (IDEA).
- ILGA-EUROPE. 2007. "World Day against Death Penalty: 7 countries still put people to death for same-sex acts", 10 de octubre. http://www.ilga-europe.org/home/news/for_media/media_releases/world_day_against_death_penalty_7_countries_still_put_people_to_death_for_same_sex_acts.
- Index Mundi. 2014. *Yemen Age Structure*. http://www.indexmundi.com/yemen/age_structure.html.
- IPU. 1993. *Yemen: The 1993 Elections for the Parliamentary Chamber*, Inter-Parliamentary Union, http://www.ipu.org/parline-e/reports/arc/2353_93.htm.
- Izquierdo Brichs, Ferrán. 2013 a. "El Islam político y la movilización social tras las revueltas árabes. Un análisis desde la Sociología del poder". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, num. 15. <http://www.tallerteim.com/reim/index.php/reim/article/view/30>. Consultado: 14 de enero 2015.
- Izquierdo Brichs, Ferrán. 2013 b. *El islam político en el Mediterráneo: radiografía de una evolución*. Barcelona: Cidob/Bellaterra.
- Izquierdo, Brichs, Ferrán, ed. 2012. *Political regimes in the Arab world: Society and the exercise of power*. London: Routledge.

- Izquierdo Brichs, Ferrán, ed. 2009. *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: CIDOB.
- Izquierdo Brichs, Ferrán. 2007. *Poder y felicidad: una propuesta de sociología del poder*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- al-Jabri, Mohammed. 2009. *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*. London: I. B. Tauris.
- Jackson, Cecile y Ruth Pearson. 1998. *Feminist visions of development: gender, analysis and policy*. London: Routledge.
- Jad, Islah. 2011. "Islamism and Secularism: Between State Instrumentalisation and Opposition Islamic Movements". *IDS Bulletin*, 42 (1): 41-46.
- Jad, Islah. 2007. "The NGO-ization of Arab women's movements". En *Feminisms in Development: Contradictions, Contestations and Challenges*, eds. Andrea Cornwall, Elizabeth Harrison y Ann Whitehead. London: Zed Books.
- Jolly, Richard, et alt. 2004. *UN contributions to development thinking and practice*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jolly, Susie, ed. 2002 a. *Género y cambio cultural: informe general*. Sussex: BRIDGE. Institute of Development Studies, University of Sussex.
- Jolly, Susie, ed. 2002 b. *Género y cambio cultural: colección de recursos de apoyo*. Sussex: BRIDGE. Institute of Development Studies, University of Sussex.
- Kabeer, Naila. 2005. "Gender equality and women's empowerment: a critical analysis of the third Millennium Development Goal". *Gender and Development*, 13 (2): 13-24.
- Kabeer, Naila. 2003. *Gender Mainstreaming in Poverty Eradication and the Millennium Development Goals*. London: Commonwealth Secretariat.
- Kabeer, Naila. 1999 a. *The Conditions and Consequences of Choice: Reflections on the Measurement of Women's Empowerment*. Geneva: UNRISD.
- Kabeer, Naila. 1999 b. "Resources, agency, achievement: Reflections on the measurement of women's empowerment". *Development and Change*, num. 30: 435-464.
- Kabeer, Naila. 1994. *Reversed Realities: Gender Hierarchies in Development Thought*. London: Zed Press.
- Kandiyoti, Deniz. 2013. "Fear and fury: women and post-revolutionary violence". *Open Democracy*. 14 enero, <http://www.opendemocracy.net/5050/deniz-kandiyoti/fear-and-fury-women-and-post-revolutionary-violence>.
- Kandiyoti, Deniz. 2011. "Disentangling Religion and Politics: Whither Gender Equality?" *IDS Bulletin*, 42 (1): 10-14.
- Kandiyoti, Deniz. 2007. "Political fiction meets gender myth: post-conflict reconstruction, 'democratization' and women's rights". En *Feminisms in development: contradictions, contestations and challenges*, eds. Andrea Cornwall, Elizabeth Harrison y Ann Whitehead. London: Zed Books.
- Kandiyoti, Deniz. 1998. Gender Power and Contestation: Rethinking Bargaining with Patriarchy. En *Feminist Visions of Development*, eds. Cecile Jackson y Ruth Pearson. London: Routledge.
- Kandiyoti, Deniz. 1996. *Gendering the Middle East: emerging perspectives*. London: I.B. Tauris.
- Kandiyoti, Deniz, ed. 1991. *Women, Islam and the State*. Basingstoke: Macmillan.
- Kandiyoti, Deniz. 1988. "Bargaining with Patriarchy". *Gender and Society*, 2 (3): 274-290.
- Kapoor, Ilan. 2008. *The postcolonial politics of development*. London: Routledge.
- Karman, Tawakkul. 2011. *Nobel Lecture: In the name of God the Compassionate the Merciful*. 10 de diciembre, http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2011/karman-lecture_en.html.

- Karolak, Magdalena. 2013. "Between Women's Empowerment and Emancipation". *Arabian Humanities*, num. 1. <http://cy.revues.org/2108>. Consultado: 13 de octubre de 2014.
- al-Khaffaf, Abd Ali et alt., ed. 2006. *Poligamy and its effects on the family and society in Yemen*. Aden: University of Aden.
- Kirmani, Nida. 2011. "Re-thinking the Promotion of Women's Rights through Islam in India". *IDS Bulletin*. 42 (1): 56-66.
- Kirmani, Nida y Isabel Phillips. 2011. "Engaging with Islam to Promote Women's Rights: Exploring Opportunities and Challenging Assumptions". *Progress in Development Studies*, 11 (2): 87-99.
- KIT. 2001. *Muslim Women and Development Action Research Project: Yemen (annex 8)*. Amsterdam: Royal Tropical Institute (KIT).
- KIT. 2000. *Muslim Women and Development Action Research Project: phase I fieldwork report*. Amsterdam: Royal Tropical Institute (KIT) - Women, Gender and Development Programme.
- Kottak, Conrad. 2003. *Introducción a la antropología cultural: espejo para la humanidad*. Madrid: McGraw-Hill.
- Kynsilehto, Anitta, ed. 2008. *Islamic feminism: current perspectives*. Tampere: Tampere Peace Research Institute.
- Lackner, Helen. 2014. *Why Yemen Matters: A Society in Transition*. London: Saqi Books.
- Lackner, Helen. 1997. "Women and Development in the Republic of Yemen". En *Gender and Development in the Arab World: Women's Economic Participation: Patterns and Policies*, ed. Nabil Khoury y Valentine Moghadam. London: Zed Books.
- Landman, Todd. 2011. *Política comparada: una introducción a su objeto y métodos de investigación*. Madrid: Alianza.
- Landman, Todd y Neil, Robinson, eds. 2009. *The SAGE handbook of comparative politics*. London: Sage.
- Leach, Fiona. 1998. "Gender, education and training: an international perspective". *Gender and Development*, 6 (2): 9-18.
- León, Magdalena. 2001. "El empoderamiento de las mujeres: encuentro del Primero y Tercer Mundo en los estudios de género". *La Ventana: Revistas de Estudios de Género*, num. 13: 94-106.
- León, Magdalena, ed. 1997. *Poder y empoderamiento de las mujeres*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Madelung, Wilferd. 1987. "Islam in Yemen". En *Yemen: 3000 Years of Art and Civilization in Arabia Felix*, ed. Werner Daum. Innsbruck: Pinguin-Verlag.
- Mahmood, Saba. 2005. *Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Majed, Ziad, ed. 2005. *Building democracy in Yemen: women's political participation, political party life and democratic elections*. Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance y the Arab NGO Network for Development.
- Makhlouf, Carla. 1979. *Changing veils: women and modernisation in North Yemen*. London: Croom Helm.
- Manea, Elham. 2011. *The Arab State and Women's Rights. The Trap of Authoritarian Governance*. New York: Routledge.
- Manea, Elham. 2010. "Yemen". En *Women's Rights in the Middle East and North Africa: Progress Amid Resistanc*. New York: Freedom House.
- Manea, Elham. 2006. "Diary of an Arab Woman for a Humanistic Islam". *Scholars for Peace in the Middle East (SPME)*, 2 noviembre. <http://spme.org/spme-research/letters-from-our-readers/diary-of-an-arab-woman-for-a-humanistic-islam-by-elham-manea-middle-east-transparent-november-02-2006/2150/>.
- Manea, Elham. 1998. "Yemen, the tribe and the state". *Al-Bab*. <http://www.al-bab.com/yemen/soc/manea1.htm>.

- al-Maqtari, Bashra. 2012 a. "Complaint to Attorney General". *National Yemen*, 10 de agosto. <http://nationalyemen.com/2012/08/10/activist-bushra-al-maqtari-issues-complaint-to-attorney-general/>. Consultado: 10 de octubre 2013.
- al-Maqtari, Bashra. 2012 b. "Sana Ula Thaura" ("El primer año de la revolución"). *Al-Tagheer*, 11 de enero, <http://www.al-tagheer.com/arts12050.html>. Consultado: 10 de octubre 2013.
- Maquieira D'Angelo, Virginia. 1998. "Cultura y Derechos Humanos de las Mujeres". En *Mujeres del Caribe ante el año 2000*, ed. Pilar Pérez Cantó. Madrid: Dirección General de la Mujer de la Comunidad de Madrid.
- Marchand, Marianne. 2009. "The Future of Gender and Development after 9/11: insights from postcolonial feminism and transnationalism". *Third World Quarterly*. 30(5): 921-935.
- Marchand, Marianne y Jane Parpart, eds. 1995. *Feminism, postmodernism, development*. London: Routledge.
- Marín Sánchez, Isabel, Juan Rodríguez Medela y Vieitez Cerdeño, M^a Soledad, eds. 2012. *Percepciones del desarrollo dentro y fuera del continente africano*. Granada: AfricalnEs - Universidad de Granada.
- Martín Muñoz, Gema. 1997. "Mujeres islamistas y sin embargo modernas". En *El imaginario, la referencia y la diferencia: siete estudios acerca de la mujer árabe*, ed. Mercedes del Amo. Granada: Universidad de Granada.
- Mashhour, Huria. 2008. *Gender Audit Report*. Sana'a: Women National Committee.
- Mayer, Ann. 1999. *Islam and human rights: tradition and politics*. Boulder: Westview Press.
- Mead, Margaret. 1935. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: William Morrow and Company.
- Mernissi, Fatima. 2005. *El hilo de Penélope: la labor de las mujeres que tejen el futuro de Marruecos*. Barcelona: Lumen.
- Mernissi, Fatima. 2004. *Las sultanas olvidadas*. Barcelona: El Aleph Editores.
- Mernissi, Fatima. 2003 a. *El miedo a la modernidad: Islam y democracia*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Mernissi, Fatima. 2003 b. *El poder olvidado: las mujeres ante un Islam en cambio*. Barcelona: Icaria.
- Mernissi, Fatima. 2003 c. *Sueños en el umbral: memorias de una niña del harén*. Barcelona: El Aleph.
- Mernissi, Fatima. 2002. *El harén político: el Profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Miller, Carol y Shahra Razavi. 1998. *Missionaries and Mandarins: Feminist Engagement with Development Institutions*. London: Intermediate Technology Publications.
- Miller, Carol y Shahra, Razavi, eds. 1995. *From WID to GAD: conceptual shifts in the Women and Development Discourse*. Geneva: UNRISD.
- Miller, Flagg. 2007. *The Moral Resonance of Arab Media: Audiocassette Poetry and Culture in Yemen*. Cambridge: Harvard University Press.
- Miller, Flagg. 2002. "Public Words and Body Politics: Strategies of Women Poets in Rural Yemen". *Journal of Women's History*, 14 (1): 94-122.
- Ministry of Health and Population. 2008. *Yemen Multiple Indicator Cluster Survey 2006*. Sana'a: Yemen's Ministry of Health and Population y United Nations Children's Fund.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2011. "Beyond Islam vs Feminism". *IDS Bulletin*, 42 (1): 67-77.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2006. "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism". *Critical inquiry*, 32 (4): 629-645.
- Moghadam, Valentine, ed. 2007. *From Patriarchy to Empowerment: Women's Participation, Movements, and Rights in the Middle East, North Africa, and South Asia*. London: Syracuse University Press.

