

Género

Selección de lecturas complementarias

CARMEN NORA HERNÁNDEZ
Compiladora



EDITORIAL
CAMINOS



La Habana, 2009

Edición: Marla Muñoz

Maquetación y composición digital: Eduardo González

Colaboradores y colaboradoras: Yanet Martínez, Nancy Rial, Gleidys Martínez, Kirenia Criado, Javier Pérez, Idania Trujillo, Raquel Suárez, Santiago Delgado, Marla Muñoz, Leybiz González, Hildelisa Leal, Zulema Hidalgo, Sonia Moro, Marcel Lueiro, Ileana García, Miriam Rodríguez, Georgina Alfonso, María Isabel Romero.

Agradecimientos: a Ileana García y Sara Más.

*Aún había en la Puebla de ellos y de entonces,
la idea de que ser virgen y tener una peineta
hacían de esa mujer la esposa que cualquier
hombre de buen nombre debía
querer en su recámara.*

ÁNGELES MASTRETTA

*Una mujer no es feminista simplemente por ser mujer.
Se es feminista porque se empieza a renunciar
a los modos sexistas de pensamiento
y se revoluciona la conciencia.
Lo mismo vale para el camarada en la lucha.*

BELL HOOKS

Hacia un espacio más íntimo

Dialogar colectivamente con la palabra escrita, es decir, en trabajo grupal, tiene, entre otras, las ventajas y retos de la compañía: la duda de uno puede ser la certeza de otra, o a la inversa; la comprensión de dos o tres personas puede ser la incompreensión de otras tantas. El grupo, al fin y al cabo, entrega a cada uno de sus miembros, a cada una de sus integrantes, sabiduría compuesta, sumada, problematizada, integrada.

Pero, en cualquier caso, la lectura tiene un costado profundamente íntimo que, queramos o no, se yergue en cada persona en particular cuando, sobre todo en la confianza de la soledad, se anima a ver la vida a la manera en que la han visto quienes la escriben, e incorpora así otros puntos de vista, aprendizajes nuevos, o se decide a disentir, a contra-argumentar. En otras palabras, se crece personalmente.

A eso apelamos ahora al entregarles la presente Selección de lecturas complementarias del módulo de Género de la FEPAD: a ceder paso a la intimidad de la lectura individual para profundizar en los temas a que este curso invita, gozar los descubrimientos que los textos nos ponen delante, interpelarlos y, finalmente, claro está, aportar mejores nutrientes al crecimiento grupal que está en la base de la propuesta de educación popular que, desde el Centro Memorial Martin Luther King Jr., nos junta.

Ya en la presentación de la Selección de lecturas básicas, entregada en versión impresa, anotamos como la única diferencia esencial entre ambas compilaciones la finalidad para la cual sus textos se organizan: la lectura grupal en el primer caso, la individual en este segundo.

Nada más hace la diferencia en cuanto a la importancia de esas dos recopilaciones. Ambas son igualmente necesarias, de la misma manera aportadoras.

Sin embargo, hay otro contraste en el modo en que los títulos se han colocado. En la Selección de lecturas básicas, como hemos visto, se agruparon en determinadas categorías como *Teoría y práctica feminista*, *Género y medios de comunicación* o *Conceptos básicos*, por citar sólo tres de ellas. La selección de lecturas complementarias, por su parte, se ha organizado en capítulos según los propios Momentos del módulo, pero excluyendo, naturalmente, el dedicado a Integración y encuadre. Quiere decir que aquí vamos a toparnos, como seguramente ya advertimos en el Índice, con los siguientes siete conjuntos de

lectura: *Las relaciones de género en la vida cotidiana; Masculinidad; Género y diversidad; Marcas de género en productos culturales cubanos; Violencia de género; Feminismo: historia, teoría y práctica* y *Análisis de género* (en proyectos y programas).

A pesar de esta convención, también aquí el contenido de uno que otro título de un bloque determinado puede desbordarlo en alguna medida, y entrecruzarse con otros. Pero eso es lo menos importante.

Entonces, entre otras invitaciones que la lista de títulos nos extiende, abramos pues paso al goce que, sin dudas, puede entregarnos “El sexo y yo”, de la chilena Isabel Allende; el azoramiento que nos levantará “Los hombres mujeres del Pacífico”, de Vargas Llosa; el llamado de atención que nos reclama la cubana Sandra Álvarez con “Palestinos vs. ruge leona”; la ternura firme que otra cubana muy joven, Alicia Sevilla, nos pone delante en cuanto a la comprensión de las diferencias a través de “Lecciones apócrifas”.

No dudemos tampoco en problematizarnos con hechos de la vida de todos los días, en los cuales a veces no reparamos, y junto al ingenio y la chispa a que nos han acostumbrado los trabajos de Isabel Moya, repasemos, entre otros, “Sobre una gorda sin sentimientos, la devoradora felina y otras especies”. Enterémonos también de lo que nos dice otra cubana más, Danae C. Diéguez, respecto a un sitio de la cultura en el que, como en otros, habitualmente no pensamos cuando de género se trata, y que ella aborda en “El cine de mi casa es... macho, varón masculino”.

Por ese mismo camino de la vida que a veces no vemos, conozcamos trabajos que escudriñan algunos de sus escondites. Tales son los casos de la entrevista que, bajo el título “Cuerpos revolucionados”, la argentina Luciana Peker hace a la cubana Mariela Castro; la conversación que la también cubana Iyamira Hernández sostiene con un grupo de personas del patio, inquieta por responderse cuanto antes el asunto del que da cuenta el título: “Homofobia: una forma de violencia”.

Para rescatar la historia del gran tema que nos ocupa, sigamos pues también junto a más cubanos y cubanas y no pasemos por alto, entre otros interesantes trabajos, “Feminismos y masculinidades: ¿mujeres contra hombres?”, de Julio César González Pagés.

Detengámonos igualmente en textos tal vez más áridos, pero muy necesarios al sustento teórico de estas cuestiones, del capítulo sobre feminismo, como son, por ejemplo: “La antropología feminista y la categoría género”, o “La identidad de género.

Un debate interdisciplinario”, de las mexicanas Marta Lamas y Carmen Trueba, mujeres del continente muy reconocidas por sus estudios de género. Y a través del trabajo “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época “postsocialista”, conozcamos también a Nancy Fraser, una de las más ilustres feministas de los Estados Unidos.

Pero antes de entendernos con ellos, no dejemos de leer “La educación como práctica de la libertad. Nuevas lecturas posibles”, de la amiga argentina Claudia Korol, título que rescata la importancia de la reflexión sobre la dimensión política de la vida cotidiana y nos coloca ante los ojos, de manera muy clara, la relación del género y la política.

Muy interesante puede resultar, sobre todo para las personas de fe religiosa, compartir las ideas que entregan María José Fontelas Rosado Nunes en “Género, saber, poder y religión” y Elizabeth Shüssler Fiorenza en “Los doce y el discipulado de iguales”.

Finalmente, verifiquemos la pertinencia de los trabajos entregados por el cubano Santiago Delgado, en el último de los bloques que componen esta Selección de lecturas complementarias, en su relación con el trabajo que hacemos en nuestras comunidades, en pos de la incorporación del enfoque de género.

Estos, por supuesto, son sólo algunos de los títulos de esta Selección de lecturas, que hacen parte de otros muchos igualmente sugerentes, en la mayoría de los casos de lectura muy amena.

Recibamos pues esta Selección de lecturas complementarias del módulo de Género de la FEPAD, también muy cubanizada, por cierto, con la misma alegría y confianza con que ella entrega utilidad y placer, todo a un tiempo.

MARLA MUÑOZ 

Capítulo I:
**Las relaciones de género
en la vida cotidiana**

Mi vida sexual comenzó temprano, más o menos a los cinco años, en el kindergarten de las monjas ursulinas, en Santiago de Chile. Supongo que hasta entonces había permanecido en el limbo de la inocencia, pero no tengo recuerdos de aquella prístina edad anterior al sexo. Mi primera experiencia consistió en tragarme casualmente una pequeña muñeca de plástico.

-Te crecerá adentro, te pondrás redonda y después te nacerá un bebé -me explicó mi mejor amiga, que acababa de tener un hermanito. ¡Un hijo! Era lo último que deseaba. Siguiéron días terribles, me dio fiebre, perdí el apetito, vomitaba. Mi amiga confirmó que los síntomas, eran iguales a los de su mamá. Por fin una monja me obligó a confesar la verdad.

-Estoy embarazada -admití hipando.

Me vi cogida de un brazo y llevada por el aire hasta la oficina de la Madre Superiora. Así comenzó mi horror por las muñecas y mi curiosidad por ese asunto misterioso cuyo solo nombre era impronunciable: sexo. Las niñas de mi generación carecíamos de instinto sexual, eso lo inventaron Master y Johnson mucho después. Sólo los varones padecían de ese mal que podía conducirlos al infierno y que hacía de ellos unos faunos en potencia durante todas sus vidas. Cuando una hacía alguna pregunta escabrosa, había dos tipos de respuesta, según la madre que nos tocara en suerte. La explicación tradicional era la cigüeña que venía de París y la moderna era sobre flores y abejas. Mi madre era moderna, pero la relación entre el polen y la muñeca en mi barriga me resultaba poco clara.

A los siete años me prepararon para la Primera Comunión. Antes de recibir la hostia había que confesarse. Me llevaron a la iglesia, me arrodillé detrás de una cortina de felpa negra y traté de recordar mi lista de pecados, pero se me olvidaron todos. En medio de la oscuridad y el olor a incienso escuché una voz con acento de Galicia.

-¿Te has tocado el cuerpo con las manos?

-Sí, padre.

-¿A menudo, hija?

-Todos los días...

-¡Todos los días! ¡Esa es una ofensa gravísima a los ojos de Dios, la pureza es la mayor virtud de una niña, debes prometer que no lo harás más!

Prometí, claro, aunque no imaginaba cómo podría lavarme la cara o cepillarme los dientes sin tocarme el cuerpo con las manos. (Este traumático episodio me sirvió para “Eva Luna”, treinta y tantos años más tarde. Una nunca sabe para qué se está entrenando).

Nací al sur del mundo, durante la Segunda Guerra Mundial en el seno de una familia emancipada e intelectual en algunos aspectos y casi paleolítica en otros. Me crié en el hogar de mis abuelos, una casa estrafalaria donde deambulaban los fantasmas invocados por mi abuela con su mesa de tres patas. Vivían allí dos tíos solteros, un poco excéntricos, como casi todos los miembros de mi familia. Uno de ellos había viajado a la India y le quedó el gusto por los asuntos de los fakires, andaba apenas cubierto por un taparrabos recitando los 999 nombres de Dios en sánscrito. El otro era un personaje adorable, peinado como Carlos Gardel y amante apasionado de la lectura. (Ambos sirvieron de modelos —algo exagerados, lo admito— para Jaime y Nicolás en “La casa de los espíritus”). La casa estaba llena de libros, se amontonaban por todas partes, crecían como una flora indomable, se reproducían ante nuestros ojos. Nadie censuraba o guiaba mis lecturas y así leí al Marqués de Sade, pero creo que era un texto muy avanzado para mi edad, el autor daba por sabidas cosas que yo ignoraba por completo, me faltaban referencias elementales. El único hombre que había visto desnudo era mi tío, el fakir, sentado en el patio contemplando la luna y me sentí algo defraudada por ese pequeño apéndice que cabía holgadamente en mi estuche de lápices de colores. ¿Tanto alboroto por eso?

A los once años yo vivía en Bolivia. Mi madre se había casado con un diplomático, hombre de ideas avanzadas, que me puso en un colegio mixto. Tardé meses en acostumbrarme a convivir con varones, andaba siempre con las orejas rojas y me enamoraba todos los días de uno diferente. Los muchachos eran unos salvajes cuyas actividades se limitaban al fútbol y las peleas del recreo, pero mis compañeras estaban en la edad de medirse el contorno del busto y anotar en una libreta los besos que recibían. Había que especificar detalles: quién, dónde, cómo. Había algunas afortunadas que podían escribir: Felipe, en el baño, con lengua. Yo fingía que esas cosas no me interesaban, me vestía de hombre y me trepaba a los árboles para disimular que era casi enana y menos sexy que un pollo. En la clase de biología nos enseñaban algo de anatomía y el proceso de fabricación de los bebés, pero era muy difícil imaginarlo. Lo más atrevido que llegamos a ver en una ilustración fue una madre amaman-

tando a un recién nacido. De lo demás no sabíamos nada y nunca nos mencionaron el placer, así es que el meollo del asunto se nos escapaba, ¿por qué los adultos hacían esa cochinidad? La erección era un secreto bien guardado por los muchachos, tal como la menstruación lo era por las niñas. La literatura me parecía evasiva y yo no iba al cine, pero dudo que allí se pudiera ver algo erótico en esa época. Las relaciones con los muchachos consistían en empujones, manotazos y recados de las amigas: dice el Keenan que quiere darte un beso, dile que sí pero con los ojos cerrados, dice que ahora ya no tiene ganas, dile que es un estúpido, dice que más estúpida eres tú y así nos pasábamos todo el año escolar. La máxima intimidad consistía en masticar por turnos el mismo chicle. Una vez pude luchar cuerpo a cuerpo con el famoso Keenan, un pelirrojo a quien todas las niñas amábamos en secreto. Me sacó sangre de narices, pero esa mole pecosa y jadeante aplastándome contra las piedras del patio, es uno de los recuerdos más excitantes de mi vida. En otra ocasión me invitó a bailar en una fiesta. A La Paz no había llegado el impacto del rock que empezaba a sacudir al mundo, todavía nos arrullaban Nat King Cole y Bing Crosby (¡Oh, Dios! ¿Era eso la prehistoria?) Se bailaba abrazados, a veces chic-to-chic, pero yo era tan diminuta que mi mejilla apenas alcanzaba la hebilla del cinturón de cualquier joven normal. Keenan me apretó un poco y sentí algo duro a la altura del bolsillo de su pantalón y de mis costillas. Le di unos golpecitos con las puntas de los dedos y le pedí que se quitara las llaves, porque me hacían daño. Salió corriendo y no regresó a la fiesta. Ahora, que conozco más de la naturaleza humana, la única explicación que se me ocurre para su comportamiento es que tal vez no eran las llaves.

En 1956 mi familia se había trasladado al Líbano y yo había vuelto a un colegio de señoritas, esta vez a una escuela inglesa cuáquera, donde el sexo simplemente no existía, había sido suprimido del universo por la flema británica y el celo de los predicadores. Beirut era la perla del Medio Oriente. En esa ciudad se depositaban las fortunas de los jeques, había sucursales de las tiendas de los más famosos modistos y joyeros de Europa, los Cadillacs con ribetes de oro puro circulaban en las calles junto a camellos y mulas. Muchas mujeres ya no usaban velo y algunas estudiantes se ponían pantalones, pero todavía existía esa firme línea fronteriza que durante milenios separó a los sexos. La sensualidad impregnaba el aire, flotaba como el olor a manteca de cordero, el calor del mediodía y el canto del muecín convocando a la oración desde el alminar. El deseo, la lujuria, lo prohibido... Las niñas no salían solas y los niños también

debían cuidarse. Mi padrastro les entregó largos alfileres de sombrero a mis hermanos, para que se defendieran de los pellizcos en la calle. En el recreo del colegio pasaban de mano en mano foto-novelas editadas en la India con traducción al francés, una versión muy manoseada de “El amante de Lady Chatterley” y pocket-books sobre orgías de Calígula. Mi padrastro tenía “Las Mil y Una Noches” bajo llave en su armario, pero yo descubrí la manera de abrir el mueble y leer a escondidas trozos de esos magníficos libros de cuero rojo con letras de oro. Me zambullí en el mundo sin retorno de la fantasía, guiada por huríes de piel de leche, genios que habitaban en las botellas y príncipes dotados de un inagotable entusiasmo para hacer el amor. Todo lo que había a mi alrededor invitaba a la sensualidad y mis hormonas estaban a punto de explotar como granadas, pero en Beirut vivía prácticamente encerrada. Las niñas decentes no hablaban siquiera con muchachos, a pesar de lo cual tuve un amigo, hijo de un mercader de alfombras, que me visitaba para tomar Coca-Cola en la terraza. Era tan rico, que tenía motoneta con chofer. Entre la vigilancia de mi madre y la de su chofer, nunca tuvimos ocasión de estar solos

Yo era plana. Ahora no tiene importancia, pero en los cincuenta eso era una tragedia, los senos eran considerados la esencia de la feminidad. La moda se encargaba de resaltarlos: sweater ceñido, cinturón ancho de elástico, faldas infladas con velos almidonados. Una mujer pechugona tenía el futuro asegurado. Los modelos eran Jane Mansfield, Gina Lollobrigida, Sofía Loren. ¿Qué podía hacer una chica sin pechos? Ponerse rellenos. Eran dos medias esferas de goma que a la menor presión se hundían sin que una lo percibiera. Se volvían súbitamente cóncavos, hasta que de pronto se escuchaba un terrible plop-plop y las gomas volvían a su posición original, paralizando al pretendiente que estuviera cerca y sumiendo a la usuaria en atroz humillación. También se desplazaban y podía quedar una sobre el esternón y la otra bajo el brazo, o ambas flotando en la alberca detrás de la nadadora. En 1958 el Líbano estaba amenazado por la guerra civil. Después de la crisis del Canal de Suez se agudizaron las rivalidades entre los sectores musulmanes, inspirados en la política panarábica de Gamal Abdel Nasser, y el gobierno cristiano. El Presidente Camile Chamoun pidió ayuda a Eisenhower y en julio desembarcó la VI Flota norteamericana. De los portaaviones desembarcaron cientos de marines bien nutridos y ávidos de sexo. Los padres redoblaron la vigilancia de sus hijas, pero era imposible evitar que los jóvenes se encontraran. Me escapé del colegio para ir a bailar con

los yanquis. Experimenté la borrachera del pecado y del rock n'roll. Por primera vez mi escaso tamaño resultaba ventajoso, porque con una sola mano los fornidos marines podían lanzarme por el aire, darme dos vueltas sobre sus cabezas rapadas y arrastrarme por el suelo al ritmo de la guitarra frenética de Elvis Presley. Entre dos volteretas recibí el primer beso de mi carrera y su sabor a cerveza y a Ketchup me duró dos años. Los disturbios en el Líbano obligaron a mi padrastro a enviar a los niños de regreso a Chile. Otra vez viví en la casa de mi abuelo. A los quince años, cuando planeaba meterme a monja para disimular que me quedaría solterona, un joven me distinguió por allí abajo, sobre el dibujo de la alfombra, y me sonrió. Creo que le divertía mi aspecto. Me colgué de su cintura y no lo solté hasta cinco años después, cuando por fin aceptó casarse conmigo.

La píldora anticonceptiva ya se había inventado, pero en Chile todavía se hablaba de ella en susurros. Se suponía que el sexo era para los hombres y el romance para las mujeres, ellos debían seducirnos para que les diéramos “la prueba de amor” y nosotras debíamos resistir para llegar “puras” al matrimonio, aunque dudo que muchas lo logaran. No sé exactamente cómo tuve dos hijos.

Y entonces sucedió lo que todos esperábamos desde hacía varios años. La ola de liberación de los sesenta recorrió América del Sur y llegó hasta ese rincón al final del continente donde yo vivía. Arte pop, mini-falda, droga, sexo, bikini y los Beattles. Todas imitábamos a Brigitte Bardot, despeinada, con los labios hinchados y una blusita miserable a punto de reventar bajo la presión de su feminidad. De pronto un revés inesperado: se acabaron las exuberantes divas francesas o italianas, la moda impuso a la modelo inglesa Twiggy, una especie de hermafrodita famélico. Para entonces a mí me habían salido pechugas, así es que de nuevo me encontré al lado opuesto del estereotipo. Se hablaba de orgías, intercambio de parejas, pornografía. Sólo se hablaba, yo nunca las vi. Los homosexuales salieron de la oscuridad, sin embargo, yo cumplí 28 años sin imaginar cómo lo hacen. Surgieron los movimientos feministas y tres o cuatro mujeres nos sacamos el sostén, lo ensartamos en un palo de escoba y salimos a desfilar, pero como nadie nos siguió, regresamos abochornadas a nuestras casas. Florecieron los hippies y durante varios años anduve vestida con harapos y abalorios de la India. Intenté fumar marihuana pero después de aspirar seis cigarros sin volar ni un poco, comprendí que era un esfuerzo inútil. Paz y amor. Sobre todo amor libre, aunque para mí llegaba tarde, porque estaba irremisiblemente casada.

Mi primer reportaje en la revista donde trabajaba fue un escándalo. Durante una cena en casa de un renombrado político, alguien me felicitó por un artículo de humor que había publicado y preguntó si no pensaba escribir algo en serio. Respondí lo primero que me vino a la mente: sí, me gustaría entrevistar a una mujer infiel. Hubo un silencio gélido en la mesa y luego la conversación derivó hacia la comida. Pero a la hora del café la dueña de casa -treinta y ocho años, delgada, ejecutiva en una oficina gubernamental, traje Chanel- me llevó aparte y me dijo que sí le juraba guardar el secreto de su identidad, ella aceptaba ser entrevistada. Al día siguiente me presenté en su oficina con una grabadora. Me contó que era infiel porque disponía de tiempo libre después de almuerzo, porque el sexo era bueno para el ánimo, la salud y la propia estima y porque los hombres no estaban tan mal, después de todo. Es decir, por las mismas razones de tantos maridos infieles, posiblemente el suyo entre ellos. No estaba enamorada, no sufría ninguna culpa, mantenía una discreta garçonnière que compartía con dos amigas tan liberadas cómo ella. Mi conclusión, después de un simple cálculo matemático, fue que las mujeres son tan infieles como los hombres, porque si no ¿con quién lo hacen ellos? No puede ser solo entre ellos o todos siempre con el mismo puñado de voluntarias. Nadie perdonó el reportaje, como tal vez lo hubieran hecho si la entrevistada tuviera un marido en silla de ruedas y un amante desesperado. El placer sin culpa ni excusas resultaba inaceptable en una mujer. A la revista llegaron cientos de cartas insultándonos. Aterrada, la directora me ordenó escribir un artículo sobre “la mujer fiel”. Todavía estoy buscando una que lo sea por buenas razones.

Eran tiempos de desconcierto y confusión para las mujeres de mi edad. Leíamos el Informe Kinsey, el Kamasutra y los libros de las feministas norteamericanas, pero no lográbamos sacudirnos la moralina en que nos habían criado. Los hombres todavía exigían lo que no estaban dispuestos a ofrecer, es decir, que sus novias fueran vírgenes y sus esposas castas. Las parejas entraron en crisis, casi todas mis amistades se separaron. En Chile no hay divorcio, lo cual facilita las cosas, porque la gente se separa y se junta sin trámites burocráticos. Yo tenía un buen matrimonio y drenaba la mayor parte de mis inquietudes en mi trabajo. Mientras en la casa actuaba como madre y esposa abnegada, en la revista y en mi programa de televisión aprovechaba cualquier excusa para hacer en público lo que no me atrevía a hacer en privado, por ejemplo, disfrazarme de corista, con plumas de avestruz en el trasero y una esmeralda de vidrio pegada en el ombligo.

En 1975 mi familia y yo abandonamos Chile, porque no podíamos seguir viviendo bajo la dictadura del general Pinochet. El apogeo de la liberación sexual nos sorprendió en Venezuela, un país cálido, donde la sensualidad se expresa sin subterfugios. En las playas se ven machos bigotudos con unos bikinis diseñados para resaltar lo que contienen. Las mujeres más hermosas del mundo (ganan todos los concursos de belleza) caminan por la calle buscando guerra, al son de una música secreta que llevan en las caderas.

En la primera mitad de los 80 no se podía ver ninguna película, excepto las de Walt Disney, sin que aparecieran por lo menos dos criaturas copulando. Hasta en los documentales científicos había amebas o pingüinos que lo hacían. Fui con mi madre a ver "El Imperio de los sentidos" y no se inmutó. Mi padrastro les prestaba sus famosos libros eróticos a los nietos, porque resultaban de una ingenuidad conmovedora comparados con cualquier revista que podían comprar en los kioscos. Había que estudiar mucho para salir airosa de las preguntas de los hijos (mamá, ¿qué es pedofilia?) y fingir naturalidad cuando las criaturas inflaban condones y los colgaban como globos en las fiestas de cumpleaños. Ordenando el closet de mi hijo adolescente encontré un libro forrado en papel marrón y con mi larga experiencia adiviné el contenido antes de abrirlo. No me equivoqué, era uno de esos modernos manuales que se cambian en el colegio por estampas de futbolistas. Al ver a dos amantes frotándose con *mousse* de salmón me di cuenta de todo lo que me había perdido en la vida. ¡Tantos años cocinando y desconocía los múltiples usos del salmón! ¿En que habíamos estado mi marido y yo durante todo ese tiempo? Ni siquiera teníamos un espejo en el techo del dormitorio. Decidimos ponernos al día, pero después de algunas contorsiones muy peligrosas -como comprobamos más tarde en las radiografías de columna- amanecimos echándonos linimento en las articulaciones, en vez de *mousse* en el punto G.

Cuando mi hija Paula terminó el colegio entró a estudiar Psicología con especialización en sexualidad humana. Le advertí que era una imprudencia, que su vocación no sería bien comprendida, no estábamos en Suecia. Pero ella insistió. Paula tenía un novio siciliano cuyos planes eran casarse por la iglesia y engendrar muchos hijos, una vez que ella aprendiera a cocinar pasta. Físicamente mi hija engañaba a cualquiera, parecía una virgen de Murillo, grácil, dulce, de pelo largo y ojos lánguidos, nadie imaginaría que era experta en esas cosas. En medio del Seminario de Sexualidad yo hice un viaje a Holanda y ella me

llamó por teléfono para pedirme que le trajera cierto material de estudio. Tuve que ir con una lista en la mano a una tienda en Amsterdam y comprar unos artefactos de goma rosada en forma de plátanos. Eso no fue lo más bochornoso. Lo peor fue cuando en la aduana de Caracas me abrieron la maleta y tuve que explicar que no eran para mí, sino para mi hija... Paula empezó a circular por todas partes con una maleta de juguetes pornográficos y el siciliano perdió la paciencia. Su argumento me pareció razonable: no estaba dispuesto a soportar que su novia anduviera midiéndole los orgasmos a otras personas. Mientras duraron los cursos, en casa vimos videos con todas las combinaciones posibles: mujeres con burros, parapléjicos con sordomudas, tres chinas y un anciano, etc. Venían a tomar el té transexuales, lesbianas, necrofilicos, onanistas, y mientras la virgen de Murillo ofrecía pastelitos, yo aprendía cómo los cirujanos convierten a un hombre en mujer mediante un trozo de tripa.

La verdad es que pasé años preparándome para cuando nacieran mis nietos. Compré botas con tacones de estilete, látigos de siete puntas, muñecas infladas con orificios practicables y bálsamos afrodisíacos, aprendí de memoria las posiciones sagradas del erotismo hindú y cuando empezaba a entrenar al perro para fotos artísticas, apareció el Sida y la liberación sexual se fue al diablo. En menos de un año todo cambio. Mi hijo Nicolás se cortó los mechones verdes que coronaban su cabeza, se quitó sus catorce alfileres de las orejas y decidió que era más sano vivir en pareja monógama. Paula abandonó la sexología, porque parece que ya no era rentable, y en cambio se propuso hacer una maestría en educación cognoscitiva y aprender a cocinar pasta con la esperanza de encontrar otro novio. Lo encontró, se casaron y luego vino la muerte y se la llevó, pero esa es otra historia. Yo compré ositos de peluche para los futuros nietos, me comí la *mousse* de salmón y ahora cuido mis flores y mis abejas.

La construcción sociocultural de la masculinidad y la feminidad. Papel de la comunicación interpersonal* (Fragmentos)

Mayda Álvarez 

(...)

Surgida entre mujeres académicas feministas en los años setenta¹, la categoría género llegó a las ciencias sociales para quedarse. La misma nos permite interpretar un tipo de relaciones sociales: las que se establecen entre hombres y mujeres, se dan en todos los contextos institucionalizados (familia, escuela, iglesias, partidos políticos, medios de comunicación y otros) y no son neutras. Al contrario, son contradictorias y jerarquizadas y se estructuran alrededor de dinámicas de poder/subordinación. Otras relaciones sociales se han interpretado mediante categorías como clase, raza, etnia y otras.

Cuando el término género aparece ya existía un conjunto de investigaciones y reflexiones sobre la condición social de las mujeres. Este concepto se introduce, precisamente, para ordenar o interpretar dichos hallazgos.

El hecho es que hoy en día el uso de la categoría género es bastante corriente, pues la presión social, con frecuencia, hace necesaria su utilización, “aunque los que la emplean no tengan clara conciencia sobre lo que están hablando”².

Por género se entiende una serie de atributos y funciones —que van más allá de lo biológico-reproductivo— construidos social y culturalmente y que son adjudicados a los sexos para justificar diferencias y relaciones de poder entre los mismos.

El género ha sido definido también como el conjunto de aquellas características socialmente construidas que definen y relacionan los ámbitos femeninos y masculinos del ser y del quehacer dentro de contextos específicos. Se le identifica como la red de símbolos culturales, conceptos normativos, patrones institucionales y elementos de identidad subjetiva que, a través de un proceso de construcción social, diferencia los sexos y al mismo tiempo los articula dentro de relaciones de poder.

La feminidad y la masculinidad, en definitiva, constituyen estereotipos tan grabados en la sociedad que se consideran “naturales”, “inmutables”. Sus aspectos negativos pasan casi inadvertidos para una gran parte de las personas.

La categoría género permite poner de relieve que las diferencias existentes entre hombres y mujeres no son fundamento para

la desigualdad y la discriminación social, y que los cambios en la subjetividad de las personas juegan un papel muy importante en la ruptura de los estereotipos, prejuicios y mitos de género.

A esta categoría se le atribuyen las siguientes características:

Relacional: no se refiere a mujeres u hombres aisladamente, sino a las relaciones entre unas y otros y a la manera en que estas relaciones se construyen socialmente.

Jerárquica: las diferencias que establece entre mujeres y hombres, lejos de ser neutras, tienden a atribuir mayor importancia y valía a las características y actividades asociadas con lo masculino y a producir, por ende, relaciones de poder desiguales.

Histórica: se nutre de elementos mutantes en el tiempo y en el espacio. Por lo tanto, susceptibles de modificación a través de intervenciones.

Contextualmente específica: al interior de las relaciones de género existen variaciones que subrayan la necesidad de incorporar la perspectiva de la diversidad en el análisis de género.

En la formación genérica se entrecruzan las influencias de la clase social, la étnica, la racial, la referida a la ubicación urbana o rural y, finalmente, otra serie de influencias específicas dadas, sobre todo, por la familia concreta en la que se nace y crece.

Lo importante es tener claridad respecto a que las categorías teóricas son históricas. Por lo tanto, ellas están referidas a procesos sociales específicos y se concretan en los contextos particulares. La investigación y la práctica las ponen a prueba y mantienen o no su validez.

En el caso de Cuba, la categoría género no fue impuesta desde afuera. La misma fue asimilada y adaptada a nuestras condiciones a partir de una práctica revolucionaria que, desde 1959, tuvo en cuenta a las mujeres, no sólo para mejorar sus condiciones de vida sino para mejorar también su posición en la sociedad.

Para el análisis que nos ocupa, la relación entre género y comunicación, es necesario tener en cuenta que los atributos y funciones asignadas al género se interiorizan a través de un trabajo de socialización, entendido como un complejo y detallado proceso cultural de incorporación de formas de representarse, valorarse y actuar en el mundo.

Los objetos y juguetes con que los niños y las niñas desarrollan sus actividades, los espacios en los cuales las llevan a cabo y la comunicación que se establece con ellos y ellas van contribuyendo a formar sus identidades, uno de cuyos componentes es la feminidad y la masculinidad.

La realidad es que la mayoría de los niños y las niñas crecen y se desarrollan en mundos de palabras distintos: las personas

les hablan de un modo diferente y esperan y aceptan de ellos respuestas también distintas³.

En los talleres sobre género, desarrollados y sistematizados por el Centro de Estudios de la Mujer de la Federación de Mujeres Cubanas, una de las técnicas empleadas indaga sobre la forma en que padres y madres se dirigen a niños y niñas, averigua qué se les dice a ellos y ellas en diferentes etapas de la vida. Resulta entonces muy interesante comprobar las diferencias de comunicación que tienen lugar entre unos y otros.

A los niños se les transmiten mensajes verbales como “los hombres no lloran”, “no me des quejas”, “pareces una niña”, “habla fuerte”, “si te dan, te desquitas”, “búscate muchas novias”, “haz el papel de hombre”.

Cuando se les saluda, por ejemplo, no se utilizan los besos ni las caricias. Se les estrecha la mano o se les da una palmadita en la espalda. Además, a los niños se les habla, sobre todo, de aspectos referidos al mundo público y no al privado.

Como vemos, tanto en la comunicación verbal como en la no verbal se va condicionando su forma de ser hombre, sus sentimientos, su agresividad, su conducta con respecto a la sexualidad.

De otro lado, a las niñas se les besa, se les abraza, se les dice que las quieren, se les aconseja: “no te fajes”, “no seas marimacha”, “siéntate correctamente”, “cuídate”, “cierra las piernas y abre los ojos”. Se les habla más de la familia y de su mundo íntimo o privado, lo que indica también cómo, a través del lenguaje, se van condicionando sus formas de ser, pensar, sentir y hacer.

Sin embargo, cuando comparamos el ideal de las personas participantes en los talleres sobre lo que debería ser, por una parte, un hombre, un esposo, un padre y, por otra, una mujer, una esposa, una madre, encontramos entonces un abismo entre lo que quisiéramos y aquéllo en lo cual realmente educamos, sobre todo en lo que se refiere a la educación del varón.

En la actualidad ya muchas personas consideran que los hombres, los esposos o los padres deberían ser tiernos, cariñosos, delicados, responsables, y que las mujeres también deberíamos ser decididas, inteligentes, capaces, creativas, activas socialmente, apasionadas a la par que abnegadas, sacrificadas por la familia, etcétera.

La realidad es que lo que se comunica a niños y niñas en el proceso de socialización no siempre tiene que ver con la persona que, finalmente, se pretende formar.

Masculinidad y feminidad se forman entonces como un conjunto de atributos, valores, funciones y conductas que se supo-

nen esenciales al hombre y a la mujer, según sea el caso, en una cultura determinada.

Una evidente diferencia es que a las niñas se les educa, sobre todo, para la intimidad en tanto elemento y espacio esencial para el establecimiento de vínculos con las otras personas. Se les educa, pues, para apoyar a los demás, comprenderlos, ayudarlos, servirlos, lograr consenso, protegerse contra los intentos de quedar fuera.

Mientras tanto, los niños son educados para lograr la independencia como la clave de un mundo de *status* y poder en el cual siempre debe saberse qué hacer y dónde hay que competir y negociar para mantener el lugar de arriba⁴

Esto de ningún modo significa que a las niñas no se les educa para relacionarse, o que las niñas no necesitan también independencia. Nos referimos a que las mujeres centran más sus relaciones, su comunicación y todo su mundo en la intimidad, mientras que los hombres lo hacen en la independencia.

Es decir, a través del proceso de socialización, en niños y niñas se forman modelos o estereotipos de lo masculino y de lo femenino.

Existe entonces un modelo hegemónico, un esquema culturalmente construido de masculinidad donde se presenta al hombre como esencialmente dominante y en el cual su principal mandato es, precisamente, la búsqueda del poder. Este modelo ha servido –y sirve– para discriminar y subordinar a la mujer y a otros hombres que no se adaptan a él.

Por otra parte, el modelo o esquema de feminidad se caracteriza por la dependencia, la subordinación y el servicio a los demás.

En la socialización, una serie de características ventajosas para el varón dentro de las relaciones de poder —como por ejemplo, la independencia, la competencia, la valentía, la agresividad, la temeridad, la fortaleza, entre otras— lo hace socialmente más valorado.

Las demandas sociales exigen a los hombres dedicarse por entero al trabajo, ser proveedores, jefes de hogar y autoridad de la familia. Además, también les demandan una constante demostración de dicha hombría, expresada en tener éxito, poseer un cuerpo activo, fuerte y apto para cualquier trabajo, ser capaces de correr riesgos y tener un buen control de sí mismos.

Exigencias sociales para las mujeres son ser dependientes, tiernas, sensibles, delicadas, fieles, organizadas, comprensivas, laboriosas, buenas esposas y madres.

Otro de los elementos socioculturales que integran las masculinidades y las feminidades tienen que ver con la sexualidad.

En muchos casos, para los hombres, la sexualidad se ha reducido al concepto de instinto, por lo tanto, es “incontrolable” y “natural”.

La sexualidad femenina, por el contrario, se estima “controlable”, lo cual sitúa a la mujer como “responsable de la regulación de la fecundidad y de la reproducción”. Esto se extiende luego al cuidado y educación de los hijos⁵.

Estas construcciones sociales colocan a los hombres como espectadores en la propia procreación de los hijos, como figuras secundarias en su educación, lo que, sin dudas, les impide disfrutar experiencias y vivencias valiosas para su propio crecimiento personal. Eso también lleva en sí un costo en el plano psicológico.

Una vez constituidos, todos estos elementos de la formación de las identidades masculinas y femeninas se manifiestan en la comunicación y en la conducta en la familia, con la pareja, con los hijos e hijas y en otros espacios sociales con compañeros y compañeras, amigos y amigas.

(...)

¿Cómo se manifiestan los roles de género en la familia cubana?

El aporte de la familia cubana a la reposición de la fuerza de trabajo —mediante la realización del conjunto de tareas domésticas dirigidas a garantizar el crecimiento y el mantenimiento de sus miembros— es muy significativo. Mucho más durante el Período especial, etapa en que escasean los recursos materiales y la existencia y el desarrollo de servicios de apoyo al hogar son limitados.

Todo esto determina que la vida cotidiana de las familias sea mucho más compleja, y que la función económica ocupe gran parte del tiempo y los esfuerzos de los miembros de la familia, principalmente de la mujer.

Un estudio nacional⁶ realizado en 1989 con 1200 familias —de las cuales seiscientas eran obreras y el resto de trabajadores intelectuales, en ambos casos con hijos e hijas adolescentes y jóvenes—, aportó importantes datos al respecto, los cuales, según nuestra experiencia investigativa, no han dejado de tener actualidad, aunque es posible, incluso, que los mismos varíen de analizarse otros tipos de familias.

El estudio mencionado constató un predominio en estas familias (de 59.4%) de un modelo de distribución de tareas domésticas desigual, es decir, del “modelo tradicional” en el que la mujer deviene responsable máxima de las obligaciones domésticas. No obstante, este hecho no se presenta de manera homogénea en todas las familias estudiadas. Sus resultados dependen de:

- a) La inserción socioclasista de la familia. Las de la clase obrera reflejan una desigualdad mayor en el plano de la distribución de tareas que las familias de trabajadores intelectuales.
- b) La actividad laboral y el tipo de ocupación de la mujer. La proporción de familias de mujeres amas de casas en las que impera el modelo tradicional de distribución de tareas domésticas es mayor que la de las familias de mujeres trabajadoras asalariadas. En el caso de las últimas, las de mujeres dirigentes, particularmente, constituyen el reflejo de un evidente tránsito hacia formas superiores de distribución y organización del trabajo doméstico. Las familias en las que la mujer es empleada administrativa manifiestan un comportamiento más parecido al de las familias de la clase obrera.
- c) El alto nivel de escolaridad de la mujer contribuye adecuadamente al logro de una distribución más equitativa del trabajo doméstico. La mayor proporción de familias en las que impera el modelo prospectivo de distribución se observa en aquéllas en que la mujer tiene un nivel de escolaridad muy alto. Estas mujeres son, a su vez, las que en mayor proporción logran emplear eficazmente su tiempo libre.

De modo general, del conjunto de variables mencionadas —que condicionan el tipo de relaciones intrafamiliares que se establecen en la realización del trabajo doméstico—, el vínculo laboral de la mujer resultó ser la de mayor incidencia.

La alta proporción de mujeres que declara un alto nivel de satisfacción respecto a la distribución del trabajo doméstico ya establecida y desigual, junto al criterio existente de que las tareas deberían distribuirse equitativamente, referido con frecuencia por los miembros de las familias estudiadas, evidencia la existencia de una contradicción entre el plano de las ideas de los individuos y el de realidad cotidiana de la familia cubana. En la perspectiva, dicha contradicción debe contribuir al funcionamiento de la familia, al estimular el perfeccionamiento de las relaciones intrafamiliares en el proceso de la distribución de roles en el terreno del trabajo doméstico.

La desigual distribución del trabajo a nivel de pareja influye negativamente en la reproducción de un patrón negativo en cuanto a la participación de hijos e hijas en tareas domésticas. Esa participación tiende a ser baja en sentido general, aunque se diferencia significativamente por sexo y por edad, es decir, las hijas reportan un nivel significativamente mayor de intervención en dichas tareas.

El bajo nivel de distribución de tareas domésticas predominante en las relaciones entre los padres, las madres y sus hijos e hijas se manifiesta con independencia del vínculo laboral y del nivel de escolaridad de la mujer, de las diferencias sociales y del tipo de familia: nuclear o extendida.

La invariabilidad del fenómeno referido apunta a una pauta generalizada en los padres y madres, en el sentido de no adjudicar responsabilidades y tareas en el hogar a hijos e hijas, ni hacerlos participar consciente y activamente en la dinámica familiar cotidiana.

Un estudio realizado acerca de la distribución del trabajo doméstico y del acceso y control de los recursos en familias rurales mostró un mayor predominio del modelo tradicional de distribución de tareas domésticas, aunque se presentaron algunas diferencias según la ocupación de la mujer⁷.

Con independencia de que la mujer sea ama de casa u obrera asalariada en una cooperativa, es ella la más sobrecargada en las tareas del hogar.

En cuanto a los recursos (vivienda, artículos del hogar, alimentos, transporte, agua potable, ingresos, créditos y otros), en una familia la pareja accede a ellos equitativamente. Sin embargo, cuando la mujer es ama de casa, el control de los recursos es mayor por parte del hombre, que cuando ella es obrera agrícola o de los servicios, ya que éstas últimas participan más en dicho control.

Las diferencias más marcadas se constataron en aquellos casos en que la mujer es dueña de la tierra y jefa de la finca: la distribución de tareas al interior del hogar y en la propia finca, así como el acceso a los recursos, son más equitativos. En este caso, corresponde a la mujer la mayor participación en el control de los recursos.

La educación de niños y niñas en la familia

De forma igual que en el ejercicio de la función económica, en muchas familias es la mujer quien desempeña el papel más importante en el desarrollo de las actividades y en cuanto al tipo de relaciones correspondientes al proceso de educación de hijos e hijas.

Este hecho se pone de manifiesto en los resultados obtenidos en los estudios acerca del proceso de comunicación intrafamiliar.

En el estudio realizado con 1 125 familias cubanas con hijos e hijas adolescentes y jóvenes se constató que las madres conversan más frecuentemente que los padres con sus hijos e hijas y,

comparativamente, son ellas quienes ejercen mayor control y regulación sobre sus conductas y les expresan con mayor frecuencia afecto y vivencias experimentadas en las relaciones interpersonales⁸.

Según la percepción de hijos e hijas, las madres utilizan métodos más adecuados en su educación. Cuando analizan los patrones de sanciones utilizadas por sus madres y padres para regular su conducta, valoran a las primeras como más persuasivas que a los segundos.

Tanto en relación con los aspectos de la comunicación, como con los métodos educativos empleados, se constató la existencia de mayor coherencia entre las respuestas del hijo e hija y la madre que entre las que se establecen con el padre. Ello revela diferencias en la percepción de las relaciones y constituye un indicador indirecto de la existencia de mayores dificultades en la comunicación entre los padres y sus hijos e hijas.

Si bien resulta positivo que la madre esté desempeñando un papel importante en las actividades y en las relaciones que inciden de manera directa en la formación de sus hijas e hijos, el hecho de que, prácticamente, ella sola sea la máxima responsable de las mismas, tiene un aspecto negativo. Eso trae aparejado un rol complementario de padre poco activo, que se relaciona menos con su descendencia y delega gran parte de su responsabilidad en su compañera.

Otra arista del proceso educativo en la familia es el de la socialización de género.

Su análisis muestra la persistencia de patrones de conducta sexistas que aún hoy son transmitidos en muchas familias, junto a un conjunto de indicadores de cambio entre los cuales, a nivel familiar, pueden mencionarse las siguientes⁹:

- a) El modelo de relaciones entre hombres y mujeres que se transmite es mucho más simétrico, más equitativo que en el pasado, etapa en la cual el rol de la mujer se limitaba únicamente al de madre y esposa, y no incluía otros roles sociales como el de trabajadora asalariada y activista comunitaria.
- b) El pleno ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos de ambos miembros de la pareja posibilita disfrutar más plenamente de la sexualidad y poder asumir el control de la fecundidad.
- c) Fenómenos como el divorcio, la virginidad, la maternidad soltera, las uniones consensuales, se han reconceptualizado

toda vez que, en la actualidad, existe mayor tolerancia y respeto a las decisiones personales que se toman responsablemente en las relaciones de pareja. También han disminuido notablemente aquellos prejuicios que estigmatizaban a la mujer y conducían a su discriminación.

- d) Hombres y mujeres, hijos e hijas han tenido igual acceso a los diferentes niveles de escolarización, lo cual posibilita su participación en la familia y en la toma de decisiones, en condiciones de igualdad.
- e) Todo ello trae aparejado una mayor independencia de las personas con respecto a sus relaciones familiares, una menor subordinación y sumisión de un miembro de la familia, sobre todo, de la mujer, respecto a otro y, por último, un mayor respeto y tolerancia a la individualidad de cada miembro.

No obstante los cambios, diversas fuentes muestran la existencia de modelos de masculinidad y feminidad pautados desde una educación sexista y transmitidos todavía en la familia a través de los juegos, los espacios y la comunicación con niños y niñas.

Las dificultades en la educación de los niños, puestas de relieve en las investigaciones, constituyen un reflejo de lo anterior, y se expresan en lo siguiente¹⁰.

- A los niños, más que a las niñas, se les sanciona con métodos no persuasivos (agresiones físicas y verbales).
- Con ellos se conversa menos. Si bien son las madres las que más conversan con sus hijas e hijos, ellas tratan la mayoría de los temas más “habitualmente” con las primeras que con los segundos, con quienes se conversa “siempre que es necesario”. Por su parte, aunque los padres en general conversan poco, cuando lo hacen con los hijos es para tratar asuntos de la escuela, de las relaciones de noviazgo o de cuestiones materiales, mientras que con las hijas, sin embargo, conversan significativamente más sobre las relaciones interpersonales con compañeros y compañeras y amigos y amigas y sobre política internacional.
- A los niños no se les prepara para enfrentar con independencia la satisfacción de determinadas necesidades cotidianas (alimentación, lavado de ropa, etcétera) lo que se aprecia en su bajísima participación en las tareas domésticas.

Comprender cómo somos y por qué somos así, entender que muchos desencuentros entre mujeres y hombres, padres e hi-

jos, madres e hijos no se deben a “malas intenciones” o a “patologías individuales”, cambiar y trascender estas construcciones socioculturales que nos separan, y encontrar todo aquello que nos une y que pudiéramos compartir como seres humanos, es un gran reto de esta época. Particularmente de un país como el nuestro, que se propone un desarrollo cultural y de los valores humanos como parte esencial de su proyecto social.

La ciudad de las mujeres*

Cecilia Lavalle 

¿Se imagina una ciudad gobernada exclusivamente por mujeres?, ¿un lugar en el que sólo las mujeres tengan voz y voto?, ¿un sitio en el que las mujeres manden y los hombres tengan que obedecer sin reparos? Pues en China se lo imaginaron y están a punto de empezar la construcción de esto que se llamará “La ciudad de las mujeres”.

La idea no fue de una feminista radical, ni de una mujer harta de vivir en la sumisión, ni de una política ansiosa de ocupar el poder. No. La idea proviene de un señor enamorado.

Se llama Li Jigang y se le ocurrió mientras trataba de conquistar a su ahora esposa, a quien prometió obedecer toda la vida. Hoy el señor Li es el director de la Oficina de Turismo del distrito de Shuangqiao, en la municipalidad de Chongqing, en el centro de China, y su proyecto recién fue aprobado por el gobierno.

De acuerdo con la información de varias agencias noticiosas, La ciudad de las mujeres se construirá en un área de poco más de dos kilómetros cuadrados alrededor del lago Longshui. Tendrá un estilo arquitectónico antiguo y a la entrada habrá un cartel en el que se leerá: “Las mujeres siempre tienen la razón y los hombres nunca deberían rechazar sus peticiones”. Ese letrero es el anticipo de lo que, según su creador, sucederá ahí. Los varones tendrán que obedecer sin discusión lo que ordenen sus madres, hermanas, esposas o novias, so riesgo de ser multados por la administración local que estará a cargo, por supuesto, de mujeres.

Las mujeres de esta ciudad no sólo ocuparán todos los cargos directivos, sino que serán las responsables de todos los asuntos familiares y tomarán todas las decisiones, incluido el otorgar o no permisos para que sus parejas salgan de compras.

No es todo. En esta ciudad, Li aseguró que las mujeres pasearán por sus calles y disfrutarán de la ciudad, mientras que los varones sólo podrán hacerlo para satisfacer a sus parejas. Aquí, dijo Li, las mujeres podrán “discriminar” y “castigar” a los varones cuando estos no acaten su voluntad.

Y no sé a usted, pero a mí me parece una idea grotesca.

Li sostiene que con este proyecto pretende reforzar ante la sociedad los derechos de las mujeres; pero lo que hace es reforzar lo que muchísimas mujeres y hombres combatimos en todo el mundo: la idea de que una persona, por mandato cultural, es superior a otra persona.

Esas son las bases de cualquier tipo de discriminación. Esos son los cimientos en los que se basa la idea de que un hombre blanco es superior a uno negro; o la idea de que un heterosexual es superior a un homosexual; o la noción de que un católico es superior a un musulmán, o que un mestizo es superior a un indígena, un rico a un pobre, o un hombre a una mujer.

La ley del embudo, donde a algunas personas les toca la parte ancha y a otras la delgada, es profundamente injusta y está totalmente alejada del concepto de equidad. Conservar el embudo y sólo invertirlo para que los beneficiarios de antes sean los perjudicados de ahora no modifica nada, no cambia nada, no ayuda en nada.

La idea de Li es una sociedad absolutamente machista y misógina, pero a la inversa.

¿Qué se gana en una sociedad donde los sumisos sean los varones? ¿Qué se gana en una ciudad donde los varones no tengan ni siquiera libertad para caminar por sus calles sin el permiso expreso de sus mujeres? ¿Qué se gana en un lugar en donde los varones carezcan de iniciativa porque sólo deben obedecer? ¿Qué se gana en un sitio en donde la voz de los varones no cuente? ¿Qué se gana en un espacio en donde los varones se limiten a callar y seguir indicaciones?

Nada...

Capítulo II:
Masculinidad

Cuando Gauguin llegó a Tahití, por primera vez, en junio de 1891, llevaba una cabellera que le barría los hombros, un coqueto tocado de piel roja, y, en general, el atuendo llamativo y provocador que había adoptado desde que renunció a su carrera de agente de la Bolsa, en París. Los indígenas de Papeete, sorprendidos, lo creyeron un mahu, especie rara entre los europeos de la Polinesia. Los colonos explicaron al pintor que, en la lengua maorí, el mahu era un hombre-mujer, una variante de los seres humanos que, aunque existía desde tiempos inmemoriales en las culturas del Pacífico, los misioneros católicos y protestantes, empeñados en una pugna sorda entre ellos por el adoctrinamiento de los indígenas, habían, sin embargo, demonizado y prohibido de común acuerdo desde que, a mediados del diecinueve, se aceleró la colonización de las islas.

Sin embargo, la extirpación del mahu de la sociedad indígena resultó un hueso duro de roer, y, al cabo de los años, una ilusión. Disimulado en los asentamientos urbanos, sobrevivió en las aldeas e incluso en las ciudades, recobrando su presencia plena cuando se atenuaban la hostilidad y la persecución oficiales. Y una buena prueba de ello son los cuadros que pintó Gauguin en sus nueve años de vida en Tahití y en las Marquesas, llenos de seres humanos de incierto género, que participan por igual de lo femenino y lo viril con una naturalidad y desenvoltura semejantes a la manera como sus personajes lucen su desnudez, se funden con el orden natural o se entregan al ocio.

En su libro de fantaseadas memorias, *Noa Noa*, Gauguin relata una experiencia casi homosexual que habría inspirado su cuadro *Pape Moe (Aguas misteriosas)*, en el que un joven andrógino se inclina a beber en una cascada del bosque. En verdad, las pinturas tahitianas de Gauguin serían muy distintas y parecerían mucho más arbitrarias sin la existencia tan vasta de los mahu en la sociedad indígena de la que él estuvo tan cerca. Ellos son la materia prima, la secreta raíz, de sus mujeres de sólidos muslos y anchas espaldas tan bien posesionadas de la tierra con sus fuertes plantas y de sus jóvenes afeminados, de lánguidas poses, que, a la vez que se estiran para coger los frutos de los árboles, parecen exhibirse, y que adornan sus largas cabelleras con diademas de flores. Es cierto que él inventó a esos inconfundibles personajes, pero a partir de una realidad

humana sobre la que, curiosamente, él que era tan locuaz sobre tantas otras cosas, guardó siempre una reserva empecinada.

Traducir mahu por homosexual es arriesgado porque, incluso en las sociedades más permisivas de nuestros días, acompaña todavía a la noción de homosexualidad una sombra de prejuicio y discriminación, el supuesto recóndito de una forma de marginalidad, de anomalía. Nada de eso existía entre los polinesios antes de que la Europa cristiana viniera a inyectar una carga de malicia y censura sobre una institución que, hasta la llegada de los europeos, tenía perfecto derecho de ciudad y era universalmente respetada y admitida como una variante legítima de la diversidad humana. La extraordinaria libertad sexual de los maoríes de las islas ha sido objeto de incontables estudios, testimonios y caricaturas desde que las primeras naves europeas irrumpieron en esas islas de belleza paradisíaca. Pero, durante mucho tiempo, se vio en aquella libertad una manifestación de primitivismo pagano, de barbarie. Sólo ahora, que la sociedad occidental va avanzando poco a poco hasta admitir, respecto al sexo, una libertad y una tolerancia comparables a la de las culturas polinésicas, advertimos qué civilizadas y lúcidas eran las pequeñas comunidades maoríes del Pacífico cuando el poderoso Occidente andaba todavía sumergido en el salvajismo del prejuicio y la intolerancia. No sólo lo eran en materia de libertad sexual; también, en la inveterada costumbre de las familias nativas de adoptar a los niños huérfanos o abandonados, costumbre que siguen practicando. (El señor Tetuani, de Mataiea, donde Gauguin vivió unos meses, tenía 25 niños adoptados).

El mahu puede practicar el homosexualismo o ser casto como una muchacha que hace voto de castidad. Lo que lo define no es cómo ni con quién hace el amor, sino, habiendo nacido con los órganos sexuales del varón, haber optado por la feminidad, generalmente desde la niñez, y, ayudado en ello por su familia y la comunidad, haberse convertido en mujer, en su manera de vestir, de andar, de hablar, de cantar, de trabajar y, a menudo también, claro está, pero no necesariamente, de amar.

Una de las razones por que, pese a las prohibiciones de las iglesias, el mahu sobrevivió en la sociedad maorí durante el siglo XIX, fue que contó con la disimulada complicidad de los colonos europeos. Éstos buscaban mahus para contratarlos como domésticos -cocineros, niños, lavaderos, etcétera-, pues en esos quehaceres “femeninos” el mahu era tradicionalmente competente, y, según la opinión general, “irremplazable”. Pero, además, en determinados bailes, cantos y espectáculos públicos, el mahu es imprescindible también, pues ciertas canciones, dan-

zas y representaciones le son congénitas, expresiones tradicionales de ese tercer sexo podríamos decir, nítidamente diferenciadas de las de la hembra y las del varón.

¿Es verdad que, en la actualidad, a diferencia de lo que ocurría en la sociedad tradicional polinésica, el mahu es, en el noventa por ciento de los casos, de extracción humilde, y que existe algo así como una relación de causa efecto entre el mahu y los sectores más pobres y marginados de la sociedad indígena? (Me apresuro a hacer la salvedad de que “pobreza” y “marginalidad” son conceptos que, en Tahití y las Marquesas, tienen muy poco que ver con los extremos de iniquidad e inhumanidad que expresan esas palabras, por ejemplo, en América Latina). Debe serlo, pues quien me lo dice es un sociólogo de la Universidad de Papeete que estudia hace muchos años la sociedad maorí. Me dice también que, si en el pasado era frecuente que en las familias donde había varios varones, los propios padres decidieran educar a uno de los niños como niña, en la actualidad nadie es mahu por imposición paterna, sólo por libre elección.

En todo caso, aunque, en su mayoría, los mahu procedan de extracción popular, también los segrega en abundancia la burguesía nativa de las islas. Los he visto, por ejemplo, en las aulas universitarias, confundidos con los demás estudiantes, como clientes o empleados en los restaurantes y cafés, y en los oficios protestantes y católicos de los domingos, engalanados con bellos atuendos y tocados, cantando y orando entre los demás parroquianos de alta y media clase social, y sin atraer más miradas impertinentes que las mías.

Confieso mi admiración por la absoluta normalidad con que he visto circular a los mahu en las calles, hoteles, oficinas de la moderna Papeete, o de la remota localidad rural de Atuona, en la isla de Hiva Oa, en las Marquesas. El cocinero del albergue donde estuve alojado en Atuona era un mahu. Se llama Teriki y me contó que entre los once y doce años se dio cuenta de que quería ser mujer. No tuvo el menor obstáculo para que sus padres lo aceptaran; por el contrario, desde el primer momento, la ayudaron, vistiéndola y adornándola como fémina. Me asegura que jamás se ha sentido maltratada o ridiculizada por nadie en Atuona, donde ella y los otros mahu -el 10% de los varones de la ciudad, me asegura- llevan una vida normal. Es verdad que tuvieron algunas dificultades, al principio, con el simpático padre Labró, de la misión católica, pero Teriki, con otros mahu de la isla, le explicaron largamente su caso y, desde entonces, “el párroco nos aceptó”.

Sin embargo, un curioso personaje que conozco en Papeete, llamado Cerdan Claude, me asegura que, contrariamente a las

apariencias, ya no es tan generalizada la aceptación del mahu en la sociedad polinesia como me lo dicen los ojos. Según él, con la modernidad ha llegado también a la Polinesia el machismo y la homofobia, sobre todo en las noches, en que no es raro ver irrumpir en los barrios prostibularios vecinos del puerto de Papeete bandas de matones en pos de mahus para hostilizarlos y golpearlos. Cerdan Claude tiene sesenta años y es enteco y misterioso como un personaje de Conrad. Nació en un campamento de la Legión Extranjera, en Argelia, pero no ha sido nunca legionario. Ha recorrido mucho mundo, sido en algún momento boxeador, lleva más de treinta años en Tahití, y ahora escribe novelas. La última es un documental novelado sobre el mundo de los rae rae, palabra que yo creía sinónimo de mahu, pero él me asegura que hay entre ambos una “distancia metafísica”. Su larga explicación sobre lo que los diferencia me deja en una confusa tiniebla. Por último, deduzco que, en tanto que el mahu es el hombre-mujer de raíces tradicionales de la sociedad polinésica, el rae rae tahitiano es, más bien, su expresión urbana y moderna, más en sintonía con los *drag-queen* tije-reteados e inyectados de hormonas y de siliconas de Occidente, que con esa delicada recreación cultural, psicológica y social, que es el mahu de la tradición maorí. El mahu forma parte integral de la sociedad y el rae rae vive en sus márgenes. Cerdan Claude parece conocer al dedillo el mundo prostibulario y noctámbulo de los rae rae, entre los que se mueve como pez en el agua y con los que adopta posturas bienhechoras y paternales. Ellos le cuentan sus penas y anhelos y él les da consejos para “sortear los escollos de la vida”: lo dice con tanta seguridad que le creo.

El “Piano-Bar” de Papeete, donde Cerdan Claude me lleva un viernes a medianoche, es una discoteca humosa y enorme, en la que alternan rae rae y parejas heterosexuales en perfecta coexistencia. Unos y otros se mezclan todo el tiempo. No es nada fácil detectar las fronteras que separan los sexos -mi impresión es que los separa muy poco o nada- para un profano como yo. Cerdan Claude, en cambio, tiene un ojo zahorí y conoce por su nombre a todo el mundo. Los rae rae vienen, uno tras otro, a saludarlo y besarlo en las mejillas, y él los recibe como un abuelo zalamero. Me los presenta a todos y los incita a que me cuenten sus vidas y a que se dejen fotografiar por mi hija Morgana, algo que aceptan encantados, rebosando buen humor y con curiosidad infantil. Anne, hijo de neozelandés y tahitiana, es una muchacha bellísima, de silueta filiforme, que, dice, tuvo dificultades con sus padres, de niño, cuando empezó a vestirse de mujer. Pero ahora se lleva muy bien con ellos, que no objetan

su vida sexual. Cuesta trabajo imaginar que esta risueña chiquilla fuera en algún momento un caballero. Pero así fue, y así lo es en parte todavía, según me cuenta, con mucha gracia y sin pizca de vulgaridad. Ha pasado por los bisturíes de un cirujano que le respingó la nariz y le implantó los enhiestos pechos que exhibe, pero aún no se ha hecho cambiar el falo y los testículos por una vagina artificial, porque la operación cuesta muy cara. Está ahorrando y ya lo hará. Acaba de pasar un par de años en París, donde consiguió buenos contratos modelando, pero la violencia en esa ciudad -donde, una noche, un árabe la amenazó con un cuchillo-, y el frío la devolvió a la tibia y pacífica Polinesia. Cuando se despide de nosotros, los muchachos del “Piano-Bar” caen sobre Anne como moscas, invitándola a bailar. A ella le escuché esta frase patriótica, la más sorprendente de la noche y, acaso, de toda mi rauda visita a Tahití: “¡Es mil veces preferible ser prostituta en Papeete que modelo en París!”.

Eduardo (Tato) Paslovsky 

Cuando subí al taxi lo primero que me llamó la atención fue que el taxista llevaba sobre la cabeza un sombrero marrón claro con una faja roja, visiblemente ladeado sobre su cabeza. El hombre tendría entre 65 y 70 años y silbaba muy alegremente. Pasé un rato observando su cabeza, había algo que me cautivaba, me seducía. El color tal vez, marrón muy clarito. La faja roja y el tono inclinado de su postura. Le quedaba muy bien y lo portaba con una elegancia singular. Diría yo que estaba orgulloso de su prenda.

Lo felicito por su sombrero le dije. Le queda muy bien. Lo lleva muy bien.

–Eso es lo importante. No solo ponérselo sino llevarlo con alegría. No sabe usted los sapos que me tuve que tragar con los pasajeros. Un señor sesentón me preguntó si yo tenía hijos. Le dije que dos, él agregó: Y sus hijos no le dijeron que a su edad ese tipo de sombrero, encima ladeado, es un mamarracho, una falta de seriedad inconcebible. ¡A mí me gusta mucho, le contesté!

–Que le guste mucho no significa que no sea una actitud provocativa. Como si yo anduviera en calzoncillos en Cariló porque me gusta mucho. ¡Además, ese color no es para su edad! Se bajó tremendamente ofuscado y haciendo gestos de desaprobación.

–Una señora me preguntó de dónde había sacado ese sombrero. Le dije que se lo había visto puesto a Alain Delon en una película francesa, y cuando cumplí 60 años me lo hice igualito y a medida.

–¡De la mafia francesa tenía que salir! ¿Usted tiene familia? –Enviudé a los 50 años y tengo dos hijos y un nieto. –Hágalo por su nieto: Cómprase una buena gorra y sáquese ese sombrero mafioso, hágalo por su nieto.

La verdad es que no comprendía la relación que establecían entre mi familia y el sombrero. Pero parece que es muy importante para ellos. La señora permaneció en silencio durante todo el viaje y al bajar me dijo: Cómprase una buena gorra, no se olvide. Pero no de colores chirriantes, discreta.

El colmo fue un señor que entró al coche y en la primera esquina me dijo que me detuviese y se bajó mientras gritaba: ¡Yo con putos no viajo!

Una adolescente me pregunto de dónde había sacado ese sombrero, que le dijera dónde lo podía comprar para usar en su disfraz en los próximos carnavales.

–“Usted sabe una cosa, mister –(me gustó lo de mister) –los domingos voy a comer un asado a lo de mi hermano que vive en una villa y nadie nunca me dijo nada allí y voy siempre con el sombrero puesto, y no me lo saco”.

Lo que pasa, le dije, es que aquí viaja la clase media –la del sentido común, le comenté. Esos son los que tienen los prejuicios. El hombre común. Pensé en esos momentos en una frase de Noé que dice que en Buenos Aires, donde a todo le tienen miedo, todo se resuelve con “colorcitos” y “tonitos”, el concepto que regula es el de la “justa medida”.

“Yo lo estuve pensando mucho y llegué a una conclusión. La gente no aguanta que uno la pase bien. En general, la gente no se anima a hacer las cosas que les gusta. Se sienten frustrados toda la vida. Mi sombrero es todo lo que ellos no se animaron a hacer por miedo, por temor a la crítica. Estoy seguro. Cuando ven un laburante¹¹ con un sombrero original, sufren, no se lo bancan¹².”

Yo quise una sola mujer –y cuando se murió ella tenía 45 años. Estuve 25 años enamorado de ella. Después un gran vacío insoportable, algunas minitas¹³, pero nunca la pude olvidar. El amor que sentía por esa mujer fue y será irremplazable. Si le digo la verdad, yo me he sentido siempre muy feliz. Viví una vida digna. Siempre hice lo que quise. La muerte de mi mujer fue el golpe más fuerte que tuve en mi vida. Pero estoy seguro que a ella le hubiera gustado mucho. En el fondo creo que me lo pongo para ella. A ella le gustaba mi coquetería. La enorgullecía.

Ahora aprendí a festejarme –ponerme el sombrero de Alain Delón me hace bien. Me lo merezco. Nunca tuve vergüenza. Mis hijos me dicen: ¿Hoy salís con el sombrero, viejo? –Me quieren. Saben que estoy contento cuando me lo pongo. Que estoy orgulloso –Vos estás más alegre desde que usas ese sombrero, me dicen. La primera vez que fui a la villa a comer un asado y vieron que me llevaba el sombrero, mis hijos me acompañaron. Tenían miedo por las cargadas pesadas. Nadie nunca me dijo nada. En la villa no son prejuiciosos. Pero ahora, en mis 70 años, cometí un solo error...”

–¿Cuál?, le pregunté.

–“Me enamore hace dos meses de una pendeja de 30. Hay un proverbio árabe que dice que el amor a esta edad se sufre mucho. Estoy como loco”.

–Escúcheme, mi amigo, le dije: el amor a su edad –lo que usted siente es lo importante. ¡Usted está vivo! ¡Más vivo que nunca! Lo importante es haberse animado a enamorarse, sentir todas las alegrías y los dolores del mundo. El amor es como su

sombrero, es el riesgo de vivir intensamente. Usted no se jubiló de la vida. Deje que el amor lo invada. Es una transfusión de vida.

Ahí el taxi paró en Astilleros y Sucre. Él se dio vuelta y me dijo con los ojos llenos de lágrimas:

—“Gracias hermano —sus palabras me hacen bien ¡Yo no estoy jubilado de la vida! Es cierto”.

Me dio la mano y yo se la di también. Los dos estábamos llorando. Pero era un llanto lindo. Libre de prejuicios. No éramos hombres comunes.

Capítulo III:
Género y diversidad

Soy una niña feliz que cada tarde hace las tareas con mamá o papá (depende de a quién le toque según una programación extraña que no sigue sistematicidad alguna). Las tareas desembocan en cualquier tema que hablamos, sin eso que mamá llama tapujos, mientras papá se ríe a carcajadas y se tapa la cara con el delantal.

Mamá, papá y yo somos felices, incluso en las reuniones con la maestra, que, por estos tiempos, son bastante frecuentes. Mi maestra a veces es tan aburrida, o tan triste, o está tan enojada...o una extraña combinación de todo eso.

La última vez que nos reunimos fue por lo de las preguntas de la clase de “El mundo en que vivimos”.

Es que una mañana la maestra preguntó: “A ver, niños, ¿cómo son las niñas?”.

Y aunque yo no soy niño, levanté la mano de inmediato, porque pensé que nadie mejor que una niña para hablar de las niñas. Como nadie más alzó la mano, la maestra me señaló con el puntero que es su dedo índice.

Las niñas, maestra, somos muchas y muy diferentes. Algunas niñas juegan con sus muñecas Barbies, otras con muñecas de trapo, y dice mi mamá que ella jugaba con muñecas hechas de tusas de maíz. A mí me gusta jugar con el tren de cajas de fósforos que me hizo mi papá, pero también juego a los peloteros con mi primo David, que dice que hay que estar preparados para cualquier agresión. La otra tarde lloré en la tienda, porque quería que me compraran un caballo y una vaca con una granjita, pero mi mamá dijo que era muy caro. Luego me entretuve llenando un crucigrama y con los muñequitos de Elpidio Valdés. Maestra, usted que sabe tanto, a ver si me explica, ¿por qué la única mujer mambisa es María Silvia y sale tan poco en los muñequitos?

También hay otras niñas que bailan muy bien, pero yo me escondo para que no vean que no sé mover mis caderas. Dicen que es un problema de autoestima, pero yo todavía no entiendo mucho de eso. ¿Usted cree, maestra, que algún día las niñas nos podamos mover de cualquier modo y que a nadie le importe tanto el ritmo como el movimiento? Mi mamá y mi papá dicen que un día van a triunfar las ideas de Freire y las de Cristo, y a nadie le va a dar miedo mostrarse como es, porque la gente es distinta, maestra: hay niñas grandes y chicas, gordas y flacas,

ágiles y lentas. Hay niñas que saben tejer y bordar, niñas que saben manejar, niñas que trepan árboles y exploran cuevas, niñas entretenidas y niñas prácticas, niñas que quieren tener hijos y niñas que quieren amar a muchos niños sin detenerse en ninguno. Hay niñas que aman con caricias a otras niñas, y niñas que prefieren estar solas.

Ay, maestra, ¿cómo voy a explicarle cómo son las niñas, si son tantas y son tan diversas?

Me pareció que la pobre maestra palidecía, pero pensé que era un efecto del calor y tomé un poco de agua de mi pomito de la merienda, porque sentí que había hablado mucho sin haber dicho lo suficiente.

Algunos minutos después la maestra se compuso y pudo presentar su próxima pregunta al plenario (así dice mi papá cuando el grupo grande está reunido.)

A ver, niños, ¿cómo son los niños?

Y, aunque sigo sin ser un niño, levanté la mano, porque conozco a muchos niños y se me ocurrió que también aquí yo tenía algo que decir.

Como toda la clase sonreía sin levantar la mano, a la maestra no le quedó más remedio que darme la palabra que exigían mis dos brazos en alto.

Los niños, maestra, también son muchos y diversos. Hay niños violentos, que quieren ser los jefes, en el patio, a la hora del recreo. ¿Y cómo recrease, maestra, cuando esos niños vienen a quitarnos la merienda o a burlarse por nuestros espejuelos, por nuestra gordura o porque no podemos ganarles en la carrera de velocidad?

Pero hay otros que son amables y nos defienden, abren las puertas para que podamos pasar y nos dan la mano para bajar las escaleras. Algunos niños leen mucho y saben cómo se evapora el agua para convertirse en nube y luego caer como lluvia para regar los campos.

Hay unos niños muy bravos que han recibido muy pocas caricias y no han aprendido a querer, porque no se han sentido queridos.

Algunos niños sufren mucho porque no les permiten llorar. Se esconden en los lugares más oscuros para que nadie vea que son tan sensibles que el alma se les escapa por los ojos. Maestra, usted que sabe tanto, ¿quién inventó esa cosa tan espantosa que hizo que a los hombres se les prohíba llorar?

Existen niños que quieren tener a su lado a niñas que les quiten los zapatos y les preparen la comida. Otros toman decisiones muy raras y se largan, dejando a las niñas con las que

compartían su vida, y nunca más se ocupan de saber cómo les va. Hay niños que aman intensamente a otros niños, comparten sus mutuos sueños y construyen su mundo íntimo donde no se niega ningún placer, donde se enfrentan los miedos y se lucha por la vida.

Algunos niños y algunas niñas se quedan en la soledad, casi para siempre, porque no saben lo que quieren, o saben y buscan, pero no encuentran.

Hay niños y niñas que son abusados de muchas maneras, otros y otras encuentran su felicidad en diversos espacios. Algunas y algunos se sienten frustrados, mientras otros y otras han podido realizar sus sueños.

Existe tanta gente en este mundo, tantos sueños, tantas utopías... Dicen mi padre y mi madre que alguien dijo una vez que cuando un deseo se satisface, se transforma, pero jamás se detiene la espiral.

Y yo digo: Maestra, ¿usted hace preguntas muy difíciles? ¿O la vida es tan diversa que cada pregunta se responde con todos los matices de cada color del arcoiris?

Palestinos vs ruge leona*

Sandra Álvarez 

Amo el béisbol, siempre me digo que soy una deportista frustrada porque me gustan todos los deportes. Pero con el béisbol la relación es especial, no sólo porque es el deporte nacional, sino porque lo he logrado aprender de tal manera, que pudiese discutir con cualquier hombre sobre las jugadas, anotaciones, *records*, mejores bateadores, etcétera; de hecho, algunos levantan sus cejas de incredulidad cuando me escuchan hablar de pelota (como le llamamos en Cuba a este deporte) porque en esta isla casi todos saben de pelota, excepto las mujeres (eso piensan).

Acabo de animarme a escribir sobre este tema puesto que, sentada frente a la tele, vuelvo a notar algunos de los elementos negativos que se dan alrededor del espectáculo que es ver jugar a Industriales vs. Santiago de Cuba (el primero es el equipo de la capital quien tiene el mayor número de series nacionales ganadas, el segundo es el campeón nacional en estos momentos). Sucede que cuando los juegos se realizan en el capitalino Estadio Latinoamericano, una parte de los asistentes son personas procedentes de Oriente y la otra parte, que en ocasiones no llega a la mitad, son habaneros, fanáticos industrialistas.

En las últimas series nacionales he notado con cierto pesar como el racismo, el regionalismo y la misoginia están más presentes en la parafernalia que rodea al espectáculo deportivo: carteles, consignas, propagandas, dichos, refranes, etcétera. Si la buena jugada corresponde a Industriales (sacan un *out*, dan un *hit* o un *home run*), sus partidarios le gritan “palestinos” a los orientales. Este palabra lleva inmersa una cuota pesada de discriminación regional y racial dado que juega con la falsa creencia (convertida ya en estereotipo) de que todas las personas del oriente del país quieren emigrar para la Habana, no importa cuáles sean las condiciones de vida (de ahí el uso de la palabra en clara alusión al inestabilidad que tienen los palestinos en la franja de Gaza). Por otro lado, si los orientales van encima de los habaneros en el marcador (lo cual es muy frecuente últimamente), el público santiaguero presente en el estadio prefiere como insulto: “ruge leona”, con lo cual le están diciendo a los industrialistas, quienes tienen como mascota a un león, que acaban de bajar un escalón, pasaron de leones a leonas, dando una muestra marcada de misoginia en tanto apelan a la inferioridad de la hembra con respecto al macho.

Sin embargo, lo que más me llama la atención es que nunca he escuchado una crítica oficial sobre este tema, los comentaristas hablan de las decisiones equivocadas de los árbitros o de los fallos de la dirección técnica; no obstante, tocan sólo tangencialmente el asunto de la violencia y agresividad que se manifiesta en el público presente en el estadio, y cuando más, hacen alusión a cierta indisciplina social que todos sabemos que, más que ello, es irrespeto y discriminación del otro, que permite que afloren de manera muy diversa evidencias irrefutables de discriminación para nada sofisticadas.

Como no formo parte de ningún organismo e institución, lo único que puedo hacer es escribir este *post*, para ver si tal vez alguien que pase por esta bitácora, y tenga algo de poder, toma cartas en el asunto.

De eso no se habla*

(Fragmentos)

Roxana Longo 

Una mirada histórica permite visualizar que la sexualidad fue ocultada, silenciada y reprimida dentro de la sociedad y, por consiguiente, en el ámbito escolar. En este sentido Foucault¹⁴ sostendrá que si la sexualidad fue reprimida, es decir, destinada a la prohibición, a la inexistencia y al mutismo, el solo hecho de hablar de ella y de su represión posee un aire como de trasgresión deliberada.

Si pensamos que este precepto fue promulgado sistemáticamente a toda la población a lo largo de la historia, es fácil imaginar cómo fue diseccionado y cómo seguramente incidió en los infantes, es decir, en aquellas personas que supuestamente carecen de voz, pensamiento lógico y sexualidad. Este tipo de prácticas y representaciones sociales, en torno a los niños y las niñas, los educandos y las educandas, y a la sexualidad en la institución escuela, permite que visualicemos a la misma como un dispositivo de saber-poder.

En la actualidad, este panorama se ha modificado poco. La institución escuela, reconociendo sus crisis y devenires, parte de la premisa de que el saber se encuentra al lado del docente, y la alumna y el alumno son unos sujetos receptivos, pasivos respecto a los contenidos e informaciones que un “otro” autorizado deposita en él y ella.

En este sentido, la institución escuela y la institución familia se articulan con la intención de unir un código moral —que contiene representaciones y prácticas sociales— relativo a la posibilidad de disciplinar, aleccionar y moldear a todos los educandos y educandos en función de las expectativas hegemónicas de la sociedad.

Este tipo de educación se caracteriza por promover sujetos pasivos. El mismo incluye, no sólo los conocimientos del educando y la educanda, sus experiencias de vida, sino también sus demandas, sus sueños, sus deseos y sus sexualidades. Además, se caracteriza como una educación que sanciona las diferencias (de toda índole), decreta la anulación de las sexualidades y los cuerpos, reproduce determinados roles y mandatos sociales y refuerza mitos en torno a las sexualidades, promoviendo, a través de sus más diversas prácticas, el “de eso no se habla”.

Si bien no se puede desconocer la sanción de la ley de educación sexual (de la escuela argentina) (...) —que supuestamente

prevé la incorporación de la educación sexual en las escuelas—, en la práctica real resulta muy difícil cumplir con la misma más allá de las posibles miradas críticas que se tengan hacia la ley implantada. Los obstáculos que se presentan a la hora de ponerla en práctica son múltiples.

Me remitiré solamente a algunos de ellos que se asientan en la manifestación de las propias y los propios docentes: “No tenemos una formación seria respecto al tema” (maestra de cuarto grado de una escuela pública (...)). “Nos cuesta hablar de estos temas, es necesario que repensemos nosotros mismos cómo nos atraviesa, eso no está contemplado, no es lo mismo que enseñar una tabla de multiplicar” (maestra de sexto grado de una escuela pública (...)). “No podemos tener herramientas en una jornada de trabajo solamente” (otra maestra de sexto grado de una escuela pública (...)). “No tenemos trabajo en equipo para poder afrontar ciertos temas de los que no estamos acostumbrados a hablar” (maestro de séptimo grado de una escuela pública (...))¹⁵

Las docentes y los docentes dispuestos a incorporar la temática en el *currículum* exigen de las autoridades mayor seriedad y formación en lo que respecta al tema.

Los desafíos que se presentan en relación a la educación sexual son de los más diversos, sobre todo si, en ese sentido, se apuesta a una modalidad que se plantee como recurso para el cuidado y el disfrute del cuerpo, de la sexualidad y de la salud; una propuesta en la que se trabaje sobre los mitos y prejuicios, sobre las sexualidades y la educación sexual misma.

Nosotras, como feministas, tendremos que continuar aportando en esta y otras batallas por la emancipación.

Explicar la homofobia*

Marta Lamas 

En México se empieza a hablar de homofobia. Esta práctica ahora es reconocida bajo ese nombre. La homofobia es miedo irracional a personas con práctica homosexual. A veces el miedo se manifiesta como rechazo, otras como agresión, unas pocas veces implica disgustos ante mujeres masculinas y hombres femeninos, aunque tengan una práctica heterosexual. La homofobia es subjetiva, pero su carga negativa proviene de la concepción cultural dominante sobre la sexualidad.

En las diversas sociedades la compulsión sexual es celebrada, temida, reglamentada y simbolizada. Cada cultura establece una distinción entre lo que considera “normal” (sexualidad sana) y lo “anormal” (sexualidad enferma o problemática). Pero al revisar, transhistórica y transculturalmente, todas las sociedades humanas, encontramos que algunas prácticas sexuales son respetadas en unas culturas y en otras repudiadas. La cultura inviste al acto sexual de cierto significado: valora o denigra algunas conductas. Cuando una sociedad condena determinadas conductas, obliga a llevar una vida subterránea o clandestina. Como dice Laplantine¹⁶ “Tramos íntegros de una cultura quedan proscritos, excluidos y reprimidos”.

La sexualidad se relaciona con los placeres de los intercambios corporales. Intercambio regulado y reglamentado por prohibiciones y sanciones distintas que encauzan la libido. Por eso la orientación sexual tiene dimensiones diferentes en distintas sociedades. En la cultura judeocristiana la libido se encauza hacia la reproducción y es condenable la búsqueda del placer en sí mismo. Por lo que los homosexuales ocultan su libido para no entrar en conflicto con su cultura, su entorno ambiental o su familia.

¿Cómo ha llegado nuestra cultura a valorar negativamente la homosexualidad? Los estudios históricos deconstructivistas han demostrado la existencia de una sexualidad natural. El escándalo que generó el primer volumen de Historia de la sexualidad¹⁷ de Michel Foucault radica en el planteamiento de que los seres humanos no siempre hemos vivido, comprendido y asumido la sexualidad como en la actualidad. Foucault planteó que la conducta de la sexualidad actual no tuvo siempre la posibilidad de caracterizar y construir una identidad como ahora, cuando hablar de sexualidad se refiere tanto a la actividad sexual como a un núcleo psíquico que da sentido a la identidad.

La regulación del sexo

Foucault registró un corte histórico decisivo entre el régimen sociopolítico anterior al siglo XVIII, donde el sexo era un atributo, una actividad y una dimensión de la vida humana, y la modernidad hasta hoy, donde el sexo se establece como identidad. Cuando en el siglo XVIII las pestes y las hambrunas diezmaron a la población, las energías del poder se concentraron en controlar la muerte y normar la vida: el sexo aseguraba la reproducción de la vida. Foucault señala que esto se convirtió en algo especial para el poder jurídico de la temprana Europa moderna. El poder reaccionó defensivamente para preservar la vida sobre la amenaza de la muerte y operó negativamente, imponiendo límites, restricciones y prohibiciones. Cuando la amenaza de muerte disminuyó, a finales del siglo XVIII, esas leyes jurídicas se transformaron en instancias de poder que generaron identidades para ser controladas, favoreciendo el crecimiento de regímenes regulatorios. Para Foucault, “la reproducción disciplinada de la vida convirtió a la heterosexualidad en natural”.

Aunque en el México prehispánico existían concepciones y prácticas sexuales propias, los conquistadores españoles impusieron su modelo. La religión católica, dogma al que había que ajustar la experiencia de todos los seres humanos, argumentaba, esencialista y universalistamente, que la sexualidad era sólo vía para la reproducción. Lo valorado, el fin “natural”, era la reproducción. Todo lo demás era patológico.

