

**Estudio de las desigualdades y la
violencia contra las mujeres marroquíes.
Una aproximación desde el modelo
metodológico de mapas corporales**
Study on gender-based violence in
Moroccan women. An approach from the
methodological model of body maps

Carla Orozco-Orozco y Encarnación Soriano Ayala¹

¹ Grupo de investigación HUM665 “Investigación y Evaluación en
Educación Intercultural”. Universidad de Almería. España

Recibido: 22/04/2018

Aceptado: 15/06/2018

*Correspondencia: Encarnación Soriano Ayala. Universidad de Almería. Carretera de Sacramento s/n. La
Cañada. 04120. Almería, España. E-mail: esoriano@ual.es*

© Revista Internacional de Estudios Migratorios. CEMyRI. UAL (España)

Resumen

La violencia de género es entendida como una estructura que vulnera a las mujeres y que es construida desde la cultura del patriarcado, con el afán de obtener control y poder político por medio de la dominación de la mujer. El objetivo de esta investigación consistió en conocer cómo las desigualdades y las vivencias de violencia de género se han introyectado sobre el cuerpo en las mujeres marroquíes que viven en España. El presente estudio se realizó desde la metodología de mapas corporales. Esta metodología ha recogido experiencias biográficas del cuerpo de las mujeres. El principal resultado y conclusión que se ha obtenido de la lectura corporal ha sido que la violencia de género genera una cosificación y control del cuerpo femenino, que lucha constantemente por no someterse a la estructura machista que las violenta.

Palabras Clave: violencia de género, mujer marroquí, cuerpo, género, roles, patriarcado.

Abstract

The gender-based violence is known as a structure that infringes women, and it is built from the patriarchal culture, with the aim of obtaining control and political power by dominating women. The research objective was to know how the gender-based violence experiences have introjected the Moroccan women who live in Almeria, Spain. The present study was conducted from the methodological model of body maps. This methodology has collected biographic experiences from women's body. The main conclusion that has been obtained from the body reading is that gender-based violence generates an objectification and control over the female body, which constantly struggles to avoid submission over the macho structure that violates them.

Keywords: gender-based violence, Moroccan woman, body, gender, role, gender-roles, patriarchy.

1. Introducción

1.1. Género y violencia de género, una socialización cultural

El concepto de cultura es un constructo teórico entendido en algunas corrientes de la psicología social como las diferencias intergrupales transmitidas, compartidas y que persisten a través del tiempo. Es decir, cultura se puede entender como una manera de pensar, sentir o actuar del grupo, que se transmite entre generaciones (Soriano, 2011). En contraposición, para la psicología evolucionista, la cultura humana está relacionada con la teoría biológica que sostiene la idea de lo innato en el ser humano, al haber una característica de cambio cultural sexual a través del tiempo (Pirlott y Schmitt, 2014; Díaz, 2016). Desde esta perspectiva, la cultura sexual del género se entendería como la evolución de los roles de género y de las diferencias culturales, así como de otros factores biológicos y socio históricos asociados. Por tanto, se entendería que las estructuras sociales y la biología hacen su aportación para que se produzcan cambios en lo humano o se mantengan en el tiempo los comportamientos, actitudes y pensamientos de las personas (ONU, 2013; Pirlott y Schmitt, 2014).

Entendemos que las desigualdades de género son construcciones culturales que se pueden mantener en el tiempo, pero que también pueden evolucionar con un proceso de transformación cultural y diferencias en la educación, dependiendo de las oportunidades y el contexto en que se desarrolla el ser humano (Sánchez et al., 2015; Silva, 2014).

Para Gill y Mason-Bish (2013) la violencia de género responde a patrones que generan desigualdad, dominación y control en las mujeres por parte de los hombres, entendiendo el autoritarismo basado en las jerarquías del género como la base para que se genere esta violencia, a la misma vez que en casi todas las culturas, las mujeres se ubican en lugares inferiores que los hombres (Silva, 2014). La violencia hacia la mujer debería tipificarse como el crimen privado más extendido y como un crimen de odio al ser una experiencia aterrizante en sus amplias formas (Gill y Mason-Bish, 2013; ONU, 2013). Walklate (2012) denuncia este hecho porque en muchos de los casos la motivación de la violencia se asocia al poder autoritario y al control androcentrado más que al odio. Kelly (2011) refuerza esta idea al afirmar que las jerarquías sociales estratificadas sexualmente, preservan la dominación masculina sobre la femenina y Bourdieu (2000: 11) cuando señala que la fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos que sean capaces de legitimarla.

Desde la visión de Bastia (2014) la desigualdad de género trasciende a lo transnacional. Un claro ejemplo es la experiencia de una familia migrante incorporando, cambios en sus dinámicas, pero, éstos suelen ser momentáneos cuando mantiene fuertes vínculos con el lugar de origen.

1.2. Violencia de género institucionalizada desde una visión patriarcal. Sociedades Musulmanas

En la actualidad existe preocupación por la desigualdad, la discriminación y los sesgos de género que se viven en las relaciones humanas (Brown, 2014), a diferencia de otras épocas de la historia, en que la inequidad no se discutía a nivel social. Aun así, convivimos en sociedades de tradiciones patriarcales en donde se establecen relaciones con marcadas estructuras jerárquicas de poder y desigualdad (Hardesty, 2010). En algunas de estas sociedades es la religión la que favorece estas estructuras, imponiendo sus dogmas. Al centrarnos para nuestro estudio en sociedades musulmanas, se puede pensar que el islam es una de las ideologías que exige esta desigualdad entre hombres y mujeres. En los estudios del islam como instrumento de interpretaciones masculinas, que favorecen la posición del hombre sobre la mujer, encontramos diversos análisis (Ammah, 2013; Brenner, 2011; Graham, 2010; Grewal, 2013; Lamrabet, 2011; Mernissi, 1995, 2006; Pielá, 2013; Schwenkel, 2009).

En otros estudios, el análisis del uso del velo en las mujeres musulmanas, para unos es un símbolo que atañe a una creencia del islam, para otros, tiene como objetivo disminuir los derechos de la mujer, las que permanecen atadas a diversas formas de dominación masculina (Jackson, 2013). Ahmad (2009), menciona que la meta es desviar la atención de las transformaciones culturales, cambios o intereses políticos en que puedan participar las mujeres, fijando el control y la observación hacia las mujeres, donde el uso o no de velo se entiende como una dinámica de opresión. Para Mernissi (1992), la finalidad del velo en determinadas épocas pretende ocultar o favorecer estructuras políticas dominantes basadas en los dogmas del islam. Naïr (2007), considera que el velo es una decisión y no una imposición, y para Lamrabet (2007), las mujeres que llevan velo, primero lo incorporaron desde una visión de libertad, al comprender el mensaje global del espíritu del Corán, el cual fue romper con estructuras arcaicas del patriarcado.