- Moghadam, Valentine. 2004. "Patriarchy in Transition: Women and the Changing Family in the Middle East". *Journal of Comparative Family Studies*, 35 (2): 137-162.
- Moghadam, Valentine. 2003. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*. London: Lynne Rienner Publishers.
- Moghadam, Valentine. 2002. "Islamic Feminism and its Discontents: Toward a Resolution of the Debate". *Journal of Women in Culture and Society*, 27 (4): 1135-1172.
- Moghadam, Valentine. 2001. "Feminism and Islamic Fundamentalism: A Secularist Approach". *Journal of Women's History*, 13 (1): 42-45.
- Moghadam, Valentine. 1999. "Revolution, Religion, and Gender Politics: Iran and Afghanistan Compared". *Journal of Women's History*, 10 (4): 172-195.
- Moghadam, Valentine. 1998 a. "Feminisms and Development". *Gender & History*, 10 (3): 590-597.
- Moghadam, Valentine. 1998 b. "The Women's Movement in the Middle East and North Africa: Responding to Restructuring and Fundamentalism". *Women's Studies Quarterly*, 26 (3-4): 57-67.
- Moghadam, Valentine. 1997 a. "Gender and Revolutions". En *Theorizing Revolutions*, ed. John Foran. London: Routledge.
- Moghadam, Valentine. 1997 b. "Women's NGOs in the Middle East and North Africa: Constraints, Opportunities, and Priorities". En *Organizing Women: Formal and Informal Women's Groups in the Middle East*, ed. Dawn Dawn Chatty y Annika Rabo. Oxford: Berg.
- Moghadam, Valentine. 1996. "The Fourth World Conference on Women: Dissension and Consensus". *Indian Journal of Gender Studies*, 3 (1): 93-102.
- Moghadam, Valentine. 1995. "Gender and Revolution Transformation: Iran 1979 and East Central Europe 1989". *Gender & Society*, 9 (3): 328-358.
- Moghadam, Valentine. 1990. *Gender, development, and policy: toward equity and empowerment*. UNU-WIDER. http://www.wider.unu.edu/publications/working-papers/previous/en_GB/rfa-7/.
- Moghadam, Valentine y Manilee Bagheritari. 2007. *Cultures, Conventions, and the Human Rights of Women: Examining the Convention for Safeguarding Intangible Cultural Heritage, and the Declaration on Cultural Diversity*. Museum International, 59 (4): 9-18.
- Moghissi, Haideh. 1999. *Feminism and Islamic fundamentalism*. London: Zed Books.
- Mohanty, Chandra. 2003. *Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity*. Durham: Duke University Press.
- Mohanty, Chandra. 1984. "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". *Boundary 2*, 12 (3): 333-358.
- Mohanty, Chandra. 1991. "Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Disacourses". En *Third World Women and the Politics of Feminism*, eds. Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres. Bloomington: Indiana University Press.
- al-Mohattwari, Asma Zaid y Basma Mutahar. 2012. "Women Struggle to Obtain their Rights". *National Yemen*, 19 de marzo. <http://nationalyemen.com/2012/03/19/women-struggle-to-obtain-their-rights/>. Consultado 14 de abril 2012.
- Mojab, Shahrzad. 2001. "Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism'". *Feminist Review*, 69 (1): 124-146.
- Molina Bayón, Estefanía y Nava San Miguel, eds. 2009. *Buenas prácticas en Derechos Humanos de las Mujeres. África y América Latina*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Moller Okin, Susan. 1996. "Desigualdad de género y diferencias culturales". En *Perspectivas feministas en teoría política*, ed. Carme Castells. Barcelona: Paidós.
- Molyneux, Maxine. 1998 a. Analysing Women's Movements. *Development and Change*, 29 (2): 219-245.

- Molyneux, Maxine. 1998 b. "Women's rights and political conflict in Yemen 1990-1994". En *Women, Ethnicity and Nationalism: The Politics of Transition*, eds. Rick Wilford y Robert Miller. London: Routledge.
- Molyneux, Maxine. 1995. "Women's Rights and Political Contingency: The Case of Yemen, 1990-1994". *The Middle East Journal*, 49 (3): 418-431.
- Molyneux, Maxine. 1991. "The law, the state and socialist policies with regard to women; the case of the People's Democratic Republic of Yemen, 1967-1990". En *Women, Islam, and the State*, ed. Deniz Kandiyoti. Pennsylvania: Temple University Press.
- Molyneux, Maxine. 1985. "Mobilization without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua". *Feminist Studies*, 11 (2): 227-254.
- Molyneux, Maxine. 1980 a. "State policy and the position of women in South Yemen". *Peuples Méditerranéens*, num. 12: 33-49.
- Molyneux, Maxine. 1980 b. *State policies and the position of women workers in the People's Democratic Republic of Yemen 1967-77*. Geneva: International Labour Office.
- Molyneux, Maxine. 1979. "Women and Revolution in the People's Democratic Republic of Yemen". *Feminist Review*, 1 (1): 4-20.
- Molyneux, Maxine y Shahra Razavi. 2003. *Gender Justice, Development and Rights*. Geneva: UNRISD.
- Molyneux, Maxine y Shahra Razavi, eds. 2002. *Gender Justice, Development and Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Momsen, Janet, ed. 2010. *Gender and Development*. New York: Routledge.
- Montabes Pereira, Juan. 1998. *Las otras elecciones. Procesos y sistemas electorales en el Magreb*. Madrid: Ediciones Mundo Árabe e Islam. Política árabe contemporánea. Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Montabes Pereira, Juan. 1992. "La política y el islam en el mundo árabe tras la Guerra del Golfo". *Aldaba: El mundo después de la guerra*, num. 20: 59-75.
- Moore, Henrietta. 2004. *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.
- Morales Villena, Amalia. 2010. *Mujeres, Género, Trabajo Social y Sección Femenina. Historia de una profesión feminizada y con vocación feminista*. Tesis doctoral. Granada: Universidad de Granada.
- Moser, Caroline. 1993. *Gender Planning and Development: Theory, Practice and Training*. New York and London: Routledge.
- Moser, Caroline. 1989. "Gender planning in the third world: meeting practical and strategic gender needs". *World Development*, 17 (11): 1799-1825.
- Moustafa, Yousry. 2011. "The Islamisation of Human Rights: Implications for Gender and Politics in the Middle East". *IDS Bulletin*, 42 (1): 21-25.
- Mukhopadhyay, Maitrayee y Shamim Meer, eds. 2008. *Gender, rights and development. A global sourcebook*. Amsterdam: Royal Tropical Institute.
- Mukhopadhyay, Maitrayee, dir. 2001. *Synthesis Report of the Muslim Women and Development Action Research Project: Annex 8 - Yemen*. Amsterdam: Royal Tropical Institute (KIT).
- Mukhopadhyay, Maitrayee. 1995. "Gender relations, development practice and culture". *Gender and Development*, 3 (1): 13-18.
- MUNDIACULT.1982. *Declaración de México sobre las Políticas Culturales*, Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales México D.F., 26 de julio - 6 de agosto de 1982.
- al-Muslimi, Farea. 2013. "Negotiating chaos". *Executive*, 16 de abril. <http://www.executive-magazine.com/opinion/comment/yemen-national-dialogue-debate>. Consultado 15 de mayo 2014.
- Mustapha, Yousry. 2012. "Donors' Responses to Arab Uprisings: Old Medicine in New Bottles?" *IDS Bulletin*. 43 (1): 99-109.
- al-Mutawakel, Antelak. 2005. *Gender and the Writing of Yemeni Women Writers*. Oisterwijk: Dutch University Press.

- Myntti, Cynthia. 1985. "Women, Work, Population and Development in the Yemen Arab Republic". En *Women, Employment and Development in the Arab World*, ed. Julinda Abu Nasr, Nabil Khoury y Henry Azzam. Berlin: Mouton Publishers.
- Myntti, Cynthia. 1979. *Women and development in Yemen Arab Republic*. Eschborn: German Agency for Technical Cooperation.
- Naim, Abdullahi. 2001. "Human Rights in the Arab World: A Regional Perspective". *Human Rights Quarterly*, 23 (3): 701-732.
- Nash, Mary. 2004. *Mujeres en el mundo: historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nasser, Afrah. 2012. "A Bleak Future for Yemen's Female Leaders". *Al Akhbar English*, 10 de diciembre. <http://english.al-akhbar.com/node/14311>. Consultado: 9 de septiembre 2014.
- Naumkin, Vitaly. 1995. "Tribe, Family and State in Mahra and Socotra: Traditional Identities in the Changing World". *Archaeopress*, Vol. 25: 99-105.
- Nelson, Cynthia y Rouse Shahnaz, eds. 2000. *Situating Globalization: Views from Egypt*. Bielefeld: Transcript.
- New, Caroline. 1996. "Man Bad, Woman Good? Essentialisms and Ecofeminisms". *New Left Review*, num. 216: 79-93.
- Newland, Kathleen y Rebecca Grant. 1991. *Gender and international relations*. Buckingham: Open University Press.
- Nussbaum, Martha. 1999. "Mujeres e igualdad según la tesis de las capacidades". *Revista Internacional del Trabajo*, 118 (3): 253-273.
- Nussbaum, Martha y Jonathan Glover. 1995. *Women, culture, and development: a study of human capabilities*. Oxford: Clarendon Press.
- Nyamu-Musembi, Celestine y Andrea Cornwall, eds. 2004. *What is the "rights based approach" all about? Perspectives from international development agencies*. Brighton: Institute of Development Studies, University of Sussex.
- Okin, Susan Moller. 1999. *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton: Princeton University Press.
- Okin, Susan Moller. 1996. "Desigualdad de género y diferencias culturales". En *Perspectivas feministas en teoría política*, ed. Carmen Castells. Barcelona: Paidós.
- Paluch, Marta, ed. 2001. *Yemeni voices: women tell their stories*. Sana'a: The British Council.
- Pandya, Sophia. 2009. "Religious Change Among Yemeni Women: The New Popularity of Amr Khaled". *Journal of Middle East Women's Studies*, 5 (1): 50-79.
- Paramio, Ludolfo. 1990. "La revolución como problema teórico". *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, num. 7: 151-174.
- Pardo Armesto, José, ed. 2009. *Hesperia Culturas del Mediterránea - Yemen*. Córdoba: Fundación Tres Culturas.
- Parejo Fernández, María Angustias. 2010 a. "Liberalización política y redefinición de la oposición: la *Kutla* y la reforma constitucional (1992-2006)". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 59: 91-115.
- Parejo Fernández, María Angustias, coord. 2010 b. *Entre el autoritarismo y la democracia. Los procesos electorales en el Magreb*. Barcelona: Bellaterra.
- Parejo Fernández, María Angustias. 2002. "La rebelión de las eternas menores en Marruecos". En *Mujeres de un solo mundo: globalización y multiculturalismo*, ed. Carmen Gregorio Gil y Belén Agrela Romero. Granada: Universidad de Granada.
- Parejo Fernández, María Angustias. 2001. "Los trabajos y los días de la democracia en femenino, en Marruecos." En *Mujeres y Fortaleza en Europa*, ed. Margarita María Birriel Salcedo y Pilar Rodríguez Martínez. Granada: Universidad de Granada.
- Perry, Susan y Celeste Schenck, eds. 2001. *Eye to eye: women practicing development across cultures*. New York: Zed Books.