Todavía El Vaticano piensa igual: las parejas deben cumplir con el designio divino de tener todos los hijos que Dios les mande y se condena la búsqueda de placer sin fines reproductivos. La represión de la sexualidad es valorada: los elegidos de Dios (monjas, curas, etcétera) deben renunciar a su sexualidad y aceptar la abstinencia como un estado superior.

Desde esta concepción explicada por Foucault se condena la sexualidad sin fines reproductivos: la masturbación y la homosexualidad. Si a esto añadimos la dimensión del género, no como algo relativo a las mujeres, sino como simbología cultural establecida a partir de la diferencia sexual, tenemos un cuadro que permite comprender el origen de la homofobia.

La legitimación del sexo

Para enfrentar la homofobia hay que mostrar la genealogía de los arreglos sexuales vigentes y entender cómo opera el sexismo que regula socialmente la vida. La libido es idéntica en hombres

y mujeres, y es la cultura —y no la naturaleza—la que impone restricciones a los impulsos sexuales.

La heterosexualidad tiene hegemonía cultural por el peso simbólico de la reproducción, y la ideología católica la ha hecho aparecer como opción natural y mandato de Dios.

A principios del siglo xx, Freud cuestionó la heterosexualidad como conducta sexual natural, argumentando que la libido es sexualmente indiferenciada. Desde entonces, el psicoanálisis ha mostrado que la pulsión sexual busca su objeto con indiferencia del sexo anatómico y que el deseo humano, al contrario del instinto animal, jamás se colma. El deseo se mueve a través de elecciones sucesivas, que nunca son decididas de manera autónoma, ya que dichas elecciones le son impuestas al sujeto desde su interior, por sus deseos inconscientes, y desde el exterior, por prescripciones socioculturales, por leyes.

Sin embargo, las personas que —consecuentes con su estructuración psíquica y con su inconsciente—no someten su deseo al imperativo heterosexual de la ley, que viven abiertamente su orientación, son incomprendidas, estigmatizadas y discriminadas.

¿Qué hacer para combatir la homofobia? Comprender cómo nos estructuramos psíquicamente, cómo opera la cultura en tanto una mediación y, sobre todo, comprender la lógica del género por la cual se ha naturalizado la heterosexualidad. Hay que aceptar la calidad indiferenciada de la libido sexual y reconocer la multiplicidad de posiciones de sujeto y de identidades de las mujeres y los hombres. Sólo así podremos cuestionar el pensamiento fundamentalista y aceptar como legítimas y naturales las relaciones que no son heterosexuales. La antropóloga Laplantine dice que, en la medida en que una sociedad es intransigente en sus aspiraciones, condena a algunos de sus miembros a conductas marginales. Debemos aspirar a una situación en la que la llamada sexualidad desviada deje de ser marcada como diferente¹⁸.

Debemos proponernos alcanzar relaciones sanas, respetuosas, libres, satisfactorias, gozosas, responsables, solidarias, independientemente de si se dan entre personas de sexos iguales o distintos.

La sexualidad y los géneros desde una perspectiva humanista y crítica* (Fragmentos)

Alicia González 
Beatriz Castellanos

(...)

2.1. Una mirada al pasado

La sexualidad humana, como toda manifestación psicológica de la personalidad, encuentra a lo largo de la vida el fundamento de su desarrollo bajo la acción dinámica de sus condicionantes naturales y del contexto sociocultural en el que se forma y expresa.

Una de las cuestiones más difíciles de explicar por los estudiosos de la sexualidad, de vital importancia a la hora de trazar los principios esenciales de su educación, es el nivel de determinación de lo natural y lo cultural, respectivamente, en el desarrollo psicosexual del ser humano.

De ahí que surjan interrogantes como las siguientes: ¿Qué se adquiere y qué se hereda en la vida sexual? ¿Cuáles son las diferencias reales, esenciales entre el hombre y la mujer? ¿El dimorfismo sexual biológico condiciona un dimorfismo psicológico que se expresa en la sexualidad femenina y masculina? ¿Son las relaciones de poder y subordinación entre el hombre y la mujer el resultado de sus condiciones naturales distintivas? ¿Son los géneros una construcción social? ¿Desaparecerán los géneros al eliminarse el sexismo en la sociedad?

A partir de la investigación de las manifestaciones sexuales individuales ontogenéticas, o de los grupos generacionales actuales, simplemente, no ha sido posible dar respuesta a estos cuestionamientos. Prueba de ello la ofrece la gran discrepancia que al respecto existe aún entre los teóricos.

El estudio de las transformaciones del género humano, desde su infancia —en las comunidades primitivas y hasta hoy— ayuda a comprender y explicar cuáles son los condicionantes de la sexualidad femenina y masculina y cómo los mismos han incidido en las formas de expresión y relación del género humano mismo a lo largo de los tiempos y en la actualidad. Más importante aún es que tal estudio permite, de cierta forma, predecir cómo se proyectará la sexualidad del ser humano en las etapas por venir.

Si observamos retrospectivamente la sexualidad a través de los siglos, nos percatamos que ninguna esfera de la vida ha estado más plagada de prejuicios, estereotipos, tabúes y conceptos distorsionados que ésta. Ninguna ha estado tan sometida a angustias y tensiones.

En este sentido debemos preguntarnos si es esa la verdadera esencia de la sexualidad en el ser humano. La magnitud que ha llegado a tener el proceso de estigmatización de la sexualidad humana, y los siglos en que se viene manifestando de forma tal, permite concluir que, efectivamente, es esa su esencia y, por consiguiente, resulta muy difícil o casi imposible modificarla.

Sin embargo, el recuento del origen y transformación de la sexualidad y su expresión en el hombre y la mujer en los diferentes estadios de la sociedad demuestra que no siempre ha sido así. Eso, de paso, lleva a comprender los factores que dieron lugar a que esta manifestación vital de la personalidad se distorsionara y que, lejos de ser fuente de placer, alegría y crecimiento, se convirtiera en un área de angustias, conflictos y contradicciones.

En cada período de la historia del desarrollo de la humanidad la situación de la mujer y del hombre, y del interjuego de sus relaciones, han variado como reflejo de las condiciones económico-sociales. Junto a ellas se han modificado los conceptos, valores y demandas relativos a la posición de cada uno ante la pareja, la familia y la sociedad.

Según nuestro punto de vista, atendiendo a diversos factores en los que profundizaremos más adelante, estos procesos, desde su origen hasta hoy, han pasado por tres etapas fundamentales: las sociedades primitivas matriarcales y patriarcales, las sociedades patriarcales tradicionales y las patriarcales contemporáneas.

2.1.1. En la infancia del género humano

Es en las etapas primitivas de la evolución humana donde por vez primera se produce la división natural del trabajo entre hombres y mujeres. La diferenciación de funciones se establece, primordialmente, teniendo en cuenta las condiciones biológicas esenciales de ambos, las que, a la vez, dan lugar a la unión de la mujer al marco familiar, por ser ella la progenitora que gesta, lleva en su seno y lacta al nuevo ser.

Como consecuencia de estas circunstancias, ya desde entonces la mujer tiene el privilegio de asumir la máxima responsabilidad de la atención de sus hijos e hijas en las etapas tempranas de sus vidas.

Esa vinculación de la mujer al hogar y la familia desde los albores de la humanidad —dada por sus potencialidades biológicas—, no siempre ni en toda circunstancia, sin embargo, condicionó su inferioridad o subordinación respecto al hombre, pese a los criterios tradicionalmente sustentados en ese sentido tanto por el imaginario social y popular como, incluso, por muchos teóricos.

Por el contrario, la proyección de la mujer en las comunidades primitivas pasa por diversos *status* y roles, que prueban hechos muy diferentes.

Puesto que en esas sociedades la mujer precisamente se hallaba imposibilitada de separarse de su prole, en ausencia del hombre recaían sobre ella, con mucha frecuencia, las tareas más decisivas de la producción y la organización tribal. El hombre, exento de las limitaciones de la reproducción, podía ausentarse de la comunidad por largos períodos de tiempo en busca del alimento que le proporcionaba la caza.

A pesar de que, en esos momentos, tanto el hombre como la mujer se encontraban más sometidos a su esencia biológica, en muchas sociedades se han encontrado pruebas de que la mujer se proyectaba de forma multifacética y se hacía merecedora de una posición privilegiada y respetable en la comunidad, debido a las funciones reproductivas, de sustento y administración en las que simultáneamente se desempeña.

A pesar de la diferenciación de tareas y responsabilidades por sexos y edades, la propiedad no existía. Todo se colectivizaba y compartía entre los miembros de la tribu. En ese contexto, en lo tocante a la vida sexual, el sexo femenino, sin ignorar las frecuentes contradicciones propias de la convivencia humana, con frecuencia gozaba de equidad con relación al masculino.

Las formas de matrimonio características de las sociedades más primitivas son de carácter grupal y su fin exclusivo es el placer. Cada mujer y cada hombre podían tener tantos esposos o esposas como quisieran. Originariamente, según las normas morales sexuales, las únicas prohibiciones, de obligado cumplimiento por igual para ambos, se referían a las relaciones sexuales entre padres e hijos, hermanos o parientes consanguíneos.

El placer sexual es entonces el centro y la motivación esencial de las uniones. Eso determina que parte importante de la vida de las personas girara alrededor del erotismo. Los ritos y costumbres, las cosmovisiones y las ideologías, la religión y el arte se impregnaron de alegorías abiertas o encubiertas referidas a órganos genitales, el coito, la procreación, la fertilidad y otras manifestaciones sexuales.

Así, las culturas del período primitivo y de la antigüedad clásica divinizaron la procreación y exaltaron el placer, integrando la sexualidad en sus visiones mágicas, religiosas o míticas acerca del mundo y de la causalidad en la naturaleza.

Según refiere John Frazer en su obra “La rama dorada”, los indios pipiles de la América Central tenían por costumbre realizar el coito sobre la tierra al mismo tiempo que los sembradores depositaban las semillas en el surco. Había la creencia de que esta invocación a las fuerzas poderosas del universo les reportaría una provechosa cosecha.

Ejemplos de eso encontramos en obras de arte y alfarería de la época, que ponen de relieve el culto al falo, la vulva y la maternidad.

Al respecto Aller Atucha señala:

“Es el sexo que domina y envuelve toda la vida” y “... sexo, vida y religión se enlazan íntimamente en una unidad total. El sexo era expresión de vida, vida brotada continuamente de la naturaleza fecunda, de la tierra Madre adorada como la Gran Diosa”.

La más absoluta libertad sexual existente en estos pueblos respecto a la mujer —y la imposibilidad, por lo tanto, de determinar la paternidad de los hijos e hijas, quienes sólo podían reconocer como padres a los hermanos de su progenitora— determina, en muchos de esos grupos humanos, el carácter matrilineal de la herencia y la descendencia. Es esta condición, en esencia, la que define que muchas de estas comunidades primitivas se designen como matriarcales y matrilineales.

Un claro ejemplo de esta organización familiar y social la ofrece el filósofo cubano-francés Pablo Lafargue en su “Estudio sobre los orígenes de la familia”. Él señala que, a finales del siglo xv, cuando los portugueses desembarcaron en la costa peninsular de la India, encontraron un pueblo de avanzada civilización donde reinaba la más completa igualdad social: los naires.

La jefa de la familia naire era la madre. A ella pertenecía la prole, a la que trasmitía el nombre, el rango y los bienes. En este caso, como ya se apuntara, los hijos desconocían a su padre, ya que la mujer tenía varios maridos,¹⁹ quienes eran considerados sólo como huéspedes en el hogar. El papel del padre en la familia, tal y como se concibe en la actualidad, lo desempeñaba el hermano de la madre: “Cada hombre miraba como herederos a los hijos de su hermana, a los que amaba como aman los padres a sus hijos en las demás partes del mundo”.

(...)

Como ya se señalara, es precisamente en las etapas primitivas —en que el ser humano está más sometido a su condición biológica— en las que, en muchos grupos humanos se observa un verdadero protagonismo de la mujer. Ella conjuga sus funciones reproductivas con las productivas, se desempeña en las tareas sociales y, a la vez, goza la mayor libertad del placer sexual, a la par del hombre.

En todas las regiones de predominio matriarcal de la América precolombina la mujer participa en el gobierno de la tribu, en los asuntos sociales y militares, en la agricultura, la economía doméstica y en la producción de bienes en general.

En La Española, territorio que hoy comprende a República Dominicana y Haití, muchas mujeres gobernaron con valor. Tal es el caso de la cacica Anacaona quien hostigó con sus guerreros a los colonizadores hasta ser vencida, apresada y quemada viva.

Muchos conquistadores españoles coinciden al señalar que las mujeres más atractivas del Nuevo Mundo eran las de Nicaragua. Ellas gozaban de gran reconocimiento social, se dedicaban al mercado y al comercio. También podían ser hechiceras y participar en el gobierno de la tribu.

Citado por Sejourne, Fernández de Oviedo, cronista de la conquista de América, describe con admiración a estas mujeres como “más púdicas y más nobles en su desnudez que muchas elegantes cristianas”.

Debemos suponer que tal elogio, despertado por estas aborígenes, no estaba motivado sólo por sus atributos físicos, sino especialmente por el porte seguro e independiente brindado por su posición social, que contrastaba con el de las europeas sometidas al dominio masculino.

Es de destacar que en muchas de las comunidades primitivas en las que no existían relaciones de poder o supremacía entre los sexos —aunque como en todo grupo humano pudo haber conflictos intergenéricos— el hombre consideraba a la mujer como su igual en muchos aspectos de la vida, es decir, no como objeto de reproducción de su propiedad. Esto lo corroboran estudios realizados en el Archipiélago Trobriand, en Nueva Guinea, por Bronislaw Malinowski (1958). El antropólogo social polaco observa cómo en ese caso el hombre rara vez rivaliza con su mujer, y mucho menos trata de brutalizarla y golpearla; comparte con ella la crianza de los hijos, y su amor por ellos es tan profundo que, en su dialecto, la palabra “padre” significa “el que atiende, cuida y lleva en sus brazos un niño”.

Gran significación reviste el hecho según el cual el valor que posteriormente se atribuye a la virginidad es prácticamente nulo

en los pueblos matriarcales, donde las mujeres, como se ha dicho, disfrutaban de gran libertad para entablar relaciones físicas con tantos hombres como desearan. De igual forma, motivadas por rituales religiosos o de otra índole, ellas podían decidir, voluntariamente, mantenerse en el más estricto celibato.

En Cartagena de Indias, Colombia, la muchacha guerrera que hacía votos de castidad podía matar al que intentase poseerla por la fuerza. Ahí el delito no era el coito, sino la violación, el abuso carnal de la mujer.

El hecho de concebir la relación sexual como un acto donde cada individuo, con independencia de su género, escoge libremente y sin coacción a su pareja, llevó a muchas indígenas al suicidio tras ser violadas por los conquistadores españoles.

Un sentido diferente de la virginidad también lo encontramos en los naires, quienes veían la posesión de una virgen como una humillación, por lo que la tarea de la desfloración de las púberes le era encargada a los extranjeros quienes recibían una paga a cambio. Ellos incluso consideraban que la mujer que moría virgen no recibía la acogida de los dioses.

Muchas comunidades primitivas, en especial las matriarcales, son ejemplo de relaciones armónicas y equitativas entre los sexos. (...) Pese a eso, no debemos idealizarlas de manera romántica e ignorar la existencia de otros órdenes de desigualdad, dados por diversos factores en los estadios primitivos, que han sido descritos por diversos autores.

2.2. Reflexiones acerca de las causas de la asimetría de poder entre los sexos

Investigaciones antropológicas recientes conducen a analizar con más objetividad los factores causales de las relaciones de poder y subordinación entre el hombre y la mujer.

Muchos investigadores, pioneros de los estudios en este campo, al constatar en diversos grupos humanos primitivos la existencia de formas de organización tribal matriarcal y de descendencia matrilineales, con propensión al protagonismo femenino, arribaron a la creencia de que tal orden constituyó una tendencia universal de las sociedades primarias. No obstante, otros estudios más recientes han permitido constatar que la convivencia entre los sexos no siempre se ha comportado de esa manera.

A continuación realizaremos un análisis más minucioso al respecto a partir de los estudios que, sobre el tema, efectuara Gabriela Castellanos por espacio de diez años.

2.2.1. La concepción materialista dialéctica

La posición del matriarcado en las comunidades primitivas es sustentada fundamentalmente por Federico Engels a partir de las investigaciones desarrolladas por Morgan, Bachofen y otros autores.

Tales autores argumentan el carácter matriarcal y matrilineal del origen de todas las sociedades humanas, la existencia de relaciones equitativas entre el hombre y la mujer en estas etapas, y un desempeño altamente reconocido de las funciones femeninas. A su vez, Engels considera que las causas de la dominación masculina surgen con el plusproducto y la propiedad privada por parte del hombre, de la cual él se apropia a partir de sus funciones dedicadas a la agricultura y el pastoreo de animales. La necesidad del control de sus posesiones lo impulsa a buscar mecanismos represivos para controlar la sexualidad femenina con el fin de reconocer hijos e hijas legítimos a quienes legarles, por vía directa, la herencia de sus bienes.

Si bien, como se ha comprobado, tal orden se da en algunas comunidades primitivas, investigaciones antropológicas demuestran que no es un fenómeno universal. Se han estudiado sociedades primitivas —que alcanzaron niveles económicos complejos, como por ejemplo, los incas²⁰—, y eran matrilineales, mientras que otras, con niveles de desarrollo técnico, económicos y políticos semejantes, en unos casos eran matrilineales y en otros patrilineales.

Por otra parte se ha podido verificar que la matrilinealidad no implica necesariamente que la autoridad esté en manos de la mujer. En algunas de estas sociedades el liderazgo político se encuentra en manos de hombres con parentesco con ellas, ya sea el hermano de la madre, o de la abuela o el hijo de la hermana de la madre, etcétera.

Claude Meillassoux, seguidor de los planteamientos de Engels, analiza grupos primitivos donde ningún género se subordina económica o políticamente al otro, y en los que los hombres buscan las esposas en otras tribus: mujeres con las cuales no existen vínculos de parentesco. No obstante, según ese autor, cuando las mujeres se hacían escasas por problemas de fertilidad diferencial, en muchos grupos se hizo necesario “importarlas”, lo que se lograba mediante la guerra. Eso, con frecuencia, motivó la subordinación y control de las mujeres por los hombres.

2.2.2. Teoría de la universalidad de la dominación femenina por el sexo masculino

Otros investigadores, al observar que en muchas sociedades primitivas se producía una preponderancia del sexo masculino y una subvaloración y menosprecio del femenino, consideran la

“asimetría sexual” androcéntrica como algo determinado de manera natural e inevitable, o por designios divinos. En otros casos, cuando desmitifican esta concepción, simplemente postulan la teoría de que tal destino tiene su origen en las diferencias biológicas.

Tal concepción parte de la consideración de que los estructuras anátomo-fisiológicas, y hormonales en particular, hacen del varón un ser con mayor fuerza física, más agresivo, violento, características que lo conduce a actividades primarias como la caza de grandes piezas, de las que, afirman tales estudiosos, se obtenía la mayor parte del alimento de la comunidad. Por eso estiman que los cazadores masculinos tienden a ser más apreciados por los miembros de la tribu.

A tenor de tales investigaciones, esos mismos factores biológicos son los que los mueven al hombre a participar en guerras de las cuales, como botín, aportan mujeres, esclavos, alimentos y otros bienes que, a su vez, le brindan una situación privilegiada en la comunidad. Por su parte, las mujeres, dadas sus cualidades y funciones reproductivas, son las que están capacitadas para la maternidad y la atención de la familia. Eso las hace seres dependientes.

Gerda Lerner brinda argumentos antropológicos irrefutables que contradicen esta teoría y demuestran que, en muchas sociedades primitivas, las diferencias de roles y de *status* entre los géneros no están aparejadas necesariamente con la dominación ni subvaloración de la mujer. Al respecto, esta autora afirma:

“En la mayoría de estas sociedades, la caza de grandes presas es una actividad auxiliar, mientras que la mayor parte de los suministros de alimentos se obtiene mediante actividades de recolección y la caza de pequeños animales, que está a cargo de mujeres y niños. Además, es precisamente en las sociedades cazadoras y recolectoras donde se observan muchos ejemplos de complementariedad entre los sexos. Además, las mujeres disfrutaban de un *status* relativamente alto, lo cual está en contradicción directa con las posiciones de la escuela que agrupa a los autores que basan sus tesis en el “hombre cazador”.

2.2.3. Teoría del hombre y la mujer, la naturaleza y la cultura

Otra concepción es la sustentada por Sherry Ortner y otros autores. La misma afirma que la mujer es, con respecto al hombre, lo que la naturaleza es a la cultura, ya que en toda cultura conocida, en todas partes, las mujeres se consideran inferiores a los hombres en algún grado.

Quiere decir que esa noción sostiene que lo femenino equivale a la naturaleza por sus roles reproductivos de la vida, lo cual coloca a las mujeres en una situación “infrasocial”, puesto que, con frecuencia, ellas tienen una participación menor en el ámbito público. Lo masculino, por su parte, equivale a la cultura por la participación activa y dominante de los hombres en las tareas sociales y culturales, es decir, en la vida pública.

Sin embargo, diversos estudios constatan la inexactitud de esta concepción. El hecho de que la mujer asuma los roles reproductivos y se dedique al cuidado de la familia, como analizamos anteriormente, no siempre ha implicado que ella se vea apartada de diversas formas de actividad de la vida social y política. Por ejemplo, en muchos grupos primitivos —como los iroqueses, crow, khasi de asma, o shasta, y los hupa del norte de California— las mujeres desempeñaban un papel importante en la vida pública.

No hay entonces razón alguna para considerar las actividades de las mujeres —reproductivas, familiares y domésticas—, más cercanas a la naturaleza que las desplegadas por el hombre. Las mismas, si bien no están remuneradas, no dejan de tener una connotación cultural y económica trascendental, puesto que, a partir del hogar, redundan en el beneficio económico y educativo de la familia y la sociedad.

2.2.4. Teorías del equilibrio ecológico y étnico y la asimetría sexual

Otra concepción es, por ejemplo, la de Marvin Harris. Este autor argumenta que cada cultura adopta aquellas prácticas sociales que resultan más beneficiosas para su desarrollo social y ecológico y evitan las que resultan nocivas para su supervivencia.

Según el propio Harris, dada “...la ausencia de medios efectivos de contracepción y de abortos seguros, los grupos humanos necesitan una manera de regular el número de sus miembros. La institucionalización de la guerra conduce a una sobrevaloración de los varones y a un “descuido selectivo” de las niñas, que las hace más propensas a morir jóvenes. La guerra es el precio que las sociedades primitivas pagan por criar a los hijos, cuando no pueden darse el lujo de criar a sus hijos”.

Esto significa que, en apreciación de este autor, la guerra puede ser una vía de control de la natalidad. Para sustentar ese argumento Harris se vale del caso de los maring, quienes cada cierto tiempo van a la guerra en la que, por supuesto, mueren muchas personas, especialmente hombres; así ayudan al equilibrio de sus poblaciones humanas cuando son muy numero-

sas. A su vez, la guerra provoca el aumento de la mortalidad infantil femenina, aunque no de manera directa. Quiere decir que se crean motivaciones dirigidas a desear los nacimientos de varones y el sacrificio de muchos infantes; se provoca una alimentación deficiente para las hembras, lo que, al contrario del caso de los varones, las sitúa en situación desventajosa respecto a los últimos. Eso conduce a un mayor número de muertes de niñas y adolescentes femeninas con el fin de propiciar el crecimiento poblacional de varones que puedan, en el futuro, participar en las acciones bélicas.

De acuerdo a esta teoría, la ferocidad y violencia de los hombres se vincula a la guerra y a una mayor explotación y sometimiento de las mujeres, que trae aparejado, a su vez, el aumento de la incidencia de la poliginia, o la posesión de varias esposas por cada hombre que las pueda mantener.

En otras palabras, en un contexto donde las mujeres mueren de niñas o de adolescentes —en tanto son menospreciadas, maltratadas, mal sostenidas—, la necesidad de nuevas esposas muchas veces conduce a que, cuando escasean, los hombres vayan a la guerra, entre otros objetivos, a capturar mujeres que se conviertan en cónyuges y les den hijos varones: los futuros guerreros.

Pese a eso, el propio Harris explica que la agresividad de los hombres y la pasividad de las mujeres no tienen causas naturales. Ambos grupos adquieren esas cualidades debido a factores socioeducativos, en esencia sexistas, que estimulan la agresividad de los varones y discriminan a los menos audaces y violentos de los puestos de poder y liderazgo, al tiempo que cultivan la docilidad del sexo femenino, pues, como apunta, si ambos fueran educados de igual manera, es decir, para que se conviertan en seres agresivos, eso conduciría a una destructiva guerra entre los sexos.

Se puede observar que, de manera generalizada, las mujeres no se suelen manifestar de forma agresiva, ni son con frecuencia Amazonas que participan en las guerras. Sin embargo, tal situación no permite afirmar que, en todos los casos, ellas estén incapacitadas para asumir actitudes aguerridas. Por ejemplo, los agnus del norte de Japón, los dahomeyanos de África Occidental, entre otros grupos, han adiestrado a muchas de sus mujeres que han participado con gran ferocidad en gestas bélicas.

No obstante, es indiscutible que las funciones reproductivas propias de las mujeres no favorecen que ellas sean educadas para participar de forma generalizada en los enfrentamientos guerreros. La muerte de grandes grupos de mujeres conduciría,

inexorablemente, a la pérdida de los vientres que permiten la reproducción de los individuos. Eso llevaría a una merma incontrolable de la población durante muy largos periodos de tiempo.

A su vez, diversos estudios demuestran, como explicaremos más adelante, que el empoderamiento y superioridad de los hombres por su desempeño guerrerista no es general. Muchos grupos humanos, por ejemplo los iroqueses, separan las funciones bélicas de las políticas, que son desempeñadas, con éxito, por sus mujeres, altamente respetadas.

Razones de la hegemonía masculina

La situación de la mujer y los hijos en relación con el hombre en la sociedad y la familia se modifica de manera permanente con el surgimiento de la propiedad privada que se sitúa en manos de los hombres, situación que condiciona *per se* el predominio masculino universal y la transformación de la sociedad en patriarcal.

Estas modificaciones económicas traen consigo la necesidad de buscar una nueva forma de familia y de matrimonio donde se limiten los derechos y posibilidades femeninas. Desaparecida la poligamia para la mujer, en el marco del matrimonio ahora monogámico, el hombre se convierte en el único progenitor de la prole, reconocido social y legalmente ante los dioses y la sociedad. En tal caso —para lograr mantener sus riquezas aun después de su muerte y en el seno de su propia familia—, sus descendientes serán los únicos beneficiarios de la fortuna. Eso era imposible cuando la mujer, al igual que él, podía tener la más absoluta libertad sexual.

No fue el amor u otro vínculo espiritual o erótico lo que determinó la desaparición de los matrimonios grupales y las libertades sexuales del género femenino y, por ende, el origen de la unión exclusiva entre un solo hombre y una sola mujer.

Como explicamos anteriormente, son motivos de índole económica y social —y no en esencia biológicos—, los que condicionaron las diferencias que se establecen entre los sexos en las sociedades patriarcales tradicionales, y que dan lugar a la aparición de una doble moral, ahora como instrumento generador de poder y discriminación entre individuos de clases, *status*, razas y, naturalmente, sexos diferentes.

El nuevo sistema de normas morales para la mujer se caracteriza por ser extremadamente rígido, coercitivo; la somete por entero al hombre; la priva de toda libertad sexual y social, del disfrute del placer; restringe sus funciones a las de madre-esposa obediente, sumisa en los marcos del hogar.

Por su parte, el código establecido para el hombre es muy flexible, permisivo, consecuente con su nueva condición de rey del espacio público, lugar ahora vedado al sexo femenino. Es para este espacio público —donde sólo a él se permite brillar— para el cual se prepara al hombre desde que nace.

Sin que estos privilegios fueran pocos, el hombre a su vez se convierte en amo y señor del mundo espiritual y material de sus hijos e hijas y de su esposa. Durante siglos, esta situación impidió a la mayoría de las mujeres ser dueñas de su cuerpo, su vientre, sus sentimientos y todo su destino.

En las sociedades patriarcales tradicionales, y aún hoy en muchos países, la moral, la religión, e incluso las leyes, han impedido históricamente la alternativa de utilizar diversos medios para evitar la procreación, y en casos de embarazos indeseados o inoportunos, a las mujeres se le prohíbe, con el mayor rigor, recurrir al aborto.

Son éstas y no otras las causas de la aparición de la educación sexista, discriminatoria, que forma al hombre y a la mujer sobre la base de parámetros opuestos, antagónicos, y convierte al sexo femenino en el “segundo sexo”, “débil”, subordinado al hombre y encadenado exclusivamente a las funciones de la reproducción y la atención de los hijos, mientras que al masculino lo eleva, ya de manera permanente, a los roles dominantes, protagónicos en la pareja, la familia y la sociedad.

En todas las sociedades androcéntricas se condiciona al ser humano —desde el momento de su nacimiento y atendiendo a su sexo—, a desarrollar una forma particular, diferente y antagónica de pensar, sentir y actuar, de relacionarse y comunicarse con el otro, con la otra. Así surgen dos modelos estereotipados de comportamiento y expresión personal y social: el masculino y el femenino.

El patrón femenino obliga a la mujer a renunciar al placer a fin de garantizar la estabilidad y crecimiento económico del hombre y de la familia; a convertirse en un ser casto antes del matrimonio, fiel dentro de éste y dedicado en cuerpo y alma a las funciones comunicativas-expresivas, asistenciales, ligadas a la atención del marido, los hijos e hijas y las tareas domésticas, sin valor social reconocido. El trabajo femenino se ve limitado a la “elaboración de valores de uso para el consumo directo y privado, convirtiéndose en el cimiento económico invisible de la sociedad (...)”, afirman Larguía, I. y J. Dumoulin.

Por su parte, el modelo masculino obliga al hombre a desempeñar el rol de productor reconocido de objetos “económicamente visibles”, de mercancías, lo cual posee un alto valor social. Na-

turalmente, por este privilegio debe pagar un precio que consiste en la privación del cultivo y expresión de sus sentimientos y emociones más auténticas, a la vez que lo hace responsable del mando y del sustento familiar.

No caben dudas que la posición del género femenino en las sociedades patriarcales, desde sus orígenes, es totalmente opuesta a la que gozaba, con mayor plenitud, en las matriarcales.

Volviendo a la América precolombina, entre los aztecas, por ejemplo, la mujer no podía gobernar; no se le permitía conservar a sus hijos e hijas al enviudar, y sus derechos políticos y sociales estaban sumamente limitados. Incluso, entre los grandes señores se acostumbraba a que, a su muerte, se les enterrase junto a sus joyas y pertenencias, sus criados y sus mujeres.

En estos pueblos ya existía una tipología femenina semejante a la que ha imperado posteriormente. Al respecto se hace referencia en el “Códice matritense”, manuscrito jeroglífico, donde se enumeran las cualidades que debe poseer una buena hija. Se dice ahí, por ejemplo: “...es virgen de verdad, nunca conocida de varón, entendida, hábil, gentil mujer, honrada, acatada, bien criada, doctrinada, enseñada de persona avisada y guardada”.

Esta ha sido la condición en la que ha estado sumida la mujer durante siglos y que la ha convertido en una persona subestimada, marginada en el orden personal y social.

Desde muy pequeña a la mujer se le educa de forma tal que, de hecho, se le incapacita para enfrentar sola los desafíos de la vida, se le convierte en un ser dominado por sentimientos de inferioridad y minusvalía, carente de confianza en sí misma y que sobrevalora las capacidades y cualidades masculinas.

Bajo esas concepciones, la esencia de la vida de la mujer reside en los afectos. Se le entrena para expresar sus sentimientos, comunicarse y dar amor, atención y cuidados a su familia, aun al precio de subordinar sus sentimientos y necesidades a los de los demás. Su felicidad es la de los seres que le rodean, para quienes está obligada a vivir y a garantizar su bienestar, siempre por encima del suyo propio.

Es así que ella pasa a ser, inevitablemente, el sexo dependiente, débil, supeditada durante toda su vida al hombre: primero a su padre y hermanos; después al esposo —que en muchas etapas no se le permite elegir—, y si éste muere o se ausenta, a los parientes de él o de sus hijos adultos. Nunca es dueña de sí misma.

En estas circunstancias, sus niveles de aspiración son siempre muy bajos, inferiores a sus posibilidades y potencialidades reales. Por lo general, su más alta aspiración y la de su familia

es lograr un matrimonio lo más ventajoso posible desde el punto de vista económico y social. No importa que no satisfaga sus necesidades espirituales y mucho menos físicas, pues en estas sociedades el placer se suele considerar un pecado o una inmoralidad para el sexo femenino. Su erotismo depende por completo de que el hombre quiera enseñarla a disfrutarlo con él y para él, en la medida de sus deseos y no de los de ella.

Es en este sentido que se les educa desde pequeñas para competir en el mercado del matrimonio, en el que, tanto ella como el hombre, son una mercancía. En consecuencia, la mujer adquiere más valor en la medida en que reúne las cualidades requeridas, según la época y el contexto, como madre y esposa; el hombre, por su parte, asumirá las dotes de buen proveedor, representante y protector de su mujer y sus hijos, pero será privado de la posibilidad de alcanzar profundos niveles de comunicación afectiva, de la ternura y la entrega, como ya afirmamos más arriba.

En este contexto, para muchos hombres y mujeres la selección de la pareja se convierte en una transacción económica, en un negocio. Para que éste sea ventajoso y satisfactorio, es necesario escoger, de entre todos los “objetos” que se ofrecen, aquél que reúne los requisitos anhelados, el de mayor “calidad”, en correspondencia, claro está, con los patrones genéricos sociales deseables.

En palabras de Fromm: “De este modo, dos personas se enamoran cuando sienten que han encontrado el mejor objeto disponible en el mercado, dentro de los límites impuestos por sus propios valores de intercambio”.

Como se observa, con el decursar socio-histórico, la sexualidad, experimentada y sentida por nuestros ancestros como un canto a la vida, pasó a convertirse en sinónimo de bajos y vergonzosos impulsos, identificándosele con lo “indecoroso”, con aquello que “no debe mencionarse”.

Tras la consolidación de la moral judeocristiana se consagró la imagen de la sexualidad asociada a la idea del pecado y la culpabilidad, a partir del desmembramiento artificial del ser humano en dos instancias contrapuestas: “Eros”, que simboliza el cuerpo, las debilidades de la carne, el placer sinónimo de perversión, y “Ágape”, emblema del alma, de lo espiritual que eleva y enaltece al ser humano.

Las sociedades patriarcales tradicionales adquieren un carácter sexo-fóbico, promulgan la reproducción como fin último y fundamental de la unión sacrosanta entre el hombre y la mujer, en los marcos de un matrimonio reconocido por las leyes y bendecido por Dios.

El erotismo, el placer, las formas más variadas de expresión y riqueza de la vida sexual —de las que la mujer disfrutaba libremente en la mayoría de las comunidades en las etapas primitivas—, quedan desterradas respecto a ella con la aparición del patriarcado. Ahí su única posibilidad de acceso a la vida sexual plena, si el hombre se lo permite, es a través de la relación dirigida a garantizar la descendencia.

A partir de entonces se prohíbe a la mujer “decente”, “honestá”, “pura”, manifestar su natural líbido, pues de no hacerlo así, corre el riesgo de no alcanzar la mayor aspiración de su vida: encontrar un “buen” esposo que la represente socialmente y garantice su sustento y el de sus hijos e hijas.

La nueva forma de unión monogámica se convierte en un contrato sagrado e indisoluble que debe unir de por vida al hombre y la mujer y se asienta en la procreación de hijas e hijos “legítimos”. En esta nueva vida, el sexo femenino pierde el derecho al erotismo, motivo por el cual se idealizan los valores relacionados con la virginidad, la castidad y la fidelidad.

A través de la historia, muchas han sido las formas de reprimir la sexualidad femenina. La más común de ellas es el enclostramiento en el espacio privado del hogar, dedicada por entero a su familia. Pero han existido, y existen, otras más crueles como la descitorización y escisión de los labios de los genitales en las púberes, practicada aún en muchas regiones del mundo. Solamente en Asia, alrededor de 100 millones de niñas sufren hoy día esas brutales mutilaciones.

En este nuevo orden, la limitación del placer y su vinculación única a las funciones reproductivas, sólo se cumple para el sexo femenino. El hombre no perdió nunca el privilegio de disfrutar, con la mayor anuencia de la sociedad, de goces físicos antes, en, y fuera del matrimonio.

En consecuencia, la monogamia no fue creada para él. Por el contrario, históricamente el hombre ha debido desempeñar el rol de “experto” en artes de sexo y amores, por lo que, desde muy joven, ha sido iniciado en el ejercicio del disfrute de todas las formas más ricas y variadas de erotismo.

Según lo establecido por la moral y las buenas costumbres, estos placeres no los debía satisfacer con las jóvenes “puras” o con su esposa, sino que los encontraría en las “mujeres de la vida”, las despreciadas socialmente por sus “debilidades de la carne”. Es así que las mujeres prostituidas sexualmente han resultado las más ambicionadas y cotizadas por el sexo masculino puesto que sólo con ellas lograba saciar sus más variados deseos en ese orden.

La aparición de esta nueva condición de la mujer que vive de la venta de su cuerpo, prácticamente inexistente y sin sentido en las etapas primitivas, es el producto necesario de la privación, para las “honradas”, del derecho al disfrute físico.

La prostitución suele ser entonces un fenómeno inherente a estas sociedades donde la mujer, además de estar limitada sexualmente, es apartada de la vida laboral y depende por completo del hombre, razón por la cual algunas de ellas, una vez desamparadas, recurren a este modo de vida con vistas a garantizar su sustento y el de su familia.

Para el hombre, toda actividad sexual enmarcada dentro de las relaciones heterosexuales ha estado siempre legalizada. Naturalmente, este aparentemente perfecto e idílico cuadro a favor del sexo masculino, desde su origen mismo, era imposible que se realizara en la práctica.

Tal y como explica Engels, los hombres se convirtieron en reyes de la familia y la sociedad, derrotaron a las mujeres, las privaron de todos los privilegios que lograron gozar en las sociedades primitivas, pero las “vencidas se encargaron generosamente de coronar a los vencedores”.

La mujer casada, al no encontrar en su marido el disfrute de sus naturales (y ahora negadas) necesidades físicas y espirituales, las busca en otros hombres, que la “degradan”, pero a la vez la desean doblemente por ser el fruto “prohibido y robado” a otro, “proeza” que tácitamente le reporta mayor hombría ante la sociedad.

De esta manera, durante siglos, la mujer se convirtió en un personaje sometido al dominio y poder del hombre, relegado a los planos más inferiores de la sociedad. Según su capacidad para reproducir el modelo establecido culturalmente para su sexo, ella puede llegar a ser la encarnación de la virtud, la belleza y nobleza. Si se aparta sólo un milímetro de esos cánones, entonces será el ser más maligno, despreciable y peligroso para todos los que la rodean, incluyendo sus propios hijos. En estas circunstancias recibe el doble rechazo, la más absoluta marginación e incluso los más severos castigos.

Transformistas, travestis y transexuales: la construcción de una mujer que también es cubana*

Janet Mesa Peña 

El sujeto es igual a la clasificación más una laguna.

J. A. VILLAR²¹

Entre los años 1998 y 2003, un encuentro con una persona, para mí enigmática, me indujo a iniciar una investigación. Se trataba de un sujeto de apariencia femenina quien, entrada la noche y caído el telón, develó su drama. Era, según su propia definición, un transformista. Mi compañera de trabajo y yo jurábamos haber estado ante un travestis, y no podíamos comprender la diferencia, si es que la había. De este modo comenzó un estudio que nos llevó a entrevistar a diecinueve personas, en dos ciudades del país (La Habana y Santa Clara), las cuales compartían un criterio que tomamos como común: eran hombres que mostraban una identidad femenina, hombres vestidos de mujer, pero no desde la parodia, no desde el discurso oficial. Era una apariencia que comprometía a estos sujetos desde lo más íntimo de sus existencias, un modo de ser que retaba todos los convencionalismos sociales, la heteronorma, los discursos hegemónicos.

Muy controversial resulta este tema para las disciplinas que se ven convocadas cuando de un sujeto con estas características se trata. El transformista aparece como un reto. El travestis, como una provocación. En cuanto a los transexuales, las polémicas que tienen lugar, desde puntos de vista éticos, jurídicos, sociales y culturales, terminan apuntando, finalmente, hacia el núcleo de este conflicto: el sujeto transexual es aquél sin lugar, sin cuerpo, que escapa de todo constructo social prevaleciente y que, por lo tanto, constituye para muchos un reto, para otros un desafío y para sí mismos un error de la naturaleza en su concepción.

El sujeto transexual también se convierte en una subversión para las concepciones de género y los supuestos establecidos con relación a la sexualidad. Él viene a demostrar que esa pretendida relación y armonía —entre género (femenino o masculino), sexo biológico (hembra o macho), preferencia sexual (heterosexual, homosexual, bisexual), roles de género, etcétera—no tiene que darse necesariamente, y que su concepción

responde a un discurso homofóbico y heterosexista, que niega la riqueza y variedad de los modos de inscribirse en la sexualidad de cada sujeto y su legitimidad.

Un ejemplo podría ilustrar la complejidad que puede tener este asunto.

Durante la investigación conocimos a un sujeto, que se presentaba como transexual, y afirmaba al mismo tiempo haber tenido relaciones con mujeres. De este modo, estábamos frente a un sujeto biológicamente “macho”, genéricamente “femenino”, según la identidad de género que había desarrollado, y cuyas preferencias eróticas eran bisexuales.

Pero, pasemos, sin más dilación, a dar cuenta de nuestros resultados investigativos, publicados en la revista Temas, en el año 2004, en coautoría con Diley Hernández. Es ahí donde rendimos cuenta de este estudio con mayores detalles y brindamos los elementos que permiten afirmar que estas personas, sujetos transexuales, constituyen un grupo de identidad social.

Es necesario aclarar que, tanto para este estudio como para el presente trabajo, hemos trabajado con una muestra de sujetos pertenecientes, biológicamente, al sexo masculino. El estudio de estas manifestaciones dentro del sexo femenino no ha sido objetivo de nuestra investigación.

Autodenominaciones

Un buen punto de partida sería presentar las clasificaciones que estos sujetos hacen de sí mismos como grupo. Dejemos, pues, que sean estas mismas personas quienes se presenten y nos introduzcan en este singular grupo social, cuyas peculiaridades comenzaremos de inmediato a indagar. Como veremos enseguida, encontramos que esas personas utilizan tres clasificaciones, definidas de la siguiente manera:

Transformistas: denominan así a las personas que, en un momento dado, y con un propósito determinado, fundamentalmente artístico, se “transforman en el sexo opuesto” mediante el cambio de la apariencia física.

En palabras de propios transformistas de Santa Clara:

“Es un gay que en un momento determinado se viste de mujer”; “(eso) es de noche nada más, porque todo el mundo “no tiene” para enfrentar a la sociedad”; “*los*²² hay que son artistas”; “quizás son homosexuales a quienes les gusta por un momento sentirse mujeres”; “hombres que por equis motivo se transforman en mujeres y luego vuelven a su personalidad”; “(es un) modo de canalizar frustraciones artísticas en los homosexuales”; “no es un homosexual

que quiera ser mujer, es un homosexual que quiere ser artista a través de un personaje femenino”; “se viste de mujer para su trabajo, vuelve a casa y sigue siendo la misma persona”; “puede que haya *el* que sí quiere ser mujer, pero lo hace bien”.

Travestis: bajo este rótulo ubican a las personas que muestran una identificación (más bien conductual) con el sexo femenino. Se visten y comportan como mujeres “todo el tiempo”, detalle en que insisten las personas entrevistadas. En este camino realizan cambios en sus cuerpos con el propósito de feminizarlos: se someten a la aplicación de hormonas y a otras transformaciones para el crecimiento de los senos y la disminución de vello corporal. No obstante, en general, no muestran interés en realizar un cambio de sexo, sino que, por el contrario, mantener su sexo biológico no parece constituir un conflicto.

Entre sus afirmaciones al respecto, destacan:

“Es el homosexual que no está operado, pero se viste de mujer las 24 horas”; “es *la* que anda de mujer a todas horas”; “es mujer 24 horas, de día y de noche”; “se mantiene las 24 horas con su imagen femenina”, “es *la* que toma hormonas para (crearse) una imagen de mujer, pero por dentro es un varón”; “no ha sido intervenido”; “los de la calle, no deben salir nunca si no salen bien *hechas*”; “son *ridículos*, les gusta hacer la calle”; “(son) hombres que se travisten detrás de un vestuario para poder ser mujer”. “Entre travestis y transexuales no existe mucha diferencia”, “la diferencia, entre ellos es la operación”, “los dos son (mujer) a toda hora, todo el tiempo”.

Transexuales: en estos sujetos existe una identificación genérica hacia el sexo opuesto. Psíquicamente van a responder a esta identificación y a vivenciar un fuerte rechazo hacia sus órganos sexuales. Así, su fin será lograr un cambio de sexo a través de la intervención quirúrgica, y, con ello, obtener un cambio de identidad jurídica y social. Sólo entonces serán considerados como transexuales por el grupo.

Sobre sí mismas, esas personas afirman:

“Son los hombres que quieren ser mujer”, “que no les interesa ser hombres”; “es cuando ya te operan”; “(es el) hombre que está en tránsito de convertirse en mujer”: “(son) *las* que se atienden en el (hospital) “Fajardo” porque se quieren operar y ya tienen tratamientos hormonales”; “(es) el que cambia su sexo, el sexo con el que nació, por el opuesto”; “es un hombre que está operado”; “(es la persona que) ya tiene cambio de carné de identidad”; “*la* que anda de mujer todo el día, a todas horas, porque lo siente, porque se siente mujer”, “*las* transexuales son *las* de La Habana”.

Es interesante observar que, por lo general, los travestis, en sus discursos, al referirse a sí mismos, usan indistintamente el

género gramatical masculino y el femenino. En cambio, los transexuales, por lo general, van a tener un discurso muy coherente y estable en ese sentido; siempre se refieren a sí mismas en género femenino. Los transformistas, por su parte, suelen autodenominarse en consecuencia con su sexo, excepto al aludir al personaje que encarnan.

¿Cómo pensar estas autodenominaciones?

Tomar en cuenta las denominaciones que esas personas hacen de sí mismas es importante por cuanto ellas nos hablan de su auto-imagen. Sin embargo, esas clasificaciones no tienen en cuenta importantes elementos psicológicos. Es por esto que, aún manteniendo sus propias etiquetas, aquí estaremos considerando esos factores de orden psicológico que escapan a la percepción del grupo.

Si nos atuviéramos solamente a su propio criterio y a la importancia que conceden a la reasignación de sexo a través de la cirugía, en el caso cubano difícilmente pudiéramos hablar de la existencia de transexuales. Sin embargo, podemos considerar que estamos ante transexualismo cuando se verifica que, psicológicamente, existe una identificación genérica total hacia el otro sexo, es decir, desde el momento en el que el sujeto sexualmente masculino se ubica en una posición femenina. Esos individuos, psíquicamente, van a responder a esa identificación y a vivenciar un fuerte rechazo hacia una anatomía que no reconocen como propia al no corresponder con la imagen del género que reconocen como suyo.

Desde el punto de vista conductual, si se pierde de vista al sujeto psicológico, establecer grandes diferencias entre travestis y transexuales, sería aventurado y superficial.

Como vemos en el discurso de los propios individuos de este grupo, esta dificultad se reconoce cuando afirman que los límites entre travestis y transexuales son pocos y desdibujados, y al ubicar como criterio diferenciador, únicamente, la intervención quirúrgica, o sea, la tenencia o no de órganos sexuales masculinos.

Es por esto que insistimos en la importancia de acudir a lo psicológico, en tanto ámbito donde encontramos que, en los travestis, no opera esta identificación genérica con respecto al sexo femenino.

Dentro de lo psicológico, es fundamental considerar la posición subjetiva en la que se ubican estas personas, puesto que un elemento es la proyección conductual asumida, y otro —que no necesariamente debe coincidir— es precisamente la posición

subjetiva existente. De esto hablan, constantemente, las normas, los estereotipos, los comportamientos establecidos, en fin, la actuación en las que nos sorprendemos en determinadas ocasiones al ser protagonistas.

Así, el hecho de que un hombre vista de mujer y salga así a la calle no tiene que avalar, necesariamente, un travestismo. Incluso en casos extremos en que una persona decida transformar sus órganos sexuales, el suceso no tiene que responder inevitablemente a un transexualismo. Ello puede estar hablando, por citar un ejemplo, de las perversiones.

Es por todo lo anterior que, con relación al criterio que nuclea esta polémica entre ser o no mujer, hacemos énfasis en la posición subjetiva en la que se ubican estos sujetos.

El transexual, en el caso que aquí estudiamos, es entonces aquel individuo que genéricamente se identifica como mujer, se ubica como tal y subjetiviza su anatomía como un mero error biológico, el cual no está dispuesto a asumir. Así, su demanda la dirige hacia la corrección de sus órganos genitales.

Independientemente del condicionamiento biológico²³ —cuya importancia no negamos, y que puede influir en un desarrollo sexual que se oriente hacia la transexualidad— consideramos que, en última instancia, los factores psicológicos son los determinantes en este proceso.

El travestis reconoce no ser una mujer. No obstante, es encarnando esta imagen como se siente a gusto. Quiere decir que él muestra una identificación con el sexo femenino más bien de tipo conductual. Así, reproducirá conductas, roles y apariencias femeninas²⁴; se visten y comportan como mujeres “todo el tiempo” y feminizan sus cuerpos mediante la aplicación de hormonas.

Pese a ello, la persona travestis no muestra rechazo hacia sus órganos genitales, cuya posesión no parece constituirse en conflicto. Sexualmente, ella puede orientarse tanto hacia el propio sexo como hacia el opuesto.

En este sentido coincidimos con Master y Johnson cuando afirman que, en el travestismo, lo que ocurre es una identificación con el rol o papel de género —que “es la expresión de la masculinidad o feminidad de un individuo a tenor de las reglas establecidas por la sociedad”— y no con el género en sí mismo, como es el caso de los transexuales. Quiere decir que en los travestis la identificación se realizará entonces con el rol femenino, no así con el género femenino como identidad²⁵.

En el transformista, por su parte, la identidad de género coincide con el sexo anatómico. Él se presenta como hombre. En el caso del sujeto de esta investigación, particularmente, como

hombre gay. Es decir, un gay que quiere “actuar” como mujer como medio de satisfacción o canalización de necesidades, que pueden ser psicológicas, profesionales, como veremos más adelante, e incluso económicas. Por lo general se trata de un homosexual que adopta, por momentos, la identidad femenina, pero desde la condición de poder regresar a su imagen masculina con la que, dentro del juego social, se la agencia de mejor modo.

Vale apuntar que el transformismo constituye un término muy amplio, que se extiende fuera de los límites del grupo. Por esto es necesario señalar que el transformismo al que estamos haciendo referencia dentro del grupo es aquél que comparte con el mismo sus características identitarias, entre las que sobresale, como denominador común, por ejemplo, la marginación social.

También nos parece importante destacar que —a diferencia de algunos autores que observan el transformismo, travestismo y transexualismo como distintos momentos de un mismo proceso—, estimamos que se trata de tres sujetos diversos, aunque, en ocasiones, los tres intercambien recíprocamente conductas, lo cual podría afirmar la hipótesis antes apuntada.

O sea, no creemos que el transexual haya sido inicialmente transformista. Tal posibilidad podría sostenerse sólo si, en lugar de tomar como hilo conductor al sujeto, nos centramos en el fenómeno o en las manifestaciones conductuales que el mismo pueda mostrar. Pero si la mirada la dirigimos al sujeto mismo, éste nos habla de una estructura, una constitución subjetiva que va a determinar que estas personas se ubiquen como travestis, transformistas o transexuales, a partir de las identificaciones y fijaciones hechas.

Por otra parte, con relación a la orientación o preferencia sexual, hemos encontrado que, sexualmente, los transformistas pueden orientarse tanto hacia el propio sexo como hacia el opuesto. Eso demuestra que, en materia de sexualidad, no debemos mezclar estos factores: por un lado anda la identidad de género, y por otro, la orientación sexual. Ambas no necesariamente deben combinarse como es esperado y deseado socialmente.

Imagen y transformación de los cuerpos

La imagen, o más específicamente, la imagen femenina, constituye el elemento con el que el otro social asocia inmediatamente al grupo, y con el que se reconocen entre sí sus propios miembros, en primer lugar.

De hecho, el criterio que guió este estudio fue, justamente, la interrogante en cuanto a la identidad de estos “hombres que

portan una imagen de mujer”. Es justamente este, otro de los elementos que es imposible pasar por alto al intentar situar las características que comparten los miembros de este grupo. Estamos ante una de las características que apuntan directamente hacia el núcleo de los atributos identitarios del grupo.

El proceso de conformación de la imagen suele ser bastante complejo e implica grandes concesiones por parte de estas personas. El fin último parece ser hacer corresponder sus subjetividades con la imagen especular que les es devuelta.

Así, como símbolo identitario reconocemos en este grupo todas las transformaciones que realizan estas personas en sus cuerpos con el propósito de feminizarlos. Estas giran alrededor de una de sus principales representaciones compartidas: la mujer. Esto lo encontramos en todos, aunque en diferentes formas. El transformista “se transforma en mujer”, el travestis “encarna una mujer”, el transexual “se considera una mujer”; pero siempre aparece la mujer como punto de referencia que los moviliza.

Naturalmente, es de las mujeres de quienes toman sus secretos, su “know how” o “savoir faire”²⁶. En otras palabras, de las mujeres toman aquellos ardidés, artificios, astucias y picardías empleados por ellas para alcanzar el éxito de su imagen femenina. Es así, entre otras cosas, que aparece el uso del maquillaje como práctica común a todos estos sujetos. Pero más que del uso, puede hablarse de su profesionalidad respecto al maquillaje, la peluquería, y todo aquello que se relacione con la estética femenina tradicional. Valga apuntar que, durante la investigación, en el tiempo que compartimos con estas personas, tuvimos la certeza de que llegan a perfeccionarse tanto en esas habilidades, que podrían incluso superar las desarrolladas en este aspecto por cualquier mujer corriente.

En este sentido, travestis y transexuales operarán cambios permanentes en su apariencia. Observamos entonces la tendencia a llevar el cabello largo y teñido, las uñas largas y pintadas, las cejas depiladas —factor en el que colocan especial cuidado, puesto que es considerado como de gran importancia en el logro de un rostro femenino. Otro elemento, de gran conflicto para muchos de esos individuos, es el relativo a la eliminación del vello corporal, fundamentalmente, el relacionado con la barba y el bigote, que tratan mediante la depilación y el auxilio de pinzas de cejas. De hecho, las pinzas y el espejo se constituyen para estas personas en objetos gran valor, de cuya posesión no pueden prescindir. A la hora del maquillaje, por ejemplo, la base facial se instaura en un componente esencial, pues ayuda a los

sujetos en la “corrección o perfeccionamiento” de su tez, en caso de que queden huellas de los indeseados y combatidos “cañones”.

Por su parte, los transformistas también desarrollarán todas estas habilidades, pero, en dependencia del rol social en el que se desenvuelvan, podrán cuidarlo en la huella de permanencia o no que las mismas les produzcan. Así, por lo general, los transformistas, en lugar de sus propios pelos feminizados —largos, teñidos—, emplearán pelucas, las uñas, igualmente, serán postizas. Pero, por lo general, conservan todo el tiempo algunos rasgos de feminidad, como las cejas arregladas, la eliminación del vello, fundamentalmente el facial, entre otros.

Es impresionante el proceso de mutación que los transformistas realizan antes de cada actuación. Como auténticos artesanos, con gran dedicación y profesionalismo, tallan la construcción de cada parte del cuerpo femenino que mostrarán. Son capaces de someterse a los sacrificios más impensables: desde consentir que sus cuerpos permanezcan atrapados durante horas entre construcciones de espuma de goma y afinadores de talle —que imitan la silueta femenina y nada tienen que envidiarle a los corsés de nuestras abuelas, respectivamente— hasta, en etapas de escasez, poner en peligro su salud utilizando sustancias, como pegamento de calzado, para adherirse pestañas postizas. Sólo importa el resultado final: la mujer tiene que resultar lo más convincente posible. De ello dependerá su éxito o su fracaso.

El uso de hormonas aparece en los travestis como práctica generalizada. Esta es una diferencia fundamental entre travestis y transexuales, de un lado, y transformistas, de otro. Sin embargo, eso no excluye que haya transformistas que también se valgan de ellas para feminizarse. Pero, en estos casos, el uso de las mismas se realiza teniendo la prevención de que sus efectos puedan ser disimulados bajo la apariencia física masculina con la que se presentan habitualmente.

Los travestis y transexuales, por su parte, realizan estas transformaciones incidiendo de modo directo en su fisiología. Esos sujetos, a diferencia de los transformistas, se abstienen de utilizar materiales ficticios en calidad de rellenos. Desde el psicoanálisis lacaniano podríamos entonces afirmar que, en estos últimos, el goce ha tomado el cuerpo y desde este se hace escuchar.

El uso y abuso de esas sustancias tiene, naturalmente, inconvenientes. Todas estas personas refieren haber sufrido reacciones muy fuertes, debidas a los efectos de esas hormonas en el organismo, que les producen mucho malestar. Además, una

queja es común: las hormonas les produce inhibición del deseo sexual, que muchos de los encuestados expresan como “apatía sexual”.

La situación se vuelve alarmante ante la confesión de que la mayor parte de estas personas se auto prescriben las mencionadas hormonas. Hemos encontrado testimonios que dan fe de efectos en la piel en forma de manchas tras la exposición al sol. Peor aún, algunos expresan conocer de casos enfermos de cáncer, como efecto de este consumo de medicamentos indiscriminado.

Como buenos cubanos, aunque nunca hayan estudiado Medicina, estas personas también tienen sus teorías sobre todo lo que a hormonas se refiere. De esta forma, el tipo de estas sustancias que eligen, y la dosis en que son aplicadas, las establecen socializando las indicaciones hechas a unos pocos conocidos por los facultativos correspondientes, los médicos especialistas en endocrinología.

Los transexuales, en cambio, llevan su convicción de pertenecer al sexo femenino hasta sus últimas consecuencias. Ellos van a demandar que sus cuerpos sean “corregidos” y se les devuelva la fisonomía que identifican como propia y se corresponde con su identidad de género. En este sentido, no sólo se valdrán del uso de hormonas, sino que, además, su fin último será la intervención quirúrgica de corrección o reasignación de los órganos sexuales. En estos casos, la mayoría es atendida por un personal especializado, aunque algunos individuos abandonan el tratamiento, tomando la feminización de sus cuerpos a su cuenta y riesgo.

Estereotipos, roles, conductas y normas sociales

Lo anteriormente analizado no será suficiente. La salida a la escena social, y su éxito, dependerán todavía de un último componente, quizás más complejo de construir que la propia apariencia física.

Estas personas, desde su infancia, han sido educadas, según los preceptos sociales, como varones que deben devenir hombres, con todos los atributos que este género comporta. En consecuencia, crecen en medio de un aprendizaje cultural que se niegan a subjetivar como propio, pero que, de cualquier modo, será la forma de relación que *deben* usar para poder comunicarse socialmente. De modo que, llegado el momento en el que asumen su identidad de género femenina, tendrán que comenzar un proceso en el que —desembarazándose de la enseñanza

forzada recibida— deberán realizar el aprendizaje de los roles, conductas, ademanes, modales, gestos, de las féminas. Tal adiestramiento implica, además, el desarrollo de las picardías, ardidés, artificios, habilidades, sutilezas, subterfugios, que hacen tan rica la feminidad en las sociedades patriarcales. Así, estos sujetos, tendrán que comenzar, a esas alturas, un aprendizaje cultural que hasta este momento les había sido obstaculizado y negado.

Los sujetos entrevistados expresan haber tenido que realizar una preparación previa a su salida en escena: ellos han debido ubicarse en los roles que deberán jugar y han incorporado las conductas y atributos correspondientes.

De esto se trata en estos sujetos: las conductas correspondientes al rol, aparecen como un aditamento más, que deben adicionar a la imagen, tal y como lo hacen con el vestuario, el calzado.

Esta subjetivación suele ser bastante compleja, puesto que, en personas que recibieron el aprendizaje opuesto desde su nacimiento, se trata de “aprender a ser mujer” de una manera tal que corresponda al estereotipo social imperante.

La imagen femenina como norma grupal

Como veíamos en las clasificaciones que hacen de sí mismos, este grupo realiza sus autodenominaciones siguiendo criterios fenomenológicos en los que prima la apariencia física.

Como norma grupal y requisito indispensable se instaure así la exigencia de “dar mujer”, lo cual se traduce en —una vez realizada la transformación en cualquiera de las variantes que aquí consideramos— lograr una imagen lo más femenina posible.

Esto se torna en un conflicto para muchos de estos individuos, pues no depende solamente del cuidado que se ponga en ello. La apariencia va a estar determinada, además, por ciertas características fisiológicas y estéticas, que favorezcan o no la feminidad. No cumplir esta norma puede implicar la sanción del grupo, materializada en la burla, la crítica y, por último, el rechazo.

En el caso particular de los transexuales, esta exigencia grupal, sin embargo, va a tener la misma incidencia, pero mucho más comprometida. La necesidad que a ellos rige: responder a su identidad genérica y hacer corresponder ésta a su imagen física externa, es mucho más demandante.

El establecimiento de esta norma grupal —a partir de la apariencia externa— trae aparejado que los elementos psicológicos

no sean considerados por el grupo, lo cual provoca grandes frustraciones en muchos de sus miembros.

En nuestra investigación encontramos a un sujeto, autodenominado transformista, en el cual, sin embargo, hallamos muchos elementos de no correspondencia entre esta autodenominación y su posición subjetiva. Las características físicas de esa persona tornaban muy compleja la tarea de lograr clasificar entre los estereotipos aceptados como femeninos. A partir de lo que venimos planteando, este caso nos hace sospechar que este sujeto, al no “dar la mujer” necesaria, se ha reubicado como transformista, posición desde la cual le es posible —con grandes esfuerzos y la ayuda de toda una construcción artificial sobre su cuerpo, imposible de reproducir durante todo el día— acercarse a una imagen femenina que aún así es fuertemente cuestionada.

No obstante, este elemento es tan importante en todos los casos, que, con tal de responder a esta exigencia, llegan a poner en juego sus vidas. Como ya apuntamos, el uso de las hormonas se realiza, la mayor parte de las veces, sin prescripción médica, lo cual es peligroso debido a sus efectos secundarios, que pueden desencadenar, incluso, en enfermedades conducentes a la muerte.

El poder de la censura

En todo grupo aparecen mecanismos encargados de hacer cumplir las normas grupales. Uno de ellos es la censura. En este caso, particularmente, la reprobación —que se expresa en una triple censura referente a la norma grupal, o sea, “dar mujer”— vendrá de diferentes direcciones:

1. La censura que dicta la norma grupal.
2. La censura proveniente del otro de referencia²⁷, en este caso los homosexuales.
3. La censura del discurso heterosexual dominante.

La psicóloga Carolina de la Torre sostiene que “La identidad está siempre recreándose, enriqueciéndose por influencias que pueden venir incluso de lo que, como referente externo, constituye el otro frente al cual se dibuja”²⁸. De ahí que encontremos que, dentro del propio grupo, los transformistas constituyen un otro de referencia encargado de hacer cumplir esta norma: tanto para travestis y transexuales, como para ellos mismos.

Estamos teniendo en cuenta el hecho de que los otros significativos no siempre son “externos” al grupo de identidad, y que

cualquiera de los tres subgrupos que nos ocupan, en su dinámica grupal, pueden actuar como un otro significativo para los otros dos subgrupos restantes, e influir en la aparición y transformación de identidades particulares a niveles internos.

Para ilustrar mejor esta modalidad de censura, queremos citar un testimonio recogido durante la investigación. Ahí pueden apreciarse las consideraciones de un transformista sobre travestis y transexuales, en cuanto a su apariencia física y a este imperativo grupal de “dar mujer” del que venimos hablando. Él nos decía:

(...) porque para mi son bichos, esas que están en la calle, que no logran y quieren ser, pero no pueden llegar, no se han descubierto que no pueden llegar a ser bonitas. Entonces, para mí son bichos (...) Si realmente tú vas a salir a la calle porque te consideras mujer, o porque tu vida social ya la quieres hacer de mujer, yo considero que debes ser una mujer bonita, elegante, con sus buenas uñas, su buen perfume. Que todas las cosas se vean bien para que la gente pase y diga: es un..., pero, ¡qué bien se ve, parece una mujer!

En relación con el segundo tipo de censura, los homosexuales van a constituir el otro de referencia externo de este grupo. Es decir, aquellos sujetos, externos al grupo, sexualmente orientados hacia su propio sexo, que conservan su identidad de género.

Es interesante que este grupo, aunque por lo general ubica sus prácticas sexuales dentro de la homosexualidad, no infrecuentemente practica la bisexualidad.

Como se sabe, en nuestra sociedad es un lugar común pensar que el sexo biológico ha de corresponder, invariablemente, con la identidad sexual (masculina o femenina) de la persona, y, posteriormente con su orientación sexual (heterosexual, homosexual, bisexual). De este modo, conceptos que se refieren a aspectos de la sexualidad totalmente distintos suelen confundirse. Este problema habitualmente se complica cuando estamos en presencia de travestis.

Podría pensarse que un sujeto que viste, se comporta y proyecta con una imagen femenina debe sentirse atraído por el sexo masculino. Pero eso no es necesariamente así. Como hemos anotado anteriormente, el sexo biológico, la identidad de género y la orientación sexual, no tienen por qué moverse en una misma dirección.

No obstante, podría resultar paradójico el hecho de que uno de los aspectos que cohesionan a esa comunidad como un grupo de identidad social es, en primer lugar, la cuestión homosexual. La sociedad rotula como homosexuales a todos los miembros del grupo, sin más, con lo cual todos comparten la

marginación hacia la que la sociedad misma ha confinado esta conducta sexual, con independencia de la posición subjetiva de cada uno de los miembros con respecto a la misma.

Los sujetos entrevistados coinciden en que, antes de la década del '90 del siglo xx, para ellos hubiera sido imposible aparecer en la escena social exteriorizando la imagen femenina. De este modo, todos se manifestaban como homosexuales. Algunos comenzaron antes a hacer ensayos por aparecer feminizados en público, pero eran fugaces y en casos aislados.

El hecho de ser ubicados como homosexuales no habla, meramente, de una preferencia sexual compartida por todos los miembros de este grupo, sino que constituye, dentro de nuestra sociedad homofóbica y machista, todo un estatuto social con fuertes implicaciones. Ser homosexual en Cuba implica un desafío hacia los atributos identitarios nacionales. No creemos exagerar si afirmamos que la homosexualidad constituye una herida narcisista que la virilidad nacional no puede perdonar, y, por lo tanto, la ataca de modo implacable, más aún antes de los años '90. La respuesta social ha sido entonces conferir el estatuto de estigma social a las personas que han manifestado esta preferencia sexual. Tanto es así, que llamar homosexual²⁹ a una persona constituye un verdadero insulto, casi un desafío, que no debe pasarse por alto si se quiere conservar el prestigio y la imagen social.

De este modo, el haberse identificado, en un primer momento, dentro de la homosexualidad, implica, para todos los miembros del grupo en estudio, haber compartido, a partir de entonces e incluso desde la infancia, una historia de rechazo y marginación social. Todos estos sujetos refieren haber sido también blanco de todo tipo de maltratos, atropellos y humillaciones. Estas vivencias comunes pasan, pues, a formar parte de la identidad del grupo, de su historia.

Para los transformistas, los homosexuales funcionan como un otro significativo de la identificación.

Los transformistas que consideramos pertenecientes a este grupo se autodefinen como "homosexuales que, además, actúan como transformistas". Sin embargo, para travestis y transexuales, los homosexuales constituyen un otro significativo de la diferenciación. Es muy frecuente encontrar, en el caso de los transexuales, la aclaración "yo no soy un gay", "yo soy una mujer". O, en el otro caso, el de los travestis, la afirmación "yo soy un travesti".

Por otro lado, los travestis, y principalmente los transexuales, apuntan a otra diferencia con respecto a los homosexuales: ellos se consideran más estables en sus relaciones de pareja que los

gays, lo que así tiene lugar, consideran, por el hecho de tener un círculo más cerrado de relaciones sociales y, por lo tanto, menos oportunidades de elección.

No obstante, en todos los casos, los homosexuales (gays) constituyen el grupo de referencia, en tanto dicta los patrones estéticos que travestis y transexuales deben seguir. Son los gays quienes constituyen el otro externo que aprueba o desaprueba su apariencia física, su buen gusto, así como los elementos conductuales que apunten al logro de la feminidad.

El gran peso que el grupo travestis y transexual otorga al criterio homosexual (gay) se debe a su importancia como grupo de relación. Es dentro de él donde se encuentra, generalmente, el público, se hallan las amistades y parejas de los otros dos grupos.

En tercer lugar aparece la censura del discurso heterosexual dominante.

Si bien la censura gay va del lado de la estética, la heterosexual se sitúa del costado de la ética. Como se conoce, en nuestra sociedad prima el discurso heterosexual, que lleva implícito la homofobia y el machismo.

Esa palabra dicta qué conductas son “normales” y cuáles no lo son. Y eso incide, psicológicamente, en este grupo y conforma una identidad negativa, es decir, las percepciones y vivencias que los individuos del grupo poseen de sus propias conductas presentan un matiz de rechazo y negatividad. Su propia identidad la subjetivizan como lo “anormal”. Entonces, la identidad negativa no es sólo un problema referente a lo subjetivo sino, también, un problema de historicidad: la cultura se halla encarnada de tal manera en los sujetos, que hasta hoy toda la sociedad, homosexuales incluidos, ha solido llamar “gente normal” a los heterosexuales.

De vivencias compartidas

Elementos de fusión e identidad grupal ante el otro social que los discrimina pueden considerarse, dentro de la identidad del grupo, y en cuanto a la dimensión afectiva, las reiteradas vivencias de rechazo social, las frustraciones ante el lugar marginal al que se les confina.

Estos sentimientos comunes provocan, a su vez, otros vínculos afectivos entre los que no podríamos dejar de señalar la solidaridad. Estos nuevos lazos se desarrollan, refuerzan y diversifican en otros distintos, en el camino por lograr la meta común del grupo, la cual, al parecer, apunta al alcance del reconocimiento de su pertenencia a la sociedad.

En relación con una de las características esenciales que identifican a estas personas, la marginación social, existe, como ya hemos expresado, una historia homofóbica y machista que establece una serie de patrones culturales, fuertemente arraigados en las subjetividades de cubanos y cubanas.

Al mismo tiempo, esa moneda tiene su otra cara.

Las personas participantes de nuestra investigación manifiestan que suelen ser aceptadas en los vecindarios y lugares en que han crecido. Quiere decir que el resto de las personas con las que conviven llegan a relacionarse de modo diferente con las peculiaridades de este grupo y con su existencia. Esto nos hace cuestionarnos el papel que podría tener una educación sobre el tema, dirigida a la sociedad.

A partir de los testimonios obtenidos, un rasgo aparece como típico de este grupo, y fundamentalmente en travestis y transexuales: un bajo nivel cultural. Este elemento a su vez se relaciona con el abandono escolar prematuro, lo cual ocurre, por lo general, durante la adolescencia, etapa en que la definición sexual provoca el rechazo del grupo escolar.

En esta misma dirección aparece otro elemento típico. Aun cuando en la esfera laboral no existe, legalmente, una prohibición expresa en contra del empleo o contratación de estas personas, a ellas les resulta prácticamente imposible hallar un puesto de trabajo, lo cual, probablemente, se deba a que, dentro del andamiaje institucional, ellas deben pasar por la aprobación o censura humana: los estereotipos sociales consideran inaceptables el empleo de un hombre vestido de mujer.

A consecuencia de esta situación, estos sujetos, en su mayoría, trabajan como artistas, la mayor parte de las veces en negocios particulares. En menos ocasiones lo hacen en algún espectáculo de cabaret u obra de teatro de espacios formales. También suelen desempeñarse en la peluquería particular.

La elección de estos roles —que la sociedad establece como femeninos—, no pensamos que sea arbitraria. Estimamos que más bien responde a una necesidad subjetiva de reforzar su identidad genérica.

Los transformistas, por su parte, se las han agenciado para responder a la norma social, manteniendo una apariencia masculina y desempeñando roles correspondientes.

Eso, en ciertos casos, les ha permitido alcanzar niveles escolares superiores y ocupar puestos laborales de acuerdo con su calificación. No obstante, como fachada al fin y al cabo, en el camino de satisfacer las exigencias sociales aparece la frustración profesional y personal. La mayoría de los transformistas

manifiesta no poseer una real vocación con relación a lo estudiado.

La frustración profesional, que comparten transformistas, travestis y transexuales, es así un denominador común que, en la mayoría de ellos, se ha revertido para llegar a la satisfacción a través de la actuación.

Hasta aquí hemos querido compartir algunos de los resultados obtenidos en nuestro empeño por contribuir a la visibilización de este grupo de personas; por favorecer un acercamiento a las características que, en Cuba, poseen transformistas, travestis y transexuales.

Valga entonces insistir, finalmente, en que, cuando de estudios de género se trata, el abanico debe ser abierto en toda su dimensión. No es sólo “la mujer” quien ha sido históricamente confinada a un segundo plano desde “el reinado de los hombres”. Incluso desde el discurso que intenta reivindicarla, se suelen omitir otros modos de existencia contrahegemónicas que, de igual modo, han pretendido silenciarse.

Más relajados, no más tolerantes. La sociedad cubana ante la homosexualidad*

Eduardo Jiménez García 

Alcanzar el respeto a los derechos y la dignidad de los homosexuales cubanos no es empresa fácil. Pero no parece humano esperar otro siglo para que una suerte de evolución natural haga justicia.

La emancipación plena de los gays y lesbianas en Cuba implica también promover y lograr cambios en el imaginario de una sociedad que todavía no acepta la homosexualidad, aunque se sienta más relajada que antaño ante la presencia de este fenómeno.

Sin embargo, Mariela Castro Espín, directora del Centro Nacional de Educación Sexual (CENESEX), en entrevista con Alma Mater, cree que hoy estamos en el momento más oportuno para que los homosexuales ganen mayor espacio y representatividad en la sociedad cubana.

—¿Considera que los ´90 han inaugurado una etapa de mayor tolerancia social con respecto a la homosexualidad en Cuba?

—Siento que sí, que la gente está un poco más relajada, tanto en lo público como en la familia, ante la presencia homosexual, pero sólo ligeramente relajada, no más tolerante. Hay que trabajar mucho más en nuestra sociedad para que esta “relajación” implique un verdadero respeto bien elaborado hacia la diversidad sexual. La sexualidad es más compleja que lo que la ciencia ha podido aportar y lo que nos podemos imaginar. Por esa razón debemos ser muy cuidadosos en las decisiones que se tomen al respecto.

“Hoy estamos en un momento muy oportuno para que las personas de orientación homosexual sean mejor comprendidas e integradas en diferentes ámbitos de nuestra sociedad”, dice la directora de CENESEX.

Yo no cuento con datos estadísticos ni otras informaciones científicas para demostrar que hay mayor tolerancia, porque de ese tema en específico no hay investigaciones en nuestro país. Sin embargo, puedo acercarme a ese fenómeno desde la percepción que, como profesional y como individuo, tengo. Creo, ciertamente, que desde la década de los noventa³⁰ hay una mayor aceptación de la presencia de personas homosexuales por parte de la población y de las instituciones públicas. Eso no quiere decir que la contradicción esté resuelta a niveles micro y macro sociales.

A nivel macrosocial me parece que estamos en un buen momento para que se implementen políticas más explícitas con respecto a la defensa de los derechos de los y las homosexuales, de manera que podamos enfrentar mejor cualquier manifestación de discriminación por cuestiones de orientación sexual.

Ya en los años setenta se hicieron reformas al Código penal que eliminaron la homosexualidad como figura delictiva; cualquier palabra que pudiera discriminar a los homosexuales fue modificada. Sin embargo, eso no es suficiente, porque creo que nuestras leyes deben reflejar más y mejor el respeto que merecen las personas homosexuales.

A nivel microsocial hace falta un trabajo más profundo y profesional. Porque se trata de cambiar estructuras mentales, modificar el imaginario social. Por eso un intento tan humanista —como lograr mayor respeto para los derechos de las personas de orientación homosexual— lo identifico con la batalla de ideas que hoy se libra en nuestra sociedad. Pienso que esa batalla en el campo de la cultura, de la política debiera incluir esa necesidad, porque significaría más fortaleza cultural, social e ideológica para la Revolución.

—¿Es una propuesta?

—Sí. Una propuesta que hago desde mi responsabilidad como directora del Centro Nacional de Educación Sexual en los espacios pertinentes para realizar este tipo de análisis, y te aseguro que ha llegado a oídos receptivos. Esta sugerencia no está alejada en lo más mínimo de la espiritualidad de la Revolución, ni de todo el proceso que se ha dado en llamar La batalla de ideas. Sería magnífico que se lograra impulsar un trabajo intersectorial a profundidad en este tema, para que la sociedad cubana desarrolle una cultura de la sexualidad más sana, más equitativa, la cual ayude a superar creencias erróneas y prejuicios ancestrales, con énfasis en la orientación sexual.

Algo así haría que la Revolución sea aún más consecuente con su ética humanista, porque la Revolución cubana se ha hecho con la participación de todas y de todos los cubanos que se han identificado con las conquistas y los sueños de este proyecto social. Y en él han participado también personas de orientación sexual diversa. Entonces, no sería justo que los y las homosexuales fuesen lastimados en su dignidad por ancestrales tabúes. Por esas razones creo que esta es una tarea fundamental en la que hay que trabajar más.

—¿Cómo cree que deban reflejar mejor nuestras leyes el respeto a los derechos de los homosexuales?

-En la Constitución de la República todas las personas están amparadas, independientemente de su raza, su sexo, su edad, y ese amparo incluye a los homosexuales, aunque no de manera explícita (si se explicitara algo así, estaría reconociéndose la necesidad de evitar algún tipo de discriminación como la racial, o de la mujer). Por eso, en mi opinión, cuando algún día se le hagan cambios a la letra de la Constitución, incluiría, explicitaría, la orientación sexual, como se hace con la condición racial, femenina o etárea. Esto no es una urgencia, pero sí creo que en nuestras leyes debemos ser, con respecto a ese asunto, más claros, más evidentes. No sólo para proteger de la discriminación a estas personas dentro de las instituciones públicas, sino también dentro de la institución familiar, porque es allí, en muchas ocasiones, donde por primera vez resulta transgredida la persona homosexual.

Una de las experiencias más desestructurantes para la personalidad y para la salud mental del ser humano, es haber sido rechazado por su grupo familiar, y más si eso ocurre por razones que el individuo no ha elegido, es decir, por su orientación sexual.

-¿Por qué cree que la comunidad gay en Cuba no se ha organizado como en otros países para demandar mayores espacios y respeto social, entre otras reivindicaciones?

-Creo que la dificultad mayor es que no existe un proyecto convincente y unificador. Porque los y las homosexuales son tan heterogéneos como los y las heterosexuales. Sin embargo, no veo en esto una incapacidad, sino una realidad muy compleja. También se debería contar con los apoyos del resto de la sociedad civil cubana, todavía muy permeada por prejuicios sexuales.

Pero más que organizarse, considero que los gay y las lesbianas debieran intentar una estrategia de integración mayor a los espacios sociales, porque "organizarse" también podría conducir a un episodio de autosegregación, de aislamiento, y no de mayor vinculación social y naturalización de su condición sexual al interior de la sociedad.

Pienso que los y las homosexuales deberían participar más en los distintos espacios sociales y políticos de discusión existentes en Cuba, a pesar de los prejuicios, para dar a conocer su verdad, sus legítimas necesidades de igualdad, su credo. Y buscar el apoyo de la comunidad científica, con el fin de aportar argumentos los cuales sirvan para instituir los cambios que sea necesarios dar en la sociedad y que, además, sean justos. Pienso que esa estrategia tendría un mayor efecto y sería más saludable.

Creo que hoy estamos en un momento muy oportuno para que las personas de orientación homosexual sean mejor comprendidas e integradas en diferentes ámbitos de nuestra sociedad.

Homosexualidad: Nelson Simón, la libertad de reconocerse gay*

Dalia Acosta 

Autor de volúmenes como *El peso de la isla* (1993) y *A la sombra de los muchachos en flor* (2000), el poeta y narrador de 40 años es considerado en la actualidad uno de los más importantes exponentes de la poesía homoerótica nacional y de los pocos intelectuales cubanos capaces de reconocer en voz alta su homosexualidad.

“Yo no tenía nada, sólo promesas y un amante/ sólo el cuerpo de un hombre para decir —en el estío/ de las rojizas tardes— cuando me tiendo sobre él/ siento que puedo tocar los fugaces bordes de la felicidad”, dice en uno de sus poemas más íntimos.

Convencido de que las transformaciones hacia una mayor comprensión social de la homosexualidad son irreversibles, Simón accedió a conversar con SEMlac en su casa de la ciudad de Pinar del Río, a 140 kilómetros de La Habana. Lo que había sido pensado como un breve encuentro se convirtió en una conversación de más de cuatro horas.

Cambios y límites

—Hace poco vivimos la primera semana de cine por la diversidad sexual masculina. Están pasando cosas inimaginables hace unos años. ¿Estamos ante un cambio social?

—La sociedad cubana asume con mucha agilidad los cambios. Aún siendo machista, con una cultura muy falocéntrica, es una sociedad muy mutante y abierta a las transformaciones. Y es real que, de los años noventa del pasado siglo para acá, la homosexualidad ha empezado a verse de forma diferente. Si alguien trataba estos temas hace 20 años, lo hacía como si hablara de una especie rara, en peligro de extinción. Ahora se empieza a hablar de reconocimiento, convivencia y comprensión.

—¿A qué atribuyes ese cambio?

—No puedes tener a la gente ciega durante mucho tiempo. Son cosas con las que se convive cotidianamente, están ahí y terminan por aceptarse. Yo creo que va más allá de un pensamiento coherente, y que es la misma sociedad la que va pidiendo los cambios. Las sociedades no están aisladas; no se puede aislar un país del otro, y Cuba no puede estar al margen de lo que está pasando con el movimiento homosexual en el mundo.

Por supuesto, aún hay miedos: al homosexual todavía se le ve como algo altamente contaminante y depredador.

—¿Podríamos hablar de una cultura gay propia?

—Yo diría que sí, porque vivimos en un país muy atípico. En Cuba no hay sitios donde los homosexuales puedan encontrarse, compartir o buscar pareja. La gente no siente la necesidad de asumir la homosexualidad desde una posición de grupo y la sociedad le ha hecho creer que no hace falta un bar gay o una revista gay, porque sería automarginarse. También sucede que al homosexual cubano le sigue gustando el patrón de la virilidad: es algo que criticas, que te flagela, que te margina, pero sigues prefiriéndolo. Cuanto más masculina sea tu presa, más la exhibes como una gran conquista.