Estos discursos de control social también están insertos en la vida de la pareja, y en cómo debe ser su relación dentro de los mandatos del islam, en el cual aparentemente

se menciona que es el hombre el responsable de la conducta de la mujer (Ammah, (2013). Estamos ante discursos masculinos, porque el profeta, que es quien compartió los preceptos del Corán, defendía la condición de mujer, describiéndolo como el hombre más feminista del mundo entero (Dzuhayatin, 1996; Mernisi, 1995). En el Corán se describen las relaciones de género, pero existen varias interpretaciones sobre la condición de la mujer en el mundo musulmán. Una de ellas es su incapacidad de liderar puesto que “el hombre es el protector y mantenedor”, ella ocupa un lugar contrapuesto de sumisa y protegida. Por otra parte, al ser el Corán constantemente interpretado, ha sido corrompido, tanto las enseñanzas del Profeta Muhammaed, como la sabiduría del Corán, llevándoles a hacer afirmaciones de la superioridad y el control hacia las mujeres (Ammah, 2013; Brenner, 2011; Whitehead, 2012). Brenner (2011), sostiene que se debe tener claro que el islam es una ideología que no tiene que ver con las prácticas culturales. Según Kompas (2003) y Hall (2001), el islam en esencia se asemeja al pensamiento feminista, pero ha sido distorsionando por los hombres y las mujeres que lo han seguido, asociado más a una cultura patriarcal en donde la posición masculina domina a la mujer.

Según Piela (2013), el islam es un campo de batalla ideológico sujeto a un discurso patriarcal que incita a un control de la sexualidad y del cuerpo de la mujer. Las mujeres que se oponen a sus doctrinas son acusadas de generar un caos social, sin embargo, estas mismas mujeres han logrado desde varias posturas un discurso contrario sobre todo en temas del Corán, en donde mencionan que la igualdad ha estado escrita desde siempre.

1.3. El cuerpo femenino como acceso público o privado desde la mirada de la subjetividad

Para Brenner (2011), los movimientos islámicos cubren al cuerpo de significados existiendo una restricción tanto en su vestimenta, relaciones y otras prácticas. La mujer siempre lleva el peso de la presión social. Generándose una lucha constante entre lo público y lo privado, añadiendo a ello temas de moralidad y derechos humanos (Heryanto, 2011; Jones, 2010; Wichelen, 2007).

En el discurso asociado siempre al islam el cuerpo se convierte en un objeto a disposición del otro, ya no solo a nivel estético sino político (Göle, 2002). Se evidencia a nivel político la condición de la mujer sobre: la violencia sexual, el trabajo, la vida en

pareja, fomentando roles familiares tradicionales y priorizando la procreación sobre el empleo (Brown, 2014; Gowing, 2012; Van Doorn-Harder, 2006).

Las normas establecidas de lo público y lo privado son señaladas por el uso del velo y su poder figurativo en torno a los límites del cuerpo, por lo que inscribe un cuerpo femenino en lo privado alejándolo de la mirada pública. Hay cuestionamientos sobre la sexualidad, el género, la moralidad como una lucha por el control de la esfera pública y privada (Brenner, 2011; Zine, 2004), cuestionándose constantemente en dónde se debe trazar fronteras que las limiten (Gal, 2002).

La mujer aún no tiene voz en asuntos públicos, ya que todavía le cuesta tomar decisiones que afectan a su vida, y a su propio cuerpo evaluándolo como uno de los derechos de igualdad de género (Brenner, 2011). Piela (2013) dice que las mujeres retoman el control sobre su cuerpo cuando se declaran anti-patriarcales, pero son consideradas “feministas occidentales” desde varios posicionamientos políticos, retomando espacios públicos con un discurso de igualdad en todos los ámbitos.

Gallo Cadavid (2006) representa el cuerpo desde tres dimensiones: 1. Constitución del cuerpo como órgano de sensaciones (cuerpo animado y cuerpo propio), 2. Constitución del cuerpo como órgano de percepción y 3. La constitución del cuerpo del otro. A pesar de que cada uno comprende un solo cuerpo como representación, en el tercer punto el cuerpo se concibe como fenómeno hermenéutico cargado simbólicamente de la dimensión subjetiva y de experiencias en un proceso de reconstrucción. El cuerpo como lenguaje, memoria y pensamiento.

Para Duch (2005), el cuerpo está cargado de significados atribuidos desde lo social, lo político, lo religioso, sexual y económico con los que vive y muere.

En general el cuerpo de las mujeres tanto en el mundo oriental como el occidental ha sido cosificado, en palabras de Naïr (2007: 307) “el cuerpo de la mujer aquí y allá es considerado como objeto de deseo: allí se oculta y aquí se hiperexhibe”, por lo tanto, el significado que se sigue sosteniendo es un cuerpo erotizado o reproductivo, como eje de control, pero con apariencia distinta. En esta misma línea Lamrabet (2009, 2014) entiende que no se puede reducir las dinámicas sociales al islam, porque desde esta visión se condena a las mujeres musulmanas a vivir sin su identidad, por estar sujetas a una mira desde el cuerpo velado como sinónimo de opresión.

2. Objetivo del estudio

El objetivo de esta investigación consistió en conocer la introyección causada por las vivencias de violencia de género en el cuerpo y en la percepción del cuerpo de las mujeres marroquíes inmigradas a España.

3. Método

3.1. Diseño

El estudio se ha realizado siguiendo la metodología de “mapas corporales” de Silva (2013). El enfoque de investigación ha sido comprensivo-interpretativo. Dicho enfoque trata de generar conocimiento sobre las experiencias biográficas del cuerpo.

Silva (2013, 2014) busca con esta técnica contribuir a la investigación social biográfica, proponiendo un modelo metodológico orientado al estudio del cuerpo desde su valor simbólico, en donde se recupere dimensiones psicosociales y contextuales de las personas.

El mapa corporal es una dimensión gráfica compuesta por la autoimagen e imagen social denominada “gramática corporal”, la misma que se plasmará en emociones, sufrimientos físicos, mitos, tabús inscritos en la carne; en otras palabras, una creación que permite interpretar, pero también una transformación de la persona, que al realizarlo se convierta en un diálogo, texto, reproches que generen rupturas y liberación (Barthes, 1987; Bateson, 1976; Espinoza-Tapia y Silva, 2014; Fernández, 2011; Machover y José, 1974; Silva et al., 2013).

3.2 Participantes

La selección de las participantes se realizó en la provincia de Almería con la ayuda de una mediadora cultural de nacionalidad marroquí, a través del muestreo no probabilístico de la bola de nieve. Los criterios de inclusión fueron género, nacionalidad, residencia en España no superior a 15 años y voluntariedad para trabajar en la recuperación de eventos autobiográficos. Formaron parte de este estudio mujeres con estudios medios y superiores que son las que se han mostrado dispuestas a colaborar.