- Phillips, Sarah. 2008. *Yemen's democracy experiment in regional perspective: patronage and pluralized authoritarianism*. New York: Palgrave Macmillan.
- Pilcher, Jane y Imelda Whelehan. 2004. *Fifty key concepts in gender studies*. London: SAGE.
- PNUD. 2010 a. *Derechos Humanos*. America Latina Genera: Gestión del Conocimientos para la Igualdad de Género. http://www.americlatinagenera.org/es/documentos/tematicas/tema_derechos_humanos.pdf.
- PNUD. 2010 b. *Informe del Desarrollo Humano 2010. La verdadera riqueza de las naciones: Caminos al desarrollo humano*. Madrid: Ediciones Mundi Prensa.
- PNUD. 2004. *Informe del Desarrollo Humano 2004: La libertad en el mundo diverso de hoy*. Barcelona: Ediciones Mundi Prensa.
- PNUD. 2000. *Informe del Desarrollo Humano: Derechos humanos y desarrollo humano*. <http://hdr.undp.org/es/informes/mundial/idh2000/>.
- Qaed, Samar. 2014. Entrevista con Bashra al-Maqtari: "The revolution is the pen, the revolution is the change". *Yemen Times*, 13 de febrero. <http://www.yementimes.com/en/1755/interview/3483/The-revolution-is-the-pen-the-revolution-is-the-change.htm>.
- Porter, Marilyn y Ellen Judd, eds. 1999. *Feminists doing development: a practical critique*. London: Zed Books.
- Radcliffe, Sarah, ed. 2006. *Culture and development in a globalizing world: geographies, actors and paradigms*. London: Routledge.
- Radwan, Zeinab y Suad al-Qadasi. 2004. *Huquq al Nisa fi al Islam (Women's Right in Islam), Training manual 1*. Taiz: Women's Forum for Research and Training, y GTZ.
- Rahnema, Majid y Victoria Bawtree, eds. 1997. *The Post-Development Reader*. London: Zed Books.
- Rai, Shirin, ed. 2003. *Mainstreaming Gender, Democratising the State: Institutional Mechanisms for the Advancement of Women*. Manchester: Manchester University Press.
- Rai, Shirin y Geraldine Lievesley. 2004. *Women and the State: international perspectives*. London: Taylor y Francis.
- Ramírez Fernández, Ángeles. 2014. "Control over female 'Muslim' bodies: culture, politics and dress code laws in some Muslim and non-Muslim countries", *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 10 (28): 1-16.
- Ramírez Fernández, Ángeles. 2012. "Feminismos musulmanes: historia, debates y límites". En *Teoría feminista y antropología: claves analíticas*, ed. Hernández Corrochano. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- Ramírez Fernández, Ángeles. 2011. *La trampa del velo: el debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Ramírez Fernández, Ángeles. 2004. "¿Oriente es oriente? Sobre feminismo e islamismo en Marruecos". *Revista Internacional de Sociología*, num. 39, pp. 9-33.
- Ramírez Fernández, Ángeles. 1998. *Migraciones, género e Islam: mujeres marroquíes en España*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Rashiduzzaman, Muhammad. 1997. The dichotomy of Islam and development: NGOs, women's development and fatwa in Bangladesh. *Contemporary South Asia*, 6 (3): 239-246.
- Rathgeber, Eva. 1990. "WID, WAD, GAD: Trends in Research and Practice". *The Journal of Developing Areas*, num. 24: 489-502.
- Reed, Jean-Pierre y John Foran. 2002. "Political Cultures of Opposition: Exploring Idioms, Ideologies, and Revolutionary Agency in the Case of Nicaragua". *Critical Sociology*, 28 (3): 335-365.
- Regt, Marina de. 2007. *Pioneers or pawns? Women health workers and the politics of development in Yemen*. New York: Syracuse University Press.

- Rishmawi, Mervat. 2010. "The Arab Charter on Human Rights and the League of Arab States: An Update". *Human Rights Law Review*, 10 (1): 169-178.
- Rishmawi, Mervat. 2005. "The Revised Arab Charter on Human Rights: A Step Forward?" *Human Rights Law Review*, 5 (2): 361-376.
- Rodríguez Blanco, Eugenia. 2011. "Las mujeres que vuelan: género y cambio cultural en Cuetzalan". *Perfiles Latinoamericanos*, num. 38, pp. 115-143.
- Romero Cevallos, Raúl R. 2005. *¿Cultura y desarrollo? ¿Desarrollo y cultura? Propuestas para un debate abierto*. Lima, Peru: PNUD.
- Rosalind Eyben, Naila Kabeer y Andrea Cornwall. 2008. *Conceptualising empowerment and the implications for pro-poor growth. Policy paper for OECD-DAC Poverty Network*. Sussex: Institute of Development Studies, University of Sussex.
- Rowlands, Jo. 1997. *Questioning Empowerment: Working with Women in Honduras*. Oxford: Oxfam GB.
- Rubin, Gayle. 1975. "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex". En *Toward an Anthropology of Women*, ed. Rayna Reiter. New York: Monthly Review Press.
- Ruiz de Almodovar y Sel, Caridad. 1998. "El derecho de custodia (hadana) en los Códigos de Estatuto Personal de los países árabes". *Awraq*, num. 19: 229-245.
- Sabra, Martina, ed. 2008. *On the way to improved legal reality: strategies and instruments used to tackle discrimination against women in the Arab world*. Eschborn: GTZ.
- Sachs, Wolfgang, ed. 1995. *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*. London: Zed Books.
- Saeed, Ali, 2013. "New political parties for similar players". *La Voix du Yemen*, 26 de mayo. <http://www.lavoixduyemen.com/en/2013/05/26/new-political-parties-for-similar-players/3389/>. Consultado: 13 de mayo 2014.
- SAF. 2007. *The Yemen CEDAW Shadow Report prepared by the Sisters' Arab Forum for Human Rights*, www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/ngos/SAFHRYemen41.pdf.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Nueva York: Pantheon.
- al-Sakkaf, Nadia. 2012. *Yemen's Women and the Quest for Change: Political Participation After the Revolution*. Berlin: Frederich Ebert Stiftung.
- al-Salahi, Fuad. 2005. *The Concept of Civic Education in Yemeni Educational Curricula*. Taiz: Women's Forum For Research and Training.
- Salbi, Zainab. 2003. "Why Might Women Support Religious Fundamentalism?" *Critical Half. Annual Journal of Women for Women International: The Impact of Religion on Women in the Development Process*, 1(1): 14-19.
- Saliba, Therese, Carolyn Allen y Judith Howard, eds. 2002. *Gender, Politics, and Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sanyal, Bikas y Lahcène Yaici. 1985. *Higher education and employment in the People's Democratic Republic of Yemen (IIEP Research Report)*. Paris: IIEP/UNESCO. <http://unesdoc.unesco.org/images/0006/000693/069344eo.pdf>.
- Saunders, Kriemild, ed. 2002. *Feminist post-development thought: rethinking modernity, post-colonialism and representation*. London: Zed Books.
- Schech, Susanne y Jane Haggis, eds. 2002. *Development: a cultural studies reader*. Oxford: Blackwell.
- Schech, Susanne y Jane Haggis. 2000. *Culture and development: a critical introduction*. Oxford: Blackwell.
- Schmitz, Charles, *Building a Better Yemen*, (Washington D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, April 2012).
- Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Gita y Caren Grown, 1987. *Development, Crises, and Alternative Visions: Third World Women's Perspectives*. New York: Monthly Review Press.

- Shakir, Wameedh, Mia Marzouk, y Saleem Haddad. 2012. *Strong Voices: Yemeni Women's Political Participation from Protest to Transition*. London: Saferworld.
- al-Shamahi, Abubakr. 2014. "Is aid good for Yemen?". *The Guardian*, 24 de septiembre. <http://www.theguardian.com/global-development/poverty-matters/2012/sep/24/yemen-foreign-aid-good-debate>. Consultado: 11 de noviembre 2013.
- Shamsher Ali, Radia y Rukhsana Ismail, eds. 2005. *Cultural Aspects Affecting Gender in Yemen*. Aden: University of Aden.
- al-Shargaby, Adel, ed. 2005. *Early Marriage in Yemen*. Sana'a: Gender Development Research and Studies Centre, University of Sana'a.
- Shiva, Vandana. 1988. *Staying alive: women, ecology, and development*. London: Zed Books.
- Sholkamy, Hania. 2011. "Creating Conservatism or Emancipating Subjects? On the Narrative of Islamic Observance in Egypt". *IDS Bulletin*, 42 (1): 47-55.
- Sholkamy, Hania. 2008. "The empowerment of women: rights and entitlements in Arab Worlds". En *Gender, Rights and Development: A Global Sourcebook*, eds. Maitrayee Mukhopadhyay y Shamim Meer. Amsterdam: Royal Tropical Institute (KIT).
- Siim, Birte. 2000. *Gender and Citizenship Politics and Agency in France, Britain and Denmark*. Cambridge: Cambridge University Press.
- al-Soswa, Amat al-Alim. 1994. "Women and Democracy in Yemen". En ed. *Developments of democracy in Yemen*, ed. Amat al-Alim al-Soswa. St. Paul: Professors World Peace Academy.
- Spiegel, Judith. 2012. "Killing me is a ticket to heaven for them". *Radio Netherlands Worldwide*, 31 de julio. <http://www.rnw.nl/english/article/killing-me-a-ticket-heaven-them>. Consultado 9 de septiembre 2014.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?" En: *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds. Cary Nelson y Larry Grossberg. Urbana: University of Illinois Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1985. "Can the Subaltern Speak?". *Wedge*, 7/8:120-130.
- Stevenson, Thomas. 1985. *Social change in a Yemeni highlands town*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Strzelecka, Ewa. 2015. "A Political Culture of Feminist Resistance: Exploring Women's Agency and Gender Dynamics in Yemen's Uprising (2011-2015)". En *The 'New Yemen.' A History of the Present*, ed. Heinze, Marie-Christine. New York: I.B. Tauris (en prensa).
- Strzelecka, Ewa. 2013 a. "Gender and Islam in Development Policy and Practice in Yemen", *Arabian Humanities*, num. 1. <http://cy.revues.org/2062>.
- Strzelecka, Ewa. 2013 b. "Movimientos de mujeres en la revolución yemení". En *La Primavera Árabe: ¿Una @evolución regional?*, ed. Paloma González del Miño. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Strzelecka, Ewa. 2012 a. "Mujeres en la revolución yemení de 2011". *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, num. 13. <https://sites.google.com/site/teimrevista/numeros/numero-13-julio-diciembre-2012/mujeres-en-la-revolucion-yemeni-de-2011>.
- Strzelecka, Ewa. 2012 b. "Movimientos de mujeres en Yemen: pasado, presente y futuro". *Revista de Estudios Yemeníes*, num. 1, pp. 45-57.
- Strzelecka, Ewa. 2012 c. "Mujeres en la Primavera Árabe: el caso de la revolución en Yemen". *Revista Tiempo de Paz*, num. 107, pp. 38-47.
- Strzelecka, Ewa. 2012 d. "Género, cultura y desarrollo: percepciones y fronteras. El caso de los movimientos de mujeres en Egipto". En *Percepciones del desarrollo dentro y fuera del continente africano*, eds. Soledad Vieitez Cerdeño, Juan Rodríguez Medela e Isabel Marín Sánchez. Granada: AfricaInEs: Universidad de Granada.