—Hemos hablado de cambios favorables, ¿pero hasta dónde llegan realmente? ¿Cuáles son los límites?

—Se asume la homosexualidad dentro de determinados patrones que la mayoría ha establecido como permisivos. El modelo que se acepta es el comedido y respetuoso. Hay límites establecidos y no los pone la minoría, los marca esa mayoría machista, falocéntrica y viril, en un país que exagera la virilidad desde su propia dimensión patriótica y política.

Yo soy homosexual. Mi discurso cultural y literario es un discurso desde la homosexualidad asumida, pero desde qué homosexualidad. ¿Qué pasaría si Nelson Simón se aparece travestido, mañana, en un festival de poesía? ¿Qué pasaría si se enamora de una persona transexual? ¿Cuál sería la reacción social?

Caminos recorridos

—Hoy eres capaz de llegar a un escenario y decir “estoy aquí como artista, pero sobre todo como gay”. ¿Cuánto pasó para llegar hasta aquí?

—Estuve seis años de mi adolescencia becado en una escuela vocacional, donde se formaba al “hombre comunista del futuro” y en la cual no podías ser homosexual, religioso o tener familia en el extranjero. Yo todavía no tenía postura sexual determinada, pero era un muchacho muy retraído y empezaba a sentir una atracción hacia la masculinidad. Sufrí en carne propia los ataques de mis compañeros, el chiste de mal gusto, la discriminación, cosas que en una beca estaban muy vinculados a ambientes de violencia.

Después, cuando empecé a estudiar medicina, sentí los asedios constantes. Se suponía que un homosexual no podía ser

médico. La presión psicológica era muy fuerte y nunca he dicho públicamente que uno de los motivos por los cuales dejé la carrera fue ese. Entonces estaba en tercer año, me sabía homosexual, quería vivir como gay y, en ese ambiente, era imposible. La medicina siempre fue mi vocación y no tenía ni idea de que me iba a dedicar, algún día, a la literatura.

Ahí empecé a ser lo que soy ahora. Fue un momento de ruptura con muchas cosas, incluso con mi familia, que no me entendió y me dio la espalda. Descubrí que estaba solo, que los homosexuales casi siempre estamos solos y tenemos que empezar a construir una vida desde la soledad. Y entonces, mi pareja muere en un accidente y empiezo a cuestionarme otras cosas, como por qué había cedido a la ambigüedad de mantener relaciones con mujeres.

Empecé a vivir como un homosexual, a relacionarme abiertamente con otros como yo, a no esconderme de nada. Fueron años muy dolorosos, todo el mundo me apartó. Nelson Simón era un nombre que no se podía mencionar en Pinar del Río, hasta que, a inicios de los años noventa, me dieron trabajo en la radio provincial. Había estado mucho tiempo sin trabajo, sin tener con qué mantenerme y viviendo de la caridad de los amigos.

El peso de una isla

-Como suele suceder en Cuba, tu poesía empezó a tener un reconocimiento nacional e internacional y eso tuvo una repercusión en tu ambiente más cercano. ¿Cómo se dio este proceso?

-Empiezo a ser visto como un homosexual confiable. Eran años en que uno se veía obligado a tomar determinadas posturas más relacionadas con la política del país. Y la gente comienza a darse cuenta de que yo no era un desafecto. Podía ser muy crítico, muy incisivo, pero siempre desde adentro.

Salí de Cuba, por primera vez, en 1995. Viajé a España después de publicar *El peso de la isla*, y cualquiera que lea mi libro encontrará el deseo de quien quiere escapar de algo que le ha sido agresivo durante mucho tiempo y lo está asfixiando. Decidí vivir una temporada en Europa. Ese fue un año muy importante para mí: termino de asumirme, decido que quiero vivir en Cuba y participar de su transformación.

Hasta ese momento yo pensaba que la libertad era poder escapar. Y me doy cuenta de que la libertad no es huir, sino decidir dónde quieres estar. La libertad es algo que se lleva por dentro, lo cual te das tú mismo, no tienes que esperar que nadie te la dé. Yo no tengo que esperar que nadie me permita ir a un lugar

a decir yo soy homosexual. Asumo mi homosexualidad en mi casa, en mi portal, en la zona de encuentro, donde yo quiera. Y entonces empiezo A la sombra de los muchachos en flor, un libro escrito desde un homosexual que vive conflictos comunes a cualquier persona. A la sombra... no trataba de reivindicar nada que no fuera a mí mismo, ni a un grupo; estaba reivindicando a Nelson Simón, ayudándolo a estar en paz consigo mismo y a decir: \“cada día estoy más contento con lo que voy siendo\”.

Yo no tengo, ahora mismo, que ocultarme y eso me hace muy libre. He pasado de luchar por mí, a luchar por causas más colectivas. Cuando tú sales del armario, te puedes parar en público y decir soy gay. No lo haces para invadir el terreno ajeno, sino para que la gente entienda que tú eres como otro cualquiera, que no hay que tenerte miedo, que las libertades van por dentro y nadie te lleva de un lado al otro si tú no quieres ir. Es un problema de respeto a la individualidad y a los pequeños espacios personales.

–A la sombra de los muchachos en flor ha sido catalogado como uno de los máximos exponentes de la poesía homoerótica contemporánea cubana. Tú mismo decías que su aparición fue como una bomba y te asombró la recepción que tuvo en Cuba.

–A veces piensas que estás trasgrediendo mucho y no estás transgrediendo nada. Ese libro hacía falta, como era necesaria la película Fresa y Chocolate, de Tomás Gutiérrez Alea en 1993. Antes no habría salido esa película y mi libro tampoco. Cuando en realidad logras romper los límites, es porque están dadas las condiciones para que así sea. Mi libertad era escribirlo y ahí está. No voy a hacer una bandera de mi libro, tampoco voy a dejar de escribir.

Cuando salió había gente que venía a verme y me decía: \“me gusta el libro, pero por qué tanta mariconería\”. Y yo me pregunto, si el heterosexual asume su sexualidad, lo dice todo abiertamente, ¿por qué no lo puedo hacer yo?; si a él la sociedad lo reconoce, lo asimila y lo incorpora, ¿por qué a mí no?

Aumentan hombres que usan atributos femeninos*

Lourdes Stusser, Carlos Ríos, Núñez Michel, 
Yuri Guevara, Elayna Espina, Nelly Osorio
y Sara Cotarelo

Cuba no escapa a la llamada metrosexualidad. Las causas han sido diversas pero, ¿es el hombre cubano más liberal? ¿Es menos machista?

Bellos y no bellos, en Cuba y más allá, todos caben en este mundo. Quien sabe si por una trampa de los diccionarios o por una broma del sentido común, los hombres “bellos”, sin embargo, se sienten muy bien. Agradecidos de haber llegado a la vida en acuerdo tácito con los cánones de las culturas dominantes, estas personas, generalmente, están más complacidas con su físico que otros a su alrededor.

El mercado ha estado vendiendo algunas novedades lingüísticas: metrosexual, tecnosexual, ubersexual, retrosexual, y hasta hombre alfa. La Real Academia de la Lengua Española no les abrió las puertas, y por el momento siguen volando en el éter de la oralidad humana. Sin embargo, los medios de comunicación del mundo occidental las han catapultado al espacio público, para beneplácito de los intereses del mercado.

Esas clasificaciones con prefijos múltiples, que parecen denotar a la larga una conducta “sexual”, son, por el contrario, denominaciones que no suelen indicar un comportamiento, orientación o preferencia alguna, sino que nombran actitudes que algunos hombres tienen hacia su apariencia física y que simulan abrir la puerta a una supuesta “liberación masculina”.

Puede ser que, mirando atrás en el tiempo, todo el asunto de ser bello o no serlo, no sea otra cosa que el afán humano de lograr aceptación dentro del grupo, de otorgarse a sí mismo un cierto reconocimiento social, o de llegar al clímax de la notoriedad pública.

En el mundo antiguo muchos hombres se preocupaban conscientemente por su apariencia, aunque casi siempre este comportamiento se vinculaba con su estatus de clase, con su ser público. Hoy está claro que los productos y servicios en función de la belleza se venden más después que los medios han legitimado el surgimiento de un “nuevo hombre” —que no es un hombre nuevo— al que no le importa violar los límites acuñados por la cultura falocéntrica.

Los medios internacionales aseguran que estos hombres asisten a salones de belleza, son más selectos en el vestir, y utilizan joyas que unas décadas atrás las normas sociales concebían exclusivamente para mujeres. El enfoque queda solo en lo superficial. Nadie habla de su dimensión humana, de las transformaciones de su alma, de su ser político.

Podría especularse que cualquier tendencia de este tipo en nuestro país se vería minimizada por los efectos del Período especial. Sin embargo, con solo desandar unas cuadras de La Habana, la imagen de hombres con piernas y brazos afeitados, con esmalte en las uñas, con cejas arregladas, con aretes u otros atributos —hasta ahora solo femeninos— penetra como una bala en el centro de la retina pública.

Sea o no una estrategia de mercado afirmar que existen los metrosexuales, lo cierto es que algunos hombres en Cuba lucen hoy diferentes.

Dime, espejo mágico...

“Es la crisis del mexicano “macho””, afirma sobre la metrosexualidad Roberto Labaut, estudiante universitario. Ciertos jóvenes cubanos conciben este fenómeno como la renuncia a la masculinidad tradicional, como darle la espalda a esa apariencia que Humphrey Bogart implantó hace décadas en el gusto occidental.

Pero, ¿qué se ha entendido por metrosexualidad? Fue el periodista inglés Mark Simpson, en 1994, quien la definió como la actitud de aquel hombre joven, habitante de una metrópoli, que gusta de una vida sofisticada, cuida su cuerpo, no tiene prejuicio para hacerse la manicura, y viste ropa de diseñador. Según Simpson, el metrosexual está enamorado de sí mismo y se obsesiona por estar siempre a la moda. El diario estadounidense *The New York Times* describiría poco después: “Son hombres urbanos impacientes, uniformes, dispuestos a abrazar sus lados femeninos”.

Al borde del narcisismo, ser metrosexual no implica una orientación sexual específica. Homosexuales, heterosexuales y bisexuales comparten la afición hedonista de la imagen.

El doctor Julio César González Pagés, profesor de la Universidad de La Habana y coordinador de la Red Iberoamericana de Masculinidades, considera que “hoy día el hombre es mucho más andrógono, más “femenino”, no afeminado, sino femenino en la concepción femenina de la socialización”.

Los iconos de la metrosexualidad en el mundo tienen nombres de éxito: David Beckham, nuevo astro del club estadouni-

dense Los Ángeles Galaxy, impone distintos estilos y modas que lo convierten en el paradigma global de la metrosexualidad. Beckham ha declarado que gusta de pintarse las uñas y arreglarse las cejas, porque lo hace sentirse mejor. Sus cortes de cabello —uno distinto cada temporada—, así como sus brazos y piernas afeitados, son imitados por los fanáticos del capitán de la selección inglesa. La gran campaña mediática en torno al astro futbolístico ha servido para exportar el sello metrosexual a todos los rincones del mundo. Otras imágenes tan “masculinas”, como la del charro mexicano, han sucumbido a la influencia. El cantante Alejandro Fernández, popularmente conocido como “El Potrillo”, se ha declarado a sí mismo como un “charro metrosexual”.

Nuestro país, aun cuando intenta alejarse de la maquinaria publicitaria, no escapa tampoco a esta tendencia de la globalización. Es por eso que hay hombres que reproducen los patrones metrosexuales sin saber, en la mayoría de los casos, que están dentro de esa clasificación.

El equipo de investigaciones sociales de este diario entrevistó a 60 personas entre los 14 y los 30 años, a lo largo de todo el país, con el objetivo de indagar cómo se percibe en Cuba esta nueva inclinación al “hombre estilizado”. Los entrevistados notaron el aumento de atributos tradicionalmente femeninos en varones, entre ellos: pantalones ajustados y a la cadera, cejas arregladas, pelo largo y teñido, cuerpo rasurado o depilado, camisetas de tirantes, uñas arregladas, labios pintados, limpieza facial, peinados de estilo, cintillos, *piercing* en el ombligo, entre otros.

Diversas son las apreciaciones sobre la manifestación de la metrosexualidad en la Mayor de las Antillas. Para muchos interrogados se debe al seguimiento de la moda, o como síntoma de rebeldía y protesta de los adolescentes. Otros culpan a la influencia de culturas externas importadas por diferentes vías. Algunos creen que es una receta de los hombres para aumentar la autoestima modificando el patrón estético, y así expresar su desprejuicio en la manera de asumir la masculinidad.

Julio César González Pagés refiere: “hoy en día los límites entre lo heterosexual, lo homosexual y lo bisexual se rompieron, y Cuba forma parte de eso. Hay una estética más ambigua sobre el hecho de ser hombre, que no indica tampoco exactamente una opción sexual”.

Miguel Vargas, chofer de un taxi de turismo internacional en Varadero, de 47 años, considera que la metrosexualidad “tiene que ver con la pérdida de valores, se están perdiendo, no hay

ética. Hay falta de principios. Y eso es desde la niñez”. Carlos Lugo, estudiante habanero de ingeniería nuclear, de 24 años, asevera que “se está resquebrajando la cultura nacional en la juventud, se confunde cultura con libertad, y se rompe la imagen masculina de nuestra sociedad”. Guillermo González Lezcano, profesor de belleza y miembro del proyecto Pelarte, percibe que la metrosexualidad en Cuba es expresión de la crisis que ha atravesado el país: “hay pérdida de la identidad cosmética porque todo se degradó, todo se desvalorizó con el Período especial”.

Por otra parte, un sector de la población lo relaciona con la moda, con la influencia de las industrias culturales extranjeras y el consumo. “El mercado influye en estas personas —afirma Zuleika Andrés, estomatóloga del municipio Plaza de la Revolución, de 30 años—. La influencia puede estar en las revistas, en cierto tipo de películas que exaltan los valores a través de la imagen física, el galán, el superhéroe, el deportista; todos con el patrón de éxito le siguen el ritmo al consumismo”. Gretel Téllez, de 18 años, prefiere verlo como “una evolución del pensamiento y la influencia de la moda europea”.

Julio César González Pagés es todavía más terminante: “En lo que sí podemos estar de acuerdo es que Cuba está influenciada por ese movimiento mundial y que los jóvenes cubanos cada día se quieren parecer más en la estética a los jóvenes de otros países”.

Otros, simplemente, lo atribuyen a un verdadero cambio en concepciones estéticas y hasta de comportamiento. “Más que una copia es algo propio de la evolución de las especies, la mentalidad del hombre cambia, los tabúes se han ido resquebrajando, el desarrollo social y tecnológico va a la par con el desarrollo del ser humano”. Así piensa Filiberto de la Cruz, estudiante de ingeniería nuclear. Danny de los Santos, alumno de la Escuela Nacional de Arte, lo ve como “el cambio y el deseo de hacer cosas diferentes, una transformación estética”.

Modelos de la casa de modas *La Maison*, que optaron por el anonimato en sus entrevistas para este reportaje, son algunos de los hombres que en Cuba trabajan en su imagen. Ellos no se ciñen al título de “metrosexuales”. Simplemente creen que “el hombre tiene que cuidarse y el que no lo hace, no se valora a sí mismo como debiera”. Ellos aceptan sin prejuicios que en su rama laboral “cada cual cuida su imagen, vive encima del cuidado de su cuerpo, el ejercicio, el rasurado, las cremas, las dietas...”. Reconocen que, en un inicio, la sociedad no los recibió bien: “Siempre la primera imagen que tienen de nosotros es que somos

homosexuales”. Y aún peor fue en su ámbito familiar: “Muchos padres no estuvieron de acuerdo en un momento inicial, porque cuando te ven afeitado, con las cejas limpias (arregladas), algún color diferente y otro corte en el cabello, les resulta difícil”.

Mariana Pérez y Katia Suárez, sociólogas, de 23 y 24 años respectivamente, dijeron que la metrosexualidad en Cuba “se manifiesta porque los varones han tomado más conciencia de la importancia de la imagen y la salud” y “porque se están rompiendo las barreras del machismo”.

Pero, ¿es la metrosexualidad una expresión de ruptura con los cánones de las sociedades machistas? ¿Se trata, como algunos lo han querido denominar, de una “liberación masculina”?

Mercado, mercado: ¿quién es el más bello entre los bellos?

No es fortuito que un nuevo patrón de belleza masculina haya surgido tan ligado a los intereses de venta. Una búsqueda simple sobre el tema en Internet, nos devela al metrosexual como “el nuevo hombre que nos encanta”.

La banalidad de algunos, permeados casi siempre por la publicidad, los ha llevado al extremo de pensar que serán más bellos según el producto que consuman: Gillete, Palmolive, L’Oreal, Loewe, Bvlgari, Biotherm Homme, Vichy Homme, Lancome, Channel... También en Cuba hay hombres que son capaces de multiplicar panes y peces para lucir un poco mejor, aun cuando los precios de estos productos harían quebrar el bolsillo medio.

La doctora Lourdes Fernández, vicedecana de la Facultad de Psicología de la Universidad de La Habana, apunta que “la cultura ha privilegiado un patrón de masculinidad donde la fuerza física, la fuerza psicológica y la virilidad son el eje promovido”. Sin embargo, el sitio web argentino SentidoG, uno de los promotores del tema, pone en primera plana el asunto del hombre actual que “comparte con las mujeres la aspiración de una piel suave y en muchas ocasiones, un *look* más femenino y delicado”.

Julio César González Pagés asegura que “si los hombres se integran a la industria de la cosmética, hay más ventas, hay más hombres consumiendo tintes de pelo, depilándose las cejas, las piernas. Entran, por tanto, en el mercado mundial de venta de productos cosméticos, donde nuestro país también participa, porque somos parte de la sociedad global”.

A propósito del caso cubano, Guillermo González Lezcano considera que en la Isla “hay una libertad estética invadida por el mercado, y el mercado de la belleza es importante para man-

tener los valores de belleza de un país”. Así, opina el también estilista, “estamos a merced del mercado, porque en Cuba no hay una cátedra de belleza que dicte los parámetros de los ideales estéticos del criollo, siendo todas las escuelas y no siendo ninguna. El país tiene que estudiar todas las escuelas para encontrar la suya propia. Creo que Cuba se ha sumado inconsciente o conscientemente a este cambio de imagen del hombre”.

Es también el mercado quien está imponiendo los límites entre lo masculino y lo femenino, según el estilista. Para él, el propósito de las ventas es “convencer a este hombre de que, aun cuando sea ancho de caderas, o de caderas muy estrechas, o sea muy delgado, o grueso, o bajito, o largo... todos se ponen los mismos pantalones. Es decir, que no hay correspondencia entre morfología y necesidad de hacer para esa gente un diseño especial”. Para decirlo de otro modo, que la metrosexualidad ha sido construida también desde el mercado a través de los medios de comunicación.

Sin embargo, no todos piensan que los hombres se esmeran en el lucir únicamente por inducción de la sociedad. “Los productos del cabello son unisex”, afirma Sarah, de 35 años, dependiente de una tienda del Hotel Habana Libre, en la capital del país. “Es que la cosmética del cabello es general, y todo tiene su edad y su etapa. No solo tenemos jóvenes que vienen a comprar tintes para hacerse iluminaciones en el cabello, hombres de mayor edad buscan tratamientos anti-canás y anti-caída”.

Bajo otros ángulos de apreciación, es evidente que el patrón metrosexual ha encontrado un espacio en esta isla del Caribe, y también el mercado se ha valido de estos nuevos cánones para incrementar sus ganancias. Sarah encuentra una justificación: “la cosmética es la esencia del ser humano”.

Nereida Pérez, manicura y depiladora del salón de belleza del mismo hotel, con 15 años de experiencia en esas especialidades, afirma que “hay que entender que los hombres son como las mujeres, tienen que lucir bonitos. La apariencia personal siempre es muy importante, sea en la mujer o en el hombre”.

Cremas anti-arrugas, implantes para el cabello, pinturas de uñas, lápiz labial... toda una gama de productos creados para los hombres, que habrían sido un buen gancho literario para los hermanos Grimm al diseñar sus personajes masculinos, los cuales hubiesen hecho palidecer de celos a la madrastra de Blanca Nieves. La industria cosmética ha logrado que a diario los hombres se pregunten: ¿quién es el más bello entre los bellos? Ella —la industria— ya tiene la respuesta: “todos los hombres son bellos, pero los metrosexuales son los más bellos de todos”.

Metrosexual... el espejismo de la “liberación masculina”

“Yo soy engrasador en un servicentro, ¿no crees que cuando termino de trabajar estoy lleno de grasa?”, cuenta uno de los modelos entrevistados. “En el pelo de mis manos y mi cuerpo toda esa grasa se queda pegada. Cuando termino de trabajar me limpio, siempre me visto correctamente, las personas no imaginan que yo sea engrasador, porque uso perfumes, cremas, siempre ando bien vestido. El cuidado de una persona requiere recursos, la mayoría caros, entonces tenemos otras profesiones y además trabajamos como modelos. Es la única forma de poder mantenerse, porque todos los productos cosméticos son costosos”.

Otro de ellos hace una reflexión sobre el aparente cambio de roles que la metrosexualidad ha inducido: “A mi novia no le gusta que salga sin camisa para la calle, porque dice que me estoy exhibiendo. Es decir, ahora pasamos del “no quiero que salgas en licra” del hombre, al “no quiero que salgas en camiseta” de la mujer”.

Lourdes Fernández está convencida de que no existe una “liberación masculina” “Yo creo que no hay indicadores de cambio, que no hay una “liberación”, solo que ciertos estereotipos se quieren mover de alguna manera, y que la gente joven los está tratando de mover, de un modo muy heterogéneo y muy diverso. Creo que hay emergencias de cambio, de apostar un poco más por la autonomía, con la belleza de los cuerpos. Porque no me queda muy claro si ese hombre que se afeita deja de ser machista. El hombre se afeita para ser bello, para conquistar muchas mujeres, empieza a “ranquear” entre esos hombres atractivos para el sector femenino, pero es más de lo mismo, no una “liberación”. Antes era la brillantina de Rodolfo Valentino, después dejarse las patillas, la mota de Elvis Presley, el cuadrado de Los Beatles... ha habido muchas modas. Parece que el hombre es más flexible, pero es más de lo mismo, porque es con el cuerpo”, afirmó.

Guillermo González Lezcano piensa que no existe tal “liberación masculina” espontánea: “Al hombre lo han influenciado, porque en su interior sigue con los mismos prejuicios, sigue poniéndose bonito para ganar más mujeres... o para camuflarse. Porque hay un fenómeno con la sexualidad, y es que hay una apertura hacia las tendencias que no clasifiquen al hombre, sino que lo dejen más “libre”, y lo hagan más como Dios... más allá de lo andrógono. El hombre sigue teniendo pensamientos machistas, y pensamientos homofóbicos”.

Julio César González Pagés explica que en el debate social, “eso se ha llevado como el cambio a que se aspira de los hombres. Es decir, hombres que tienen otros “manierismos”. Lo cual no significa un cambio en la concepción machista, sino de la estética. Y este movimiento es sobre todo en núcleos urbanos, no creo que pase en zonas rurales”.

Pagés reconoce que no se puede hablar de una “liberación masculina”, como fue la femenina: “Las mujeres, cuando se liberaron de sus ataduras sociales, no sólo se liberaron de prendas de vestir, de una estética, también se liberaron de un corpus ideológico, que le ha faltado a esa “liberación masculina”, a ese cambio de estética. ¿Hay nuevas concepciones dentro de los hombres? Sí, pero no han tenido el mismo peso que este movimiento con las mujeres. La “liberación masculina”, si se da, es mucho más superficial. No es un cambio que indique una reflexión. Aunque está claro que cuando hay cambios superficiales en los cánones, estos influyen luego en otro tipo de cambios”.

¿Cambio en la esencia o en la superficie? La respuesta es aún incierta. Las claves están en la evolución de la sociedad... y en el mercado de cosméticos. Por el momento, Jorge Sotolongo, estudiante de noveno grado, pidió: “Cuando salga este trabajo por el periódico, me lo dan, para llevárselo a mi papá que no me deja hacerme los rayitos”.

Contextualización

En enero de 1977 el Vaticano publicó la Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial, probablemente en respuesta, tanto a la ordenación de sacerdotisas, en la Iglesia Episcopal, como al gran abogar del movimiento por la ordenación en la Iglesia Católica de Estados Unidos. No obstante, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe publicó su declaración contra la ordenación de mujeres, también probablemente en respuesta a los dos relatorios de la Comisión del Vaticano, el de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, sobre “El papel de la mujer en la evangelización”, y el de la Comisión Bíblica, “Sobre la ordenación de mujeres”, el cual concluía que la Escritura deja la cuestión abierta.

Inmediatamente después de la publicación y el comentario del Vaticano, Arlene y Leonard Swidler convidaron a cuarenta y cuatro activistas católicos, estudiosos de la Escrituras y teólogos, para dar una respuesta y hacer una evaluación de los argumentos.³¹ Este artículo, en su forma original, fue escrito para esta colección de ensayos. Fue publicado también en Francia y en Australia, en forma revisada y ampliada, pues la referencia a los “doce apóstoles” todavía es utilizada como argumento de la Escritura contra la ordenación de mujeres, no sólo por los eclesiásticos católicos sino también por los anglicanos. Aunque los críticos y especialistas bíblicos hayan avanzado más allá de este abordaje anacrónico de pruebas y verificaciones, deben todavía entrar en discusiones dogmáticas, pues las declaraciones y debates sobre la ordenación de mujeres y sobre la autocompresión eclesial conciben las cuestiones históricas de modo que estas apenas sirven a sus intereses doctrinales.

El problema

La reconstrucción teológica del movimiento cristiano primitivo, como discipulado de iguales³², depara con frecuencia la objeción de que Jesús escogió y delegó en doce hombres, que serían los líderes apostólicos de la iglesia primitiva. La institución de los doce apóstoles –así continúa el argumento– prueba que el ministerio apostólico, jerárquicamente ordenado, se situaba encima de la igualdad de todos los creyentes, en el principio de la Iglesia.³³ Como los doce apóstoles según los Evangelios, eran

todos hombres, sin excepción, se concluyó que las mujeres no podrían tener acceso a las funciones de liderazgo, tanto en el movimiento de Jesús como en el movimiento misionero cristiano primitivo. Por lo tanto, se declaró que la noción de un “discipulado de iguales” era una proyección feminista al remoto siglo primero, pero esto no encuentra apoyo en los textos de nuestras fuentes.

Este argumento, sin embargo, reposa en diversas suposiciones erróneas. No toma en consideración el hecho de haber yo conceptualizado las ideas del movimiento cristiano primitivo como “discipulado de iguales”, “igualdad en el espíritu”, “igualdad a partir de abajo”, o *ekkesia*, esto es asamblea democrática, para la toma de decisiones, compuesta por iguales, como respuesta a las estructuras de dominación y exclusión ahora institucionalizadas en el patriarcado greco-romano.³⁴

Además de esto, el argumento contrario a la reconstrucción del cristianismo primitivo como “discipulado de iguales” parece insinuar que la igualdad social, expresada en las estructuras sociales horizontales y descentralizadas, no admite funciones de liderazgo. No obstante, estudios de la propaganda misionera helenística, judaica y cristiana primitiva demuestran que, aunque la gran mayoría de las religiones en el mundo grecorromano “no haya desarrollado estructuras jerárquicas”, no quedó destituida de liderazgo misionero.³⁵

Por otra parte, esta objeción presupone, no sólo que la masculinidad de los doce es esencial para su función en el cristianismo primitivo, sino también que esta función, en las iglesias cristianas primitivas, era de liderazgo apostólico. De esta manera, dicha objeción presume aparentemente que el círculo de los doce era idéntico al círculo más amplio, el de los apóstoles, bien como al de los discípulos, más amplio todavía.

Finalmente, esta objeción a la comprensión de los movimientos cristianos primitivos como “discipulado de iguales” hace la lectura de los Evangelios de un modo positivista, como una descripción precisa de los acontecimientos y de los agentes del principio del cristianismo. No obstante, en cuanto a las bases metodológicas, tal suposición debe ser juzgada como obsoleta e ideológica.³⁶ No considera el carácter retórico de los Evangelios, como respuestas a situaciones histórico-eclesiales particulares.

Los doce apóstoles

La comprensión popular y eclesial generalmente admite que los términos “apóstoles” y “los doce” son categorías coextensivas,

como si ambos términos connotaran precisamente el mismo círculo histórico con iguales funciones para los discípulos.³⁷ Sin embargo, esa suposición contraría la evidencia técnica y el consenso erudito de que los apóstoles y los doce, en el cristianismo primitivo, eran círculos diferentes, los cuales sólo con el decursar del tiempo se identificarían uno con el otro.³⁸ Originalmente la palabra “apóstol” describía a un mensajero comisionado. En la correspondencia paulina, ella designa a un mensajero enviado por el Resucitado. Claro está que el título no se restringe al grupo de los doce, porque entonces Pablo no podría ser calificado como apóstol. En la medida en que ni todo apóstol era miembro de los doce, el término “apóstol” parece haber servido para connotar originalmente a un círculo independiente y más comprensivo, de liderazgo, en la Iglesia primitiva.

Sólo en una etapa posterior de la tradición son identificados los doce como los apóstoles (vea Mc 6,30; Mt. 10,2; Ap 21,14), una identificación especialmente característica de la obra de Lucas. Así, se continúa debatiendo en qué punto de la tradición de los doce fueron igualmente entendidos como apóstoles. Por ejemplo, Pablo y Bernabé son conocidos como apóstoles en el cristianismo primitivo (cf. Hch 14,4.14), pero ellos, definitivamente, no formaban parte del círculo de los doce.

Además de esto, nuestras fuentes indican que el círculo de los doce, como círculo independiente de apóstoles, estaba firmemente radicado en la tradición. Al final del primer siglo (Cf. Ap.21, 14)³⁹ ellos ya eran figuras tradicionales del pasado. Los términos utilizados son “los doce”, “los doce discípulos”, “los doce apóstoles” y “los once”. Es espantoso, pero son raras las referencias directas a los doce en los escritos paulinos (una, en una fórmula tradicional) y en los escritos juaninos (cuatro) y completamente ausentes en las Epístolas católicas y pastorales. En las pastorales es Pablo quien se volverá el apóstol por excelencia.

Por fin, aunque los cuatro relatos del Evangelio sobre los doce (Mc 3,16-19; Mt 10,2-4; Lc 6,12-16; Hch 1,13) sean diferentes⁴⁰, concuerdan en no mencionar solamente nombres masculinos. Por eso la comprensión popular supone que la masculinidad de los doce es esencial para su función y misión. Por lo tanto, es necesario preguntar si es esencial para la misión e importancia histórica de los doce que sean hombres, y si la masculinidad es inherente a su función. ¿Las tradiciones primitivas sobre los doce, elaboraron el sexo masculino de esos doce y sobre esto reflexionaron? ¿Además de eso, la función y misión de los doce, según nuestras fuentes, continúan en la estructura

y liderazgo de la Iglesia primitiva? ¿Los doce tuvieron sucesores y, si los tuvieron, era necesario que fueran hombres? En otras palabras, ¿se encuentra alguna evidencia en las fuentes cristianas primitivas para suponer que la masculinidad biológica y el sexo masculino eran intrínsecos a la función y misión de los doce y por lo tanto deben permanecer intrínsecos al oficio apostólico de la iglesia?

La más remota de las tradiciones sobre los doce

1Cor 15, 5 y el *lógiun*⁴¹ de Jesús en Mt 19,28 (cf. Lc 23,30) son los dos textos fuentes más antiguos referente a los doce. En 1Cor 15,3-5 Pablo cita la tradición que ya recibió.⁴² Afirma esta tradición prepaulina que el Resucitado apareció primero a Cefas y después a los doce. El texto se refiere a los doce como a un grupo fijo y bien conocido. Una vez que no menciona a Pedro y los once, el texto no menciona la deserción de Judas, como lo hacen las narrativas sobre la resurrección, en los Evangelios, las cuales, coherentemente, se refieren a los once. Además de esto, la fórmula tradicional de 1Cor 15, 3-5 no indica si el grupo de los doce ya existía antes de la Pascua como círculo definido de discípulos en el ministerio de Jesús, o si fue constituido según razón de las apariciones ocurridas después de la resurrección y de la autorización del Resucitado.

El relato de Pablo es paralelo a la declaración en 1Cor 15,5, así como a la que aparece en 1Co 15,7 que se refiere a la aparición del Resucitado a Santiago y después a “todos los apóstoles”. No está claro si fue Pablo quien articuló las declaraciones paralelas de 1Cor 15,5 y 15,7 o si él ya encontraba este paralelo en su tradición.⁴³ Sea como fuere, el texto presente parece combinar dos tradiciones diferentes, y referirse a dos grupos diferentes, a saber, a los doce y al de los apóstoles. Así como Pedro se destaca entre los doce, Santiago se distingue entre los apóstoles. Aunque, ni la tradición prepaulina ni el texto paulino reflexionan sobre el sexo de los apóstoles.

El *lógiun* más antiguo de Mt 19,28 (paralelo Lc 22,30) presenta forma y escenario diferente en Mateos y Lucas. Aunque la forma en Mateo y en Lucas sea relacional⁴⁴, el contraste entre los sufrimientos presentes y la gloria futura es común a ambos. En su forma original el *lógiun* es una promesa escatológica a los discípulos que seguirán a Jesús. Este *Q-lógiun*⁴⁵ es la forma que le da Mateo, interpreta explícitamente el número doce. Cuando, en el nuevo mundo, lo Humano (*hyios tou anthropou*) fue revelado en todo su esplendor y gloria, los seguidores de Jesús también se

asentarán “en doce tronos, para juzgar (o gobernar) las doce tribus de Israel” (Mt. 19,28). El texto, por supuesto, no subraya la existencia de un grupo de doce hombres y sí la función que tendrían los discípulos de Jesús para Israel, en el futuro escatológico. Los discípulos fieles compartirán con Jesús el ejercicio de la autoridad y del poder, cuando fuera establecida la *basileia*. Una vez que en tiempos de Jesús sólo dos tribus y media existían todavía, el número doce es claramente simbólico. Así, el círculo de los doce, tiene una función escatológica y simbólica.

El número doce se refiere, en el pasado, a la antigua constitución de Israel, que estaba formada por doce tribus, así como en el futuro, a la restitución escatológica de Israel. La “masculinidad” de los doce discípulos no es explícitamente mencionada en este *Q-lógion*. Podría inferirse que los doce deben ser hombres, una vez que el texto parece referirse y simbolizar la antigua constitución tribal de Israel, la cual, en su liderazgo religioso y político, era patriarcal⁴⁶. Aunque el *lógion* no se refiere a la constitución histórica de Israel, pero sí apunta para su futuro escatológico. No se refiere a la Iglesia, en ese tiempo intermedio, pero sí a la recomposición escatológica del pueblo de Israel. Este *Q-lógion* no postula un *continuum* histórico entre Jesús, los doce y la Iglesia, pero establece una coherencia simbólica entre Jesús, los doce y la recomposición escatológica de las doce tribus de Israel.⁴⁷

Apocalipsis 21,14 indica igualmente que la función significativa de los doce es más escatológica-simbólica que histórico-masculina. Según este texto, la ciudad escatológica, la Nueva Jerusalén, es configurada según las doce tribus de Israel. “El muro de la ciudad tenía doce piedras fundamentales. Sobre ellas los doce nombres de los doce apóstoles del Cordero”. Aquí no se dice que los doce son el fundamento de la Iglesia, y sí de la Nueva Jerusalén, lo que es claramente una realidad escatológica.

Finalmente no se afirma que ese *Q-lógion* sólo fue formulado tardíamente, durante el ministerio de Jesús y, por lo tanto, no tuvo gran impacto en la misión y en la función de los doce. Una vez que la presente posición del *lógion* en Mateos y Lucas es editorial, ya no sabemos cuándo es que fue formulado. Desde un punto de vista tradicional e histórico, el *lógion* podría haber sido pronunciado por el Jesús histórico, pues refleja el centro de su predicación y de su preocupación en cuanto a la renovación de su propio pueblo (Mt. 10,5-6). Así que nos parece justificado concluir:

Los doce ejemplificaban el despertar de Israel y su reunión en la comunidad escatológica-salvífica, algo que, en ese tiempo, tuvo inicio por medio de Jesús. Ellos ejemplificaron esa reunión simplemente

a través del hecho de haber sido creados como *doce*, pero lo ejemplificaron además, por haber sido enviados a todo Israel.⁴⁸

Los doce en la comprensión de Marcos

Según el Evangelio de Marcos, los doce fueron enviados de igual modo al pueblo mesiánico de Dios, Israel, con el fin de dar continuidad al ministerio y a la obra de Jesús. Los dos pasajes más importantes citados con relación a la misión histórica de los doce son Mc 3,13-19 y 6,6b-13. La mayoría de los especialistas sugiere que esos textos fueron formulados por la redacción de Marcos⁴⁹. Por lo tanto, ellos no reflejan la más remota tradición, pero explican la comprensión teológica de Marcos en cuanto a los doce. Estos textos de Marcos subrayan que la autoridad y el poder específico concedido a los doce es el exorcismo⁵⁰. Mc 3,14 menciona la misión de la predicación, pero afirma que les fue concedido el poder de expulsar demonios. Según la escena de la misión de los doce, en Mc 6,6b-13, ellos ni fueron específicamente autorizados (v. 7b) ni incumbidos (vv.8-10) de predicar. Su predicación es sólo mencionada en el versículo de conclusión de la declaración del v. 12. Pero el versículo 13 que sigue, enfatiza nuevamente en el poder de los doce de curar y expulsar los demonios. Una lectura cuidadosa del texto indica que, en la opinión de Marcos, los doce son enviados en primer lugar y reciben el poder del exorcismo y el de la cura, en cuanto que Jesús es aquel que proclama el Evangelio de la *basileia* (1,14s).⁵¹

Debe notarse que el énfasis teológico de Marcos respecto del poder de los doce de expulsar los demonios y curar no es tomado completamente en cuenta por la articulación teológica de la "sucesión apostólica". Además de eso, según Marcos, no sólo los doce apóstoles predicar (*keryssein*), pero igualmente Juan Bautista (1,4,7), aquellos que son curados (1,45; 5,20) o que son testigos de una cura (7,36), bien como la comunidad posterior a la Pascua, como un todo (13,10; 14,9). Además de eso, la actividad de predicación de los doce es direccionada a Israel. Una vez que, diversamente de Mateo (Mt 28,16-20), Marcos nada sabe sobre una misión posterior a la Pascua, relativa a la autorización de los doce para una misión universal, se puede inferir que Marcos pretende limitar la predicación de los doce a Galilea. Finalmente Mc 3,13-19 y 6,6b-13 no subraya que los doce deben ser iguales a Jesús, pero exigen que, como discípulos de Jesús, tienen que hacer lo que Jesús hacía. Desde el punto de vista de Marcos, Jesús es el maestro por excelencia, con gran autoridad sobre los demonios y milagros de cura. El poder de

Jesús es demostrado por exorcismos y curas milagrosas. Así, en la manera de Marcos entender, los doce y todos los otros discípulos son sucesores funcionales de Jesús, entonces, no será su masculinidad y sí su predicación, sus exorcismos y su poder de curar que continuarán la misión de Jesús.

Igualmente importante es el hecho de que Marcos no diferencia, y sí al contrario, identifica los doce y los discípulos.⁵² Una comparación de Mc 11,11 con 11,14 y Mc 14,12.14 con 14,17 insinúa la sobreposición parcial de ambos grupos. Mc 4,10 no ofrece suficiente base textual para una distinción nítida entre los doce y los discípulos, una vez que tal separación no puede mantenerse en los pasajes subsecuentes (Mc 6,35-44; 9,28; 10,10). En cuanto Marcos deja de subrayar el carácter apostólico de los doce, aunque lo perciba (cf. 3,14 y 6,3), es claro que él no se preocupa con la fundación del ministerio apostólico. Ante todo, él entiende los doce como discípulos y no les atribuye ninguna función o misión que no sea la del discipulado. La misión de los doce, de hacer lo que Jesús hacía, no es por lo tanto, según Marcos, restringida a los doce, es una misión dada a todos los discípulos.

La segunda parte del Evangelio, por ende, acentúa repetidamente que los discípulos deben sufrir consecuencias iguales a las que Jesús sufrió, por su predicación y su misión. Así como los caminos de Jesús conducían al sufrimiento y a la muerte, iguales serán los caminos del verdadero discípulo. Relacionadas con cada una de las predicciones de la pasión, hay declaraciones que subrayan la inexistencia de la posibilidad del discipulado, a no ser quien tome para sí sus consecuencias, esto es, el sufrimiento. No obstante los doce, repetidamente con su líder y portavoz, Pedro, demostraron que no entienden, y hasta rechazan la insistencia de Jesús en cuanto al sufrimiento del discipulado.

Los doce discípulos llamados para “estar con él” (Mc 3,14) abandonan a Jesús en la hora de su sufrimiento (14,50), y Pedro le niega tres veces (14,66-72). No se encuentran bajo la cruz de Jesús, ni en su entierro y permanece oscuro saber si recibieron el mensaje de la resurrección (Mc 16, 7-8). En un marcado contraste con los doce discípulos, las mujeres discípulas, que lo habían seguido de Galilea a Jerusalén (vea 15,40s), permanecieron fieles hasta el final.

No fueron los doce, sino las mujeres, quienes prueban que son los verdaderos discípulos de Jesús, en Marcos. Las mujeres no sólo acompañaron a Jesús en el camino del sufrimiento y de la muerte, sino que, además de eso, hacen lo que él vino a hacer, es decir, a servir (*diakonein*, cf. 10,42-45 y 15,41). Mientras

que los doce discípulos son incapaces de entender y aceptar las enseñanzas de Jesús, de que él debía sufrir, es una mujer la que demuestra esta percepción y actúa de acuerdo con ella (14, 3-9). En Marcos, los actos de ella son la causa inmediata de la traición de Jesús por uno de los doce (14,10s). Este contraste entre los doce y las mujeres del discipulado insinuaría que, en la Iglesia de Marcos, las mujeres apostólicas eran consideradas como discípulas ejemplares de Jesús, y tenían sus lugares entre los líderes del movimiento de Jesús en la Palestina.⁵³ En la perspectiva teológica de Marcos, las mujeres discípulas son las sucesoras funcionales de Jesús y dan continuidad a su ministerio y misión en la “Nueva Familia” de Dios. Lejos de personificar los ejemplos del discipulado apostólico, los doce son más bien un proyecto negativo de un discipulado acertado.

El acento teológico en Lucas

Los Hechos de los Apóstoles de Lucas formaron nuestra comprensión teológica e imaginación histórica sobre los tiempos iniciales del cristianismo. Así la identificación de los doce con los apóstoles influyó grandemente en la autocomprensión cristiana, teológica e histórica. Sin embargo, la redacción de Lucas todavía considera el círculo de los doce como perteneciente al tiempo de Jesús y al más remoto comienzo del movimiento cristiano. La legitimación de los doce se enraíza en su compañerismo con Jesús, en su testimonio de la resurrección. Ellos tienen funciones especiales, escatológicas e históricas, relativas a Israel.

Es discutible si Hch 1,21s toma la masculinidad explícitamente como condición previa para la sustitución de un miembro de los doce.⁵⁴ Según Lucas, el lugar de Judas puede ser ocupado “por uno de los hombres (*aner*) que han estado en nuestra compañía todo el tiempo que el Señor Jesús vivió con nosotros, comenzando por el bautismo de Juan hasta el día que fue elevado a lo alto”. Así, según los Hechos, sólo uno de los discípulos originales, que estaba junto a los once testigos de la resurrección, podía sustituir a Judas, que era uno de los doce. Aunque no está suficientemente claro si *aner* es usado en 1,21 en un sentido gramatical genérico o en un sentido específico de sexo masculino, pues en los Hechos, con frecuencia, es usado el tratamiento “hombres, hermanos” (1,16; 23,29; 2,37; 7,2; 13,15; 13,26.38; 15,17.13; 22,1.6; 28,17) en un sentido gramatical genérico abarcador, dirigiéndose a la comunidad entera, aunque estuvieran mujeres presentes (vea 1,14 y 1,16).

Podría entonces afirmarse lo contrario, que debido a su comprensión teológica respecto a los doce, Lucas sustenta que solamente uno de los seguidores *masculinos* de Jesús es aceptable para convertirse en uno de los doce, visto que en Lucas 8,1-3 se distingue con claridad entre las mujeres discípulas de Jesús y los doce. Diferenciándose de su fuente, que es Marcos, el Evangelio de Lucas presenta a las mujeres discípulas que servían a Jesús y a los doce. Califica su acción como *diakonein*, especificando que las mujeres discípulas los servían, es decir, a Jesús y los doce, con sus quehaceres. Como las mujeres ricas ofrecían patrocinio al esfuerzo misionero judío, de igual manera, según Lucas, las mujeres ricas cristianas sustentaban el ministerio de Jesús y de los doce apóstoles. Por lo tanto, Lucas parece limitar el papel de liderazgo de las mujeres, en el movimiento misionero cristiano, al de benefactoras.⁵⁵

Todavía los Hechos de los Apóstoles excluyen la noción de que los doce podrían haber designado una línea de sucesores, ya que la perspectiva teológica de Lucas designa sólo una función muy limitada a los doce apóstoles. Los doce son mencionados por última vez en Hch 6,2s y desaparecen enteramente después del capítulo 15. Además de eso, es extraño que la mayor parte de los pasajes en Hechos sólo haga referencia a la obra de uno de ellos, Pedro. Los Hechos no caracterizan a los doce como misioneros, y poca evidencia existe en Hechos de que desarrollaran alguna actividad fuera de Jerusalén. En Hechos, el apóstol por excelencia es Pablo, que ciertamente era uno de los doce.

Lucas sabe, de igual modo, que los doce no eran los ministros oficiales del local, en la iglesia de Jerusalén o en cualquier otra iglesia. Según Pablo y Hechos, el liderazgo de la iglesia de Jerusalén estaba inequívocamente en manos de Santiago, hermano del Señor, que no era uno de los doce. Además de esto, los doce, como grupo, no fueron sustituidos cuando murieron (vea Hch 12,2). Los doce apóstoles no tuvieron sucesores. Por lo tanto, es evidente que Lucas tiene apenas conocimiento de una función muy limitada de los doce en los orígenes de los movimientos cristianos. La significación de ellos, es limitada aparentemente a los tiempos iniciales de la Iglesia y a su relación con el pueblo escogido de Israel.

Siguiendo a Marcos, Lucas parece historizar la función escatológico-simbólica relativa a Israel, la cual los doce tenían por tradición. Lucas limita la actividad de ellos a la misión de ellos mismos dentro de Israel. Después de haber sido emprendida la misión de los gentiles, los doce desaparecen de la escena de la historia.

Los ancianos y los obispos, en Hechos, no son considerados como sucesores de los doce. O son designados por Pablo y Bernabé (14,23) o directamente llamados por el Espíritu Santo (Hch 20,28).

Para concluir, es necesario señalar que, según Lucas, la historia y la función simbólica de los doce no se continuaron en el ministerio de la Iglesia. Ni su función simbólico-escatológica e histórica-misionera, relativa a Israel, ni su función como testigos oculares del ministerio y de la resurrección de Jesús son constitutivas para el ministerio de la Iglesia. Si Lucas exigió que la sustitución de Judas se hiciera por un seguidor del sexo masculino, del Jesús histórico, en este caso nada se dice respecto de la masculinidad, como condición esencial para el sacerdocio ordenado o para el episcopado, en la Iglesia, una vez que Lucas no preveía ninguna “sucesión apostólica” de los doce. El problema teológico con el que nos enfrentamos, es, por lo tanto, el de saber si la construcción teológica de la “sucesión apostólica” puede ser mantenida hoy en día, teniendo delante el reconocimiento histórico de la ausencia de sucesores de los doce apóstoles.

La cuestión histórico-teológica que se propone, por ende, no es la de saber si las mujeres pueden ser designadas sucesoras de los apóstoles si Jesús no llamó a ninguna mujer discípulo para ser miembro del círculo de los doce. La cuestión teológica con la cual nos encontramos es, en principio, saber si el discipulado de iguales será realizado por la *ekklesia*, la asamblea democrática de *todos* los ciudadanos de la Iglesia. Mientras esta visión de *ekklesia de las mujeres*⁵⁶ no se vuelva realidad, la vocación apostólica contará con mujeres y hombres en la lucha por la transformación de la Iglesia patriarcal en la comunidad del discipulado de iguales.

Marla Muñoz 

Zeta, protagonista de *Cien botellas en una pared*, ha entablado conmigo un diálogo que quiero compartir. Gira en torno a una manera de observar el racismo en el que reconozco, al menos, una parte de mi visión del asunto.

Entre otras cosas, ella dice: “Podrá parecer raro, pero no. Conozco gente así, que ven a los negros como si fueran bultos (con los chinos pasa lo mismo), siluetas de carbón, imprecisas oscuridades...”.

Yo también creo que es así. Me parece que esa es una de las formas más despiadadas de ese prejuicio, que tiene que ver con la percepción de que “todos los negros son iguales”, lo que, naturalmente, incluye el físico. Dudo que haya quien se atreva a decir que eso no tiene lugar. No importa que la apreciación la rescate una novela, género que coloca al libro del que Zeta es narradora en la esfera de la ficción, y que “ficción”, estrictamente hablando, sea antónimo de “realidad”. No importa.

El racismo contra los negros tiene aquí, como en otros sitios, supongo, muchas maneras de expresarse. Más allá de esa tremenda que Zeta anuncia (o más bien denuncia), en mi opinión la peor es la que lo asocia a la broma, al chiste, porque es la forma más común, la que se recibe y transmite con más deleite, atendida a una supuesta, benevolente y única relación con el carácter nacional, con el choteo criollo, lo que, supuestamente, disminuye su nivel de indecencia. Parece que viene, como todas, además, de hace muchísimos años. En mi memoria al menos, de la época que ciertamente me antecedió (decididamente no soy tan antigua) del vernáculo dúo teatral del gallego y el negrito. Y terca y generosamente se extiende, más allá de la calle y el barrio, que son sus lugares por excelencia, hasta los humoristas de hoy, ya sea en el teatro Mella o en la discoteca El cocodrilo. Con la televisión no se atreve abiertamente, como tampoco se atreven otras cosas, anden o no por caminos necesarios, que no es eso lo que interesa ahora.

En contra de esa primera apreciación Zeta probablemente recuperaría, a través de un personaje que no sea uno de sus amigos, esta frase: “Compadre, si yo tengo montones de amigos negros...”. Pero con seguridad, junto a mí señalaría que esa declaración, que viene de personas blancas y resuena con cierto tonillo justificativo, aunque a primera vista pudiera parecer que da cuenta de un posicionamiento antirracista, es decir, social-

mente justo, incluyente, como se dice ahora, no es de tal índole. Si no, ¿por qué un grupo de gente blanca se vale de ella con alguna frecuencia? ¿Por qué nadie dice nunca: “Compadre, si yo tengo montones de amigos blancos”? Entonces, ¿será que la declaración primera encierra una sospecha?, ¿será así? Otra vez creo que sí. Y es Zeta la que anota ahora que “(...) resulta bastante desagradable cuando algún blanco exhibe (sus prejuicios) delante de uno, con tremenda naturalidad, como dando por descontado que uno piensa exactamente lo mismo: que los negros son la peor basura que existe sobre la faz de la Tierra”.

La declaración aludida, que repica generalmente ante una eventual protesta —de lo que la “gordita socarrona” bien pudiera recelar—, sostiene una manera, que me parece muy rara, de hacerse ver no racista. Por ahí va su trotar, disfrazado de inocencia.

La frase, nos guste o no, presenta otra de las maneras en que el racismo se eleva en nuestro entorno social, a pesar de la cantidad de negros y negras que hay en Cuba; no obstante que, como afirmamos, “aquí el que no tiene de congo tiene de carabalí”; más allá de que nunca fue como en los Estados Unidos, por ejemplo; a pesar de que en esta isla nadie se llama a sí mismo afrocubano, sino simplemente cubano; pese a los presupuestos antirracistas que la política nacional ha pronunciado honestamente en oportunidades varias del triunfo revolucionario acá.

Efectivamente, en un trabajo publicado en *La Gaceta de Cuba*, Alejandro de La Fuente recuerda que: “A sólo tres meses del triunfo revolucionario, Fidel (...) declaró que “El problema de la discriminación racial es, desgraciadamente, uno de los más complejos y difíciles de los que la revolución tiene que abordar...”

Consta en mi memoria, que no soy investigadora social ni nada por el estilo, que de ahí en adelante la voluntad política en ese sentido, como en otras cosas, sería clara y decidida. “El movimiento revolucionario que tomó el poder (...) —sigue diciendo De la Fuente— se identificó rápidamente con la visión popular del llamado problema racial cubano. (...) varios actores sociales y políticos interpretaron el triunfo revolucionario como una oportunidad —quizás la oportunidad— para acabar con el racismo de una vez por todas”. Así creo que fue.

A partir de ahí, o más bien por ahí, el racismo sería “oficialmente” erradicado. No hay duda alguna que la Revolución lo despreció tan honradamente como a muchos otros males sociales heredados. Pero junto a eso, como problema, sería también olvidado en la agenda de debate público. Por lo menos así me

parece a mí. Claro que ya no hubo más sociedades de blancos, de negros y de mulatos, cada una por su lado. Ciertamente que ya los negros y negras no tuvieron que pasearse por sus zonas en los parques de los pueblos. Verdad es que por allá por los años ochenta, en derroche de úkases y orientaciones, se abrieron pasos políticos que privilegiaban la contratación y promoción laboral a favor de mujeres, negros y jóvenes, hecho que ahora creo que se llama “acción afirmativa”, bajo el cual, digo de paso, se ponía en discreta evidencia que, como país, todavía nos las veíamos con exclusiones diversas.

Pero la cosa no pasó de ahí, o más bien se detuvo ahí: las orientaciones, las promociones forzadas sustituían el examen – que entre otras cosas tiene que ver con la historia- alrededor de preguntas como estas: ¿por qué mucha gente sigue siendo racista?, ¿por qué también mucha gente quiere seguir “adelantando”? ¿por qué ante un hecho delictivo perpetrado por un hombre negro se dice: “Tenía que ser”? ¿por qué a veces hay que aclarar que “es negrito, pero decente”? ¿por qué María, que es una amiga mía, negra, le dice “mi negrito” a su hijo y yo no le digo “mi blanquito” al mío?

Entonces, ante la ausencia de respuestas a esas y otras preguntas, me parece que esa manera de que el país se valió para arremeter contra el asunto fue carencial. Me parece que no se percató con la hondura necesaria de que se trataba de meterle el pecho a un asunto de cientos de años de vida y, por lo tanto, de profundo enraizamiento nada más y nada menos que en la cabeza de la gente, lugar de donde, como se sabe, es complicado tanto extraer cosas viejas, dadas por sentadas, como inculcar otras que “nos mueven el piso”, lugar de sostén de las certezas aparentes, entre otras.

No recuerdo que hubiera debates intencionados hacia las esencias de esos temas raciales. No los había, al menos, en los ambientes donde yo me movía. No recuerdo que se educara especialmente sobre el particular. En su lugar, eso sí, por aquellos años bastaba que hubiera una indicación, un ligero olorcito a cosa-fea-que-no-se-hace para que la gente se limitara a la hora de poner al descubierto su racismo. Entre revolucionarios, que éramos mayoría, no era bien visto ser racista. Mucho menos hacerlo saber. Eso sí lo sabía perfectamente todo el mundo.

¿Qué hizo entonces la gente con su viejo racismo? Pues lo mismo que con su religiosidad: esconderlo. De la misma manera en que, en casos dados, al llenar una planilla para ingresar al partido se colocaba una crucecita al lado del NO, en la pregunta: “¿Cree en Dios?”. “Total, que más da, si lo que se lleva por

dentro sólo uno mismo lo sabe. No hay planilla que lo descubra.” Esa parecía ser la lógica de ese comportamiento.

Porque para un grupo de gente, de gente buena incluso, esas eran mentiras blancas, no dañinas. En el caso de la religiosidad la cosa para muchos y muchas aparentemente iba por aquí: “Yo creo en Dios, y quiero ser militante del partido, porque me reconozco en su programa, porque comparto sus ideas y propósitos, porque serlo es alcanzar el más alto nivel de legitimación de mi posición política. Entonces, ¿qué más da que niegue a Dios en una planillita si eso está dentro de mí, no se ve, no daña a nadie y Dios mismo me lo va a perdonar?”.

Con el racismo la cosa era un tanto diferente, pero también se movía por los escondites. Ciertamente es que nunca la planilla de marras preguntó si se era o no racista. Pero la gente sabía, ya lo dije, que serlo no era bien visto. Una complicación más se añadía aquí: al ser censurada la religiosidad, también se censuraba la práctica de las religiones llamadas afrocubanas, que a mí me gusta más decirles cubanas de origen africano, las de los negros.

Pero como en todo lo que tiene como asilo al alma, ahí también era fácil mantener la artimaña: “No lo declaro, o más bien me declaro no racista, pero ¡que me voy yo a empatar con ese tipo que es un negro!, ¿será fresco?”. “Si mi hija se casa con un negro, me muero”. Quiere decir que el asunto se resolvía en casa. No había que socializarlo y san se acabó. ¡Total, qué más da!

Así creo que era. También Zeta, mi cómplice en estas notas, se concilia con mi apreciación, a pesar de que su mirada es mucho más joven que la mía. Ella dice que “Mucha gente lo niega, pero en este país hay un racismo (...). Antes, cuando yo era chiquita, se disimulaba un poco. Ya ni eso.”

Ciertamente, antes de los noventa, período el último en que transcurre la historia que ella narra, era así: el racismo se disimulaba más. Yo diría que, en general, se ocultaba deliberadamente lo más posible. Como la religiosidad, estaba privatizado.

El problema es que lo que es de la zona de la subjetividad se privatiza ahí mismo. Por lo tanto, habitualmente sigue en ese lugar, aunque no se vea con los ojos, y cuando le dan un chancito, vuelve a echarse a andar. Quiere decir que para sacarlo de ahí hay que trasladarlo de lugar y “darle coco”, como bien pudiera decir Zeta. No hay otro modo de exterminarlo.

El contradictorio período especial, entre otras cosas, como se sabe, se ha encargado de desatar desprivatizaciones, muchas de ellas resguardadas en la profunda intimidad personal.

La gente empezó a llenar las iglesias, muchos y muchas se hicieron y se hacen santo. Por ahí fue la cosa en cuanto a la

religiosidad. El suceso no fue insólito. Todas las crisis económicas y sociales elevan la religiosidad. Así como algunos pueblos a lo largo de la historia se han convertido a otra religión porque sus dioses anteriores no les respondían, también cuando la sociedad no puede responder a las angustias personales, se vuelve a los dioses, a los santos y al copón bendito. No hay originalidad alguna en lo que pasó con la religiosidad en la Cuba de los noventa, lo que, además, a mí no me parece dañino.

El racismo también se desprivatizó. La apertura que sucedió en algunos terrenos a los pocos años de iniciada la crisis no podía tener resortes que garantizaran que unas cosas entraran y salieran y otras no. La libertad que da jugársela para sobrevivir, que fue lo que nos pasó, desanudó prácticas, sentidos —malos y buenos—que teníamos dentro, y las echó a rodar públicamente otra vez. Ejemplos hay. No es raro que sea así.

Pero lo que no es bueno es que pervivan comportamientos que nada tienen que ver con la idea de sociedad de futuro a la que, yo creo que sinceramente, muchos cubanos y cubanas hemos puesto un empeño tremendo, casi sin recesos para tomar aliento. El chiste racista retoma espacios de lujo en teatros y discotecas cubanas. Negros y negras no los protestan, más bien los ríen y hasta los dicen. El Salón Rosado de La Tropical, como se vio en Suite Habana, es solamente negro, como sí al resto de habaneros y habaneras no les gustara bailar.

Sí, hay más parejas interraciales. También hay más blancos y blancas que se hacen santo. Menos mal. Pero más de una persona me ha dicho que Santiago de Cuba —ciudad que visité hace poco luego de más de cuarenta años, y que me pareció que el período revolucionario ha puesto preciosa—está horrible porque “cada vez hay más negros”. ¿Qué quieren?, ¿que haya suecos?

Pero cuidado. Si desprivatizar el racismo nos dio la dolorosa medida de su permanencia, peor aún es privatizarlo. Cualquier privatización en estos campos sociales -de la que las prohibiciones son antecedentes-, lo único que da son posposiciones incómodas y eventualmente peligrosas. Y el tiempo, diga lo que diga Einstein, que no sé bien lo que dijo, no es infinito. Por lo menos no lo es para nosotros y nosotras en esta hermosa isla, una de cuyas cosas más bonitas es, precisamente, su mezclada racialidad.

Una aclaración:

En la contraportada de *Cien botellas en una pared* se dice: “Tomando como escenario La Habana de los años noventa la protagonista se desplaza por el mundillo artístico y marginal...”. Yo

añado: no sé si tan artístico ni tan marginal. No sé si mundo o mundillo. Sí creo que ocurre en ambientes reales. Eso sí. No soy crítica literaria ni ocho cuartos, pero la novela me parece muy divertida y aguda, que una cosa no quita la otra.

Capítulo IV:
**Marcos de género en productos
culturales cubanos**

Género y medios de comunicación: asumiendo el reto* (Fragmentos)

Yaima Rivera Duboué 

(...)

Asumiendo el reto

El análisis de la representación social que de lo femenino y lo masculino se transmite a través de los medios resulta de especial connotación para dar luces acerca de cómo, socialmente, se van construyendo las características que definen a mujeres y hombres. Esta teoría plantea que las personas, grupos, y también los medios de comunicación de masas, intervienen en el proceso de construcción y desarrollo de las representaciones sociales.

A continuación se hará referencia a resultados de la investigación PG: una mirada desde la perspectiva de género. El estudio particulariza en un tipo de producto comunicativo, un programa humorístico, específicamente, Punto G. Se tomaron para el análisis 15 programas, presentados durante los meses de marzo a agosto de 2006. Resulta de particular interés este tipo de programa, pues en él tradicionalmente han sido observados pocos elementos de cambio con respecto a la concepción sobre la masculinidad y la feminidad. De esta manera, el objetivo principal es identificar, desde una perspectiva de género, las características de las representaciones sociales de lo femenino y lo masculino.

(...)

Principales resultados

Acerca de la representación social de lo femenino Análisis del núcleo figurativo y el campo representacional

Para el análisis del núcleo figurativo de la representación social, en tanto parte más sólida y estable, se trabajó con la información proveniente de la integración del examen por indicadores de los 15 programas tomados para la investigación como unidades de análisis. Las ideas, que son compartidas en al menos el 60% de los programas, entrarán en el núcleo figurativo; las que siguen en orden formarán parte del campo representacional.

Con respecto a los análisis realizados, encontramos que el núcleo figurativo se constituye a partir de siete categorías esenciales que se han definido de la siguiente manera:

Categoría	Cantidad de programas en los que aparece	Por ciento que representa
Mujer en oficios y/o profesiones tradicionales	13	86,7
Mujer activa y demandante sexualmente	13	86,7
Mujer inteligente	12	80,0
Mujer igual al hombre	1	73,3
Mujer afectiva	11	73,3
Mujer sensible	10	66,7
Mujer como objeto sexual	9	66,0

La primera categoría referida nos habla de concepciones estereotipadas acerca de la asignación de roles a las mujeres, quienes tradicionalmente han desempeñado labores relacionadas con la cultura, el arte, la salud. Así es planteado en el programa. La Doctora e Hidroelia son trabajadoras de la salud. Particularmente con Hidroelia nos encontramos ante la concepción naturalizada de la enfermera hermosa, sensible y dada al contacto físico.

Las mujeres son representadas más activas y demandantes sexualmente, incluso que los hombres. Pareciera que esta categoría hace referencia a la progresiva libertad sexual de las mujeres, quienes ahora pueden mostrar con naturalidad sus gustos, deseos, hablaría sobre su satisfacción y su exigencia con firmeza. Desde esta arista, reconocer que a ellas le fueron negadas durante mucho tiempo estas posibilidades de expresión sexual, es constatar que Punto G pudiera presentarnos una manera de mirar a la mujer más acorde con la realidad contemporánea. Sin embargo, sería necesario llamar la atención sobre otra categoría, perteneciente también a este núcleo figurativo, y que, en relación con la mencionada, puede repercutir de manera negativa y contribuir a perpetuar un estereotipo que denigra la imagen de mujer: su condición de objeto sexual.

Esta categoría de mujer como objeto sexual aparece en el 60% de los programas dentro del producto comunicativo que muestra a las mujeres como bellas, sensuales, muy preocupadas por su apariencia física, de la cual se valen para obtener determinadas meta. Esta apariencia física atractiva es resaltada por el vestuario, corto y escotado en la mayoría de las jóvenes. Desde el punto de vista técnico se hace hincapié en mostrar

al descubierto partes del cuerpo femenino. De esta manera se obvian rasgos de personalidad, necesidades y motivos que dinamizan el comportamiento de las mujeres y en muchas ocasiones definen su identidad personal.

Un elemento de cambio importante resulta la designación de la inteligencia como característica distintiva de las mujeres en el programa (80%). Eso las sitúa en mejores condiciones para lograr alcanzar mayores niveles en lo que a preparación cultural se refiere, y mayores posibilidades para ocupar posiciones relevantes en el mundo público, lo cual es ya realidad en nuestra sociedad. Ellas han sido protagonistas de muchos de los logros sociales, económicos y políticos que hemos vivido luego del triunfo revolucionario de 1959 y se realizan para avanzar hasta la equidad, aunque aún queda por hacer para lograr que las prácticas sociales se correspondan con sus reales posibilidades, sin subestimarlas ni limitar sus proyectos de vida y orientación hacia el futuro.

Muy relacionada con esta reflexión, encontramos que, aparentemente, Punto G muestra a la mujer mayormente en posiciones de igualdad con respecto al hombre. Eso lo observamos cuando, en el análisis de la relación de superioridad/inferioridad entre hombres y mujeres, la balanza se inclina hacia las de igualdad (seis programas, 40%). También en muchos casos (cinco programas, 33,3%) se evidencia la superioridad femenina en cuanto a la toma de decisiones en la pareja. Asimismo existen cuestionamientos constantes que atribuyen verdadera significación al hecho de que ambos miembros de la pareja se respetan y complacen mutuamente.

En el caso de las categorías mujer afectiva y mujer sensible, estamos en presencia de cualidades históricas que representan, de manera general en la sociedad, la esencia femenina, han cristalizado en obviedades que hace se asuman acríticamente. Tanto así, que las mujeres que no cumplen con estas características no son concebidas como femeninas y son juzgadas por las otras personas.

Con respecto a estas asignaciones será válido destacar cómo estas características de los personajes responden a las propias formas de ver la feminidad del equipo de realización del programa, y también de los propios actores. Es obvio, e importante de destacar, que las subjetividades individuales de cada persona de las que intervienen en la realización del programa mediatizan su relación con los personajes.

Estamos en presencia de un núcleo figurativo dicotomizado, compuesto por categorías tradicionales y no tradicionales. Veamos:

Categorías tradicionales	Cantidad de programas en los que aparece	Por ciento que representa
Mujer en oficios y/o profesiones tradicionales	13	86,7
Mujer activa y demandante sexualmente	13	86,7
Mujer afectiva	11	73,3
Mujer sensible	10	66,7
Mujer como objeto sexual	9	60,0
Categorías no tradicionales		
Mujer inteligente	12	80,0
Mujer igual al hombre	11	73,3

Aquellas categorías que representan concepciones tradicionales acerca de la feminidad son las que mayor peso tienen en el núcleo figurativo. En este sentido se puede decir que, las características históricamente consideradas como femeninas, siguen siendo las que resultan esencia de la identidad de las mujeres de la cual se hace eco el programa Punto G. Sin embargo, no podemos desconocer el hecho, imposible de negar, que se han producido transformaciones, de manera que somos partícipes de un tránsito hacia nuevas representaciones.

El campo representacional se encuentra integrado por las siguientes categorías:

Categoría	Cantidad de programas en los que aparece	Por ciento que representa
Mujer trabajadora	8	53,3
Mujer con elevado nivel escolar	6	40,0
Mujer comunicativa, extrovertida	6	40,0
Mujer dominante	5	33,3
Mujer profesional	5	33,3
Mujer asociada a las labores domésticas	5	33,3

Resulta relevante el hecho de que, en un 53.3% del total de programas, las mujeres se presentan como trabajadoras. Sólo aparecen dos amas de casa y una jubilada. Este planteamiento apoya la tendencia —que desde hace algún tiempo marca nuestro desarrollo social y también el de otros países—, de que las mujeres invaden cada vez más el mundo público, históricamente dominado por los hombres, para contribuir al desarrollo y marcar diferentes perspectivas en su propio crecimiento personal. La profesión, de manera creciente, forma parte del contenido de la autovaloración de las mujeres.

Las categorías mujer con elevado nivel escolar o mujer profesional se encuentran muy relacionadas entre sí y se han separado para acentuar que, aunque no sean profesionales, nuestras mujeres se preparan y acceden crecientemente a la educación (9 de un total de 18 mujeres que aparecen en los 15 programas son universitarias o técnicas medias). Esa cuestión de extrema relevancia se refleja en nuestra realidad mediática y debe enfatizarse en el trabajo de los medios de comunicación masiva.

Es tradicional que las mujeres, mayoritariamente, se asuman como extrovertidas y con profundas habilidades para la comunicación. Estas cualidades también integran el campo representacional de la representación social acerca de lo femenino que se transmite en el programa. De esta manera, en el caso de las mujeres, la expresión de afectos a través de gestos, pero también de palabras, es fácil de pronunciar, al contrario del caso de los hombres.

La categoría mujer dominante es expresión de la superioridad de las mujeres que ya mencionamos al referirnos a las relaciones jerárquicas entre hombres y mujeres. Eso se analiza en nuestra investigación como característica subjetiva que identifica el desarrollo, por parte de las propias mujeres, de nuevas formas de vivir la feminidad y relacionarse con lo masculino.

Por último, la vinculación de la mujer a las labores domésticas —que se ha querido resaltar aunque representa el por ciento de frecuencia menor— es un elemento que históricamente ha subyugado a las mujeres, las ha ubicado en posiciones de desventaja social y ha limitando su desarrollo personal.

La tendencia que se da en Punto G a representarlas como trabajadoras a la par de los hombres, expresa transformaciones ya cristalizadas. Hoy las mujeres ocupan también espacios importantes en el mundo público. Actualmente la discriminación hacia ellas es más sutil. Por ejemplo —a pesar de lo comentado respecto a la importancia de que las mujeres aparezcan en el espacio público—, la ausencia de un tratamiento profundo a la

situación de las amas de casa es un factor que contribuye a la invisibilización de los conflictos que ellas pudieran vivir y al no reconocimiento de la importancia de su labor.

Para hacer la distinción entre categorías tradicionales y no tradicionales, es necesario observar la tabla que aparece a continuación:

Categorías tradicionales	Cantidad de programas en los que aparece	Por ciento que representa
Mujer comunicativa, extrovertida	6	40,0
Mujer asociada a las labores domésticas	5	33,3
Categorías no tradicioanales		
Mujer trabajadora	8	53,3
Mujer con elevado nivel escolar	6	40,0
Mujer dominante	5	33,3
Mujer profesional	5	33,3

Al observar esta tabla apreciamos que, en el campo representacional, las ideas asociadas al cambio en la concepción de lo femenino tienen mayor fuerza. Eso reafirma que estamos en presencia de una representación social dicotomizada, en la que el peso lo tienen elementos tradicionales. Sin embargo, se van incorporando categorías importantes que apuntan hacia transformaciones.

Un estudio realizado por la Dra. Norma Vasallo (1999)⁵⁷, presidenta de la Cátedra de la Mujer de la Universidad de La Habana —que analiza la representación social del rol de la mujer en la sociedad, en una muestra de ambos sexos, de varias generaciones y de diversos empleos—, permite apreciar que no se refieren informaciones procedentes de la comunicación social. En tal sentido, Vasallo llama la atención sobre el interés del dato en nuestra sociedad, teniendo en cuenta el trabajo realizado en cuanto a la ampliación y divulgación de nuevas concepciones acerca de la feminidad y la posibilidad de desempeño de nuevos roles sociales. Al respecto, el trabajo señalado se pregunta si ese encargo se habrá realizado adecuadamente y si existen o no barreras para la influencia de la comunicación social en la formación de la subjetividad femenina.

Desde esa perspectiva, debido al papel de la televisión como agente de socialización, en el que ya nos hemos detenido, sería trascendente comenzar a tener en cuenta estas ideas y, de manera intencionada, trazar estrategias coherentes que tengan en cuenta la perspectiva de género, no transmitan modelos estereotipados de lo que es ser hombre o mujer y abarquen toda la programación y géneros dentro de ella.

Acerca de la representación social de lo masculino Análisis del núcleo figurativo y el campo representacional

En la representación social acerca de lo masculino que transmite el programa, específicamente, encontramos que el núcleo figurativo queda integrado por las categorías que aparecen a continuación:

Categoría	Cantidad de programas en los que aparece	Por ciento que representa
Hombre heterosexual	15	100,0
Hombre relacioando con los derechos	15	100,0
Hombre fuerte, viril	14	93,3
Hombre trabajador	13	86,7
Hombre menos activo y demandante sexualmente	13	86,7
Hombre poco inteligente	12	80,0
Hombre obrero	10	66,7
La labor como esencia del desarrollo del hombre	9	60,0

También como con la representación social acerca de lo femenino, ya analizada anteriormente, aquí encontramos elementos de cambio en la manera de concebir a los hombres. Sin embargo, siguen existiendo características asignadas de manera estereotipada.

Un elemento que atraviesa la totalidad de los programas analizados es la heterosexualidad de todos sus personajes. Tal destaque en el caso de los hombres nos remite a la evidencia de una masculinidad hegemónica, construcción cultural que nos

presenta al varón como dominante y discrimina al semejante que no se adapta a este modelo.

En Punto G, a través del personaje de la doctora, se aprecian reflexiones importantes asociadas a la posibilidad de que cada persona sea libre de expresarse sexualmente y de que, desde esa libertad, sea aceptada por las demás. No obstante, en este sentido, el resto de los personajes —en especial el de Beto, el más simpático de todos—, porta actitudes desfavorables, de burla, que impiden que la idea de la aceptación llegue con claridad. Quiere decir que, en la realidad mediática, los programas están verificando estereotipos vinculados a la homosexualidad, los cuales expresan una representación social con puntos de anclaje en la cultura patriarcal.

La fortaleza y la virilidad siguen siendo características que definen la esencia masculina. Cuando son puestas en duda, de inmediato aparece un agente que cataliza el desacuerdo social en esa dirección. Beto siempre deja clara su disposición a acceder a relaciones íntimas con las mujeres, en cualquier momento. También ante los casos de personajes masculinos cuyas esposas no se sienten satisfechas con el desempeño sexual de su pareja. Los gestos de Beto son muy varoniles, las miradas hacia las mujeres, de deseo. Es decir, el personaje vuelve a colocar a las mujeres en su condición de objeto, y enfatiza una dinámica relacional en la que la virilidad masculina constituye el pilar fundamental donde descansa la funcionalidad de la pareja.

Las categorías hombre trabajador, hombre obrero se encuentran muy relacionadas entre sí (y también se asocian a la labor, el trabajo como esencia del desarrollo del hombre). La distinción entre una y otra, por su parte, se hace desde el presupuesto de que el hombre corresponde al mundo público justamente desde un tipo de labor específica. Recordemos que, en Punto G, las mujeres tienen superioridad en cuanto a nivel escolar y al número de profesionales.

No cabe duda de que esto significa un elemento de cambio importante. Pese a eso, el rol de proveedor económico desempeñado por el hombre, y por el cual el trabajo como tal adquiere gran significación en su identidad —que veremos cuando sea analizado el campo representacional—, determina que todavía se sienta bastante ajeno a las labores domésticas, y que, por ende, la mujer siga afrontando esta dualidad de funciones y responsabilidades. No obstante, en el caso estudiado, es importante reconocer el mérito de que la categoría de proveedor económico no forme parte del núcleo duro de la concepción acerca de lo masculino.

Dos de las categorías pendientes de analizar aquí resultan las que permiten afirmar más nuevas características asociadas a la masculinidad, que rompen con estereotipos.

A pesar de que, para afianzarse, las representaciones masculinas se muestran viriles, una figura importante aparece en la relación íntima de la pareja: la mujer con opiniones y motivaciones, quien demanda y lleva la iniciativa en los contactos sexuales.

Esta aparente contradicción relativa al hombre, entre la virilidad, por un lado, y la menor actividad por el otro, refuerza la constatación de cambios, que son progresivos. Cuando nos movemos de lo tradicional a lo nuevo ya los límites no son tan claros.

Por último vemos que, de manera original, la inteligencia no figura en lo característico de los hombres. Este rasgo, como ya vimos, se coloca en las mujeres. Pero aquí no se trata de que la misma sea privativa de uno u otro sexo. Lo que se dice es que, más allá del género, ese atributo se debe a factores asociados con el desarrollo individual. Quiere decir que apreciamos válido que se reconozcan y divulguen las posibilidades reales de las mujeres para contrarrestar las históricas limitaciones a su desarrollo intelectual.

Veamos cómo quedan distribuidas en este núcleo figurativo las categorías, según su coincidencia con elementos tradicionales o no:

Categorías tradicionales	Cantidad de programas en los que aparece	Por ciento que representa
Hombre heterosexual	15	100,0
Hombre fuerte, viril	14	93,3
Hombre trabajador	13	86,7
Hombre obrero	10	66,7
La labor como esencia del desarrollo del hombre	9	60,0
Categorías no tradicionales		
Hombre relacionando con los derechos	15	100,0
Hombre menos activo y demandante sexualmente	13	86,7
Hombre poco inteligente	12	80,0

Al igual que en el examen del núcleo figurativo de la representación social de lo femenino, encontramos aquí una dicotomización que permite pensar en una representación social de la masculinidad en tránsito.

En los programas examinados, el campo representacional de la representación social acerca de lo masculino se halla conformado por categorías que se han definido de la siguiente manera:

Categoría	Cantidad de programas en los que aparece	Por ciento que representa
Hombre proveedor económico	5	33,3
Hombre alejado de las labores domésticas	5	33,3

Los roles que, a través de la historia, ha desempeñado el hombre como proveedor económico y rey del espacio público lo ha situado en posición de ventaja y poder. Pero, en este caso, observamos que este papel cobra ya menor importancia en la relación hombre-mujer. No obstante, el mundo doméstico no es todavía un espacio en el que los hombres se sientan cómodos. A nivel social no se evidencia su necesidad sentida de responsabilizarse con las tareas del hogar. Valga aclarar que no se trata de convertirlas en masculinas sino de dejarlas a opción de la dinámica familiar y que no se asuman como “naturalmente” femeninas.

Estamos en presencia de un campo representacional que defiende ideas tradicionales y estereotipadas acerca de lo masculino. De manera que pudiera pensarse que, efectivamente, los roles arriba señalados son los que, históricamente, han definido la identidad masculina y, además, las relaciones entre hombres y mujeres.

Límites más difusos se constatan en la definición de los roles femeninos. Las mujeres son también protagonistas del mundo público y sostén económico de muchas familias. Sin embargo, respecto a los hombres, los límites en esos aspectos aparecen más rígidos. La entrada de los hombres al espacio doméstico ha sido lenta, como ya dijimos.

No obstante lo anterior, se observa que el núcleo figurativo representa concepciones de cambios importantes; es alentador para futuras transformaciones.

Después de los resultados: reflexiones y conclusiones

Si bien las conquistas sucedidas en las relaciones de género todavía exigen cambios profundos en la manera de concebir a hombres y mujeres, puede también afirmarse que, en la construcción de lo femenino y lo masculino, se han modificado componentes.

Este proceso está sometido a una especie de balanza que refiere pérdidas y ganancias para ambos grupos, pero que apunta hacia la constitución de individuos más autónomos y auténticos, y a la erradicación de la discriminación de género.

Pese a eso, si nos atendemos a los análisis anteriores —que iluminan las principales categorías que componen las representaciones sociales acerca de la feminidad y la masculinidad que transmite el programa Punto G— advertimos que, efectivamente, todavía se reproducen estereotipos de género.

Por la trascendencia social de su perpetuación, en el caso de la mujer los estereotipos más importantes son su consideración como objeto sexual y la atribución a ella de roles tradicionales: la asunción de determinadas ocupaciones y su asociación con las tareas domésticas.

En cuanto a la masculinidad: la homofobia histórica, que se impone como modelo y aplica sanciones a los que se desvían del mismo; la concepción del hombre fuerte, viril, que no puede flaquear ante las propuestas femeninas y que, de ceder, se considera débil, alejado de su condición de hombre.

Estas imágenes resultan difíciles de desmontar. Para eso se requiere de transformaciones a nivel social que favorezcan el libre desarrollo personal de los individuos.

Sin embargo, en tanto agentes de comunicación, los medios de comunicación masiva, en especial la televisión —por sus facilidades de acceso al gran público— sostienen un compromiso social dirigido a velar por la educación y el pensamiento creativo. Esa responsabilidad es mayor aún en una sociedad como la nuestra, que como estandarte promulga la solidaridad, igualdad y cultura de todos los ciudadanos. No se trata de ahogar a las personas en un modelo de hombre-mujer sino dar margen a las diferencias sin que esto implique sanciones o juicios sociales.

No hay duda que es posible hacer humor sin necesidad de legitimar o perpetuar estereotipos de género. Hay que apelar a nuevos códigos que coloquen en su justo lugar y medida las transformaciones ocurridas en la concepción de lo femenino y lo masculino, e incluso, que las impulsen desde propuestas novedosas. Es precisamente esta creatividad sobre la que llama

la atención García Canclini⁵⁸, teórico e investigador de la comunicación social.

Las visiones acerca del proceso de comunicación se han complejizado. Quiere decir que, desde el abordaje cultural del mismo, se pueden construir nuevos productos que estimulen las transformaciones sociales y constituyan mediadores importantes en la solución de problemas.

Nuestro contexto es idóneo para este tipo de pretensiones, precisamente por la política educativa que preside el quehacer mediático. El camino es difícil, no irrealizable. Cómo hacerlo sería aquí la pregunta una de cuyas respuestas, indispensables, estaría en los empeños a favor de la capacitación y toma de conciencia sobre la necesidad, y la responsabilidad, de ser precursores del desarrollo social.

Desde enero, más de 50 hombres han matado o asesinado a otras tantas mujeres con las que mantenían o habían mantenido una relación. A pesar de las medidas judiciales, sanitarias y asistenciales puestas en marcha, las mujeres siguen muriendo. ¿Pueden los medios de comunicación cumplir un papel de primer orden en la resolución de este problema?

Desde hace menos de una década (1997, con el asesinato de Ana Orantes a manos de su marido, José Parejo Avivar, en la población de Cúllar-Vega, en Granada) se está visibilizando en los medios de comunicación la violencia de género. La sociedad ha dado un paso de gigante al conocerse este invisible tipo de violencia masculina. Casi una década de información sobre violencia de género nos exige una reflexión sobre su tratamiento. Cada día se ofrecen datos sobre el estado de la cuestión —por comunidades autónomas, por edad, procedentes de la inmigración—, y se comparan con años anteriores, muchas veces para concluir que la sangría sigue a pesar de las leyes. Se piden declaraciones a los responsables gubernamentales que, desde que se aprobó la ley en diciembre de 2004, han transmitido la idea de que la Ley Integral no era la panacea a corto y medio plazo para evitar que los hombres que matan, lo sigan haciendo. Las medidas de sensibilización y prevención son más importantes para evitar que los hombres asesinen, que las medidas asistenciales, policiales y judiciales que, aunque absolutamente necesarias, alivian la situación de las víctimas, pero no la pueden evitar.