Tabla 1. Características de las participantes

Número de participantes	12
Nacionalidad	Marroquí
Edad media	Entre 21-44 años
Nivel educativo	Medio y superior
Estado civil	Cinco casadas y siete solteras
Tiempo de residencia	Entre 3 y 15 años

Fuente: Elaboración propia

3.3 Recogida de información

Se le pide a cada una de las participantes el dibujo de su esquema corporal a dimensiones reales sobre una sábana de papel blanco colocado en la pared del Seminario donde se lleva a cabo la actividad. Para ello se precisa la ayuda de otra participante que es la que traza con un rotulador grueso la silueta de la compañera en la posición de preferencia. Posteriormente cada participante dibuja sobre la silueta de su esquema corporal sus experiencias subjetivas sobre violencia de género, también tienen la posibilidad de escribir micro textos en el papel. Es decir, cada una de las mujeres, de forma voluntaria, selecciona eventos y tiene libertad en los materiales, formas y colores que desee usar, haciendo una proyección de recuerdos vividos y que están marcados en su memoria corporal. Fue importante que cada mujer, una vez trazada su silueta, realizara el trabajo en solitario porque permitió un diálogo de autoexploración que ayuda a reconocer en el cuerpo vivido la huella de la cultura (Silva, 2014).

Los dibujos de las figuras corporales que habían realizado las mujeres fueron complementados con una entrevista individual. A cada mujer se la interroga sobre su esquema corporal y los detalles que en él dibuja o escribe. Las entrevistas, con una duración aproximada de una hora, fueron grabadas y transcritas con la finalidad de obtener a través del discurso la interpretación que hacen de lo que dibujaron.

3.4. Análisis de datos

El análisis de datos se centra en el análisis de los esquemas corporales y en el contenido de las entrevistas. En un primer momento organizamos temas y categorías extrayéndolas de forma deductiva de los textos teóricos utilizados para fundamentar este estudio e inductivamente de los dibujos, de los micro textos que escribían en la imagen corporal y de los textos transcritos de la entrevista que acompaña el mapa corporal que

hacen las mujeres, para guiar la interpretación. El programa Atlas-Ti nos ayudó a analizar los esquemas corporales y los textos de las entrevistas.

Hay un proceso de reinterpretación que nos permite tener una comprensión global de los relatos autobiográficos mediante un “análisis” que se fue haciendo con las participantes a lo largo toda la investigación y consistió en construir con ellas progresivamente una representación de la cultura encarnada en sus cuerpos (Tapia y Segovia, 2016). Todo ello apoyado, como hemos comentado, con los micro textos escritos por las mujeres y por la entrevista abierta que nos ayudó a eliminar sesgos importantes de la subjetividad de quienes investigan.

Las categorías de análisis han sido:

- Mujer sujeto. Se divide en dos subcategorías:

- a) Necesidad de conocimiento.
- b) El islam como elemento de libertad.

- Mujer como objeto. Se divide en cuatro subcategorías:

- a) El cuerpo desde la cultura.
- b) El islam como herramienta de control.
- c) Viviendo violencia.
- d) Ese otro en mí, construido imborrable.

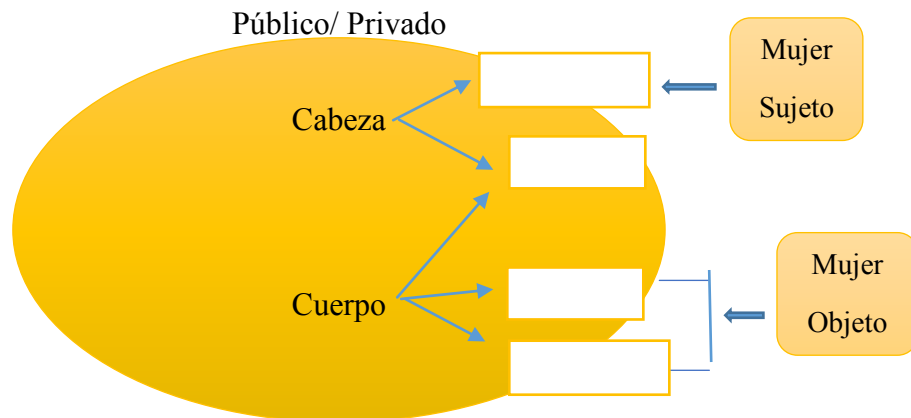


Figura 1. Público/Privado. Base de las categorías.

Fuente: Elaboración propia.

3.5. Aspectos éticos

Se solicitó a las participantes la voluntad y disposición para trabajar en el proceso de reapropiación corporal y autonomía subjetiva a partir de la recuperación de elementos autobiográficos. Se les aseguró la confidencialidad, la posibilidad de abandonar o abstenerse en responder. Fue requerida la firma de un consentimiento informado para el uso de la información tanto de los mapas corporales como de las entrevistas.

3.6. Rigor

Dos colaboradoras expertas en género revisaron las categorías descritas y aportaron sugerencias debatiendo sobre las mismas hasta llegar a las descritas a continuación.

4. Resultados

4.1 Mujer como Sujeto

Las mujeres marroquíes son vistas como personas activas a nivel social, con un rol que aporta y contribuye en los diversos espacios en los cuales se desenvuelven.

Necesidad de Conocimiento: Las mujeres 1, 6, 7, 10 y 11 que dibujan su mapa corporal reflejan en la cabeza del dibujo que son sujetos de decisiones y de autocontrol. En los diversos mapas corporales de las participantes se evidencian una mayor representación de la cabeza en cuanto a color, arreglos y contenidos. Aquí las mujeres enfatizan que en todas las sociedades el cuerpo de la mujer es muy valorado, sin embargo, para ellas, lo importante está en la cabeza, en los pensamientos y en el conocimiento que se tiene.