- Strzelecka, Ewa. 2012 e. *Election Observation Report: Yemen's Presidential Elections 21 February 2012*. Sana'a: Supreme Commission for Elections and Referendum.
- Strzelecka, Ewa. 2011. "Estudios de Género y Desarrollo: teoría, política y práctica". En *Desarrollo humano: teoría y aplicaciones*, eds. Jorge Guardiola Wanden-Berghe, Miguel Ángel García Rubio y Francisco González Gómez. Granada: Editorial Comares.
- Strzelecka, Ewa. 2010. *Final Evaluation Report of the Leadership for Strengthening Women's Political Participation through Dialogue in Yemen Project*. Madrid: Club de Madrid y United Nations Democracy Fund.
- Strzelecka, Ewa. 2009 a. "Género, desarrollo y diversidad cultural". En *Nuevas líneas de investigación en género y desarrollo*, eds. Estefanía Molina Bayón y Nava San Miguel. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Strzelecka, Ewa. 2009 b. "Programa de Formación en Cooperación Internacional 'Mujeres y Desarrollo' (1989-2007): historia e incidencia en las políticas de desarrollo, de igualdad y de cooperación universitaria al desarrollo". En *Estudios en Género y Desarrollo: Balance y propuestas*, eds. Estefanía Molina Bayón y Nava San Miguel. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Strzelecka, Ewa. 2009 c. "Respuesta nacional a la mutilación genital femenina en Egipto. El análisis de caso FGM Free Village Model". En *Buenas prácticas en Derechos Humanos de las Mujeres. África y América Latina*, eds. Estefanía Molina Bayón y Nava San Miguel. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Strzelecka, Ewa. 2009 d. "Perspectiva cultural en la construcción teórica del desarrollo. Reflexiones sobre género, cultura y desarrollo en los países árabes". En *Economía y desarrollo humano: Visiones desde distintas disciplinas*, eds. Jorge Guardiola Wanden-Berghe, Ewa Strzelecka y Giuliaserena Gagliardini. Granada: Universidad de Granada.
- Strzelecka, Ewa. 2008. *Plan de Acción de Igualdad de Género y Diversidad Cultural para la Estrategia de Cultura y Desarrollo de la Cooperación Española. Tesina de master*, Universidad de Granada.
- Strzelecka, Ewa. 2007. *Cultura, Género y Desarrollo en las Políticas de la Cooperación Internacional. Tesina de master*, Instituto Complutense de Estudios Internacionales, UCM e Instituto de la Mujer.
- Strzelecka, Ewa. 2006. *Diagnóstico de género de la Escuela Taller de Sucre y de Potosí*. Sucre: AECID Bolivia: Programa de Patrimonio para el Desarrollo.
- Strzelecka, Ewa. 2005. *Las mujeres marroquíes: género, poder e islam*. Tesina de master. Universidad de Granada.
- Strzelecka, Ewa. 2003. *Sytuacja kobiety arabskiej w malzenstwie w swietle zasad i prawa islamu sunnickiego (Ser mujer árabe en el matrimonio musulmán. Estudio comparativo basado en el análisis del derecho del islam sunní)*. Tesina de licenciatura. Cracovia: Universidad Jaguelónica.
- Strzelecka, Ewa, Jorge Guardiola Wanden-Berghe y Giuliaserena Gagliardini, eds. 2009. *Economía y desarrollo humano: visiones desde distintas disciplinas*. Granada: Universidad de Granada.
- Suárez Navaz, Liliana, y Rosalva Hernández Castillo, eds. 2008. *Descolonizando el feminismo: teorías y practicas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.
- Suzanne, Williams, Janet Seed y Adelina Mwau. 1997. *Manual de capacitación en género de OXFAM. Edición adaptada para América Latina y el Caribe*. Vol. 1-3. Lima: OXFAM y Flora Tristán Centro de la Mujer Peruana.
- Swagman, Charles. 1988. *Development and change in highland Yemen*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Sweetman, Caroline, ed. 2004. *Gender, Development and Diversity*. Oxford: Oxfam Publication.
- Sweetman, Caroline, ed. 1998. *Gender, religion and spirituality*. Oxford: Oxfam.
- Sweetman, Caroline, ed. 1995. *Women and Culture: Gender and Development*. Oxford: Oxfam.

- Sztompka, Piotr. 2000. "Revolucja". En *Encyklopedia Socjologii*, ed. Władysław Kwaśniewicz et al. Varsovia: Oficyna Naukowa.
- Tadros, Mariz. 2012. "Introduction: The Pulse of the Arab Revolt". *IDS Bulletin*, 43 (1): 1-15.
- Tadros, Mariz, ed. 2011. "Gender, Rights and Religion at the Crossroads". *IDS Bulletin* 42 (1): 1-9.
- Tadros, Mariz, ed. 2010. *Faith-based organizations and service delivery: some gender conundrums*. Geneva: United Nations Research Institute for Social Development.
- Taylor, Verta. 1999. "Gender and Social Movements". *Gender & Society*, 13 (1): 8-33.
- Tomalin, Emma. 2011. *Gender, faith and development*. Rugby, Warwickshire, Oxford: Practical Action Publishing; Oxfam.
- Tomalin, Emma. 2007. *Gender studies approaches to the relationships between religion and development*. Birmingham: International Development Department, University of Birmingham.
- Tsikata, Dzodzi. 2007. "Announcing a New Dawn Prematurely? Human Rights Feminists and the Rights Based Approaches to Development". En *Feminisms in development: contradictions, contestations and challenges*, eds. Andrea Cornwall, Elizabeth Harrison y Ann Whitehead. London: Zed Books.
- Tuyizere, Alice. 2007. *Gender and development: the role of religion and culture*. Kampala: Makerere University, Fountain Publishers.
- UN. 2000. *Cuatro Conferencias Mundiales sobre la Mujer, 1975-1995: Una perspectiva histórica*. New York: Período extraordinario de sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas para examinar la Plataforma de Acción de Beijing. <http://www.un.org/spanish/conferences/Beijing/Mujer2011.htm>.
- UNDP. 2004. *Human Development Report: Cultural Liberty in Today's Diverse World*. New York: United Nations Development Programme.
- UNESCO. 2005. *Manual para enlaces encargados de las cuestiones de género en las Comisiones Nacionales para la UNESCO*. Paris: UNESCO.
- UNESCO. 2003. *Final Report on Expert meeting 'Gender and Intangible Heritage'*. UNESCO, Intangible Heritage Section, 8-10 de diciembre, <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00125-EN.pdf>.
- UNESCO. 1996. *Nuestra Diversidad Creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*.
- UNFPA. 2007. *Participación de las organizaciones de base confesional en la prevención del HIV*. New York: UNFPA.
- UNFPA. 2005. "Opening the door to reproductive health in Yemen". En *Culture Matters: Working with Communities and Faith-based Organizations. Case Studies from Country Programmes*. New York: UNFPA.
- US Department of State. 2012. *Report on International Religious Freedom: Yemen*. United States Department of State, Bureau of Democracy, Human Rights and Labor. <http://www.state.gov/documents/organization/208632.pdf>. Consultado: 9 de septiembre 2013,
- Uvin, Peter. *Human Rights and Development*. Bloomfield: Kumarian Press.
- Varisco, Daniel Martin. 2011. "Dancing on the Heads of Snakes in Yemen". *Society* 48(4): 301-303.
- Varisco, Daniel Martin. 2007. *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*. Seattle: University of Washington Press.
- Varisco, Daniel Martin. 2005. *Islam Obscured: the Rhetoric of Anthropological Representation*. New York: Palgrave Macmillan.
- Varisco, Daniel Martin. 2002. "September 11: Participant Webobservation of the 'War on Terrorism'." *American Anthropologist*, 104 (3): 934-938.
- Varisco, Daniel Martin. 1986. "On the Meaning of Chewing: The Significance of *Qāt* (*Catha edulis*) in the Yemen Arab Republic". *International Journal of Middle East Studies*, 18 (1): 1-13.

- Veiga, Franciso, Leyla Hamad Zahonero y Ignacio Gutiérrez de Terán. 2014. *Yemen: la clave olvidada del mundo árabe 1911-2011*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ver Beek, Kurt Alan. 2002. "Spirituality: A Development Taboo". En *Development and Culture*, ed. Deborah Eade. Oxford: Oxfam GB.
- Vieitez Cerdeño, M^a Soledad. 2010. "Desigualdades, desarrollo, economía y género al sur del Sahara: algunas ideas". En *Economía y Desarrollo Humano*, eds. Jorge Guardiola Wanden-Berghe, Ewa Strzelecka y Giuliaserena Gagliardini. Granada: Universidad de Granada.
- Vieitez Cerdeño, M^a Soledad. 2002. "Retos y estrategias del movimiento de mujeres mozambiqueñas: apuntes de una revolución de género contemporánea". En *Mujeres de un solo mundo: globalización y multiculturalismo*, ed. Carmen Gregorio Gil y Belén Agrela Romero. Granada: Universidad de Granada.
- Vieitez Cerdeño, M^a Soledad. 2001. *Revolution, Reform, and Persistent Gender Inequality in Mozambique*. Ann Arbor, Michigan: UMI Publishing Services. A Bell & Howell Co.
- Vieitez Cerdeño, M^a Soledad, y Mercedes Jabardo Velasco. 2006. "África subsahariana y diáspora africana: género, desarrollo, mujeres y feminismos". En *África en el horizonte. Introducción a la realidad socioeconómica del África subsahariana*, eds. Antonio Santamaría Pulido y Enara Echart Muñoz. Madrid: Libros de la Catarata.
- Vom Bruck, Gabriele. 2005a. *Islam, Memory, and Morality in Yemen. Ruling Families in Transition*. New York: Palgrave MacMillan.
- Vom Bruck, Gabriele. 2005b. "The Imagined 'Consumer Democracy' and Elite (Re)production in Yemen". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11 (2): 255-275.
- Vom Bruck, Gabriele. 1997. "Elusive bodies. The politics of aesthetics among Yemeni elite women". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 23 (1): 175-214.
- Vom Bruck, Gabriele. 1996. "Being worthy of protection. The dialectics of gender attributes in Yemen". *Social Anthropology*, 4 (2): 145-162.
- Vom Bruck, Gabriele. 1987. "Re-defining identity: Women in Sana'a". En *Yemen: 3000 Years of Art and Civilization in Arabia Felix*, ed. Werner Daum. Innsbruck: Pinguin-Verlang.
- Wadud, Amina. 2006. *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications.
- Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Walker, Rebecca. 1992. Becoming the Third Wave. Ms. 39, January-February.
- Wallman, Sandra, ed. 1977. *Perception of Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- al-Wazir, Atiaf. 2013. "Yemen's Independent Youth and Their Role in the National Dialogue Conference: Triggering a Change in Political Culture". Berlin: SWP-German Institute for International and Security Affairs.
- al-Wazir, Atiaf. 2012. "Yemen: No Spring Without Women". *Al-Akhbar English*, 14 de febrero.
- Weede, Erich y Edward N. Muller. 1997. "Consequences of Revolution". *Rationality and Society*, 9 (3): 327-350.
- WFRT. 2008. *Final Report of Women's Rights in Islam Program: The third phase*. Taiz: Women's Forum for Research and Training y GTZ.
- White, Elena. 2012. "Bushra al-Maqtari: Yemen's most wanted activist". *Yemen Observer*, 8 de agosto. <http://www.yobserver.com/local-news/10022205.html>. Consultado: 10 de octubre 2013.
- Willemsen, Tineke y Alkeline Van Lenning. 2002. "Women's studies project in Yemen: experiences from the counterpart's viewpoint". *Women's Studies International Forum*, 25(5): 515-527.

- WNC. 2010. *Report on Status of Women in Yemen 2009*. Sana'a: Women National Committee.
- World Bank. *Gender and Development in the Middle East and North Africa: Women in the Public Sphere*. Washington D.C.: The World Bank, 2004.
- Würth, Anna. 2005. "Mobilizing Islam and custom against statutory reform: *bayt al-tâ'a* in Yemen". *Troisième série: Égypte/Monde arabe*, num. 1, pp. 277-298.
- Würth, Anna. 2003. "Stalled Reform: Family Law in Post-Unification Yemen". *Islamic Law and Society*, 10 (1): 12-33.
- Yadav, Stacey Philbrick. 2011. "Antecedents of the Revolution: Intersectoral Networks and Post-Partisanship in Yemen". *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 11 (3): 550-563.
- Yadav, Stacey Philbrick. 2010. "Segmented Publics and Islamist Women in Yemen: Rethinking Space and Activism". *Journal of Middle East Women's Studies*. 6 (2): 1-30.
- Yadav, Stacey Philbrick. 2009. "Does a Vote Equal a Voice? Women in Yemen". *Middle East Report*, num. 252, pp. 38-45.
- Yahyaoui Krivenko, Ekaterina. 2009. *Women, Islam and International Law: within the Context of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*. Leiden: Brill.
- Yamani, Mai, ed. 1996. *Feminism and Islam: Legal and Literacy Perspectives*. New York: New York University Press.
- Yemen Polling Center (YPC). 2014. *Women's Voices in the New Yemen*. Sana'a: YPC. http://www.yemenpolling.org/Projects-en/%28English%29_Jan14-Women%27s_Voices_in_the_New_Yemen.pdf.
- Young, Kate. 1997. "El potencial transformador en las necesidades prácticas: empoderamiento colectivo y el proceso de planificación". En *Poder y empoderamiento de las mujeres*, ed. Magdalena León. Bogotá: Tercer Mundo.
- Young, Kate, ed. 1993. *Planning and Development with Women: Making a World of Difference*. London: Macmillan Press.
- Zabala, Idoe. 2010. "Estrategias alternativas en los debates sobre género y desarrollo". *Revista de Economía Crítica*, num. 9, pp. 75-89.
- Zabala, Idoe. 1999. "Un viaje a través del tiempo: 30 años de pensamiento económico feminista en torno al desarrollo". En *Mujeres y economía: nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas*, ed. Cristina Carrasco. Barcelona: Icaria-Antrazyt.