Además de otras actuaciones fundamentales en el campo de la educación, entre las medidas de sensibilización y prevención que contempla la Ley integral de violencia de género respecto a los medios de comunicación, el artículo 14 recoge que “fomentarán la protección y salvaguarda de la igualdad entre hombre y mujer, evitando la discriminación entre ellos”.

En general, las representaciones de las mujeres y los hombres desde los medios de comunicación no son equiparables, no transmiten la idea de que las mujeres son un grupo digno de respeto y consideración, tanto como son los hombres.

No sólo se trata de la representación del cuerpo de la mujer, que sirve, básicamente, para el placer y la complacencia masculina. Se relaciona con la sobrerrepresentación de las mujeres como cuidadoras y servidoras, en papeles secundarios, depen-

dientes, no pagados y desvalorizados socialmente, cuyo efecto no es sólo solucionar el grave problema de atención a estos colectivos, sino fijar los modelos de feminidad que no rompan con la tradición patriarcal del mito de la servidumbre y la abnegación.

Los roles que los medios todavía hoy elaboran y se alojan en el imaginario de nuestras niñas, las conducen hacia relaciones de dependencia y sumisión (más del 40 % de las chicas consideran una prueba de amor determinadas formas de maltrato de su chico).

La investigación sigue mostrando que los medios de comunicación discriminan positivamente lo masculino, al tiempo que cuidan comportamientos misóginos, incluso los que son punibles: “todo parece indicar que se trata de un crimen pasional”, recoge la noticia. Los asesinos no son los culpables de la violencia contra las mujeres, sino la entelequia “violencia doméstica”, que desenfoca y no señala con el dedo al hombre que mata: “un nuevo caso de violencia doméstica”.

Las mujeres “mueren”, no son “asesinadas”. Quien comete un delito es un delincuente, pero este vocablo nunca lo encontraremos en una información sobre violencia masculina. Se evita la palabra “asesino” y abundantemente se utiliza “hombre”.

A la vez, los medios mantienen intactas las formas fundamentales de discriminación negativa de las mujeres y estrechan la representación de los múltiples roles que están llevando a cabo en la sociedad. Que en los medios aparezcan más mujeres en papeles tradicionales, secundarios y desvalorizados, en la mayor parte de las ocasiones no sólo no ayuda a combatir la violencia de género sino que fomenta y fortalece determinados comportamientos masculinos basados en la ideología de la supremacía de los hombres. Ésta es la razón por la que los maltratadores y violentos se creen con derecho a ejercer la fuerza, el desprecio y el poder sobre las mujeres con las que viven.

Si a lo anterior sumamos la escasa actividad solidaria de los hombres no maltratadores, y la casi nula aparición en los medios de comunicación del escaso grupo de quienes se colocan al lado de la lucha de las mujeres, el resultado es que, objetivamente, los asesinos no pueden detectar, y por lo tanto, sentir, el repudio de sus iguales.

Decía una mujer apuñalada por su ex marido, la directora del Instituto Balear de la Dona, que él nunca la había maltratado si la hubiese considerado una igual. Si una característica común tienen los maltratadores es que no respetan lo femenino porque no consideran a las mujeres como sus iguales.

Este tipo de hombres, que conciben la virilidad como dominadora de las mujeres, sólo respetan a sus iguales (hombres). Si estos no se involucran activamente y toman posiciones claras y continuadas, que sean recogidas y destacadas en los medios de comunicación, mucho me temo que los más de cincuenta asesinos u homicidas que se han contabilizado en este año 2006, se verán acompañados en su macabro comportamiento por muchos otros antes de que finalice el año.

Consejos para periodistas

- La primera indicación que se debe dar a la mujer contra quien se ha ejercido violencia es la opción de elegir si desea responder a la prensa y revelar su identidad.
- Deben evitarse preguntas que le den el sentido de culpabilidad. Las mujeres agredidas, de por sí, se culpan demasiado a sí mismas por no haber tomado más medidas preventivas.
- No hacer hincapié en el aspecto de la mujer agredida, pues esa información no aporta elementos de importancia y, en cambio, muestra una actitud frívola tanto hacia la víctima y el delito.
- Comprobar lo que se dice, fundamentalmente, sobre casos de homicidios.
- El sufrimiento es algo privado, no un espectáculo público. Por lo tanto, es importante pedir permiso antes de entrar en un funeral, antes de hacer fotos o transmitir grabaciones de audio de personas llorando.
- Ser honestos y no utilizar el engaño para obtener información de familiares.
- No publicar fotografías de mujeres asesinadas. Las personas muertas también merecen respeto.

Sobre una gorda sin sentimientos, la devoradora felina y otras especies*

Isabel Moya 

El socialismo no es, precisamente, un problema de cuchillo y tenedor, sino un movimiento de cultura, una grande y poderosa concepción del mundo.

ROSA LUXEMBURGO

La música es parte del paisaje de La Habana. Te asalta en cualquier calle, desciende desde un balcón, viaja en un taxi, se sienta en un bar, vuela en las voces de unos adolescentes vestidos de uniforme. Más allá de los géneros musicales y de los gustos individuales, en esta ciudad, que se abre al mar y danza entre las olas, no puedes escapar a la música.

Entre las canciones de moda que hacen mover el esqueleto, pero que me paralizan el alma que encierra mi cuerpo con sobrepeso, se repite un estribillo: “¿Quién ha visto una gorda con sentimientos?”⁵⁹. Luego, en la próxima piezaailable, una “devoradora Felina”⁶⁰ aparece con sus medidas perfectas y su estereotipo de hembra insaciable. Y como la música nunca para, en la próxima canción del momento el grupo Buena Fe proclama “vamos a amarnos sin remesas familiares y sin marcharnos del país... espero que te alcance y que te sobre la paciencia y el valor”⁶¹, una canción que promueve una relación de pareja diferente a las dos piezas musicales anteriores.

Es precisamente la convivencia de viejos y nuevos paradigmas de mujeres y hombres lo que tipifica el tratamiento de los seres humanos y sus relaciones en los medios de comunicación masiva en Cuba a principios del siglo XXI. Pudiera tipificarse como un escenario paradójico y contradictorio cuyos márgenes no pueden apresarse.

La concepción teórico-política sobre el tema de la discriminación de la mujer en Cuba parte de aunar el proceso emancipatorio de la nación con las especificidades de formas de opresión por motivos de la raza y el género.

A diferencia de los países de Europa del Este —donde no se diseñaron políticas particulares para potenciar la igualdad de la mujer, pues se pensaba que llegaría de manera automática con la instauración del socialismo—, en Cuba, el Estado “en concordancia con su proyecto de justicia social, de democracia participativa y de lucha tenaz para eliminar toda forma de discriminación y opresión por razones de clase, género y raza, desde

1959 ha puesto en práctica su Estrategia Nacional de Desarrollo, que comprende la ejecución, en forma articulada y armónica, de los programas económicos y sociales y, en tal sentido, ha impulsado la creación y desarrollo de las bases económicas, jurídicas, educacionales, culturales y sociales que garanticen la igualdad de derechos, oportunidades y posibilidades a hombres y mujeres, transformando la condición de discriminación y subordinación a que secularmente había estado sometida la mujer cubana y promoviendo la eliminación de estereotipos sexuales tradicionales y la reconceptualización de su papel en la sociedad y en la familia.”⁶²

Los resultados son estadísticamente evidentes: las cubanas constituyen el 44,9 % de la fuerza laboral, el 66,1 % de la fuerza técnica de nivel medio y superior y el 35,4 % de los que ocupan puestos de dirección en el sector estatal civil; el 64 % de los graduados universitarios y el 36% de los parlamentarios.

Sin embargo, esta participación en la vida pública se realiza en condiciones de dobles y triples jornadas de trabajo para las mujeres. Siguen siendo ellas, de manera general, las responsables de las tareas domésticas, la educación de los hijos y el cuidado de los ancianos.

Si bien es en las relaciones de pareja y en el hogar donde más se evidencian los rezagos de una ideología patriarcal, esta se manifiesta aún en muchos otros aspectos de la vida social. A nivel ideológico, las tradicionales visiones de lo considerado femenino y masculino se superponen a los nuevos modelos. Podríamos hablar de un híbrido en el que se están gestando, tal vez, los nuevos paradigmas. Me refiero, por supuesto, a tendencias, pues como en todo proceso social el espectro abarca desde los sujetos más apegados a la cultura patriarcal hasta los más transgresores de las asignaciones de género.

Los medios se constituyen también en ámbito donde cohabitan las nuevas y viejas concepciones sobre lo masculino y lo femenino. La ideología androcéntrica se resiste a ser totalmente sustituida por relaciones de equidad y se solapa, se repliega, se metaforsea en la subjetividad de comunicadores y comunicadoras, en las rutinas productivas, en las interpretaciones de la política informativa, y en la toma de decisiones en los medios.

Este proceso se corresponde con la etapa de transición al socialismo en que se encuentra el proyecto cubano. El Che escribía en su ya clásico *El hombre y el socialismo en Cuba*: “El cambio no se produce automáticamente en la conciencia, como no se produce tampoco en la economía. Las variaciones son

lentas y no son rítmicas; hay períodos de aceleración, otros pausados e incluso, de retroceso”.⁶³

No se pueden, por tanto, simplificar los procesos ideológicos y subjetivos que tienen su propia dinámica y que están condicionados por factores psicológicos, de clase, raza, orientación sexual, éticos, familiares, culturales y sociales. En este macrocontexto sociocultural y político es que hay que situar las representaciones mediáticas de hombres y mujeres en los medios en Cuba.

“Vincular la lucha cotidiana con el grandioso proyecto de una reforma del mundo, este es el gran problema que se plantea para el movimiento socialista”⁶⁴, escribía Rosa de Luxemburgo, una marxista muchas veces incomprendida por sus compañeros, pues reivindicaba la importancia de la subjetividad a la hora de analizar la lucha del proletariado de su tiempo.

Este concepto de la comunista alemana pudiera ser la brújula para los medios de comunicación en Cuba en su camino por hacer realidad la voluntad política del Estado que promueve la igualdad y justicia social. Incorporar en las rutinas productivas y las ideologías profesionales que “Lo cotidiano es político”.

Aunque las investigaciones sobre Género y Comunicación social han ido creciendo en los últimos años, hay que señalar que son aún insuficientes si tomamos en cuenta el trabajo de recopilación realizado por Mercedes Verdeses y Carolina Aguilar Ayerra⁶⁵, o que en el último decenio la Facultad de Comunicación social de la Universidad de La Habana (UH) apenas ha realizado algunos trabajos de diploma sobre esta problemática, la mayor parte de ellos en los últimos tres años. En el Departamento de Sociología de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de la Habana y la Facultad de Psicología se ha abordado de manera más sistemática esta línea, pero potenciando los enfoques desde sus disciplinas y no la dimensión comunicológica.

Incluso en el evento internacional que promueve la Cátedra de la Mujer de la Universidad de La Habana, uno de los más prestigiosos del país en esta materia, son pocos los trabajos de cubanas y cubanos que se presentan en este tema⁶⁶.

Los estudios, además, se centran fundamentalmente en la imagen de la mujer. Se ha hecho muy poco sobre la imagen del hombre, y prácticamente nada sobre receptoras y receptores, y lo realizado muchas veces se limita a usar la categoría género en una dimensión estadística.

Se constata aquí un primer problema, y es la subvaloración, por parte de los investigadores de la comunicación, de la real

dimensión del papel de los medios de comunicación en la potenciación de una cultura de la igualdad, o por el contrario, en la reafirmación de estereotipos y prejuicios sobre lo considerado masculino y femenino.

No existe aún en la comunidad científica de la comunicación una comprensión de la multidimensionalidad de los ejes temáticos del género, ni de la transversalidad de sus planos de análisis que lo relacionan de manera particular con los medios de comunicación.

De igual manera, entre los expertos en género, no se la ha concedido un peso significativo a la investigación del papel de los medios de comunicación en la conformación del mundo contemporáneo y, por lo tanto, en las identidades de los sujetos sexuados. Si bien es cierto, que los medios son muchas veces invocados para denunciar las representaciones que hacen de lo femenino y lo masculino, por lo general se quedan en apreciaciones vivenciales, en hechos aislados y muchas veces desde una visión funcionalista.

Aunque algunas investigadoras —como Carolina Aguilar Ayerra⁶⁷, Adelina Vázquez, Mirta Rodríguez Calderón, Mayra Vilasis y Orieta Cordeiro— habían realizado aproximaciones puntuales al tema, fue a propuesta de la Federación de Mujeres Cubanas⁶⁸ que en Cuba se realizó la primera gran investigación multidisciplinaria que se detuviera en realizar un diagnóstico sobre el tratamiento de la mujer en los medios. Tuvo lugar en 1988, en el Seminario nacional de difusión y evaluación de las Estrategias de Nairobi, orientadas hacia el futuro para la promoción de la mujer⁶⁹.

Mediante la utilización, en lo fundamental, de la técnica de análisis de contenido, se creó un grupo multisectorial y multidisciplinario con comunicadores y especialistas, quienes, desde sus disciplinas, se habían aproximado a este tema, y que, convocados por la FMC, determinaron las tipicidades del tratamiento de la imagen, presencia y participación de la mujer en la prensa impresa, la radio, la televisión y el cine.

Aunque centrado en la mujer —aspecto que, como hemos visto, tipifica también estas investigaciones en el contexto internacional—, el profundo y abarcador análisis permitió elaborar y aprobar un plan de acción con treinta y dos recomendaciones, encaminadas a “buscar las vías para producir un cambio cuantitativo y cualitativo en relación con la presencia y la imagen de la mujer en los medios, así como para lograr una mayor participación de ella en el proceso creativo y en los escalones de definición y ampliación de políticas respecto al tema”⁷⁰

A casi veinte años de ese estudio —en mi opinión, uno de los más completos que se han realizado en el país sobre imagen— muchas de sus ideas fundamentales han resistido el paso del tiempo. De entre ellas me permito transcribir unas consideraciones que parecerían haber sido escritas hoy:

Hubo consenso en relación con que el alto porcentaje de mujeres por sí solo no basta para un enfoque adecuado del tema de la mujer en los medios. El obstáculo fundamental está a nivel de la conciencia del fenómeno, tanto de hombres como de mujeres.

También han influido en el tratamiento inadecuado de la imagen y la presencia de la mujer en los medios factores generales que han afectado a estos. Entre ellos, los estilos y métodos de trabajo y determinados vicios en el quehacer periodístico y artístico.

Una idea compartida por nuestro grupo de trabajo fue la referente a la urgencia del elemento científico en el enfoque de los problemas de la comunicación, que no pueden dejarse al albedrío del voluntarismo, el personalismo y el empirismo.

Mirarnos por dentro

Cuando casi una década después la FMC realizó una nueva evaluación⁷¹ —donde fusionaba lo examinado en Nairobi con las encomiendas postuladas por la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing (en su acápite La mujer y los medios de comunicación⁷²)— constató que, en relación con las aspiraciones de la comunidad internacional, Cuba tenía ostensibles avances. Incluso muchas de sus recomendaciones ya han sido implementadas en nuestro país desde hace años.

En Cuba no existe pornografía en los medios, y los códigos de ética de las organizaciones profesionales del campo de la comunicación social condenan el uso de imágenes peyorativas o denigrantes de la mujer. Entre los logros más sobresalientes se encuentran la creación de políticas para el acceso de la mujer cubana a los medios; la elevación de su nivel cultural y el dominio de las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones.

Pero igualmente se señaló que las complejidades, contradicciones y dificultades de la vida cotidiana y la creatividad de las cubanas para enfrentarlas son temas casi ausentes de nuestros medios. Para cumplir con las efemérides y el plan de trabajo, generalmente aparecen mujeres destacadas el 8 de marzo, Día Internacional de la Mujer, y el 23 de agosto, fecha de fundación de la Federación de Mujeres Cubanas. Pero no se utiliza el enfoque de género como una herramienta para acercarse a la realidad y construir el producto comunicativo.

El tratamiento de la presencia femenina va de la “supermujer”, casi inalcanzable, a la interrogante recurrente y obligada: “¿Cómo hace usted para compatibilizar su actividad laboral con la atención a su familia?”, pregunta que jamás se efectúa a un hombre dirigente. O sea, que la entrevista, que supuestamente se realiza para potenciar a una mujer destacada en la vida pública, sigue reproduciendo el estereotipo de que la vida privada es sólo asunto de mujeres. No se ha logrado rebasar el estereotipo del rol tradicional de la mujer responsable de la casa, la educación de los hijos, el cuidado de los ancianos.

Como prima una concepción de que los espacios públicos son masculinos, se enfatiza en destacar que estas transgresoras mantienen la feminidad, entendida como atribuciones externas

asociadas a uñas pintadas, cabellos arreglados, cierta coquetería. Este enfoque permea incluso reportajes realizados a médicas internacionalistas.

En su trabajo de diploma *En busca de la equidad dentro de la diferencia*⁷³, Dayana León señala algunos elementos que develan la existencia de estereotipos sexistas tales como que es el locutor masculino del noticiero de televisión de las 8 de la noche el que regularmente da la bienvenida y lee los titulares, las notas oficiales y los editoriales. Aunque no es una norma escrita, es una tradición impuesta por la costumbre que, tal vez sin pretenderlo conscientemente, reafirma que es la voz masculina la que tiene autoridad.

De igual manera, los periodistas que hacen comentarios en vivo sobre temas nacionales e internacionales en la emisión estelar son hombres, mientras las que anuncian las culturales son mujeres.

Otro elemento develado —en el dictamen de la Comisión de Mujer y Medios de comunicación que evaluó el cumplimiento de las recomendaciones realizadas en el Plan Nacional de Seguimiento a Beijing⁷⁴— es que las mujeres no se abordan en su diversidad, en particular, la representación de la mujer negra y mestiza no se corresponde totalmente con nuestra realidad actual y, aunque se ha trabajado mucho en la publicidad comercial por no usar estereotipos, la mujer sigue siendo el recurso preferido para dar alegría, sensualidad.

La imagen de la mujer que reflejan los medios no corresponde con las características multirraciales de las cubanas. En especial la imagen de la mujer negra, además de insuficiente, se presenta en ocasiones de manera desacertada e incluso caricaturesca.⁷⁵

Se profundizó que el protagonismo de las cubanas en la vida del país, tanto en la vida pública como en la comunidad, no está aún en los medios: “se constata una brecha entre el espacio utilizado, la imagen que se refleja y la realidad de las cubanas de hoy.”⁷⁶

En el año 2001 se realizó la última evaluación hasta el momento del cumplimiento de las recomendaciones del Plan Nacional de la República de Cuba. Si comparamos sus resultados con los anteriores, veremos que persisten muchas de las prácticas sexistas de la construcción del discurso en los medios en Cuba.

Diríamos que el diagnóstico refleja una situación donde coexisten productos comunicativos no sexistas, que promueven la reflexión sobre las definiciones del ser hombre o mujer, junto a otros evidentemente patriarcales y androcéntricos, lo que refleja

también el estado de reconceptualización de los juicios de valor, conceptos normativos y roles en la propia sociedad cubana.

La lucha entre viejos y nuevos paradigmas se produce en un complejo decursar de avances y retrocesos, signados por la voluntad política de cambio, por una legislación de avanzada, pero marcados, a su vez, por rezagos, prejuicios y concepciones estereotipadas de lo masculino y lo femenino y las relaciones entre ellos.

Entre los signos de cambio más prometedores destaca la alta presencia de mujeres comunicadoras, sobre todo en la radio⁷⁷, y que la mayor parte de las estudiantes de comunicación son mujeres. Pero no podemos dejar arrastrarnos por una visión esencialista. La presencia de comunicadoras en sí misma no es suficiente si no existe una conciencia de género. Todo producto comunicativo está permeado por la subjetividad del comunicador o comunicadora, educados en prácticas culturales sexistas. El sexismo no tiene sexo. Es una ideología social asignada y asumida por los seres humanos en sus interrelaciones.

Igualmente se constata en muchas comunicadoras y comunicadores una preocupación por capacitarse y elaborar productos con enfoque de género. La participación de más de cien trabajos en el concurso periodístico 26 de julio, en el premio especial de la Editorial de la Mujer, es un indicativo de ello, al igual que los resultados de los eventos regionales previos a los Encuentros Iberoamericanos Mujer y Comunicación.

Coincido con el dictamen ya mencionado en que existen “problemas y asuntos pendientes, entre los cuales destaca la barrera subjetiva que arrastra siglos de tradición y, lamentablemente, persiste y se renueva hoy en la mentalidad de algunas personas.”⁷⁸

En mi opinión, hay dos espacios de la comunicación masiva en Cuba donde es más evidente la sobrevivencia de las viejas concepciones de lo masculino y lo femenino: la música llamada popular y el humor.

En la primera, no es sólo en las letras de las canciones —que tanto en las baladas “románticas” como en las piezas bailables siguen el patrón de la devoradora, malvada, “bruja sin sentimientos”, y que postula la exaltación de una masculinidad hegemónica—, sino en los *video clip* que se realizan para promocionar esta música y que potencian estos elementos.

La mujer objeto, con poca ropa y movimientos eróticos —privilegiados por tomas de primeros planos de pelvis y glúteos— se repite una y otra vez, con la única diferencia de la calidad de la realización audiovisual. El macho que exhibe bíceps y al que se le hacen *close up* de sus genitales atrapados en ajustados pan-

talones son los paradigmas del éxito en una isla que se autodefine en sus mitos fundacionales como “gozadora”.

Aquí se podría articular al análisis otras formas de desigualdad, además de la de género, pues se hace ostentación de joyas, teléfonos celulares y ambientes en los que se desenvuelven los que han sido catalogados como “nuevos ricos”. No se le canta solo al macho viril, sino al macho viril que tiene determinada posición socio clasista.

Siempre me ha sorprendido la exaltación de un proxeneta como fue Yarini, no solo en el imaginario popular, sino en las expresiones artísticas literarias que lo asocian a la representación incluso de la nacionalidad. En nuestros días, Yarini reaparece en un viejo auto descapotable de los años cincuenta moviendo la cintura acompañado de una mulata sensual con una sonrisa salpicada en oro.

En el humor, los estereotipos de lo femenino asoman en la chismosa, la adúltera, la “buenota”, la vieja fea. Y los de la masculinidad tradicional en la burla al tamaño de los genitales y al desempeño sexual.

Estas dos expresiones de la comunicación masiva tienen gran arraigo en las audiencias. Por ello son más “peligrosas” sus propuestas que, por otra parte, se ven como menos ideológicas, en un contexto como el cubano, muy marcado por el discurso político.

No hay recetas a la hora de construir representaciones más equitativas de hombres y mujeres dentro de los medios, pero la sensibilización en materia de género de los decisores desempeña un papel fundamental.

El reto que esta dimensión impone a la comunicación social es romper con los códigos establecidos y recurrir a símbolos que expresen los nuevos juicios de valor de la sociedad.

Una fábula de Esopo resume lo provocador de reconocer la existencia de la otredad. Cuenta el esclavo griego que un león y un hombre conversan frente a un conjunto monumental que representa al rey de la selva vencido a los pies de un cazador victorioso. El hombre se vanagloria frente a la bestia de la superioridad de su especie, pero el animal, apenas sacudiendo su colosal melena, le responde impasible: ¿te imaginas cómo sería esta escultura si el artista hubiera sido un león?

La comunicación con enfoque de género va más allá. Ella pretende que no se privilegie la mirada desde lo femenino o lo masculino —aunque algunos reduccionistas presentan este fenómeno como una lucha de sexos— y propone, sobre todo y esencialmente, cambiar la mirada.

El cine de mi casa es... macho, varón masculino*

Danae C. Diéguez 

Hace poco revisaba nuevamente algunas películas del cine cubano. Me detuve en *Hasta cierto punto* (1983), de Tomás Gutiérrez Alea. Para la crítica, probablemente su filme menos logrado. El personaje principal, Oscar, trabaja en una película sobre el machismo entre los obreros del puerto, conoce a Lina, madre soltera y trabajadora portuaria, con la que establece una relación sentimental que revela contradicciones de las que no puede escapar, atrapado como está también dentro del machismo.

Pero no es en la trama de la película en lo que me quiero detener, sino en una de sus escenas. Cuando Oscar va por primera vez al cuarto de Lina y le comenta lo que hacen y por qué necesita entrevistarla y utilizarla como modelo para uno de sus personajes, ella le pregunta la razón por la que tiene que ser el puerto el espacio para hablar del machismo. Él le asegura que es uno de los lugares donde el fenómeno se hace más evidente. Lina, desde su perspicacia femenina, le responde: “Pero mire, por ejemplo, ¿por qué no hay ninguna compañera trabajando con ustedes? ¿Ellas no pueden hacer ese trabajo?, y más tratándose de una película sobre el machismo, ¿no?” No hay respuesta.

He comentado en otros espacios la reacción de algunos de mis estudiantes al transmitirles que me interesaba el cine hecho por mujeres en Cuba. ¿Qué mujeres?, me preguntaron.

Siempre hago la anécdota con cierto escozor, con la inquietud del asombro que me provocó la pregunta que ya he escuchado no solamente a mis alumnos y alumnas sino a otras personas, muchas de ellas profesionales, no ajenas al mundo del espacio cultural cubano.

Que aún padezcamos la infrarrepresentación de las mujeres detrás de las cámaras, es, digamos, un descuido, que pudiera discutirse desde múltiples aristas y que, gracias a la digitalización, entre otras causas, ha ido mermando. Pero que la pregunta siga siendo enunciadora de la invisibilidad que padecen muchas de las realizadoras cubanas, y reveladora del desconocimiento que poseemos los destinatarios y destinatarias potenciales de esos filmes, es, sin dudas, la legitimación de la desproporción y de la inequidad que existe en el mundo de la creación cinematográfica.

En una entrevista que ofreciera la directora de cine Mayra Vilasís a la revista *La lectora*, ella refería: “Creo que es más fácil

ser piloto(a) de aviación que directora de cine”.⁷⁹ Así, en palabras de la propia creadora de una de las historias de Mujer transparente, queda enunciado un tema que pudiera analizarse a la luz de muchos factores y que, insisto, tiene que ver, entre otras razones, con política cultural y transversalización de género en ella.

La intención de adentrarme en el tema de las mujeres realizadoras provocó que —al aislar el *corpus* de filmes realizados por mujeres con la intención inicial de cartografiar y visibilizar el cine de autoría femenina—, me encontrara con la dificultad de la definición de cine y/o audiovisual. Dificultad que destaca con características especiales en Cuba, pues algunas realizadoras —como Sara Gómez, Marisol Trujillo, Mayra Vilasís, Ana Rodríguez y Rebeca Chávez, entre otras—, realizaron sus filmes en celuloide, 35 mm, dentro de la industria, es decir, del Instituto Cubano del Arte e Industria Cinematográfica, ICAIC, como centro legitimador del concepto *hacer cine*⁸⁰. Otras, como Belkis Vega y Teresa Ordoqui, los llevaron a cabo en centros fuera de la gran industria, y filmaron en 35 y 16 mm, en los Estudios filmicos de las FAR⁸¹ y en los Estudios filmicos de la televisión, respectivamente.

Con la aparición del video, muchas realizadoras emigran hacia ese formato o sencillamente inician con él sus obras. El video se convirtió en una de las “tecnologías del género”. Hacia él se desplazó la mayoría de las mujeres que no pudieron realizar sus filmes desde la industria. Así surgieron las primeras videastas y, por supuesto, la cámara en las manos de ellas, para expresarse y autorreconocerse.

Así es la discusión en la que tomo partido al adscribirme al concepto de cine como lenguaje en su sentido más amplio y no como formato, tal cual lo calificara Annette Khun⁸², es decir, teniendo en cuenta “la producción, distribución y exhibición de películas, los distintos roles desempeñados dentro del cine y las películas de distintos tipos —sea desde el cine comercial o incluso el independiente y de vanguardia—, así como los productos concretos de estas instituciones y las condiciones y el carácter de la producción y recepción de las películas.”

Al hacer esta distinción —muy necesaria sobre todo si vamos a estudiar a las mujeres como creadoras de imágenes audiovisuales en Cuba—, incluimos en el *corpus* a realizadoras que, como decía anteriormente, emigraron hacia el video y sus propuestas se hicieron visibles desde ese formato.

Así tenemos a directoras como Lizette Vila —surgida en los Estudios filmicos de las FAR— u otras, como Gloria Rolando,

por ejemplo, que a pesar de pertenecer al ICAIC, crearon sus productoras independientes y filmaron en video. Un contexto diferente –insertado en la “democratización de la tecnología” en el video y el formato digital, y la creación de escuelas de cine como la Escuela Internacional de Cine y Televisión, EICTV, y la Facultad de los medios del Instituto Superior de Arte, ISA—, ha permitido, dificultades mediante⁸³, la formación de un grupo de jóvenes mujeres realizadoras, quienes la mayoría de las veces trabajan de manera totalmente independiente.

Esta necesaria cartografía —que va hacia la línea identificada por Khun de *hacer visible lo invisible*—, debe ser entendida en su dimensión estratégica, pues “no pretende apuntar a una cualidad intrínseca al hecho de ser mujer, que pueda marcar sustancial u ontológicamente la relación con la cultura de los sujetos históricos identificados con el género femenino, sino persigue colocar el foco de atención en los procesos históricos y culturales que han excluido sistemáticamente a las mujeres de la esfera de la producción cultural.”⁸⁴

De esta manera, cuando leemos desde esa necesaria historización, podemos encontrar regularidades temáticas y estilísticas que permiten analizar la mirada que han tenido las realizadoras cubanas, y observar cómo ellas han interactuado, desde sus voces, con el llamado canon cinematográfico. En definitiva, percibir cómo estas creadoras pueden, a partir de tópicos que se repiten y son recurrentes, aportar una mirada, femenina y/o feminista, una mirada *otra* que deleve el relato desde perspectivas poco abordadas.

Los temas

Me voy a detener en algunos de los ejes temáticos desde los cuales se articulan muchas de las propuestas hechas por las mujeres, como es el caso de la épica y su escritura en el texto filmico, contenido, por demás, muy llevado y traído por nuestro cine.

Ese tema tiene en realizadoras cubanas un *corpus* cinematográfico en el que se devela una mirada al gran relato épico cubano desde una perspectiva que (re)presenta sujetos muchas veces ignorados por la historia; en ocasiones, mujeres preteridas en ese relato histórico. Tales son los casos de Belkis Vega con su serie *Corresponsales de guerra* (1986); Rebeca Chávez, con documentales como *Cuando una mujer no duerme* (1984) o *Una más entre ellos* (1988), y Mayra Vilasis con *Esa mujer de tantas estrellas* (1988), por solo mencionar tres ejemplos.

En el último de estos ejemplos, la capitana mambisa Adela Azcuy reclama el reconocimiento de sus grados, inicialmente otorgados por Antonio Maceo, y finalmente reconocidos luego de tres años de reclamo. Lo interesante de este filme de Vilasís, es cómo visibiliza el tema de la mujer en nuestras guerras de independencia: a través de un personaje histórico que no sólo fue cuidadora de enfermos —espacio en el que la historia siempre ubica a las mujeres— sino una guerrera, como se encarga de remarcar el texto musical de la obra que se convierte en el eje narrativo: “cuentan que bajo el fuego del palmar, sus manos fueron mucho más que tiernas vendas...”

En esta propuesta cinematográfica la directora estructura la historia desde la puesta en escena. Ella ficciona y de esa manera recrea la época. La acompaña narrativamente con letreros de las películas mudas y con la composición musical que articula el entretendido de la historia. Aquí no hay diálogos, ni las clásicas entrevistas. Sencillamente, las imágenes y la banda sonora nos muestran un rostro —de mujer— casi desconocido de nuestra epopeya.

El erotismo femenino tiene también en algunas realizadoras una perspectiva particular.

El sujeto femenino activo, deseante, en función de su autosatisfacción, se ha mantenido prácticamente escamoteado del cine y/o el audiovisual en Cuba. Quizás el ejemplo más evidente —en el que ese tema muestra una perspectiva, en que la cámara habla desde la voluptuosidad del cuerpo femenino— es *Te llamarás Inocencia* (1989), de Teresa Ordoqui.

En esta película la escena en la que se produce el acto amoroso entre los personajes muestra la sensualidad femenina, intensificada en el plano sonoro a través de los gemidos de ella, su placer y el disfrute que ello implica. Junto a eso, las imágenes del cuerpo femenino desnudo, exhibido desde una poética visual dada a través de claros-oscuros, que recorren toda su silueta. Esta escena amorosa, construida a partir de la poesía de la imagen, legítima uno de los momentos verdaderamente eróticos de nuestro cine, sobre todo por la intensidad de ese placer y la desnudez del cuerpo de ella, también metáfora de su inocencia.

Más adelante, en *Adriana* —el segundo cuento de *Mujer transparente*, dirigido por Mayra Segura— asistimos al imaginario erótico frustrado de una anciana, que se activa cuando aparece un joven que va a arreglarle el teléfono.

Recientemente, el cortometraje de Patricia Ramos, *El patio de mi casa* (2007), recupera ese erotismo femenino a través del espacio de los sueños de dos mujeres, una madre y su abuela, que desde el patio, zona doméstica de lo privado por excelencia,

se quedan dormidas o aletargadas y sueñan con sus cuerpos erotizados y provocadores.

Este cortometraje posee, además, un tratamiento fotográfico —en la mirada de Lily Suárez— que recrea la sensualidad del cuerpo de la madre, una mujer joven. Dentro del patio ella posee todas las características de la doméstica, madre cuidadora. En el sueño y/o espacio *otro*, revela, junto a toda la composición de la imagen, una fuerza erótica que, por contraste, se nos manifiesta como no posible. El caso de la abuela, interpretada por Marta del Río, y su erotismo se expresa a través de la manera como ella recuerda, o desea recordar, a su esposo desnudo, provocado y seducido por una imagen suya, opuesta a la del patio, o la del tiempo, “real”.

Marisol Trujillo ha sido una de nuestras documentalistas más comprometidas con, llamémosle así, las imágenes feministas. Su documental más conocido, *Mujer ante el espejo*, muestra a la bailarina Rosario Suárez (Charín) y sus grandes sacrificios para desarrollarse y triunfar en la vida profesional, que implican el cuidado intenso de su cuerpo. Ese trabajo expresa cómo la *ballerina*, en un primer período, ha debido renunciar a su embarazo para alcanzar el desarrollo necesario en una carrera en la que el cuerpo es esencia.

Sin embargo, en el momento en que la protagonista decide salir embarazada —y esforzarse para continuar después con su carrera—, observamos, a mi modo de ver, una de las secuencias más interesantes del documental. A través de un montaje alterno vemos a la hija de Charín que llora en su cuna; la madre hierve los pomos en la cocina; la lavadora desborda el agua. Entonces se suceden dos planos: el esposo de nuestra protagonista que lee y escribe en el estudio.

La directora no ha indicado comentario verbal alguno, ni siquiera la protagonista ha dicho una frase que articule la queja. Sencillamente, la escena aparece por breves segundos, luego se repite, pero casi como por descuido. En su naturalidad está la fuerza de la denuncia.

Este es un documental en el que los espacios privado y público delimitan muy bien sus territorios. Sobre todo porque aborda una profesión en la que el cuerpo es el dominio donde convergen y estallan esos mundos opuestos. Por ello el espejo, como posibilidad de autorreconocimiento, y por lo tanto de salvación, de búsqueda del equilibrio. Tres meses después de dar a luz, Rosario baila, su cuerpo está recuperado.

El tema de la violencia en sus múltiples manifestaciones ha sido de esos recurrentes como ejes, algunas veces transver-

salizados, rozados como por descuido, otras exhibidos en un primer plano como tesis o argumentos en los filmes de las realizadoras.

Es justo anotar que la obra de Lizette Vila es la primera que reivindica esta temática, específicamente la violencia de género, pero no es hasta 2007, con su documental *La deseada justicia*, en que las protagonistas son mujeres cubanas. En su obra anterior sobre esta temática había trabajado con mujeres violentadas fuera de Cuba.⁸⁵

Sin embargo, me voy a detener en el cortometraje *El pez de la torre nada en el asfalto* (2007), de la joven directora Adriana F. Castellanos⁸⁶, que forma parte de las nuevas realizaciones hechas, por lo general, de manera independiente.

Con una duración de apenas tres minutos, esta directora y guionista centra la atención esta vez en la violencia doméstica.

Realizada en blanco y negro, la propuesta de Adriana dialoga con dos referencias culturales desde los cuales estructura su cortometraje: por un lado la obra de Virgilio Piñera, presente desde el propio título, y por el otro, la película *Sed de mal* de Orson Welles, que se escucha en un segundo plano sonoro y pasa al primero cuando la violencia se torna efectiva. Además, esa película de Welles es la que el niño ve desde que aparece en el plano de fondo.

Lo interesante en este cortometraje es cómo se articula la violencia a partir del entrecruzamiento de esos referentes culturales. Desde la estructura dramática, su ganancia final es exponer esa violencia como un *continuum* cotidiano.

Desde una subjetiva del ventilador aparece la imagen del hombre-victimario: sentado en la máquina de escribir, intenta inspirarse y escribe la obra, que es, a su vez, *El pez de la torre nada en el asfalto*. Mientras tanto, la esposa-víctima no cesa de hablar del calor —“¡qué calor hace en este país!” o “¡por eso hay que irse!”—, alusión permanente a Aire frío⁸⁷.

Se establece así otra relación con la violencia: el contexto que atormenta, sofoca. El calor que provoca y genera agresividad.

Mientras el plano queda fijo —y vemos al hombre levantarse, salirse de plano mismo, sentarse nuevamente y seguir escribiendo—, el niño, que carga con la fuerza del desenlace (pues pasa de un segundo plano a erigirse en catalizador de la historia, en personaje principal), toma agua y mira hacia la madre de forma natural. Sólo en ese momento tenemos el plano de ella tirada en el suelo, golpeada y sangrando.

No es solamente articular la violencia desde el rostro del drama doméstico, con lo cual ya sería suficiente. En el minimalismo

desde el que se articula la historia se lee la denuncia: el espacio físico doméstico, en tanto metáfora del social, es también generador de violencias. La actitud del niño habla de la cotidianidad de esa violencia, de su naturalización. Quizás la clave no está en la denuncia *per se*, sino en su presencia *ad infinitum*.

Las nuevas realizadoras, sin tener muchas de ellas conciencia de hasta dónde sus obras tienen una perspectiva de género, han ido perfilando temáticas y/o preocupaciones que destacan las femineidades dentro de su contexto social y cultural.

En el caso de la violencia, me ha resultado interesante observar cómo producciones de este año que recién concluye han abordado la temática a partir de diferentes aristas. Es el caso de *La bestia*, de Hilda Elena Vega; *El grito*, de Milena Almira; *Domingo del pez*, de Lianed Marcoleta y *X distantes*, de Yanelbis González, todas resultantes de sus tesis de graduación y con una calidad visual notable, a pesar de los escasísimos recursos con los que trabajan. Cabría preguntarse en qué medida la violencia, en tanto tema en sí mismo, se ha hecho visible para ellas desde el entorno social que comparten.

No quisiera concluir sin hacer un comentario necesario. En la Séptima muestra de jóvenes realizadores⁸⁸, recién concluida, alguien me llamaba la atención acerca de que los premios habían recaído, fundamentalmente, en las mujeres.

Debo confesar que, como participé en la coordinación y preparación del evento, unas horas antes supe quiénes habían ganado. Ya me había percatado del hecho. Lo interesante era no sólo la expresión cuantitativa, sino la calidad que se imponía y, junto a esa calidad, los temas que los filmes referenciaban. El premio al mejor documental lo obtuvo Dianelys Hernández, con *Extravío*, obra que descubre a su directora en un proceso de autorreconocimiento, en tanto mujer negra que ha llegado a Inglaterra y se desencuentra. Solamente, a través de los negros y negras que provienen de África es que descubre diferencias y parecidos.

El premio al mejor cortometraje de ficción fue a *Tierra roja*, de Heidi Hassan. Es una película hermosa, con un excelente guión, escrito por la propia realizadora. El drama de una mujer cubana que primero viaja al exterior de visita, y luego, con una promesa de trabajo, se queda más tiempo en un país distante, duro y difícil, como Francia. Ahí asistimos a su complejísimo mundo: es madre, hija, trabajadora y ahora proveedora de su familia. Hay en la película momentos exquisitos, de intensos monólogos, desafiantes instantes en los que el personaje duda, se duele por la distancia, se cuestiona la validez del sacrificio

lejos de sus seres amados. Aparece entonces esa sensación de desolación, la nostalgia, ahora revelada en la historia de una mujer que crece desde su angustia, porque la fuerza del amor por su hija, a la que no ve desde hace un año, la eleva.

Por ello cuando alguien me dijo, “debes andar feliz, las mujeres han ganado”, sonreí.

Tierra roja fue dirigida por una mujer, también El patio de mi casa y Extravío. Sus historias, que rescatan espacios y mundos femeninos, tenían tal fuerza dramática, tal intensidad, que por sí mismas se impusieron desde un talento que parece que, por fin, hablará de un cine de y para cubanos y cubanas.

Rompe el silencio, mujer. Un análisis léxico-semántico del discurso sobre la mujer en el rap cubano* (Fragmentos)

Yanelys Abreu Babi



Anette Jiménez Marata

(...)

El rap llega a nuestro país a fines de los años setenta y principios de los ochenta desde los Estados Unidos. En los comienzos, el que se hacía en Cuba era el resultado de una reproducción mimética del modelo estadounidense. Con el decursar del tiempo se produjo una “cubanización”, temática y formalmente se adaptó a nuestra realidad.

(...)

El universo creativo del rap cubano se divide, a nuestro juicio, en cinco zonas temáticas, fundamentalmente:

- 1- La figura femenina.
- 2- Lo social.
- 3- La racialidad y la búsqueda de la identidad en las raíces cubanas de origen africano.
- 4- La autorreferencialidad del movimiento y exaltación del yo.
- 5- Lo comercial.

Estos cinco núcleos temáticos representan dos modos diferentes de asumir e interpretar la realidad.

Los cuatro primeros se incluyen en lo que se ha dado en llamar Hip Hop *underground* o subterráneo, que intenta validar aquellos elementos que, de alguna manera, están en la periferia; hacer crítica, proponer soluciones a las problemáticas sociales de esta época y afirmar el rap como forma de expresión. La última área temática se inscribe en lo que se denomina Hip Hop comercial, que tiene como objetivo promover esa música como forma de diversión, a partir de la incitación al baile, la alusión a la cubanía, los paisajes, etcétera. Es un rap concebido para el mercado, que no enfatiza en los problemas sociales. Este trabajo sólo se ocupará del tratamiento de la figura femenina.

Desde tiempos remotos, la mujer ha servido de inspiración en las manifestaciones artísticas de todas las latitudes. En la

música cubana, sobre todo en la popular, también ha tenido un rol importante. Como género musical, el rap no constituye una excepción en este sentido, y aborda diferentes aristas de este tópico con temas concernientes a la maternidad, la sensualidad del cuerpo femenino, la autoestima, las relaciones de género, la violencia y la prostitución.

Según Marcela Lagarde, “La sexualidad es un complejo cultural históricamente determinado consistente en relaciones sociales, instituciones sociales y políticas, así como en concepciones del mundo, que define la identidad básica de los sujetos. En los particulares, la sexualidad está constituida por sus formas de actuar, de comportarse, de pensar, y de sentir, así como por capacidades intelectuales, afectivas y vitales asociadas al sexo. La sexualidad consiste también en los papeles, las funciones y las actividades económicas y sociales asignadas con base en el sexo a los grupos sociales y a los individuos en el trabajo, en el erotismo, en el arte, en la política y en todas las experiencias humanas; consiste asimismo en el acceso y en la posesión de saberes, lenguajes, conocimientos y creencias específicos; implica rangos, prestigio y posiciones en relación al poder”.⁸⁹

Como bien apunta esta autora, la sexualidad trasciende los límites del cuerpo biológico y comprende un ámbito social y cultural mucho más amplio. Por lo tanto, al no estar determinada únicamente por el factor genético y por las características anatómico-fisiológicas, puede ser alterada, modificada, subvertida, y con ella, el conjunto de valores y representaciones culturales que le son atribuidas.

Cuando se habla de la sexualidad femenina, invariablemente afloran los factores psico-sociales asociados a la maternidad: uno de los roles más fuertemente ligados, desde el punto de vista social y cultural, a la mujer. El binomio mujer-madre afecta todas las esferas vitales de la mujer y organiza su vida independientemente de toda condición. Es este rol tradicional es tan sólido que muchas de las profesiones y labores consideradas como “típicamente” femeninas (y en las cuales, realmente, la fuerza laboral recae en su mayoría sobre las mujeres) son valoradas así porque representan una continuación de las funciones asociadas a la maternidad. Por ejemplo, el magisterio, el cuidado de niños, enfermos y ancianos, etcétera.

Artísticamente, este tema suele abordarse a partir de una idealización de la figura de la madre, asociada a los esfuerzos que realiza en la crianza de los hijos. El rap mantiene esta visión, aunque tiene la peculiaridad de presentar madres abandonadas, que se desenvuelven en los barrios bajos de la sociedad,

son maltratadas y subvaloradas por su pareja, tienen que abrirse paso en la vida solas, con pocos recursos económicos, y luchar con algunas convenciones sociales que se convierten en trabas para su desarrollo. Son mujeres que desempeñan una doble función en la crianza de los hijos. Para ellos son madre y padre:

Madre, que el tiempo tienes de enemigo.

Cuidar tu hijo como fiera
por verlo crecer, jugar, correr.

Indiscutiblemente sin dinero,
qué puedes hacer.

Buscando siempre las opciones

Sin soluciones...⁹⁰

Junto yo he vivido con mi madre en esta puñetera y jodida vida.

Mi padre en el '80 nos abandona,

90 millas de mi zona...⁹¹

No se presentan madres intelectuales, ni hogares perfectos sin abandono o incomprensión, sino deshechos y marcados por un destino que puede ser reversible si se lucha por ello. Algunos textos hacen alusión al cambio social que significó la revolución cubana con respecto a los derechos de la mujeres en la sociedad y a la necesidad de que las mismas interioricen dicho cambio con vistas a luchar contra los remanentes de la discriminación todavía imperantes en nuestra sociedad, a pesar de los esfuerzos del gobierno por erradicarlos:

Mujer, date a respetar,

Mantén tu orgullo ante la sociedad.⁹²

Fuera la espina, opresión.

Hago realidad un sueño; con unión

Hoy es posible, presta atención.⁹³

Los altos índices de violencia ejercidos contra la mujer son una constante en la sociedad actual. Si en el ámbito externo (fuera del hogar) ésta es víctima de maltratos, violaciones y acoso, también en la esfera familiar muchas veces recibe un cúmulo de vejaciones igual o mayor. En este sentido, el entorno doméstico condiciona, a menudo, formas más sutiles de violencia (pero no menos lacerantes).

El discurso del rap alude frecuentemente al tema de la violencia doméstica. Esta puede ser el resultado de la sociedad patriarcal, del entorno marginal que sirve de escenario a estas composiciones, o de adicciones que transforman el comportamiento humano, como el alcoholismo:

Minuto a minuto,
golpeada por el bruto,
Machista absoluto...⁹⁴

El que tú pensaste que por ti daba la vida
Resultó ser uno de los machistas de la esquina,
Esos que ligan amor con bebida...⁹⁵

No me huyas, déjame ver.
¡Ah! Ya sé,
te volvió a pegar el tipo aquel.
¿Cuándo fue eso?, ¿ayer?...⁹⁶

A partir de los valores, creencias y mitos que legitima, la sociedad latinoamericana, tradicionalmente machista, limita los derechos de la mujer sobre su propio cuerpo y su propia sexualidad. Las féminas constituyen un grupo especialmente vulnerable debido, en gran medida, a los estereotipos sociales que las reconocen e identifican como pasivas, complacientes, acatadoras y subordinadas a las decisiones del hombre, quien “debe” organizar, regular y evaluar (de acuerdo con sus demandas y expectativas) todo lo relacionado con la esfera amorosa y sexual de la pareja.

La sensualidad del cuerpo femenino ha sido motivo de inspiración para los artistas, y para los músicos en particular. En el rap este tópico emerge para resaltar las virtudes de las formas femeninas y las sensaciones que provocan en el sexo opuesto. El caminar de la mujer, tan alabado tradicionalmente, se retoma, aunque no con la picardía de géneros como el son o la guaracha, sino de forma más directa y, en algunos casos, agresiva. Se exalta la sensualidad de la mulata, capaz de apoderarse de los sentidos de cualquier hombre. Se alude al mito creado en torno a la sexualidad de la mujer cubana, según el cual su apetito sexual es insaciable. También se alaban las cualidades de la mujer en el baile, cuyos movimientos despiertan el deseo sexual viril:

Tienes una forma seductora de moverte frente a mí
Nena, me haces vibrar...⁹⁷

Mujer cubana que me embriaga tu temperamento
Y tu disposición, así, en todo momento...⁹⁸

Tú eres para mí una flor
Donde tus labios destilan miel
Me gustaría embriagarme en la dulzura de tu piel
Imaginándome mil formas de amarte a la vez...⁹⁹

En este tópico, el tema fundamental es el amor carnal, el placer sexual y por lo tanto, efímero. La mujer es meramente un

medio de placer. Sólo se exaltan sus cualidades externas, sin importar sus sentimientos ni virtudes.

Dentro del universo creativo del rap existe otro tema de importancia: la prostitución. Ejercer el sexo por dinero se convierte en una necesidad, en una salida forzada. La prostitución es el resultado de una mala distribución de los bienes sociales. Si hay un culpable de ello, es la sociedad. Las mujeres son solamente víctimas que tratan de evitar que sus vidas tomen ese rumbo. Lograr alimentar a sus hijos es más importante que la moral y los prejuicios. Ser prostituta es un camino cuando el padre del hijo las abandona o cuando la escasez en la casa apremia:

La llaman puta.
La sociedad no lo refuta,
prostituta quien se revuelca por dinero.
de pronto estás haciendo fila, arañando algún empleo...¹⁰⁰
desesperada,
pero la jugada está apretada.
vas una y mil veces y nada,
duermes escuchando el sonido de las puertas que te cierran
en la cara.
la sociedad tira el anzuelo y tú muerdes la carnada...¹⁰¹

El mercado del sexo adopta la más variadas formas. No sólo es prostituta la que sale a la calle y ofrece su cuerpo por un precio. También lo es quien sostiene una relación que se sustenta en las ventajas materiales y no en el amor:

Anoche estuve meditando a solas
¿Qué volá con Lola?!
en la sala falta la vitrola de abuela, el piano, dos cuadros y
hasta un ramo de amapolas
subí rápido pa' la barbacoa y faltaban to'a mis prendas y vi
una nota¹⁰²

Se hace una defensa de la prostituta y se exponen las razones por las cuales una mujer puede llegar a serlo, independientemente de que la sociedad la margine y juzgue por ello. Se muestra el gran sacrificio que supone para una mujer tener sexo sin amor, obligada por las circunstancias, y cómo eso puede conducir a la enajenación del ser humano. Detrás de la figura de la prostituta se esconde un ser humano con sentimientos y necesidades, no solamente una máquina de placer:

Es un cuerpo de cuerda que se agita traduciendo
fuego interior que no siente.

dientes se clavan en sus senos,
llegó el momento de gritar, ensayar locura...¹⁰³
Imagina que todo se vuelve contra ti, mujer;
no hay dinero.
no es que no alcance para nada el poco que tienes,
es que no tienes.
estás en baja como siempre,
pero esta vez más que de costumbre.
tu cabeza se raja buscando soluciones...¹⁰⁴

El léxico empleado en estas composiciones se inscribe en los registros “popular” y/o “vulgar” como resultado del entorno en que se construyen los textos y la realidad que reflejan. La repetición de algunos vocablos como “mujer”, “negra”, “abandono” y “machista” dan la clave de la intención del mensaje que los autores quieren transmitir.

Como se ha podido apreciar, en los textos hay dos grandes campos semánticos contrapuestos: la mujer y el hombre.

El tratamiento del campo de la mujer está marcado por temas negativos y positivos. Los primeros son los que se asocian con el maltrato, la prostitución y el abandono. Los segundos constituyen una invitación a la emancipación, la liberación y la ruptura del modelo machista. Por su parte, el campo del hombre es definido por temas puramente negativos como resultado del papel dominante que ha tenido siempre en la sociedad, que excluye a la mujer. Muchas veces esto se traduce en las dicotomías abusador/abusada, seductora/seducido, comprador/mercancía, en las que la mujer siempre ocupa un segundo plano.

Existe también una oposición semántica entre presencia y ausencia en relación con el tópico de la maternidad. La madre siempre está al lado del hijo, asume su crianza, mientras el padre abandona el hogar por una u otra razón.

En este binomio antagónico se refleja una de las construcciones de la sociedad patriarcal, antes mencionada, que pone sobre los hombros de las féminas toda la responsabilidad de la educación de los hijos.

Según Díaz¹⁰⁵, entre las normas que definen la sexualidad femenina pueden citarse:

- Una sexualidad adulta y heterosexual.
- Siempre vinculada al amor (en contraste con las normas que rigen la sexualidad masculina.)
- Con fines de procreación.
- Inferior a la masculina.

- Gran ignorancia acerca del propio cuerpo y reforzado el sentimiento de pudor.

El discurso del rap es, de manera predominante, construido desde la masculinidad. En este sentido, la feminidad se define a partir de lo explicado anteriormente por Díaz. Solo cuando el discurso es elaborado por mujeres se manifiesta un intento por subvertir esos cánones:

Y si no paro,
Yo soy mujer.
Y si no sonrío,
Yo soy mujer.
Si no cocino,
Yo soy mujer.¹⁰⁶

La situación económico-social de las etnias en el mundo repercute de manera directa en su escasa representatividad social, y la marginación que tradicionalmente han sufrido (por lo general ocupan los estratos más bajos en la pirámide social) se traduce en desiguales oportunidades de acceso a los recursos, reducida participación y toma de decisiones en sus propios problemas y la estigmatización, por parte de la sociedad, de sus prácticas culturales y cosmovisiones.

Las mujeres afrodescendientes pertenecen a los grupos étnicos no dominantes y, por lo tanto, están condenadas al silencio social. Sus realidades son ignoradas y subvaloradas puesto que sus derechos no se reconocen, y cuando eso se logra, es sólo desde el discurso formal y no desde la práctica social.

Las mujeres que protagonizan los textos de rap sufren doble discriminación. En primer lugar, por ser mujeres y luego por ser negras. Hay un intento por resaltar su figura y sus valores como ser humano:

Negra, tu voz enseña.
Negra, princesa dueña.
Negra, belleza esa.
Negra, mujer que sueña.
Negra, pureza eterna.
Negra mi madre.¹⁰⁷

Luego de esta breve aproximación al tratamiento de la figura femenina en el rap podemos arribar a las siguientes conclusiones:

1. El rap, aunque intenta romper con los estereotipos sociales sobre la mujer, no lo logra totalmente. La voz masculina

que enuncia el discurso, aunque intenta abogar por la emancipación, continúa viendo a la mujer como mero instrumento de placer o refuerza el tradicional rol de madre. Los códigos, cánones y significados tradicionales atribuidos a las féminas se subvierten sólo cuando el discurso es construido por la voz femenina.

2. El trabajo por campos semánticos traduce la oposición que existe entre los derechos de la mujer y del hombre, y las diversas significaciones culturales que se les atribuyen en la sociedad actual.
3. Se ofrece una visión parcializada del tópico que nos ocupa. Los textos enfocan la maternidad, la prostitución o la sensualidad del cuerpo femenino como aspectos independientes, y olvidan que todos afectan simultáneamente a la mujer como ser social.
4. Un fenómeno tan complejo como la prostitución adolece, en los textos que lo asumen como referencia temática, de una valoración integral. Esto, aunque pueda parecer una deficiencia, posee una intencionalidad: no acentuar aún más el sentimiento de repudio social que históricamente ha recibido la prostituta. A partir de este “otro” tratamiento, la mujer que vende su cuerpo deja de ser culpable para pasar a ser víctima: la acusación ha quedado atrás para dar paso al contacto y la sensibilidad con un conflicto humano y social.
5. El discurso del rap deviene también espacio idóneo para denunciar la violencia contra y hacia la mujer tanto en la esfera social como familiar. Los textos analizados defienden los derechos de la mujer a enfrentar y subvertir el régimen patriarcal que las margina (de modos más o menos agresivos, más o menos sutiles) a planos secundarios, subordinados y dependientes.

Las composiciones que conforman la muestra de esta investigación constituyen un reclamo a favor de la autoestima femenina. Amarse una misma representa un derecho y una necesidad vital de toda mujer. Las virtudes pueden estar en pieles blancas o negras, en cabellos más o menos rizados: el valor que tenemos no está en el juicio del otro, vive en nosotras y de nosotras depende.

Cuando hablamos de la incorporación del enfoque de género en la lengua, algunas personas creen que esta incorporación se limita al uso de los artículos “los” y “las” en el lenguaje. Pero la aplicación del enfoque de género implica algo más que ciertos usos del lenguaje.

Las lenguas son sistemas de comunicación creados por los seres humanos a su imagen y semejanza. Por ello, en sociedades en las que se establece una diferencia social entre los sexos, existen divergencias estructurales y de uso entra la manera de hablar de las mujeres y la de los varones. La lengua creada por pueblos así caracterizados recoge y transmite una manera distinta de ver a unas y a otros. Por lo tanto, el lenguaje es una forma de representarnos el mundo y tiene un doble poder reproductor y transformador de la realidad.

En definitiva, la aplicación del enfoque de género, si bien no se limita al uso del lenguaje, sí requiere de éste para hacer un análisis de la realidad y proponer transformaciones más igualitarias que visibilicen a hombres y mujeres.

Sin darnos cuenta, en la vida cotidiana dedicamos más atención a los varones. Esto se refleja en el lenguaje. Por ejemplo, en un clásico estudio realizado en 1987, se encontró que del total de palabras emitidas por personal docente, un 60% se dirigió a estudiantes varones y un 40% a estudiantes mujeres. En los libros de texto, en todos los casos, predominaron imágenes masculinas (que son otra forma de lenguaje). Incluso en las carreras feminizadas, esto es, en las que las estudiantes son mayoría, se detecta —por muy tenue que sea— una actitud más positiva hacia los alumnos que hacia las alumnas, tanto si el profesor es hombre como si es mujer.

Si deseamos una sociedad más igualitaria, debemos empezar por el lenguaje. Observar con mayor detenimiento las palabras orales y escritas que usamos es una forma de reflexión y concienciación para recordarnos y darnos cuenta de que la humanidad está formada por dos sexos. Mencionar exclusivamente a hombres o a mujeres produce el efecto de excluir al otro sexo, no interpelarlo ni involucrarlo en nuestra gestión.

¿Cómo lograr un lenguaje que visibilice a hombres y mujeres? He aquí una propuesta buscando la claridad idiomática y la inclusión de todas las personas:

Los errores más frecuentes:

- El uso del género gramatical masculino como genérico para hacer referencia tanto a hombres como a mujeres. Excluye y hace invisible a la mujer: *Los niños estaban jugando al fútbol... (¿y las niñas?) Los derechos del hombre... (¿Y de las mujeres?)*
- Presentación del hombre como único sujeto de acción y referencia, y de la mujer como dependiente o subordinada: *El presidente del gobierno acudió a la recepción acompañado de su mujer y su hijo. Los asistentes al concierto acudieron con sus cónyuges, novias...*
- Uso asimétrico de nombres y títulos. Minimizan a las mujeres: *Señor..... Señora o señorita (expresa estado civil) Hombres..... Chicas; Placido Domingo..... La Caballé.*
- Atribución de diferentes cualidades a hombres y mujeres. En las mujeres se suelen destacar cualidades estéticas, e intelectuales en el caso de los hombres: *Las mujeres, elegantemente vestidas...*
- Uso del género femenino para descalificar, y alusiones peyorativas a las mujeres o a los valores, comportamientos y actitudes que a ellas se les asignan: *¡Llora como una mujer! ¡Tonterías de mujeres!*

Algunas soluciones:

- Usar el femenino siempre que corresponda al sexo de quien se escribe o habla, aunque sea infrecuente: *El usuario..... la usuaria....., el jefe....., la jefa.....*
- Recurrir a los genéricos universales que incluyan realmente a mujeres y hombres: persona, gente, población, infancia, niñez, profesorado, pueblo, ser humano, funcionariado. Por ejemplo: *Los niños deben dormir 10 horas (excluye a las niñas). En su lugar debemos decir: En la infancia se debe dormir 10 horas (incluye a las niñas y los niños).*
- Utilizar tratamientos equivalentes. *Sr..... Sra.....; Hombre..... Mujer.....*
- El uso de las barras y la @s. Las barras pueden ser válidas en algunos casos, especialmente para documentos administrativos: formularios, fichas, impresos...La @ es mejor evitarla. No soluciona el problema a nivel oral.

- Emplear los dos géneros gramaticales. En estos casos se sugiere concordarlos con el último artículo o sustantivo: *Los nuevos trabajadores. Los y las nuevas trabajadoras.*
- Usos de nombres abstractos: Asesoría, tutoría, dirección, jefatura, titulación, licenciatura, abogacía, jurídica.
- La prueba de la inversión: Para descubrir una frase sexista, se sustituye la palabra dudosa por su correspondiente del género opuesto. Si la frase resulta inadecuada, la original es sexista.

Mujer que sabe latín... (El sexismo en el lenguaje)*

Inés Izquierdo Millar 

Para nadie es un secreto que las mujeres hemos recorrido un tortuoso camino para poder sentarnos de tú a tú con los hombres en el palco de la vida. Obstáculos ha habido con una abundancia extraordinaria.

Nadie ha tenido tantos impedimentos en su desarrollo como nosotras. Han sido nuestro talento y sensibilidad los que han facilitado arribar a la meta soñada: igualdad.

Aunque nos negaron el acceso a la universidad, eso no impidió que desde la Antigüedad muchas mujeres se destacaran por su inteligencia, como Hipatia, nacida cerca del año 370 después de Cristo y que fuera la primera mujer matemática, o Ada Augusta Lovelace (1815), hija del poeta inglés Lord Byron, que desarrolló instrucciones para una versión temprana de la computadora.

Sin embargo, no podíamos estudiar en las universidades. Nuestros abuelos decían: “Mujer que sabe latín, ni tiene marido ni tiene buen fin”.

Bajo el amparo de este refrán nos cerraban las puertas al conocimiento. Sin ir muy lejos, en México, la Facultad de Medicina, cuyo origen es de 1578, durante más de 250 años no tuvo ninguna mujer inscrita como alumna. No fue hasta la segunda mitad del siglo XIX que la Escuela de Medicina empezó a cobijar a las pocas mujeres que incursionan en las áreas de la salud.

La lucha por el derecho al voto se inicia desde 1700 con la inglesa Mary Wollstone Craft. Más tarde en Francia, en 1789, Olympe Gouges exigió la eliminación de esta forma de discriminación. La respuesta fue que las mujeres debían honrar a su naturaleza: la maternidad, pues no tenían ni lógica ni fuerza para elegir.

En nuestros días, la incorporación de la mujer a todas las esferas de la vida ha generado nuevas batallas para enmendar la invisibilidad a la que hemos estado sometidas durante años. De ahí que surgieran ciertos “inventos” en el plano del lenguaje escrito para crear formas inclusivas, donde se transparentaran tanto los hombres como las mujeres. En ese contexto aparece como la estrella del momento el símbolo arroba [@].

No podemos negar que la arroba se puso de moda. La arrobamanía irrumpió desde la Internet. Nunca antes nos había preocupado tanto que este símbolo matemático no apareciera

en los teclados. Entonces se convirtió en una intrusa, porque, para tranquilidad de conciencia de quienes luchan por los derechos de la mujer, comenzar a escribir profesor@s, se convirtió en una pequeña batalla ganada al enemigo hombre, pues ya no se cobijaban bajo el manto machista de profesores para incluir tanto a los hombres como a las mujeres.

En ese momento el grito se escuchó en el cielo y más allá. Estoy convencida que no fue por razones sexistas o sociales sino por la lógica científica del estudio de la lengua.

Para entender la arrobamanía debemos viajar hacia el año 1991, cuando Ray Tomlinson, creador del sistema de correo electrónico, lo usó como una fórmula para separar el identificativo de usuario con el del servidor y lo puso en su primera dirección porque el signo estaba casi inutilizado. Desde el siglo xx, su uso decayó, y tal vez no fue suprimido porque era difícil escribir algo parecido con otra tecla o combinación de caracteres.

Así permaneció en las máquinas de escribir, como una rareza tradicional y llegó a los teclados de las computadoras.

Aunque la arroba como tal aparece en 1884 en la 12ª edición del Diccionario de la lengua castellana de la Real Academia Española, antes irrumpió en el Diccionario de Autoridades de 1726, donde dice que proviene del árabe “rebea”, una medida de peso que significa la cuarta parte de un quintal, o sea, veinticinco libras.

Como el clamor contra la pobre @ en su labor de reivindicación social de las mujeres fue tan criticado, al final la Internet ganó la batalla y se apropió de ella. Entonces aparecieron otras soluciones, esta vez maridadas con las repeticiones innecesarias.

Comenzó la letanía de niños y niñas, trabajadores y trabajadoras. Cada vez los textos se hicieron más largos y repetitivos y, claro está, más aburridos. ¡Es que luce tan mal esa reiteración que, según manifiestan los que la emplean, es para rescatar la presencia de las mujeres en el idioma!

Sin embargo, hay instituciones que recomiendan, en vez de esa reiteración simplista, usar formas más englobadoras, que incluyan tanto a los hombres como a las mujeres. En vez de decir “los hombres y mujeres del mundo”, digamos “el género humano” o “la humanidad”, en vez de “niños y niñas”, digamos “la niñez”. Creo que es más elegante y cumple el objetivo de no exaltar la figura masculina e invisibilizar a la femenina.

En una ocasión me llegó un mensaje donde la Asociación Hispanoamericana de Mujeres se quejaba del carácter machista de la lengua castellana. Algunos ejemplos casi chistosos nos

pusieron a pensar un poco en el asunto; si mal no recuerdo, entre otros ejemplos mencionaban estos:

Zorro: espadachín, justiciero.

Zorra: puta.

Perro: mejor amigo del hombre.

Perra: puta.

Aventurero: osado, valiente, arriesgado, hombre de mundo.

Aventurera: puta.

Cualquier: fulanito, mengano, zutano.

Cualquiera: puta.

Hombre público: personaje prominente.

Mujer pública: puta.

Al revisar el diccionario observé que la cosa no es así exactamente, porque un cualquiera o una cualquiera es una persona de poca importancia o indigna de consideración. Su acepción de prostituta no está registrada. Lo mismo sucede con callejero, perro, etcétera. La RAE recoge los usos cuando están arraigados y recomienda que, dentro de lo socialmente posible, se favorezca el uso de formas femeninas para los nombres de profesiones o actividades ejercidas por mujeres.

No hay necesidad de inventar disparates idiomáticos. Conozco algunos machistas que se pasan la vida usando la arroba. Al final de cuentas hemos aprendido latín, logrado buenos maridos y un buen fin, a pesar de la inocente arroba.

Cuando pienso en nuestra lengua materna me la represento como una augusta dama que flamea aún con dignidad su estandarte, pese a los destrozos que tenga. Esta representación tiene que ver con el deterioro que a diario se comete con el idioma español en múltiples ámbitos, que abarcan no sólo la cotidianidad en el hogar, la parada de buses o el mercado sino las aulas de clases, las instituciones del Estado y los medios de comunicación.

Especialmente, los medios de comunicación deben tener mucho cuidado a la hora de utilizar los términos que se ponen de moda. La arroba, por ejemplo, se ha convertido en una suerte de transexual, un comodín que quieren imponer algunos.

Es como los salones de belleza unisex, con la vital diferencia que al final no sabemos si nos cortó el cabello un cuarto de hombre o 25 libras de mujer.

Siempre he pensado que así como los árboles para verse hermosos necesitan una buena poda, abono y control de plagas, de ese mismo modo nuestro idioma necesita buenos jardineros que sepan dónde y cómo podar, cómo injertar y, sobre todo, destruir las plagas. Sólo de esa manera podremos seguir disfrutando de ese hermoso tronco donde nos cobijamos todos los hispanos: la lengua española.

En su próximo libro, *Especiosos*. Una historia casi universal, Eduardo Galeano elabora un inventario general de los hitos y mitos de la historia de los hombres, un repaso caprichoso desde los orígenes hasta hoy, sólo regido por la mirada lírica y lúcida del autor. Como anticipo, Radar ofrece el capítulo dedicado a las mujeres de la antigüedad y la mitología, una suerte de fundación del machismo.

HINDÚES

Mitra, madre del sol y del agua y de todas las fuentes de la vida, fue diosa desde que nació. Cuando llegó a la India, desde Babilonia o Persia, la diosa tuvo que hacerse dios.

Unos cuantos añitos han pasado desde la llegada de Mitra, y todavía las mujeres no son muy bienvenidas en la India. Hay menos mujeres que hombres. En algunas regiones, ocho por cada diez hombres. Son muchas las que no culminan el viaje, porque mueren en el vientre de la madre, y muchas más las que son asfixiadas al nacer.

Más vale prevenir que curar, y las hay muy peligrosas, según advierte uno de los libros sagrados de la tradición hindú:

Una mujer lasciva es el veneno, es la serpiente y es la muerte, todo en una. También hay virtuosas, aunque las buenas costumbres se están perdiendo. La tradición manda que las viudas se arrojen a la hoguera donde arde el marido muerto, pero ya quedan pocas dispuestas a cumplir esa orden, si es que alguna queda.

Durante siglos o milenios las hubo, y muchas. En cambio, no se conoce, ni se conoció nunca, en toda la historia de la India, ningún caso de un marido que se haya zambullido en la pira de su difunta mujer.

EGIPCIAS

Heródoto, venido de Grecia, comprobó que el río y el cielo de Egipto no se parecían a ningún otro río ni a ningún otro cielo, y lo mismo ocurría con las costumbres. Gente rara, los egipcios: amasaban la harina con los pies y el barro con las manos, y momificaban a sus gatos muertos y los guardaban en cámaras sagradas.

Pero lo que más llamaba la atención era el lugar que las mujeres ocupaban entre los hombres. Ellas, fueran nobles o plebeyas, se casaban libremente y sin renunciar a sus nombres ni a sus bienes. La educación, la propiedad, el trabajo y la herencia eran derechos de ellas, y no sólo de ellos, y eran ellas quienes hacían las compras en el mercado mientras ellos estaban tejiendo en casa. Según Heródoto, que era bastante inventón, ellas meaban de pie y ellos, de rodillas.

VICTORIOSO SOL, LUNA VENCIDA

La luna perdió la primera batalla contra el sol cuando se difundió la noticia de que no era el viento quien embarazaba a las mujeres.

Después, la historia trajo otras tristes novedades: la división del trabajo atribuyó casi todas las tareas a las hembras, para que los machos pudiéramos dedicarnos al exterminio mutuo; el derecho de propiedad y el derecho de herencia permitieron que ellas fueran dueñas de nada; la organización de la familia las metió en la jaula del padre, el marido y el hijo varón y se consolidó el Estado, que era como la familia pero más grande.

La luna compartió la caída de sus hijas.

Lejos quedaron los tiempos en que la luna de Egipto devoraba el sol al anochecer y al amanecer lo engendraba, la luna de Irlanda sometía al sol amenazándolo con la noche perpetua y los reyes de Grecia y Creta se disfrazaban de reinas, con tetas de trapo, y en las ceremonias sagradas enarbolaban la luna como estandarte.

En Yucatán, la luna y el sol habían vivido en matrimonio. Cuando se peleaban, había eclipse. Ella, la luna, era la señora de los mares y de los manantiales y la diosa de la tierra. Con el paso de los tiempos, perdió sus poderes. Ahora sólo se ocupa de partos y enfermedades.

En las costas del Perú, la humillación tuvo fecha. Poco antes de la invasión española, en el año 1463, la luna del reino chimá, la que más mandaba, se rindió ante el ejército del sol de los incas.

HEBREAS

Según el Antiguo Testamento, las hijas de Eva seguían sufriendo el castigo divino.

Podían morir apedreadas las adúlteras, las hechiceras y las mujeres que no llegaron vírgenes al matrimonio; marchaban a

la hoguera las que se prostituían siendo hijas de sacerdotes y la ley divina mandaba cortar la mano de la mujer que agarrara a un hombre por los huevos, aunque fuera en defensa propia o en defensa de su marido.

Durante cuarenta días quedaba impura la mujer que paría hijo varón. Ochenta días duraba su suciedad, si era niña.

Impura era la mujer con menstruación, por siete días y sus noches, y trasmitía su impureza a cualquiera que la tocara o tocara la silla donde se sentaba o el lecho donde dormía.

CHINAS

Hace unos mil años, las diosas chinas dejaron de ser diosas.

El poder macho, que ya se había impuesto en la tierra, estaba poniendo orden también en los cielos. La diosa Shi Hi fue partida en dos dioses, y la diosa Nu Gua fue degradada a la categoría de mujer.

Shi Hi había sido la madre de los soles y de las lunas. Ella daba consuelo y alimento a sus hijos y a sus hijas al cabo de sus agotadores viajes a través del día y de la noche. Cuando fue dividida en Shi y en Hi, dioses varones los dos, ella dejó de ser ella, y desapareció.

Nu Gua no desapareció, pero se redujo a mera mujer.

En otros tiempos, ella había sido la fundadora de todo lo que vive: había cortado las patas de la gran tortuga cósmica, para que el mundo y el cielo tuvieran columnas donde apoyarse, había salvado al mundo de las catástrofes del fuego y del agua, había inventado el amor, echada junto a su hermano tras un alto abanico de hierbas y había creado a los nobles y a los plebeyos, amasando a los de arriba con arcilla amarilla y a los de abajo con barro del río.

ROMANAS

Cicerón había explicado que las mujeres debían estar sometidas a guardianes masculinos debido a la debilidad de su intelecto.

Las romanas pasaban de manos de varón a manos de varón. El padre que casaba a su hija podía cederla al marido en propiedad o entregársela en préstamo. De todos modos, lo que importaba era la dote, el patrimonio, la herencia: del placer se encargaban las esclavas.

Los médicos romanos creían, como Aristóteles, que las mujeres, todas, patricias, plebeyas o esclavas, tenían menos dientes

y menos cerebro que los hombres y que en los días de menstruación empañaban los espejos con un velo rojizo.

Plinio el Viejo, la mayor autoridad científica del imperio, demostró que la mujer menstruante agriaba el vino nuevo, esterilizaba las cosechas, secaba las semillas y las frutas, mataba los injertos de plantas y los enjambres de abejas, herrumbraba el bronce y volvía locos a los perros.

MEXICANAS

Tlazolteotl, luna mexicana, diosa de la noche huasteca, pudo hacerse un lugarcito en el panteón macho de los aztecas.

Ella era la madre madrísima que protegía a las paridas y a las parteras y guiaba el viaje de las semillas hacia las plantas. Diosa del amor y también de la basura, condenada a comer mierda, encarnaba la fecundidad y la lujuria.

Como Eva, como Pandora, Tlazolteotl tenía la culpa de la pérdida de los hombres; y las mujeres que nacían en su día vivían condenadas al placer.

Y cuando la tierra temblaba, por vibración suave o terremoto devastador, nadie dudaba: Es ella.

GRIEGAS

De un dolor de cabeza puede nacer una diosa. Atenea brotó de la dolida cabeza de su padre, Zeus, que se abrió para darle nacimiento. Ella fue parida sin madre.

Tiempo después, su voto resultó decisivo en el tribunal de los dioses, cuando el Olimpo tuvo que pronunciar una sentencia difícil.

Para vengar a su papá, Electra y su hermano Orestes habían partido de un hachazo el pescuezo de su mamá. Las Furias acusaban. Exigían que los asesinos fueran apedreados hasta la muerte, porque es sagrada la vida de una reina y quien mata a la madre no tiene perdón.

Apolo asumió la defensa. Sostuvo que los acusados eran hijos de madre indigna y que la maternidad no tenía la menor importancia. Una madre, afirmó Apolo, no es más que el surco inerte donde el hombre echa su semilla.

De los trece dioses del jurado, seis votaron por la condena y seis por la absolución.

Atenea decidía el desempate. Ella votó contra la madre que no tuvo y dio vida eterna al poder macho en Atenas.

El cuerpo y el poder

El cuerpo como testimonio de los cambios históricos*

Elsa Pfleiderer 

El cuerpo ha sido uno de los objetos que con mayor eficacia ha sido excluido de la historia.

En un profundo e interesante análisis de la literatura y del teatro producido durante el siglo diecisiete, Francis Barrer, en su libro *Cuerpo y temblor*, advierte el cambio de situación en la representación del cuerpo que tuvo lugar por entonces. Comenzó a ser sexualmente molesto, recayó sobre él una redefinición, se privatizó, se silenció, se extrajo de los discursos y se relegó a una vida a medias, furtiva, fuera del texto. Ese nuevo régimen, cuyos efectos son hasta hoy vigentes, separó el cuerpo del alma, y dividió al primero en dos: el cuerpo ausente, cuyos deseos y apetitos se negaron, y el cuerpo positivo, que se inscribió como objeto de conocimiento racional, preparado para el trabajo productivo y disciplinado, y la reproducción.

En esa metamorfosis, el siglo XVII propició la degradación de lo visual y como contraposición privilegió la palabra. Eso logró la jerarquización de un “Shakespeare”, entre otros, que remodeló el antiguo mundo feudal.

En los textos, las pasiones y la angustia giraban alrededor de una ausencia aparente que, sin embargo, siempre estaba allí, aunque nunca “en persona”.

Estas nuevas líneas de fuerza ideológica y física construyeron a la vez nuevas imágenes del cuerpo y de las pasiones. En *La lección de anatomía*, de Rembrandt, una vida recién extinguida es expuesta para una disección pública que se convierte en una prolongación de la ejecución que la precedió. En ese cuadro escalofriante, en un clima de tranquilidad burguesa es exhibido cómo el poder soberano perseguía la carne del transgresor más allá de la muerte misma. La sanción moral del patíbulo se completa para que la rinda hasta la última partícula del cuerpo.

Desde la literatura, y aún desde la lírica amorosa, también el cuerpo aparece diseminado y disperso, despojado de integridad.

Andrew Marvel (1621-1676), parlamentario, político puritano y poeta, en el poema *A su esquivada amada* —que todavía suele leerse como una declamación ligera y convencional de un libertino renacentista— hace una minuciosa descripción de un cuerpo femenino que reconoce como vehemente objeto del deseo. Al textualizarlo, lo desmembra, y después de describirlo desgarrado, le recuerda lo infalible de la muerte con el fin práctico y

urgente de su objetivo sexual: "...no dejará vestigios de tu belleza / ni sonará en tu marmórea cripta / el eco de mi canto: los gusanos forzarán tu pureza empecinada; / tu honor antojadizo se hará polvo y cenizas todo mi deseo."

Todo allí ocurre bajo un imperativo del principio de la realidad. Los bienes se obtienen mediante el esfuerzo, y los placeres deben cruzar circunstancias inhóspitas que implican luchas y conflictos, lo cual es también una metáfora política.

Por su parte, la mujer aparece en tanto cuerpo, no habla. Los personajes femeninos carecen de discurso, lo cual debe observarse como una relación de poder, y tal vez incluso como un emplazamiento de un compromiso político. En realidad, la ideología que exaltaba la castidad como condición deseable para la feminidad, sólo tenía existencia para destacar la subordinación de las mujeres. En los textos, la mujer aparece como un objeto al cual apunta el habla, pero cuyo ser es, por así decirlo, materia corporal muda.

Evidentemente, se posiciona a la mujer en un lugar ajeno, en un sitio distante al constitutivo desde donde habla una voz masculina haciendo un esfuerzo por diseccionar el peligroso cuerpo de la mujer, provocadora de pasión, centro de la feminidad y animalidad.

Todo fue conformando un mecanismo donde el cuerpo era el blanco mayor de la represión. A la vez, en los albores del siglo xvii, surge el nacimiento de la recta disciplina que Foucault die- ra en llamar "el arte del buen encauzamiento de la conducta". Paralelamente en lo social —aunque los historiadores no coinciden respecto al momento en que comienza la represión sistemática de las manifestaciones de la cultura popular por parte de la cultura oficial, ya que unos la sitúan en el siglo xvi, y otros recién en el siguiente—, se produce un distanciamiento entre la cultura de élite y la popular, que anteriormente no tenían fronteras nítidas entre sí, y lo noble y lo popular se mezclaba en las creencias religiosas y los juegos.

Descartes, por su parte, en su Discurso, dice que la salud del cuerpo es el mayor bien y el fin de la filosofía. Pero pese al asombro que pueda provocar el regreso del cuerpo al texto filosófico, la descripción es separativa y particularizada. Él se interesa en el cuerpo bajo un imperativo sin duda económico, con la idea de pacificarlo, organizarlo y prepararlo para el trabajo. Una vez domesticada su rebeldía salvaje, el cuerpo cartesiano queda subordinado a una ciencia higiénica y quirúrgica.

El cuerpo así expuesto será el campo de estudio de la biología, pero sin lugar a dudas está inmerso también en el campo político.

Señala Foucault en *Vigilar y castigar*: “Las relaciones de poder operan sobre él (cuerpo) como una presa inmediata, lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo en buena parte está imbuido en relaciones de poder y de dominación como fuerza de producción. El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido”.

Todas las revoluciones establecieron un nuevo conjunto de conexiones entre el sujeto y el discurso, entre el sujeto y la vida política, y modificaron en pocos años las relaciones entre el estado y el ciudadano, el cuerpo y el alma, el lenguaje y el significado. La culpable furtividad de la sexualidad, la privatización de los cuerpos y las pasiones, son ejemplos de un nuevo sistema cuya descripción sólo es posible en términos de relaciones y poder.

La invitación a transitar en nuevas direcciones en el pensamiento y la reflexión acerca del cuerpo (de la mujer y del hombre también) abre un campo cada vez más interesante que debe ser tenido en cuenta como el modificador más próximo, y a la vez más temido, por su intrínseca relación con las transformaciones en las estructuras de los esquemas de poder.

“Pues el poder, en su forma moderna, no existe simplemente en esa violencia exterior que el Estado puede ofrecer a su pueblo, sino también en el enlace de ese poder con la situación de división interior, con esa autoagresión de los sujetos que el Estado interpela como soporte de su control aparentemente externo. No sólo hay poder burocrático, propagandístico o armado allí afuera, sino poder en la forma de esa violencia que se cruza con el discurso, con la textualidad genéricamente sexuada del sujeto, con la punzante práctica del lenguaje que el texto cartesiano vuelve esencial: no sólo hay la amenaza –ahora atómica y total– que somete del exterior y, *par excellence*, mediante la pérdida, o la amenaza de pérdida que semejante poder difunde, sino la que opera también desde la interioridad, donde siempre intervino previamente e insinuándose dentro del sujeto en el momento mismo de su constitución.”¹⁰⁸

El poder en el cuerpo

¿Qué es del cuerpo en el mundo actual? ¿Cuál es su valor? ¿Es una mercancía más del mercado global? ¿Qué es lo permitido y qué lo prohibido de lo que dice el cuerpo?