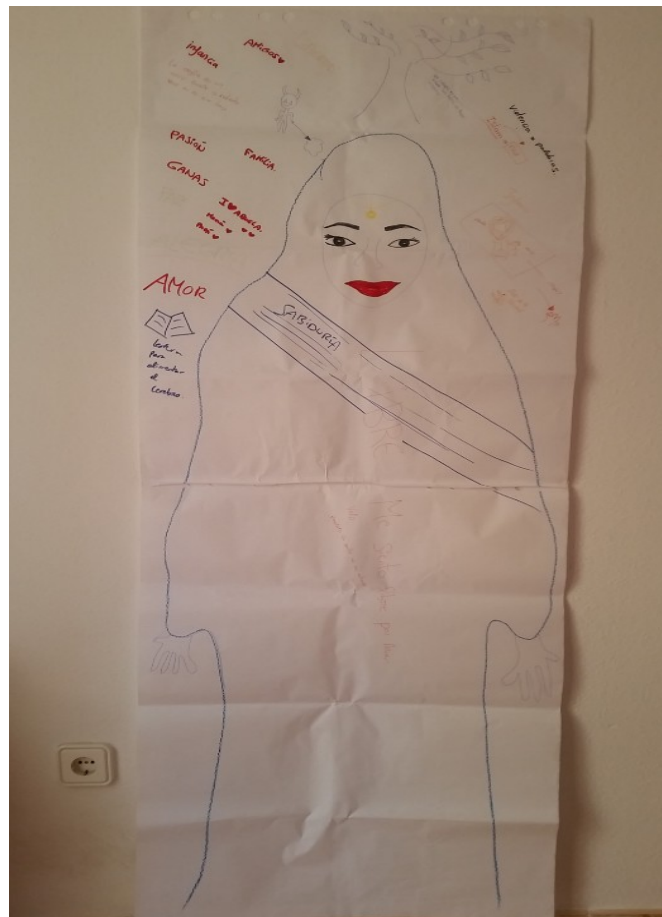


Figura 2. Mapa Corporal de la Mujer Marroquí 1

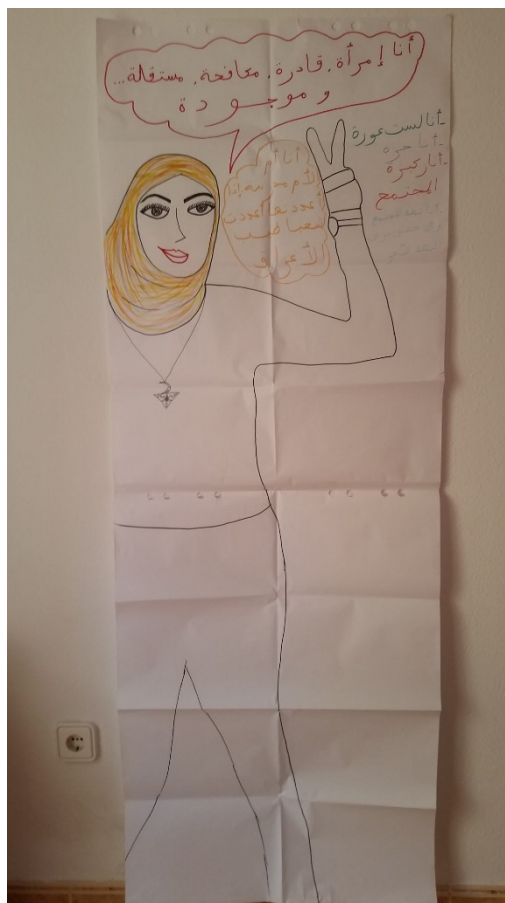


Figura 3. Mapa Corporal de la Mujer Marroquí 5

Estas mujeres relatan que son ellas las que ocupan el rol de educar a sus hijos/as, y para cumplirlo es necesario tener estudios. Estos son importantes ya que con el conocimiento y la educación en valores que dan a los hijos/as pretenden ayudar a prevenir la desigualdad y la violencia entre otras cosas. En palabras de las mujeres:

[...] la educación para las mujeres es muy importante, porque la mujer tiene un rol muy importante, ella educa a sus hijos y si ella no tiene una educación buena no va a saber cómo va a educar a sus hijos. La educación es muy importante (...) desde el principio si tus hijos están educados muy bien cuando ya están grandes ya no hay problema. MCMM7.

[...] Es cierto que el hombre tiene muchísimo poder (...) pero creo que ese poder lo tiene por (...) que normalmente en zonas rurales la mujer no estudia mucho, entonces se casan muy jóvenes, como a la edad de veinte años, incluso menos, esa mujer depende de ese hombre. MCMM11

En la imagen representada en la figura 2 vemos que el árbol, que es la representación de su cuerpo, está en su cabeza, haciendo hincapié nuevamente en el conocimiento, y la sabiduría que la mujer tiene y que no está, que emerge desde la capacidad de conocimiento.

El islam como elemento de libertad: Podemos evidenciar que diez de las participantes se han dibujado con velo y con colores claros, como una representación de libertad. Las participantes quieren dar a conocer sus creencias y que estas no las limitan como mujeres, más bien es algo que las representa y de las cuales se sienten orgullosas.

En la mujer de la figura 2 vemos el “chador”, un tipo de velo islámico, con la palabra libertad. Las participantes es lo que quieren representar. Pero también podemos analizarlo como un elemento de protección de lo externo, de aquello que le podría dañar, claramente vemos que coloca vivencias fuera de su imagen y cerca de la cabeza, que podrían estar representando el control de lo externo, aquello que no quiere incorporar a su imagen.

Comentan las participantes que para el islam la mujer tiene un valor muy grande, y que sus derechos y libertades no están por debajo del hombre, siendo todo esto descrito en el Corán. Incluso, según ellas, está en sus escritos por encima del hombre, ya que ellas son las que educan y se hacen cargo de la familia. Hablan las mujeres:

[...] Siempre el islam ha dado derecho a las mujeres. Hay una sura en el Corán, se llama “Las Mujeres”, siempre el Corán da derechos a las mujeres porque siempre la mujer es (...), es una escuela, una madre. MCMM7.

[...] las desigualdades que existen se apoyan no en el islam, sino más bien por culpa de la cultura, no por culpa del islam, aunque luego se disfrazan en el islam, porque luego si lees el Corán hay muchos párrafos donde indica que sí hay igualdad entre mujer y hombre. MCMM6.

Finalmente podemos también identificar que a pesar de que el velo para muchas personas es un atuendo que limita la libertad y la autonomía, para las participantes es una forma de vivir su corporalidad desde lo público, con la libertad de que su cuerpo no sea el centro de atención y, por el cual, la mujer tenga que tener un reconocimiento social. Argumentan que son ellas las que eligen cuando colocarse ese atuendo, ya que en el Corán parte de sus preceptos es no obligar a nadie a hacer cosas en contra de su voluntad, pero también podemos pensar que es posible que en estas

mujeres hayan sido educadas a usar el velo sin necesidad de verse forzadas a su uso. Nos dicen las participantes:

[...] el islam prohíbe hacer cosas de la religión obligadas. Significa que, si yo soy musulmana y tengo una hija, claro que le puedo inculcar la religión, porque es una religión de paz, de amor, pero yo a mi hija no le puedo decir ponte el velo si ella no quiere. Yo le puedo decir lo que significa el velo, le puedo decir lo que el islam dice del velo, pero no le puedo decir ponte el velo obligatoriamente. MCMM11

[...] Por eso para mí la idea del velo del islam me parece una buena opción. Yo, por ejemplo, voy por la calle, la gente no puede saber cómo soy en realidad, se me nota menos el cuerpo fijate, poco vas a saber si tengo mucha figura, ¿sabes? MCMM1

4.2 Mujer como Objeto

En esta categoría las participantes son vistas como un objeto de control social.

El cuerpo desde la cultura: El planteamiento de la figura del cuerpo de la mujer es percibida como un objeto al que se puede manejar, utilizar, violentar; es decir, que está a merced del otro. Siendo la cultura quien puede o no decidir sobre ese cuerpo a través de otro que es hombre.