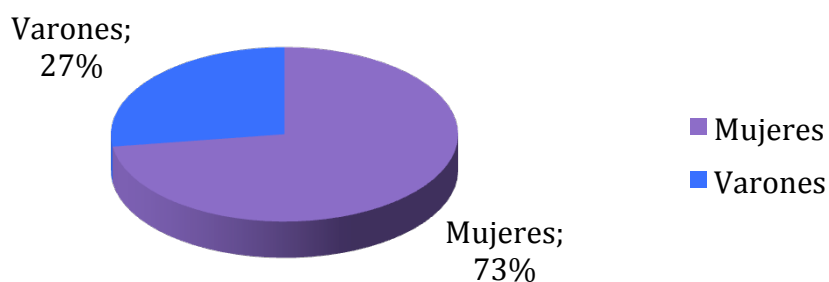
VIANEXOS

Anexo 1: Gráficos y datos sobre las entrevistas y los y las informantes

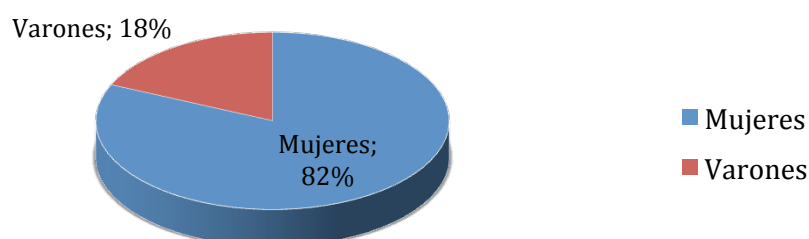
1. Entrevistas realizadas en total versus entrevistas seleccionadas para el análisis en profundidad para la tesis: distribución por sexo

	Total	Selección para la tesis
Mujeres	64	49
Varones	24	11
Personas entrevistadas	88	60
Entrevistas en profundidad	100	60

Entrevistas (total): distribución por sexo



Distribución por sexo (entrevistas seleccionadas)



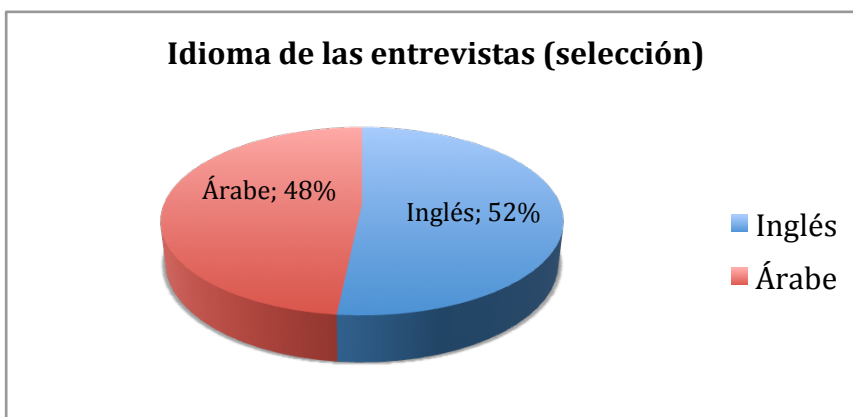
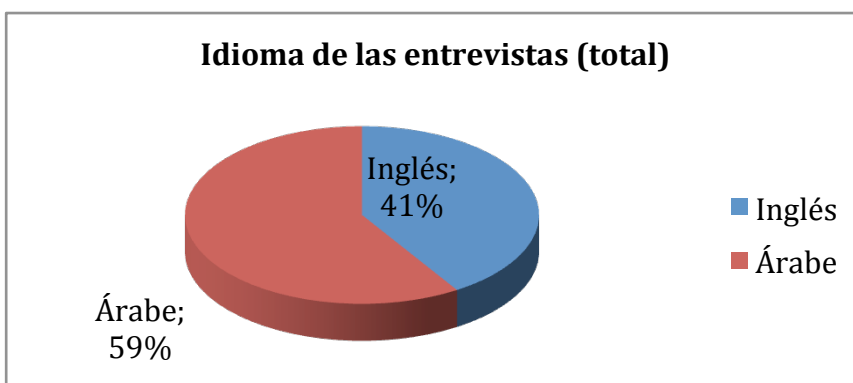
2. Tipos de entrevistas realizadas en total

Tipos de entrevistas (total)	
Entrevistas temáticas y en profundidad	90
Historias de vida	19
	109



3. Idioma de las entrevistas: total versus selección para la tesis

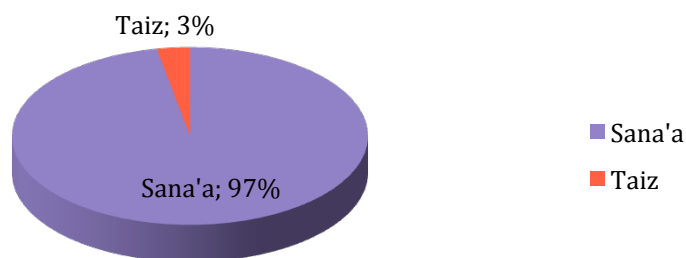
Idioma de las entrevistas	Total	Selección para la tesis
Inglés	41	31
Árabe	59	29
total	100	60



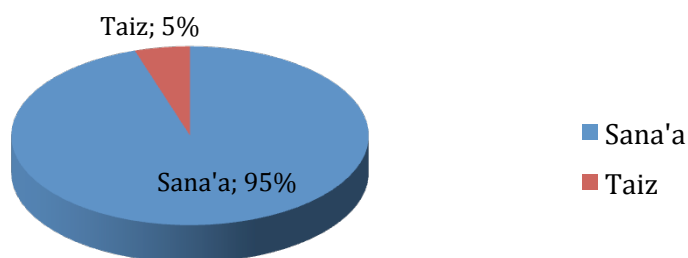
4. Lugar de la entrevista

Lugar de la entrevista	Total	Selección para la tesis
Sana'a	97	57
Taiz	3	3
	100	60

Lugar de la entrevista (total)



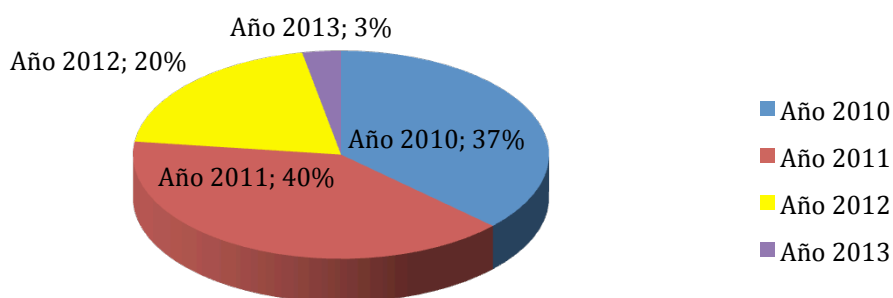
Lugar de entrevistas seleccionadas



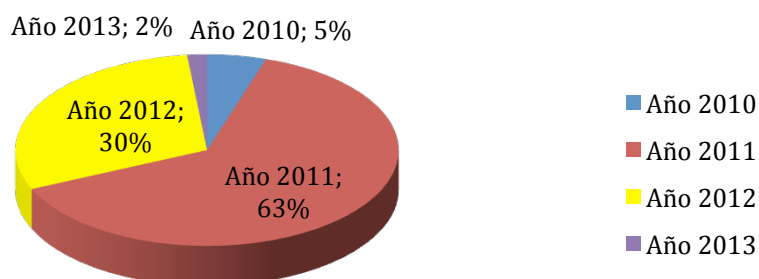
5. Entrevistas por fechas

Entrevista por fechas	Total	Selección para la tesis
Año 2010	37	3
Año 2011	40	38
Año 2012	20	18
Año 2013	3	1
	100	60

Entrevistas por fechas (total)



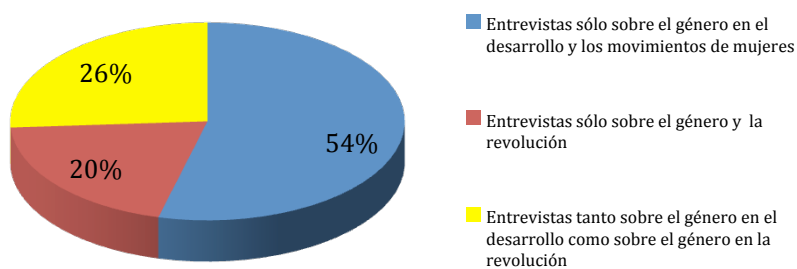
Entrevistas por fechas (selección)



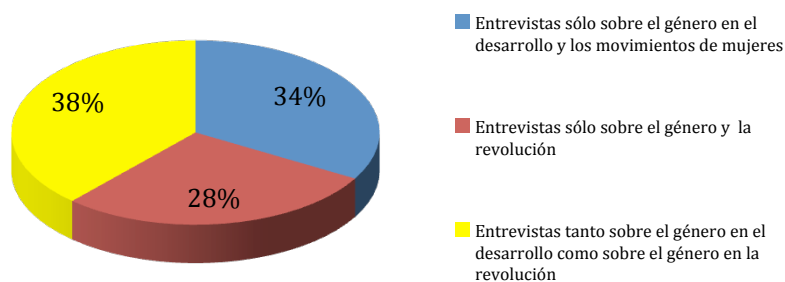
6. Entrevistas seleccionadas por temas

Entrevistas por temas	Total	Selección para la tesis
Entrevistas sobre el género en el desarrollo y los movimientos de mujeres	54	20
Entrevistas sobre el género y la revolución	20	17
Entrevistas tanto sobre el género en el desarrollo como sobre el género y la revolución	26	23
	100	60

Entrevistas por temática (total)



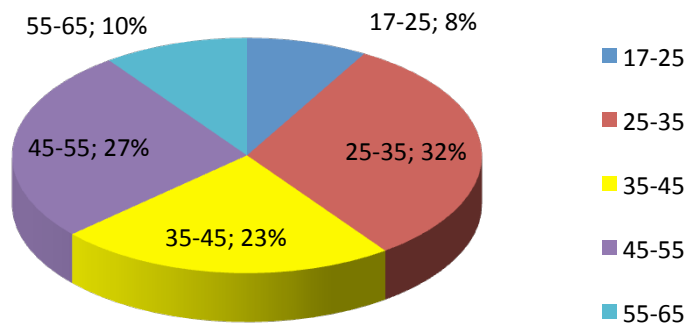
Entrevistas por temas (selección)



7. Entrevistas seleccionadas por grupos de edad

Grupos de edad	Número de personas
17-25	5
25-35	19
35-45	14
45-55	16
55-65	6
Total	60

Grupos de edad (entrevistas seleccionadas)

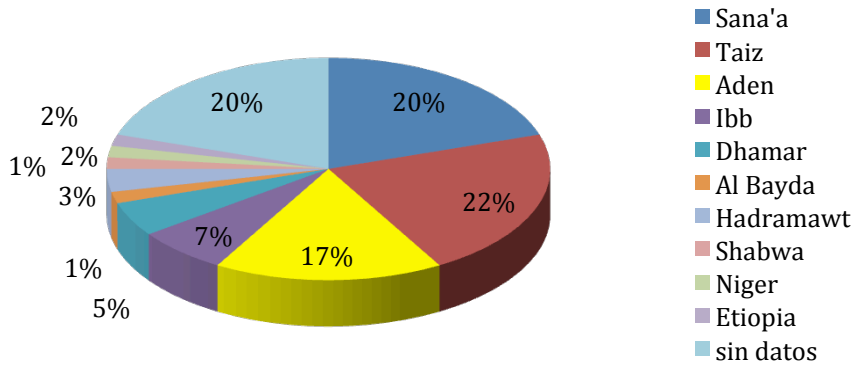


8. Lugar de nacimiento de los y las informantes

Lugar de nacimiento de los y las informantes	
Sana'a	12
Taiz	13
Aden	10
Ibb	4
Dhamar	3
Al Bayda	1
Hadramawt	2
Shabwah	1