El cuerpo es la única posesión posible de ser modificada con los recursos que brinda la ciencia y la tecnología, capaz de crear así una ilusión de autodominio y poder, aunque esa intervención privada no altere visiblemente las coordenadas de fuerza del cuerpo mayor al que pertenece: el cuerpo social.

Esta idea de un cuerpo social estaría constituida por una universalidad de voluntades. Ahora bien, no es el consenso el que hace aparecer el cuerpo social, sino la materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos.

“El dominio, la conciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder (...). Pero desde el momento en que el poder ha producido este efecto, en la línea misma de sus conquistas, emerge inevitablemente la reivindicación del cuerpo contra el poder, la salud contra la economía, el placer contra las normas morales de la sexualidad, del matrimonio, del pudor. Y de golpe, aquello que hacía al poder fuerte se convierte en aquello por lo que es atacado... El poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo... Recuerde usted el pánico de las instituciones del cuerpo social (algunos médicos y hombres políticos) ante la idea de las uniones libres o del aborto.”¹⁰⁹

La ley sobre el cuerpo, la particularidad de ser mujer

La ley argentina de matrimonio civil N° 2393 de 1889 sólo admitía el divorcio como posibilidad de separación de cuerpos y bienes siempre y cuando hubiera razones de culpabilidad. Por entonces la situación de la mujer en cuanto a la administración de los bienes, inclusive los propios, era de completa subordinación al marido. Y eso incluía el bien propio de su cuerpo mismo.

Debemos recordar, que recién en 1926, con la sanción de la Ley 11357, se amplió la capacidad civil de la mujer consagrando la igualdad jurídica de solteras, viudas o divorciadas mayores de edad, con la del hombre, y facultando a las casadas a ejercer profesión o empleo, comercio o industria honestos, administrando y disponiendo libremente de su producción sin necesidad de autorización marital.

Contrariamente a lo que podría suponerse, la disputa ideológica aún no se cierra. Es más, por momentos parece que algunos de los momentos preclaros de laicismo de la dirigencia que rigió los destinos del país a fines del siglo XIX y principios del XX se sumergieran en la bruma, y se olvidara de la obligación de proporcionar las mismas garantías a todos los habitantes, sin importar su lugar de nacimiento, su credo o sus ideas políticas.

La Iglesia, encaramada sobre una población mayormente católica, intenta lacrar su permanencia a través de la consagración de ser el culto del Estado proclamado por la Constitución. Su influencia produce fallos retrógrados, como el de la Suprema Corte de Justicia, que prohíbe la venta y el consumo de la “píldora del día después”. Particularmente, grupos sostenidos en la Iglesia actúan en contra de las campañas de información y planificación familiar y mantienen permanente presión para mantener el aborto en la ilegalidad, con lo cual condenan a las mujeres de menores recursos a ser el enclave primario donde se libra la batalla más desigual entre el cuerpo y el poder. Este “ensañamiento” para evitar la asociación de la libertad de decisión con la maternidad es un intento más de la cultura que impuso su marca hasta en la “producción” de hijos, y que se conmueve ante el poder inigualable de la mujer de poder dar vida.

Capítulo V:
Violencia de género

La violencia contra las mujeres en Cuba.

Datos y reflexiones*

(Fragmentos)

Clotilde Proveyer Cervantes 

Magnitud del problema de violencia contra las mujeres y principales formas en que se expresa en el país.

Datos básicos

El problema de la violencia contra la mujer, que afecta a millones de niñas y mujeres en todo el mundo y causa incalculables daños y sufrimientos, ha permanecido invisibilizado históricamente al tener en su base de determinación el patriarcado como sistema de dominación que “naturaliza” prácticas violentas como parte de la dominación social masculina. Por esa razón, en la sociedad cubana funcionan todavía muchos mitos respecto al problema de la violencia contra la mujer y, aunque ya se reconoce como un problema social que trasciende el espacio privado, aún se mantienen resistencias culturales a su reconocimiento social.

Todas estas razones han determinado que esta problemática se haya incluido en las agendas de las instituciones académicas, gubernamentales y sociales cubanas sólo en las últimas décadas. La comprensión de este fenómeno como problema social, que trasciende el “sacrosanto espacio privado”, resulta compleja cuando ha pervivido invisibilizado por su “naturalización”, como parte de la cultura patriarcal, a lo largo de siglos.

En el caso de Cuba, el cumplimiento de la Plataforma de acción de la IV Cumbre de la ONU sobre la mujer, efectuada en Beijing, se plasmó en abril de 1997 en la creación de un Plan de acción gubernamental de seguimiento al cumplimiento de los acuerdos de la conferencia. El mismo contiene las líneas fundamentales que guían el trabajo de las instituciones del Estado y enfatiza las áreas en las que todavía el país no ha culminado los objetivos que, como parte de la voluntad política del Estado, han regido a favor de las mujeres desde el triunfo revolucionario, muchos de los cuales están contenidos en la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer.

(...)

Como parte de las acciones que el Plan de acción nacional promovió, en el año 1997 se creó el Grupo de trabajo nacional para la atención y la prevención de la violencia intrafamiliar,

que propició la institucionalización de la atención a este problema social, el cual, hasta ese momento, se investigaba y atendía por algunas instituciones de manera puntual y dispersa. A pesar de ello, en Cuba, al igual que a nivel internacional, aún existen obstáculos que impiden, más allá de políticas específicas, un acercamiento más confiable a la magnitud cuantitativa y cualitativa del problema que nos ocupa.

La más importante de estas dificultades es el hecho de que la violencia contra la mujer no se ha planteado como cuestión grave a nivel internacional hasta las últimas décadas. En Cuba es sólo a partir de la década del noventa del pasado siglo que se ha convertido en un tema de preocupación académica y política. Por lo tanto, el material de investigación disponible es relativamente nuevo y fragmentario. A pesar de los esfuerzos por lograr estadísticas confiables y realizar estudios de prevalencia, esta misma razón determina que las conclusiones de las investigaciones efectuadas sigan siendo parciales y muestren sólo tendencias. Un obstáculo muy vinculado a los anteriores es el referido a la comprensión acerca de qué entender por violencia contra las mujeres, pues en el imaginario colectivo, como resultado de la cultura patriarcal, sigue presente un conjunto de mitos y estereotipos que impactan las relaciones intergeneracionales con la reproducción de la subordinación femenina.

A pesar de todo ello, los resultados de los esfuerzos encaminados a su erradicación, aunque discretos e insuficientes aún, marcan el despegue en el enfrentamiento de una de las “epidemias” más viejas de la humanidad con la que hemos convivido, indiferentes, como parte de la cotidianidad naturalizada.

De acuerdo con la definición aprobada por la ONU en la IV Cumbre mundial de Beijing, la violencia contra las mujeres se refiere a todo acto de violencia basado en el género, que tiene como resultado posible o real un daño físico, sexual o psicológico, incluidas las amenazas, la coerción o la privación arbitraria de la libertad, ya sea en la vida pública o privada.¹¹⁰

En virtud de esta definición, la violencia contra la mujer se extiende al ámbito extradoméstico e incluye también a las niñas.

En el caso de Cuba, muchas de las formas que adquiere la violencia contra la mujer no se practican. Por ejemplo, no tienen lugar la mutilación genital femenina, el tráfico de mujeres, el infanticidio femenino, el acceso diferencial a los alimentos, así como el control coercitivo sobre la reproducción, ejercido tanto por individuos como por el Estado (...)

Las principales formas en que la violencia se expresa en el país (...) son la intrafamiliar contra la mujer y las niñas, en

todas sus gamas, con predominio de la psicológica y de la emocional y, en menor medida, las violaciones no conyugales. También se constata un aumento significativo de la violencia contra la mujer como resultado de la severa crisis que ha enfrentado la economía cubana desde inicios de la década del noventa del pasado siglo.

Otras formas de violencia, como el acoso y la intimidación sexuales en el trabajo, en instituciones académicas o en cualquier otro lugar, y la prostitución forzada, son muy escasas y no son representativas estadísticamente. También es posible que aún no hayan sido identificadas como problema social que requiere de estudios y visibilización estadística para poder intervenir en su modificación.

En el caso de la prostitución, estamos en presencia de un problema social eliminado a inicios del triunfo revolucionario de 1959 con un conjunto de medidas que favorecieron la integración social plena de las prostitutas, el cual, en los años de la crisis económica de la década de los noventa, como resultado de sus efectos directos, ha emergido como un fenómeno en expansión, peculiar por sus formas de manifestación (...)

Sin embargo, la disminución y/o eliminación de varias de las formas antes mencionadas de violencia contra la mujer en Cuba se debe, sobre todo, a los cambios operados en la situación social de las mujeres, al incremento de la conciencia de género y a la aplicación de las políticas sociales por el Estado cubano, convertido en garante de derechos y proveedor social de la incorporación de la mujer como fuerza decisiva para el logro de la integración y la equidad social.

Aún cuando la cultura patriarcal pesa todavía en las relaciones de pareja que construyen las mujeres cubanas (...), y no se ha alcanzado la equidad social deseada, no podría decirse que en el espacio político cubano, creado por la Revolución, y que se extiende hasta nuestros días, las mujeres vivan bajo la situación política de un poder patriarcal que las excluye.

La voluntad política del Estado y las conquistas de género de las cubanas se traducen en acciones proactivas a favor de ellas. Eso se concreta en políticas sociales y programas nacionales que han contribuido al aumento sustancial de la participación social¹¹¹ de las cubanas y marcan su tránsito de una posición mayoritariamente pasiva e invisible a la de sujetas coprotagonistas del quehacer social. Por ello, una breve reflexión sobre los cambios operados ayuda a comprender las transformaciones que se han efectuado en las condiciones concretas de Cuba. Eso nos

permite afirmar, aunque de manera presumible, que aun cuando aquí se mantienen presentes muchas de las formas de violencia contra la mujer, sobre todo en el ámbito doméstico, la magnitud de este problema proporcionalmente es menor que en otras regiones y países.

(...)

El salto cualitativo se manifiesta, por una parte, en la participación de la mujer en la esfera educativa como estudiante: en el curso 1989-1990, la misma constituyó el 61, el 80 y el 47 por ciento de la matrícula preuniversitaria, media pedagógica y técnica-profesional, respectivamente¹¹². En 1996, las mujeres representaron el 65 % de las que culminaron la enseñanza preuniversitaria y el 58 % de las que terminaron el nivel universitario¹¹³. En tanto trabajadoras de la esfera científica, las mujeres constituyen el 51.6 % del total de los investigadores y el 60.4 % de las reserva científica del país. De los 199 centros de investigación científica del país, 48 son dirigidos por mujeres, el 24 %. En 1999, las mujeres eran el 64.6% de la fuerza técnica y profesional cubana, proporción que, en 2003, ascendió al 66.4 %. Una de cada cuatro investigadoras cubanas es doctora en ciencias¹¹⁴.

El acceso ininterrumpido de las mujeres cubanas a la educación amplió y legitimó incuestionablemente el acceso a la vida laboral, y transformó, también aquí, la posición de subalternidad que la caracterizaba. Su participación en la economía nacional aumentó del 15% al 44.09% en las décadas de 1965 a 2003.¹¹⁵

(...)

En la esfera laboral, la participación femenina se hizo masiva y se legitimó en la sociedad cubana. Es necesario y posible afirmar que la integración de la mujer al mundo del trabajo, reconocido como público, es una conquista de género sobre la que existe consenso, dada la importancia que dicha incorporación tiene para la familia, las instituciones económicas y el Estado, y en particular, para la mujer, su mayor beneficiaria.

Entre los instrumentos legales que protegen a las mujeres cubanas están: a) dentro del Código del trabajo (1974), la Ley de maternidad, cuya última modificación, de los años 1992-93 del Período especial, permite a la mujer conservar su puesto de trabajo (plaza) durante el primer año de vida del niño, período de tiempo en que se le dispensa una licencia que favorece la atención al hijo o hija; b) el Código de familia (1975), que establece la colaboración de ambos miembros de la pareja en las tareas del hogar; c) la Constitución de la República (1976), que plantea la igualdad de salario entre los sexos; d) las Comisiones

de incorporación y permanencia de la mujer en el trabajo, creadas en el año 1974 y revitalizadas en 1996 para asegurar que se otorgue un trato diferenciado, más favorable a la mujer

Por sí misma, la evaluación de la construcción y aplicación de la política de salud del Estado cubano con respecto a la protección de los derechos reproductivos de la mujer, permite, incluso, calificarla de democratizadora y educativa. Una de las primeras acciones de esa política —que reconoció a la mujer como sujeto de derecho— fue el proceso de institucionalización de las prácticas abortivas en los hospitales desde la segunda mitad de los años sesenta (...) En 1979, la política practicada se concretó en el espíritu del nuevo Código penal, que definió las circunstancias en que el aborto puede ser practicado y consolidó la posición jurídica de la mujer cubana con respecto a ese hecho de salud. Sus resultados se hicieron tangibles en el decrecimiento de la tasa de mortalidad materna por ese concepto, el cual en 1970 fue de 21,5 por 100 mil nacidos vivos, y en 1996 de 5 por mil nacidos vivos.¹¹⁶

La política del gobierno cubano respecto a la salud reproductiva de las mujeres descansa en un Plan estratégico de planificación familiar y un Programa de atención materno-infantil.

La relevancia del papel social de las mujeres cubanas se evidencia, de manera significativa, en el incremento sostenido de su presencia en las esferas de dirección, lo que ha permitido que el porcentaje de ellas en la conducción política y administrativa del país sobrepase la meta del 30% que trazara la IV Conferencia Cumbre de Beijing en 1995. En 1999, las mujeres dirigentas eran el 32.3%, mientras que en 2001 alcanzaron 33.5%. Este aumento sostenido, sin embargo, no se corresponde aún con el protagonismo que las féminas han alcanzado en el quehacer social, de manera que este asunto se mantiene como el principal problema de género que puede identificarse en el marco de las relaciones de poder en Cuba.

(...)

En la identidad participativa de la mujer cubana se siguen observando algunos problemas que dificultan la realización del proyecto de equidad genérica:

1. La aún baja presencia de la mujer en los niveles de dirección de diversas instituciones del poder público.
2. La sobrecarga de roles que significa su ingreso al mundo público toda vez que, al propio tiempo, no abandona el papel tradicional que siempre ha desempeñado en el ámbito doméstico.

3. La prevalencia de una cultura patriarcal en las imágenes que hombres y mujeres construyen sobre la realidad, de manera particular, en la esfera familiar, que se ha quedado más a la zaga que la pública.
4. La todavía existente prevalencia de la condición de subordinación femenina entre los géneros, que determina la pervivencia de la violencia contra la mujer, sobre todo en el ámbito doméstico.

Estudios comparativos sobre el tema en Cuba

Como se ha apuntado, en el caso de Cuba, la investigación sobre el maltrato de que son víctimas las mujeres comienza a adquirir relevancia a partir de la década de los años noventa. Con anterioridad a 1997 –fecha de creación del Grupo de trabajo nacional para la atención y la prevención de la violencia familiar—, los pocos estudios realizados abordaban aspectos puntuales y se realizaban de forma aislada. Las investigaciones se concentraron fundamentalmente en el Instituto de Medicina Legal de La Habana, el Centro Nacional de Educación Sexual, el Área de investigación y desarrollo de la Fiscalía general de la República, en algunas instituciones del sistema de salud, y en la Universidad de La Habana.

El hecho de que estas instituciones hayan comenzado a analizar esta temática evidencia el creciente interés y preocupación de la comunidad científica por profundizar en las causas y características que, en nuestro medio, tiene la violencia contra la mujer, y por contribuir a la elaboración de estrategias para el enfrentamiento del problema.

(...)

Entre los resultados más significativos de las investigaciones efectuadas en estas áreas se encuentran:

- Vinculación de los delitos de lesiones, homicidio y asesinato a la problemática de género.
- Victimización femenina, producida en esencia en la relación de pareja y en el ámbito doméstico.
- Antecedentes de violencia intrafamiliar en las familias de origen de los maltratadores. Socialización en ambientes violentos.
- No existencia de perfil especial que identifique a las mujeres maltratadas ni a los maltratadores.

- Presencia de violencia independientemente del origen de clase, la raza, o el nivel de escolaridad o profesión.
- Dependencia material como factor de perpetuación del maltrato, entre otros.
- Celos, discriminación, alcoholismo, problemas económicos, frustraciones como causas desencadenantes de la agresión.
- Afectaciones físicas, emocionales e intelectuales como consecuencias del maltrato.
- Escasa cultura de búsqueda de ayuda por parte de las víctimas, debido a desconocimiento, temor, vergüenza, y a la pervivencia de mitos y estereotipos sociales sobre la violencia de la que son objeto, como la autoinculpación.

Según uno de estos estudios —que analiza todos los casos ingresados al Instituto de Medicina legal con muerte de etiología homicida del sexo femenino en el período comprendido entre 1990 y 1995—, del total de fallecimientos por esta causa, en la provincia Ciudad de La Habana por ejemplo, el 45%, murió a manos de su pareja. El 52 % de esos homicidios ocurrieron en el hogar de la víctima. Esto evidencia la relación entre homicidio femenino y maltrato.¹¹⁷

Otra de estas investigaciones realiza una comparación entre un grupo de mujeres españolas y otro de cubanas, ambas víctimas de violencia en sus relaciones de pareja.

Este estudio de caso arrojó resultados que muestran, por una parte, que la protección legal y social que reciben las cubanas es superior (de mayor proporción que la de las españolas). Por otra, evidenció la necesidad de una atención especializada y diferenciada con las víctimas de violencia en Cuba. En este caso, las españolas que habían pasado por procesos de intervención, encontraron vías más eficaces para poner fin a la situación de maltrato.¹¹⁸

En 1999 el Centro de Estudios de la Federación de Mujeres Cubanas, FMC, realizó una sistematización de veinte trabajos que abordan el tema de la violencia en Cuba en el período 1994-99 (...)

La característica predominante de estas indagaciones es su carácter descriptivo, su alcance limitado y la dispersión en cuanto a objetivos y universo de estudio. Una conclusión importante de esta sistematización es la que afirma que la presencia de esta problemática en el país es significativa, aunque todavía resulta imprescindible un análisis más profundo del asunto, puesto que no todas las manifestaciones presentan igual comportamiento.

(...)

Los resultados de estos estudios expresan, de manera sintética:

- Una clara relación entre homicidio femenino y maltrato: entre 1990 y 1995, del total de muertes por homicidio en Ciudad de La Habana, el 45 % murió a manos de su pareja.
- El 52% de esos asesinatos tuvo lugar en el hogar de la víctima.
- Hay una proporción de casi tres mujeres por cada hombre que es asesinado por su pareja en el país.
- El 100% de las mujeres comisoras de homicidio y asesinato lo realizaron contra sus compañeros de pareja como forma de reacción a la violencia marcada que los mismos ejercían sobre ellas.
- El 39,3 % de todas las víctimas de delito del país son mujeres. (En el caso de homicidio la existencia de una relación previa entre víctima y victimario alcanza 44,4 %, y en el asesinato, el 70,5 % de los casos.)
- En Ciudad Habana, de 468 casos, en 136 las mujeres son las víctimas, lo que representa 28,8 %. Entre las personas acusadas, son el 11,9 % del total de 499 casos.
- Se aprecian diferencias notables en ambos roles: las mujeres son la cuarta parte de las víctimas y sólo la novena parte de los agresores.
- El 70% de las víctimas son madres de familia. El 50% muere en el propio hogar y el otro 50% en sitios muy próximos al entorno físico de la familia. (Por ejemplo, en casa de un pariente o de la madre.)

Otras aproximaciones más recientes¹¹⁹ han demostrado que, en el delito de homicidio, 50% de las mujeres que mueren a manos de hombres son asesinadas por sus maridos, mientras el 60% es víctima mortal de algún tipo de vínculo con la relación de pareja.

Estos estudios muestran que, en los delitos de violencia criminal, las mujeres son el 94.4 % de las víctimas de violación y los hombres el 96% de los violadores.

Datos revelan que, en el seno de la pareja cubana,¹²⁰ se producen proporcionalmente menos cantidad de mujeres muertas violentamente a manos de sus compañeros que en España, por

ejemplo. Mientras que el caso español por cada hombre muerto violentamente por su pareja hay cinco mujeres que sufren la misma muerte, en Cuba la proporción es de tres mujeres por cada hombre.

Estos informes reflejan un comportamiento similar a los que registran estudios realizados sobre la violencia contra la mujer en otros países, referidos al espacio donde la mujer es victimizada, la relación con el agresor y la historia de violencia contra ella por parte de sus compañeros sentimentales (ya sea cuando ellas se convierten en víctimas de homicidio o asesinato, o en homicidas). Más escasas resultan las investigaciones que hacen el análisis tomando como centro la conducta de los hombres que agreden a su pareja. (...)

Estudios sobre la violencia masculina efectuados por la autora y otros colegas¹²¹ ponen de manifiesto que, tal como muestran las tendencias internacionales:

- Sociodemográficamente, los hombres incluidos en los estudios no presentan ninguna peculiaridad que los distinga de cualquier otro grupo de hombres de nuestra sociedad, aunque en todos ellos se constatan características comunes respecto a las estrategias que los maltratadores asumen para el ejercicio de la violencia contra la mujer.
- La mayoría de ellos se socializaron en un medio familiar violento, fueron agredidos o fueron testigos de la violencia ejercida sobre sus madres.
- Todos los hombres incluidos en los estudios fueron socializados según pautas sexistas en cuanto a roles, valores y exigencias. Tanto en la familia como en la escuela y el grupo de los iguales.
- En sus concepciones sobre masculinidad están presentes todos los atributos estereotípicos tradicionales concebidos como masculinos.
- El proceso de construcción de la identidad masculina de estos hombres está marcado por la aprehensión de significados culturales que exaltan la violencia como medio eficaz para dirimir los conflictos.
- La conducta violenta de los hombres contra su pareja no está asociada a ninguna patología ni perfil especial que los haga proclives al ejercicio del maltrato.

Queda revelado por estas investigaciones el impacto que la socialización, diferente para hombres y mujeres, deja como huella

en los primeros: refuerza y transmite pautas de comportamiento y valores estereotipados sobre la masculinidad, que contribuyen al aprendizaje y reproducción de la violencia. Es decir, la emergencia de las conductas masculinas agresivas es resultado directo de una socialización que somete a través de la violencia simbólica o fáctica.

Respecto a las diferencias en el comportamiento del problema entre zonas geográficas, los resultados comparativos (...) muestran que la violencia intrafamiliar está presente en todas las regiones del país, y se exterioriza con más frecuencia, en la mayoría de los casos, en su forma psicológica, precedida de la física, en el hogar. Sus principales víctimas son las mujeres y niños. El principal agresor es el cónyuge hombre.

(...)

Sin ser concluyentes, los resultados de estas investigaciones ratifican las tendencias que los estudios de caso muestran sobre el comportamiento del problema en Cuba.

Por su parte, los estudios sobre maltrato infantil¹²² muestran lo siguiente:

- Predominio de niñas víctimas, de edad promedio de alrededor de los 10 años..
- Ocurrencia del maltrato en los lugares habituales en que desarrollan sus actividades cotidianas —con frecuencia, su propio hogar—, y perpetración de los abusos por conocidos o familiares más cercanos en sus vínculos de afinidad
- Ocurrencia de coito en menos del 20%, es decir, prevalencia, en su lugar, de tocamientos y otras conductas sexuales o eróticas, ninguna del tipo del uso pornográfico de las víctimas infantiles (a las que, salvo en los raros casos en que el perpetrador fuera un desconocido, se accede de manera unipersonal y directamente por medio de la conquista, la seducción, el convencimiento y el acercamiento “afectuoso”. Todo eso confiere un perfil totalmente distinto al de la prostitución infantil, dada la ausencia de mediación o tolerancia de terceros, pago material y similares aspectos.)
- Ausencia de indicios que sugieran trastornos francos de la inclinación sexual en los perpetradores de los abusos, abrumadoramente masculinos (hombres insertados en el medio familiar de la víctima infantil, con poder histórico directo en el mismo o que lo ejercían ocasionalmente —como en el caso de parejas de la madre— o estaban vinculados por afinidad o familiaridad a la figura masculina de poder.)

- Asociación estadística entre victimización sexual infantil y presencia de violencia y disfuncionalidad en el medio familiar de origen de la víctima y en el contexto de la relación víctima-abusador.
- Predominio femenino de la población victimal, y masculino de los perpetradores.
- Ausencia de las figuras paternas (físicas, emocionales, o de madre y padre) (característico en los grupos familiares estudiados. El 76.8% de víctimas infantiles provenían de hogares desestructurados por divorcio.)

Sin lugar a dudas, estas investigaciones están contribuyendo a visualizar las manifestaciones de la violencia contra la mujer en la sociedad cubana. A pesar de que todavía no ofrecen resultados que se acerquen a la explicación de la magnitud del problema a escala macro social, resultan de gran utilidad porque brindan amplia información sobre las distintas aristas de su manifestación en las condiciones de Cuba.

(...)

Existencia de legislación específica sobre el tema, grado de aplicación. Trabajo de instituciones especializadas (policía y otras)

(...) La sustentación institucional de la violencia de género viene dada en el llamado dogma de la potestad marital, vigente desde 1928 hasta prácticamente la creación del Código de familia, en 1975, y todavía presente en los estereotipos que se transmiten de generación en generación.

Según dicha creencia, el hombre se convierte en el patriarca con todos los derechos sobre la mujer y los hijos, situación que sólo modificaría el Código de familia ya mencionado —que establece derechos y deberes conyugales en un plano de absoluta igualdad—, no obstante que, en distintos momentos históricos anteriores, se introdujeran algunas reformas al citado dogma.

En cuanto a la legislación, la tendencia expone aún una relativa distancia entre la igualdad formal, ante la ley —lo que disponen las reglamentaciones— y la igualdad sustantiva, es decir, el esfuerzo de su aplicación

El Código penal cubano en esta materia todavía no cubre todas las necesidades en cuanto a la competencia y especificidad para sancionar los actos de violencia contra la mujer, razón por la cual se constituye en un problema que merece una especial atención.

(...)

En el Estado cubano existe una voluntad evidente de proteger a la familia en general, y dentro de ésta a los infantes, mujeres y ancianos. Es por ello que la Constitución de la República, como ley de leyes, recoge los principios rectores respecto a la protección de la familia. De esta forma, reconoce a la familia como la célula fundamental de la sociedad¹²³.

En su capítulo IV —denominado Familia—, artículo 35, la Carta Magna cubana expresa concretamente que “El Estado protege a la familia, la maternidad y el matrimonio y que éste descansa sobre la igualdad absoluta de derechos y deberes de los cónyuges, los que deben atender al mantenimiento del hogar y a la formación integral de los hijos, los cuales gozan de iguales derechos”¹²⁴. Pero además, el texto constitucional, en el capítulo sexto, artículos 41 y 42, consagra el principio de igualdad de todos los ciudadanos y proscribela discriminación por motivos de sexos. Para que no exista lugar a dudas, en el artículo 44 plantea, específicamente, que “la mujer y el hombre gozan de iguales derechos en lo económico, político, cultural, social y familiar”¹²⁵.

En correspondencia con lo estipulado en la Ley de leyes, existe un grupo de cuerpos legales que materializan esta evidente intención del Estado de reconocer en la familia la célula fundamental de la sociedad y protegerla. Entre ellas se encuentran los códigos de Familia, Civil, de la Niñez y la Juventud; los decretos-leyes sobre las Comisiones de prevención social y De la adopción, los Hogares de menores y las Familias sustitutas, por sólo mencionar algunas.

El sistema social ha garantizado las condiciones que propician la realización de estos principios. Sin embargo, en opinión de algunos estudiosos, en lo que nos detendremos a continuación, en la legislación específica (jurisdicción de lo penal) respecto a la violencia de género existen omisiones y extremos.

La ley No.62 del año 1987 —Código penal vigente modificado por los cuerpos jurídicos antes mencionados— es omiso respecto al tema; en ninguno de sus títulos hace referencia a la violencia contra la mujer.

(...)

Aunque las normas arriba señaladas reconocen el principio constitucional de igualdad de los ciudadanos y de la protección de la familia, no existe un reconocimiento legal de la existencia de la violencia intrafamiliar en particular, y contra la mujer en general, como parte de esa garantía.

Autores como Navarrete Calderón, Oña Fabelo y Prieto Morales coinciden en que no existen normas legales que reconozcan

un tratamiento adecuado del “síndrome de la mujer maltratada”, así como en que hay ausencia de mecanismos de protección jurídica a las mujeres en esta situación. Señalan también la no asistencia a los hombres violentos, lo que favorece la comisión de estos hechos delictivos.

En un estudio de Idalia Martiatu y Julio Perojo¹²⁶ se cuestiona la falta de especificidad de la legislación cubana para sancionar delitos asociados a la violencia doméstica. El 90 % de los 24 fiscales, abogados, instructores policiales y jueces entrevistados por esos autores concordó en la necesidad de promulgar una ley específica con ese objetivo. El 85 % valoró como omisión grave que la legislación penal cubana resulte aplicable a situaciones reales de violencia intrafamiliar sólo cuando los hechos son constitutivos del delito de lesiones.

Todas estas razones llevaron al Grupo de trabajo nacional para la atención y prevención de la violencia intrafamiliar a realizar un estudio que documenta una propuesta al Ministerio de Justicia sobre la necesidad de modificar el Código penal mediante la creación de una norma jurídica, decreto o ley que integre la conceptualización y el tratamiento de la violencia intrafamiliar con un enfoque educativo preventivo. (...)

Como se conoce, la denuncia de los hechos de violencia todavía es un subregistro a nivel internacional, pues solo se efectúa en aproximadamente el diez por ciento de los casos. Por ello se trabaja también en el perfeccionamiento de los mecanismos de información y sensibilización sobre la ilegitimidad de la violencia y la tendencia a que se convierta en un “delito oculto” una vez instaurada en la cotidianidad de la familia (...).

(...)

En la actualidad, en virtud de las limitaciones económicas, no existen en Cuba centros especiales para la atención a las víctimas de violencia, como Casas de acogida u otros. La atención al respecto se brinda, fundamentalmente, en los servicios de orientación y terapia sexual del ministerio de Salud pública, existentes a nivel municipal, y en las 176 Casas de orientación a la mujer y la familia, atendidas por la Federación de Mujeres Cubanas, que dan asistencia y orientación a las mujeres en situación de maltrato doméstico en todos los municipios del país.

Se trabaja en la organización de procesos de atención médica integral a las víctimas con vistas a atender no sólo las lesiones físicas sino, además, las secuelas psicológicas, emocionales. Para ello se ha conformado un Grupo de trabajo ministerial —del ministerio de Salud pública—, cuyas funciones se relacionan con la prevención y atención de las víctimas de la violencia intrafamiliar.

Las oficinas municipales de atención a los derechos ciudadanos de la Fiscalía general de la República se ocupan de esta atención desde y en cuanto a lo legal.

Como parte de las propuestas que complementen la atención jurídica a la violencia intrafamiliar, la Sociedad cubana de derecho de familia, con el apoyo del Grupo de trabajo nacional para la atención de la violencia contra la mujer, se ha propuesto incrementar los tribunales de familia como muro de contención a esta problemática social. Este tribunal podría ser antesala de la mediación familiar en materia de violencia y la contención jurídica de este fenómeno con vistas a prevenir la violencia y hacer cumplir el Código de familia.

Desde el punto de vista institucional, la aludida creación del Grupo de trabajo nacional para la prevención de la violencia familiar, en 1997, marca un momento de cambio en el abordaje de esta problemática. Propicia un espacio interdisciplinario e interinstitucional coordinador de la investigación, la atención y la prevención de la violencia contra la mujer. Es importante que, como parte del trabajo del Grupo, se perfeccionan estos servicios mediante la capacitación de los especialistas encargados de la atención de casos. También se preparan las condiciones para crear centros de atención a las mujeres víctimas de violencia.

(...)

El trabajo del Grupo permite lograr mayor integralidad y efectividad en las acciones multisectoriales y multidisciplinarias que requieren la prevención y atención de esta problemática. También favorece la fundamentación de propuestas a otros actores de la sociedad, cuando ello corresponde. Su composición, además, posibilita canalizar sus objetivos y tareas a través de las estructuras y funciones de cada organismo y organización miembro, y llegar hasta las personas que los representan en la comunidad: maestros, médicos, policías, jueces, fiscales.

Como parte de las acciones del grupo de trabajo en cuestión, por otra parte, se capacitan colectivos de policías, jueces y fiscales para la atención de los casos de violencia intrafamiliar de forma especializada. Esta capacitación se inició en las unidades de la Policía Nacional Revolucionaria, PNR, de todos los municipios de la capital y de la provincia de La Habana, y paulatinamente se extiende a todo el país. Como parte de este accionar se está realizando también un pilotaje en dos municipios capitalinos.

(...)

Un lugar especial en estos empeños lo ocupa la FMC, organización que, como ya señalamos, canaliza y coordina en todos

los municipios del país —a través de las Casas de orientación a la mujer y la familia— la atención y asesoría de las mujeres maltratadas en la comunidad.

(...)

¿Violencia invisible o el amor como dolor y malestar?*

(Fragmentos)

Lourdes Fernández Rius 

(...)

Las relaciones de pareja se relacionan con fantasías de amor. Sin embargo, la pareja no solamente es ternura. Dicho idilio es acosado constantemente por vivencias de servidumbre y dominio, por contradicciones, crisis, encantos-desencantos, encuentros-desencuentros, que desembocan en pequeñas y grandes rebeliones.

¿Mujeres y hombres logran, por igual, satisfacción, realización plena y crecimiento personal a través de la vida amorosa?
(...)

La categoría de género posibilita comprender esta construcción simbólica, sociocultural, que integra atributos subjetivos y expectativas asignadas a las personas en dependencia de sus diferencias sexuales, tales como las actividades y creaciones de los sujetos, el hacer en el mundo, la intelectualidad y la afectividad, el lenguaje, las concepciones, los valores, el imaginario, las fantasías, los deseos, la identidad, la autopercepción corporal y subjetiva, el sentido de sí mismo(a), los bienes materiales y simbólicos, etcétera.

El dimorfismo sexual se resignifica socialmente y se expresa en un orden de género binario, diferencial y excluyente: masculino-femenino, dos modos de vida, dos tipos de personas, de atributos eróticos, psicológicos, económicos, sociales, culturales, políticos, dos modos de ser, de sentir y de existir.

Determinada noción de lo femenino aparece asociada al hecho de engendrar y parir, a lo que es dado por la naturaleza, a una maternidad sacrificial. Ello articula también con la idea del sexo como sinónimo de procreación, que deslegitima la sexualidad como placer.

(...)

Algo es lo legítimo y superior: lo masculino. Algo aflora como poco legítimo e inferior: lo femenino. El dominio sexual se erigió desde hace mucho como pieza significativa de la injusticia humana y la desigualdad. (...)

Se trata de un androcentrismo cultural, de una situación de dominación, discriminación y explotación que fractura los más elementales derechos y valores humanos, que reedita las rela-

ciones de poder social a lo interno de la vida familiar y constituye la esencia de la violencia de género, como veremos más adelante.

Esta dicotomía y jerarquización de género, que evidencia al patriarcado como una política de dominación, se puede apreciar también en la división sexual del trabajo, en un mercado laboral que es desfavorable a las mujeres a partir de salarios más bajos y de empleos menos prestigiosos o bloqueados en cuanto al ascenso en calificación o a puestos de toma de decisiones.

(...)

Si bien en los últimos años las mujeres de muchos países han logrado un reconocimiento y ampliación significativa de sus derechos, lo cierto es que no ha habido una redistribución completamente justa de los recursos ni del poder, incluso en los países más favorables a la equidad.

Aunque los estereotipos van cambiando, la masculinidad, en su connotación patriarcal, sobrevive, y permite incentivar ciertos comportamientos de los varones y censurar a las mujeres que intentan cambiar. Continúan las asimetrías de poder, las jerarquías y desigualdades entre hombres y mujeres, unas visibles y otras ocultas

(...)

Ser varón es ser protagonista. Las mujeres deberán (si pueden) conquistar el protagonismo. Este dominio o poder, arraigado como idea y como práctica en nuestra cultura, se perpetúa por su naturalización. Deriva de aquí un sistema de dominio-sumisión no sólo en lo económico sino en lo social, que se expresa en las relaciones de pareja, desde modos sutiles hasta otros más evidentes y explícitamente violentos.

(...)

Son varias las manifestaciones que indican la continuidad del poder patriarcal. Una de ellas es la doble jornada laboral y la desigualdad en el empleo y el salario. Otra es la explotación del amor, del afecto y del cuidado ofrecido por las mujeres en el marco de las relaciones de pareja y filiales. En esta última nos detendremos.

El patriarcado contemporáneo es sutil, consensual, con otros rostros de dominación (afectivos, psicológicos, íntimos); incide en la plenitud ciudadana y en la condición de sujeto de las mujeres.

Es justamente la esfera de la sexualidad, del erotismo, de los afectos, de los vínculos amorosos, donde se perpetúa, “imperceptiblemente”, de modo inconsciente y acrítico, la relación de

dominio–sumisión patriarcal y la sujeción femenina. Esto constituye una pieza central en la comprensión de las relaciones de género actuales cuya perpetuidad y estancamiento obstaculiza el avance en otros ámbitos sociales y de la propia vida.

La construcción cultural de valores escindidos para cada género, apoyada en diferencias sexuales, establece una jerarquía y desigualdad, un orden de poder concretado en oportunidades y restricciones diferentes para cada persona según su condición de género, lo que constituye la esencia de la violencia en la vida amorosa.

Un elemento interesante a examinar es la relación entre la mujer y su cuerpo como objeto de deseo. Este es uno de los factores generadores de violencia hacia la mujer en lo que se conoce como la “tiranía del cuerpo”. Una sexualidad erótica y reproductora en un cuerpo para otros o servidumbre erótica de las mujeres. La autoimagen corporal sigue ocupando un lugar esencial en los procesos de autoconciencia, de identidad personal y autovalorativos en las mujeres y se manifiesta de modo especial en la vida sexual, amorosa y en las relaciones de pareja. El tiempo, la edad, la belleza y el cuerpo son ejes vitales en la articulación de la identidad femenina. Las mujeres también son partícipes y viven este interjuego de deseo y ser deseada como criterio de autoestima y amor propio.

(...)

Por otra parte, las mujeres viven cierta tensión o presunción de ser violadas, maltratadas, de estar en desventaja y minusvalía si transitan por ciertos lugares o a ciertas horas. Como una sensación de desprotección, de invalidez corporal, sexual, de vulnerabilidad, de posible abuso y acoso. Esto lo viven en el día a día y con no poca frecuencia en sus relaciones de pareja.

A las mujeres se les compulsa a vivir la sexualidad más para la procreación que para el placer, lo cual subsiste hoy a pesar de que exista cierto discurso con matices de innovación, libertad y modernidad hacia la sexualidad, según los entornos culturales específicos. El placer (en determinadas culturas) aparece asociado al pecado, a lo desagradable, como algo penalizado. El placer provoca culpas, miedo, castigo y autocastigo.

(...)

La erótica —“activa” en el hombre y “pasiva” en las mujeres— instala en ellas una heteronomía erótica. Algunas mujeres, pasivamente, esperan ser excitadas, dependen de las iniciativas de su compañero y de que éste les induzca al placer.

Se restringen los placeres en ambos, pero se refuerza el poder, el protagonismo erótico del varón, pues solo él puede pro-

porcionar el placer, protagonizando el propio y el de la mujer. A través de la legitimación de mitos sexuales y eróticos, se reciclan la virilidad, estereotipias de género, el androcentrismo cultural.

Buena parte de la construcción cultural de la erótica femenina pasiva sostiene la creencia de una única forma de placer, de la familia monogámica y de la fidelidad femenina. La mujer organiza su imagen de sí como “ser de otro” y cree que su placer se lo origina el hombre, conservando la fidelidad más allá de la pasión y, de este modo, a la institución familiar.

Las mujeres tienden al temor de desafiar a los hombres en el sexo, entendiéndose esto como miedo a demostrar mucho conocimiento o a emplear el conocimiento que se posee. Detrás de ello puede estar el miedo a perder el amor de ellos, lo cual resulta de especial importancia en la sexualidad e identidad de las mujeres.

Otro elemento interesante es la maternidad, la que, además de espacio de disfrute y realización personal, es también condición de presiones ocultas hacia las mujeres, vía sutil de control, de dominio. Eso se expresa, entre otros aspectos, en la perpetua incompatibilidad entre lo privado y lo público que es vivida por las mujeres con culpas, además de la incidencia que ello trae en sus posibilidades de desarrollo humano y crecimiento personal. Culpar a las mujeres ante fallas en la educación de los hijos, en la atención y cuidado del hogar y la familia es una de las formas de ejercer dominio y violencia psicológica hacia ellas, de someterlas, de hacerlas desistir de sus proyectos personales.

(...)

En la familia se inicia el proceso de asignación de roles de género y la socialización. Se producen y reproducen estereotipos en los planos más íntimos de la vida, acompañados de la más fuerte de las sanciones: la amenaza de la pérdida del amor y de la aceptación afectivamente más profunda. Ello genera malestar emocional, ansiedad, depresión, que se manifiestan en trastornos del sueño, de la alimentación, digestivos, respiratorios y ginecológicos.

El prototipo de la mujer ideal es el de sacrificada, abnegada víctima. Una mujer sin familia es considerada como fracasada. No cumplir con el mandato cultural genera culpas en las mujeres. Hijos, esposos, padres, familiares son fuente de culpas, sobre todo cuando las mujeres deciden vivir sus propias vidas, lo cual gravita sobre su salud.

Muchas mujeres exitosas en espacios públicos, profesionales, están solas o no tienen hijos. En tal sentido pueden considerarse fracasadas, como si el éxito estuviese asociado al sacrificio

de la vida en familia. Las relaciones desiguales de poder en detrimento de las mujeres les afectan en su autoestima y salud mental, y las impulsa a la postergación de su persona en beneficio del resto de la familia.

Otro elemento curioso es cómo nuestra cultura occidental se articula a la tradición judeocristiana, lo cual se expresa en toda nuestra forma de vivir y, en especial, en nuestra cotidianidad. Uno de los aspectos más significativos de esta tradición es la escisión espíritu-cuerpo como tendencia a la desintegración, a la fragmentación, a la dicotomía. A su vez, esta desintegración, incluye en sí una jerarquización en el marco de la cual lo espiritual es visto como trascendente y superior, y lo corporal como intrascendente, efímero, inferior.

(...)

En la institución matrimonial sigue estando presente el supuesto de que las mujeres están sometidas a sus esposos por naturaleza. Esto trasciende la institución matrimonial para inscribirse en los propios modelos de vínculos amorosos, más allá de la unión civil o religiosa.

(...)

La pareja es un espacio particular de poder. En ella tiene lugar un complejo sistema de relaciones de interdependencia económica, de reproducción e intercambio de relaciones sociales. En ésta se desarrollan aspiraciones personales, sexuales, de trabajo, de creación y la vida cotidiana. Por ello, cada cual intentará ejercer sus poderes sobre la vida de la otra persona, controlar, intervenir, prohibir, decidir. Esta interacción política también incluye defenderse, cobrar deudas, venganzas y deseos de justicia.

(...)

En las relaciones de pareja estas situaciones de poder son desfavorables a las mujeres y suelen ser invisibilizadas para acentuar la creencia de que en éstas se desarrollan prácticas recíprocamente igualitarias.

Este tema del poder en los vínculos amorosos se vive como enfrentamientos pragmáticos, como molestias menores, como asuntos de “marido y mujer donde nadie se debe meter”, y no se adquiere conciencia del poder que se está ejerciendo o recibiendo. Mientras, la cultura se encarga de adjudicar a los varones, por el hecho de serlo, un plus de poder del que carecen las mujeres.

(...)

La violencia de género es entendida como cualquier acto, omisión, amenaza o control que se ejerza contra las mujeres en

cualquier esfera, que pueda resultar en daño físico, emocional, sexual, intelectual o patrimonial, con el propósito de intimidarlas, castigarlas, humillarlas, mantenerlas subordinadas, negarles su dignidad humana, el derecho a decidir sobre su sexualidad y su integridad física, mental o moral, menoscabar su seguridad como persona, su respeto por sí misma o disminuir sus capacidades físicas o mentales¹²⁷.

Se manifiesta mediante agresiones físicas o violencia extrema, y/o a través de una violencia sutil o psicológica, que se invisibiliza y que resulta mucho más peligrosa, pues queda enmarcada dentro de una supuesta naturalización y familiaridad acrítica. Por eso se reproduce fácilmente a través de la cultura, su desmontaje resulta mucho más difícil y aparece notablemente más extendida y habitual de lo que pudiéramos imaginar, a pesar de que es, justamente aquí, donde se encuentran las bases de la violencia visible, extrema y más alarmante desde lo social.

La violencia psicológica se aprecia en la lucha por el poder, la competencia por la influencia o dominio que una persona puede ejercer sobre otra. En algunas parejas, esta lucha por el poder se hace de modo sutil y hasta elegante. En otras, unos ejercen dominio en una esfera de la vida, y otros en otras esferas.

Según Laura Guzmán¹²⁸, la mayoría de las violaciones de género ocurren en lugares y bajo condiciones que se consideran privados, como la familia, o en el ejercicio de su sexualidad. Eso coloca a las mujeres en franca desventaja con los hombres, ya que lo que ocurre en este ámbito sigue considerándose, social y jurídicamente, como asunto privado. La casa es posiblemente el lugar más inseguro para las mujeres, ya que es allí en donde ocurre la mayoría de las agresiones.

Todo tipo de violencia contra las mujeres tiene serias implicaciones para ellas, su desarrollo humano personal, su salud y bienestar psicológico. Entre sus consecuencias encontramos daños físicos y emocionales, que impiden un adecuado funcionamiento social: incapacidad para laborar dentro y fuera de la casa; mayores niveles de estrés; trastornos del sueño, de la alimentación, de la digestión y hasta la muerte.

El Informe de 1993 del Banco Mundial sobre Desarrollo mundial destacó que en las economías de mercado debe atribuírsele a la violación y la violencia en la familia la pérdida de uno de cada cinco días de vida saludable de mujeres en edad reproductiva y laboral.

La violencia física, sexual, intelectual y emocional —que se aprecia en muchas sociedades en manifestaciones de violación, abuso sexual, hostigamiento e intimidación en el trabajo, tráfi-

co de mujeres, prostitución forzada— y la degradación de la imagen femenina en los medios de comunicación, los materiales educativos, en los diversos discursos y mitos sociales, artísticos, publicitarios y la literatura, articulan un contexto sociocultural de aceptación, tolerancia e impunidad hacia la violencia de género donde anida, cómodamente, la violencia que se observa en el ámbito de la pareja.

En la cultura patriarcal suelen ser los hombres los dominantes y más violentos en el marco de un comportamiento de dependencia y maternaje en las mujeres, algunas de las cuales llegan a tolerar durante años la hostilidad y la agresividad de sus parejas bajo el presunto mito de “quien bien te quiere te hará llorar”, por lo cual hablamos de violencia de género.

El asunto se acrecienta cuando las mujeres no colocan límites a esta situación. Recordemos que, durante el proceso de socialización, se va creando en las mujeres una dependencia vital respecto a los hombres, una actitud de renuncia, entrega, subordinación y obediencia. Ellas asisten con cierta naturalidad a la expropiación de su propio cuerpo, de su sexualidad y subjetividad.

(...)

Existe una opresión y violencia de género, en su mayoría invisible, sostenida por el fundamento de la “naturalización” de los roles que deben desempeñar las mujeres y los hombres, lo cual conduce a la desigualdad en el ámbito familiar, conyugal, doméstico, en la distribución del dinero, del poder y de las responsabilidades. Es este el ámbito de mayor dificultad para la autonomía femenina. Este es también, desde una lógica feminista, el punto de lucha más difícil hoy, pues justamente en este ámbito se comprometen afectos, lealtades, ganancias emocionales a las que no siempre es fácil renunciar o enfrentar.

(...)

La dominación masculina no sólo yace en la relación sexual misma sino también en el intercambio desigual de cuidados y placer entre hombres y mujeres. En la forma de relación sociosexual que domina actualmente, el amor de las mujeres es entregado libremente, a la vez que es explotado por los hombres. En el amor expresado en el placer sexual y en el cuidado, las mujeres se entregan. Dada la jerarquía de género habrá un desequilibrio en el afecto entregado, pues, en términos de cuidados, la mujer siempre entregará más sin la debida retribución en este sentido. Esto posibilita a otros, en especial a los varones, mantener su autoridad en la medida que este confort psicológico les permite realizarse en otros ámbitos.

La expresión: “mujeres que aman demasiado” se ha utilizado para caracterizar a las mujeres que persisten en continuar con sus parejas aunque sean víctimas de maltrato psicológico o físico. Es una descripción de la relación actual “normal” hombre/mujer no abusiva. (...)

(...)

Las mujeres son dueñas de su capacidad de amor que pueden dar libre y voluntariamente. No hay fuerzas formales que puedan obligarlas, pero sí hay otras. Las mujeres necesitan amar y ser amadas para habilitarse socioexistencialmente como personas, al tiempo que carecen de autoridad para determinar las condiciones del amor y sus productos. El hombre acude para dejarse amar y a la vez amarse a sí mismo. Tras décadas de igualdad legal, aún se fuerza a las mujeres a motivar su condición de complemento útil de los hombres y alrededor de ello se tejen mitos. Se instituye el contrato sexual en virtud del cual las mujeres continúan su subordinación, y que, por producirse en el ámbito privado, aparece invisible e irrelevante.

En la actualidad, el impacto económico que posee la salida de las mujeres al trabajo remunerado, y el cambio que supone para la familia la doble jornada femenina, constituyen uno de los puntos más traumáticos en las sociedades contemporáneas, pues la exigencia de mayor participación en el ámbito privado, demandada a los hombres, se torna conflictiva. A pesar de las transformaciones que han permitido el acceso de las mujeres a la educación y al empleo remunerado, la distribución de roles en el hogar, así como la dinámica de interrelación íntimo-psicológica en la vida privada, siguen siendo sexistas. Ello ha profundizado las condiciones para que la pareja y la familia se conviertan en el medio más efectivo para acentuar la violencia, el autoritarismo, la intolerancia y la explotación del trabajo de las mujeres.

La figura masculina deja de ser la proveedora por excelencia ante la paridad en la contribución económica, e incluso ante el hecho de que, en ocasiones, sean las mujeres quienes aporten más en este sentido (...)

Al hacerse las mujeres coprovidentes, la autoridad se comparte y se avanza en un proceso que hace tambalear las jerarquías e impone un movimiento hacia relaciones más democráticas y de colaboración.

(...)

Cuando es la mujer la que posee mejor posición social, intelectual, laboral y aporta más económicamente a la vida familiar, no son pocos los conflictos que se generan al interior de la pareja y en la relación de ésta con su entorno.

En este contexto, las mujeres que creen obrar en libertad, están más bien obedeciendo a nuevas consignas sociales: ser todo al mismo tiempo, “madres asalariadas” con doble jornada, “monjas” en aporte de fuerza de trabajo a la colectividad y “sexys” para atraer a sus parejas, tal como promueven muchas revistas.

Esta multiplicidad de roles implica un constante desplazamiento por habilidades diferentes, a la vez que un gran costo en energía psicológica. Las mujeres tienen que conciliar lógicas, sistemas de valores, de habilidades diferentes, modos de pensar, sentir y actuar muy distintos entre sí.

Las implicaciones psicológicas de esto se aprecian en términos de estrés, alteraciones o enfermedades psíquicas y somáticas, elevada ingestión de psicofármacos, inestabilidad en la vida conyugal y familiar, alcoholismo y drogodependencia, impotencia y anorgasmia, etcétera. En el mejor de los casos, la tensión se resuelve por medio de negociaciones, o se desplaza a través de padecimientos, malestares y agresiones, lo cual constituye una reedición de la violencia de género.

(...)

También es violencia la opresión psicológica que se expresa al ignorar a la otra persona, no hablarle, generarle sentimientos de minusvalía, desesperación y dependencia.

La falta de caricias, de afecto, de ternura en la pareja puede también ser entendida como maltrato por omisión. En este sentido, en algunas parejas se observa el uso de ciertas estrategias para solicitar más amor, calidez y comprensión, tales como retirar el afecto y tomar distancia, manifestar irritabilidad y crítica, ataques y culpas mediante quejas, reproches y descalificaciones. Son alternativas hirientes, muy típicas de parejas que hacen del vínculo una lucha por el poder y una batalla real. En lugar de solicitar el afecto o el sexo de modo claro y directo, lo hacen de este modo rebuscado, mediante críticas y agresiones. Se instala la desconfianza, la ausencia de colaboración, la ira, la hostilidad, las crisis recurrentes y la “guerra”.

(...)

En los últimos años se han incrementado los estudios acerca de la violencia de género, aunque esto se ha dirigido, principalmente, a las formas más trágicas y sus efectos. Quedan aun ignoradas muchas prácticas cotidianas, que especialmente realizan los varones, las cuales violentan reiteradamente la autonomía, la dignidad y el equilibrio psíquico de las mujeres. Estas prácticas se han denominado por Luis Bonino como micromachismos¹²⁹.

Se trata de maniobras interpersonales, de micro violencias que realizan los varones con vistas a mantener, reafirmar, recu-

perar el dominio sobre las mujeres, resistirse al aumento de poder de ellas, o aprovecharse de dicho poder y forzar a las mujeres a una mayor disponibilidad hacia el varón. Su efecto se alcanza a través de la reiteración, que conduce, poco a poco, a la disminución de la autonomía femenina, más aún si la mujer no puede responder eficazmente.

Su ejecución en las relaciones familiares y en ellos mismos, aunque puede parecer como natural e inocua, brinda “ventajas” a los varones y efectos dañinos en las mujeres, pues ambos quedan atrapados en modos de relación donde las mujeres son más adversarias que compañeras de vida y el afecto se trueca en obediencia, temor y resentimiento. Su poder, devastador a veces, puede detectarse por la acumulación de poderes de los varones de la familia a lo largo de los años.

Aun los varones mejor intencionados incurren en estos comportamientos que a veces son conscientes y otros se realizan con la “perfecta inocencia” de lo inconsciente.

Según Bonino, mantener bajo dominio a la mujer permite también mantener controlados diversos sentimientos que la mujer provoca, tales como temor, envidia, agresión o dependencia.

(...)

En los micromachismos “coercitivos”, el varón usa la fuerza moral, psíquica, económica o de la propia personalidad, para intentar doblegar y disminuir la razón de la mujer. Ellos ejercen su acción porque provocan en las mujeres un sentimiento de derrota posterior al comprobar la pérdida, ineficacia o falta de capacidad para defender las propias decisiones o razones. Todo ello suele promover inhibición, desconfianza en sí mismas y disminución de la autoestima, lo cual genera más desbalance de poder. Veamos algunos ejemplos:

Intimidación que se ejerce cuando ya se tiene fama (real o fantaseada) de abusivo o agresivo: Se dan indicios de que si no se obedece, “algo” podrá pasar. La mirada, el tono de voz, la postura, y cualquier otro indicador verbal o gestual, pueden servir para atemorizar. Para hacerlo creíble, es necesario ejercer de vez en cuando alguna muestra de poder abusivo físico, sexual o económico para recordarle a la mujer qué le puede pasar si no se somete.

Toma repentina del mando: Ocurre cuando, de modo sorpresivo, se anulan o se obvian las decisiones de la mujer sobre la base de la creencia de que el varón es el único que toma decisiones. Por ejemplo, decidir sin consultar, ocupar espacios comunes, opinar sin que se lo pidan, monopolizar la palabra, etcétera.

Apelación al argumento lógico, a la “razón” (varonil) para imponer ideas, conductas o elecciones desfavorables a la mujer: Se trata de varones que suponen que su razón es la mejor. Ejemplo frecuente de esto es la elección, de modo unilateral, del lugar de vacaciones.

Insistencia abusiva: Consiste en mantener su propia opinión hasta obtener lo que se quiere, por agotamiento y cansancio de la mujer, que al final acepta lo impuesto a cambio de “un poco de paz”.

Control del dinero: Se refiere a monopolizar el uso o las decisiones sobre el dinero, limitar el acceso del mismo a la mujer o dar por descontado que el hombre tiene más derecho a ello. Por ejemplo, no informarle sobre usos del dinero común, retenerlo (lo que obliga a la mujer a pedir), controlarle gastos y exigirle detalles, negar el valor económico que supone el trabajo doméstico, la crianza y el cuidado de los niños, devaluar sus aportes económicos, etcétera.

Uso expansivo del espacio físico a partir de la creencia de que el espacio es posesión masculina y que la mujer lo precisa poco: En el ámbito hogareño, el varón invade toda la casa con su ropa, sus libros, sus pertenencias, e impide el uso de ese espacio común. Monopoliza el televisor, ocupa con las piernas todo el espacio inferior de la mesa cuando se sientan alrededor de ella.

En los micromachismos “encubiertos”, el varón oculta su objetivo de dominio. Algunas de estas maniobras son tan sutiles que son inadvertidas, por lo cual son más efectivas que las anteriores. (...) No se perciben en el momento, pero sus efectos se sienten, por lo que conducen habitualmente a una reacción retardada por parte de la mujer, como mal humor, frialdad o estallidos de rabia “sin motivo”.

Abuso de la capacidad femenina de cuidado, o inducir a la mujer a “ser para otros” y ejercer el maternaje: Es una práctica que impregna el comportamiento masculino. Por ejemplo, pedir, fomentar o crear condiciones para que la mujer priorice sus conductas de cuidado incondicional, promover que ella no tenga en cuenta su propio desarrollo laboral, acoplarse al deseo de ella de un hijo, con la promesa ser un “buen padre” y desentenderse luego del cuidado de la criatura.

Se trata, en fin, de requerimientos abusivos, solapados, los cuales apelan a aspectos “cuidadores” del rol femenino tradicional como son los comportamientos de “aniñamiento tiránico” que utilizan los varones cuando enferman, o ante situaciones tensas, así como la exigencia de ocuparse de la familia de él, sus amigos y los animales domésticos.

Esto, junto con la sacralización de la maternidad y la delegación de la carga doméstica y la crianza de los hijos, son las microviolencias más frecuentes sobre la autonomía de la mujer que la obligan a un sobreesfuerzo vital que le impide su desarrollo personal.

(...)

Maniobras de explotación emocional: Al aprovechar la dependencia afectiva de la mujer y su necesidad de aprobación, promueven en ella dudas sobre sí misma, sentimientos negativos y, por lo tanto, más dependencia. Se usan para ello dobles mensajes, insinuaciones, acusaciones veladas, etcétera. Entre otros se pueden mencionar las siguientes:

- Culpar a la mujer de cualquier disfunción familiar, del placer que siente con otras personas, o situaciones donde él no esté apoyado en la creencia de que la mujer sólo puede disfrutar con su compañero afectivo y por él.
- Elección forzosa, expresada en la frase bastante común: “si no haces esto por mí, es que no me quieres”.
- Acusación culposa no verbal frente a acciones que no le gustan al varón, y a las cuales no es posible oponerse con argumentos “racionales”: “A mi no me importa que salgas sola”, dicho con cara de enfado.
- Maniobras de desautorización, o inferiorizar a la mujer a través de descalificaciones que dañan la necesidad de aprobación femenina. Por ejemplo, valorar como negativas cualidades o cambios positivos de la mujer, enfrentarse con terceros con los cuales la mujer tiene vínculos afectivos, descalificar cualquier transgresión del rol tradicional.
- Terrorismo o comentarios descalificadores repentinos, sorpresivos, que dejan indefensa a la mujer por su carácter abrupto, como devaluar de modo sorpresivo el éxito femenino, recordar las “tareas femeninas” con la familia en contextos no pertinentes.
- Paternalismo para enmascarar la posesividad y a veces el autoritarismo del varón: se hace “por” y no “con” la mujer y se intenta aniarla. Se evidencia cuando la mujer se opone y el varón no tolera esta actitud.
- Creación de falta de intimidad o bloqueo de las necesidades relacionales de la mujer, evitar la intimidad (que para el varón supone riesgo de perder poder y quedar a merced de

la mujer). Por ejemplo, invitar a terceros a la casa sin consultar, crear espacios laborales con compañeros de trabajo en la casa sin anunciarlo previamente.

- Negación del reconocimiento de la mujer como persona y de sus necesidades. Silencios o renuencia a hablar o a hablar de sí, con efectos de “misterio”. Encerrarse en sí mismo, no contestar, no preguntar, no escuchar, hablar por hablar, sin comprometerse.
- Engaños, mediante los cuales se desfigura la realidad al ocultar lo que no conviene que la mujer sepa: negar lo evidente, incumplir promesas, adular, crear una red de mentiras, desautorizar las “intuiciones” de la mujer para ocultar infidelidades. Todo esto brinda poder en tanto impide un acceso igualitario a la información.
- Autoindulgencia sobre la propia conducta perjudicial: consiste en bloquear la respuesta de la mujer ante acciones e inacciones del varón que la desfavorecen. Por ejemplo, apelar a la inconsciencia (“No me di cuenta”); a las dificultades de los varones (“Quiero cambiar, pero me cuesta”); a las obligaciones laborales (“No tengo tiempo para ocuparme de los niños”); a la torpeza, a la parálisis de la voluntad (“No pude controlarme”).
- Comparaciones ventajosas: apelar a que hay varones peores.

Los micromachismos de crisis suelen utilizarse en momentos de desequilibrio en el poder en las relaciones provocadas, entre otras, por el aumento del poder personal de la mujer, cambios en su vida o pérdida del poder del varón por razones físicas o laborales. Aquí están el pseudo apoyo que, sin ir acompañado de acciones cooperativas, se realiza respecto a mujeres que acrecientan su ingreso al espacio público. Con ello se evita la oposición frontal y no se ayuda a la mujer a repartir su carga doméstica y tener más tiempo.

(...) Se utilizan diversas formas de resistencia pasiva: falta de apoyo o colaboración, amenazas de abandono o abandono real (refugiándose en el trabajo o en otra mujer “más comprensiva”). Hacer méritos, regalos, prometer ser un buen hombre y atento. Producir cambios superficiales, sobre todo frente a amenazas de separación. Realizar modificaciones puntuales que implican ceder posiciones por conveniencia, sin cuestionarse la creencia errónea de la “naturalidad” de la tenencia de dicha posición. Dar lástima, o promover comportamientos auto lesivos tales como

accidentes, aumento de adicciones, enfermedades, amenazas de suicidio, que apelan a la predisposición femenina al cuidado e inducen a la mujer a pensar que sin ella él podría terminar muy mal. El varón manipula su invalidez para el autocuidado.

La efectividad de todas estas maniobras, junto a la naturalización del sometimiento y la falta de autoafirmación de las mujeres, forman una combinación con efectos negativos relacionales: mujeres maltratadas muy deterioradas en su autonomía, y varones violentos con aislamiento emocional progresivo y creciente desconfianza hacia mujeres que nunca terminan de poder someter plenamente.

Estas son las consecuencias de las asimétricas relaciones de género en muchos vínculos amorosos.

(...)

Va quedando así, para este espacio de amor e “idilio” —y a pesar de que algunos y algunas se conformen y satisfagan con la reproducción pasiva del rol— una intimidad dañada, un ejercicio de control más que de respeto y comprensión, fuertes colisiones de expectativas y funciones, privación de necesidades y ataques a la estima personal, incomunicación más que afrontamiento constructivo de las diferencias.

El abordaje de la violencia de género no puede centrarse sólo en sus formas extremas sino que debe incluir el examen de la violencia psicológica o “invisible” y cotidiana.

Todo esto genera gran sufrimiento, relaciones defensivo-agresivas y desequilibrio de poder, que se oponen a la plena potenciación de las personas. Este es un lugar para la intervención y la prevención de escenarios de violencia extrema. En todo espacio de orientación psicológica pueden detectarse y pensarse caminos para identificar y desactivar los micromachismos y las manifestaciones de violencia “invisible”.

No podemos afirmar rotundamente que hoy exista más violencia de género hacia las mujeres que hace décadas atrás. Lo que sí es cierto es que se han creado condiciones para que la violencia se recrudezca, se extienda, se agudicen las tensiones de género y el incremento acentuado de mujeres cada vez más críticas y contestatarias ante la subordinación y frente a situaciones de violencia en los vínculos amorosos.

Por otra parte, aunque este fenómeno varía en la medida en que se acrecienta la autonomía intelectual, económica y sexual de las mujeres, aún no se han producido suficientes cambios como para resolver completamente el sentimiento de dependencia con respecto al hombre

En ello incide el hecho de que los cambios generados no están acompañados de una real redimensión de los valores patriarcales ni de las propias mujeres, ni de los hombres, ni de la sociedad en su conjunto.

El viaje no se ha producido en sistema, y más que un cambio por desmontaje y reconstrucción, estamos ante un “cambio” por adición, que resulta un punto importante y necesario, pero no suficiente aún para lo que se desea y espera -en términos de avance en valores humanos- en las sociedades contemporáneas.

(...)

El asunto está en que las tareas que se realicen no se definan en función del sexo, ni se sobrevaloren o minusvaloren en unos u otros casos. De lo que se trata es que se adjudiquen y realicen en dependencia de las capacidades individuales específicas entre personas con iguales derechos y necesidades y se conciban ambos espacios en relación indisoluble, como realidad social en totalidad.

(...)

Se trata de desafiar la ideología patriarcal, quebrantar la subordinación genérica, mejorar las condiciones materiales de las mujeres y su posición social.

(...)

La construcción de género desde la ideología patriarcal impide el diálogo en la diversidad y democracia, y constituye el germen de la violencia de género.

(...)

Obstáculos que no permiten ver*

Iliana Artiles de León 

En la actualidad están vigentes muchos obstáculos que no nos permiten ver la necesidad de actuar, de manera inmediata, en la implementación de políticas públicas en el campo de la atención integral a la violencia intrafamiliar.

En lo particular, me adscribo a los presupuestos citados por el psicoterapeuta argentino, Luis Bonino, especialista en varones y parejas y director del Centro de la Condición Masculina de Madrid.

Los estudios de Bonino parten de la visibilidad social de la víctima y la invisibilidad del victimario, cuestiones que hemos comprobado en el contexto cubano, mediante las investigaciones que, por más de 10 años, ha desarrollado el Centro Nacional de Educación Sexual, CENESEX.

Pensar que son pocas las mujeres que sufren la violencia, que este es un fenómeno individual y que, por lo tanto, la sociedad no es responsable, es banalizar el problema.

Los patrones culturales adjudican roles de poder y de dominio a los hombres y de subordinación a las mujeres. Por eso es necesario identificar y develar estas asimetrías sociales en las relaciones de género para sortear el obstáculo de considerar la violencia como un problema individual y, en consecuencia, privado.

Estas características acotan la definición de la violencia contra las mujeres —de la que sólo se perciben sus formas más graves—, y provocan que no se haga visible la violencia psicológica y algunas manifestaciones de la violencia sexual, como el acoso o la violación dentro del matrimonio.

Por ejemplo, en el sector de la salud pública se atienden las lesiones corporales, mientras que en otros sectores estas son las únicas referencias para demostrar la violencia.

Por otra parte, aparecen los mitos sobre el perfil del maltratador, que van desde naturalizar conductas como la ingestión de bebidas alcohólicas, hasta pensar que el control y la dominación sobre las mujeres son actitudes típicamente masculinas.

Estos mitos asociados al abuso son obstáculos para hacer visible la violencia, incluso entre especialistas que deben combatirla.

“Ellos son así”, “no hay que provocarlos”, u otras frases que justifican los hechos violentos con desajustes emocionales o

mentales, como “no son normales” y “deben tener algún problema”, circulan en el imaginario de muchos de los profesionales que atienden a los maltratadores como enfermos mentales, con lo cual minimiza la responsabilidad de estos frente a sus conductas violentas.

También están las creencias erróneas, tantas veces escuchadas, sobre las responsabilidades femeninas, que afirman que la mujer “se buscó” el maltrato o que “se lo merece”, las cuales parten del desconocimiento de la correlación entre los formatos hegemónicos de masculinidad y feminidad.

Estos mitos, que eximen al maltratador de tener el control de su conducta y sitúan a la mujer como responsable de ser victimizada, tampoco justifican la violencia, porque nadie merece ser maltratado y nadie tiene derecho a maltratar.

El proceso de socialización de hombres y mujeres no transcurre de igual forma para ambos, ni se les asigna igual posición en los diferentes ámbitos de la vida social.

No reconocer estas asimetrías de poder entre ambos géneros, las diferentes cuotas de prestigio asignadas a lo femenino y a lo masculino en la sociedad, en los espacios de interrelación en la vida cotidiana, obstaculiza el tratamiento de la violencia desde la perspectiva de género.

Estos obstáculos, así como los mitos y creencias acerca de la violencia, impiden muchas veces su diagnóstico, así como la comprensión y enfrentamiento de las situaciones violentas por parte de los actores sociales llamados a prevenir estas situaciones.

Habrán entonces que valorar algunos elementos para romper estas barreras:

- La víctima tiene menguada su capacidad de actuación y decisión, ya que está inmersa en una situación difícil, sin que sea determinante su nivel económico o intelectual.
- Los sentimientos de culpabilidad y la falta total de autoestima, que justifican la actuación del agresor, aparecen con frecuencia.
- Un conjunto de estados de miedo, pánico, sentimientos de vergüenza por “el qué dirán” también son frecuentes.
- Surgen diversas formas de vivenciar la existencia de la agresión, como estados de inseguridad, de ansiedad, de depresión y alteración de capacidades cognoscitivas, entre otras.

Las diferentes actitudes de las víctimas, y el ámbito que las rodea, favorecen la existencia de síndromes como el de Estocolmo

doméstico, en el que la víctima maltratada siente una mezcla de miedo y empatía hacia el agresor, y el de Indefensión aceptada, en el que siente que cualquier acción que emprenda en su defensa no servirá para nada.

Por todo lo anterior, pienso que, si bien es importante continuar el trabajo con mujeres para prevenir la violencia, también es necesario incluir a los hombres en los programas de promoción y prevención.

Además, habría que pensar en la capacitación de policías, jueces, fiscales y abogados, lo cual también contribuiría a reducir la victimización secundaria de la que son objeto muchas mujeres cuando deciden denunciar las situaciones violentas que sufren ellas o sus hijos e hijas.

Homofobia: una forma de violencia*

Iyamira Hernández Pita 

El próximo 17 de mayo se celebrará en el mundo —y también en Cuba— el Día Mundial de Lucha contra la Homofobia y la Transfobia. Este espacio convoca hoy a tres especialistas convencidos de que la discriminación por motivo de la orientación sexual es una forma de ejercer la violencia. Ellos son la psicóloga Norma R. Guillard, vice-presidenta de la Sección de diversidad sexual, de la Sociedad Cubana Multidisciplinaria de Estudios de la Sexualidad (SOCUMES); el doctor Alberto Roque Guerra, del Hospital Hermanos Ameijeiras y colaborador del Centro Nacional de Educación Sexual (CENESEX); y Raúl Regueiro, coordinador del Proyecto de Hombres que tienen Sexo con Hombres, del Centro Nacional de Prevención de ITS/VIH/sida

¿Cómo se define la homofobia y por qué puede considerarse una manifestación de violencia?

Alberto Roque Guerra: La palabra homofobia fue utilizada por primera vez —aunque con un significado más estrecho— en 1971, por el psicólogo estadounidense George Weinberg. Combina las palabras griegas fobia (miedo), con el prefijo homo (igual, mismo). El término homofobia se refiere a la aversión, odio, miedo, prejuicio o discriminación contra las personas homosexuales (gays y lesbianas). Estas ideas y sentimientos se hacen extensivos a las otras expresiones de la sexualidad humana diferentes a la heterosexualidad. En consecuencia, se denomina bifobia cuando ocurren contra las personas bisexuales (orientación erótica hacia ambos sexos), y transfobia en el caso de las personas transgéneros (travestis y transexuales). La homofobia, la bifobia y la transfobia conllevan a actitudes violentas que se expresan en un variado y amplio espectro, que va desde el silencio hasta la violencia física extrema. En algunos países se considera un serio problema por los crímenes de odio contra estas personas. Se correlacionan y complementan estrechamente con la xenofobia, el racismo y el fascismo.

Norma Guillard: La homofobia, como ya lo dice la palabra, es fobia, enfermedad, rechazo, prejuicio, discriminación, ignorancia mostrada en la hostilidad, en forma de malestar y perturbación mental para la persona que lo vive y para las que lo reciben. En este caso, la homofobia, muestra el rechazo, la incompreensión e irrespeto a la persona que defiende una orientación sexual

diferente a la que se quiere ver como norma en la sociedad (la heterosexualidad).

La homofobia, toda vez que no reconoce la diversidad como la norma, puede ser manifestada tanto contra la mujer lesbiana como frente al hombre gay, a la persona bisexual, u otras manifestaciones de la identidad de género.

Mostrar homofobia es, sin dudas, una manifestación de violencia, ya que agrede la sensibilidad de la otra persona, la irrespeta. Peor aún, el homófobo u homófoba se autoagrede, porque ese malestar producido al no poder soportar a la otra persona, provoca a su psiquis un estado de alteración. Es por ello que considero que no sólo hay violencia sino también autoviolencia, cuando, a veces por falta de conocimiento, están haciendo, y haciéndose daño.

Lo doloroso de vivir este estado de agresividad es que está construido por la sociedad, que promueve una cultura patriarcal y excluye a otras personas por su orientación sexual e identidad de género.

Raúl Regueiro: La homofobia son todos aquellos rasgos, síntomas, que se desarrollan en las personas que no aceptan, no comprenden, la orientación sexual de otras cuando es diferente de la heterosexual. Estos rasgos y síntomas casi siempre están dirigidos hacia actos de violencia, segregación, discriminación. Por lo tanto, la homofobia es algo que produce vejamen o laceración de la dignidad de los individuos homosexuales o transexuales.

¿Cómo se puede identificar la homofobia?

NG: Las principales manifestaciones están relacionadas con la incomprensión a los derechos de las otras personas, la resistencia a vivir y compartir otras realidades y el irrespeto, sobre todo, dentro del seno familiar y social. Todo esto trae como consecuencia que se afecte la autoestima de quien recibe el rechazo y le produzca angustias que inciden en su vida en general, toda vez que no es aceptado tal y como es. Estos conflictos entre la aceptación y el rechazo pueden llevar a malestares que provocan, incluso, suicidio. A veces dejan marcada la personalidad para toda la vida. Vivir esa hostilidad ha hecho que se sienta la necesidad de buscar defensa a tanto malestar, y apoyo de solidaridad. Pero en otros casos esas necesidades se presentan como mecanismos de defensa, de rebeldía a la familia, a la sociedad y marginación.

La homosexualidad no es el problema, la homofobia sí...

AR: La homofobia puede identificarse por medio de expresiones y acciones discriminatorias hacia las personas homosexuales o

transgéneros. Sin embargo, el silencio es una forma frecuente de invisibilizar y excluir a las personas con orientación sexual diferente a la heterosexual; o a quienes, con cualquier identidad de género, se aparten de lo que la sociedad ha establecido como norma: ser femenina o ser masculino.

Su origen obedece al desconocimiento existente sobre las diferentes expresiones de la sexualidad humana. Por lo tanto, desde una posición de superioridad y de poder, se tiende a excluir a toda persona que se aparte de las normas heterosexistas y patriarcales dominantes. Sin embargo, muchos individuos son homófobos con plena conciencia del daño real que ejercen sobre las personas diferentes.

Resulta lamentable, por ejemplo, el uso frecuente de la burla y la mofa hacia las personas homosexuales en los medios de comunicación y en los lugares de esparcimiento público. Aún nuestra sociedad tiene que trabajar seriamente en este sentido, puesto que se atenta contra la dignidad de las personas homosexuales y transgéneros.

RR: En el Centro de Prevención de ITS/sida tenemos trabajos con hombres homosexuales, viviendo con VIH, con travestis. Es conocido que las personas con VIH homosexuales sufren una doble discriminación por estas causas. Pero las encuestas que hemos hecho nos están diciendo que hoy las personas son más discriminadas por su orientación sexual que por ser seropositivas al VIH. O sea, ha ido creciendo la sensibilidad hacia las personas que viven con el Virus de la Inmunodeficiencia Humana, pero no así la aceptación de la diversidad sexual. Se ha logrado cierto avance, pero no en la misma medida. También ocurre que hay más políticas públicas relacionadas con el tema de las personas con VIH y menos con la aceptación de la diversidad sexual. Todavía adolecemos de políticas públicas certeras, precisas, que apoyen las diferencias de orientación sexual. Nosotros sí hemos identificado que a las personas se les discrimina por su amaneramiento, por los lugares donde se reúnen y también por algunos actos de expresión de su afectividad.

¿Cómo ayuda a la lucha contra la homofobia dedicarle un día o una jornada en el año?

NG: Dedicar al menos un día del año a la lucha contra la homofobia ayuda, sobre todo, a poner en la mesa un tema tabú, a informar de estas realidades que viven las personas lesbianas, gays y las que se identifican con otro género, como son transexuales, travestis, transgénero e intersexuales.

Posibilita conocer más los conflictos y malestares que enfrentan estas personas y, sobre todo, se puede aprender cómo tratarlas, cómo sensibilizarnos ante este tema y ayudar a romper mitos. En Cuba se puede no sólo celebrar un día para hablar de este tema, sino buscar un programa anual, hacer una campaña de sensibilización y llegar, con apoyo de los diferentes medios, a las casas de las familias, que es donde se manifiesta la realidad más dura.

Es necesario ayudar a perder el temor a enfrentar estos temas y sus realidades y tratar de manejarlos de forma adecuada, que no sean mal interpretados para que no se produzca una reacción adversa. Cuba puede mostrar su legitimación de país justiciero y solidario, como ya comenzó a hacerlo, mediante su contribución al desmontaje de los mitos y la ruptura de los prejuicios que se han arrastrado durante muchos años.

AR: La conmemoración de la Jornada cubana contra la homofobia permitirá visibilizar la situación de las personas homosexuales y transgéneros en Cuba y, de esta manera, romper el silencio predominante en nuestra sociedad sobre estos temas. La familia es el objetivo primordial a la que jornada se dirige. Todos los seres humanos somos seres sexuados, que nos formamos en el seno de una familia. En ella se transmiten, desde la infancia, todos los prejuicios relacionados con la sexualidad, los cuales posteriormente se consolidan en la escuela y en el resto de los ámbitos y espacios sociales. Estos prejuicios están permeados de ideas machistas, patriarcales, esencialmente discriminatorias. Por todo lo anterior, es fundamental la sensibilización de la familia en la protección y el respeto de sus miembros, independientemente de su orientación sexual o identidad de género.

La jornada también mostrará las diferentes acciones que, durante años, han desarrollado las instituciones de nuestro país en el reconocimiento y el respeto a los derechos de las personas homosexuales. La realización de este grupo de actividades cuenta con el apoyo del gobierno, el estado y el partido, a sus más altas instancias, lo cual es muestra del serio trabajo de la dirección de nuestro país en la eliminación de todas las formas remanentes de discriminación.

Afortunadamente, nuestro país no enfrenta hoy día la presencia significativa de crímenes de odio contra las personas homosexuales, en nuestra legislación no existe alusión alguna a la persona homosexual como figura delictiva. Sin embargo, de forma general en la sociedad, persisten las manifestaciones discriminatorias. No contamos con leyes que protejan de la exclusión a estos grupos vulnerables.

RR: Tener la posibilidad de visibilizar un problema tan grave como la homofobia es vital. Significa disponer de la probabilidad de hacer partícipe a la comunidad de personas homosexuales, bisexuales, transexuales, de un espacio de reflexión, debate, socialización; que la sociedad reconozca que existen, que tienen necesidades, problemas, muchos de ellos a causa de la homofobia. Pienso que para nuestro país va a ser importante.

Estamos preparándonos con mucha fuerza, convocando a mucha gente. Para nosotros ese día no va a terminar ahí. Vamos a tener acciones en los meses posteriores. Sé que nos queda mucho por hacer, que son temas complejos de tratar. Pero espero que este sea un día que marque la diferencia.

Dixie Edith 

Desde manifestaciones artísticas como la literatura, el cine, la música o la plástica se puede enfrentar, pero también legitimar, la violencia de género. A través de la historia, casi todas las formas de arte han promovido, de forma consciente e inconsciente, estereotipos de género que han contribuido a la construcción de un modelo de comportamiento violento.

En Cuba, en los últimos tiempos, tras muchos años de ser un tema silenciado en los medios audiovisuales, cada vez más artistas de signo diverso emplean sus obras para visibilizar este fenómeno.

“La violencia de género aflora últimamente en muchas de las obras escritas, pintadas o filmadas en la isla. Hay una constante en las puestas en escena teatrales, por ejemplo”, reflexionó con SEMlac la escritora y crítica literaria Zaida Capote, especialista del Instituto de Literatura y Lingüística de Cuba.

“Hubo una exitosa puesta de La puta respetuosa por el grupo de teatro El público. Era verdaderamente repulsivo el trato que el resto de los personajes daba a esa mujer”, comenta.

“Al final, en una confesión estremecedora, la actriz decía su nombre real y aludía a una historia personal propia, en un giro aún más comprometedor de la identidad de ese cuerpo maltrecho”.

“Como drama, es espléndido; como representación de la violencia de género, es sintomático de una realidad extra teatral”, ejemplificó la estudiosa.

Sin embargo, los empeños no siempre caminan en la dirección correcta y pueden terminar reforzando los comportamientos agresivos.

“Creo que son menos los productos culturales que reflexionan sobre el tema y cada día más los que lo exhiben sin ninguna contextualización, como si esta realidad no pudiera ser cambiada”, precisó a SEMlac el doctor Julio César González Pagés, profesor de la Universidad de La Habana y coordinador de la Red Iberoamericana de Masculinidades.

“Depende del nivel de compromiso de la persona que pinta, escribe o filma, con el tema en cuestión”, aseguró Capote.

Ambos expertos coinciden en que creadoras y creadores contemporáneos no son conscientes de su responsabilidad frente a una posible legitimación de la violencia desde el arte.

“Muchas veces se justifican diciendo que el público demanda violencia”, consideró González Pagés.

“Asesinatos, violaciones, accidentes, catástrofes se repiten incansablemente para alimentar la sed de los seres humanos por la violencia. El amor fue sustituido por el sadismo, la crueldad, la vulgaridad y la chabacanería. Muchas veces como denuncia, otras como exhibición, en todos los casos como muestra de una naturaleza humana que parece llamada a desaparecer”, agregó.

Capote, sin embargo, no es partidaria de pedir a los artistas corrección alguna: “El arte ofrece rutas para recorrer la realidad, y eso no puede evitarse por decreto”, insistió.

Cuerpos revolucionados.

Una entrevista a Mariela Castro*

(Fragmentos)

Luciana Peker 

Aunque llegó a especializarse en educación sexual porque era un tema que a muy pocos interesaba, Mariela Castro (...) hizo de ese lugar que le dejaron ése en el que quiere estar. Promotora del respeto y la defensa de la diversidad sexual, la psicóloga y pedagoga revisa los temas pendientes de la revolución socialista que todavía no ha logrado meterse cabalmente en la sexualidad, la intimidad y la paridad de géneros.