El hombre tiene gran valor en la cultura marroquí en cuanto a posición y valor que se le da, por ende, se piensa que su poder es superior al de la mujer. Nos dicen las mujeres participantes en el estudio:

[...] En Marruecos el hombre es la autoridad de la casa, (...) hay una autoridad del hombre en la sociedad marroquí, que representa la autoridad. MCMM4.

[...] E: ¿Qué es un Imán?

M: Es aquel que se dedica a estudiar el Corán a fondo, y el que suele estar en las Mezquitas (...). Incluso en el Corán recoge..., incluso a la mujer les da más poder más prioridad, antes de decir te quiero papá, tienes que decir tres veces te quiero a tu madre (...) porque tu madre te ha dado la vida, tu madre es quien debería ser el centro del hogar y la cultura refleja todo lo contrario, es el hombre el que tiene un poder inmenso, donde las mujeres no pueden decir nada, aceptan cualquier cosa, no pueden, o no pueden rebelarse a veces por miedo. MCMM5

Podemos evidenciar también el cuerpo como un símbolo de desigualdad en cuanto a derechos, entre lo que se puede o no se puede hacer. Por lo tanto, los roles que deben cumplir en la familia es el cuidado de las/os niñas/os. Son roles dados desde esta visión como mujer.

Por lo tanto, como podemos observar en todos los mapas corporales que han realizado nuestras participantes, en el cuerpo se representan dos cosas: un cuerpo vacío por esa necesidad de no ser percibido y un cuerpo lleno de significados, y protesta a que se lo represente como un objeto. Se aprecia en todos los mapas la necesidad de que el cuerpo no sea reconocido como objeto.

El islam como herramienta de control: Las participantes evidencian que el islam es utilizado por la cultura como una herramienta de control sobre la mujer, y el hecho de que las interpretaciones que se dan del Corán sobre la mujer son equivocadas.

[...] Yo creo que son ya temas más políticos, de hecho, son temas más políticos, no solo con el islam, es que usan la religión como un medio para aprovecharse de la sociedad o de cualquier cosa, pero la religión en sí. MCMM1.

[...] Está la religión y la cultura; el hombre por desgracia ha usado la excusa del islam para decir que es eso lo que se tiene que hacer. Cogen como una especie de elementos del islam y lo reflejan en la cultura, pero no, la cultura es otra cosa. MCMM11.

El mapa corporal de la mujer de la figura 3, distingue posiblemente la lucha de dos culturas en las cuales la mujer intenta salirse de esa objetivación que se le da al cuerpo, y sobre todo por las representaciones erróneas que ella siente de sus creencias. Aquí ella menciona que son dos sus personalidades. Una le ayuda a insertarse al mundo y a no ser juzgada, ya que con la otra sí lo es, además de ser vista como objeto para el otro. Sin embargo, expresa que las dos son ella y que su forma de vestir no la representa.

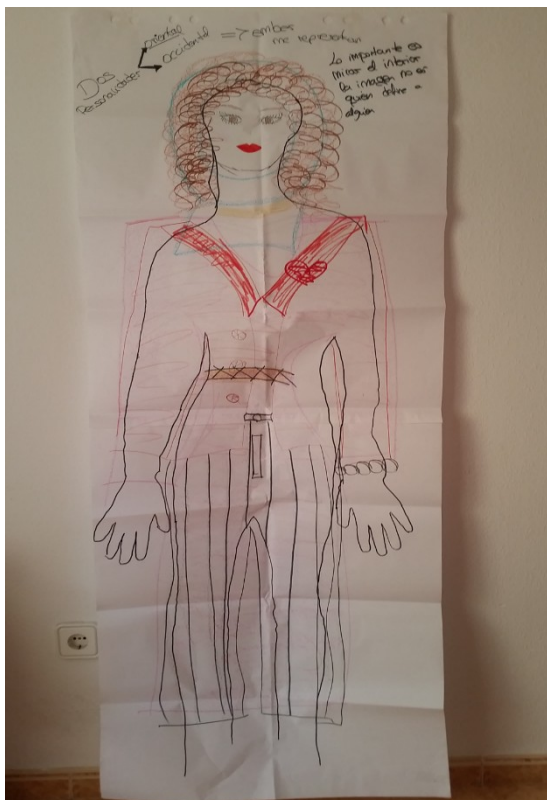


Figura 4. Mapa Corporal de la Mujer Marroquí 11

Viviendo violencia: Esta subcategoría se puede evidenciar en los mapas corporales de las participantes con las distintas formas de violencia vividas y que se han ido marcando en el cuerpo a lo largo del tiempo. La misma que a pesar de no ser físicamente evidenciable o percibida, se encuentra fijada como una marca en la vida de las participantes.

En primer lugar, podemos hablar de violencia verbal, que se relaciona con las palabras que están representadas en la cabeza, al relacionarlas con los pensamientos, o a su vez lo que se ha escuchado del otro en un caso social o familiar.

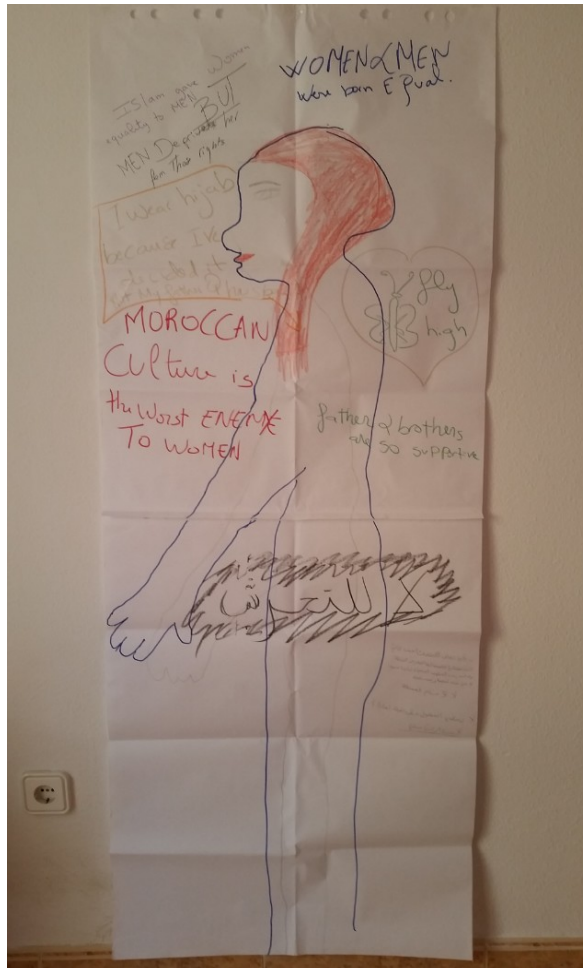


Figura 5. Mapa Corporal de la Mujer Marroquí 6

Sobre la violencia de tipo sexual que las mujeres 8, 9 y 10 representan en las partes más íntimas, aclaran que no necesariamente se vivió violación, sino que es el acoso que se vive constantemente al caminar por las calles.