Níger	1
Etiopía	1
Sin datos	12
	60

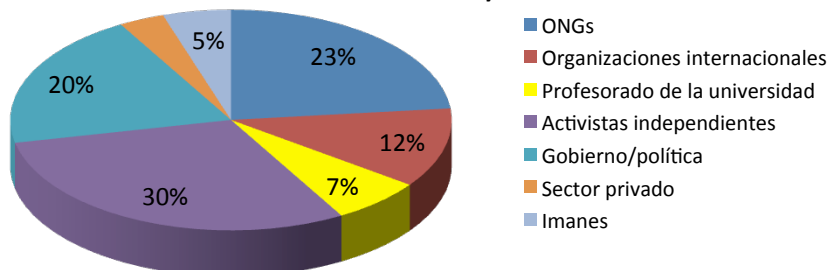
Informantes por lugar de nacimiento



9. Sector de ocupación de los y las informantes

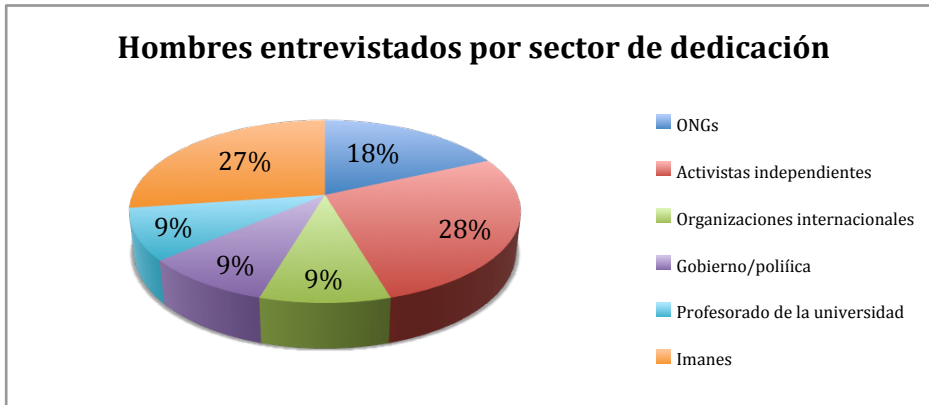
Sector de ocupación prioritaria de informantes	Número de personas
ONGs	14
Organizaciones internacionales	7
Universidad	4
Activistas independientes	18
Gobierno/política	12
Sector privado	2
Imanes	3
	60

3% Sectores de dedicación prioritaria (entrevistas seleccionadas)



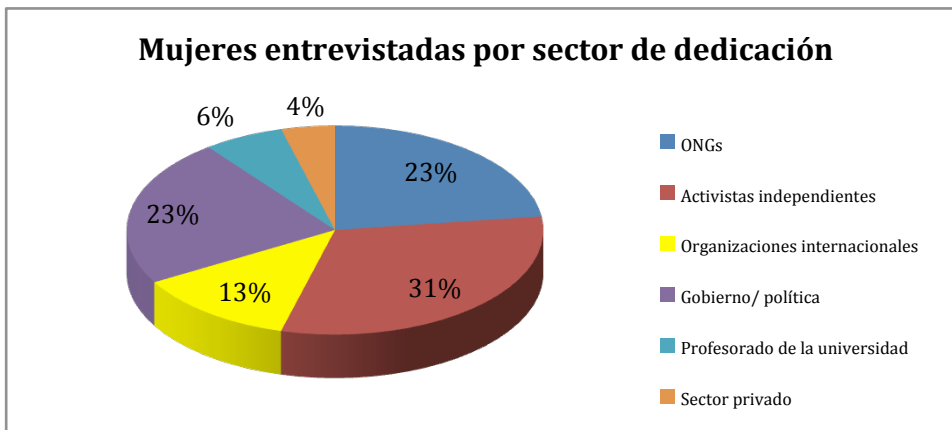
10. Sector de dedicación de los hombres entrevistados

Sector de dedicación	Número de hombres
ONGs	2
Activistas independientes	3
Organizaciones internacionales	1
Imanes	3
Gobierno/política	1
Profesorado de la universidad	1
	11



11. Sector de dedicación de las mujeres entrevistadas

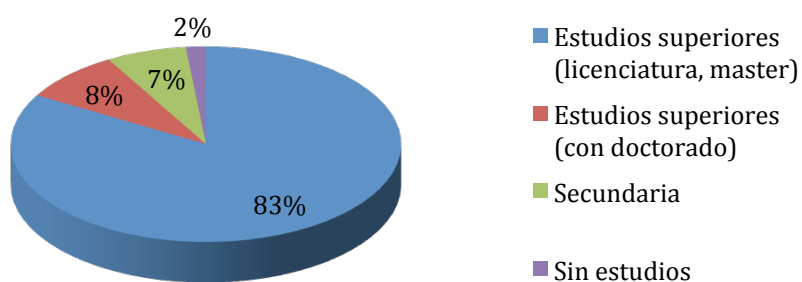
Sector de dedicación	Número de mujeres
ONGs	11
Activistas independientes	15
Estado/ política	11
Organizaciones internacionales	6
Profesorado de la universidad	3
Sector privado	2
	49



12. Nivel de estudios de los y las informantes

Nivel de estudios	Número de personas
Estudios superiores (Licenciatura, Master)	50
Estudios superiores (con doctorado)	5
Secundaria	4
Sin estudios	1
	60

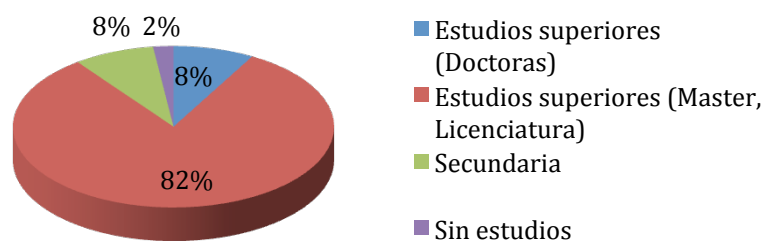
Nivel de estudios de los y las informantes



13. Nivel de estudios de las mujeres entrevistadas

Nivel de estudios	Número de mujeres
Educación superior (Doctoras)	4
Educación superior (Master, Licenciatura)	40
Secundaria	4
Sin estudios	1

Nivel de estudios de las mujeres entrevistadas

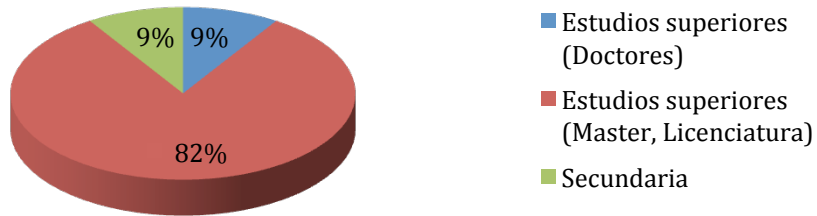


14. Nivel de estudios de los hombres entrevistados

Nivel de educación	Número de hombres
Estudios superiores (Doctores)	1

Estudios superiores (Master, Licenciatura)	9
Secundaria	1

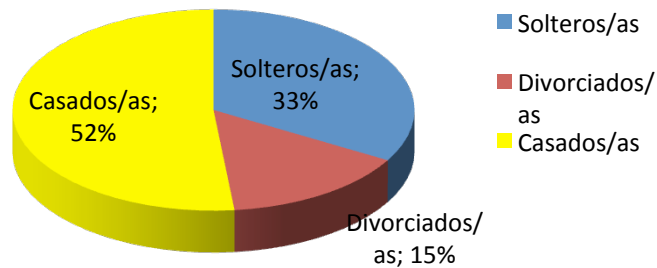
Nivel de estudios de los hombres



15. Estado civil de los y las informantes

Estado civil	Número de personas
Solteros/as	20
Divorciados/as	9
Casados/as	31
	60

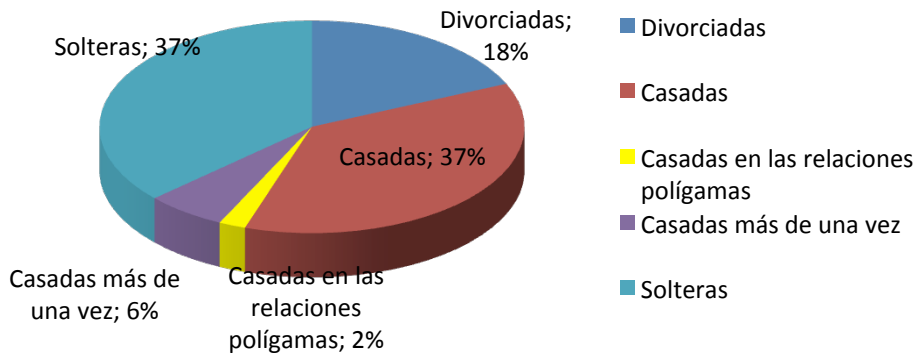
Estado civil de los y las informantes



16. Estado civil de las mujeres entrevistadas

Estado civil	Número de mujeres
Solteras	18
Divorciadas	9
Casadas	18
Casadas en las relaciones polígamas	1
Casadas más de una vez	3
	49

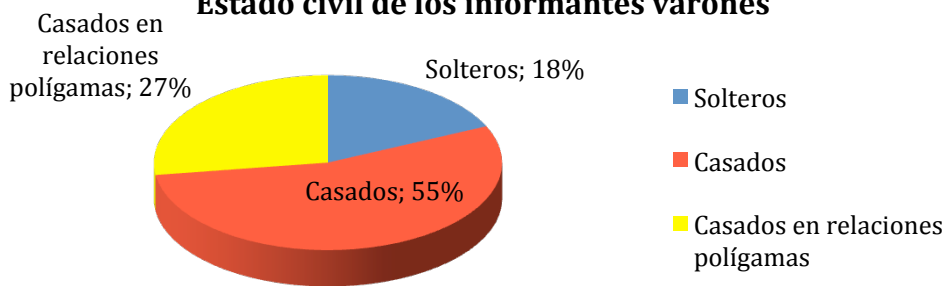
Estado civil de las mujeres entrevistadas



17. Estado civil de los hombres entrevistados

Estado civil	Número de hombres
Solteros	2
Casados	6
Casados en relaciones polígamas	3
	11

Estado civil de los informantes varones



Anexo 2: Listado de los y las informantes

Entrevistas principales con las mujeres:

	Clasificación (Dramatis personæ)	Nota biográfica	Fecha de nacimiento	Nivel de educación	Lugar de la entrevista	Fecha de la entrevista	Idioma de la entrevista
1.	W-1	Viceministra, defensora de los derechos de las mujeres, miembro de la YWU.	1950	Universitaria	Sana'a	03/10/2010 <u>06/07/2011</u>	Inglés
2.	W-2 Fauzia Noman	Viceministra, una de las pioneras en el movimiento de mujeres, miembro de la YWU.	1947	Universitaria	Sana'a	04/10/2010 <u>06/10/2010</u>	Árabe
3.	W-3 Haifa	Profesora universitaria, consultora en temas de género y desarrollo, activista del movimiento de mujeres.	1954	Universitaria (Dr.)	Sana'a	04/10/2010 <u>05/04/2011</u>	Inglés
4.	W-4	Directora de una ONG de mujeres, lideresa del movimiento de mujeres.	1962	Universitaria	Sana'a	<u>09/10/2010</u>	Inglés
5.	W-5 Warda	Profesora universitaria, alto cargo en una institución estatal, activista del movimiento de mujeres.	1967	Universitaria (Dr.)	Sana'a	09/10/2010 <u>11/09/2011</u>	Árabe Inglés
6.	W-6	Directora de un programa de desarrollo en un organismo internacional, experta en género.	1977	Universitaria	Sana'a	<u>10/10/2010</u>	Inglés
7.	W-7 Karima	Política, miembro de Shura Council, directora de una ONG, miembro de la YWU.	1958	Universitaria	Sana'a	13/10/2010 <u>05/05/2011</u>	Árabe
8.	W-8 Nasira	Viceministra, fundadora y directora del punto focal de género en el Ministerio de Salud y Población, defensora de los derechos de las mujeres.	1968	Universitaria	Sana'a	<u>Abril 2011</u>	Inglés