Yo que nunca creí que fuera el paraíso, ¿por qué ahora voy a creer que sea el infierno?”, así desata el nudo que provoca Cuba, la palabra Cuba, el símbolo de Cuba, el escritor Eduardo Galeano. Aunque Cuba sea ese paisito sin fronteras, bloqueado por la censura política etiquetada de embargo. Ya no es bloque, modelo, paradigma. Pero sí es –sigue siendo– isla. La palabra que mejor le queda a ese país rodeado de agua y acaudalado de sed y deseos, que camina por sobre arenas, firmes, rugosas, movedizas, pero camina, en la diferencia. O baila, mejor dicho, sabrosamente, baila en la continuidad de una historia que arrancó a la isla del destino de Haití, pero que tampoco pudo –ni podía– construir un orden mundial distinto con naranjas y cañas de azúcar. Isla. No es sólo geografía esa definición de país de sobrevivientes de caídas, finales y siglos, de punto desmarcado del mapa, de tierra rodeada de agua y de habitantes con ganas de horizontes. Isla. La palabra no va a contramano de un país que hizo la revolución y creyó que los revolucionarios tenían que ser como debían ser los hombres: conservadores. Por eso, desterró a los homosexuales por desviados.

Pero ahora la isla hace autocrítica de su homofobia y construye un nuevo modelo de isla diversa, con lugar, baile e identidad para todos. Pero, especialmente, una mujer, funcionaria, sobrina de Fidel, hija de Raúl Castro (...), hija también de Vilma Espín (ex líder de la Federación de Mujeres Cubanas), mamá de tres hijos que ampara sin dar sus nombres (pero que tienen 23, 11 y 9 años y son dos niñas y un niño), casada con un hombre de cuerpo generoso (¿con barba?, sí claro) que le calma el cansancio pero al que ella también resguarda —prefiere, pide— no dar su nombre.

Ella es Mariela Castro Espín, pedagoga, psicóloga, directora del Centro Nacional de Educación Sexual de Cuba, que vino a la

Argentina a contar sobre su proyecto de ley para autorizar las operaciones de cambio de sexo, de los problemas de prostitución que trajo la apertura al turismo en Cuba, del machismo que se queda en la isla aunque hace años que lo estén barriendo, y de la isla misma que, según ella, no va a dejar de serlo porque es mucho más Cuba que un apellido –Castro– que ella misma nombra, ejerce y comparte. Para que la isla siga siendo una revolución y no la revolución una isla.

¿Cómo llegaste a ser directora del Centro Nacional de Educación Sexual?

– Era profesora de psicología de las edades preescolares en la Universidad Pedagógica de La Habana¹³⁰ y allí se empezaron a crear espacios de investigación en distintos temas. Como yo era la más joven (el resto eligió los temas más pomposos, a nadie le interesaba la educación sexual), me sugirieron que lo trabajara yo. Me pareció buena idea. Desde 1990 estoy trabajando en el Centro Nacional de Educación Sexual (CENESEX) y terminé asumiendo la dirección.

¿Qué pasa en Cuba con el acceso al aborto?

– En Cuba, antes de la Revolución, ya existía el aborto legalizado. Pero era caro. Por eso, la mayoría de las mujeres no tenían acceso a esos servicios y recurrían al aborto clandestino. En los años sesenta, el aborto era la primera causa de muerte en las mujeres. Eso llevó a que en 1965 se decidiera institucionalizar el aborto para que se practicara bajo el consentimiento de la mujer, en manos de un médico, en condiciones hospitalarias y de manera gratuita. Por eso, la cantidad de muertes por aborto disminuyó a cifras mínimas. Esta medida fue acompañada por un programa de planificación familiar.

¿Lograron que disminuya la cantidad de abortos?

– Es una cifra que sube y baja, va cambiando según las provincias y los años. En nuestro criterio los índices son todavía altos¹³¹, pero nos preocupa sobre todo el aborto en la adolescencia. El aborto es una opción que las mujeres tienen derecho a usar, especialmente porque todavía no hay anticonceptivos que no tengan fallas. Pero es una práctica que daña. Por eso, intentamos transmitir que es una intervención riesgosa y lo mejor es evitar el embarazo no deseado.

¿Hay aceptación del uso del preservativo?

–Se ha ido incrementando el uso del preservativo. Pero todavía hay resistencias. En las primeras relaciones no se usa. Por eso, se hacen campañas para incentivar el uso de preservativo como la mejor opción anticonceptiva. También se les dice a los adolescentes que el amor es una sublime responsabilidad y que no hay que jugar con la potencialidad reproductiva. Ya no son los padres los que deben cuidarlos, sino ellos mismos. Y, especialmente, que el embarazo es responsabilidad de los dos y no sólo de la muchacha. Por eso, si una chica se queda embarazada no es por obra y gracia del espíritu santo, sino por obra y gracia de un varón. Estos mensajes se les tratan de transmitir a través de la televisión, la radio, dibujos animados.

Muchos hombres son revolucionarios y combativos en política, pero en su intimidad reproducen sistemas de abuso. ¿Cómo se combate el machismo?

– La escuela tiene una gran responsabilidad, pero hay lugares en donde se trabaja mejor que en otros. Porque a veces los maestros no están convencidos. No es algo parejo que todo el mundo maneje por igual. También se trabaja en prevención de la violencia hacia las mujeres. Pero, especialmente, de la violencia psicológica que predomina sobre la física. La manera de humillar a la mujer, de descalificar cualquier cosa que diga o haga, de depositarle la responsabilidad absoluta del hogar o de los hijos, o engañarla, son maneras de violentarla. Hasta el silencio es una forma de violencia psicológica. También salen en la televisión casos dramatizados para mostrar cómo se expresa la violencia de género.

Vos proponés cambios en la legislación para que puedan realizarse operaciones de cambio de sexo y uniones gay. ¿Qué perspectiva tienen de ser aprobadas?

–Con el ministerio de Salud se logró una resolución que norma el proceso de atención integral de salud de personas transexuales —hormonales, psicológicos, etcétera— y un equipo cubano se está entrenando para poder seguir las operaciones de cambio de sexo. Tenemos el proyecto de ley de identidad de género que marca que las personas transexuales reciban cambios en sus documentos y, también, modificaciones al Código de la familia que incluirían el derecho a la libre orientación sexual e identidad de género.

¿Cuba aprobaría el matrimonio homosexual?

-Sería similar, pero con el nombre de unión legalizada, para no meternos con el tema del matrimonio que requiere de una reforma de la Constitución y demoraría mucho.

¿Tiene resistencias o es probable que se vea reflejado en la vida cotidiana?

- La parte de identidad de género y transexualidad no tiene resistencias, la parte de los derechos patrimoniales de las parejas homosexuales, tampoco. Pero en donde sí hay resistencias es en los derechos personales porque ahí está incluido el derecho a la adopción de las parejas homosexuales. En Cuba no hay muchos niños para adoptar, pero igualmente es un derecho que hay que legislar.

¿Las parejas de mujeres lesbianas tienen la posibilidad de inseminarse?

- Es que en Cuba no tenemos los recursos para la reproducción asistida. En estos momentos se está preparando un presupuesto y equipos médicos que van a ocuparse de la fertilización asistida. Ya hay tres parejas de mujeres lesbianas que nos dijeron que, cuando esto se implemente, quieren estar en la lista. El ministerio de Salud pública nos respondió que si nosotros resolvíamos esta cuestión en la ley -en donde estaría incluido este derecho- ellos no tendrían problema. Pero seguramente todo este proceso va a llevar su discusión.

(...)

Jineteras

A partir de la apertura al turismo de Cuba creció la prostitución. ¿Cómo hacen para no legitimar la explotación sexual en la revolución?

- Hay problemas que surgen de desatenciones en el seno de la familia y también de dificultades económicas muy profundas que han marcado la vida de los cubanos en este Período especial. Se han perdido valores y eso duele. Cuando la economía mejora, todo camina mucho mejor.

¿Y en el mientras tanto cómo trabajan con las mujeres?

- No se las considera trabajadoras sexuales, pero a las prostitutas sí se las trata como víctimas.

¿Hay redes de explotación?

- No hay redes, pero sí hay ya proxenetas que manejan a mujeres y varones. La prostitución no es ilegal, pero el proxenetismo sí. No hay que atacar a las prostitutas, pero sí los problemas que las crean.

Capítulo VI:
**Feminismo: historia, teoría
y práctica**

La educación como práctica de la libertad.” Nuevas lecturas posibles*

Claudia Korol 

Cuando tenía quince años, un maestro me regaló el libro de Paulo Freire: *La educación como práctica de la libertad*. No sabía entonces que ese libro marcaría mi vida hasta tal punto... Lo supe muchos años después.

En la dedicatoria, mi maestro, un joven de pelo largo, con muchos rulos y sueños a tono con la época, hablaba del “hombre nuevo”. No era común entonces hablar de la “nueva mujer”. No teníamos —al menos muchas de las militantes de entonces— la crítica del lenguaje necesaria para proponer la apertura.

Nosotras, mujeres, aspirábamos a ser algún día... “hombres nuevos”. Lo intentamos con pobres resultados por variadas razones (no necesariamente biológicas).

A pesar de aquellos límites, ha sido valioso el intento de atravesar el discurso político e ideológico con un compromiso que implicaba a nuestros cuerpos, nos obligaba a una actitud cotidiana que pretendía ser coherente con los valores del “mundo nuevo” que soñábamos. Era el intento de revolucionar no sólo la superestructura política, no sólo la estructura económico-social. Tratábamos de revolucionarnos también a “nosotros mismos” para volvernos sujetos de la historia, superando la alineación política, económica, social, cultural que nos deshumanizaba.

Sin embargo, era escasa la reflexión sobre la dimensión política de la vida cotidiana. Las organizaciones populares, especialmente las que se consideraban revolucionarias, se volvían conservadoras a la hora de establecer sus códigos morales, de mediar en las relaciones interpersonales, de construir jerarquías y ordenar conductas.

La sociedad de “hombres libres”, que propusiera Marx, sería la coronación de nuestras luchas, y se realizaría plenamente después de “LA REVOLUCIÓN”, de la victoria final de los pobres del mundo, de los trabajadores, de los explotados, de los oprimidos (según cuál fuera el grupo que caracterizara el horizonte deseable de la victoria). Después de la liberación de los oprimidos, tal vez podríamos pensar en la emancipación de las oprimidas.

Había quienes sostenían que la sociedad de hombres libres incluía ya a las mujeres libres (innecesarias de nombrar por “economía del lenguaje”). Había quienes sospechaban que la libertad de la mitad de la humanidad, requería de algunas lu-

chas más, que se proponían honestamente asumir,...después de terminar con la explotación “del hombre por el hombre”.

Tanto en la versión de la “liberación automática” de las mujeres, como en la idea de posponer esas batallas para después de la revolución socialista, subyacían enfoques que limitaban nuestras teorías y nuestras prácticas emancipatorias. El economicismo, el determinismo, la subestimación del lugar de la subjetividad en la transformación histórica, el mecanicismo, eran funcionales a la perpetuación de la cultura patriarcal.

Postergada la emancipación de las mujeres para “después de LA REVOLUCIÓN”, resultaba utópico pensar en transformar a las organizaciones portadoras de esos proyectos, que se tornaban en un factor conservador y disciplinador de la personalidad, de los cuerpos, de las relaciones sociales.

Las dicotomías propias del pensamiento occidental y el positivismo impregnaban nuestras concepciones. La *contradicción principal*¹³² (capital-trabajo en la visión marxista clásica; imperialismo nación en las posiciones en que se reivindicaban como nacionalistas revolucionarias), se convertía casi de manera imperceptible en la *contradicción única*¹³³. Establecer cuál era la contradicción principal podía volverse un duelo sagrado, ya que de ahí se desprendían las acciones prácticas posteriores y tu identidad en el mundo.

Eras internacionalista o nacionalista, clasista o feminista.

Los “hombres nuevos” que queríamos ser teníamos demasiado de hombres viejos. Se sostenía un concepto de familia fuertemente asociado a la cultura patriarcal. La familia era el sostén del “revolucionario”, su apoyo, el lugar “del descanso del guerrero”. Las mujeres en las organizaciones políticas tenían un lugar secundario, de apoyo logístico, o valorizado por “ser la excelente compañera de...”. En el mejor de los casos se admitía que una compañera audaz, valiente, era capaz de “luchar como un hombre”. Este era uno de los grandes elogios a los que podíamos aspirar las mujeres que queríamos ser “hombres nuevos”.

Se reproducía en los códigos morales aceptados, la normatividad heterosexual. Las expresiones que se apartaban de la misma quedaban debidamente “controladas” y silenciadas, vueltas prácticas clandestinas o directamente negadas al interior de las organizaciones. Vale recordar que en ese momento experiencias cuestionadoras de estos mandatos culturales como el FLH (Frente de Liberación Homosexual), o las propuestas de pequeños grupos de feministas, resultaban poco toleradas y en muchos casos banalizadas por las organizaciones de izquierda, revolucionarias, que cultivaban entre sus valores centrales “la virilidad”.

Aún cuando la libido estaba a flor de piel, cuando aprendíamos al mismo tiempo la revolución y el sexo, los y las militantes de aquel tiempo éramos subsidiarios y subsidiarias de la cultura androcéntrica. Creábamos organizaciones desde la lógica patriarcal, heterosexual, atada a una moralidad pacata, que recibía la influencia directa de los mandamientos de la religión fuera ésta católica o una profesión de fe atea. Nuestras iglesias/organizaciones, salvo excepciones, tenían sus verdades infalibles, sus dogmas, sus Papas, sus Inquisidores.

Se podría argumentar, para tranquilizar nuestra memoria y anclarla en el lugar de certezas de los gestos heroicos... ¡que éramos muy jóvenes!

Y verdaderamente éramos muy jóvenes, lo que nos obliga a pensar por qué, siendo jóvenes, y coexistiendo con otros y otras jóvenes, tan jóvenes como nosotr@s —que intentaban probar el gusto de la libertad en la forma de vivir su sexualidad o en organizaciones de vida comunitaria, cuestionando las concepciones tradicionales de familia o de escuela—, tuviéramos tanta distancia unos de otros, unas de otras, mirándonos con desconfianza desde las respectivas trincheras de “verdades”.

Claro que esta es sólo una de las muchas miradas posibles. En toda historia hay más de una versión sobre los temas constitutivos de nuestra subjetividad. Es, por lo tanto, una propuesta abierta al diálogo con otras miradas, que apunta a pensar, crítica y autocráticamente, cómo eran los procesos de formación política en nuestras organizaciones, en los que unos pocos depositarios del saber “iluminaban” a los militantes de base con la luz de sus creencias; suponiendo que estos militantes de base ya iluminados, tendrían como visión a su vez iluminar al pueblo. (Después fuimos sabiendo que el iluminismo es una concepción y una metodología que refuerza la alineación de quienes se supone que habitan en la “oscuridad de la ignorancia”, desvalorizando sus saberes, sus experiencias, sus prácticas sociales, y reproduciendo sistemas de autoridad, en los que quienes están en la cúpula de la pirámide, saben, pueden, piensan, dicen, ordenan, y quienes están abajo no saben, no pueden, hacen, callan, obedecen).

Es cierto que no había entonces crisis energética. La luz se desparramaba por todos los rincones y nos encandilaba. Quien miraba al sol, no podía después observar las sombras, los matices, la diversidad de colores y de definiciones que habitaban nuestro camino y nuestra meta socialista. Pero además de este encandilamiento, había un proceso más complejo de invisibilización de aspectos completos del pensamiento y de la práctica

de los propios revolucionarios o revolucionarias que nos precedieron.

Así como en la historia oficial liberal, también en nuestras versiones las mujeres no aparecían más que por casualidad en nuestros relatos. En el mejor de los casos se recordaban algunas frases de Augusto Bebel o de Federico Engels para hablar de la emancipación de la mujer. No era sencillo conocer, y menos reconocerse, en figuras históricas como Flora Tristán, Rosa Luxemburgo, Alexandra Kollontai, Clara Zetkin, Frida Kahlo. El “marxismo oficial” las borraba o las dejaba como una mención, como una nota de color dentro de las biografías dignas de ser estudiadas. Tampoco era posible pensar en el aporte de muchas mujeres del pueblo hacedoras de la historia, o en la creación colectiva de hombres y mujeres no célebres.

Había una colonización cultural que reforzaba el eurocentrismo y un relato de la historia hecho como una sucesión escalonada de “grandes machos”, poseedores de aquello que las mujeres jamás podríamos tener.

Estos procesos de formarnos y deformarnos nos marcaron, condicionaron nuestras prácticas, dejaron sellos indelebles de dogmatismo, rigidez, subproductos de un sistema de pensamiento dicotómico y jerarquizado, que en algunos casos llega acriticamente hasta nuestros días y hasta nuestras consignas.

El “mundo nuevo” que soñábamos entonces se miraba en múltiples espejos “realmente existentes”, en los que quedaban demasiados reflejos de la alienación que criticábamos. Demasiados “hombres viejos” dirigiendo sus destinos y demasiadas huellas de la cultura patriarcal. Las experiencias que se nombraban como socialistas o los procesos de liberación nacional, no habían plateado en su complejidad la batalla cultural contra el patriarcado. La “liberación de la mujer” se traducía en estas sociedades en la conquista de derechos que permitían un acceso más igualitario al trabajo, a la educación, a la salud; el cuidado de los hijos e hijas a cargo del Estado —en algunas ocasiones— y otros logros relevantes, pero que no alcanzaban para cuestionar a fondo los mandatos construidos milenariamente por una visión androcéntrica del mundo.

Pensar y tratar de crear una “nueva mujer” hubiera implicado un cuestionamiento profundo al matrimonio por conveniencia entre el capitalismo y el patriarcado.

A pesar de esto límites, vale la pena colocar entre lo ganado en aquellos esfuerzos, la percepción de que las revoluciones no requieren sólo de grandes teorías para ser realizadas, sino que nos desafían a crear personas libres, que conjuguen actos y

palabras, teorías y prácticas, ideas y valores opuestos a los que reproducen la dominación. Personas libres y colectivos libres, no agrupados por el miedo, no unidos por el espanto o por mecanismos coercitivos de control. Personas y colectivos entramados en la complicidad y en la voluntad de escribir solidariamente una nueva manera de estar en el mundo.

La pedagogía del “sálvese quien pueda”

El librito de Paulo Freire está todavía en mi biblioteca. Burló el allanamiento policial, en el que, sin embargo, quedó secuestrado *El rojo y el negro*, de Stendhal...

La educación como práctica de la libertad jugó a las escondidas en mi biblioteca, mientras se desarrollaba una catástrofe de pérdidas de libertades, de sentidos, de creencias diversas. Después de tanta luz, comenzamos a andar a tientas en la más profunda oscuridad. Otra vez y por otras razones, no había posibilidad de percibir los matices ni los colores. Casi todo era sombras, y las sombras las nublaba aún más el miedo.

¿Quién oyó alguna vez el ruido ensordecedor del miedo? Te aturde, te espanta. Es un chirrido desafinado que lastima los oídos y la memoria.

¿Cómo fue la formación de militantes en retirada? ¿Cómo fueron los intentos para que aquella angustia ensordecedora, para que los silencios impuestos, para que la hipocresía multiplicada en los límites de la complicidad civil, no hundieran todo resto de convicciones, toda “práctica de la libertad”?

La pedagogía de la dictadura era para l@s militantes la ley del garrote, “la letra con sangre entra”, la pedagogía del terror, y para las mayorías: “el silencio es salud”, “sálvese quien pueda”, desconfía y vencerás.

Entre l@s sobrevivientes, quedaron heridas que aún lastiman nuestras posibilidades de acción colectiva: el miedo, la desconfianza, las máscaras. En esos años se fraguaron nuevas rigideces, escudos anestésicos, falsas teorías.

Muchos y muchas en ese tiempo aceptaron, después de la garroteada, que había que asumir “el fin de la historia”. El dogmatismo ayudaba tanto como el cansancio y el miedo, como la necesidad de reconocimiento personal y el deseo de olvidar. Se cambiaba el final feliz del socialismo por la cajita feliz de la privatización de nuestros sueños.

La pedagogía del “sálvese quien pueda” fue un núcleo central de la contrarrevolución conservadora que se extendió en el mundo en los años 80 y 90, acompañando las ideas del “fin de las ideologías”, del triunfo definitivo del capitalismo.

La disolución de muchas de las organizaciones populares producidas en aquellos años, tiene en su base no sólo ni principalmente las diferencias políticas, sino la derrota que nos produjo la cultura neoliberal. En estos años la militancia fue transformándose o bien en una “carrera política” hacia un lugar en el aparato del Estado; o bien hacia un puesto rentado en alguna ONG (Organización No Gubernamental).

La profesionalización de la militancia fue una de las modalidades con que se desarrolló la cooptación de amplias franjas de los movimientos populares, que ingresando a este camino en función de “las necesidades de la sobrevivencia”, fueron adoptando sus políticas a las determinaciones de “lo posible”, de los cambios aceptables y digeribles, de acuerdo a los marcos impuestos por la financiación de los proyectos por parte de las fundaciones internacionales o de los Estados.

Aún sabiendo que existen muchos matices en estas afirmaciones, y que las mismas no implican una valoración individual de cada una de las decisiones asumidas por el colectivo o las personas que “profesionalizaron su actividad militante”, es necesario sin embargo poner en discusión los mecanismos con que el poder manejó estos recursos, y poder evaluar las estrategias de resistencia, así como la fuerza (o la debilidad) que hemos tenido para modificar estas políticas, ya sea desde adentro o desde afuera de las mismas.

Este debate es también de actualidad, cuando pensamos qué tipo de pedagogía realizamos, qué formación política, qué valores, qué límites, qué desafíos.

La cultura de sobrevivencia desarrollada por sectores populares en los años en que las políticas neoliberales llevaron al máximo la exclusión, agudizaron la búsqueda de resquicios donde poder penosamente respirar. Los seres humanos creamos branquias para respirar bajo el agua, ahogados como estábamos por políticas que nos negaban como personas, que nos desaparecían socialmente.

Estas formas de sobrevivencia estaban marcadas por el cortoplacismo, el pragmatismo, la inmediatez. Los cursos de formación fueron sustituidos por rápidas capacitaciones para oficios básicos que nos permitieran... comer, vestirse. “Cómo hacer un horno de barro”, “cómo hacer una panadería”, “cómo hacer una huerta orgánica en la ciudad”. Cómo reciclar nuestras vidas, consideradas descartables por el poder. Adaptarse era la clave para no morir. Y sobre la base de nuestra subjetividad lastimada por la dictadura, se formaron nuevas maneras de comprender la militancia que a su vez realimentaban las po-

líticas clientelares, compensatorias, asistenciales. Era una política “de sobrevivencia”, que no en pocos casos resultó funcional al poder, delegando en las organizaciones populares las tareas que el Estado neoliberal ya no estaba con interés de asumir. Las nuevas generaciones de militantes, sobre todo en la última década del siglo xx, se formaron en esas lógicas que acentuaban el “sálvese quien pueda”; y también la subordinación de la mujer (a partir de la feminización de la pobreza) incrementando los prejuicios sexistas, la discriminación a l@s diferentes, la pérdida de solidaridades y libertades.

Una pedagogía popular feminista

Paulo Freire criticó –años después– aquel primer libro suyo La educación como práctica de la libertad, considerándolo idealista. El texto ponía demasiado énfasis –decía Paulo– en el poder de la educación para el cambio social. Había resabios iluministas en la idea de que desde la educación se podían realizar los cambios necesarios para asegurar una auténtica práctica de libertad.

A partir de esa reflexión autocrítica, Paulo Freire fue ampliando su propuesta y por eso, tal vez, su libro más significativo no fue aquel primero sino Pedagogía del oprimido. Resultó sorprendente para muchos de sus seguidores que 25 años después de editada Pedagogía del oprimido, Freire la relejera autocráticamente en su libro Pedagogía de la esperanza.

Uno de los temas que pudo revisar, precisamente en los últimos años de su vida, era lo que subyacía de machismo en su concepción de la lucha emancipatoria de los oprimidos.

Criticar una y otra vez las propias creencias parecer ser el único camino para que nuestras ideas y nociones del mundo puedan ser vitales, fértiles, transformadoras. Quiero decir revolucionarias.

Personalmente, sigo enamorada de aquella búsqueda todavía inmadura y limitada de Freire, que concebía a la educación como “práctica de la libertad”. Aún compartiendo su crítica a las misma, veo la oportunidad de recuperarla y recrearla, poniendo énfasis en nuestra experiencia político pedagógica en las batallas por la libertad, no sólo en el más allá deseado, sino en nuestra propia cotidianidad. La “práctica de la libertad” no se limitaría así a un discurso contra las formas opresivas y represivas del estado burgués y patriarcal, de sus instituciones de reproducción de la cultura capitalista, androcéntrica, colonizadora. Es sobre todo la posibilidad de un ejercicio de lucha material y también subjetiva contra la enajenación, contra la mercantilización

de nuestras vidas, la privatización de nuestros deseos, la domesticación de nuestros cuerpos, la negación sistemática de nuestros sueños, la mutilación de nuestras rebeldías, la invisibilización de nuestras huellas, el silenciamiento de nuestra palabra, y la desembosada represión de nuestros actos subversivos.

Las cárceles, con muros, rejas y candados, son apenas la visión más visible de un sistema que se encarga, desde que nacemos, de aprisionar nuestra pasión, de encerrar en un lenguaje clasista y sexista nuestras ideas y pensamientos, de acallar nuestra indignación frente a un mundo que multiplica la barbarie en nombre de la civilización, que expande la muerte en los territorios bajo su control, que nos arranca a jirones la sensibilidad, despedazando nuestra piel y nuestros sentidos desde los grandes medios de incomunicación.

Es en esa perspectiva que vamos buscando claves de una pedagogía popular feminista. Estas claves que buscamos colectivamente, en nuestros talleres de educación popular tanto como en nuestras experiencias de resistencia, no son descifrables sólo por y para las mujeres. Intentan ser denuncias de las más diversas opresiones. Sería una manera de pensar una pedagogía de los oprimidas, oprimidas, de lxs ofendidxs de diversas maneras por la cultura capitalista, patriarcal, racista, homofóbica, imperialista, violenta; una pedagogía que nos permita volvernos sujeto de nuestra propia marcha, de su rumbo, de la renovación de sus metas y de las formas y ritmos que elegimos para caminar.

En esta perspectiva, falible, posible de ser criticada y modificada una y otra vez, que no aspira a ser universal ni válida para todo tiempo y lugar, la propuesta de “pedagogía popular feminista” actúa no como un límite, sino como una apertura. Es una manera de nombrar una posición en la batalla cultural que cuestiona al conjunto de relaciones de poder.

Tomamos del feminismo varias pistas para pensar nuestras perspectivas políticas. Entre ellas: 1) la crítica a la dominación capitalista y patriarcal; 2) el sistemático cuestionamiento a la cultura androcéntrica; 3) la reflexión que apunta a las categorías duales, binarias; 4) la búsqueda de horizontalidad y de autonomía; 5) la valoración del diálogo en la práctica política; 6) la radicalidad en la denuncia de los ordenamientos que pretenden disciplinar el campo de quienes resisten la dominación.

Nos ubicamos claramente en una perspectiva del feminismo que considera inescindible la posición clasista, el reconocimiento y la valoración de las culturas sometidas, la creación de una relación con la naturaleza no de dominación sino de mutua complementariedad.

Aspiramos a ser parte de una pedagogía popular que tienda a desorganizar las relaciones de poder con un sentido subversivo, revolucionario. Una pedagogía que parte de los cuerpos para pronunciar palabras, recuperando el valor de la subjetividad en la creación histórica, y criticando una y otra vez, las certezas del punto de partida.

Es una pedagogía que asume del marxismo su crítica del capitalismo y de la dominación, y su capacidad de volverse fuerza material en tanto filosofía de la praxis, metodología de análisis, guía para la acción; que asume de la teología de la liberación la valoración de la mística en las luchas del pueblo, la crítica a una religión de oprime y refuerza la obediencia, y el intento de que las distintas religiosidades del pueblo puedan volverse fuerza material en las resistencias y en las emancipaciones; que retoma de los pueblos originarios su relación con la naturaleza.

Es una pedagogía feminista que se vuelve inconveniente, que provoca al feminismo, lo cuestiona en sus teorías y en sus prácticas, no porque crea tener más claridad que lo que se ha acumulado en la experiencia histórica de este movimiento, sino simplemente porque hace de la crítica y de la autocrítica un método fundamental; porque sabe que las preguntas abren más caminos que las respuestas y porque no teme al vacío que pueda crear una pregunta sin respuesta porque, tal vez, en ese espacio puedan multiplicarse nuevos ensayos sociales y culturales que no reproduzcan o, incluso, que desafíen las reglas del poder.

“Si la historia la escriben los que ganan, eso quiere decir que hay OTRAS HISTORIAS”³

Durante los muchos años que anduve en talleres de educación popular fui comprendiendo el valor de la memoria histórica en la construcción de sujetos colectivos.

La memoria recrea desde el presente las identidades desgarradas por la cultura hegemónica del capitalismo. Por ello en los últimos años, hemos asistido a verdaderas “batallas campales” que apuntan a “contar la historia” desde una u otra mirada, incluso dentro de las visiones de los vencidos y de las vencidas. Museos de la memoria, archivos de la memoria, libros de las memorias, van creciendo el campo de las interpretaciones posibles de la historia inmediata y mediata vivida en nuestro continente.

Hay una historia de los que ganan, como cantaba hace años Litto Nebbia. Pero no necesariamente la “otra historia” es la historia verdadera. Más bien existe un abanico de historias contrahegemónicas constitutivas de nuestra memoria social, y

hay deudas, hay vacíos, hay espacios para la investigación, lugares para tomar conciencia de lo que nos niega una historia de sucesivos genocidios.

¿Quién contará la historia de aquellos pueblos originarios que desaparecieron casi por completo de nuestro continente?

¿Quién contará la historia de los pueblos afrodescendientes esclavizados, de los que no quedan más recuerdos que los grabados en algunos maderos fosilizados de los barcos que los condujeron prisioneros y prisioneras a nuestras tierras?

¿Quién nos contará sobre las mujeres desaparecidas de la escritura liberal y patriarcal de la historia, reducida en el mejor de los casos su visibilidad a un pequeño grupo de mujeres que pudieron actuar en las orillas del poder?

¿Quién contará la historia de aquellas mujeres que fueron borradas en su identidad por la mafia de la trata de personas?

¿Qué huellas de sus vidas destrozadas quedan en la memoria de resistencia de las mujeres? ¿Qué marcas de sus dolores lastiman nuestra identidad colectiva?

Sandra Cabrera, asesinada por la policía rosarina... ¿participa de nuestra subjetividad, es parte de la memoria de las clases subalternas? ¿En qué lugar de nuestra memoria colectiva están Nadia Echazú y todas las travestis muertas tan jóvenes, devoradas por un sistema que nos les deja lugar, reconocimiento, que niega de tantas maneras sus identidad? ¿O quedaremos también atrapadas en una historia de olvidos, silencios, negaciones?

La pedagogía feminista tiene una de sus claves en el encuentro de la memoria no sólo de las opresiones sino también de las resistencias. Pedagogía que prefiere el testimonio al silencio de los textos. Testimonio colectivo, hechos de muchas memorias, capaces de afirmar o de cuestionar identidades.

En esta pedagogía recreamos las identidades colectivas, no como límites sino como puentes, no para quedar subordinadas desde ellas frente a la identidad hegemónica, sino como espacio de constitución de nuestras subjetividades, haciéndolas desafiantes del orden individualista organizado desde la dominación.

Una metodología de cuerpos, sueños, ideas, sentidos

La pedagogía planteada en nuestras búsquedas reúne en su metodología el diálogo, el estudio, las prácticas, la reflexión sobre las mismas, el juego, el deseo, el encuentro, el abrazo, la caricia. El análisis particular y el universal pueden encontrarse en un mismo proceso con la exploración de los sentidos y de los sentires. El saber académico dialoga con el saber popular. El

intelectual del movimiento popular interactúa con el intelectual de la Academia. La ponencia se encuentra con la “dicencia”.

“En el mismo lodo” buscamos las pistas para la interpretación, el análisis colectivo, la transformación de nuestras prácticas sociales, la crítica de las mismas. La curiosidad, es un motor tan importante como la necesidad y el deseo; a pesar de las modas intelectuales impuestas.

¿Se puede hablar de la caricia como parte de una metodología de investigación o de análisis? No tengo dudas de que el abrazo y la caricia, el reconocernos en una mirada, el sentirnos en una piel producen posibilidades de “conocimiento” tanto o más fecunda que otras formas de estudio o de investigación. No me refiero a la caricia programada, ni al abrazo paternalista realizado desde un lugar de saber o de poder, de contención o de sostén. Me refiero a la caricia y al abrazo que nacen el momento exacto del encuentro de las historias de opresiones que nos identifican. La caricia y el abrazo que forman parte de una ética feminista del acompañamiento, del caminar codo a codo, de transitar los dolores y hacernos cómplices de nuestros deseos.

Cuando hablamos del juego en la educación popular, lo vivimos como la dimensión lúdica de las acciones que cambian al mundo y a nuestras maneras del estar en él. Es el juego en el que nos jugamos, intentando quitarnos máscaras, reaprender la risa, transformar una lágrima en una fuente de encuentros.

En esta metodología, creemos en la historicidad de los procesos y en la posibilidad de rehacer los caminos, buscando las piedritas que los fueron marcando para que no se trate siempre de volver a empezar.

Pedagogía en movimiento

En los procesos de educación popular que hoy desarrollamos, vuelven entonces a plantearse los debates acumulados en nuestros esfuerzos militantes.

Un tema fundamental es definir el objetivo y el sujeto de los procesos emancipatorios. En el contexto actual —en el que la dominaciones se han encargado de presentar a las experiencias de educación popular como una sumatoria de técnicas dinamizadoras de los debates, o de juegos recreativos que favorecen la manipulación, o como apoyo de las políticas compensatorias estatales—, nos resulta imprescindible volver a las definiciones que proponían a la educación popular como una pedagogía de los oprimidos y las oprimidas y no para los oprimidos y oprimidas. Es una creación popular, en la batalla

emancipatoria, en su organización; y no instrumento del Estado para la domesticación y control de las rebeldías.

La crítica a las políticas de cooptación de los movimientos populares desde los gobiernos y el Estado, a la utilización del lenguaje emancipatorio para reforzar las dominaciones (sea el lenguaje feminista, el de la educación popular, el de la participación, etcétera), es necesaria para advertir los límites que nuestras propuestas han tenido, y que las han hecho fácilmente asimilables en las lógicas del poder.

Hay algunas trayectorias del feminismo que han pasado del feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia, al feminismo de la indiferencia. Me refiero a miradas que jerarquizan la defensa de cuotas de participación subordinadas de las mujeres en el sistema por sobre su transformación, que no consideran parte de sus prácticas críticas las batallas contra la pobreza, contra la flexibilización laboral, por aumento de salarios, contra el desempleo, contra la invasión a países, contra el desprecio a otros pueblos y culturas. Un conjunto de opresiones quedan en el cono de sombras de la indiferencia.

Es un feminismo que hace de la diferencia biológica una representación política; y se vuelve instrumento de relegitimación del poder burgués, opresor, y de sus políticas de gobernabilidad.

En nuestra perspectiva, es centrar la consideración de que son los movimientos populares los sujetos de la transformación histórica. Son las fuerzas organizadas del pueblo, es el poder popular, donde se acumulan las transformaciones culturales que permiten desafiar la cultura enajenante de la dominación capitalista y patriarcal.

Los cambios que queremos construir, el “nuevo mundo posible”, el socialismo feminista, popular, antiimperialista, o como llamemos a nuestros proyectos políticos, tienen hoy la posibilidad de crecer y de imaginarse precisamente en los espacios de acción colectiva, en los que se reinventa la militancia.

La pedagogía con la que esos movimientos populares formen a sus integrantes, es también un gigantesco ensayo de nuevas prácticas y propuestas contrahegemónicas. Es en esa dirección que quisiéramos aportar con estos debates, para que, junto a muchas más miradas, podamos revolucionar nuestras actuales convicciones.

La educación como práctica de la libertad está en ese camino que estamos proponiendo, planteado como un diálogo abierto, como un ensayo, como un sueño colectivo del que no queremos despertar.

Introducción

Decir o nombrar el mundo en femenino implica hablar de lenguaje, pero para referirse al lenguaje hay que tratar el tema del pensamiento dada la íntima relación existente entre uno y otro, de tal modo que no se sabe quién supedita a quién, aunque probablemente el condicionamiento sea recíproco. En este caso, debido a mi propia formación, resuelvo el dilema analizando más pormenorizadamente el pensamiento y deduciendo que las cualidades inherentes a éste son consustanciales al lenguaje.

El sistema de pensamiento occidental se caracteriza por ser un sistema bivalente, pero en el que los dos términos de la valencia no tienen el mismo valor, pues uno siempre es positivo y el otro negativo.

Esta visión dicotómica conduce a una jerarquización de las partes, ya que los términos positivos se asocian con otros positivos y los negativos con otros negativos, reforzando así la cadena.

Esto es lo que explica que en la dicotomía Alto/Bajo, el primer término del binomio lo relacionemos con conceptos como superior, divino, elevado, en tanto que “bajo” lo asociamos con ideas como inferior, ínfimo, feo. Lo mismo sucede con el par Derecha/Izquierda. Cuando expresamos la palabra “derecha”, queremos significar algo que es recto o justo, pero con la voz “izquierda” insinuamos que algo es retorcido o siniestro. Por su parte, el término “blanco” lo asociamos con lo claro, niveo, angelical y, sin embargo, el vocablo “negro” lo hermanamos con conceptos como oscuro o tenebroso.

La dicotomía es, pues, un hecho inherente a nuestra cultura. Es universal, aunque no se sabe muy bien cuáles son sus causas.

Según la historiadora Gerda Lerner¹³⁵, la división patriarcal de los sexos quizás haya sido el punto de partida de la binariedad. Según el antropólogo Levi-Strauss¹³⁶, los sistemas de parentesco, la exogamia y el tabú del incesto —entendido no como una regla que prohíbe casarse con la madre, la hermana o la hija, sino como una regla que obliga a entregar a la madre, la hermana o la hija a otra persona— son sistemas de comunicación social en la medida en que lo son de correlación y oposición, que definen a la mujer permitida y a la mujer prohibida.

En cualquier caso, y fuera cual fuera la causa de la binariedad, el hecho es que nuestra cultura, desde el lenguaje -que es su más importante fuente de expresión- hasta la última manifestación contenida en ella, está organizada binariamente.

El sistema binario aplicado a los sexos da lugar a una jerarquía o asimetría. El varón se declara el sujeto del discurso, del logos, de la historia y el de la capacidad de nombrar el mundo, de ordenarlo, de configurarlo simbólicamente de acuerdo con su forma de ser, de pensar y de sentir. Son, pues, los varones los que ocupan el polo positivo, en tanto que las mujeres ocuparían el negativo.

Esto es lo que explica que, aun siendo nuestro sistema de pensamiento binario, se haya erigido, sin embargo, sobre el régimen del Uno¹³⁷, del Mismo¹³⁸, en la capacidad significativa del cuerpo viril, ese cuerpo que se autorrepresenta en torno al falo solitario, rechaza o excluye todo lo que no se asimile o identifique con ese Uno, niega toda diversidad o heterogeneidad y la reduce a lo otro.

No obstante eso, en el mundo siempre ha habido sujetos y discursos que desbordan esa relación de opuestos, si bien esos mismos sujetos no han tenido un lenguaje propio o una representación simbólica de la realidad que les diera significación. Pese a eso, en los últimos tiempos, desde ciertas corrientes feministas, se pretende elaborar un discurso que acabe con esa exclusión o asimilación del otro, al tiempo que se intenta dar potencia significativa al cuerpo de mujer, a ese cuerpo con capacidad de ser dos, con capacidad para relacionarse con lo que no es una misma, con capacidad de amarlo, respetarlo y potenciarlo en vez de negarlo, rechazarlo o excluirlo.

El patriarcado como el poder de nombrar

El proceso de elaboración de símbolos, de creación de lenguajes y sistemas simbólicos constituye el fenómeno de humanización propiamente dicho: el desgajamiento del *Homo Sapiens* de la naturaleza y su entrada en la cultura. Pero dicho proceso ocurre al tiempo que excluye a las mujeres y proclama al varón como único sujeto del discurso, del habla y como único representante de toda la humanidad.

Aunque algunos lingüistas afirman que el lenguaje es un “código de códigos” y no es preciso suponer una especificidad en la palabra —en tanto ella es un signo abierto a cualquier función ideológica y, por lo tanto, no hay que presuponerle un prejuicio machista—, si estudiamos, sin embargo, el lenguaje, no sólo como un fenómeno abstracto y en su dimensión sintáctica, sino en su

relación semántica y pragmática, en un contexto, en un “juego de lenguaje”, entonces la lengua o el habla se comporta, no tanto como un sistema de signos, sino como un medio de comunicación social en el cual se refleja la relación entre los sexos, porque:

“Hablar supone algo más que unos conocimientos lingüísticos, la competencia comunicativa implica unos conocimientos extralingüísticos. Estos conocimientos conforman un mundo de referencias compartidas por los hablantes, un conjunto articulado de “saberes” convencionales sobre los que se apoya el uso del lenguaje en la comunicación. Es lo que se denomina la Enciclopedia o conocimiento del mundo. Pero la Enciclopedia no sólo contiene informaciones, incluye también creencias, valores, prejuicios, estereotipos,... ideología. Recoge una determinada concepción del mundo, la representación interna de la realidad propia de una época y de una cultura. Y, en tanto es un factor sociocultural, está supeditado a la diversidad cultural y a la movilidad social. Podemos decir que el sistema de género social-sexo es el más amplio contexto sociocultural presente en todo proceso comunicativo, y la memoria enciclopédica está, consecuentemente, teñida de ideología sexista, de androcentrismo”¹³⁹.

La consideración de la lengua como algo más que unos conocimientos lingüísticos, como una competencia comunicativa que implica unos conocimientos extralingüísticos, hace que resulte significativa la pregunta por quién habla, por quién nombra o significa el mundo. Como dice Cristina Molina Petit:

“La pregunta pertinente sería: ¿Quién establece el código y quién lo entiende?, ¿quién impone el criterio valorativo?, ¿quién, en fin, es el que habla?

No es la mujer, precisamente, la que habla ni ha hablado de sí; no es la mujer la que ha manejado el Logos, ni siquiera en la Edad de la Razón; no es la mujer la que se ha representado a sí misma y ha signado “su sitio”. Otros han hablado por ella. Tales discursos no van dirigidos siquiera a ella, sino a través de ella y a pesar de ella.

Es justamente la capacidad de hablar por alguien y la posibilidad de señalar sitios a otros lo que caracteriza al patriarcado como sistema de dominación”¹⁴⁰.

En los apartados siguientes trataremos de exponer algunas respuestas dadas a esas preguntas por la religión y la filosofía.

La religión

La religión judeocristiana, y en general las religiones monoteístas, ofrecen una justificación de cómo las mujeres quedaron exclui-

das del proceso de creación de símbolos, del camino que marca la separación del ser humano de la naturaleza y su entrada en la cultura.

El monoteísmo borró poco a poco el importante papel desempeñado por las mujeres en los cultos primitivos e instauró una religión patriarcal: a Dios se le representa como un dios masculino, que habla y pacta sólo con los varones como queda muy patente en el rito iniciático exigido por la religión judía, la circuncisión, que atañe sólo a los varones.

Sin embargo, las primeras deidades existentes fueron las diosas de la fertilidad, cuyo culto y poder desaparece conforme se institucionaliza el patriarcado.

El paso del politeísmo al monoteísmo ocurre cuando aparecen los sistemas simbólicos, la escritura, el concepto, el nombre, es decir, cuando aparecen aquellas herramientas que permiten pasar de hechos observables, como la fertilidad femenina, a conceptualizar un poder creativo simbólico.

“Hasta que las personas no pudieron imaginarse un poder abstracto, invisible e insondable, personificado en ese “espíritu creador” no pudieron reducir sus incontables, antropomorfizados y conflictivos dioses y diosas a un único Dios (...). Este proceso se prolonga durante un período de más de mil años y culmina en el Libro del Génesis”¹⁴¹.

En el relato del Génesis el proceso de culminación del pensamiento abstracto se observa en el hecho de conferir a la palabra el poder de creación, en la capacidad de nombrar, ya que, según la narración bíblica, la palabra de Dios tiene poder creador, pues Él dijo: “Haya luz; y hubo luz” (Génesis, 1, 3).

Pero la simbolización del poder creador se manifiesta, sobre todo, en el acto de creación del hombre: “Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices un aliento de vida y resultó el hombre un ser viviente” (Génesis, 2, 7).

El proceso de creación continúa con los animales del campo y las aves del cielo: “Y los llevó ante el hombre para ver cómo los llamaba y para que cada ser viviente tuviese el nombre que el hombre le diera” (Génesis, 2, 19).

Por último, después de crear Dios a la mujer de la costilla de Adán, éste procedió a darle nombre, diciendo: “Esta vez si que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Esta será llamada mujer, porque del varón ha sido tomada”.

De la narración bíblica —independientemente de determinadas explicaciones teológicas o de interpretaciones feministas actuales— durante milenios se ha deducido que la mujer fue creada después que el hombre, a partir del hombre y al servicio

del hombre. Se ha inferido que Dios creó al hombre y a la mujer de una forma significativamente diferente: al primero directamente, en tanto que a la segunda, de la costilla de Adán.

También se concluye que el poder creador es divino, pero que el significado y el orden de las cosas provienen de un acto humano, de dar un nombre. Y ese poder Dios lo otorga a Adán, quien no sólo ordena y da nombre a las cosas sino que también da nombre a la mujer.

Este hecho reconocido por el Génesis, donde es el hombre el que tiene la palabra, la capacidad de nombrar e interpretar el mundo, es avalado posteriormente por la Iglesia, y particularmente por la tradición paulina, con las recomendaciones de que “la mujer se calle en la iglesia” o “no tolero que la mujer enseñe” o “un don de Dios es la mujer callada, y no tiene precio la discreta”, o “si quieren aprender algo, que en casa pregunten a sus maridos, porque no es decoroso para la mujer hablar en la iglesia”.

De este modo, la religión judeocristiana, como la musulmana, instauro dos importantes mitos para las mujeres: el tabú de la virginidad y el del silencio, simbolizados en la ley del velo impuesta por dichas religiones. Es decir, en la obligación de las mujeres de llevar velo, porque para el patriarcado es muy importante que determinados orificios del cuerpo femenino permanezcan tapados, cerrados, particularmente, los labios de la boca y de la vulva, mientras que otras aberturas, como los ojos y los oídos, deben estar bien abiertos para que penetren los modelos de socialización, de género, elaborados por el patriarcado.

De esta forma, si los labios femeninos permanecen cerrados, su sexo, su ser mujer quedará sin construir, sin una representación simbólica, sin una configuración simbólica propia, porque es con el lenguaje con lo que se constituye una cultura.

En este sentido se puede afirmar que el cuerpo femenino “es un hecho desnudo y crudo”¹⁴², un sexo que ha quedado fuera de la cultura, desprovisto de una representación simbólica privativa porque no ha sido pensado por y para sí. De esta forma “un sexo que no se dice, que no está construido con signos propios, queda fácilmente subordinado al sexo que tenga existencia simbólica propia”¹⁴³.

Es cierto que Juan Pablo II, en *Mulieris Dignitatem*, pretende hacer ver el importante protagonismo de María en la encarnación por medio de la cual Dios se hace hombre para, desde su condición humana, redimir a la humanidad, de lo cual se establece el relevante papel de María. Pero pensemos que María no es más que un vehículo para que se realice la encarnación, un sujeto paciente cuya voz se limita a decir “fiat”, es decir, “hágase en mí según tu palabra”.

Hoy como ayer, por lo tanto, la Iglesia sigue confinando a la mujer a su destino tradicional de esposa, madre, hermana, cuidadora del hombre. En la actualidad la exalta mucho, pero le impide realizar tareas tales como el sacerdocio, la predicación, etcétera.

La filosofía

Para la filosofía, como para la religión, el proceso de hominización propiamente dicho comienza con la utilización de la palabra, de la razón, del diálogo, de tal forma que los griegos consideraban bárbaros a los que no utilizaban su lengua, su logos.

Para confirmar esto no hay más que recordar la definición de Aristóteles según la cual “el hombre es, por naturaleza, un animal político”. Con el término “político” el filósofo quiere significar que, entre los animales, el hombre es el único que tiene palabra, con lo cual —a diferencia de aquéllos— va a dirimir las cuestiones por medio de la palabra y la persuasión y no por la fuerza.

Ahora bien, el ámbito de lo político es la polis, el ágora. Pero para usar la palabra en el ágora, para dialogar o intercambiar logos había que estar en posesión de la palabra, de manera tal que del ágora estaban excluidos los bárbaros, las mujeres y los esclavos.

De esta forma la filosofía, es decir, el primer sistema de representación simbólica que pretende dar una explicación racional del mundo, niega a las mujeres una de las características específicas de la humanidad: la capacidad de la palabra, la posibilidad de tener un discurso propio y de nombrar o decir el mundo desde sí misma. No queda a ellas otra posibilidad que no sea, en el mejor de los casos, repetir la palabra, o decir el mundo tal y como ha sido nombrado e interpretado por los varones, es decir, por el sistema de pensamiento que niega la diferencia sexual.

Esta pretensión aristotélica de que el hombre hable por toda la humanidad será ratificada por la filosofía moderna, incluso por gran parte del pensamiento ilustrado, como muestra muy bien Geneviève Fraise en su libro *Musa de la Razón*, texto que revela el empeño de excluir a las mujeres de los beneficios del sistema liberal y democrático implantado poco después de la proclamación de la Revolución francesa, una vez abolidos los criterios de legitimación del Antiguo régimen.

Es cierto que, de otro lado, los acontecimientos revolucionarios, elementos del pensamiento ilustrado y la proclamación del

paradigma de la igualdad —frente a los privilegios otorgados por el linaje, la cuna o la sangre del paradigma feudal— favorecieron la exigencia, por parte de las mujeres, de la universalización de derechos a su sexo, la que será desoída por el nuevo sistema político.

La negación no se producirá de forma directa o mediante un lenguaje claramente político, ya que eso contradecía la lógica democrática del nuevo régimen político, sino que apelará siempre a causas secundarias, como la inconveniencia de la instrucción de las mujeres, inoportunidad resaltada por autores como Rousseau o Sylvain Maréchal.

Rousseau, el gran pedagogo de la modernidad, el defensor por excelencia de la necesidad de la educación para Emilio, no considera necesaria dicha educación para Sofía.

Por su parte, Sylvain Maréchal, redactor en 1788 de un Almanaque de la gente honesta (que anticipa el Calendario revolucionario), en 1800 del Diccionario de los Ateos antiguos y modernos, y en 1796 del Manifiesto de los iguales de Babeuf —en el que defendía la igualdad real frente a la engañosa igualdad formal— en 1801 publica un opúsculo titulado Proyecto de una ley que prohíba aprender a leer a las mujeres, con el que se propone impedir el acceso de ellas a la lectura, es decir, a la educación, a la cultura, a la vida pública, a la igualación con los varones.

Este discurso será consolidado por los dictámenes de los médicos-filósofos de los siglos XVIII y XIX. Ellos, sobre la base de la autoridad de su profesión, afirman que las mujeres tienen asignado el papel de reproductoras de la especie, por lo que el ejercicio, fomento y desarrollo de la razón de las mismas es perjudicial para la supervivencia de la humanidad por debilitar dicha capacidad reproductora.

Esto no quiere decir que, desde la medicina, el sexo femenino se reduzca a la mera animalidad, pero, desde luego, se le niega la noción ilustrada de perfectibilidad, de superación de los condicionamientos naturales, de llegar a alcanzar la categoría de ciudadana o de sujeto de derechos.

No obstante, es en el siglo XVII cuando se comienza a exigir que la ilustración y la instrucción se universalicen también con relación al sexo femenino, al tiempo que comienza a brotar un movimiento reivindicativo a favor de los derechos civiles y políticos para las mujeres. En este sentido no se pueden olvidar nombres como Olimpia de Gouges, Mary Wolltoncraft, Madame de Staël, Sophie de Germain, Condorcet, etcétera.

En la actualidad, las teorías feministas de corte igualitarista han llevado a cabo una revisión epistemológica de los presu-

puestos de la Razón occidental, una crítica radical a toda una tradición de pensamiento sesgada desde el punto de vista viril y al logocentrismo de la metafísica occidental, contribuyendo a la crisis del sujeto de la modernidad y a poner fin a lo que Lyotard calificó como metarrelatos.

Esta labor de deconstrucción del pensamiento occidental se lleva a cabo a partir de la teoría sexo-género, y mediante la aplicación de una categoría de análisis, aparentemente neutral, como es la categoría de género, definida por J. Scott como “un elemento constitutivo de las relaciones sociales basado en las diferencias percibidas entre los sexos, (...) un modo primario de significar las relaciones de poder”¹⁴⁴.

El problema es que, aunque la categoría de género se aplica a hombres y mujeres, no opera nunca de una forma neutra, y origina sociedades asimétricas y jerárquicas. Además, el análisis de género no pone en entredicho el orden socio-simbólico patriarcal ni cuestiona sus principios epistemológicos y su política sexual, aunque sí corrige su parcialidad, pero olvida el pensamiento extra-sistemático de las mujeres, la diferencia sexual y la libertad femenina fuera del sistema neutro-masculino.

Decir el mundo en femenino

A pesar de los numerosos obstáculos e impedimentos para que las mujeres se expresaran y hablaran en público, siempre ha habido casos que individualmente, en una relación no necesariamente erótica con otra mujer o colectivamente, han expresado su ser femenino.

Se trata de mujeres que actuaron como de-generadas, es decir, fuera de su género, al margen de las definiciones prescritas por el patriarcado para su sexo, o que se rebelaron contra ellas. Son mujeres que trajeron al mundo el universo femenino¹⁴⁵, y expresaron lo ignoto e insospechado en el orden patriarcal.

Como dice Chiara Zamboni:

La otra cara de lo real es precisamente lo que no puede ser nunca previsto en el horizonte del orden patriarcal. Lo podemos llamar lo inaudito o lo imprevisto, puesto que no tiene lugar alguno en este orden. Llegamos a la cuestión: lo que el orden patriarcal no puede prever y no puede ser nunca un desarrollo suyo es la fuerza femenina en el gesto de nombrar el mundo dando vínculos y referentes al signo y acciones¹⁴⁶.

Desde la Antigüedad ha habido mujeres que desafiaron las definiciones de género del patriarcado. Ellas vivieron y nombraron el mundo en femenino desde su experiencia personal, trata-

ron de dar sentido a su ser y estar en el mundo. En muchas ocasiones lo hicieron al margen de los saberes hegemónicos de su época, es decir, de la filosofía, la ciencia o la religión, y se ampararon en formas de pensar, de explicar el mundo o de vivir, que se separaban de las doctrinas o creencias establecidas. En lo que se refiere a las formas de religiosidad y de espiritualidad se dice:

Son marginales a las instituciones eclesiásticas porque las religiosas tuvieron siempre prohibido el acceso al sacerdocio, lo cual les impidió proyectar ritualmente una dimensión divina con poder social no mediada por hombres; y liminares en general, porque, o actuaron en espacios intersticiales, mal definidos por la cultura dominante, o adaptaron a sus necesidades propias las definiciones de religiosidad y de espiritualidad que daba la cultura dominante¹⁴⁷.

Este alejamiento de los cánones establecidos se observa sobre todo a partir del siglo XII, tiempo en el que muchas mujeres y muchos varones sienten una gran inquietud religiosa.

Numerosas personas buscaron entonces respuesta a esa preocupación religiosa en fórmulas o grupos conventuales, pero también en fórmulas o grupos no admitidos por la iglesia, e incluso, en muchas ocasiones, calificados por ésta como heterodoxas o heréticas.

Estos movimientos o grupos paraheréticos permitieron a muchas mujeres liberarse del lugar y papel que les asignaba el patriarcado y la sociedad de su época, es decir, el confinamiento al ámbito privado o al convento, el silencio o la no expresión pública de su propio discurso, la heterosexualidad obligatoria, el matrimonio no deseado, la maternidad obligatoria y con un elevado índice de mortalidad, etcétera.

Entre los grupos ortodoxos y heterodoxos proliferaron las mujeres místicas. Ellas, en general, desafiaron las limitaciones que imponía la Iglesia a las mujeres, y asumieron funciones sacerdotales como si fueran cleros o teólogos, pues tomaron la palabra en público, aconsejaron, adoctrinaron, opinaron sobre asuntos teológicos y eclesiásticos, pero lo hicieron utilizando una treta: hablaron desde la autoridad que les daba el contacto inmediato con la divinidad; narraron su experiencia en primera persona -muchas veces acompañada de signos y estigmas en su cuerpo- sin recurrir a mediaciones teológicas elaboradas por los varones. Entre el colectivo místico femenino destaca particularmente¹⁴⁸ el beguinaje, muy extendido a partir del siglo XII por Flandes, el norte de Francia, Bélgica, Alemania y con presencia también en España:

Las beguinas —beatas o “reclusas”— solas o en grupos, llevaban una vida religiosa en el mundo, al margen, sin embargo, de las

estructuras tanto eclesiástica como familiar. Eran independientes, por lo tanto, de cualquier autoridad masculina hasta un extremo desconocido dentro de su propia cultura. Crearon un espacio propio y específico en el cual vivir como mujeres una espiritualidad activa, superando las barreras de género impuestas. Un espacio alternativo que, aunque liminar, no puede ser connotado como marginal¹⁴⁹.

Las beguinas trataron de crear un orden paralelo, de mujeres, al orden patriarcal. En el mismo la adquisición del saber no estaba mediatizada ni controlada por los varones y la autoridad —en el sentido de auctoritas, es decir, de adquirir, crear, transmitir o compartir conocimientos— estaba ejemplificada en mujeres.

En este sentido, las beguinas —al considerar la experiencia religiosa como una relación inmediata con Dios que ellas podían expresar con voz propia sin tener que recurrir a la interpretación eclesiástica de la palabra divina— rivalizaron con el poder eclesiástico y con el carácter patriarcal de la religión.

De esta forma, las beguinas hablaban “a partir de sí”, de su propia experiencia, decían el mundo en femenino, independientemente de los dictados de la Iglesia, de los dogmas y de los postulados de los teólogos. Ellas no admitieron, pues, el tabú del silencio para las mujeres. Hablaban en público, tanto oralmente como por escrito, se preocuparon, además, por transmitir su saber y por educar a las niñas. Tampoco consintieron el imperativo del enclaustramiento en el convento. Vivían solas o en comunidades de mujeres y se sustentaban con la remuneración obtenida por los trabajos que desempeñaban y/o por el mecenazgo ejercido por otras mujeres.

Otro grupo de mujeres que no mereció tampoco la atención del patriarcado, a no ser para perseguirlas, reprimirlas e incluso quemarlas en la hoguera, fueron las brujas o meigas.

Las brujas conformaron un colectivo que optó por una de las pocas salidas existentes para las mujeres en la sociedad de la contrarreforma: el desempeño de un oficio basado en una serie de prácticas de curanderismo y/o hechicería, mediante el cual obtenían una remuneración y cierto reconocimiento social que les permitía, de algún modo, salir de la marginalidad a la que les obligaba la miseria, ya que muchas eran solteras o viudas, o bien elegir una alternativa al matrimonio o a la heterosexualidad obligatorios.

Este oficio lo aprendían al margen de la práctica médica y quirúrgica de su tiempo, fuera de los sistemas de educación patriarcales. Lo adquirían por transmisión oral de mujeres más mayores a otras más jóvenes, sometiéndose a una autoridad femenina y conservando una genealogía de mujeres.

Estos hechos, actividades, iniciativas o conductas ejercidas o mantenidas por las brujas fueron inadmisibles para el patriarcado. De ahí las acusaciones con que las incriminaba: como embaucadoras, embusteras, poseedoras de pactos con espíritus malignos y, sobre todo, tenedoras de una sexualidad anárquica y libertina.

Todavía hay otro colectivo de mujeres que intenta rebelarse contra los dictados de género, que desea hablar desde sí mismo, si bien utiliza un lenguaje desconocido para las propias mujeres. Ocurre que “tomar la palabra puede adoptar la forma de predicación, de profecía, de diálogo entre mujeres, de escrito, de imagen, de sonido, y también puede tomar la forma de texto inscrito en el cuerpo; es decir, de manifestación somática que exprese una tensión insostenible e inexpresable de otra manera”¹⁵⁰.

Como nadie más Freud supo ver en el cuerpo de las histéricas un lenguaje distorsionado mediante el que las mujeres expresaban el verdadero deseo.

Es cierto que Freud leyó esa distorsión desde el estrabismo patriarcal y no acertó a desentrañar esos signos desde la diferencia sexual. También lo es el hecho de que, en la actualidad, existe una aproximación entre feminismo y psicoanálisis, pero del discurso gestual de las histéricas todavía no se ha sabido extraer todo el potencial de rebelión. Ello se debe, seguramente, a que no es una palabra racional, ilustrada, reivindicativa, razón por la cual no ha merecido interés por parte del feminismo igualitarista, a pesar de que el cuerpo de la histérica es un cuerpo de mujer violentado y estragado por el sistema patriarcal.

Por último, queremos resaltar que también las mujeres ilustradas y reivindicativas, al exigir la universalización de derechos, dicen el mundo en femenino.

Ellas interesan no sólo a aquellas ilustradas, que utilizan su ilustración y erudición para asimilarse al mundo masculino, sino también a las que las emplean para expresar su ser femenino.

Pueden ser mujeres que aparentemente hablen como un sujeto universal e incluso masculino, pues es posible que utilicen el género gramatical masculino para referirse a sí mismas, pero, sin embargo, transmiten una interpretación de la realidad femenina, dicen el mundo en femenino. Tal es lo que pasa con María Zambrano, Hannah Arendt o Simone Weil.

La sexualidad y las prácticas sexuales —el homoerotismo y las sexualidades no normativas— *a priori* parecen un asunto privado y de poca importancia, que sucede en la intimidad y están lejos de las políticas públicas.

Esta idea aparece junto con otras, como la de la sexualidad como una fuerza natural que existe con anterioridad a la vida social y da forma a las instituciones como si fuera algo inmutable, asocial y transhistórico; o la del sexo como propiedad de los individuos, que reside en sus psiquis y sus hormonas.

Estas concepciones erróneas aparecen enraizadas en la cultura occidental, de forma tal que la sexualidad no se cuestiona, y reaparecen en diferentes momentos históricos con diferentes formas culturales (Rubin, 1989:130)¹⁵¹. Ellas comparten estatus de asunto periférico con otras cuestiones de género, como el derecho a decidir sobre su propio cuerpo y el reconocimiento de su autonomía en función de demandas relacionadas con la sexualidad y la reproducción, etcétera. De la misma manera, esto sucede también en las sexualidades no normativas: homosexuales, intergeneracionales, sadomasoquistas, no monógamas, y otras. Las prácticas sexuales privadas de un ciudadano o ciudadana no presuponen la *conciencia*¹⁵² o intencionalidad de desequilibrar el orden establecido. Sin embargo, la mera existencia de estos comportamientos desafía el orden establecido; un dictado que presupone que todo ciudadano es por definición heterosexual y varón.

La sexualidad dista de ser un asunto privado que se practica en la intimidad. Ha estado siempre presente para los actores políticos, encargados de regular el comportamiento de la ciudadanía, como los estados, las religiones, la medicina, el sistema educativo, los medios de comunicación. Estas instituciones han dado lugar a prácticas institucionalizadas específicas, como la confesión, la hospitalización, el tratamiento psiquiátrico, la escolarización, el encarcelamiento, la información. (Llamas, 1998:1).

Como veremos, se ha producido una evolución en la regulación de la sexualidad, la cual muestra la importancia creciente que se le confiere con la creación de identidades sexuales y movimientos sociales alrededor de las prácticas sexuales.

Como cita Gayle Rubin (1989: 131-132), la organización social es la que determina la jerarquía sexual, de modo que pro-

duce constantemente sexualidades nuevas con una falta de continuidad entre los sistemas de parentesco, sexualidad y sus formas más modernas (leyendo a Michel Foucault¹⁵³, 1978).

Como resultado de las nuevas corrientes de pensamiento sobre la sexualidad, que lideran Foucault y Reich, entre otros, aparece el consenso sobre la necesidad de que los términos sexuales se refieran a sus contextos históricos y sociales propios, además de un cauto escepticismo frente a las generalizaciones.

Durante la segunda mitad del siglo xx cambia y se amplía el concepto de política para reflejar una realidad social cambiante. Surgen nuevos “antagonismos sociales”, que, sin desplazar a los de clase, raza, etnia, pasan a incluir las relaciones sexuales y entre géneros. Se produce una eclosión de los movimientos feministas y sexuales, los que, en palabras de Jeffrey Weeks, siguen las formas organizativas de los movimientos de liberación de los negros de los años setenta, ayudando a construir nuevos sujetos colectivos protagonistas de la escena política.

En las sociedades capitalistas desarrolladas surgen complicadas redes de relaciones sociales, donde las formas organizativas de los movimientos de mujeres, gays y lesbianas reivindican un carácter colectivo o identitario.

Este proceso de construcción del *sujeto político homosexual* comienza con los agentes políticos más progresistas.

Mientras que los movimientos de gays y lesbianas trataban de ampliar el contexto político, en los años setenta y ochenta se han enfrentado a dos fuerzas: el autoritarismo sexual político o religioso y la tradición progresista de izquierdas, que daba prioridad a la lucha de clase y ha fracasado en incluir la liberación de las mujeres y los derechos de gays y lesbianas como prioridad en su agenda (Weeks, 1985: 62-64; Herrero Brasas, 2001: 336). En el contexto español, también las organizaciones de gays y lesbianas buscaban el apoyo de las organizaciones de la izquierda, algunas de las cuales fueron el Movimiento Comunista, el Partido Socialista (PSOE), el Partido Comunista (PCE) y la Liga Comunista Revolucionaria (LCR).

Según Jeffrey Weeks, la sexualidad es un fenómeno contemporáneo complejo, sociocultural e históricamente producto de la interacción de una multitud de tradiciones y de prácticas sociales, religiosas, morales, económicas, familiares, jurídicas, médicas (Weeks, 1985: 24). Estas construcciones sociales están determinadas por relaciones sociales, instituciones sociales y políticas, así como por las concepciones del mundo que definen las identidades básicas de los sujetos. Las mismas contienen y suponen también los roles sociales, las funciones y las activida-

des económicas y sociales asignadas, sobre la base del sexo, a los grupos sociales y al trabajo, al erotismo, al arte, a la política y a todas las experiencias humanas. Consiste, además, en el acceso y la posesión de saberes, lenguajes, conocimientos y creencias específicas, e implica rangos y posiciones con relación al poder. Así, las prácticas sexuales, mucho más que una consecuencia universal de nuestra biología común, constituyen un producto histórico y social altamente específico de nuestras relaciones sociales.

Las organizaciones feministas colaboran en esta reflexión sobre la sexualidad desde su reflexión teórica. Con su eslogan de los años setenta: “lo personal es político”, han ayudado a resituar el debate sobre la sexualidad como un aspecto público, y por lo tanto, político (Osborne, 2000: 121). En nuestro país, las luchas feministas por el derecho al aborto, el acceso a los anticonceptivos, la libertad sexual, la visibilidad lésbica, etcétera, han tenido especial relevancia desde el mismo período de la transición democrática.

1. Heterosexualidad obligatoria y el pensamiento heteronormativo

La historia del feminismo lésbico es importante para este estudio porque incorpora la perspectiva de género y la visión feminista en la lucha por los derechos sexuales, para los cuales son importantes los conceptos de “heterosexualidad obligatoria” y “heterosexismo”.

Vamos a documentar muy brevemente la trayectoria del feminismo lésbico, destacando especialmente las aportaciones de Monique Wittig, Adrienne Rich y Gayle Rubin.

Feminismo lésbico

El feminismo y el feminismo lésbico, en España, tienen su desarrollo en la transición, acelerando los procesos que otros países han vivido a lo largo varias décadas. En los años ochenta existen grupos feministas por todo el estado español, entre los cuales están los Colectivos de feministas lésbicas. De los debates y de las inquietudes de estos colectivos quedan algunos textos como la revista “Nosotras que nos queremos tanto”, del Colectivo de feministas lésbicas de Madrid; las noticias de las jornadas feministas en las que es patente la presencia de estos colectivos, entrevistas, ponencias, etcétera.

Sin embargo, para recoger las ideas fundamentales del feminismo lésbico, tenemos que referirnos al desarrollo del femi-

nismo que tiene lugar en Estados Unidos, donde se ubican muchas de las principales pensadoras feministas. Las reflexiones del feminismo de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado señalan la dominación de las mujeres por los hombres. Estas reflexiones carecen del cuestionamiento de la heterosexualidad, como forma de dominación de las mujeres. Tal cuestionamiento se produce gracias al feminismo lesbiano, que aparece entre 1975 y 1980. (Sáez, 2004: 98).

En el ensayo “El feminismo y sus diferencias” (2000: 72) Teresa de Lauretis describe cómo existen diferencias ricas y abundantes dentro del feminismo, y que, entre las más “serias” o trascendentes, están las que surgen en el feminismo con relación a las diferencias de raza y sexualidad. También son relevantes aquéllas que incluyen las diferencias de clase, étnicas, lingüísticas y culturales, las metodológicas, generacionales, geográficas.

A partir del debate sobre de estas diferencias, originado en los años setenta en Estados Unidos, se produce el enfrentamiento entre feminismo académico y activismo político, así como la oposición entre feminismo “blanco” u “occidental” y “feminismo tercermundista estadounidense”, etcétera. Es el momento en el que surge el término “mujer de color” (término teórico, además de político) cuya crítica se dirige principalmente hacia las feministas blancas “mucho más que hacia las estructuras del poder patriarcal o los hombres de color” (de Lauretis, 2000: 76; Rivera Garretas, 1994: 168).

A partir de la valoración de estas diferencias, en los años ochenta se desarrolla el debate entre feministas prosexo y movimiento anti-pornográfico, así como el debate lesbiano sobre el sadomasoquismo, que producirá una polarización entre “el lesbianismo radical S/M (sado/masquista) y el feminismo lesbiano” (de Lauretis, 2000: 77).

Según de Lauretis “es a través del feminismo que la identidad lesbiana puede ser asumida, hacerse discurso y articularse en concepto político” y es a través del feminismo que se deben examinar y verificar los límites del concepto de diferencia sexual, confrontándolo con otras diferencias, no necesariamente sexuales, y con la sexualidad misma (de Lauretis, 80).

La sexualidad es un paradigma social, que tiene y no que ver con la relación afectivo-sexual que se establece. En el feminismo norteamericano de la segunda ola, de finales de los años setenta, se cuenta con el pensamiento feminista lesbiano que señala el lesbianismo como una relación social y política, que incluso tiene ritos propios de autoconciencia como son el “salir del armario” o mostrar públicamente la orientación sexual.

Según Milagros Rivera Garretas (1994: 118 y 122), el feminismo lesbiano ha realizado dos procesos: primero, dar forma a una identidad colectiva en la cual reconocerse; y segundo, dar a esta identidad una dimensión política. Rivera Garretas cita a Charlotte Bunch cuando defendía que el “lesbianismo no es una opción sexual sino una postura política”. Definen el lesbianismo -consciente o inconscientemente- como una opción política. Catherine MacKinnon amplía la perspectiva de Charlotte Bunch al proponer que la construcción social de la sexualidad, que es heterosexual, produce una epistemología que el Estado impone por ley. La sexualidad va más allá del ámbito y la experiencia privada individual. Se trata de una jerarquía social donde el Estado y la sexualidad masculina son cómplices.

De las tres autoras señaladas, el primer texto, en el que enuncia la famosa teoría sexo-género, que aparece en 1975, es el de Gayle Rubin. Más tarde, alrededor de 1980, surgen, casi al mismo tiempo, textos de Monique Wittig y Adrienne Rich, donde se habla de que la existencia misma del lesbianismo cuestiona el orden heterosexual y falocéntrico, y surge el concepto de “heterosexualidad obligatoria”.

Gayle Rubin: jerarquía sexual, el sistema sexo-género

En 1975 Gayle Rubin publica el texto “The Traffic in Women: Notes and the Political Economy of Sex”¹⁵⁴ con el que contribuye a romper el vínculo entre género y sexualidad como hechos biológicos, y hace énfasis en la construcción social de estas categorías. En esta obra, enuncia la Teoría sexo-género, que ha permitido distinguir los rasgos anatómicos de los rasgos culturales o sociales, es decir, de aquellas conductas que las sociedades prescriben a los individuos de cada sexo.

El sistema sexo-género permite evidenciar que la supervaloración de los varones y la infravaloración de las mujeres no obedecen tanto a cuestiones fisiológicas como a la adscripción de espacios (público/privado) y a la delimitación de funciones (producción/reproducción) para cada sexo (Mayobre, 2002:165).

Gayle Rubin contribuye a cuestionar la heterosexualidad obligatoria con la explicación de la jerarquía sexual, donde la heterosexualidad en matrimonio, monógama y reproductora, es el centro, y el resto son sexualidades periféricas en distintas posiciones de esta jerarquía. Trata de desvelar los mecanismos que constituyen una sexualidad “normal” y legítima. Rubin fue una de las primeras mujeres que expuso los efectos políticos de las prácticas sexuales, que crearon grandes tensiones en el fe-

minismo, al defender prácticas sexuales minoritarias o no convencionales (Sáez, 2003: 112).

(...)

2. La identidad política homosexual

Desde finales del siglo xx la mayoría de las sociedades occidentales han visto cómo han emergido las identidades gays y lesbianas. Es un hecho reciente, ya que, hasta entonces, las prácticas sexuales homoeróticas¹⁵⁵ no han constituido una identidad consciente: una solidaridad de grupo, una literatura, una prensa, un alto nivel de actividad política, etcétera. (Weeks, 1985: 295; Seidman 1997: 113). La industrialización facilita que, en las migraciones urbanas, los individuos formen comunidades de elección, lo que lleva a la creación de lugares de encuentro. A medida que estas sociedades han evolucionado, han sido cada vez más conscientes de las políticas de la identidad homosexual, que han facilitado las reivindicaciones de otras identidades sexuales –sadomasoquistas, transexuales y otras-, con un repertorio ideológico y de tecnológica organizativa. Surge un sentido de las identidades, de pertenencia y constituye una orientación del compromiso personal y una identificación política (Weeks, 1985: 295-296). Son identidades cambiantes y provisionales, en cuanto que son construidas en un momento y un tiempo social cambiante.

Para que se forme la “identidad gay” hay que esperar a que surjan las sociedades occidentales industriales, que se construyen de manera tal que homosexuales y lesbianas son representadas como un grupo *cuasi* étnico o un grupo de interés específico (Rubin, 1989: 146-147; Seidman, 1993: 105); se empieza a atribuir a las personas una personalidad específica basada en sus prácticas sexuales (Falquet, 2002: 139 y Seidman, 1993:111).

Mary Bernstein (1997) lo explica muy elocuentemente (1997:532):

Las barreras culturales a la aceptación de la homosexualidad y el desafío de la auto-aceptación de lesbianas y gays requiere una lucha cultural. Sin embargo, el movimiento de gays y lesbianas ha cambiado, pasando, de un movimiento de transformación cultural a través de la liberación sexual, a un movimiento que busca conseguir sus derechos políticos a través de políticas para ciertos grupos de interés, como los étnicos. Este es un proceso que todavía tiene que ser documentado.

Incluso cuando en los años ochenta, en Estados Unidos, se produce la eclosión de movimientos teóricos y sociales, que po-

nen en cuestión estas identidades gays y lesbianas, como es la Teoría Queer¹⁵⁶, las prácticas identitarias están fuertemente arraigadas. Constituyen movimientos sociales establecidos, que han calado en la representación del ciudadano homosexual en la política. Surgen culturas “gays” y lésbicas determinadas, que son bastante parecidas en diferentes lugares, con aspectos culturales globalizados, como el surgimiento de determinadas reivindicaciones de derechos. La representación de los gays y lesbianas varía de unos lugares a otros, según se vean como sujetos o derechos individuales o sujetos y derechos en relación a la pareja, o sean inclusivos de varias realidades sexuales: “minorías sexuales”, “personas LGTB” o “colectivos gays”, “parejas de hecho”, etcétera. Casi todas ellas representan una idea política de lo gay, contienen un discurso de “minoría” que, en las democracias liberales, significa el reconocimiento de ciertos derechos, garantías sociales, como las que disfruta el resto de la ciudadanía (Weeks, 1985: 311).

En los años setenta, para aquellos homosexuales que se reconocen y adquieren la identidad homosexual, surge el concepto y la reivindicación del término “gay” frente al término “homosexual”, considerado como patológico. Según Javier Sáez, son agrupaciones identitarios que se convierten en grupos de presión para conseguir cuotas de “integración social” que han perdido su potencial revolucionario (2004: 28-30). La identidad “gay” representa al varón homosexual blanco con recursos, de modo que la irrupción de otras realidades como son las experiencias lésbicas, de raza, etnia, clase, etcétera, que aporta una parte crítica del feminismo, ayudan a cuestionar este modelo.

Esta representación del sujeto político gay implica una identidad estática. Supone que el sujeto gay, lesbiano, bisexual o transexual es esencialmente diferente del heterosexual y que, por lo tanto, necesita de una política específica. Esta postura de “normalización del hecho gay”, o “asimilacionismo”, ha sido defendida ampliamente por las grandes organizaciones LGTB, que buscan, en esta defensa, la cobertura de los derechos de los que carecen. Se basan en que la política actual, al no reconocer a las personas LGTB, no puede concederles derechos, en una maniobra de invisibilización de sus necesidades, y han de crearse acciones y medidas concretas, como las leyes de parejas de hecho.

Los sujetos de la reivindicación de los derechos de las parejas de hecho son la pareja homosexual y lesbiana, por lo que esta reivindicación, que se presenta como la prioritaria del colectivo LGBT, sólo incluye derechos para homosexuales y lesbianas, que, además, tengan pareja, y ésta sea estable. Es

decir, que una vez que los derechos individuales de gays y lesbianas están ya asegurados con el Código penal de 1995, no se reclama una legislación antidiscriminatoria, sino una serie de derechos asociados a la pareja y al concepto de “familia”, aunque sea una familia lésbica u homosexual.

Este aspecto es especialmente claro en el vocabulario utilizado en las leyes autonómicas de parejas de hecho, o en los debates parlamentarios, o en los programas electorales en los que se les nombra como “uniones estables”, “parejas de hecho estables”, etcétera. (...) (Esto) muestra una jerarquización de la sexualidad, como la que describe Gayle Rubin, donde la homosexualidad y el lesbianismo monógamo se convierten en aceptables, al asimilarse al modelo heterosexual casado monógamo y reproductor (1989: 171). Los gobiernos mantendrían esta jerarquía sexual al legislar y favorecer ciertas sexualidades, basadas principalmente en la idea de familia como pareja heterosexual casada monógama y reproductora.

De hecho, desde que empezó la lucha por los derechos de parejas de hecho y el matrimonio homosexual, se han unido a los derechos de parentela de homosexuales y lesbianas. Los debates sobre la adopción y la coadopción se han unido y mezclado con los derechos de pareja (como relación consentida entre adultos) y los derechos de parentela (relaciones de dependencia estructural profunda). De alguna forma se reproduce el objetivo tradicional y heterosexual del matrimonio, es decir, la reproducción (Danuta Walters, 2001: 350).

Además, desde una óptica de los derechos de gays y lesbianas, parece que existe una tendencia global, en proceso de consecución de estos derechos, que se va repitiendo, también en España. Un patrón en el que se parte de una situación en la que se lucha por la descriminalización. Después aparece una legislación antidiscriminatoria, sigue un momento de reconocimiento legal de las relaciones de gays y lesbianas, y por último, un momento final donde se amplía la institución del matrimonio (Stychin, 2001: 347).

En el estado español, este proceso parece que se va cumpliendo paso a paso, con la descriminalización de la homosexualidad y el lesbianismo, que se produce con la derogación de la Ley de Peligrosidad social (LPRS) en 1978, y la supresión del Escándalo público del Código penal, en 1988. La legislación antidiscriminatoria se produciría en el momento en el que aparece un nuevo Código penal que protege la libre orientación sexual de los ciudadanos (artículos 510, 511, 512). El momento en el cual se empiezan a reconocer los derechos de las parejas gays y

lesbianas aparece con los primeros fallos judiciales, la creación de Registros de parejas y leyes de parejas de hecho autonómicas, que se van promoviendo desde los años noventa.

A la luz de los hechos, en septiembre de 2004, parece que estamos a las puertas de la regulación del matrimonio homosexual, con el compromiso del presidente Zapatero. Con eso se estarían produciendo todos los momentos que describe Carl F. Stychin.

Sin embargo, como afirma Stychin (2001: 347), se supone que esta tendencia se transforma en una historia que se tenga que cumplir paso a paso, en la cual se describen unos estados represivos con una resistencia antimoderna a la globalización de los derechos humanos que tienen que ver con la identidad sexual. De hecho, cuando no se tienen en cuenta la diversidad de cada país y sus patrones culturales —que facilitan o dificultan y, en cualquier caso, construyen diferentes marcos interpretativos alrededor de las identidades sexuales, los sujetos políticos gays y, sobre todo, de la consecución de los derechos para gays y lesbianas—, la descripción que hacíamos anteriormente peca de ser una demasiado simple y defectuosa.

De igual forma se describe un proceso lineal en el que el objetivo último parece ser el matrimonio homosexual y lésbico, como si fuese el único problema y el objetivo último.

Es una manera de obviar la importancia que tiene la aparición de la regulación de parejas de hecho, como algo distinto al matrimonio, especialmente para las parejas heterosexuales, que ahora tienen distintas opciones de regulación. También deja de lado que tiene valor como construcción de algo distinto al matrimonio para las parejas homosexuales y lesbianas, aunque para muchos activistas es sólo parte de la lucha por conseguir un matrimonio homosexual y lesbiano.

Para analizar el discurso de la globalización de la lucha política de gays y lesbianas (y la sexualidad en general), en comparación con la realidad local de cada estado, se hace necesario el análisis de la experiencia de cada país y sus realidades autonómicas, con sus políticas públicas y marcos de políticas concretos.

Es precisamente la especificidad cultural y política la que hace conveniente, en particular, el uso del análisis de marcos interpretativos de política, porque son esos actores los que han ido moldeando diferentes patrones y definiciones de los problemas de gays y lesbianas, traducidos, principalmente, en una lucha por el reconocimiento de las parejas de hecho, con otros temas secundarios de su alrededor (entre otros, homofobia, identidad de género, derechos civiles, etcétera.)

El ejemplo de Francia¹⁵⁷ sobre la especificidad de la construcción cultural es interesante. Ahí la idea de matrimonio y republicanismo están ligadas como medida de acceso a derechos plenos de las minorías, tal como fueron en su tiempo los esclavos, es decir, todos aquellos que eran considerados como ciudadanos de segunda clase.

La dominación invisible feminismo y emancipación social: un debate inconcluso*

(Fragmentos)

Georgina Alfonso González 
Gilberto Valdés Gutiérrez

Este trabajo es un intento fascinante de superación de prejuicios, tabúes y esquemas preconcebidos con relación al género, y de creación de una perspectiva diferente del mundo desde los referentes cognitivos, valorativos, expresivos y simbólicos de las mujeres y los hombres que lo transformamos.