En las mujeres de los mapas 8 y 9, se observa el corazón, al que se le relaciona con las emociones y sentimientos causados por el otro y que afecta a la persona como un tipo de violencia psicológica. La misma violencia que no puede ser medible, pero que está presente en la vida de la persona generando una afectación continua. Otra parte del cuerpo en la que se representa la violencia es en los hombros, en donde se manifiesta como una sensación de pesadez que se lleva a costas y que no se puede quitar.

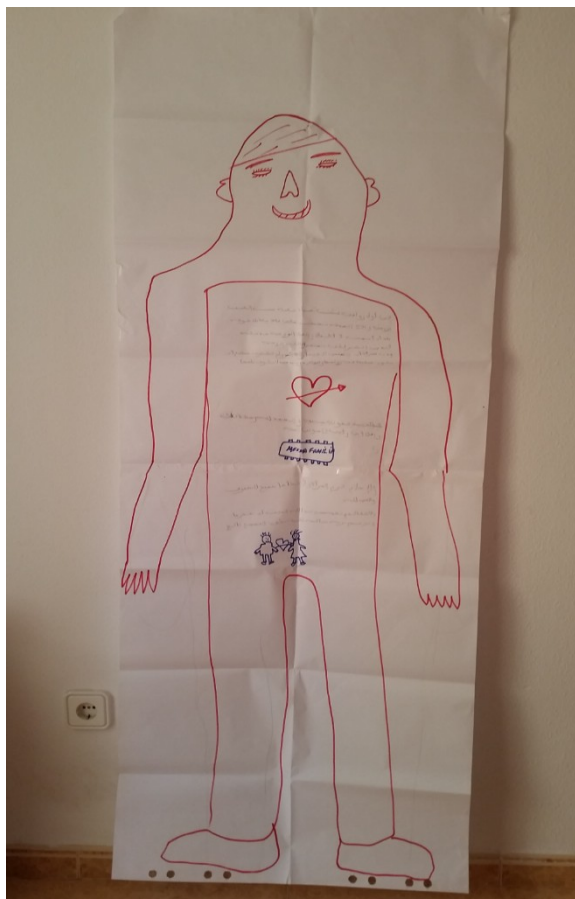


Figura 6. Mapa Corporal de la Mujer Marroquí 8

Ese otro en mí, construido imborrable: Esta subcategoría se refiere a la representación de las secuelas que dejan las diversas violencias vividas, las cuales aparentemente no son percibidas físicamente, sin embargo, están presentes. También podemos ver cómo se va desarrollando la violencia desde dos direcciones: la que ejerce directamente la pareja y la que ejerce la sociedad. Por tanto, tenemos la representación de dos cuerpos uno que está lleno y otro vacío de las mujeres 11 y 12.

Los cuerpos de las mujeres 4, 6 y 9 se pueden analizar desde un punto de vista del contenido, pero ese contenido que contamina, que no deja ser y que socialmente se llena de conceptos que posibilitan una dominación. Son cuerpos que se convierten en un continente en el cual es mucho más factible la sumisión en un plano individual.

En el mapa corporal de la mujer número 6 se percibe una posición de la figura con una mirada hacia la derecha que puede estar relacionada con una fijación hacia el pasado. En la figura podemos ver una imagen corporal distorsionada, generada por las distintas violencias vividas a lo largo de su vida de pareja, manos y dientes denotan agresividad y ojos vacíos como la representación de no querer ver esa realidad que vive a pesar de ser corporalmente consciente.

5. Discusión

La investigación que hemos realizado con mujeres de origen marroquí que viven en España evidencia que aún estamos a merced de posturas sociales y culturales que violentan día a día sus derechos. Se percibe en sus mapas corporales secuelas psicológicas, que son uno de los primeros traumas que vive la mujer a causa de la violencia de género; sin embargo, a nivel social y legal no se le da la importancia que tiene, por no estar presentes síntomas físicos visuales. Este malestar es introyectado y vivido día a día, afectando a su imagen corporal y a aspectos de su vida. Las vivencias de esta situación aportan, según De Extremadura (2015), que día a día se viva y se actúe según costumbres que están enraizadas profundamente en símbolos colectivos, a pesar de los cambios sociales y legislativos, en los cuales aparentemente hombres y mujeres están en las mismas situaciones.

En los resultados obtenidos vemos que aún persisten desigualdades y discriminación hacia la mujer tan solo por el hecho de serlo, como menciona Silveira (2000) esta discriminación se evidencia cuando las mujeres no gozan de los mismos recursos, ni de oportunidades, o de los mismos resultados, realizando el mismo trabajo que un hombre.

Otro aporte importante de nuestra investigación es que las participantes sienten doble violencia. Primero por ser mujeres y después por ser musulmanas, sufriendo discriminación por una sociedad que malentende sus creencias. Las mujeres aluden que ser practicantes del islam no quiere decir que estén por debajo del hombre, y que el valor que se le da actualmente a la mujer, incluso, es superior por ser quien tiene el rol de educar a su hijos/as. Reconocen que la violencia de género está asociada a prácticas relacionadas con las costumbres o prácticas culturales que emergen desde una cultura patriarcal y arcaica, en la cual se le da el poder al hombre para beneficios políticos, usando el islam como una herramienta de desigualdad y de poder sobre la mujer (Ammah, 2013; Brenner, 2011; Graham, 2010; Grewal, 2013; Lamrabet, 2014; Mernissi 1995, 2006 Piela, 2013; Schwenkel, 2009).

Se ha comprobado en el estudio que, a nivel cultural, el valor que se le da al hombre es mayor que el de la mujer; sin embargo, comprobamos que este grupo de mujeres musulmanas toman un rol activo frente a esta situación, contrario a la idea que se tiene de ellas como sumisas y que acatan sin protestar. Son capaces de tomar sus propias decisiones en relación con la lucha por el conocimiento (valor a la cabeza), por

ser conscientes de que este les va a ayudar a tener mayor libertad, minimizando el valor social que se le da al cuerpo, aunque retomando el control del mismo (Piela, 2013).

Compartimos por lo tanto el pensamiento de Hall (s.f. cita a Foucault y Morey, 2001) y Allen y Shepherd (2012) quienes mencionan que el discurso desde un punto de vista lingüístico es tomado como verdad y símbolo de poder, por lo que renacemos al interés del conocimiento de las participantes, al evidenciar que es una herramienta que permitirá cambio cultural y social en cuando a discursos educativos hacia sus hijos/as para direccionarlos a dinámicas igualitarias entre hombres y mujeres.

Los resultados de este estudio comparten con Sánchez et al. (2015) que al ser las desigualdades de género construcciones culturales, pueden ser modificadas a través del tiempo como un proceso de socialización cultural, y en opinión de Pirlott y Schmitt (2014) y Díaz (2016) desde una perspectiva psicosocial y psico-evolucionista las dinámicas culturales pueden progresar desde dinámicas de derechos igualitarios entre hombres y mujeres que se transmitan, compartan, y persistan a través del tiempo, desde un pensar, sentir o actuar.