9.	W-9	Antigua directora del WNC, Ministra de los Derechos Humanos, activista del movimiento de mujeres.	1954	Universitaria	Sana'a	<u>23/04/2011</u>	Inglés
10.	W-10 Ramzia Al-Eryani	Antigua presidenta de la YWU, escritora.	1967	Universitaria	Sana'a	<u>24/04/2011</u>	Inglés
11.	W-11	Antigua directora del WNC, consultora internacional en género y desarrollo.	sobre 1960 (45- 55)	Universitaria	Sana'a	<u>24/04/2011</u>	Inglés
12.	W-12	Directora de un proyecto de cooperación al desarrollo, ex-candidata en las elecciones locales, defensora de los derechos de las mujeres.	sobre 1980 (25- 35)	Universitaria	Sana'a	<u>04/05/2011</u>	Inglés
13.	W-13 Sawsan	Directora de una ONG de mujeres, activista del movimiento de mujeres.	sobre 1970	Universitaria	Taiz	<u>10/05/2011</u>	Inglés
14.	W-14 Amira	Empresaria, lideresa comunitaria, defensora de los derechos de las mujeres.	sobre 1979	Secundaria	Taiz	<u>10/05/2011</u>	Árabe
15.	W-15	Directora de una ONG para la preservación del patrimonio cultural, defensora de los derechos de las mujeres.	1963	Universitaria	Sana'a	Mayo y_ <u>junio 2011</u> (2)	Árabe
16.	W-16 Fátima	Directora de un programa de género en un organismo internacional.	sobre 1978	Universitaria	Sana'a	<u>07/06/2011</u>	Inglés
17.	W-17	Activista del movimiento de mujeres, trabaja en una embajada.	1975	Universitaria	Sana'a	<u>10/06/2011</u>	Inglés
18.	W-18 Amina	Activista del movimiento de jóvenes y de las mujeres, consultora en derechos humanos y desarrollo, escritora y bloguera.	1979	Universitaria	Sana'a	<u>12/06/2011</u>	Inglés
19.	W-19 Khadija	Directora de un programa de la cooperación al desarrollo, experta en género, activista	sobre 1961	Universitaria	Sana'a	<u>13/06/2011</u>	Inglés

		del movimiento de mujeres.					
20.	W-20 Fauziya	Activista del movimiento de mujeres, consultora en temas de los derechos humanos y género.	1976	Universitaria	Sana'a	<u>14/06/2011</u>	Inglés
21.	W-21 Nadwa	Representante del WNC, activista del movimiento de mujeres.	1970	Universitaria	Sana'a	<u>21/06/2011</u>	Árabe
22.	W-22 Malika	Activista del movimiento de mujeres, miembro del NDC.	1972	Universitaria	Sana'a	<u>07/07/2011</u> <u>22/07/2013</u>	Árabe
23.	W-23	Activista del movimiento de mujeres, funcionaria del Ministerio de Cultura, poeta.	1979	Universitaria	Sana'a	<u>10/07/2011</u>	Árabe
24.	W-24	Técnica de desarrollo, experta en género, defensora de los derechos de las mujeres.	1988	Universitaria	Sana'a	<u>11/07/2011</u> <u>13/09/2011</u>	Árabe
25.	W-25 Muna	Activista del movimiento de mujeres, funcionaria de un organismo internacional, experta en género.	1970	Universitaria	Sana'a	<u>11/07/2011</u>	Inglés
26.	W-26	Activista del movimiento de mujeres, diplomática, consultora internacional.	sobre 1960	Universitaria	Sana'a	<u>13/07/2011</u>	Inglés
27.	W-27	Directora general de una ONG, defensora de los derechos de las mujeres.	sobre 1980	Universitaria	Sana'a	<u>18/07/2011</u>	Inglés
28.	W-28	Activista del movimiento de mujeres, consultora internacional, experta en género.	sobre 1977	Universitaria	Sana'a	<u>18/07/2011</u>	Inglés
29.	W-29	Directora de una ONG, defensora de los derechos de las mujeres.	sobre 1979	Universitaria	Sana'a	<u>18/07/2011</u>	Inglés
30.	W-30	Viceministra, implicada en las políticas culturales, defensora de los derechos de las mujeres.	1950	Universitaria	Sana'a	<u>24/08/2011</u>	Árabe
31.	W-31	Periodista, defensora de los derechos de las mujeres,	1977	Universitaria	Sana'a	<u>24/08/2011</u>	Inglés

		directora de una ONG.					
32.	W-32	Empresaria, defensora de los derechos de las mujeres.	1981	Universitaria	Sana'a	<u>13/09/2011</u>	Inglés
33.	W-33 Sahar	Activista del movimiento de mujeres, funcionaria de una organización internacional.	1965	Universitaria	Sana'a	<u>18/09/2011</u>	Inglés
34.	W-34 Amat Al Razzaq	Ministra de Asuntos Sociales y Laborales, miembro del GPC, defensora de los derechos de las mujeres.	1955	Universitaria (Dr.)	Sana'a	<u>28/09/2011</u>	Árabe
35.	W-35 Fahima	Portavoz de las coaliciones de los jóvenes revolucionarios, defensora de los derechos de las mujeres.	1984	Universitaria	Sana'a	<u>02/10/2011</u>	Inglés
36.	W-36 Tawakkul Karman	Premio Nobel de la Paz, política, presidenta de Women Journalists Without Chains, lideresa en los movimientos de los derechos humanos.	1979	Universitaria	Sana'a	<u>22/02/2012</u>	Inglés
37.	W-37	Asistente en el Ministerio de los Derechos Humanos, responsable de la preparación de la conferencia nacional de mujeres.	sobre 1982	Universitaria	Sana'a	<u>05/03/2012</u>	Árabe
38.	W-38 Sanika	Directora de un proyecto sobre género e islam, defensora de los derechos de las mujeres.	1973	Universitaria	Sana'a	<u>06/03/2012</u>	Inglés
39.	W-39 Saida	Activista del movimiento de mujeres, directora de una ONG dedicada al desarrollo cultural y de los derechos humanos, periodista.	1984	Universitaria	Sana'a	<u>12/03/2012</u>	Árabe
40.	W-40 Aziza	Activista del movimiento de mujeres, directora de una ONG para la promoción del patrimonio cultural, escritora, fundadora de un museo del	1965	Universitaria	Sana'a	<u>12/03/2012</u>	Árabe

		folclore en Sana'a, miembro del NDC.					
41.	W-41	Participante del movimiento revolucionario, defensora de los derechos de las mujeres.	sobre 1988	Universitaria	Sana'a	<u>20/03/2012</u>	Árabe
42.	W-42 Huda	Participante del movimiento revolucionario, defensora de los derechos de las mujeres.	sobre 1970	Universitaria	Sana'a	<u>20/03/2012</u>	Árabe
43.	W-43	Participante del movimiento revolucionario, defensora de los derechos de las mujeres.	sobre 1985	Universitaria	Sana'a	<u>20/03/2012</u>	Árabe
44.	W-44	Lideresa del movimiento revolucionario, defensora de los derechos de las mujeres.	1962	Universitaria	Sana'a	<u>23/03/2012</u>	Árabe
45.	W-45	Participante del movimiento revolucionario.	sobre 1969	Sin estudios	Sana'a	<u>23/03/2012</u>	Árabe
46.	W-46	Participante del movimiento revolucionario.	1991	Secundaria	Sana'a	<u>23/03/2012</u>	Árabe
47.	W-47	Participante del movimiento revolucionario.	1991	Secundaria	Sana'a	<u>23/03/2012</u>	Árabe
48.	W-48	Participante del movimiento revolucionario.	1995	Secundaria	Sana'a	<u>23/03/2012</u>	Árabe
49.	W-49	Profesora universitaria, experta en género, miembro del movimiento de mujeres.	1960	Universitaria (Dr.)	Sana'a	<u>04/07/2013</u> <u>13/07/2013</u>	Inglés

Entrevistas principales con hombres:

	Clasificación (Dramatis personæ)	Nota biográfica	Edad	Nivel de educación	Lugar de la entrevista	Fecha de la entrevista	Idioma de la entrevista
50.	M-1	Político, miembro del parlamento, imán, director de una ONG, defensor de los derechos de las mujeres	1962	Universitaria	Sana'a Taiz	<u>09/10/2010</u> <u>10/05/2011</u>	Árabe

51.	M-2	Político, portavoz del JMP.	1958	Universitaria	Sana'a	<u>30/03/2011</u>	Árabe
52.	M-3	Profesor universitario, experto en la filosofía del islam, defensor de los derechos humanos.	1962	Universitaria (Dr.)	Sana'a	<u>17/05/2011</u>	Árabe
53.	M-4	Imán, profesor universitario especializado en el islam.	sobre 1970	Universitaria	Sana'a	<u>13/06/2011</u>	Árabe
54.	M-5	Sheik de una tribu, promotor de la paz.	sobre 1961	Secundaria	Sana'a	<u>28/08/2011</u>	Árabe
55.	M-6	Sheik de una tribu, Director de una ONG para la promoción de la paz y prevención de los conflictos armados.	sobre 1958	Universitaria	Sana'a	<u>13/09/2011</u>	Árabe
56.	M-7	Líder del movimiento de jóvenes revolucionarios, miembro del NDC.	1987	Universitaria	Sana'a	<u>24/02/2012</u> <u>29/02/2012</u>	Inglés
57.	M-8	Líder del movimiento de jóvenes revolucionarios.	1983	Universitaria	Sana'a	<u>29/02/2012</u>	Inglés
58.	M-9 Mahmud	Director del punto focal de género en un organismo de la ONU.	1961	Universitaria	Sana'a	<u>05/03/2012</u>	Inglés
59.	M-10 Abdullah	Imán, promotor de los derechos humanos.	1977	Universitaria	Sana'a	<u>06/03/2012</u>	Árabe
60.	M-11	Participante del movimiento revolucionario, defensor de los derechos de las mujeres.	sobre 1972	Universitaria	Sana'a	<u>20/03/2012</u>	Árabe

Entrevistas adicionales con las mujeres:

	Clasificación	Nota biográfica	Lugar de la entrevista	Fecha de la entrevista	Idioma de la entrevista
61.	W-50	Presidenta de la Sección de Mujeres en el Islah Party.	Sana'a	Octubre 2010	Árabe
62.	W-51	Coordinadora de proyectos de YWU.	Sana'a	02/10/2010	Inglés
63.	W-52	Profesora universitaria, jefa del Departamento para los Asuntos Legales de la YWU, defensora de los derechos de las mujeres.	Sana'a	03/10/2010	Árabe
64.	W-53	Profesora universitaria, política.	Sana'a	03/10/2010	Árabe

65.	W-54	Ex-presidenta de la General Union of Yemeni Women en el antiguo PDRY, miembro del YWU.	Sana'a	04/10/2010 y 06/10/2010	Árabe
66.	W-55	Directora de la unidad de mujeres en el Supreme Commission for Election and Referendum.	Sana'a	05/10/2010	Árabe
67.	W-56	Presidenta del Departamento de Mujeres del Yemen Socialist Party, investigadora.	Sana'a	06/10/2010	Árabe
68.	W-57	Presidenta del Departamento de Mujeres del Union of Popular Forces Party.	Sana'a	06/10/2010	Árabe
69.	W-58	Presidenta del Departamento de Mujeres del Ba'ath Party.	Sana'a	07/10/2010	Árabe
70.	W-59	Miembro del Al Haq Party, directora de una ONG para los derechos humanos.	Sana'a	07/10/2010	Árabe
71.	W-60	Defensora de los derechos de las mujeres, involucrada en la lucha contra la corrupción.	Sana'a	09/10/2010	Inglés
72.	W-61	Presidenta del Departamento de Mujeres en el GPC, defensora de los derechos de las mujeres.	Sana'a	09/10/2010	Árabe
73.	W-62	Directora del Departamento para los asuntos políticos del WNC.	Sana'a	10/10/2010	Árabe
74.	W-63	Jefa del centro estatal de investigación social: Yemeni Centre for Social Studies and Labour.	Sana'a	12/10/2010	Árabe
75.	W-64	Jueza, alto cargo en el sistema judicial yemení.	Sana'a	13/10/2010	Árabe

Entrevistas adicionales con hombres:

	Clasificación	Nota biográfica	Lugar de la entrevista	Fecha de la entrevista	Idioma de la entrevista
76.	M-12	Antiguo Primer Ministro de Yemen, líder de los procesos de democratización.	Sana'a	Octubre 2010	Inglés
77.	M-13	Secretario General del Islah Party.	Sana'a	Octubre 2010	Árabe
78.	M-14	Vice-secretario del GPC.	Sana'a	03/10/2010	Árabe
79.	M-15	Director de una ONG para la promoción de los derechos humanos y el desarrollo democrático.	Sana'a	04/10/2010	Inglés
80.	M-16	Uno de los más poderosos sheiks de las tribus en Yemen, político.	Sana'a	04/10/2010	Inglés
81.	M-17	Viceministro, Jefe de la sección de las ONGs del GPC.	Sana'a	05/10/2010	Árabe
82.	M-18	Político, consultor en los derechos humanos y desarrollo.	Sana'a	07/10/2010	Árabe
83.	M-19	Secretario General de Al Haq Party, antiguo secretario del JMP.	Sana'a	08/10/2010	Árabe
84.	M-20	Presidente del Departamento Político de Al Haq Party.	Sana'a	08/10/2010	Árabe

85.	M-21	Secretario General del partido nasserista Nasserist Unionist People's Organisation, miembro del parlamento.	Sana'a	10/10/2010	Árabe
86.	M-22	Político, alto cargo en un ministerio.	Sana'a	11/10/2010	Árabe
87.	M-23	Director de proyectos del Friedrich Ebert Foundation, implicado en la promoción de los derechos políticos de las mujeres.	Sana'a	12/10/2010	Inglés
88.	M-24 Asad	Miembro islamista del Comité Revolucionario de Seguridad en Change Square en Sana'a.	Sana'a	<u>20/02/2012</u>	Árabe

Anexo 3: Protocolos de las entrevistas

I. Historias de vida y entrevistas enfocadas en las experiencias de género, cultura, los movimientos de mujeres y la revolución

1. CABECERA PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA

Datos personales de la persona entrevistada (nombre, sexo, edad, lugar de nacimiento, estado civil, número de hijos/hijas, nivel de estudios, profesión/puesto de trabajo).