Unirnos en este empeño no resultó de aventura masculina, ni del simple deseo femenino de criticar el mundo de los hombres. Es un reto, que supone aceptar multivariadas formas de entrada al tema, desde distintas prácticas sociales, referentes culturales, políticos y filosóficos.

El feminismo, tal vez por la polisemia que le han impregnado sus propias representantes —y sus antagonistas— ha sido objeto de ambiguas y encontradas acepciones. Conviene, pues, aceptar la diversidad semántica de un concepto esgrimido desde las plurales y concretas prácticas sociales y referentes políticos. El feminismo, en general, ha revelado una de las formas de poder más ocultas, como la opresión de un género por el otro. También, el poder que se ejerce sobre los cuerpos y las formas de dominación que se arraigan en el inconsciente, más allá de los límites restringidos de lo privado.

El trabajo confirma lo que adelantamos como hipótesis en esta introducción: el feminismo, como movimiento social, símbolo, y valor de la mujer, contiene no sólo una visión propia de la vida —a partir de la cual repensar las vicisitudes de la irrupción en la historia del sujeto mujer—, sino una propuesta analítica y valorativa específica acerca de la reproducción de las relaciones sociales globales.

Si se piensa en alternativas reales de trascendencia desenañadora a la civilización productivista, consumista, disipatoria y patriarcal, rectorada por el capital, es imprescindible determinar las formas históricas de opresión que se entrelazan en la crisis civilizatoria de fines de siglo. Parece oportuno asumir la categoría de Sistema de Dominación Múltiple (SDM) para analizar todo el conjunto de relaciones de dominación que se dan en el proceso de expansión transnacional y globalización del capitalismo contemporáneo.¹⁵⁸

El contenido del SDM abarca los siguientes momentos:

- Explotación (exclusión).
- Opresión política en el marco de la democracia formal.
- Discriminación sociocultural (étnica, racial, de género, de edades, las diferencias regionales, entre otras).
- “Injusticia” ecológica¹⁵⁹.

Se desprende de eso que la nueva totalidad de que hablamos registra la articulación de todas las demandas emancipatorias provenientes de las víctimas del SDM. Con este enfoque podremos integrar diversas propuestas emancipatorias que hoy aparecen de cierta manera yuxtapuestas, y evitar de esta forma viejos y nuevos reduccionismos ligados a la predeterminación abstracta de actores sociales a los cuales se asignan *a priori* mesiánicas tareas liberadoras.

Estas categorías, a su vez, deben medirse a la luz de las alternativas sistémicas e intrasistémicas. Por ejemplo, la categoría de exclusión deja en ocasiones en la opacidad, fuera de la crítica radical, a la categoría central de explotación, independientemente de la necesidad de develar las formas presentes de explotación en el capitalismo transnacional. Sin embargo, si observamos el asunto desde el ángulo de las posibles alternativas intrasistémicas, la crítica a la exclusión asume competencia beligerante en el enfrentamiento a la forma prevaleciente de capitalismo salvaje. Lo mismo ocurre con la opresión política. El Estado neoliberal, al desaparecer las conquistas democráticas que hicieron de la cosa pública un espacio en disputa entre las clases, se ha convertido en un mercado de intereses particulares. La batalla por la ciudadanía tiene un contenido político convergente con la izquierda, en la medida en que se enfrenta a la desarticulación o “secuestro” de la cosa pública por las élites de poder. En el ámbito global, la existencia de un Gobierno mundial de facto, no regulado por la sociedad civil internacional, es también otro argumento en favor de este tipo de ciudadanía activa.

La prevalencia de un tipo de paradigma de acceso al poder y al saber, centrado en el arquetipo viril de un modelo de hombre racional, adulto, blanco, occidental, desarrollado, burgués (toda una simbología del dominador), ha dado lugar al ocultamiento de formas de dominio que, tanto en la vida privada como en la pública, perviven al margen de la crítica y la acción liberadoras. Nos referimos, entre otros temas, a la discriminación histórica efectuada sobre los pueblos “no civilizados”, los indígenas, los

negros, las mujeres, los niños y niñas y otras categorías socio-demográficas que padecen formas específicas de dominación.

Dichas formas de dominio, potenciadas en la civilización (y la barbarie) capitalista, son mucho más que “un efecto superestructural” o un reflejo de las condiciones económicas. Están dentro y fuera de ellas. Enhebran el tejido social y han penetrado en la psiquis y la cultura humana. No de otra manera se explica la permanencia de patrones racistas, sexistas y relaciones patriarcales autoritarias que irradian el tejido social a las puertas del nuevo milenio.

En lo que respecta a las mujeres, la opresión se expresa mediante una superposición de injusticias. Siguiendo a Nancy Fraser y otras representantes del feminismo político norteamericano¹⁶⁰, es posible definir dos tipos básicos de injusticia de género, la socioeconómica y la cultural.

La primera está enraizada en la estructura política y económica de la sociedad. Explotación, marginación económica, privación de bienes básicos, son las características básicas de este tipo de injusticia. La segunda es cultural o simbólica y está enraizada en tejidos sociales de representación, interpretación y comunicación. Ejemplos de ello sería el estar sometido a una cultura extranjera, no ser considerado dentro de la especificidad de su propia cultura, o ser sujeto de estereotipos peyorativos y representaciones culturales. Para este último tipo de injusticia, el reconocimiento de las identidades respectivas deviene antídoto de la falta de respeto, la estereotipificación y el imperialismo cultural. En la teoría y la práctica emancipatoria se requiere reconectar los aspectos de la economía política referidos a las injusticias de explotación con los aspectos propios del reconocimiento de las especificidades culturales y de género, teniendo en cuenta que este último contribuye también al logro de la igualdad política.

La comprensión de la opresión de género sigue desafiando los patrones valorativos conformados históricamente en hombres y mujeres. En este caso, la operación ideológica de naturalización de la realidad opresiva se ha visto favorecida por la aparente desvinculación de estas formas moleculares de dominio genérico del ámbito de los modos históricos de producción. Cabe suponer que se trata de un fenómeno anterior a las sociedades de clase, aunque cada una de estas aporte modos específicos de legitimación legal y simbólica de esta realidad opresiva. “El derrocamiento del derecho materno –expresó Engels— fue la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo. El hombre empuñó también las riendas en la casa; la mujer se vio

degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción”¹⁶¹.

Según Engels, esta condición de la mujer llega a la modernidad “gradualmente retocada, disimulada y, en ciertos sitios, hasta revestida de formas más suaves, pero no, ni mucho menos, abolida”¹⁶². En este sentido, la monogamia ha estado lejos de significar una verdadera reconciliación entre el hombre y la mujer, ya que “entra en escena bajo la forma del esclavizamiento de un sexo por el otro, como la proclamación de un conflicto entre los sexos, desconocido hasta entonces en la prehistoria”.¹⁶³

En La ideología alemana ya Marx, a diferencia del contractualismo liberal y del radicalismo rousseauiano, devela las raíces del dominio incorporadas a la división social del trabajo. Establece una relación causal entre la división del trabajo, la propiedad y las clases. Al analizar la distribución desigual, da el germen de este proceso. Antes de referirse al lugar que ocupan en un sistema de producción históricamente determinado, ve ya la posibilidad para la aparición de la oposición entre las clases en el seno de la familia, donde la mujer y los hijos son esclavos del marido. Por eso, en buena dialéctica, demuestra que división del trabajo y propiedad son términos idénticos: uno referido a la actividad y el otro al producto de la actividad. Con total claridad, en esa obra pionera del feminismo que es El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, Engels afirma que “el primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino”¹⁶⁴.

Desde entonces, la supuesta superioridad del sexo-género masculino ha dependido históricamente de la reproducción de la imagen vinculante sobre la supuesta (y necesaria a los fines ideológicos patriarcales) inferioridad de la mujer.¹⁶⁵

En los inicios del capitalismo las expropiaciones violentas de los campesinos y su inclusión en el sistema de trabajo asalariado implicaron un tipo de “disciplinamiento” que contemplaba “leyes grotescamente terroristas, a fuerza de palos, de marcas a fuego y de tormentos”.¹⁶⁶ Marx señala cómo durante la génesis del capitalismo se necesitaba el poder del Estado para regular los salarios y alargar la jornada de trabajo. Existía entonces una supeditación formal del trabajo al capital, predominaba el capital variable sobre el capital constante. Una vez que la disociación entre el productor y los medios de producción se hace *costumbre*¹⁶⁷, esas reglamentaciones se tornan superfluas en el transcurso de la producción capitalista. “Dentro de la marcha

natural de las cosas —dice Marx—, ya puede dejarse al obrero a merced de las “leyes naturales de la producción”, es decir, entregado al predominio del capital, predominio que las propias condiciones de producción engendran, garantizan y perpetúan”¹⁶⁸.

Un proceso similar de “disciplinamiento” ha ocurrido con la dominación genérica de la mujer por el hombre. En este caso, la mujer ha llegado a aceptar como “natural” su labor reproductiva de la fuerza de trabajo en el ámbito privado. Las raíces de este fenómeno se han mantenido esencialmente intactas. Mientras que la esfera pública ha sufrido transformaciones sustanciales a lo largo de la historia, la esfera privada es casi un fósil viviente. Y no se trata sólo de la condena a las formas vigentes de violencia y explotación de la mujer debidas a las prácticas fundamentalistas. “Nuestro mundo occidental y cristiano sabe asfixiar con lazos de seda. No hace falta achicarles los pies a nuestras niñas. Basta con crearles inhibiciones monstruosas, basta con provocar la muerte de la audacia, la energía y la curiosidad que conduce a la investigación”.¹⁶⁹

Al disolverse la comunidad primitiva surge la familia privada, y con ella la escisión entre la esfera pública y la esfera doméstica. De esta forma, la “casa” se convierte en una suerte de forma pionera de “empresa privada, propiedad del jefe de la familia, para la producción, el intercambio y la competencia con las demás casas, y para la acumulación del plusproducto”¹⁷⁰. Isabel Larguía y John Dumoulin, en el texto ya citado —que sentó pautas en los estudios sobre la mujer— señalan que la división del trabajo entre los sexos generó una poderosa ideología que identifica la reproducción estrictamente biológica de la mujer con la *reproducción privada de la fuerza de trabajo*.¹⁷¹ Así, esta última será objeto de un enmascaramiento fisiológico, al considerarse como una “característica sexual secundaria, biológica, en lugar de destacarse como categoría económica”¹⁷². Con ello, el carácter explotador de la segunda jornada de la mujer se acendra en la conciencia habitual como un hecho “natural”.¹⁷³ “Segregada del mundo del plusproducto, la mujer se constituyó en el cimiento económico *invisible* de la sociedad de clases”.¹⁷⁴ La conclusión de este análisis es referencia obligada de cualquier acercamiento serio al tema de la dominación de género:

La división del trabajo especializó a los hombres, concentrando en sus manos la creación del plusproducto. Por medio de esta especialización, se vieron liberados de una parte importante de la reposición de su propia fuerza de trabajo, y se les permitió dedicar todas sus fuerzas a la producción social y a la actividad pública. Así, el trabajo del hombre cristalizó en objetos y mer-

cancias económica y socialmente *visibles*. El trabajo femenino en el seno de la familia no producía directamente un plusproducto ni mercancía *visible*: se la marginó progresivamente de la esfera del intercambio, donde todos los valores giraban en torno a la acumulación de riquezas. El trabajo de la mujer quedó oculto tras la fachada de la familia monogámica, permaneciendo *invisible* hasta nuestros días. Parecía diluirse mágicamente en el aire, por cuanto no arrojaba un producto *económicamente visible* como el del hombre. Por lo tanto, este tipo de trabajo, aun cuando consume muchas horas de rudo desgaste, no ha sido reconocido como tal. La que lo ejerció fue marginada por este hecho de la economía, de la sociedad y de la historia.

Mientras que la ideología que legitima y hace “costumbre” a la dominación efectuada en la esfera doméstica no sea sometida a la crítica radical, las batallas emancipatorias que giran en torno a la esfera pública no podrán trascender los límites de la propia civilización capitalista-patriarcal que se pretende subvertir. La especie humana no podrá construir los valores y la cultura que la sitúen en el camino de la emancipación integral de la sociedad.

Feminismos y masculinidades: ¿mujeres contra hombres?*

(Fragmentos)

Julio César González Pagés 

Los hombres no acostumbramos a escribir sobre nuestra historia emocional. Preferimos resaltar los valores vinculados a la beligerancia. Cuando las mujeres han intentado desvirtuar este discurso androcéntrico han sido tachadas de locas, brujas o hechiceras. Ante esa prédica patriarcal, las cubanas, desde la colonia, respondieron con posiciones feministas que contrarrestaban la infamia desatada contra ellas.

En opinión de la profesora universitaria Teresa Díaz Canals, en la mujer se polarizan los conflictos morales de la Cuba colonial.¹⁷⁵ Una de las grandes escritoras hispanas del siglo XIX, Gertrudis Gómez de Avellaneda, aún está pagando la osadía de colaborar, en Francia, España y Cuba, con todo un movimiento de ideas que atacaban a la masculinidad hegemónica. Ni siguiera el Héroe nacional cubano, José Martí, pudo sustraerse del prejuicio de ver en la mujer el centro de los preceptos morales. Martí, al comparar a la Avellaneda con otra escritora cubana contemporánea, Luisa Pérez de Zambrana, llegaría a expresar:

Hay un hombre altivo, a las veces fiero, en la poesía de Avellaneda. Hay en todos los versos de Luisa un alma clara de mujer (...) No hay mujer en Gertrudis Gómez de Avellaneda: todo anunciaba en ella un ánimo potente y varonil; era su cuerpo alto y robusto, como su poesía ruda y enérgica. La Avellaneda no sintió el dolor humano: era más alto y más potente que él.¹⁷⁶

La descripción sepultó a Avellaneda como paradigma. Una mujer fiera, potente, varonil, alta, robusta, ruda y enérgica se alejaba de cualquiera de los estereotipos asignados o preconcebidos para la aceptación de la mujer. La masculinidad de Avellaneda invalidó su feminismo para la historia.

Las reflexiones en torno a la diferencia creada entre los diseños sociales de mujeres y hombres ocuparon de forma paulatina un espacio en la prensa cubana decimonónica. Otra importante escritora cubana del siglo XIX, Aurelia Castillo, en un editorial que tituló “Esperemos” del periódico El Figaro, del 24 de febrero de 1895, alegaba al respecto:

Una gran revolución opérase entre otras varias en nuestros días, la mujer reivindica sus derechos. Ella ha sido la última sierva del

mundo civilizado. Aun algo peor que eso: ella ha sido hasta ahora la soberana irrisoria de una sociedad galante y brutal al mismo tiempo. Las leyes tiraron una línea entre el hombre y la mujer y sobre esa línea alzaron las costumbres elevadísima e infranqueable muralla. La mujer hubo de acatar leyes en cuya confección no tomaba parte. Sus destinos se decidieron sin consulta para nada y decretada quedó su eterna minoría, su posición de perpetua protegida, posición humillante que deja ancho campo a todos los abusos y cuyos resultados finales e ineluctables es la postración de la voluntad, si no la pérdida completa de la dignidad, ahogada entre ruines defectos de los que viven sojuzgados. ¹⁷⁷

Aurelia habla de la división de la sociedad en el espacio donde la mujer no participa y a la que solo el hombre guerrero tiene derecho al acceso; quien no paga su contribución de sangre no puede tener voz ni voto en los destinos de la nación. El matrimonio es la gran carrera de la mujer objeto de lujo y ostentación; la lucha no es contra el hombre sino contra la ignorancia. ¹⁷⁸

El matrimonio, como institución que subordinaba a la mujer como propiedad de su pareja, fue duramente criticado por importantes intelectuales cubanos. ¹⁷⁹ Este movimiento de informalidad contra el contrato matrimonial permitió que, en 1918, Cuba se convirtiera en el primer país hispanoamericano en lograr la ley del divorcio. ¹⁸⁰ Antes de esta aprobación los hombres tenían el triste privilegio de poder asesinar a su mujer por el supuesto delito de infidelidad y tan solo recibir la ridícula pena del destierro. Esta ley era desigual para ellas, que no tenían respaldo legal ante la supuesta traición marital similar. ¹⁸¹

El movimiento feminista, como corriente de ideas políticas y filosóficas, fue muy cuestionado en Cuba porque sus objetivos atacaban el poder de los hombres. La prensa cubana dirigida por ellos, salvo excepciones, mostraba muchas reminiscencias para este modelo de cubana trasgresora, pues suponía un ataque a la virilidad criolla, acostumbrada a que el papel de la mujer fuera el de objeto de belleza y sumisión.

La revista habanera *Fémína*, en 1910, satirizaba con un recurso muchas veces utilizado en Cuba: poner un mundo gobernado por mujeres, que asumían la postura de ellos. Sin dudas, este criterio es ideal para desarticular las posiciones políticas de las feministas. El artículo referido se titulaba “La talla de las mujeres” y planteaba los siguientes criterios:

¿No contentándose ellas, con ser las más bellas, van a ser más fuertes que los hombres? Hoy en día la mujer tiende a desinteresarse de todo sostén y protección. ¿Qué implica esto? Que van conociendo su superioridad sobre el hombre. Mañana quizás (...) el

hombre será desgraciado. La mujer hará humillarse ante ella al débil siervo temblando a su presencia (...) Tendrán que invertirse las costumbres y habrá que protegerlos como hoy se hace con las mujeres (...) mientras las mujeres están en la oficina (...) el marido cuidara de la mamita en su casa y lavara las medias a los chiquitines, entreteniéndolos para que no den mucha guerra y cuando venga su mamá los encuentres limpios. Los domingos, cuando el hombre se haya portado bien durante la semana, saldrá de paseo con su mujer, que lo llevara al teatro y este lucirá un bastoncito comprado en la víspera por su compañera al paso por un bazar de juguetes.¹⁸²

Transcurre el tiempo, pero esta idea se ha seguido abordando de forma similar en los medios de comunicación cubanos. El cine cubano de finales de los ochenta (del siglo pasado) aportó, desafortunadamente, la película *Sueño tropical*, cuyo guión parecería apoyarse en el texto anteriormente referido.

El tema, aún poco debatido y no resuelto, plantea la interrogante sobre si los hombres pueden ser feministas. La actitud solidaria mostrada por algunos intelectuales hacia los Congresos de Mujeres, de 1923 y 1925, incitó a las organizadoras de los mismos a crear el curioso término de “congresistas adictos”. Con este calificativo denominaron a prestigiosas figuras de la intelectualidad como Fernando Ortiz, Juan Marinello, Ramiro Guerra, Arturo Montori y Raimundo Lazo.¹⁸³

Una de las oradoras más polémicas de los Congresos, la periodista Mariblanca Sabas Alomá, en un texto de 1920 titulado: “¡Masculinismo no!, ¡Feminismo!”, afirmaba como respuesta al ataque de la prensa sobre su supuesta masculinidad que:

Los hermanos espirituales del don Juan que inmortalizó Zorrilla —tantos por desgracia— ponen el grito en el cielo cada vez que oyen decir de una mujer que es feminista “¡¡Oh, la plaga!! ¡¡Qué horror!!, las feministas.” (...) Tiemblan al pensar que la mujer deje de ser algún día el quebradizo bibelot con que ellos juegan, tiemblan ante el temor de que se desaparezca la hembra para dar paso a la mujer. Que queremos masculinizarnos, ¡no! Queremos simplemente hacernos dignas del hombre y al decir el hombre nos referimos al hombre que piensa, que trabaja, que aspira, que progresa, al hombre que se desvela por remediar los males de la humanidad, que labora incesante por nuestro perfeccionamiento, ellos, los hombres de talento y de altezas miras, no se asombran, como los hermanos espirituales de don Juan, cuando oyen decir de una mujer que es feminista, sino que por el contrario, lo apoyan y lo admiran... ¿Necesitamos, para lograrlo “masculinizarnos”? No, al contrario. Necesitamos ser más mujeres que nunca, necesitamos “feminizarnos.”¹⁸⁴

Todo indica que viejos debates abren nuevas perspectivas para discutir sobre los modelos de masculinidad que se han desarrollado históricamente en Cuba. La falta de memoria histórica o “memoria rota”, como muy bien definiera el ensayista puertorriqueño Arcadio Díaz Quiñónes (1993), sobre temas que cuestionan la hegemonía de las corrientes de pensamiento relacionadas con los hombres y su poder, siempre han vinculado al feminismo a una cuestión menor.¹⁸⁵

Este movimiento de liberación de las mujeres en la década de los sesenta (del siglo xx) no sólo fue relacionado con ellas; implicó también un desafío a los hombres y sus masculinidades.

Si bien muchos de los congresos o talleres sobre masculinidades empiezan a rechazar o ignorar este legado, como si se tratara de un momento de venganza, las posiciones y expresiones misóginas dentro de los mismos tienen un inusual protagonismo. Es lamentable que los pasos en aras de construir un diálogo se conviertan en lo contrario.¹⁸⁶

Aún sucede que cuando se escucha hablar de feminismo o machismo se identifican los términos. Una colega historiadora me decía: “tú trabajas el feminismo, que es el machismo de las mujeres”. Tal afirmación demuestra la orfandad intelectual y académica sobre el tema, lo cual hace más complicado el poder asumir la masculinidad desde la perspectiva de género.

Uno de los principales debates teóricos de las ciencias sociales de finales del siglo pasado fue la inserción del enfoque de género en todas las áreas de investigación. Esto se tradujo en un mayor interés de las publicaciones periódicas en referenciar el tema con números monográficos o dentro de las editoriales y sus colecciones específicas dedicadas a este tema.¹⁸⁷ Pero el aumento de publicaciones, en Cuba, ha sido, de forma general, ínfimo.

Denominador común en seminarios y conferencias sobre mujeres y género, es el listado de ponencias con títulos muy sugerentes, pero con los errores teóricos más variados. Muchos conceden poco prestigio a los debates. Argumentan escaso rigor e incapacidad para lograr un aparato teórico metodológico que vaya más allá de los chistes alrededor del sexismo en el lenguaje y la utilización de los vocablos los y las¹⁸⁸ o la sustitución de la palabra mujer por la de género. No obstante, los ponentes validan su presentación con el argumento de haber utilizado la perspectiva de género. ¿Cuál es esta perspectiva tan divina que aparece sólo referida como nombre y no utilizada como *corpus* de la investigación? Sin dudas que la inmadurez en la utilización de la teoría hace pensar que las sustituciones semánticas de palabras logran interpretaciones certeras de problemas en las ciencias sociales.

Las publicaciones de corte académico o divulgativo¹⁸⁹ y los talleres han permitido acercamientos más profundos en temas de interés para los hombres. Como resultado, ya es notable un cambio de perspectiva en determinados grupos. Escribir sobre masculinidades e ignorar todo el pasado feminista me parece un grave error conceptual, que cada día se propaga más en grupos de estudios interdisciplinarios, sobre todo en el mundo anglosajón.¹⁹⁰

Por eso es importante definir lo que estamos haciendo en los estudios de masculinidades, los cuales son de reciente inserción en la inmensa mayoría de los países de América Latina. En los últimos veinte años sólo un pequeño por ciento de los hombres en el mundo se ha relacionado con los llamados movimientos de varones, de una mayor aceptación en los países occidentales.

Las estrategias de estos grupos se han desarrollado alrededor de cuatro ideas básicas. La primera y más difundida tiene en el fundamentalismo machista su base de reivindicación. Ella exhorta a los hombres a perpetuar los roles tradicionales de discriminación contra las mujeres. Se opone a todo hombre alejado de la imagen tradicional de masculinidad hegemónica, la cual no admitirá ninguna *deformación*¹⁹¹ de la misma. Su lucha se extiende contra los derechos de los homosexuales, los inmigrantes y cualquier otra manifestación que sus seguidores consideren deformada.

Otra perspectiva estimula los derechos de los hombres y aliena la idea de que, si el feminismo sirvió como plataforma reivindicadora para los derechos de las mujeres, los llamados *Men's Rights* servirán para defender derechos usurpados a los hombres como: 1) poder demandar a las mujeres por su violencia invisible, 2) romper el monopolio feminista sobre las investigaciones de género, 3) lograr la custodia de hijos e hijas en plena igualdad legal con las mujeres y 4) tener derecho a una ley de paternidad plena.

Una tercera posición pro feminista aparece muy vinculada a los movimientos de mujeres de los años setenta, asociada a los grupos que luchan por los derechos civiles. El pro feminismo alcanza poca representatividad dentro del debate académico y dentro de los movimientos de los hombres.

La cuarta idea, la más antigua de estos grupos, es la mitopéica, que contó con bastantes influencias en los años ochenta, fundamentalmente en los Estados Unidos, lideradas por el poeta Robert Bly, quien trató de reencontrar la energía masculina en tiempos de feminización de los hombres.

Límites del feminismo metropolitano. Cuando los movimientos feministas se hacen cómplices de las políticas anti-feministas*

(Fragmentos)

Silvia Federici 

Algunas feministas parecen olvidar que la propia reestructuración de la economía mundial es responsable no solamente de la propagación mundial de la pobreza, sino también de la emergencia de un nuevo orden colonial que acentúa las divisiones entre las mujeres. Si lo que se busca es la liberación de las mujeres, ese nuevo colonialismo debe ser el blanco principal de las luchas feministas.

Por ello, incluso quienes tienen una actitud crítica frente a la economía mundializada y a las políticas de las agencias internacionales —Banco Mundial, BM, y Fondo Monetario Internacional, FMI—, se conforman a menudo con posiciones reformistas que condenan la discriminación de género, y dejan intactos los problemas estructurales ligados a la hegemonía mundial de las relaciones capitalistas.

Muchas feministas deploran, por ejemplo, la carga desigual que el ajuste estructural y otros programas de austeridad imponen a las mujeres, y recomiendan que las agencias de desarrollo estén atentas a las necesidades de las mujeres o a estimular la participación de las mismas en los programas de desarrollo. Pero raramente se oponen abiertamente a los propios programas de las agencias que los imponen, o reconocen el hecho de que la pobreza y la explotación económicas son, a través del mundo, un destino igualmente masculino.

Otra teoría consiste en pensar los problemas para las mujeres en términos de derechos de la persona, y no tanto en privilegiar la reforma legal como primer terreno de intervención gubernamental: un enfoque que, de nuevo, omite enfrentar el orden económico internacional y la explotación económica sobre la que reposa. Además, el discurso sobre la violencia hacia las mujeres se ha encaminado generalmente hacia la violación y la violencia doméstica, con lo cual sigue la línea desarrollada en las Naciones Unidas, e ignora a menudo la violencia estructural inherente a la lógica de acumulación capitalista: la violencia de las políticas económicas que condenan a millones de mujeres, hombres y niños a la miseria; la que acompaña a las expropiaciones territoriales exigidas por el Banco Mundial para sus pro-

yectos de desarrollo, y la no menor, violencia de la guerra y de los programas anti insurreccionales que durante los años ochenta y noventa (del siglo pasado), fueron impuestos por el capitalismo en el Tercer Mundo.

Millones de personas en África, Asia y América Latina no se habrían vuelto tan dependientes de la economía mundial para su sobrevivencia si no hubieran perdido todos sus medios de subsistencia a continuación de la guerra o de un ajuste estructural.

En segundo lugar, la pauperización del Tercer Mundo permitió una reorganización internacional de la reproducción, que transfiere, del Norte al Sur, una parte importante del trabajo para la reproducción de la mano de obra en las metrópolis. Esto significa que las mujeres del Tercer Mundo están ya integradas en la economía mundial como productoras de fuerza de trabajo, que será utilizada y consumida en las regiones industrializadas del mundo, además de su función de productoras de bienes para la exportación.

Pues bien, yo pretendo decir que estos procesos abrieron una crisis en las políticas feministas, dado que han introducido nuevas divisiones y jerarquías en el seno de las mujeres para consolidar los mecanismos de explotación femenina.

Se trata de una crisis que debe ser considerada como políticamente prioritaria si es que el feminismo internacional de las metrópolis conlleva realmente un proyecto de liberación de las mujeres y no es solamente un vehículo para perpetuar la racionalización del orden económico mundial.

Nueva división internacional del trabajo

Para evaluar las consecuencias de la nueva división internacional del trabajo (NDIT) sobre las condiciones de las mujeres, es necesario reconsiderar lo que nosotras entendemos por ese concepto. La teoría convencional da una visión parcial de los cambios que se produjeron en ese terreno: la NDIT es generalmente identificada con la reestructuración de la producción de mercaderías que comenzó a mediados de los años setenta, cuando, en respuesta a la intensificación de los conflictos ligados al trabajo de las empresas multinacionales, éstas comenzaron a reubicar en los países en desarrollo una parte de sus equipos industriales, principalmente en los sectores con fuerte intensidad de trabajo, como el textil y el electrónico. La NDIT es de esta manera asociada a la formación de zonas libres de libre comercio o de libre intercambio. En cuanto a las mujeres empleadas en las zonas de libre intercambio, sus organizaciones a menudo denunciaron que su trabajo es una forma oculta de esclavitud,

tanto desde el punto de vista de las ganancias como del saber hacer tecnológico que se procura.

Estas consecuencias de la NDIIT para las mujeres, que comienzan a ser conocidas por los efectos sobre las condiciones en las cuales las mujeres del mundo reproducen la fuerza de trabajo el trabajo doméstico, son generalmente descuidadas incluso por las propias feministas (...)

De este modo, la teoría convencional sobre la NDIIT no tiene prácticamente nada para decir sobre los cambios microscópicos que la expansión de las relaciones capitalistas ha provocado en el terreno de la reproducción de la fuerza de trabajo y de las condiciones de reproducción social en el Tercer Mundo (...)

Se subraya que la expansión de las relaciones capitalistas se apoya, hoy como ayer (no menos que en los tiempos de la conquista de las Américas o del comercio trasatlántico), en la separación de los productores de sus medios de (re)producción. Esto significa que la economía mundial está constituida sobre una reestructuración mayor de la reproducción social y de las relaciones de clases a través del mundo; reestructuración concebida para destruir toda actividad económica que no esté orientada hacia el mercado, comenzando por la agricultura de subsistencia, y que ha llevado a la formación, en todas partes del Tercer Mundo, de un proletariado privado de todos los medios de reproducción —e incluso, a menudo, de todo acceso a un ingreso monetario—, y forzado así a depender, para su sobrevivencia, de las relaciones monetarias.

Ésta es la situación creada por el Banco Mundial y el FMI en una gran parte de África, Asia y América del Sur, a través de la crisis de la deuda, de los programas de ajuste estructural y de políticas de liberalización económica que, combinadas, son el pilar del nuevo orden económico mundial, precisamente porque han privado a millones de personas de todo ingreso (...), y constituyen así el núcleo del ajuste estructural y del neoliberalismo. No olvidemos, como parte integrante de estas políticas, las continuas expropiaciones de tierras que se producen en muchas regiones del Tercer Mundo, en honor a la comercialización de la agricultura y a la privatización de las relaciones de propiedad del suelo, en razón de la institucionalización creciente de un estado de guerra endémico (...).

El hecho de que, en los años ochenta y noventa, la transferencia de capital de las industrias del Primer Mundo al Tercer Mundo fuera superado por la transferencia del capital y del trabajo del Tercer Mundo al Primer Mundo comprueba que la industrialización del Tercer Mundo es un mito. (...)

La primera consecuencia del empobrecimiento al cual la liberalización económica ha condenado al proletariado del Tercer Mundo ha sido un vasto movimiento migratorio del Sur al Norte, que siguió a la transferencia del capital, causado por el peso de la deuda. La envergadura de este fenómeno puede medirse por el hecho de que el envío de dinero de los emigrantes es el segundo flujo monetario internacional luego de las ganancias de las compañías petroleras. En ciertas partes del Tercer Mundo, por ejemplo en México, pueblos enteros dependen de él (...).

Para aquéllos que no pueden emigrar, o que no tienen acceso a los ingresos enviados por los emigrantes, la alternativa es una vida de privaciones y de trabajo difícilmente imaginables para quienes viven en los países avanzados.

Falta de alimentos, de atención para la salud, de agua potable, de electricidad, de escuelas, de rutas, hospitales, desempleo masivo, son ahora componentes de la realidad cotidiana en la mayor parte del Tercer Mundo. La misma se refleja en la irrupción constante de epidemias, la desintegración de la vida familiar, el fenómeno de los niños de la calle o que trabajan en condiciones próximas a la esclavitud. También está demostrada por las luchas intensas que toman a menudo formas de insurrecciones, a través de las cuales cada día, en esos países, la población resiste el cierre de industrias locales, al aumento de los precios de los bienes de primera necesidad y de los transportes, y la presión financiera impuesta por el pago de la deuda.

Solamente sobre la base de esta situación es posible convenir que todo proyecto feminista concentrado exclusivamente en las discriminaciones sexuales, y que no se opone a este proceso, se hace cómplice de las políticas profundamente anti-feministas, pues un aspecto importante de la NDT es una redistribución internacional del trabajo de reproducción (igual que hace una redistribución de la producción) que no sólo crea divisiones profundas entre las mujeres, sino que refuerza también las jerarquías inherentes a la división sexual del trabajo.

Emigración, reproducción y feminismo internacional

Si es verdad que los ingresos enviados por las y los emigrantes constituyen el principal flujo monetario internacional luego de las ganancias de las compañías petroleras, entonces podemos concluir que el renglón más importante exportado por el Tercer Mundo hacia el Primer Mundo hoy, es el trabajo. En otros términos, en la fase actual del capitalismo, la acumulación capitalista es, ante todo, la acumulación de los trabajadores, y ese proceso sucede, en primer lugar, en el Tercer Mundo.

Eso significa, por lo tanto, que una parte significativa del trabajo de reproducción, necesario para producir la fuerza de trabajo en las metrópolis, es realizado por las mujeres del Tercer Mundo. De hecho, lo que se oculta detrás de la emigración es un inmenso regalo de trabajo doméstico (...) En el curso de los años ochenta y noventa se produjeron otros fenómenos que demuestran el intento de redistribuir el trabajo de reproducción de la fuerza de trabajo de las metrópolis sobre las espaldas de las mujeres del Tercer Mundo. Entre los más significativos debemos incluir:

- El empleo a gran escala de emigrantes provenientes de Asia, África, de las islas del Caribe, de América del Sur, como domésticas en los países industrializados, así como en los países productores de petróleo en Medio Oriente.
- El desarrollo de un vasto mercado de bebés, organizado a través del mecanismo de las adopciones (...) Igualmente asistimos al desarrollo de granjas de bebés, donde los niños son “producidos” especialmente para la exportación, el empleo creciente de mujeres del Tercer Mundo como madres sustitutas (...)
- La masificación de la industria del sexo y del turismo sexual, que sirven a una clientela internacional que va desde turistas hasta empleados de compañías japonesas o el ejército de Estados Unidos, a quienes, en los años recientes, se les ha ofrecido viajes de placer como bonos (...).
- El tráfico de novias por correo, que explota, por una parte, a mujeres desesperadas por la pobreza y, por otra, el sexismo y el racismo de los hombres europeos y norteamericanos que quieren una mujer sola sobre la cual poder ejercer un control total y cuentan con la vulnerabilidad de las mujeres forzadas a hacer esta elección (...).
- La masificación de la industria turística que se basa en primer lugar en el trabajo de las mujeres en los servicios (...)

El carácter anti feminista de la NDIT es tan evidente que podemos preguntarnos en qué medida él es la punta de la mano invisible del mercado o de una planificación como respuesta deliberada a las luchas que las mujeres han llevado adelante en el Tercer Mundo y en las metrópolis contra la discriminación, el trabajo no pagado y el subdesarrollo bajo todas sus formas. Sea como sea, es evidente que, en Europa y en Estados Unidos, las feministas deberán organizarse contra las soluciones forzadas que la NDIT impone a las mujeres y contra el intento de recoloni-

zación sobre la cual reposa, las que incluyen el ajuste estructural, la política de intervención militar, la toma del poder mundial por las firmas transnacionales.

Éstas son las políticas que inspiran las luchas de los pueblos indígenas en el mundo, que exigen la devolución de los bienes expropiados, el no pago de la deuda externa y la abolición del ajuste y de la privatización.

Éstas son también las políticas de las feministas del Tercer Mundo que, desde hace años, nos han recordado que el discurso sobre la igualdad no puede ser separado de la crítica del rol del capital internacional en el pillaje y la recolonización de sus países, y que las luchas que las mujeres llevan adelante cotidianamente para sobrevivir son políticas y feministas.

Nuevo patriarcado al Sur, del cual participan... las mujeres del Norte

Se debe observar la función que las ONGs metropolitanas ejercen frente a las mujeres del Tercer Mundo como parte de una respuesta neoliberal al debilitamiento del rol del marido y del Estado en el Tercer Mundo, y como supervisoras del trabajo de las mujeres en momentos en que numerosos hombres dejaron sus hogares para emigrar, o no tienen dinero para sustentar a sus familias.

Toda vez que, en la mayoría de los países del Tercer Mundo, el Estado ha sido obligado a no subvencionar la reproducción social, un nuevo régimen patriarcal —cuya finalidad es poner a las mujeres del Tercer Mundo bajo el control del Banco Mundial, del FMI y de numerosas organizaciones que administran los proyectos generadores de ingresos y los programas de ayuda— ha sido puesto en su lugar.

Este nuevo patriarcado se apoya en las colaboraciones de mujeres europeas y norteamericanas, las cuales, como nuevos misioneros, son reclutadas para entrenar a las mujeres en las colonias y desarrollar las aptitudes necesarias con vistas a integrarse a la economía mundializada.

Nota:

Con su libro “Women Development and Labor of Reproduction, Struggles and Movements”¹⁹², Sylvia Federici demuestra que el feminismo radical no puede evitar una crítica radical del capitalismo y de la nueva división internacional del trabajo que se opone a las luchas de las mujeres. Lo que aquí reproducimos son extractos de su obra que fueron publicados por el cotidiano alternativo Le Courier (Suiza).

Algo más que las mujeres adultas. Algunos puntos para la discusión sobre la categoría género desde la sociología*

Teresita De Barbieri 

Razones muchas hay para comprender por qué una disciplina cuyo objeto de estudio es la diferenciación social no haya dedicado esfuerzos sistémicos a explorar una dimensión que constituya distancias, jerarquías y exclusiones en las sociedades. Tal es el caso, hasta no hace muchos años, de la sociología en relación con la corporeidad sexuada. Tuvo que surgir el movimiento feminista, y con él un conjunto de mujeres sociólogas, para que el cuerpo y el sexo se constituyeran en campo de investigación, reflexión y análisis. La variable sexo, que en las investigaciones señalaba sistemáticamente comportamientos diferentes para varones y mujeres, adquirió entonces relevancia y, a partir de ahí, las preguntas, muy diversas, y los hallazgos apuntan a develar eso que, desde los clásicos de la disciplina, se llama construcción social de la realidad.

Todo lo que existe para las sociedades, todo lo que tiene realidad social es elaborado colectivamente. Y si existen los cuerpos sexuados, es porque se les nombra, se les valora, se les pone de determinadas maneras. La interacción social en ese cambio está normada en la ley escrita y por las costumbres. Describir esa dimensión de la realidad social, sus diversidades, historicidades, concreciones, es el objeto de lo que podríamos llamar una sociología de los géneros. En otros términos: el estudio de las características y determinaciones sociales de las relaciones entre varones y mujeres, y entre varones.

El origen de esta aventura de conocimiento parte de una constatación: la reiterada desigualdad, jerarquías y exclusiones que se observan sistemáticamente en la población femenina comparada con la masculina. Desde el punto de vista sociológico, si algo es así, es porque existe no sólo poder que resuelve un conflicto, sino dominación, mandato o conjunto de mandatos que tienen probabilidad de ser obedecidos. El objeto de estudio entonces es determinar el núcleo del conflicto, sus actores, su materia, el poder que se juega en ella; la obediencia, la organización de la dominación: sus instituciones, normas, valores, sus mecanismos de legitimación, sus formas de reproducción, y sus cambios, los cuales, en este caso, muestran una alta maleabilidad y labilidad.

Los desafíos parecen ser muy grandes, porque la investigación muestra que las construcciones sociales sobre los cuerpos sexuados tienen una amplia extensión y permean todas o casi todas las áreas de la organización, la vida y la acción social. El conocimiento construido hasta ahora se constituye en hipótesis y grandes líneas metodológicas que cada investigación rigurosa obliga a redefinir, readecuar, reordenar, desechar conclusiones previas. Porque ha partido y se ha constituido sobre información, análisis y reflexión de las mujeres. Lo que se sabe sobre los varones es, principalmente, a través de las mujeres. Estamos ante un momento extraordinariamente rico desde el punto de vista académico, con las consecuencias intelectuales, políticas y éticas que supone la precariedad de los conocimientos elaborados.

Empecemos por identificar el conflicto.¹⁹³ Varones y mujeres producen con el cuerpo. Con ellos, desde muy temprana edad, pueden transformar el mundo que les rodea. Allí no hay diferencias sustantivas, como lo demuestra la investigación acerca del trabajo. Si determinados trabajos y ocupaciones son de varones o de mujeres, es porque socialmente se asignan y definen como tarea masculina o femenina.

Los cuerpos de mujeres y varones son susceptibles de producir placer en otros cuerpos a través del intercambio erótico y el autoerotismo. Allí tampoco existe diferencia sustantiva. Pero sólo el cuerpo femenino produce otro cuerpo humano en una determinada etapa de la vida de las mujeres. Esta parece ser la diferencia sustantiva: las mujeres, entre la pubertad y el climaterio, tienen la probabilidad de perpetuar la existencia humana, de grupos, clases e individuos. “Lo nuestro, lo mío quedará como testimonio de nuestra existencia, de mi pasaje por el mundo”.

Esta capacidad de los cuerpos femeninos es elaborada socialmente, valorada e investida de poder por los grupos humanos que buscan trascender la muerte. Entendámonos: no como entidad biológica, sino como ser social. ¿Quién o quiénes controlan ese poder? ¿Cómo se le orienta y ordena? Dependiente del intercambio genital, se ha construido eso que llamamos sexualidad, las maneras de goce del cuerpo, y sus potencialidades se han limitado con normas, prohibiciones y tabúes. Para controlar la reproducción es necesario normar el ejercicio sexual, principalmente de las mujeres en las edades fecundas. Véanse, por ejemplo, las normatividades del matrimonio.

Pero la probabilidad de encontrar obediencia a los mandatos sobre la actividad sexual y reproductiva de las mujeres en las edades fértiles puede no ser alta. Siempre existe la posibilidad

de que ellas interactúen con otros hombres o con otras mujeres; siempre está la duda de los varones de que la exclusividad se cumpla. Se trata entonces de cerrar esas probabilidades al máximo. De ahí que también las actividades que se realizan con el cuerpo han caído en la reglamentación. Es decir, para controlar la capacidad reproductiva ha sido necesario controlar la sexualidad y la capacidad de trabajo de las mujeres potencialmente fértiles y, por extensión, los cuerpos enteros de las mujeres. Ha sido necesario también reglamentar el hacer de los cuerpos de los varones.

Las relaciones sociales que organiza el sistema de géneros, además de ejercerse en una materia donde opera la trascendencia colectiva e individual de la muerte, están permeadas por los afectos, la expresión de las pulsiones, el reconocimiento más íntimo y personal.

En las sociedades simples, el sistema de parentesco organiza la mayor parte de la actividad social, de manera que los géneros se constituyen en él. Pero en las sociedades complejas, altamente diferenciadas, puede pensarse que los sistemas de género se constituyen en otras instancias, además del sistema de parentesco: en el sistema jurídico-político¹⁹⁴ y en la división social del trabajo. El ordenamiento social que genera es de tal profundidad que organiza el psiquismo y define los parámetros de la normalidad psíquica.

Estamos entonces ante algo similar a un círculo cerrado donde las escapatorias resultan imposibles si no fuera porque los fenómenos sociales son impensables sin la idea de probabilidad, de procesos dialécticos y juegos de contradicciones, que dejan márgenes a las diversas y a veces inéditas aventuras de la libertad. Hay entonces tiempos de orden donde los sistemas de dominación funcionan aceitadamente, la obediencia es automática. Y hay tiempos de desorden, en los que emergen las contradicciones, los conflictos, las desobediencias, las propuestas de cambio. Esto también ocurre para la dominación de los cuerpos sexuados. La mirada intelectual fina identifica su emergencia, aunque a veces, como sucedió con Parsons, la teoría haya nublado el acierto de su razonamiento.

Los sistemas de parentesco organizan las solidaridades, responsabilidades y lealtades básicas de los integrantes de las sociedades y las aseguran para el futuro. Dicen quién no se puede casar con quién, quién es hija o hijo de quién, entre quiénes se organiza la convivencia cotidiana, quiénes serán los y las titulares de cuáles propiedades a la muerte de sus detentadores. Para ello clasifican y reclasifican a sus integrantes de acuerdo con el

sexo y los rangos de edad, conformando grupos homogéneos de la población.

Nuestros códigos civiles y el derecho de familia son la expresión del sistema de parentesco que ampara el Estado de derecho. Surgidos a partir del Código Napoleón, expresan una normatividad de dominación masculina de tipo patriarcal, que ha sido suavizada al reforzarse algunos derechos de las mujeres y de los y las menores de edad. Consagra la exclusiva del relacionamiento sexual entre los cónyuges, las obligaciones y responsabilidades de la maternidad y la paternidad, los derechos y deberes de la filiación y de la herencia. Pero normas consuetudinarias se encargan de reforzar la ley escrita, y el control directo sobre la sexualidad y el trabajo de las mujeres pueden ejercerlo otros y otras más allá y en vez del esposo. En México, la investigación ha puesto en evidencia las relaciones de poder y autoridad de suegras a nueras, que tienen lugar a partir del patrón de residencia patrivirilocal, y que expresa la heterogeneidad del grupo de las mujeres en diferentes etapas del ciclo de vida. Sería interesante una sistematización de los hallazgos sobre herencia, así como investigaciones en distintos sectores sociales, puesto que existen algunas evidencias sobre las diferencias de traspaso de la propiedad a varones y mujeres.

El sistema jurídico-político, por un lado, dice quiénes y bajo qué condiciones los seres humanos son personas y ciudadanos. En otras palabras, define a los titulares de derechos y obligaciones y, dentro de ellos, a las personas que pueden acceder a dirigir y gobernar el Estado. Es un largo e intrincado proceso histórico que aún no termina. En nuestras sociedades, por ejemplo, la libertad y la integridad de las personas son derechos irrenunciables, y pese a la vigencia del principio de igualdad, las mujeres en edades reproductivas ven limitados sus derechos, cuando el aborto está penalizado.

Tal vez una de las vías más claras de las exclusiones y jerarquías se observan en las políticas sociales. Por un lado, muchas de ellas están elaboradas desde el supuesto que en cada hogar existe una mujer dedicada en tiempo completo a las tareas del propio hogar y al cuidado de sus integrantes. Tanto el Estado de bienestar cuanto las políticas más recientes, surgidas por los recortes de los presupuestos estatales y las necesidades de aliviar las limitaciones de la economía neoliberal, se basan en este supuesto. Así, la escolarización de la niñez y la juventud, la atención a la salud, las políticas de seguridad social, de vivienda, etcétera, se han diseñado recargando en el hogar, y en él en las mujeres adultas, una gran parte de la responsabilidad: tareas

escolares, seguimiento de tratamientos, hábitos de higiene, traslado hacia y de los locales donde se prestan los servicios, cuidado del patrimonio doméstico, etcétera. Las políticas de población son un ejemplo muy claro de cómo el Estado, a través del sistema médico, controla la capacidad reproductiva de las mujeres. Cuando el objetivo fue ampliar el número de productores y consumidores de riqueza, las mujeres en edades reproductivas tuvieron que “tener todos los hijos que Dios les mande”. Y en consecuencia, se prohibió el acceso al control de la reproducción. Pero cuando la meta es reducir el crecimiento poblacional se ofertan anticonceptivos y se interviene y limita la capacidad de procreación, pasando por encima de la voluntad de las mujeres.

Si nos atenemos a la organización y funcionamiento del sistema político, es posible observar las diferencias en la composición por sexo de las instancias de gobierno y las dificultades de las mujeres para acceder a ellas. Más aún, los núcleos donde se ejerce el control del sistema son cotos exclusivamente masculinos, a los que las mujeres no acceden.

Véanse, por ejemplo, las fuerzas armadas, la Iglesia católica e instituciones como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Y no olvidemos que uno de los argumentos más insistentes para negar a las mujeres el acceso a la ciudadanía fue, durante los siglos XIX y XX, su exclusión del servicio militar y la imposibilidad de incorporarlas. En este mismo renglón del hacer político es interesante observar la fragilidad de las instancias de mujeres constituidas con tal fin.

En la división social del trabajo, la gran división sexual distingue los trabajos que generan valor de aquéllos que no pasan por el mercado ni por el reconocimiento en las cuentas nacionales. Estos últimos son socialmente necesarios, imprescindibles para el mantenimiento de los individuos y en particular de determinados conjuntos de ellos. Cuidar y socializar a los niños y niñas es un conjunto de tareas de muy variada índole y que exige tiempo (...) Por otro lado, en el mercado de trabajo son señaladas como femeninas las ocupaciones y tareas tediosas, repetitivas y que se busca abaratar.

De este modo, las sociedades organizan una dimensión de la desigualdad social que se articula con otras grandes dimensiones. En los puntos de articulación, es posible que los géneros varíen y se redefinan. El más importante, a los efectos del género, tiene que ver con los ciclos de vida. Estos también son construcciones sociales en relación con el tamaño y capacidad de los cuerpos. A tal punto están imbricados que es posible preguntarse si género y ciclo de vida no son ambos los ejes de las

construcciones sociales del cuerpo humano. Dilucidarlo exige de investigaciones que den cuenta de las condiciones de vida, las normatividades, representaciones imaginarias de mujeres y de varones en las etapas adultas y no adultas de la vida. Exige también analizar con cuidado los momentos del enfrentamiento entre mujeres y varones, así como su génesis y desarrollo histórico: los momentos de estabilidad del orden y los de cuestionamiento, conflicto y recreación. Entonces podremos mantener o desechar la hipótesis, así como delinear con más precisión cuántos géneros son posibles encontrar en la sociedad y en la cultura que estamos estudiando. Porque no debemos olvidar que el sexo, que es dicotómico, no es más que el referente empírico del que parte la elaboración social que denominamos género. Y como construcción social no tiene porqué seguirlo tan de cerca.

La investigación se ha preocupado más por las articulaciones entre género y clase, y en años recientes entre género, etnia y raza. Para quienes vivimos y estudiamos esta región del mundo llamada América Latina, estas dimensiones son ejes que segmentan nuestras sociedades. Los estudios sobre las relaciones de género permiten pensar en campos socio-culturales también segmentados, razones por las cuales, y a pesar de los intentos homogeneizantes de los medios de comunicación de masas, del sistema educativo y otros aparatos ideológicos, son muchos los femeninos y los masculinos presentes en la región, en cada sociedad.

El estudio de los sistemas de género en nuestra región nos obliga a proceder con cierta cautela cuando se trata de producir conocimientos. No basta con la información desagregada por sexo. Es necesario identificar los ciclos de vida y encontrar sus mejores indicadores para el objeto de estudio que se construye. En nuestra región es particularmente útil determinar los contextos domésticos y los lugares de las mujeres en ellos, porque ya sabemos que los hogares nucleares no son la única forma de agrupamiento doméstico y existen ciclos de las unidades domésticas bien definidos, que diversifican a mujeres y varones aun cuando compartan el mismo rango de edad. La segmentación de nuestras sociedades nos obliga a acotar por clase y etnia. Es decir, en el momento de la recolección de la información, en el análisis y en la discusión de los resultados de la investigación, como en todo proceso de creación de conocimientos, es necesario proceder con rigor, sabiendo cuán precarios son nuestros resultados. Y por lo tanto, cuán arriesgado es hacer conclusiones y generalizaciones apresuradas.

¿De la redistribución al reconocimiento?

Dilemas en torno a la justicia en una época

“postsocialista”*

(Fragmentos)

Nancy Fraser 

(...)

Tanto el género como la “raza” son colectividades bivalentes paradigmáticas. Aunque cada una tiene sus peculiaridades, ambas incluyen dimensiones político-económicas y culturales-valorativas. El género y la “raza”, pues, implican tanto redistribución como reconocimiento.

El género, por ejemplo, tiene dimensiones político-económicas porque es un principio básico de la estructuración de la economía política. Por un lado, el género estructura la división fundamental entre trabajo remunerado “productivo” y trabajo doméstico no remunerado “reproductivo”, que asigna a la mujer la responsabilidad primaria respecto de este último. Por otro lado, el género estructura también la división dentro del trabajo remunerado: entre ocupaciones de altos salarios dentro de la industria manufacturera y profesional, dominadas por los hombres, y aquellas de salarios inferiores, de servicio doméstico y de “cuello rosado”, dominadas por las mujeres. El resultado es una estructura político-económica que genera modos de explotación, marginación y pobreza, específicos de género. Esta estructura hace del género un factor de diferenciación político-económica, dotado de ciertas características similares a las del factor clase. Cuando se mira desde este punto de vista, la injusticia de género aparece como una especie de la injusticia distributiva que exige a gritos la redistribución. Análogamente al problema de clase, la justicia de género exige una transformación de la economía política con el fin de eliminar su estructuración en torno al género. Por lo tanto, la eliminación de la explotación, marginación y pobreza específicas de género, exige abolir la división del trabajo según el género (tanto entre trabajo remunerado y no remunerado, como la interna al trabajo remunerado). La lógica de la solución es, entonces, similar a la utilizada respecto de la clase: debe eliminarse el género como tal. En suma, si el género fuera sencillamente un asunto de diferenciación político-económica, la justicia exigiría su abolición.

Sin embargo, esto es sólo la mitad de la historia. En realidad, el género no sólo es un factor de diferenciación político-econó-

mica, sino también de diferenciación cultural-valorativa. Como tal, el género incluye asimismo elementos que se asemejan más a los de la sexualidad que a los de clase y que lo ubican claramente dentro de la problemática del reconocimiento. En efecto, una de las principales características de la injusticia de género es el androcentrismo: la construcción autoritaria de normas que privilegian los rasgos asociados con la masculinidad. De la mano del androcentrismo va el sexismo cultural: la difundida devaluación y desprecio de aquellas cosas que se codifican como “femeninas”¹⁹⁶, y no exclusivamente las mujeres. Tal desvalorización se expresa en un conjunto de lesiones que sufren las mujeres, como el ataque y la explotación sexuales, y la difundida violencia doméstica; las representaciones estereotipadas en los medios de comunicación (...); el acoso y el desdén en todas las esferas de la vida cotidiana; la sujeción a normas androcéntricas frente a las cuales las mujeres aparecen como inferiores o marginales y que obran en desventaja de ellas, aun en ausencia de alguna intención de discriminación; la segregación en las actitudes; la exclusión o la marginación en las esferas públicas y los cuerpos deliberantes y la negación de sus plenos derechos legales y de igual protección.

Estas lesiones son injusticias vinculadas al reconocimiento: son relativamente independientes de la economía política y no meramente “superestructurales”. Por lo tanto, no pueden ser reparadas solamente a través de la redistribución político-económica. Requieren soluciones adicionales e independientes de reconocimiento. Para superar el androcentrismo y el sexismo es preciso cambiar las valoraciones culturales (así como sus expresiones legales y prácticas), que privilegian la masculinidad y niegan igual respeto a las mujeres. Esto exige descentrar las normas androcéntricas y reevaluar un género menospreciado. La lógica del remedio, en este caso, es similar a la utilizada respecto de la sexualidad: debe darse un reconocimiento positivo a una especificidad de grupo devaluada.

El género es, entonces, un modo de colectividad bivalente: tiene una faceta político-económica, que lo ubica dentro del ámbito de la redistribución, pero también otra cultural-valorativa que lo ubica, simultáneamente, dentro del ámbito del reconocimiento. Desde luego, las dos facetas no están separadas nítidamente la una de la otra. Más bien se entrelazan para reforzarse dialécticamente, pues las normas androcéntricas y sexistas se institucionalizan en el Estado y la economía, y las desventajas económicas de las mujeres restringen su “voz” e impiden de esta forma su igual participación en la creación cultural, en las esfe-

ras públicas y en la vida cotidiana. El resultado es un círculo vicioso de subordinación cultural y económica. En consecuencia, para solucionar el problema de la injusticia de género, es necesario cambiar la economía política y la cultura a la vez.

El carácter bivalente del género es, sin embargo, la fuente de un dilema. En la medida en que las mujeres sufren al menos dos tipos de injusticia analíticamente distintos, requieren necesariamente de dos tipos de solución analíticamente distintas: tanto redistribución como reconocimiento. Sin embargo, los dos tipos de solución van en direcciones opuestas y no es fácil perseguirlos de modo simultáneo. Mientras la lógica de la redistribución implica eliminar el género como tal, la del reconocimiento implica valorizar su especificidad¹⁹⁷. Ésta sería, por lo tanto, la versión feminista del dilema redistribución-reconocimiento: ¿cómo pueden las feministas luchar simultáneamente por la abolición de la diferenciación según el género y por valorizar la especificidad de género?

Un dilema análogo surge en la lucha contra el racismo. La “raza”¹⁹⁸, como el género, es un modo de colectividad bivalente. Por un lado, se asemeja a la clase, como principio estructural de la economía política. Desde este punto de vista, la “raza” estructura la división capitalista del trabajo. Dentro del trabajo remunerado, dispone la división entre los empleos mal retribuidos, de bajo perfil, serviles, domésticos, ocupados en proporciones excesivas por personas de color, y los empleos bien pagados, de alto perfil, de “cuello blanco”, profesionales, técnicos y de administración, ocupados en proporciones excesivas por “blancos”¹⁹⁹. La división racial que existe actualmente dentro del trabajo remunerado es, en parte, un legado histórico del colonialismo y la esclavitud, que elaboraron la categorización racial para justificar nuevas y brutales formas de apropiación y explotación, constituyendo efectivamente a los “negros” en una casta político-económica.

Por otra parte, hoy en día la “raza” estructura el acceso a los mercados laborales oficiales y hace que grandes segmentos de la población de color sean un sub-proletariado degradado, o una clase inferior, “superflua”, indigna incluso de ser explotada y excluida en lo absoluto del sistema de producción. El resultado es una estructura político-económica que genera modos de explotación, marginación y pobreza, específicamente racistas.

Esta estructura hace de la “raza” un factor de diferenciación político-económica con ciertas características similares a las de la clase. Desde esta perspectiva, la injusticia racial aparece como una especie de la distributiva, que pide a gritos una solución

redistributiva. Al igual que el problema de clase, la justicia racial exige transformar la economía política para eliminar su racialización. La eliminación de la explotación, marginalización y pobreza específicas de raza, requiere la abolición de la división racial del trabajo —tanto la que se da entre el trabajo explotable y el superfluo, como la que tiene lugar al interior del trabajo remunerado. La lógica de la solución se asemeja a la relativa a la clase; se trata de eliminar la “raza” como tal. En suma, si la “raza” fuera tan sólo un factor de diferenciación político-económica, la justicia exigiría su abolición.

Pero la “raza”, al igual que el género, no es solamente político-económica. Tiene también dimensiones cultural-valorativas, lo que la coloca en el ámbito del reconocimiento. La “raza” tiene asimismo rasgos más parecidos a los de la sexualidad que a los de la clase. Un aspecto importante del racismo es el eurocentrismo: la construcción autoritaria de normas que privilegian rasgos asociados con “ser blanco”. Al lado de esto va el racismo cultural: la difundida devaluación y menosprecio²⁰⁰ de las cosas codificadas como “negras”, “morenas” y “amarillas”, paradigmática, y no exclusivamente de las personas de color²⁰¹.

Esta depreciación se expresa en un conjunto de lesiones de las que son víctimas las personas de color. Entre ellas, las representaciones estereotipadas denigrantes que las presentan como criminales, bestiales, primitivas, estúpidas y demás; la violencia, el acoso y el menosprecio en todas las esferas de la vida cotidiana; la sujeción a las normas eurocéntricas en relación con las cuales las personas de color aparecen como inferiores o marginales y que obran en su desventaja, aun en ausencia de la intención de discriminarlas; la exclusión o marginación de las esferas públicas y los cuerpos deliberantes; y la negación de sus plenos derechos legales, así como de una igual protección.

Como en el caso del género, estas lesiones son injusticias de reconocimiento. La lógica de su solución, por consiguiente, consiste también en otorgar un reconocimiento positivo a una especificidad de grupo devaluada.

La “raza” es entonces otro modo bivalente de colectividad con una faceta político-económica y una cultural-valorativa. Sus dos facetas se entrelazan para reforzarse dialécticamente. Más aún, el hecho de que las normas racistas y eurocentristas se encuentren institucionalizadas en el Estado y la economía y el que las personas de color sufran desventajas en lo económico, restringe su “voz”. La reparación de la injusticia racial, por lo tanto, requiere cambiar tanto la economía política como la cultura. Sin embargo, al igual que tiene lugar con el género, el carácter

bivalente de la “raza” es la fuente de un dilema. En la medida en que las personas de color sufren al menos dos tipos de injusticia analíticamente distintos, necesitan dos tipos de solución también analíticamente distintos: redistribución y reconocimiento, que no pueden lograrse fácilmente de manera simultánea.

Mientras que la lógica de la redistribución consiste en eliminar la “raza” como tal, la del reconocimiento radica en valorizar la especificidad de grupo²⁰². Esta sería, entonces, la versión antirracista del dilema redistribución-reconocimiento: ¿cómo pueden los antirracistas luchar simultáneamente por abolir la “raza” y por valorizar la especificidad cultural de un grupo subordinado en razón de la “raza”?

Resumiendo, tanto el género como la “raza” son modos de colectividad problemáticos. A diferencia de la clase, que ocupa uno de los extremos del espectro conceptual, y de la sexualidad, que ocupa el otro, el género y la “raza” son bivalentes. Quiere decir que ambos están implicados a la par en la política de la redistribución y en la del reconocimiento y, por lo tanto, deben enfrentar el dilema que esa simultaneidad supone. Las feministas deben buscar soluciones político-económicas que socaven la diferenciación de género y, a la vez, demandar soluciones culturales-valorativas para resaltar su especificidad como colectividad menospreciada. De modo similar, los antirracistas deben escudriñar soluciones político-económicas que resquebrajen la diferenciación “racial” y, a la vez, buscar soluciones cultural-valorativas para resaltar la especificidad de sus colectividades menospreciadas. ¿Cómo pueden hacer ambas cosas al mismo tiempo?

¿Afirmación o transformación? Volviendo sobre la cuestión de la solución

Hasta ahora he formulado el dilema redistribución-reconocimiento de una manera que lo torna prácticamente insoluble. He partido del supuesto de que las soluciones redistributivas a las injusticias político-económicas despojan siempre a los grupos sociales de sus diferencias específicas. Igualmente, he asumido que las soluciones de reconocimiento para las injusticias cultural-valorativas aumentan siempre la diferenciación de los grupos sociales. Dados estos presupuestos, resulta difícil ver cómo pueden las feministas y los antirracistas buscar, de manera simultánea, redistribución y reconocimiento.

Ahora, sin embargo, quisiera hacer más complejos estos presupuestos. En esta sección examinaré las concepciones alter-

nativas de redistribución, por un lado, y las del reconocimiento, por el otro. Mi objetivo es distinguir dos aproximaciones amplias al problema de la injusticia que atraviesa la división entre redistribución y reconocimiento. Las llamaré “afirmación” y “transformación”, respectivamente. Después de esbozar cada una de ellas esquemáticamente, mostraré cómo opera cada una en lo referente a la redistribución y el reconocimiento. Sobre esta base, finalmente, reformularé el dilema redistribución-reconocimiento de manera que resulte susceptible de solución.

Empezaré por diferenciar brevemente afirmación y transformación. Por soluciones afirmativas a la injusticia distingo aquellas dirigidas a corregir los resultados inequitativos de los acuerdos sociales, sin afectar el marco general que los origina. Por soluciones transformativas, por el contrario, entiendo las dirigidas a corregir los resultados inequitativos, precisamente mediante la reestructuración del marco general implícito que los origina. El punto esencial del contraste es resultados finales *versus* procesos que los generan, *no*²⁰³ el cambio gradual *versus* el apocalíptico.

Esta distinción puede aplicarse, en primer lugar, a la solución de las injusticias culturales. Las soluciones afirmativas para este tipo de injusticia se encuentran asociadas actualmente con lo que llamaré el multiculturalismo predominante²⁰⁴. Este tipo de multiculturalismo se propone reparar la falta de respeto mediante la reevaluación de las identidades de grupo injustamente devaluadas, pero deja intactos tanto el contenido de esas identidades como las diferenciaciones de grupo implícitas. Las soluciones transformativas, por el contrario, están asociadas actualmente con la deconstrucción. La eliminación de la falta de respeto, en este caso, se lograría a través de la transformación de la estructura cultural-valorativa subyacente. Al desestabilizar las identidades de grupo existentes y los factores de diferenciación, estas soluciones no sólo elevarían la autoestima de los miembros de los grupos irrespetados; cambiarían la imagen que *todos*²⁰⁵ los miembros de la sociedad tengan de sí mismos.

Para ilustrar esta distinción, consideremos, una vez más, el caso de la sexualidad despreciada²⁰⁶.

Las soluciones afirmativas para la homofobia y el heterosexismo están asociadas actualmente a la política de identidad *gay*, que se propone reevaluar la identidad de los gays y las lesbianas²⁰⁷. Las transformativas, por el contrario, están relacionadas con la política *queer*, que se propone deconstruir la dicotomía homo-hetero.

La política de identidad *gay* trata la homosexualidad como si fuera una realidad cultural con contenido sustantivo propio, al igual que ocurre con la etnicidad. Se asume que esta realidad existe en y por sí misma, y que sólo necesita un reconocimiento adicional. La teoría *Queer*, en cambio, trata la homosexualidad como el correlato construido y devaluado de la heterosexualidad; considera que ambas son reificaciones de la ambigüedad sexual y que cada una se define únicamente en virtud de la otra. El objetivo transformador no consiste en solidificar una identidad *gay*, sino en deconstruir la dicotomía homo-hetero con el fin de desestabilizar todas las identidades sexuales asentadas. Lo fundamental no es disolver todas las diferencias sexuales en una identidad humana única y universal, sino más bien establecer un campo sexual en el cual se den diferencias múltiples, no binarias, fluidas, siempre cambiantes²⁰⁸.

Las dos aproximaciones detentan bastante interés como soluciones a la falta de respeto, pero existe una diferencia crucial entre ellas. Mientras que la política de identidad *gay* tiende a aumentar la diferenciación existente de los grupos conforme al sexo, la política *queer* tiende a desestabilizarla, al menos ostensiblemente y a largo plazo. Lo anterior se aplica, en general, a las soluciones para el problema del reconocimiento. Mientras que las soluciones afirmativas en este caso promueven la diferenciación existente entre los grupos, las transformativas tienden, a largo plazo, a desestabilizarla, para dar lugar a futuros reagrupamientos. Retomaré este punto en breve.

Distinciones análogas pueden trazarse respecto de las soluciones a la injusticia económica. Las afirmativas aquí han sido asociadas históricamente al Estado liberal benefactor. Con ellas se busca reparar la mala distribución de los recursos resultante, dejando intacta la estructura político-económica subyacente. Por lo tanto, lo que se persigue es aumentar la porción de consumo de los grupos en desventaja económica, sin reestructurar el sistema de producción de otras maneras. Las transformativas, al contrario, han sido vinculadas históricamente al socialismo. Con ellas se pretende reparar la distribución injusta mediante la transformación de la estructura político-económica subyacente. Al reestructurar las relaciones de producción, estas soluciones no sólo alterarían la distribución de las porciones de consumo; cambiarían también la división social del trabajo y, con ello, las condiciones de existencia de todos²⁰⁹.

Para ilustrar esta distinción, consideremos, una vez más, el caso de las clases explotadas²¹⁰.

Las soluciones afirmativas redistributivas a las injusticias de clase incluyen, por lo general, transferencias de ingreso de dos tipos: los programas de seguridad social comparten algunos de los costos de la reproducción social en el caso de los empleados estables, agrupados en el llamado “sector primario” de la clase trabajadora; los programas de asistencia pública ofrecen ayuda “dirigida”, “según los recursos de que dispone el beneficiario”, asignadas al “ejército de reserva” de los desempleados y subempleados. Tales soluciones afirmativas, lejos de abolir las diferencias de clases *per se*, las mantienen y ayudan a darles forma. Su efecto general es trasladar la atención —que recae sobre la división del trabajo entre trabajadores y capitalistas—, hacia la división entre las facciones empleadas y no empleadas de la clase trabajadora. Los programas de asistencia pública “están dirigidos” a los pobres no sólo como blancos de ayuda, sino también de hostilidad. Ciertamente, tales programas suministran una ayuda material necesaria, pero crean también diferenciaciones antagónicas de grupo fuertemente concentradas psicológicamente.

Esta lógica se aplica a la redistribución afirmativa en general. Aunque esta aproximación intenta remediar la injusticia económica, deja intactas las estructuras profundas que generan las desventajas de clase. Por lo tanto, una y otra vez debe hacer reasignaciones superficiales. El resultado es que la clase menos favorecida queda marcada como inherentemente deficiente e insaciable, como si siempre necesitara más y más. Con el tiempo, puede parecer incluso que se privilegia a dicha clase, por cuanto es objeto de un trato especial y de una generosidad, inmerecidos. Por consiguiente, una aproximación dirigida a resolver las injusticias de redistribución puede terminar generando injusticias de reconocimiento.

En cierto sentido, esta aproximación incluye una contradicción interna. La redistribución afirmativa presupone, por lo general, una concepción universalista del reconocimiento: la del igual valor moral de las personas. Llamemos a esta concepción “el compromiso oficial con el reconocimiento”. No obstante, la práctica de la redistribución afirmativa, tal como se ha repetido a través del tiempo, tiende a poner en movimiento una segunda —y estigmatizante— dinámica de reconocimiento, que contradice su compromiso oficial con el universalismo. Esta segunda dinámica puede entenderse como el “efecto práctico de reconocimiento” de la redistribución afirmativa. Esta dinámica entra en conflicto con su compromiso oficial con el reconocimiento.

Contrastemos ahora esta lógica con la de las soluciones transformativas a las injusticias distributivas de clase. Estas soluciones combinan, por lo general, programas universales de bienestar social, tributación altamente progresiva, políticas macroeconómicas dirigidas a la creación de condiciones de pleno empleo, un sector público grande (aislado del mercado), una proporción significativa de propiedad pública o colectiva y la toma democrática de decisiones de las prioridades socioeconómicas básicas. Las mismas intentan asegurar el acceso de todos al empleo y tienden, a la vez, a desvincular del mismo la porción de recursos necesaria para el consumo básico. Por estas razones, se inclina a socavar la diferenciación entre clases. Estas soluciones transformativas, sin embargo, reducen la desigualdad social sin crear clases estigmatizadas, compuestas de personas vulnerables, que se perciben como beneficiarias de una generosidad especial. Por lo tanto, se encaminan a promover la reciprocidad y la solidaridad en las relaciones de reconocimiento. Una aproximación orientada a la reparación de injusticias distributivas puede, por consiguiente, contribuir también a reparar (algunas) injusticias de reconocimiento²¹¹.

Esta aproximación es internamente coherente. Al igual que la redistribución afirmativa, la transformadora supone, generalmente, la misma concepción universalista del reconocimiento, es decir, la del igual valor moral de las personas. No obstante, a diferencia de la afirmativa, su práctica no tiende a socavar esta concepción. Las dos propuestas, pues, generan diferentes lógicas de diferenciación de grupo: mientras que las soluciones afirmativas pueden tener el efecto perverso de promover la diferenciación de clases, las transformativas tienden a borrarla. Contradice su compromiso oficial con el universalismo. Esta segunda dinámica puede entenderse como el “efecto práctico” de reconocimiento de la redistribución afirmativa.

Adicionalmente, los dos enfoques generan diferentes dinámicas subliminales de reconocimiento.

La redistribución afirmativa puede estigmatizar a los menos favorecidos, de modo que al perjuicio de la pobreza se añade el insulto de la falta de reconocimiento. La transformativa, por el contrario, puede promover la solidaridad, ayudando a reparar algunas formas del irrespeto.

¿Qué deberíamos concluir, entonces, de la discusión anterior? En esta sección hemos considerado solamente los casos “puros”, típicos-ideales, de los dos extremos del espectro conceptual. Hemos contrastado los efectos divergentes de las soluciones afirmativas y transformativas a las injusticias de clase

arraigadas en lo económico, por un lado, y a las sexuales, enraizadas en lo cultural, por el otro. Vimos que las soluciones afirmativas aspiran, en general, a promover la diferenciación de los grupos, en tanto que las transformativas se plantean desestabilizarla o borrarla. Vimos también que las soluciones afirmativas de redistribución pueden generar, como efecto secundario, injusticias de reconocimiento, mientras que las transformativas pueden contribuir a reparar algunas de ellas.

Todo esto sugiere una manera de reformular el dilema redistribución-reconocimiento. Podríamos preguntarnos entonces: para aquellos grupos que están sujetos a injusticias de ambos tipos, ¿qué combinación de soluciones funcionaría mejor para minimizar, si no para eliminar del todo, las interferencias mutuas que pueden surgir cuando se persiguen simultáneamente la redistribución y el reconocimiento?

Afinar el dilema: de nuevo sobre el género y la “raza”

Imaginemos una matriz de cuatro celdas. El eje horizontal incluye los dos tipos generales de soluciones que acabamos de examinar, es decir, las afirmativas y las transformativas. El eje vertical comprende los dos aspectos de la justicia que hemos venido considerando, es decir, la redistribución y el reconocimiento. Sobre esta matriz podemos ubicar las cuatro orientaciones políticas que hemos discutido. En la primera celda, donde se cruzan la redistribución y la afirmación, se encuentra el proyecto del Estado liberal benefactor, que reasigna superficialmente las porciones distributivas entre los grupos existentes, tiende a apoyar la diferenciación entre estos y puede generar, como efecto secundario, el irrespeto. En la segunda celda, donde se encuentran la redistribución y la transformación, está el proyecto socialista que, dirigido a una reestructuración profunda de las relaciones de producción, tiende a borrar la diferenciación entre los grupos y puede contribuir también a reparar algunas formas de irrespeto. En la tercera celda, donde se entrecruzan el reconocimiento y la afirmación, se halla el proyecto del multiculturalismo central, centrado en las redistribuciones superficiales del respeto entre los grupos existentes y que pretende apoyar la diferenciación entre los mismos. En la cuarta celda, donde coinciden el reconocimiento y la transformación, está el proyecto de la deconstrucción que, dirigido a la re-estructuración profunda de las relaciones de reconocimiento, tiende a desestabilizar los factores de diferenciación entre los grupos. (Véase la figura a continuación)

	Afirmación	Transformación
Redistribución	<i>Estado del bienestar liberal</i> Reparto superficial de los bienes existentes entre los grupos existentes; sostiene la diferenciación de grupo; puede dar lugar a un reconocimiento inadecuado.	<i>Socialismo</i> Reestructuración profunda de las relaciones de producción; desdibuja la diferenciación de grupo; puede contribuir a remediar algunas formas de reconocimiento inadecuado.
Reconocimiento	<i>Multiculturalismo predominante</i> Reparto superficial de respeto entre las identidades presentes en los grupos existentes.	<i>Deconstrucción</i> Reestructuración en profundidad de las relaciones de reconocimiento; desdibuja la diferenciación del grupo.

Este cuadro recoge el multiculturalismo predominante como la analogía cultural del Estado liberal benefactor, al tiempo que identifica a la deconstrucción como análogo cultural del socialismo. Nos permite, por lo tanto, hacer algunas evaluaciones preliminares de la compatibilidad mutua de las diversas estrategias de reparación. Podemos calibrar hasta qué punto las parejas de soluciones interferirían entre sí caso de aplicarse al mismo tiempo. Podemos identificar las parejas que desembocarían directamente en el dilema distribución-reconocimiento. Podemos también reconocer las que cumplirían la promesa de evitarlo.

Al menos en principio, habría dos parejas de soluciones que parecen especialmente poco prometedoras.

Las afirmativas políticas de redistribución del Estado liberal benefactor parecen contradecir las políticas de reconocimiento transformativas de la deconstrucción, puesto que las primeras tienden a promover la diferenciación entre los grupos, y las segundas a desestabilizarla. De manera similar, las políticas de redistribución transformativas del socialismo parecen contradecir las afirmativas de reconocimiento del multiculturalismo de base: mientras que las primeras se proponen socavar la diferenciación de los grupos, las segundas se encaminan a promoverla.

Por el contrario, dos parejas de soluciones parecen relativamente prometedoras.

Las políticas afirmativas de redistribución del Estado liberal benefactor parecen compatibles con las afirmativas de reconocimiento del multiculturalismo central. Ambas tienden a promover la diferenciación de los grupos, aunque la primera pueda llevar al irrespeto. Del mismo modo, las políticas transformativas de redistribución del socialismo parece que se avienen a las transformativas de reconocimiento de la deconstrucción; ambas intentan socavar los factores de diferenciación existentes entre los grupos.

Para verificar estas hipótesis, regresemos al género y la “raza”. Recordemos que estos son factores de diferenciación bivalentes, con ejes de injusticia tanto económica como cultural. Por lo tanto, las personas subordinadas en razón del género y/o la “raza” necesitan tanto redistribución como reconocimiento. Son los sujetos paradigmáticos del dilema redistribución-reconocimiento. ¿Qué sucede, entonces, en su caso, cuando varias parejas de soluciones a las injusticias se aplican simultáneamente? ¿Existen dúos de soluciones que permitirían a las feministas y a los antirracistas evadir, si no eliminar del todo, el dilema redistribución-reconocimiento?

Razonemos, en primer lugar, el caso del género. Recuérdese que para reparar las injusticias de género se requieren cambios, tanto en la economía política como en la cultura, que permitan romper el círculo vicioso de la subordinación económica y cultural. Como vimos, los cambios en cuestión pueden adoptar una de dos formas: la afirmación o la transformación. Dejando de lado los casos que a primera vista resultan poco prometedores, consideremos, primero, el caso *prima face* prometedor en el que se combinan la redistribución afirmativa y el reconocimiento afirmativo.

Como lo sugiere su nombre, la redistribución afirmativa, dirigida a remediar las injusticias de género a nivel económico, incluye la puesta en marcha de acciones afirmativas, es decir, esfuerzos por asegurar a las mujeres su porción equitativa de los empleos existentes y de los cupos educativos, dejando intactos la naturaleza y número de ambos. El reconocimiento afirmativo, dirigido a reparar las injusticias de género culturales, comprende el feminismo cultural, esto es, el esfuerzo por asegurar a las mujeres el respeto mediante la reevaluación de la feminidad, sin modificar en lo absoluto el código binario de género que da sentido a esta última. Así, el escenario en cuestión combina la política socioeconómica del feminismo liberal con la po-

lítica cultural del feminismo cultural. ¿Esta combinación evade realmente el dilema redistribución-reconocimiento?

A pesar de su prometedor apariencia inicial, tal escenario resulta problemático. La redistribución afirmativa no se compromete con el nivel profundo en el que la economía política asume caracteres relacionados con el género. Dirigida básicamente a combatir la discriminación en las actitudes, no ataca la división, de acuerdo con el género, entre el trabajo remunerado y el no remunerado. No combate tampoco la división, también según el género, entre las ocupaciones femeninas y masculinas que se da en el interior del trabajo remunerado. Al mantener sin cambios las estructuras profundas que generan las desventajas ligadas al género, se ve obligada a hacer reasignaciones superficiales una y otra vez. El resultado no sólo subraya la diferencia de los géneros; marca también a las mujeres como personas deficientes e insaciables, que necesitan cada vez más y más. Con el tiempo, las mujeres podrían incluso parecer privilegiadas, objeto de tratamiento especial y generosidad inmerecidos. Una aproximación dirigida a reparar las injusticias de distribución puede entonces terminar alimentando injusticias de reconocimiento.

Este problema se exacerba cuando se agrega la estrategia de reconocimiento afirmativo del feminismo cultural.

Esta aproximación llama insistentemente la atención a la especificidad o diferencia cultural putativa de las mujeres, si no es que la crea mediante su propia actuación. En algunos contextos, además, puede avanzar hacia el desplazamiento de normas androcéntricas. En este marco, sin embargo, es más probable que tenga el efecto de avivar las llamas del resentimiento existente en contra de la acción afirmativa. Según esta lectura, la política cultural de la afirmación de la diferencia de las mujeres aparece como una afrenta al compromiso oficial del Estado liberal benefactor con el igual valor moral de las personas.

La otra vía que resulta *prima facie* prometedor combina la redistribución transformativa con el reconocimiento transformativo. Esa redistribución, dirigida a resolver la injusticia de género en la economía, adopta la forma de un feminismo socialista o de una social-democracia feminista. Por su parte, el reconocimiento transformativo para solventar la injusticia en la cultura consiste en la deconstrucción feminista, orientada a dismantelar el androcentrismo mediante la desestabilización de las dicotomías de género. El escenario en cuestión combina entonces las políticas socioeconómicas del feminismo socialista

con las culturales del feminismo deconstructivo. ¿Esta combinación evade realmente el dilema redistribución-reconocimiento?

La sedimentación y congelamiento de las diferencias de género —que tienen lugar en una economía política injustamente guiada por el género—, su imagen utópica de una cultura en la que construcciones siempre nuevas de identidad y diferencia sean elaboradas libremente y, luego, rápidamente reconstruidas, es posible, después de todo, sólo sobre la base de una igualdad social básica.

Más aún, como estrategia de transición, esta combinación evita avivar las llamas del resentimiento. Si algún defecto tiene, es que, tanto las políticas culturales de la deconstrucción feminista como las económicas del feminismo socialista, están muy alejadas de los intereses e identidades inmediatos de la mayoría de las mujeres, tal como estos son construidos culturalmente hoy en día.

Resultados semejantes surgen para la “raza”, donde, de nuevo, los cambios pueden adoptar una de dos formas: la afirmación o la transformación. Dejando de lado, una vez más, los casos *prima facie* poco prometedores, veamos los dos escenarios que en principio parecen ser *prima facie* prometedores.

En el primero de ellos, se agrupan la redistribución y el reconocimiento afirmativos.

La redistribución afirmativa que se propone solucionar las injusticias raciales en la economía, incluye la acción afirmativa, es decir, el empeño por asegurar a las personas de color la porción equitativa de los empleos y de los cupos educativos existentes, sin cambiar la naturaleza y número de esos empleos y cupos. El reconocimiento afirmativo con vistas a solucionar la injusticia racial cultural comprende el nacionalismo cultural, es decir, la voluntad de asegurar el respeto para las personas de color mediante la reevaluación de la “negritud”, sin modificar el código binario blanco-negro, que le da sentido. El escenario en cuestión combina las políticas socioeconómicas del antirracismo liberal con las culturales del nacionalismo negro o poder negro. ¿Esta combinación evade aquí realmente el dilema redistribución-reconocimiento?

El escenario anterior es, de nuevo, problemático. Como en el caso del género, la redistribución afirmativa no se ocupa del nivel profundo en el que se racializa la economía política. Tampoco ataca la división racial entre el trabajo explotable y la plusvalía, ni la división racial, dentro del trabajo remunerado, entre el trabajo doméstico y el no doméstico. Toda vez que no

toca las estructuras profundas que generan las desventajas raciales, se ve obligada a realizar, una y otra vez, nuevas asignaciones. El resultado no es sólo subrayar la diferenciación social; él marca también a las personas de color como deficientes e insaciables, que necesitan cada vez más y más. Así, pueden considerarse también como receptoras privilegiadas de un tratamiento especial.