Por otro lado, vemos en estas mujeres un rol activo a nivel corporal que, a pesar de estar cargado de significados culturales, políticos, económicos y sociales, son dibujados en los mapas (Silva, 2014) con posturas diferentes, destacando esas luchas internas de ser quienes quieren ser y lo que la sociedad quiere que sean, o aquella imagen que para defender sus ideales y como protesta a los estándares sociales, deciden ocultar su cuerpo. Corroboramos que el cuerpo tiene memoria y un lenguaje propio, como mencionan Jaramillo-Mahut (1999), Duch, (2005), y Silva (2014).

Esta investigación sobre mapas corporales (Espinoza-Tapia y Silva, 2017; Silva, 2012, 2014; Silva y Mendez, 2013) nos permite evidenciar cómo se marca la violencia de género vivido por las participantes, cuando el cuerpo habla con un lenguaje propio, pero con el discurso del otro que fue impuesto. Encontramos un cuerpo que no avanza, que se quedó fijado en un espacio y un tiempo, y también aquellos cuerpos que están vacíos pero que se están llenado con un peso social, donde se piensa que por ser mujer se puede decidir sobre ellas y de lo que son capaces de hacer y de ser, promoviendo una cultura patriarcal más que Islámica. Coincidimos con Naïr (2007) que todo esto distorsiona la imagen corporal porque ya no es ella, sino es el otro que habla por ella.

Esta investigación refleja la fuerte necesidad que tienen las mujeres de que se entienda que el hecho de llevar una vestimenta o un velo es símbolo de su identidad y de sus creencias, y no por defender una condición de superioridad del hombre sobre

ellas. Por lo que, al no comprender esta condición de mujer, son víctimas de una doble violencia. En estudios de Bastia (2014) se entiende como una desigualdad de género que trasciende lo transnacional, en donde no hay una comprensión de lo que es ser una mujer marroquí y, sobre todo, como dice Hardesty (2010), que la violencia de género está relacionada y unida a estructuras sociales patriarcales, las cuales generan discriminación y sesgos de género (Brown, 2014). Son víctimas de una sociedad hostil que no las entiende, ni respeta.

Por último, esta investigación aporta comprensión a la constante lucha contra los estereotipos sociales y como el cuerpo de la mujer es el foco de atención y de control social como menciona Naïr (2007). En general las mujeres están atadas a un cuerpo que ocultan y/o que hiperexhiben, sin lograr tener plena conciencia y seguridad de que esas decisiones sean propias e individuales, o tomadas por ese “otro” social y cultural. Pero también entendemos cómo indica Lamrabet (2007, 2009, 2011) que las mujeres no pueden vincularse a las estructuras y creencias sociales que, incluso siendo parte de su identidad, violan y subordinan sus derechos.

Este estudio tiene una limitación y es que las participantes de este estudio tienen estudios medios y superiores por lo que sería importante ampliar la investigación a otras mujeres menos preparadas académicamente para conocer si darían la misma importancia al conocimiento, como herramienta para cambiar las dinámicas de la violencia de género.

6. Conclusión

Los esquemas corporales que han dibujado las mujeres marroquíes muestran violencia de género de tipo psicológico; psicosociocultural y religioso.

Se percibe que los cuerpos de las mujeres están cargados de significados que la sociedad aporta, pero también son cuerpos que luchan por no someterse a esas estructuras sociales: cuerpos en tensión. El cuerpo es visto como el cuerpo del otro, cuando aún vivimos en una sociedad con discursos contruidos desde una cultura jerárquica y androcentrada, machista y patriarcal. No podemos afirmar que por la forma de vestir se esté a favor o en contra de estas estructuras.

Las mujeres han reflejado, a lo largo de esta investigación, que el conocimiento es una herramienta de libertad que ayuda a romper dinámicas y conductas que mantiene la violencia hacia la mujer, otorgándoles un camino hacia la autonomía.

Referencias

- Ahmad, S. (2009). *Transforming Faith: The Story of Al-Huda and Islamic Revivalism among Urban Pakistani Women*. Siracusa, Italia: Syracuse University Press, 227.
- Allen, L., y Shepherd, L. (2012). Gender and conflict. *Feminist Review*, 101, 1-4.
- Ammah, R. (2013). Islam, gender, and leadership in Ghana. *Cross Currents*, 63(2), 227-257.
- Barthes, R. (1987). *El susurro del lenguaje*. Barcelona, España: Paidós.
- Bastia, T. (2014). La reproducción de las desigualdades de género en origen y en destino: un estudio transnacional a partir de las migraciones Bolivianas. *Papeles de CEIC, International Journal on Collective Identity Research*, 2014/2, 1-21.
- Bateson, G. (1976). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Argentina: Carlos Lohlé.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona, España: Anagrama.
- Brenner, S. (2011). Private moralities in the public sphere: Democratization, Islam, and gender in Indonesia. *American Anthropologist*, 113(3), 478-490.
- Brown, S. (2014). Body image, gender, social class, and ethnicity on "Glee". *Studies in Popular Culture*, 36(2), 125-147.
- Díaz, M. (2016). La prevención de la violencia de género entre adolescentes. *Educación Social y Género. Revista d'Intervenció Socioeducativa*, 63, 11-30.
- De Extremadura, E. D. A. P. (2015). Guía de formación para la incorporación de la igualdad en la administración pública. *Consejería de Administración Pública y Hacienda Junta de Extremadura. Mérida*.
- Duch, L. (2005). Antropología de la vida cotidiana. *Escenarios de la corporeidad*, 89, 85-312.
- Dzuhayatin, S. (1996). Gender dalam Perspektif Islam: Studi terhadap Hal-hal yang Memperkuat dan Melemahkan Gender dalam Islam. En M. Fakhri et al. (eds.), *Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam*. Surabaya, Indonesia: Risalah Gusti.
- Espinoza-Tapia, R. y Silva, J. (2014). Cuerpos legítimos/ilegítimos subjetivación de la masculinidad de hombres jóvenes en el norte de Chile. *Prismasocial*, 13, 173-216.