Fecha y lugar de la entrevista.

Lengua de la entrevista.

2. COMIENZO Y FINAL DE CADA ENTREVISTA

Comienzo de la entrevista: presentación y motivos de la entrevista.

Final de la entrevista: invitación a la persona entrevistada para hacer comentarios o/y añadir alguna cuestión que considere oportuna para el estudio. Agradecimientos por parte de la entrevistadora.

3. ESTRUCTURA DE LAS ENTREVISTAS /BLOQUES TEMÁTICOS

3.1. Datos personales y familiares

- Procedencia (dónde nació, cuándo y por qué se trasladó a Sana'a).
- Información sobre su familia: su relación con la madre y el padre, sus abuelos y abuelas; la profesión de sus padres; relación con los hermanos y las hermanas (cuántos hermanos y hermanas tiene, si había diferencia de trato entre ella y sus hermanos); trabajo y estatus social de su familia.
- Su infancia (cómo transcurrió su infancia; dónde y cómo vivieron).
- Su educación (qué estudio y su trayectoria académica).
- Su estado civil (cuántos años tenía cuando se casó, si fue un matrimonio concertado o por amor, cuántas veces se ha casado, si es un matrimonio polígamo o monógamo, en el caso de las mujeres divorciadas o solteras - por qué).

- Sus hijos e hijas (cuántos hijos e hijas tiene, su edad, cuántos años tenía cuando nacieron, con quién viven ahora, a qué se dedican).
- Información sobre su cónyuge (su edad, estatus social, formación y profesión) y su relación con el cónyuge (especialmente cómo le apoya en el desarrollo de su carrera profesional y activista).
- La redistribución y la reconciliación entre la vida profesional, familiar y personal.

3.2. Activismo y movimientos de mujeres

- Sus procesos de empoderamiento: cómo y por qué se convierte en una activista por los derechos de las mujeres; cuándo y por qué surge su interés por los derechos de las mujeres y las cuestiones de la justicia de género; cómo transcurre su propio proceso de empoderamiento.
- Percepciones y valoraciones sobre el feminismo: si se auto-denomina feminista, y si no, por qué no; qué piensa sobre el movimiento de las mujeres en Yemen.
- Redes y organizaciones de mujeres: si pertenece a alguna red de mujeres; cómo funciona esta red; cuántas personas forman parte de esta red; qué actividades han desarrollado; cómo trabajan; dónde se reúnen; cómo se financian; se trata de una red informal o, por el contrario, una red o una organización institucionalizada.
- Movimientos de las mujeres: cuál es su opinión sobre la ONG-ización del movimiento de mujeres en Yemen; qué obstáculos encuentran los movimientos de mujeres en Yemen y cómo los superan; cómo ha evolucionado el movimiento de mujeres en Yemen y cómo lo valora; qué quieren las activistas yemeníes y cuáles son las prioridades de su agenda de mujeres.
- Tratados internacionales y relación con los movimientos de mujeres globales: qué opina sobre las Conferencias de las NNUU sobre la mujer, la implementación de la CEDAW y otros tratados internacionales sobre los derechos humanos; qué obstáculos y oportunidades ve en la relación entre lo global y lo local respecto a los derechos de las mujeres.

3.3. Historia laboral

- Su trayectoria profesional en relación a las cuestiones de género y los derechos de las mujeres.

- Cultura organizacional de la ONG/institución donde trabaja: la distribución de género y la relación con los hombres en su trabajo (quién hace qué; qué tipo de problemas surgen con los hombres y cómo los supera; si recibe apoyo por parte de sus compañeros masculinos y en qué consiste este apoyo.
- Los obstáculos para una mujer yemení para trabajar fuera de hogar y las oportunidades profesionales en el área de género y desarrollo: qué dificultades ha tenido en su carrera profesional y activista, y cómo ha superado estas dificultades; qué obstáculos ha encontrado para ejercer sus funciones en los puestos de toma de decisiones como mujer, y cómo los ha superado.
- La relación entre su trabajo profesional y la revolución: si ha renunciado a su trabajo para unirse a la revolución y cuáles eran los motivos.

3.4. Historia de las mujeres revolucionarias: género en la revolución

- Motivación para unirse a la revolución de 2011: por qué las mujeres se unen a la revolución; cuándo y cómo se articula el tema de la igualdad de género y los derechos de las mujeres en la revolución; cuáles son sus antecedentes de participación política y en los movimientos de protesta.
- Roles de género y distribución del trabajo en la revolución: quién hace qué en la revolución; ejemplos del rol de liderazgo y participación de las mujeres en la revolución y su participación en los comités revolucionarios; la diferenciación en cuanto a la distribución del trabajo entre los hombres y las mujeres en la revolución.
- Las mujeres en los campamentos revolucionarios y la transgresión de los tabúes culturales: cuántas mujeres han vivido en los campamentos revolucionarios; qué problemas han tenido las mujeres para quedarse por las noches en los campamentos revolucionarios; en qué actividades han participado.
- Los problemas en relación al género en la revolución: el discurso del presidente Saleh del 15 de abril 2011 y su impacto; la marcha de protesta de las mujeres del 16 de abril de 2011 y los ataques a los y las activistas; cuándo y cómo surge el muro de separación entre los sexos en la Plaza de Cambio en Sana'a; cuándo y por qué emergen los discursos de la moralidad y la división entre los sexos en los campamentos revolucionarios, etc.
- La violencia contra las mujeres revolucionarias: cuándo y por qué surge la violencia contra las mujeres revolucionarias; qué tipo de violencia sufren las mujeres revolucionarias; ejemplos de la violencia de género por parte de las

fuerzas del régimen y de los grupos que se unen a la revolución; cómo se organizan las mujeres para denunciar esta violencia.

- Construcción de una agenda de mujeres: cómo las mujeres se organizan para construir su propia agenda en la revolución; cuáles son las prioridades de su agenda en la revolución.

3.5. Historia de las mujeres en los procesos de la transición política y la construcción del nuevo Estado

- El empoderamiento político y la participación de las activistas durante la transición política y el dialogo nacional: cómo transcurre su proceso de empoderamiento político; cómo las mujeres se organizan a nivel político para formar parte de la transición del poder; cómo se organizan para definir sus prioridades de cara al dialogo nacional y a la construcción del nuevo Estado.
- Construcción y defensa de su agenda de género en la transición política: cuáles son sus prioridades y sus intereses feministas; cómo se organiza el movimiento por los derechos de las mujeres para defender su agenda de mujeres en el dialogo nacional y la transición política.
- Operaciones patriarcales y estrategias feministas, aprendizajes: con qué obstáculos se encuentran para llevar a cabo su agenda feminista en el nuevo Estado; qué estrategias ejercen para superarlo; qué lecciones aprenden de sus fracasos y de sus éxitos.

II. Entrevistas enfocadas a los programas específicos de género, cultura, Islam y desarrollo

1. CABECERA PROTOCOLO DE LA ENTREVISTA

Datos del programa (título del proyecto/programa, años de implementación, nombre de la organización implementadora, los donantes, lugar de la implementación).

Datos sobre la persona entrevistada en relación al programa (nombre, sexo, edad, lugar de nacimiento, estado civil, número de hijos/hijas, nivel de estudios, actividad que ha desarrollado en relación al programa).

Fecha y lugar de la entrevista.

Idioma de la entrevista.

2. COMIENZO Y FINAL DE CADA ENTREVISTA

Comienzo de la entrevista: presentación y motivos de la entrevista.

Final de la entrevista: invitación a la persona entrevistada para hacer comentarios respecto a la entrevista o/y añadir alguna cuestión que considere oportuna para el estudio. Agradecimientos por parte de la entrevistadora.

3. ESTRUCTURA DE LA ENTREVISTA / BLOQUES TEMÁTICOS

3.1. Información general de la persona entrevistada y su relación con el programa en cuestión.

3.2. Información general sobre la organización implementadora y sus líneas de trabajo.

3.3. Cuándo y por qué la organización empieza a incorporar el enfoque cultural, y en particular el islam en sus proyectos de género. ¿Cómo lo hace?

3.3. Las estrategias y las fases del programa: cómo se desarrolló el proyecto y qué estrategias se utilizaron para promocionar los derechos de las mujeres a través del islam; qué resultados se obtuvieron; las lecciones aprendidas; buenas y malas prácticas (ejemplos).

3.4. Las contrapartes y las personas beneficiarias del proyecto: ¿Qué opina sobre el uso de los imanes y otras autoridades religiosas para promocionar los derechos de las mujeres en Yemen? Ejemplos del impacto positivo y negativo de su trabajo con ellos. ¿Qué opina sobre la participación de las mujeres en los proyectos de género e islam? Lecciones aprendidas y ejemplos.

3.4. Feminismos islámicos: ¿Qué rol juega la religión en el empoderamiento y des-empoderamiento de las mujeres en Yemen? Ejemplos del impacto de la relación en los derechos de las mujeres. ¿Qué opina sobre la promoción de los derechos de las mujeres a través del islam? ¿Cuál es su opinión respecto a la *sharía* y su interpretación predominante respecto a los derechos de la herencia, el divorcio, la poligamia, custodia de los hijos e hijas, etc.?

3.5. Conocimiento de género y la conciencia feminista: ¿Qué significa para usted la igualdad de género/ el desarrollo/ el feminismo? ¿Ha recibido alguna formación

específica en género? ¿De cuánto tiempo? ¿Dónde y cuándo? ¿Qué impacto ha tenido sobre su vida personal y profesional?

3.6. Situación de las mujeres en Yemen: ¿Qué factores cree que son claves para el desarrollo de las mujeres en Yemen? Desde su propia experiencia, ¿qué rol juega la religión y la cultura en la vida de las mujeres en Yemen? Según su punto de vista, ¿cómo se deben tener en cuenta los factores culturales y religiosos para negociar los derechos de las mujeres en Yemen? Ejemplos de las estrategias de resistencia feminista.

3.7. Las organizaciones de mujeres y los donantes internacionales: ¿Cómo cooperan las ONGs de las mujeres con los donantes y las organizaciones internacionales? ¿Cómo se financian los proyectos de las mujeres en Yemen? ¿Cómo las mujeres planifican sus acciones en género y desarrollo? ¿Cómo negocian con los donantes internacionales la financiación de sus programas? ¿Qué prioridades tienen? ¿Qué estrategias de seguimiento aplican y cómo dan la continuidad a sus programas para lograr sus objetivos finales? ¿Con qué obstáculos se enfrentan las organizaciones de mujeres en Yemen y por qué?