- Fernández, A. (2011). *Cuerpo nutricio: iconografía de los discursos de la lactación. Contar con el cuerpo: Construcciones de la identidad femenina*. Madrid, España: Editorial Fundamentos.
- Foucault, M., y Morey, M. (2001). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Gal, S. (2002). A Semiotics of the public/private distinction. *Differences*, 13(1), 77-95.
- Gallo Cadavid, L. (2006). El ser-corporal-en-el-mundo como punto de partida en la fenomenología de la existencia corpórea. *Pensamiento Educativo*, 38, 46-61.
- Gill, A., y Mason-Bish, H. (2013). Addressing violence against women as a form of hate crime: limitations and possibilities. *Feminist review*, 105, 1-20.
- Göle, N. (2002). Islam in public: new visibilities and new imaginaries. *Public Culture* 14(1), 173-190.
- Gowing, L. (2012). Women's bodies and the making of sex in seventeenth-century England. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 37(4), 813-822.
- Graham, D. (2010). *Gender Diversity in Indonesia: Sexuality, Islam and Queer Selves Sharyn*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Grewal, Z. (2013). *Islamophobia/Islamophilia: Beyond the Politics of Enemy and Friend*. A. Shryock (ed.). Bloomington, Estados Unidos: Indiana University Press, 250.
- Hall, S. (2001). Foucault: Power, Knowledge, and Discourse. En A. Reader, M. Wetherell, S. Taylor, y S.J. Yates (eds.), *Discourse Theory and Practice* (pp. 72-80) Londres, Inglaterra: Sage.
- Hardesty, D. (2010). *Mining Archaeology in the American West: A View from the Silver State Historical Archaeology of the American West series*. Lincoln, Estados Unidos: University of Nebraska Press.
- Heryanto, A. (2011). Upgraded Piety and Pleasure: The New Middle Class and Islam in Indonesian Popular Culture. En A. N. Weintraub (ed.), *Islam and Popular Culture in Indonesia and Malaysia* (pp. 60-82). Londres, Inglaterra: Routledge.
- Jackson, M. (2013). Braided Worlds. *Alma Gottlieb and Philip Graham*. Chicago, Estados Unidos: University of Chicago Press.
- Jaramillo-Mahut, M.M (1999). Fenomenología de la Corporeidad, *Revista UIS-Humanidades*, 28(2), 100-112.
- Jones, C. (2010). Materializing piety: gendered anxieties about faithful consumption in contemporary urban Indonesia. *American Ethnologist*, 37(4), 617-637.

- Kelly, L. (Junio, 2011). Violence against women: concepts and approaches. In (conference paper), *A Conducive Context? Misogyny, Inequality, Violence*. Londres, Inglaterra: Southbank University.
- Kompass. (2003). Pasangan Selalu Memaksa Berhubungan Intim [Partner always forces having intimate relations]. Disponible en <http://202.146.5.33/kesehatan/news/0307/14/105446.htm>.
- Lamrabet, A. (2007). *Le Coran et les femmes: one lecture de libération*. Lyon, Francia: Editions Tawhid.
- Lamrabet, A. (2009). Mujeres, Islam e Igualdad de Género. (Electrónico), *XIX Simposio Internacional Medio Oriente y Norte de África*.
- Lamrabet, A. (2011). *El Corán y las mujeres: una lectura de liberación*. Madrid, España: Fundación Al Fanar Traductores.
- Lamrabet, A. (2014). El velo (el hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial. *Tabula Rasa*, 21, 31-46.
- Machover, K., y José, M. (1974). *Proyección de la personalidad en el dibujo de la figura humana: un método de investigación de la personalidad*. Bogotá, Colombia: Cultura, 395-459.
- Mernissi, F. (1992). *El miedo a la modernidad: Islam y democracia*. España: FARESO.
- Mernissi, F. (1995). *El poder olvidado; Las mujeres ante un Islam en cambio*. Barcelona, España: ICARIA, S.A.
- Mernissi, F. (2006). *El Harén en Occidente*. Traducido al español de Sherezade goes West, or; The European Harem. Barcelona, España: Espasa Libros.
- Naïr, S. (2007). Mujeres e Islam. En E. Soriano (eds.), *Educación para la convivencia intercultural* (pp. 295-307) Madrid, España: La Muralla.
- ONU, Organización de Naciones Unidas. (2013). Violencia de Género. Centro de Noticias ONU. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/News/story.asp?NewsID=26760>
- Piela, A. (2013). Women are believers in their own right: one Muslim woman's challenge to dominant discourses shaping gender relations in Islam. *The Muslim World*, 103(3), 81-403.
- Pirlott, A., y Schmitt, D. (2014). Gendered sexual cultures. *Culture reexamined: Broadening our understanding of Social and Evolutionary Influences*, 191-215.

- Sánchez, M., Martín, A., y Vicario, B. (2015). Indicadores de violencia de género: en las relaciones amorosas. Estudio de caso en adolescentes chilenos. *Revista Interuniversitaria: Pedagogía Social*, 26, 85-109.
- Silva, J. (2013). Cuerpos y metáforas: estudio de los significados culturales del cuerpo y las sexualidades juveniles. *Salud & Sociedad: Investigaciones en Psicología de la Salud y Psicología Social*, 4(3), 296-301.
- Silva, J. (2014). Con el desierto en el cuerpo. Mapas performáticos de jóvenes chilenas. *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research*, 15(1), 25.
- Silva, J., Barrientos, J., y Espinoza-Tapia, R. (2013). Un modelo metodológico para el estudio del cuerpo en investigaciones biográficas: *Los mapas corporales*. *Alpha (Osorno)*, 37, 163-182.
- Silva, J. y Mendez, L. (ed). (2013). *Cuerpos y Metáforas. Estudio de los significados culturales del cuerpo y las sexualidades juveniles*. Chile: Universidad Católica del Norte.
- Silveira, S. (2000). Políticas públicas de equidad de género en el trabajo en los países del Cono Sur. *Seminario Internacional: Trabajo, Género y Ciudadanía en los Países del Cono Sur*, 6(7).
- Schwenkel, C. (2009). *The American War in Contemporary Vietnam: Transnational Remembrance and Representation*. Bloomington, Estados Unidos: Indiana University Press, 264.
- Soriano, E. (2011). Diagnóstico de la identidad cultural en escuelas multiculturales e intervención educativa. En E. Soriano (coord.), *La interculturalidad como factor de calidad educativa* (pp. 175- 208). Madrid, España: La Muralla.
- Tapia, R., y Segovia, J. (2016). Emociones, corporeidad y socialización de género en la subjetivación de la masculinidad de jóvenes chilenos: Una aproximación intertextual desde el modelo de mapas corporales. *Salud & Sociedad*, 5(3), 300-317.
- Van Doorn-Harder, P. (2006). *Women Shaping Islam: Reading the Qur'an in Indonesia*. Estados Unidos: University of Illinois Press.
- Walklate, S. (Ed.). (2012). *Gender and Crime: Critical Concepts in Criminology. Gendered Experiences of the Criminal Justice Process*. Londres, Inglaterra: Routledge.

- Whitehead, A. (2012). Gender ideology and religion: Does a masculine image of God matter? *Review of Religious Research*, 54(2), 139-156.
- Wichelen, S. J. (2007). Embodied contestations: Muslim politics and democratization in Indonesia through the prism of gender. *Asian Studies Review*, 23(4), 443-448.
- Zine, J. (2004). Creating a critical faith-centered space for antiracist feminism: Reflections of a Muslim scholar-activist. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 20(2) 167-187.