El problema se ve exacerbado cuando agregamos la estrategia de reconocimiento afirmativo del nacionalismo cultural. En algunos contextos, tal aproximación puede avanzar en pos del desplazamiento de normas eurocéntricas, pero, en este marco, las políticas culturales de la afirmación de la diferencia negra aparecen como una afrenta al Estado liberal benefactor. Al alimentar el resentimiento contra la acción afirmativa, puede generar una intensa oleada de irrespeto.

¿Y qué sucede entonces con el segundo de los casos *prima facie* prometedores, que combina la redistribución transformativa con el reconocimiento también transformativo?

La redistribución transformativa, dirigida a reparar las injusticias raciales en la economía, adopta la forma de un socialismo democrático antirracista o de una social-democracia antirracista. Mientras tanto, el reconocimiento transformativo, que se plantea corregir esas mismas injusticias en la cultura, se asienta en la deconstrucción antirracista orientada al desmantelamiento del eurocentrismo, mediante la desestabilización de las dicotomías raciales. Tal escenario combina la política socioeconómica del antirracismo socialista con la política cultural del antirracismo reconstructivo y, al igual que su análogo del género, es mucho menos problemático.

El objetivo a largo plazo del antirracismo deconstructivo es crear una cultura en la que las dicotomías raciales jerárquicas sean reemplazadas por redes de diferencias múltiples que se cruzan, no están masificadas y cambian constantemente. Este objetivo, una vez más, es consistente con la redistribución transformativa socialista. Incluso como estrategia de transición, esta combinación también evita avivar las llamas del resentimiento. Su principal defecto, de nuevo, es que, tanto la política cultural antirracista deconstructiva como la política económica antirracista socialista, están muy alejadas de los intereses y las identidades inmediatos de la mayoría de las personas de color, tal como son construidos culturalmente en la actualidad.

¿Qué deberíamos concluir de esta discusión?

Tanto para el género como para la “raza”, el escenario que mejor elude el dilema redistribución-reconocimiento es el del

socialismo en la economía, sumado a la deconstrucción en la cultura. No obstante, para que este escenario sea plausible psicológica y políticamente, es preciso que todas las personas se desprendan de su apego a las construcciones culturales actuales de sus intereses e identidades.

La antropología feminista y la categoría “genero”*

(Fragmentos)

Marta Lamas 

“Género” es un concepto que, si bien existe desde hace cientos de años, en la década de los setenta²¹² empezó a ser utilizado en las ciencias sociales como categoría con una acepción específica. El propósito de estas notas es señalar por qué se ha puesto en boga y cuál es la modalidad que introduce en el análisis de las diferencias entre los sexos (...)

Los papeles sexuales, supuestamente originados en una división del trabajo basada en la diferencia biológica, han sido descritos etnográficamente. Aunque en menor grado, también se ha buscado establecer qué tan variables o universales ellos son, comparándolos transculturalmente. Estos papeles, que marcan la diferente participación de los hombres y las mujeres en las instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas, incluyen las actitudes, valores y expectativas que una sociedad dada conceptualiza como femeninos o masculinos (...) De una u otra manera, todos los estudios etnográficos dan cuenta de estas diferencias. Baste por el momento mencionar a los que han sido pioneros y han abierto una perspectiva de interpretación más allá de la mera descripción etnográfica. Margaret Mead es indudablemente una de estas personas. Ya en 1935, en su clásico estudio de tres sociedades de Nueva Guinea, reflexionaba sobre el porqué de las diferencias conductuales —y de “temperamento”—; concluye que éstas son creaciones culturales y que la naturaleza humana es increíblemente maleable. Interesada en profundizar en el estudio de los sexos, en 1949 publicó *Macho y hembra*, pero a diferencia de su obra anterior, ésta cae en un psicologismo barato y es duramente criticada por el poco rigor y la mucha ideología que permean todo el texto.

En 1937, Murdock hizo una comparación de la división sexual del trabajo en varias sociedades y concluyó que no todas las especializaciones por sexo pueden ser explicadas por las diferencias físicas entre los sexos: eso es especialmente evidente en lo que se refiere a la manufactura de objetos para la cual no es la fuerza la que determina, por ejemplo, si es un varón o una mujer quien elabora una canasta, sino que esa canasta vaya a ser utilizada en tareas consideradas femeninas o masculinas. Murdock dice claramente que el hecho de que los sexos tengan una asignación diferencial en la niñez y ocupaciones distintas

en la edad adulta es lo que explica las diferencias observables en el “temperamento” sexual, y no al contrario.

Otra referencia significativa a las diferencias entre los sexos fue la que se hizo a partir del concepto de estatus. En 1942, Linton ya señalaba que todas las personas aprenden su estatus sexual y los comportamientos apropiados al mismo. Dentro de esa línea se concebía a la masculinidad y a la feminidad como estatus instituidos que se vuelven identidades psicológicas para cada persona. La mayor parte del tiempo, las personas están de acuerdo con el estatus asignado, pero ocurre que, a veces, alguna persona no lo está. La antropología también se interesó por estudiar las maneras como las sociedades manejan ese conflicto (...)

¿Hay o no hay una relación entre la diferencia biológica y la diferencia sociocultural? Esta pregunta cobraba un cariz político del que la antropología no podría sustraerse, sobre todo cuando un movimiento social estaba interesado en ella. Si los papeles sexuales son construcciones culturales, ¿por qué las mujeres siempre están excluidas del poder público y relegadas al ámbito doméstico? Y si los papeles sexuales son determinados biológicamente, ¿qué posibilidades hay de modificarlos? El nuevo feminismo lo formuló acertadamente: ¿por qué la diferencia sexual implica desigualdad social? (...)

Ahora bien, ¿hasta qué punto y en dónde se asimila a las mujeres a lo natural y a los hombres a lo cultural, y qué implica esta correspondencia? Significa, entre otras cosas, que cuando una mujer se quiere salir de la esfera de lo natural, o sea, que no quiere ser madre ni ocuparse de la casa, se le tacha de anti-natural. En cambio, para los hombres “lo natural” es rebasar el estado natural: volar, sumergirse en los océanos, etcétera.

Que la diferencia biológica, cualquiera que ésta sea (anatómica, bioquímica, etcétera), se interprete culturalmente como una diferencia sustantiva que marcará el destino de las personas con una moral diferenciada es el problema político que subyace a toda la discusión académica sobre las diferencias entre hombres y mujeres (...)

La pregunta, como la formuló acertadamente Michelle Z. Rosaldo, era: “¿Qué característica se encuentra presente en cada una de las sociedades para que se produzca y reproduzca un orden sexual desigual?”

Así nos encontramos, no sólo con la diferencia biológica, sino también con la constante división de la vida en esferas masculinas y femeninas, que se atribuye a la biología, pero que, exceptuando lo relacionado con la maternidad, es claramente cultural. O sea, nos topamos con el género.

¿Cómo aparecen las diferencias de género en la antropología? Esta disciplina ha establecido ampliamente que la asimetría entre hombres y mujeres significa cosas distintas en lugares diferentes. Por lo mismo, la posición de las mujeres, sus actividades, sus limitaciones y sus posibilidades varían de cultura en cultura. Lo que se mantiene constante es la diferencia entre lo considerado masculino y lo considerado femenino. Pero si en una cultura hacer canastas es un trabajo de mujeres (justificado por la mayor destreza manual de éstas) y en otra es un trabajo exclusivo de los varones (con la misma justificación), entonces es obvio que el trabajo de hacer canastas no está determinado por lo biológico (el sexo), sino por lo que culturalmente se define como propio para ese sexo, o sea, por el género. De ahí se desprende que la posición de la mujer no está determinada biológica, sino culturalmente. El argumento biologicista queda expuesto: las mujeres ocupan tal lugar en la sociedad como consecuencia de su biología, ya que ésta supone que serán —antes que todo— madres; la anatomía se vuelve destino que marca y limita. Pero, ¿es el hecho biológico de tener vagina lo que genera la discriminación, o la manera en que ese hecho es valorado socialmente, o sea la pertenencia de las que tienen vagina a un grupo diferente de las personas que no la tienen?

Cuando se cuestionó por qué cierto trabajo era considerado “propio” para una mujer o para un hombre y se vio que no había relación entre las características físicas de los sexos y los trabajos a realizar (pues igual existen hombres débiles que mujeres fuertes), se tuvo que aceptar la arbitrariedad de la supuestamente “natural” división del trabajo. Las variaciones entre lo considerado femenino y masculino demuestran que, a excepción de lo relativo a la maternidad, se trata de construcciones culturales. Probablemente, como ya señaló Lévi-Strauss respecto al matrimonio, esta división artificial sirve para fomentar la complementariedad e interdependencia de los sexos, sin embargo, quedan unas interrogantes: ¿cómo surge la conceptualización del género?, ¿cuáles son sus fuentes, sus relaciones con otras áreas culturales de la sociedad, sus consecuencias en la vida social, económica y política?

Así, el siguiente paso en el estudio de los papeles sexuales fue el relativo al género. Los roles son asignados en función de la pertenencia a un género, pero, ¿cómo o por qué se designan ciertas características como femeninas o ciertas como masculinas?; ¿cómo es que aparece el género? Si un objetivo del trabajo teórico es desarrollar o crear herramientas analíticas —conceptos, categorías, teorías— que permitan entender, o al menos

visualizar, algo que antes pasaba inadvertido, ¿qué es lo que la categoría género permite ver?

Antes de entrar a ver qué significa el género como categoría analítica, empecemos por aclarar el concepto mismo. La definición clásica, de diccionario, es la siguiente: “Género es la clase a la que pertenecen las personas o las cosas”. “Género se refiere a la clase, especie o tipo”.

Como la anatomía ha sido una de las más importantes bases para la clasificación de las personas, tenemos dos géneros que corresponden a los machos y a las hembras de especie: el masculino y el femenino. En la gramática española, el género es el accidente gramatical por el cual los sustantivos, adjetivos, artículos o pronombres pueden ser femeninos, masculinos o neutros (sólo los artículos y pronombres). Según María Moliner, tal división responde a la naturaleza de las cosas sólo cuando esas palabras se aplican a animales. A las demás se les asigna género masculino o femenino de manera arbitraria. Esta arbitrariedad al asignarlo a las cosas se hace evidente muy fácilmente, por ejemplo, cuando cambia de lengua en lengua. En alemán, el sol es femenino, “la sol”, y la luna masculino, “el luna”. En ese propio idioma, además, el neutro sirve para referirse a gran cantidad de cosas, inclusive a personas. Para referirse a niñas y niños en su conjunto, en vez de englobarlos bajo el masculino “los niños”, se utiliza un neutro que los abarca sin priorizar lo femenino o lo masculino, algo así como “les niños”. De otra parte, a los angloparlantes, que no atribuyen género a los objetos, resulta sorprendente oírnos decir “la silla” o “el espejo”. ¿De dónde acá la silla o el espejo tienen género?

Ahora bien, respecto a las personas, ¿qué diferencia hay entre el concepto de sexo y el de género? ¿A que nos referimos cuando hablamos de los varones como género masculino en vez de sexo masculino? ¿No corresponde siempre el género femenino a las hembras de la especie, las mujeres, y el masculino a los machos? ¿Qué hace femenina a una hembra o masculino a un macho?, ¿su anatomía, su sexo? ¿Existen hembras masculinas y machos femeninos? ¿Qué es lo femenino y qué lo masculino? ¿Por qué lo que se considera femenino en una cultura en otra es visto como masculino?

Con la simple enunciación de estas preguntas tenemos ya una idea de las respuestas: al existir hembras (o sea, mujeres) con características asumidas como masculinas y machos (varones) con peculiaridades consideradas femeninas, es evidente que la biología *per se* no garantiza las características de género. No es lo mismo el sexo biológico que la identidad asignada o adqui-

rida. Si en diferentes culturas cambia lo que se considera femenino o masculino, obviamente dicha asignación es una construcción social, una interpretación social de lo biológico. Quiere decir que lo que hace femenina a una hembra y masculino a un macho no es la biología, el sexo (...). El sexo biológico, salvo raras excepciones, es claro y constante; si de él dependieran las características de género, las mujeres siempre tendrían las características consideradas femeninas y los varones las masculinas, además de que éstas serían universales.

La división en géneros, basada en la anatomía de las personas, supone además formas determinadas —frecuentemente conceptualizadas como complementarias y excluyentes— de sentir, actuar y ser. Las mismas se encuentran presentes en personas cuya anatomía no corresponde al género asignado. La manera en que la cultura acepta o rechaza la no correspondencia entre sexo y género varía; hay algunas donde aparece un tercer género, llamado transexual. Este puede también estar diferenciado en dos, que corresponderían a las variantes de mujer/masculina y varón/femenino. Llega así a cuatro el número de los géneros posibles.

No resulta difícil entender por qué las antropólogas feministas se interesaron tanto en la distinción (sexo/género) que introduce el concepto de género, puesto que con ella se pueden enfrentar los argumentos biologicistas. Ya no se puede aceptar que las mujeres sean “por naturaleza” (o sea, en función de su anatomía, de su sexo) lo que la cultura designa como “femeninas”: pasivas, vulnerables, etcétera. Se tiene que reconocer que las características llamadas “femeninas” (valores, deseos, comportamientos) se asumen mediante un complejo proceso individual y social: el proceso de adquisición del género.

Aproximación al análisis de estrategias frente al racismo. la lucha política desde las mujeres*

(Fragmentos)

Ochy Curiel 

Racismo, sexismo y clasismo son tres sistemas de dominación no excluyentes. Por lo tanto, cualquier acción política que tienda a contrarrestarlos debe partir del análisis y el entendimiento de cómo se efectúa su articulación. La forma como se expresan estos fenómenos en las mujeres negras es bien conocida por muchas de nosotras. Ya muchas activistas y teóricas negras han demostrado su interrelación en la vida concreta de las mujeres, a pesar de que recalcar sus indicadores, como forma de demostrar la complejidad de nuestras realidades, sigue siendo una necesidad incuestionable.

Ser mujeres negras nos coloca en situaciones de opresión por cuestión de género, grupo racial y estrato social.

Además de ser mujeres y definidas racialmente como negras, la mayoría de nosotras se ubica en las esferas sociales más empobrecidas. No obstante este entendimiento teórico, cuando nos proponemos acciones políticas, esta articulación queda un poco sesgada, y entra en la lógica de superponer las condiciones. Incluso en la práctica nos hemos quedado en la vieja y errónea discusión de qué somos primero: si negras, mujeres o pobres. Esto está llevando a nuestro movimiento a dar herramientas al sistema para seguir creando segregación social y un análisis parcial de las realidades.

(...)

El combate del racismo y el sexismo por parte de los movimientos sociales se ha dado desde la política cultural. En ese orden, la política de la identidad ha sido una de las estrategias más contundentes y repetidas en el movimiento de mujeres negras y también en el mixto. Ha sido vista como una necesidad para contrarrestar las posturas ideológicas hegemónicas del sistema en el plano cultural, donde otras “identidades” diferentes a la legitimada —hombre, blanco, heterosexual y de solvencia económica—, son irreconocidas, ilegítimadas y marginadas. Sin embargo, el hecho de enmarcar la acción política en torno a “lo negro”, visto como único, con una sola historia y por demás sin diferencias históricas a su interior, ha conducido, por un lado, a un esencialismo que limita la introducción de otros análisis sobre la situación de subordinación y marginación, que tienen

ver con otras formas de opresión. Por otro lado, ha permitido la instalación de dicotomías (blanco vs. negro) que reducen las posibilidades de abrir el abanico de nuevas relaciones sociales, diferentes a las ya prediseñadas, y ver sus contradicciones. Pero, sobre todo, no nos ha posibilitado asumir estrategias políticas que contrarresten causas fundamentales del racismo, ligadas a cuestiones estructurales y cuyas raíces y expresión, aunque pasan por elementos de la cultura, han estado relacionadas con la explotación y la expropiación económica de unos grupos sobre otros.

En ese sentido, ¿es posible seguir asumiendo la identidad en la lucha política como el elemento aglutinador y contestatario que genere una propuesta revolucionaria de cara a combatir el racismo, el sexismo y el clasismo? ¿Qué implicaciones tiene la reivindicación de una identidad cuando en lo fundamental las relaciones sociales se van definiendo en base a las relaciones económicas?

En estos momentos, la visibilización y la defensa de las diferencias culturales, e incluso la construcción de identidades, han estado enmarcadas en retóricas como la tolerancia y el respeto a la diversidad de grupos históricamente excluidos (negras, negros, indígenas, lesbianas, gay, personas con discapacidad, etcétera.) Muchos movimientos sociales, los estados nacionales, la ONU, el Banco Mundial, las agencias de cooperación internacional adoptan medidas e invierten cantidades de recursos para, “supuestamente”, combatir el racismo y el sexismo en base al respecto de las diversidades y las diferencias que se desprenden por cuestiones de raza, género, opción sexual, entre otras. Es la propuesta que se vislumbra desde diversos ámbitos: la diversidad como paradigma de redención de las sociedades.

Pero, cabría preguntarse, ¿todo esto está generando un cambio real en las condiciones prácticas y cotidianas de la gente que es afectada por la pobreza, el racismo, el sexismo, la xenofobia, la homo y lesbofobia? ¿Qué significado tiene la reivindicación de la diversidad, el respecto a la diferencia y a las identidades para los movimientos? ¿Qué implicaciones tiene el hecho mismo que estos organismos internacionales construyan grandes conferencias mundiales para su debate y apoyen económicamente proyectos de los mismos grupos sociales que reivindican esta política?

En este artículo me propongo, en base al nuevo contexto político, social, económico y cultural, dar algunas pinceladas que permitan una reflexión desde nuestras prácticas políticas como mujeres negras sobre la pregunta: ¿Hacia dónde apuntamos, y a qué realmente apostamos?

(...)

Quiero situarme en este artículo —como sujeta de la historia a partir de mi condición de mujer afrodominicana que vive el día a día escapándose de la paranoia que provoca el racismo y el sexismo—, replanteándome mis posturas y acciones políticas con el fin de no encerrarme en dicotomías y autosegregaciones. Y aspiro a hacerlo tanto desde lo personal-político como desde la lucha política colectiva, lo cual me hace subvertir el sistema mismo como una forma ética de sobrevivencia cotidiana, a pesar de sus costos políticos y materiales.

Mis referencias fundamentales serán mi activismo desde La Casa por la Identidad de las Mujeres Afro y el proyecto autónomo “Las Chinchetas”, en República Dominicana, y mi participación en la Red de Mujeres Afrodominicanas y Afrocaribeñas, lo cual me ha hecho avanzar en estas reflexiones al mismo tiempo que ha abierto otras interrogantes.

El nuevo contexto y las formas contemporáneas del racismo

(...)

Las políticas neoliberales han profundizado y polarizado las brechas tanto entre los países del centro y la periferia, como también entre las diferentes clases sociales, grupos raciales y los géneros. En este contexto, el racismo tiene nuevas caras. Se ha redimensionado la problemática racial. La marginación, fruto de las crisis económicas y los cambios sociales, es una de sus mayores expresiones respecto a las mujeres. En particular, es a las negras y las indígenas en nuestra región de América Latina y el Caribe a las que la explotación afecta de manera más rápida y constante. Porque ellas son la mano de obra más barata en el espacio doméstico y en el mercado formal e informal, lo que se suma a la expropiación simbólica o real que se hace sobre sus cuerpos toda vez que el imaginario social no les otorga ningún valor. La violencia económica y sexual, la prostitución, el racismo y la lesbofobia se acrecientan cada vez más, a pesar de las denuncias de esta situación, desde hace años, por parte de diversos movimientos sociales de mujeres y feministas en el mundo entero, que han conducido a que organismos internacionales se hayan hecho eco de sus demandas.

La globalización también trae consigo cambios a nivel cultural. Nuevas fronteras, imaginarios e identidades, los fundamentalismos religiosos, lo que se ha denominado la “limpieza étnica”, la xenofobia y los nacionalismos, entre otras manifestaciones,

son parte de los efectos sustanciales que se van produciendo en este momento histórico.

De hecho, el nacionalismo toma otra dimensión y se convierte en otra expresión de racismo. Hoy día ya no significa una postura política frente al invasor extranjero que quiere convertir nuestros países en neocolonias. Es un nacionalismo generado a partir del rechazo a que ciertos grupos formen parte de un proyecto de nación proclamado por los sectores más conservadores cuya mayoría son representantes de la extrema derecha. Quiere decir que se es nacionalista de conservación de la “patria y la república”, en oposición a que “otros y otras”, extranjeras y extranjeros, se instalen en “la nación” a modificar las tradiciones, a mezclar las culturas, bajo el supuesto que esto desestabiliza y empobrece las naciones. Todo ello desde una visión monolítica, de negación de las diversidades culturales que se van generando a su interior.

Esta situación ante la ola de la migración que se ha producido a nivel mundial, provocada por la misma pobreza en los países, ha aumentado la violencia racista y la xenofobia contra las y los emigrantes, refugiadas y refugiados. Esas prácticas se alimentan de las políticas inmigratorias restrictivas, la irresponsabilidad de los gobiernos para proteger a los refugiados, la criminalización resultante de los llamados emigrantes ilegales, la estigmatización de los refugiados como “falsos solicitantes de asilo” y el uso de los emigrantes y refugiados como chivos expiatorios, bajo la acusación de criminales (...)

(...)

Otra de las formas en que se sustenta el nacionalismo en América Latina y el Caribe es el mestizaje. Eso ha opacado la diversidad etnocultural, y más que presentarse como una expresión de integración racial, conlleva a la discriminación. Por lo general, el mestizaje no se concibe como una interrelación entre diversas culturas que crean otras nuevas, sino más bien como la forma idónea de asimilarse el modelo hegemónico.

El mestizo, la mestiza, se percibe como la propuesta ideal de la integración a la cultura de poder, toda vez que, generalmente, por presión ideológica, asume todas las normas y reglas de los sectores dominantes en ese proyecto de nación que pretende ser único. En ese sentido, la cultura subordinada no representa peligro. Al contrario, su extinción es la estrategia que permitirá prevalecer a la cultura hegemónica. Por lo tanto, el mestizaje, tal y como es concebido hasta ahora, sirve de justificación a estos mismos sectores para pretender que existe una “democracia racial” que en lo fundamental es falsa, pues el poder sigue

concentrado en las mismas manos y bolsillos. Los parámetros validados de la cultura siguen siendo los mismos que imponen unos grupos sobre otros, en su mayoría más blancos y de mejor posición económica, esos que dominan las ideologías a través de instituciones como la familia, la escuela, los medios de comunicación, la religión y el Estado mismo.

Es evidente que hoy día —por el proceso globalizador de economías, territorios, valores y normas, además de los procesos migratorios y la movilidad geográfica y social que trae consigo—, cada vez más hay una interrelación entre grupos culturales.

(...)

Otra de las formas contemporáneas del racismo la encontramos en la tecnología de la información que, lejos de neutralizar los mensajes, se está convirtiendo más que nunca en un instrumento ideológico para fomentar racismo. De esta manera, los medios de comunicación aparecen como funcionales a los requerimientos de la estructura de poder, y generan universos simbólicos que sirven de referentes para las sociedades.

(..)

Existen alrededor de 5,000 sitios en Internet de páginas web y salas de chat que fomentan el racismo. Muchos de estos sitios son de agrupaciones que funcionan bajo la consigna “Hate on the net “ (Odio en la red), tales como el Ku Klux Klan (KKK), White Aryan Resistance y el Partido Nacional Británico, entre otros. Un lenguaje común se detecta entre ellos: la superioridad de los blancos. (Lesback. P. 1 2001²¹³).

Racismo y representación simbólica

La antropología se ha encargado de establecer la no existencia de las razas humanas desde el presupuesto de que las incesantes migraciones que han ocurrido desde la aparición de la especie humana —donde se ha producido una transformación de diversos genes—, han dado lugar a un mestizaje genético creciente. Sin embargo, el racismo, además de ser un fenómeno estructural, sigue basándose en elementos biológicos, toma como referente representaciones fenotípicas y no deja de considerar elementos biológicos para establecer diferencias entre seres humanos y humanas. De acuerdo a estos elementos él define jerarquías sociales. Por eso, si bien no podemos hablar de raza biológica, me atrevo a plantear que sí existe lo que he denominado raza social (Curiel, 1998), es decir, la construcción simbólica, cultural, y sobre todo política, que se ha hecho de lo biológico.

(...)

La publicidad ahora incorpora a los negros y negras a sus comerciales, pero, ¿cuáles son sus roles?: trabajadoras y trabajadores domésticos, choferes, etcétera. Algunas empresas, como Benetton, por ejemplo, exhiben diversidad étnica en sus carteles. Ahora “lo negro” pasa a ser objeto de consumo. Es la proyección de “la tolerancia” en lo visual. Obviamente, para que la multiculturalidad también sea objeto de consumo. El baloncestista Michel Jordan, el futbolista brasileño Ronaldinho, la modelo Naomi Campbell ya aparecen en anuncios comerciales para promover productos de las grandes multinacionales como Coca Cola, Pepsi Cola, etcétera. Se mantienen siempre los mismos estereotipos: hombres negros para el deporte, mujeres negras, cuerpos exóticos, para la explotación sexual. Sigue prevaleciendo la imagen de los “ otros”, es decir aquellos y aquellas no legitimadas cultural y socialmente. La feminista afroamericana bell hooks, en su artículo Devorar al otro, afirma: “El mundo de la moda también ha llegado a comprender que la venta de productos aumenta con la explotación de la otredad” (hooks, 1996. P. 25).

Pero el racismo simbólico en Internet se expresa también en las imágenes y contenidos cuando, por ejemplo, se entra a la búsqueda de “Mujeres negras”. Estas imágenes, en su mayoría, están ligadas a la prostitución y al sexo. Es la explotación del cuerpo de las mujeres negras que se convierte cada vez más en producto a consumir a escala global y por vía tecnológica.

La globalización no ha variado absolutamente sus contenidos en cuanto a la representación simbólica. Por el contrario, mantiene intactos los estereotipos y prejuicios y estos imaginarios también contribuyen a crear más discriminación y segregación.

La etnicidad en la palestra

Paralelamente, a partir de los años ochenta del siglo pasado, ha habido una apertura al tema de la etnicidad a nivel mundial. Cada vez más colectivos y grupos se suman al planteo de una reivindicación identitaria basada en la etnicidad. Desde diversos escenarios de luchas políticas se ha ejercido presión para que los gobiernos y organismos internacionales inviertan dinero y elaboren políticas que consideren las diferencias etnoculturales. “Lo cultural” cobra ahora más importancia; está a la orden del día en los diversos ámbitos de la vida social y política de muchos países del mundo.

El zapatismo ha servido, por ejemplo, para que “los y las indígenas” de México sean visibilizados. Se percibe un “apoyo relativo” a

sus demandas. En varios países, incluso, se han definido estrategias desde los sectores sociales víctimas de racismo a fin de que se legisle en torno a los derechos de grupos étnicos. Recientemente se celebró la “III Conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia”. En fin, a nivel internacional se va gestando un ambiente favorable que de alguna manera nos puede dar la impresión de mayores “aperturas democráticas” para incluir a las y los diferentes.

¿Qué hay de fondo en esta supuesta apertura? Ciertamente, parece justo reconocer que muchos de los cambios dados en estos momentos, en los cuales se pone atención a temas como el racismo y la etnicidad, tienen que ver con las presiones ejercidas por grupos sociales para visibilizarlos y exigir derechos antes negados. Es la lucha contra la hegemonía cultural blanca. Sin embargo, el sistema no se suicida. De alguna manera esta relativa aceptación es parte de un mecanismo en el cual, para el sistema, es importante presentarse como “democrático y respetuoso de la participación ciudadana”. Para continuar legitimándose.

La etnicidad no se presenta de forma separatista, ni transgresora, que es lo que haría de ese proyecto una amenaza para la integridad nacional y llevaría al Estado, probablemente, a cambiar de estrategia. Al contrario, la etnicidad busca participar plenamente en la construcción de una sociedad pluriétnica y multicultural mediante la reivindicación del derecho a la diversidad, sin cuestionar en base a qué lógica el mismo se da. Por lo tanto, los cambios a nivel cultural se asumen con las reglas del mismo sistema que mantiene intacta la desigualdad económica, social y política. Mientras se abre la brecha que permite hablar de etnicidad, las políticas neoliberales del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional no cesan de golpear a los mismos grupos que reivindican el derecho al reconocimiento y legitimidad de su cultura.

(...)

La tolerancia, un discurso con un interés políticamente marcado

La Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó el año 2001 como el del Diálogo entre civilizaciones, y puso de relieve la tolerancia y la diversidad.

El concepto de tolerancia ha penetrado en diferentes ámbitos de la sociedad en los últimos años. Los gobiernos, la ONU, el Banco Mundial, las instituciones nacionales e internacionales,

los movimientos sociales, partidos, iglesias, han recurrido a él como forma de expresar, de cierta manera, el respeto a las diferencias.

¿Qué significa tolerar? Según el diccionario Larousse, significa soportar, sufrir, permitir, consentir, aguantar, admitir, resistir²¹⁴.

En el discurso de la tolerancia se filtran dos problemas: por un lado, sugiere que todo es posible, por lo tanto, permisible, aceptable. Con ello se justifica que hay que tolerar ciertas prácticas culturales que, en el mundo, subordinan a las mujeres por ser parte de las tradiciones. De la misma manera, desde el entendido de que hay que escuchar y “permitir” que todo el mundo tenga derecho a expresarse, se pudiera tolerar un discurso que promueva el fascismo o el racismo extremo, como sucede hoy día en diversos países.

Por otro lado, ese discurso plantea la “otredad”. Todos los grupos, individuos, individuos que no son como el modelo hegemónico (insisto: hombre, blanco, heterosexual y con posibilidades económicas) son, desde la ideología del poder, “lo otro”.

(...)

La tolerancia ha servido más bien para que los grupos dominantes continúen intransigentes al cambio real y se sigan planteando a sí mismos como único paradigma válido. Al no permitir identificar las razones por las cuales se da la desigualdad y la opresión, las relaciones de poder y el imaginario racista y sexista se mantienen intactos. No se explicitan los fondos de ciertas prácticas culturales.

No es casual que este discurso haya surgido desde organismos como la ONU, institución internacional que actúa con doble cara: se presenta como defensora de los derechos sociales, políticos, de mujeres, negros, negras, indígenas, lesbianas u homosexuales, etcétera; crea mecanismos burocráticos para la elaboración de informes de la realidad de muchos países en este sentido, pero está constituida por los mismos Estados que crean y aplican las políticas neoliberales. El discurso de la tolerancia es el que mejor se ajusta a la ONU. Le permite ser el organismo visible que suaviza muchas contradicciones sociales y, al mismo tiempo, uno de los mayores responsables de las contradicciones que generan la pobreza, la exclusión y la guerra en todo el mundo.

¿Las políticas de la diferencia y de la identidad: cuestionables o necesarias?

“Debemos tener presente la profunda y ambivalente fascinación del postmodernismo con la diferencia: sexual, cultural, racial y,

sobre todo, diferencia étnica. No hay nada que el postmodernismo global ame más que cierto tipo de diferencia, un toque de etnicidad, un gusto por lo exótico, un toque de lo otro”, afirma Stuart Hall. A fin de cuentas, es una diferencia que no expresa de manera real las desigualdades y sus causas. Es de un tipo tal, que no indica diferencia alguna.

Mucho se ha discutido en torno a la política de reivindicación de las diferencias y su validez o no como estrategia política.

Por un lado, se apuesta a la utopía de construir una sociedad que reconozca las diferencias y diversidad de los grupos que la conforman, que asuma plenamente la pluralidad y multietnicidad. Por otro lado, se plantea que la política de la diferencia sigue preservando los privilegios y la exclusión. Por lo tanto, a fin de cuentas es indeseable y se puede convertir en un error político para la emancipación.

¿Cómo surgen las diferencias? ¿Quién las define, quién las crea? ¿Quién las nombra?

La feminista Iris Marion Young sostiene al respecto que “Se nos presenta un dilema, y es que la diferencia expone los riesgos que implica tanto estar atentas a las diferencias, como ignorarlas”. La autora insiste en las consecuencias opresivas que tiene obviarlas y sintetiza eso en tres elementos:

En primer lugar, a través de la asimilación se incorpora a los grupos excluidos a la forma de vida central, generalizada, lo cual crea una ceguera hacia la diferencia de esos grupos cuya experiencia cultural y capacidades socializadas difieren de los grupos privilegiados. En segundo lugar, la humanidad, que parte de la universalidad masculina sin la diferencia, hace que los grupos privilegiados ignoren su propia especificidad. En tercer lugar, el mismo desprecio generado hacia los grupos excluidos provoca una desvalorización por parte de estos. (Ibis: 2000).

En la propuesta de Young se vislumbra que las diferencias de los grupos sociales deben dejar de verse como “desviaciones” de una forma única y ser consideradas más bien como variaciones culturales. Por lo tanto, lejos de acabar con la diferencia, propone su preservación y afirmación. Por ello se hace válida la lucha por el reconocimiento debido al “imperialismo cultural” que tiene su base en la opresión.

Esta opresión es entendida por esta autora como “procesos institucionales, que impiden a algunas personas aprender y usar habilidades satisfactorias y expansivas en escenarios socialmente reconocidos, o procesos institucionales que obstaculizan la capacidad de las personas para jugar y comunicarse con otros o expresar sus sentimientos y perspectivas en los contextos de la

vida social donde otros pueden ser escuchados". (Young: P. 38). No dice, sin embargo, cuáles son las razones estructurales que determinan que algunas personas no pueden aprender capacidades; por qué sólo algunos o algunas pueden ser escuchados.

La niña negra del barrio popular de Villa Mella, en mi país, no va a la escuela porque no tiene zapatos, ni libretas para escribir. Su madre, soltera, debe pagar la escuela de su hermano. La niña ayuda a la madre a vender empanadas para sobrevivir.

Nancy Fraser, feminista norteamericana, en su libro *Iustitia Interrupta*, Reflexiones críticas, al referirse a las posturas de Young, desde la posición postsocialista, sostiene:

"La política de la diferencia suscitada por Young es una concepción de la emancipación especialmente adecuada para los grupos étnicos. Donde las diferencias en cuestión son las propias de culturas étnicas, es plausible, en principio, considerar que se haga justicia al afirmarlas y promover la diversidad cultural. Donde, por el contrario, las diferencias culturales están vinculadas a ubicaciones diferenciales deseadas dentro de la economía política, una política de la diferencia puede ser equivocada." (Fraser: 1997: P. 261).

Fraser identifica tres tipos de diferencias: unas, producto de la opresión, cuya respuesta política, por lo tanto, es su abolición (por ejemplo, las diferencias de género.) Otras, referidas al nacionalismo cultural, como el afrocentrismo, que deberían ser reevaluadas, lo cual no significa que sean celebradas como diferencias. Unas terceras, como las variaciones culturales, que deben ser disfrutadas. (Ídem. P. 271).

Muchas feministas insisten en reivindicar la diferencia por cuestiones de género. Ellas sustentan que es importante re-simbolizar elementos de la feminidad para que sean valorados socialmente. Sin embargo, la subordinación de las mujeres no se da por los estereotipos y los prejuicios, sino que estos no son más que efectos de una sociedad sexista y patriarcal cuya base fundamental es la división sexual del trabajo. Por lo tanto, reafirmar esas diferencias nos llevaría a perpetuar la subordinación, más que a abolirla.

En el caso de la lucha contra el racismo, ciertamente me sigue pareciendo válido el reconocimiento de culturas que son deslegitimadas. En ese sentido, toda política cultural debe apuntar a su rescate, reconocimiento y valoración. Lo que no creo correcto es que la lucha contra el racismo se base en rescatar el ser diferente en torno a las identidades.

A muchas de nosotras la negritud se nos había convertido en una resistencia política. Habíamos asumido la identidad con una perspectiva histórica, con siglos de subordinación y explo-

tación, porque hemos entendido la importancia de re-simbolizar aquello que el sistema ha definido y promovido como negativo, y lo hemos asumido como positivo, lo que implica desactivar parte de la estrategia de dominación. En mi práctica política, lo había visto como una forma de generar sentido de pertenencia entre semejantes, una manera de nombrar y hacer ver las desigualdades, un modo, incluso, de sobrevivencia y de reafirmación, que dé posibles respuestas a preguntas como ¿quién soy? o más bien, como diría Liz Bondi (1996), ¿dónde estoy? Eso me convierte más en sujeto, me sitúa como un producto de las relaciones sociales construidas y reconstruidas diariamente.

La mayoría de colectivos y grupos de mujeres negras hemos dirigido las acciones en varias direcciones. Son fundamentales entre ellas las dos siguientes:

- La visibilización del racismo, pues en la mayoría de los países de la región se niega su existencia. Por lo tanto, es importante hacerlo visible.
- Un trabajo de autoconciencia con el propósito de aumentar la autoestima de las mujeres a través de la aceptación positiva y consciente de “ser negras”. En ese sentido hemos recurrido a la política de la identidad.

Ahora me pregunto: ¿Es la política de identidad la que va a generar las transformaciones sociales que necesitan las víctimas del racismo? ¿Cuáles son las consecuencias que se desprenden de ello?

Yuderkys Espinosa, en su artículo Para qué nos sirven las identidades, señala en este sentido:

“El sistema de construcción binario de identidades ha operado en detrimento de la posibilidad de opción de las personas, en menoscabo de la necesidad de búsqueda y construcción de subjetividades distintas, múltiples. Ha sido una camisa de fuerza para la expresión mayúscula y el respeto a la diversidad, en tanto sólo son aceptadas y permitidas determinadas identidades, prefijadas por el sistema. Digámoslo así: las diferencias pugnan por salir dentro de un sistema que no las acepta, ni siquiera reconoce su existencia. Entonces, esto de la socialización y el proceso idílico de constitución de las identidades de género, raza, etnia, etcétera, se convierte en un verdadero ejercicio de represión, de regulación y sujeción de los sujetos...”. (Espinosa, 1998: P. 3)

Además de crear dicotomías y de entramparnos en definiciones, lo más importante a resaltar aquí es cómo, a mi modo de ver,

las identidades no nos permiten poner de relieve los contextos históricos según los efectos de la esclavitud, la colonización, las migraciones. También se sigue asumiendo que todas y todos somos iguales a partir de elementos fenotípicos que son los mismos que se han utilizado históricamente para justificar el racismo.

La pregunta sería: ¿negras por qué?, ¿quién nos definió y por qué nos definieron como tales? ¿Las mujeres negras somos víctimas del racismo por el color de piel o por la historia de exclusión económica y social que históricamente ha cruzado nuestras vidas desde los tiempos de la esclavitud?

La realidad de una mujer negra es variada y compleja, y depende de dónde se ubique territorialmente. La misma se somete a su descendencia, su historia. No es lo mismo la historia de una mujer negra que ha sido víctima de los procesos de la esclavitud y la colonización, que otra africana que no lo ha sido. Por otro lado, el mismo mestizaje introduce en las “mujeres negras” otros elementos culturales que ya le son propios y que, además, están en proceso constante de transformación.

En el movimiento negro a nivel mundial se resaltan dos elementos que a mi modo de ver complican las posibilidades reales para acabar con el racismo. Uno de ellos es resaltar que debemos formar una “nación” de negros y negras, el otro es “que todas y todos somos africanos”.

Estas propuestas políticas a lo que apuntan es a una mayor segregación. En primer lugar, se asume la idea de nación como algo monolítico, que no permite visualizar los elementos positivos del mestizaje, cosa que es totalmente contradictoria, pues en la vida cotidiana no hay grupos más integrados a otras culturas que los negros y negras, por lo menos, en Estados Unidos, Latinoamérica y el Caribe. Esta idea de nación es ambigua y totalmente lejana de la realidad.

Por otro lado, plantear que todas y todos somos africanos, también dista mucho de considerar lo que somos hoy históricamente. La mayoría de las personas negras de América latina y el Caribe ni siquiera conoce África. La ideología dominante no nos enseñó su historia. Por lo tanto, es un sueño pensar, que si bien nuestras ancestras y ancestros fueron sacados forzosamente de parte del continente africano por el proceso de la esclavitud y la colonización, sus descendientes debemos volver a la “Tierra madre”. La responsabilidad política es conocer a África y sus diversidades, al igual que conocer la historia de otros países donde también hubo esclavitud. Pero, sobre todo, conocer el proceso histórico de la colonización que hoy por hoy tiene efectos sobre nuestras vidas.

En ese orden, creo que para acabar con el racismo, más que basarnos en las identidades desde la asunción de que todos y todas somos iguales, debemos dirigir nuestra lucha a abolir condiciones concretas que sí afectan a la mayoría de mujeres y hombres negros, pero no sólo a estos grupos, por el racismo, el sexismo y el clasismo. La idea es abolir la división racial (si cabe el término) y sexual del trabajo, acabar con la explotación y los privilegios.

Todo esto supone tener una visión global sobre los efectos de las políticas neoliberales hoy día, ver el racismo más allá de una discriminación por color de piel, y apuntar a transformar estructuras sociales, económicas, políticas y culturales que colocan en la marginalidad a muchos grupos humanos y perpetúan el racismo. Lo que nos debe unir en la lucha política son, entonces, las condiciones concretas de marginación y exclusión y un proyecto político en el que todas y todas soñemos, una utopía que permita visualizarnos en el futuro como seres libres y sin marginaciones, no con identidades prediseñadas. De lo contrario, seguiremos creando nuevas fronteras y nuevos enemigos.

Las identidades sólo nos deben servir como elemento identificador de historias y situaciones, no como nuestro objetivo político. Es ahí que concedo sentido a la famosa frase “Olvídate que soy negra, pero nunca te olvides que soy negra”.

Si no consideramos las causas que nos llevan cada vez más a la pobreza, la xenofobia, el racismo, si no asumimos acciones más radicales e identificamos a nuestros reales enemigos sin andar con reivindicaciones tibias —como una exaltación a la cultura—, no vamos a poder construir esa sociedad utópica que muchas soñamos, sin racismo ni sexismo ni clasismo. Por ello me sumo a las palabras de bell hooks:

“La única esperanza que existe para transformar la vida material de la gente negra es reclamar la redistribución de la riqueza y los recursos, lo que no es sólo una crítica del capitalismo, sino un completo desafío al capitalismo.” (hooks: 1995)

Género, saber, poder y religión*

(Fragmentos)

Maria José Fontelas Rosado Nunes 

(...)

La proposición de un curso sobre el pensamiento y la metodología feminista se inscribe (...) en el proceso de cuestionamiento que levantan las teólogas en formación a los paradigmas tradicionales sobre los cuales se asienta la producción teológica y la organización de la práctica pastoral, (en) la necesidad de crear “nuevas llaves de lecturas” de la realidad social y del texto sagrado, que permitan una producción teológica y una práctica eclesial inclusiva de las cuestiones de género y de raza, la cual es sentida también por los hombres.

Sin embargo, raramente ellos se aventuran a través del campo teórico feminista. En sus observaciones y comentarios los hombres se guían por un sentimiento de “solidaridad con la causa de las mujeres”, más que por un análisis sólidamente fundado. Los patrones masculinos —y blancos— exclusivos, de comprensión del mundo y de interpretación de la realidad, son percibidos hoy como inadecuados para dar cuenta de la totalidad de la experiencia humana. Por otro lado, el movimiento feminista y la práctica académica de mujeres identificadas, de una u otra forma, con ese movimiento, alcanzan un grado de madurez que abre nuevos caminos a la reflexión y a la investigación. Es lo que nos recuerda Marie Victoire Louis, en una cita de E. Lobo:

Pasado el tiempo de un feminismo ingenuo en el que la subjetividad rebelde sustituía la teoría, pasado el tiempo de un feminismo político en el que la investigación valía menos por el rigor de su método que por los objetivos que se colocaba, pasado el tiempo de la pretensión de elaborar una “ciencia femenina”, pasado el tiempo de la ilusión de la novedad absoluta del feminismo, los caminos abiertos son todavía más largos. (Lobo, 1987: 93)²¹⁵.

El discurso competente y el habla de las mujeres: Las relaciones entre saber y poder

Al trabajar cuestiones epistemológicas que atraviesan la producción teórica feminista actual, Sandra Harding afirma que, si la autoridad de las mujeres en materia de conocimiento fuera ya reconocida, no habría necesidad de una ciencia social feminista (1987).

Parafraseando a la autora, podríamos decir que el reconocimiento social de las mujeres como productoras de conocimiento volvería innecesaria la instauración, en el ámbito académico, de una “cátedra feminista”. Por eso la marginalidad a la que todavía es relegada la producción teórico-metodológica de las mujeres hace que la incorporación de los estudios feministas en el ámbito de la institución universitaria gane especial significado académico y político.

El discurso sobre las mujeres —en la sociedad en general, en las iglesias y en las instituciones académicas en particular— se constituye en un discurso masculino sobre las mujeres y para ellas. Una palabra dicha en el lugar de la palabra femenina. Una palabra indigna o autoritaria, ya que prescribe a otro la ley de su ser. “Esto es ofrecer una nueva ortodoxia, y por lo tanto, una nueva tiranía” (Foucault, 1975:31). Perrot, por su parte, afirma: “Constantemente interpeladas, exhortadas por las autoridades morales y religiosas, las mujeres son el centro de un discurso normativo que, insistiendo sobre lo que deben ser, contribuye a enmascararlas y velarlas en su ser” (...) De ahí que las mujeres se propongan romper el silencio y reivindicar “el poder de nombrar que les fue confiscado” (Daly, in Fiorenza, 1985:24; Fiorenza, 1986:61).

La producción del saber y el ejercicio del poder, lejos de constituirse en esferas estancadas y separadas, aparecen históricamente asociados. “Es preciso admitir que el poder produce el saber (...), que poder y saber están implicados directamente uno con el otro, que no hay relación de poder sin la constitución correlativa de un campo de saber, ni saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder” (Philp, 1984:12). La constitución del saber, como espacio masculino por excelencia, se articula con la cuestión de la exclusión femenina del poder en la sociedad en general, y en las iglesias en particular.

En el caso de la institución eclesial, el hombre, por el sacerdocio ministerial, no sólo es el único detentor del poder sagrado de establecer la mediación entre las personas humanas y la divinidad. Él detenta todavía, con exclusividad, el poder de elaborar el discurso oficial de la institución a través del cual se establecen “patrones de normalidad” tipificadores de lo que se considera “femenino” y de lo que es “masculino”. Tales patrones, reforzados y legitimados por el discurso científico respecto a la “naturaleza femenina”, funcionan como mecanismos de control en la medida en que, siendo asimilados como “propios”, como “naturales”, apartarse de ellos es considerado socialmente, y vivido por las mujeres, como “transgresión”.

La interacción entre producción del conocimiento y el control social hace que, por una parte, haya un saber que sustente y justifique ideológicamente un poder. Y por otra parte, ese mismo poder engendra las condiciones de elaboración de un saber que lo legitime. Instaurar un nuevo discurso, otro discurso, significa sublevarse contra ese círculo autoritario, rebelarse contra el habla “competente” y “verdadera”. El “discurso competente” es el de la racionalidad, vacío de cualquier contextualización; un discurso que instauro “la verdad”; un discurso anónimo y sin historia a través del cual es posible universalizar una imagen particular, borrando diferencias y contradicciones (Chauí). Es ese discurso —instituido por los hombres en “instancia epistemológica”— al cual todo conocimiento se refiere, el que evacua, en el mismo movimiento, a las mujeres, sus vidas, sus cuestiones, relegadas al espacio interiorizado, a un “privado” que no penetra el círculo de la hermenéutica “sabia”.

La elaboración discursiva feminista intenta desconstruir ese saber instituido, restituyéndole su historicidad, devolviéndole su particularidad, rehusándose, las mujeres, a reconocerse en un discurso que las niega. La palabra recuperada por las mujeres se constituye entonces en una especie de propuesta de reformulación de los paradigmas tradicionales de comprensión y análisis de la realidad. “No buscamos simplemente ser incorporadas en el trabajo intelectual o teológico androcéntrico, dice Fiorenza; acabemos por percibir más o menos la necesidad de redefinir y transformar todas las instituciones intelectuales y disciplinas académicas, si queremos que ellas permitan a las mujeres participar como sujetos y no como objetos de la pesquisa universitaria y de la ciencia teológica”. (1985:8).

La institución académica no se constituye en espacio exclusivo, y por eso, tampoco siempre es el más importante en esa recuperación de la palabra de las mujeres. Aunque sin duda, ella es, como espacio institucionalizado de la producción del saber, un importante *locus* de reelaboración del conocimiento androcéntrico tradicional.

El análisis de las relaciones instituidas entre saber y poder permite percibir la importancia de la conquista de espacios en que son abiertas las posibilidades de génesis de otro discurso, que vehicule la palabra hasta entonces no dicha, en este caso, la palabra femenina, el verbo de las mujeres. Así, las proposiciones feministas se inscriben en el proceso de cuestionar los paradigmas tradicionales sobre los cuales se asienta la producción del conocimiento.

En ese sentido, la introducción de una cátedra feminista en la universidad no significa la delimitación de un espacio académico para el tratamiento de una supuesta “cuestión de la mujer”. Los abordajes feministas actuales proponen una desconstrucción de la así llamada “cuestión de la mujer”, reenviándola a la totalidad del cuerpo social. No se trata, entonces, de acrecentar la población femenina, invisibilizada y olvidada, a los estudios ya existentes. La propuesta epistemológica que informan ciertos estudios feministas contemporáneos interroga a la totalidad del conocimiento científico. “¿Cuál es entonces el criterio que permite cualificar una investigación como feminista? Es la forma de lectura que ella produce y al mismo tiempo aplica al campo del saber, y por el cual lo modela y remodela, y hasta lo construye”. (Collin, 1998:6)

La recuperación de la palabra por las mujeres aparece así como una tarea relativa a la elaboración del conocimiento en todos los campos del saber. La “tiranía” de la que habla Foucault se ejerce sobre el contingente femenino desde las disciplinas académicas que, no sólo olvidan las mujeres, aunque intentan “prescribirlas la ley de su ser”. Esto ocurre al nivel de las diversas ciencias de la teología, que definen a la mujer siempre en relación al hombre, “como un ser errado”, por la ausencia de órganos sexuales masculinos, o como menos lógicas, debido a la diferencia de neuronas (Pastore, 1995), o todavía como “naturalmente” inferiores, lo que les impide realizar, como los hombres, la imagen divina.

Es así que el saber tradicional se convierte en un saber contra la mujer, un tipo de conocimiento que justifica la subordinación femenina, y una consecuencia de la autoridad masculina. Esto es válido también para los blancos -hombres y mujeres- vestidos de una superioridad “natural” frente a mujeres y hombres negros e indígenas. En otras palabras, en la concepción científica de los seres humanos se encuentra inserta la legitimación de las relaciones de poder establecidas entre ellos, sean estas de sexo, raza o de clase.

Es contra este saber androcéntrico, legitimador de una sociedad, y de una iglesia patriarcal y blanca, que se yerguen pensadoras feministas, proponiendo la creación de otro tipo de saber. Como el pensamiento androcéntrico definió a las mujeres como “lo otro” del hombre o de un Dios masculino y nos redujo a “objetos” de la ciencia masculina, dice Fiorenza, los estudios feministas insisten en la reconceptuación de nuestro lenguaje y de nuestros cuadros intelectuales, de tal manera que las mujeres puedan, como los hombres, volverse sujetos de la cultura humana y del discurso científico” (1985:25)

De la “cuestión de la mujer” a las relaciones sociales de sexo

En esa búsqueda creativa de las mujeres para la proposición de nuevos paradigmas de abordaje de la realidad, podemos destacar dos momentos.

En un primer momento, la producción académica feminista buscó visibilizar y denunciar la situación de las mujeres. Se trataba “de recuperar la presencia de las mujeres en la historia y en el mundo social y de suplantarse la línea sexual imperante en los diferentes abordajes científicos” (Costa, 1987:87). La preocupación recurrente era la de “hacer aparecer” a las mujeres históricamente ocultas en los análisis que pretendían ser “universales” o “genéricos”. Ese visibilizar significaba, al mismo tiempo, denunciar la situación de subordinación y de explotación de las mujeres en la familia, en el trabajo y en la sociedad en general.

La preocupación analítica, en ese período, incluye las discusiones alrededor de los orígenes de la opresión femenina. Mientras que para algunas investigadoras la respuesta se sitúa en la necesidad de controlar la capacidad reproductiva de las mujeres, para otras es el control de la fuerza de trabajo femenina, en vistas de la acumulación de capital, lo que está en juego. Lobo reconoce en esos abordajes dos ejes de reflexión: uno de ellos se sitúa en la formulación de una teoría del patriarcado; el otro centra la problemática en la división sexual del trabajo, integrando la corriente marxista. Ambos conducen a *impase*: “Las formas de la división sexual del trabajo no son reductibles a la estrategia del capital, y la causa de la dominación original ilumina poco la reflexión sobre los cambios y permanencias en las relaciones entre hombres y mujeres”. (Lobo, 1989: 77-78). En la búsqueda de las causas de la opresión, se cayó con frecuencia “en la trampa de los orígenes de la dominación”.

En la actualidad, para muchas investigadoras, el eje de las investigaciones en el campo de los estudios sobre mujeres se ha dislocado significativamente. Las teorías del matriarcado y del patriarcado, tal como eran elaboradas anteriormente, fueron abandonadas, así como las discusiones en torno a si, en la opresión femenina, prevalece o no el factor económico. Develar los mecanismos a través de los cuales se produce y se reproduce la explotación y el dominio de las mujeres en la sociedad, y también las formas históricas de resistencia a la opresión, ocupan el lugar central en la reflexión feminista. Las relaciones sociales se constituyen en categoría central de análisis, sean ellas consi-

deradas en términos de “género” o de “relaciones sociales de sexo” (Hirata, 1989: 89-90). A pesar de la diferencia entre los dos abordajes, ambos afirman el carácter social de las relaciones que se establecen entre mujeres y hombres en todos dominios de lo social: en la familia como en el trabajo, en el campo político como en el cultural y simbólico. Como continuación de su intento de refutar el determinismo biológico, que remite a una supuesta “naturaleza femenina” respecto a las razones de su situación social de inferioridad, se afirma el carácter social de las relaciones establecidas entre mujeres y hombres en todos los dominios de lo social. Se pasa a analizar las formas por las cuales los sexos, en cuanto construcciones sociales, operan, al igual que las clases y las razas, en todas las dimensiones de la realidad social, inclusive las imaginarias y simbólicas. Se propone así que las relaciones sociales de sexo, o de género, atraviesan, limitan y orientan todas las prácticas sociales, y se constituyen en uno de los principios organizadores de lo social.

La afirmación del carácter social de las relaciones de sexo, y también de su reversibilidad, exige postular, contra el naturalismo y el universalismo, que ellas difieren en el tiempo y en el espacio, según los diversos modos de producción de las diferentes sociedades. Conforme a la concepción naturalista, el fundamento de la posición social jerarquizada de los sexos y de la división sexual del trabajo estaría en las diferencias anatómicas y fisiológicas. Su crítica por las feministas no se reduce a la simple afirmación del carácter “cultural” de la diferencia entre los sexos, sino que implica que esas diferencias “no preexisten lógicamente a la relación social que las genera” (Battagliola et al., 1986: 2/4). O, conforme a Delphy: “El género (...) transforma en distinción pertinente para la práctica social una diferencia anatómica desprovista, en sí misma, de implicaciones sociales: la práctica social y sólo ella, transforma en categoría del pensamiento un hecho físico destituido de sentido en sí mismo, como todos los hechos físicos” (cit. Em Battagliola et. Alt., 1986: 2/4).

La contradicción y el antagonismo, centrales a la concepción de relación social, permiten pensar las relaciones entre los sexos como relaciones de fuerza, continuamente en mutación. Esta perspectiva de análisis se yergue críticamente contra la idea de una “condición femenina” inmutable en el tiempo y en el espacio, así como también contra la concepción de la atribución diferenciada de “roles sociales” a mujeres y hombres. De ahí la necesidad de, en los procesos históricos, identificar los momentos en que “se modifican, se dislocan y se renuevan en perma-

nencia, las expresiones multiformes de esas relaciones” (Battagliola et al., 1986: 2/44).

Ese nuevo abordaje implica ciertas rupturas fundamentales. Una de ellas se da con la concepción que jerarquiza las relaciones sociales y atribuye a una de ellas la supremacía sobre las otras. Aquí se sitúa una de las discusiones con las corrientes marxistas para las cuales las relaciones de sexo, como las de raza y de generación, se subordinan a las relaciones de clase. Freyssenet y Magri proponen lo contrario: “¿No será necesario considerar cada relación social como totalmente social?” (1989:5). La consecuencia de esta proposición para la investigación sería, según esos autores, “un corte social en las relaciones sociales”, siendo necesario, para avanzar, confrontar las relaciones sociales diferentes, “sin establecer *a priori* el “valor” estructural, mayor o menor, de cada una de ellas. En otros términos, sin establecer jerarquías de inicio”. O como dice Kergoat: “una relación social no puede estar más viva que otra, ella es o no es” (Kergoat, 1984: 210).

La lucha por el sufragio ha representado en muchos países un eje vertebrador del feminismo político.

MARY NASH²¹⁶

Antecedentes

El siglo XIX cubano, y en particular su último tercio, resultó marco idóneo en que cristalizaron los inicios del feminismo en nuestro país.

Los padres del pensamiento cubano —Varela, Luz y Caballero— no expresaron ni tuvieron como centro de su atención el tema femenino, aunque ya avizoraron la importancia que iba adquiriendo, y sobre todo, la necesidad de que se educara a las mujeres. La Guerra Grande, independentista y antiesclavista, también cambió la mirada de muchas mujeres, primero solamente madres, novias y hermanas de, para luego convertirse, paulatinamente, en por y para ellas mismas. La Patria, imaginada como el hogar grande, fue un referente para las cubanas que por ella sacrificaron bienestar, patrimonio y seguridad.

En este breve recuento del camino hacia la emancipación ciudadana femenina, de entre aquellas mujeres precursoras, desearía subrayar tres nombres:

La primera figura es la imprescindible Gertrudis Gómez de Avellaneda (1814-1873), quien rompió los estereotipos románticos que sublimaban la maternidad y el matrimonio y cuyo Álbum cubano de lo bueno y lo bello (1860) marcó un nuevo hito en la participación de las mujeres en las publicaciones literarias. Su discurso poético, en particular, para unas resultó sólo una vía de expresión, pero para otras significó un referente en la evolución hacia posiciones más avanzadas en el contexto de la guerra, y el contacto con nuevas formas de pensamiento.

Sigue asombrando que otra camagüeyana, Ana Betancourt (1832-1905), durante el debate de la Constitución de Guáimaro, en abril de 1869, y sean exactas o no las frases que se le atribuyen²¹⁷, abogara por los derechos ciudadanos de sus congéneres, aunque, finalmente, esas ideas se excluyeran de la declaración final. Pero para disipar ciertas dudas acerca de la veracidad o no del protagonismo de Ana, baste recordar las líneas de una carta que ella escribiera a Gonzalo de Quesada en 1894 en la

que, refiriéndose a esos hechos, dice que “...la mujer cubana esperaba [...] esa hora hermosa en que una revolución rompiese su yugo y le desatara las alas.”²¹⁸

La tercera figura pionera es María Luisa Dolz y Arango (1854-1928), notable educadora habanera, cuyos aportes en el campo de la educación de la mujer fueran los más significativos. En su colegio ella supo combinar las asignaturas tradicionalmente impartidas a niñas y jóvenes con otras materias científicas y la educación física. En 1885 el Colegio María Luisa Dolz se convirtió en el primer instituto de segunda enseñanza privado de Cuba, para mujeres, hecho que repercutió favorablemente en el posterior ingreso de mujeres a la Universidad de la Habana. Su ejemplo fue seguido por otras educadoras las cuales fundaron colegios con similar perfil.

Los elogios constantes a esta educadora por parte de la prensa permiten suponer que un importante sector masculino, ilustrado, comenzó a asimilar los nuevos criterios acerca del tipo de enseñanza que debían recibir las mujeres.²¹⁹

Hacia finales del siglo XIX, la propia María Luisa Dolz participó en el debate acerca del feminismo en Cuba. Su sugerente discurso²²⁰ analizó el movimiento feminista en otras latitudes en comparación con la situación de las mujeres en la Isla.

Otros nombres de mujer pudieran incorporarse a estas tres precursoras. Por ejemplo, el de Aurelia del Castillo, feminista de la primera hora.

Pero más allá de eso, otro elemento muy importante a considerar en la formación ciudadana de las cubanas es su accionar dentro de los Clubes Revolucionarios, presididos y conformados por ellas en Cuba y en la emigración. Tras la fundación del Partido Revolucionario Cubano (PRC), en 1892, esos clubes fueron el vehículo idóneo para el cambio de mentalidad de mujeres de diferente origen social, en cuyos marcos realizaron actividades que trascendieron las meramente patrióticas.

Las bases del PRC conferían a todos sus miembros el derecho a elegir a sus dirigentes. Y cierto es que muchas mujeres lo ejercían a través de esposos y familiares, pero algunas de ellas dieron un paso más al futuro. El Club “Mercedes”, integrado por quince mujeres, pese a no cumplir el apartado 12 de los estatutos secretos,²²¹ participó de la votación para elegir al delegado²²², el cargo de mayor importancia. Ellas se convirtieron así en las primeras en ejercer ese derecho dentro de una organización política cubana. Su ejemplo fue seguido por otro club femenino, Los Independientes. Las páginas del periódico Patria, al igual que otras fuentes de archivo, atesoran decenas de nombres de aquellas mujeres.

Para el historiador Julio César González, en esta primera etapa, sobre todo a partir de 1894, el feminismo cubano, como movimiento o tendencia, puede ser calificado como social, pues significó una ayuda a la mujer, que partía, fundamentalmente de la educación.²²³

La lucha de las cubanas por el derecho al voto

Aunque la cuestión nacional, el independentismo, fue el eje aglutinador de las mujeres durante la segunda mitad del siglo XIX, la problemática de los derechos ciudadanos femeninos estuvo en el debate, no obstante estar circunscrito a círculos todavía minoritarios. No debe extrañar que, al abocarse la instauración de la República, la situación ante la ley de la mitad de la población cubana estuviera lógicamente en debate.

Es un hecho histórico que durante la intervención americana a la Isla, el general Leonard Wood, quien la encabezaba, tomó medidas que favorecieron a las mujeres. Entre ellas, el conocido curso de verano para maestros y maestras cubanos en la Universidad de Harvard, donde 601 de las 1256 personas participantes eran mujeres. Ese evento en particular permitió, además de la superación en el orden pedagógico, que ellas entraran en contacto con las ideas del feminismo en ese país.²²⁴

Los debates de la Convención constituyente, cuya sesión inaugural tuviera lugar el lunes 5 de noviembre de 1900, desarrolló, entre otros candentes temas, el del llamado “sufragio universal”, considerado como aquél de que gozan los hombres, pero en el que no se cuenta para nada con las mujeres.²²⁵ La moción de “sufragio femenino” fue desaprobada por 9 votos a favor y 17 en contra. Era el 9 de febrero de 1901.

Sin embargo, si bien en esos primeros años de la República las defensoras del sufragio en Cuba debieron enfrentar la imagen que, desde Europa y los Estados Unidos, difundían acciones violentas protagonizadas por mujeres²²⁶ —que no compaginaban con “la delicadeza de la mujer, el lirio de su alma ni el perfume de su idealidad” con que las veía aquella sociedad—, este fracaso inicial no las detuvo.

Para el esclarecimiento de las ideas y para cuestionar el poder hegemónico de los varones, las cubanas continuaron utilizando la prensa escrita. Un planteamiento, como el siguiente, de Magdalena Peñarredonda, podría ilustrar este debate:

“¿Por qué no han de ser las mujeres electoras y elegidas? ¿No son abogados, médicos, farmacéuticos, etc., etc.? Y después de todo, para hacer lo que aquí han hecho los hombres, no hacen falta grandes energías viriles ni gran inteligencia”.²²⁷

El sufragismo se iba imponiendo inevitablemente en el país. Se crean las primeras asociaciones legalmente registradas. Entre ellas, la más importante fue el Partido Nacional Feminista, presidido por Digna Collazo, la protagonista, en los primeros años, del sufragismo cubano. Esa agencia política no sólo estuvo pidiendo el anhelado voto femenino. También planteó otras reivindicaciones para las trabajadoras, como reclamar un tanto por ciento de los cargos públicos para las mujeres, el libre acceso a todos los comercios, industrias y oficios e igualdad en los salarios.²²⁸

El 31 de marzo de 1913 se fundan en un solo partido el Partido Nacional Feminista, el Popular Feminista y el de Sufragistas Cubanas. El 21 de marzo de 1918 un grupo de las asociaciones sufragistas se junta para formar la organización más importante del feminismo nacional: el Club Femenino de Cuba. Su institución se dio a conocer oficialmente el 3 de julio de 1918 en la Academia de Ciencias de Cuba. La oradora fue Dulce María Borrero.²²⁹

Constituido por mujeres provenientes de diferentes sectores sociales, culturales y políticos, el Club Femenino de Cuba fue el grupo más heterogéneo formado hasta entonces. Lo componían intelectuales de las letras, periodistas, pedagogas, abogadas y pintoras. En sus marcos se animó un debate feminista superior, igualado al que se realizaba en otros lugares del mundo. No se pronunciaron a favor del voto femenino; el Club se negaba a mezclarse en la política.²³⁰

Por su parte, el Primer Congreso Nacional de Mujeres —convocado por la Federación de Agrupaciones Femeninas de Cuba, creada en 1921— se reunió en la Academia de Ciencias del 1 al 7 de abril de 1923.

De las conclusiones de ese congreso —el primero de alcance nacional en toda la subregión—, destacan los acuerdos dirigidos a emprender, por todas las mujeres de la República, una campaña intensa para obtener el voto electoral como primera medida de profilaxis social, y en ese mismo sentido, trabajar intensa y eficazmente, con todos los medios lícitos a su alcance y sin contraer compromisos con ningún partido, para obtener el derecho al sufragio.²³¹

El Segundo Congreso Nacional Femenino tuvo lugar del 12 al 18 de abril de 1925. Aquí la presencia del presidente Gerardo Machado —quien en la apertura expresara que las mujeres tienen derecho a ejercitar las funciones cívicas—, ha sido objeto de apreciaciones diferentes entre especialistas, que se cuestionan hasta qué punto esto fue o no una estrategia de las

sufragistas. Por supuesto, con el propio desarrollo de la tiranía, ese vínculo con Machado fue motivo del alejamiento de muchas figuras de movimiento, puesto que el número de mujeres presas, exiliadas y opuestas al régimen fue en aumento.

Este congreso se caracterizó, además, por las burlas y ataques personales entre sus delegadas, que llegaron a trifulcas, desmayos y escándalos. Como ángulo positivo, no obstante, se destaca la presencia de la mujer negra trabajadora, representada por Inocencia Valdés, y la presentación de temas candentes como la condena al aumento de la pornografía en anuncios, libros y espectáculos.

El fin del Congreso no significó, sin embargo, que decayera la polémica en torno al derecho del sufragio femenino. Como testimonio la prensa de la época, el debate se extendió a otros grupos intelectuales y abarcó tanto las posiciones sobre la supuesta inferioridad de la mujer como la total defensa de ellas.

El 10 de mayo de 1928, en la décima sesión ordinaria del Congreso de la República, en su papel de Convención constituyente, se aprueba el derecho constitucional femenino al sufragio, pero con la siguiente limitante:

“Las leyes determinarán la oportunidad, grado y forma en que la mujeres puedan ejercer el derecho al sufragio. Estas leyes deberán ser acordadas por las dos terceras partes de la totalidad de los miembros componentes de la Cámara de Representantes y el Senado de la República”.²³²

Meses después, en agosto de ese propio año, se crea la Alianza Nacional Feminista, que incluyó en sus filas, junto a líderes obreras negras, a mujeres de la alta burguesía y destacadas intelectuales. Esta agrupación creó una Comisión de sufragio, que realizaría encuestas y, sobre todo, mantendría correspondencia con la prensa del país. También durante seis meses, en un programa de frecuencia semanal, difundiría sus mensajes por la radio.

En ese tiempo se fundan también otros grupos donde la oposición a Machado ocupa un lugar relevante.

Pese a que una ley congresional, aprobada en julio de 1931, otorgara a las mujeres el derecho al sufragio, estábamos en momentos en que miles de ellas estaban presas, o exiliadas, o en la oposición. Ahora se pretendía convertirlas en cómplices de la tiranía machadista, que intentó, de manara oportunista, sumar a las sufragistas a su ya tambaleante gobierno. No lo consiguió, entre otros factores, porque una gran parte de las líderes de este movimiento estaba vinculada a la lucha antimachadista. La tiranía “las hacía ciudadanas, pero rehenes del gobierno de un país sin democracia”.²³³

La Pentarquía, constituida tras la caída de Machado, designa Presidente a Ramón Grau San Martín y a Antonio Guiteras Secretario de gobernación. Es Guiteras quien, por primera vez en la República, nombra a dos mujeres al cargo de alcaldesas: Elena Azcuy, en Güines, y Caridad Delgadillo en Jaruco.²³⁴

Mediante decreto del 10 de enero de 1934 el presidente Grau otorgó a las mujeres el derecho al sufragio sin restricciones. Esta disposición entraría en vigor el 3 de febrero del mismo año. Su Sección segunda expresa:

Derecho de Sufragio. Artículo 39:

Todos los cubanos de uno u otro sexo tienen derecho de sufragio y con los requisitos y excepciones que determinen las Leyes²³⁵.

Es así que, por primera vez en la República, en las elecciones presidenciales de 1936 participan nuestras compatriotas en su doble condición de electoras y elegibles.²³⁶

La izquierda femenina ganaría auge con la legalización del partido marxista. Ella sería la nueva fuerza protagonista del Tercer Congreso Nacional Femenino, celebrado entre el 18 y el 22 de abril de 1939 en el antiguo Teatro Nacional. Ahí, a diferencia de los dos congresos anteriores, no se permitieron ataques políticos entre sus delegadas. Su lema fue “Por la mujer, por el niño, por la paz y el progreso de Cuba.”²³⁷

En este congreso las mujeres exigieron una reforma a la Carta Magna de la República y se llamó a la anulación de todos los artículos del Código civil que establecieran desigualdades entre el hombre y la mujer.

El 1 de julio de 1940 entró en vigor una avanzada Constitución de la República, la conocida Constitución del 40, desde la cual el movimiento feminista obtuvo importantes reivindicaciones.

Durante los gobiernos de esa década la larga lucha de las cubanas por sus derechos entraba en un nuevo nivel que se prolongaría hasta el golpe de estado del 10 de marzo de 1952 que, encabezado por Fulgencio Batista, las llevaría a incorporarse a nuevas estrategias que culminarían con su participación —aún insuficientemente investigada y menos divulgada— en las montañas y ciudades cubanas, en la gesta por el triunfo revolucionario de enero de 1959.

La ilusión de que el cambio introducido por la legislación revolucionaria a favor de la equidad genérica la lograría por sí mismo y, por otro lado, el espejismo contenido en la idea de que las medidas a favor del pueblo alcanzarían sin distinguos a ambos sexos, determinaron que las tradiciones feministas en nuestro

país quedaran truncas, y sus destacamentos se desactivaran. Tal denominación, incluso, no sólo no se pudo despojar de las subvaloraciones de las décadas anteriores, sino que a la misma, además, se añadió el pseudo marxista epíteto de pequeño burgués. La organización revolucionaria que agrupa a las mujeres cubanas, se proclama entonces femenina, nunca feminista.

Baste volver a algunos trabajos de Mariblanca Sabas Alomá, de su libro *Feminismo. Cuestiones sociales y crítica literaria*,²³⁸ para observar que prejuicios contra el término y sus contenidos —que la destacada feminista refería en los años veinte del siglo pasado—, aún están vigentes. Es por eso que su esclarecimiento continúa siendo necesario, no sólo para el gran público, sino en relación con funcionarios, funcionarias y cuadros de organizaciones políticas y de masas.

En Cuba está muy extendida la noción de que el feminismo “no hace falta” porque las mujeres ya lo han logrado todo. Pero las feministas bien sabemos que, en el análisis de la sociedad cubana en cuanto a las mujeres, basta aplicar la categoría de *condición*²³⁹ —envidiable en muchos aspectos— y contraponerla a la de *posición*²⁴⁰ para advertir resultados muy reveladores: la equidad a la que aspiramos aún está muy lejos.

Si las diputadas cubanas no piensan, actúan y hablan desde su ser mujer, no nos ayuda mucho ser uno de los parlamentos con mayor participación femenina (más de un 43 por ciento). Como herederas de tanta tradición feminista, nos hacen sentir inconformes de nuestra realidad los casos de algunos gobiernos constituidos en el área latinoamericana recientemente, cuyos gabinetes cuentan con altos porcentajes de ministras. También los otros dos en que la Presidencia de la República la ocupan mujeres.

Durante todos estos años las cubanas hemos sabido utilizar la amplia política educacional de la Revolución. No es casual que dos de cada tres profesionales de nuestro país sean mujeres. No hay, pues, razón para que aún estemos tan débilmente representadas en las más altas esferas de poder.

Rindamos entonces homenaje a nuestras antecesoras con la militante convicción que hace ocho décadas nos entregara la propia Mariblanca Sabas Alomá y que anuncia que el feminismo es el derecho de vivir, sin trabas ni limitaciones absurdas, la propia vida. Avance, liberación, ascensión son términos que deben acompañarnos.

La identidad de género. Un debate interdisciplinario (Fragmentos)*

Carmen Trueba Atienza 

(...)

La categoría de “género” intenta romper radicalmente con las representaciones tradicionales y convencionales-esencialistas, universalistas, binarias y biologicistas de las realidades de poder entre las mujeres y los hombres, entre las mujeres mismas, y los hombres mismos.²⁴¹ Sin embargo, es preciso reconocer la falta de univocidad del término “género”, como también, el hecho de que estamos lejos de haber alcanzado una claridad suficiente en la definición de la categoría central del feminismo teórico de las últimas décadas.

La falta de unidad de las definiciones y las maneras de entender al género y a las relaciones de género obedece en buena medida a discrepancias teóricas y políticas no siempre declaradas, que es necesario explicitar y analizar. Mi propósito es efectuar una revisión preliminar que contribuya modestamente a esta tarea.

Marta Lamas concluye, a partir de una extensa revisión bibliográfica, que “*género*”²⁴² se usa básicamente como sinónimo de sexo: la variable *género*, el factor *género*, son nada menos que las mujeres”²⁴³ En efecto, gran parte de la literatura feminista utiliza de manera indistinta las palabras “mujer” y “género”, pero, sobre todo en la última década, se advierte una tendencia marcada a cuestionar la categoría sociológica de “mujer” y la equiparación simplista entre los términos “género” y “mujeres”.²⁴⁴ Este último punto constituye el núcleo de la redefinición de los estudios sobre las relaciones de poder entre hombres y mujeres como estudios de género, en lugar de estudios de la mujer.

El uso indistinto de los términos “género” y “mujer” no sólo reduce el concepto, sino que restringe los estudios de género a cuestiones relativas a las mujeres, por diferente que sea lo que esto signifique, o bien se limita a exigir la inclusión de la variable sexo en los estudios sociales, biológicos y médicos.

Joan Scott formula una objeción metodológica a esta manera de entender el género: corresponde a un empleo “descriptivo” y no “analítico” ni “explicativo” de la categoría género.²⁴⁵ Sin embargo, habría que preguntarnos si en verdad dicho empleo corresponde a un uso meramente “descriptivo”, ya que sería un

error pretender que la observación nos aporta “los hechos de la experiencia” e ignora las críticas al empirismo ingenuo provenientes de la filosofía de la ciencia contemporánea, a saber, “el hecho destacado por Kart Popper y su escuela de que todos los datos de la experiencia —incluyendo aquellos de la ciencia natural— deben ser *interpretados* a la luz de teorías, las cuales involucran o implican preconcepciones y tradiciones”²⁴⁶.

La introducción de la categoría de género en el campo de la investigación social obedeció a intereses fundamentales: romper con las representaciones tradicionales (esencialistas y biologicistas) de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, y por último, ajustar la teoría feminista a ciertos cánones de legitimidad académica mediante la sustitución del término “mujer” por uno más neutro, el “género”.²⁴⁷ Lo cierto es que el uso de la categoría género ha abierto paso a múltiples estudios sobre las relaciones de poder entre hombres y mujeres, desde distintas perspectivas de análisis, tanto “femeninas” como “masculinas”, uni y pluridisciplinarias.

A la luz de dichos estudios, resulta cada día más claro que la categoría de “género = diferencia sexual” no sólo amenaza con encerrar a las mujeres dentro de una normativa social y cultural de la femineidad, como Scott apunta con acierto,²⁴⁸ sino también a los varones, puesto que la mayoría de los códigos de género conocidos establecen patrones más o menos bipolares de femineidad/masculinidad. Este problema constituye la materia de los estudios sobre la masculinidad emprendidos recientemente por diversos autores.²⁴⁹

Para Scott, “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen a los sexos”. Su definición alude a ciertas diferencias imprecisas, interpretables histórica y socialmente, de maneras más o menos variables, pues “para el cuerpo y el conocimiento sobre él no son algo dado ni transparente”.²⁵⁰

Las diferencias sexuales que constituyen “la base” de la interpretación social no son algo fijo ni universal o transcultural; puede haber, y de hecho ha habido y hay, distintas percepciones históricas y culturales de las diferencias sexuales, de manera que la tesis de que “el sexo es el lugar desde el cual se construye el género” carece de un significado unívoco y preciso.

La noción de género de Scott encierra varios inconvenientes estrechamente vinculados con una concepción sumamente vaga y discutible del poder. Si “el género es una forma *primaria* de relaciones significantes de poder”²⁵¹, ¿debemos entender que se trata de una forma “primaria” en sentido genético?, ¿su defini-

ción encierra connotaciones individuales y colectivas?, o ¿alude tan sólo a su importancia, en comparación con otras relaciones de poder?

Joan Scott no precisa ni justifica su aseveración de que el género sea “una relación *primaria* de poder”, y desconoce que, en determinados contextos y de acuerdo con experiencias e intereses políticos distintos, o simplemente bajo otras perspectivas de análisis, la “raza”, la “clase”, la “religión” o la “etnia” podrían ser tenidas como “relaciones *primarias* significantes de poder”.

Para evitar el error de privilegiar de modo arbitrario una de las relaciones significantes de poder, algunas feministas proponen “la articulación (género-clase)” y la interpretación desigual de los hombres y las mujeres en cuanto al mercado de trabajo, como el eje estructurante de las relaciones de género; otras apelan a la metáfora de “la constelación género-raza-clase”,²⁵² para enfatizar la heterogeneidad entre las propias mujeres, y al mismo tiempo reconocer la variabilidad del peso de cada uno de esos elementos, en función de los contextos en que los sujetos actuamos y nos relacionamos.

Algunas autoras se resisten a integrar la categoría género a otros elementos estructurantes de la identidad, como la raza, la etnia, o la clase, porque piensan que la diferencia sexual es la fuente “primaria” o fundamental de opresión en los espacios públicos y privados, y consideran arriesgado, desde el punto de vista político, fragmentar la unidad de las mujeres. Otras pugnan, en cambio, por el reconocimiento de la heterogeneidad y la pluralidad de los referentes propios de identidades genéricas, rechazan el supuesto de una estructura fundante de la identidad, y estiman que las identidades e género son irreductibles al “sexo” de las personas.

Sobre la base de una serie de estudios sobre la participación política de las mujeres en Sudáfrica, Iris Berger plantea que la autopercepción y la movilización de las mujeres como actrices sociales no resulta consistente con la noción convencional de la identidad de género-sexo:

“En la construcción de movimientos de oposición, las mujeres y los hombres negros y las mujeres de la clase trabajadora (negras y blancas) han encontrado fuerza en su propia identificación individual y colectiva de acuerdo con el género, la raza, la clase y la etnia. Con base en relaciones complejas entre sus circunstancias y las ideas hegemónicas de un período dado, han construido autodefiniciones individuales y colectivas relevantes para cada problema político particular.”²⁵³

El conflicto entre pertenencias e intereses de distinto orden—nacionalista, raciales y de género— propicia identificaciones subjetivas múltiples, carentes de estándares unificados o fijos. El estudio relacional de las identidades muestra cuán compleja y heterogénea es la articulación entre los distintos referentes de la identidad. Berger señala, por ejemplo, que las políticas que llevaron a la implantación del *apartheid* propiciaron resistencias multirraciales, resultantes de coaliciones entre mujeres feministas blancas, africanas e indias. Sin embargo, algunas feministas blancas que se sumaron al combate de las medidas discriminatorias que afectaban a las trabajadoras africanas e indias, asumieron a la vez una identidad nacionalista y votaron a favor del partido nacional racista. De manera que el peso de los elementos conformadores de las identidades individuales y colectivas está sujeto a las variaciones del contexto en que los actores y actrices interactúan.

“Ser mujer no es, en los hechos, separable del contexto en que una es una mujer, es decir, la raza, la clase, la época y el lugar. Tenemos que reconocer que todas las mujeres no tenemos el mismo género. En otras palabras, tendremos que aceptar el hecho de que una no puede escribir adecuadamente acerca de la vida de las mujeres blancas en los Estados Unidos de América sin reconocer el modo en que la raza traspasa sus vidas.”²⁵⁴

El curso de los debates ha llevado a algunas autoras a cuestionar la pertinencia de la categoría género como un referente aislado, fundante de la identidad, y a adherirse a una perspectiva que propone integrar la condición étnica y de clase, el lenguaje y la sexualidad.

El contraste entre las posiciones de la última década y el feminismo de los años sesenta y setenta²⁵⁵, obedece en parte a las críticas provenientes de sectores de mujeres que no se identificaban con las versiones hegemónicas de la dominación y las relaciones de género. Grupos feministas disidentes —de africanas, latinas, trabajadoras, colonizadas, lesbianas— se opusieron a las concepciones universalistas de género de las blancas de la clase media, norteamericanas y europeas, criticando el sesgo etnocentrista, racista, clasista y homofóbico de las mismas.

En contraposición a las imágenes universalistas que ignoran las diferencias entre las propias mujeres, una nueva generación de autoras pone el acento en la fragmentación, inestabilidad y falta de unidad de las identidades colectivas e individuales de género.²⁵⁶

El problema es que, por sí sola, la multiplicación de la metáfora y la proliferación de las “constelaciones” (“género-clase”, “género-etnia”, “género-etnia-clase”, “género-nacionalidad-clase”, “género-preferencia sexual”) no nos aporta elementos suficientes para emprender análisis concretos que puedan conducirnos a una mejor comprensión de la articulación de los distintos componentes de las identidades individuales y colectivas.²⁵⁷ Los estudios en esta dirección se hallan todavía en un estado exploratorio e incipiente, pero sin duda pronto constituirán un campo de investigación muy fructífero y de gran interés, tanto teórico como práctico.

Algunas autoras analizan la identidad de género desde el punto de vista de los procesos de constitución de la subjetividad. En esa línea, por ejemplo. Estela Serret adopta una perspectiva lacaniana para analizar la identidad de género.²⁵⁸ Entiende la identidad como un resultado de la constitución del “yo”, es decir, del proceso de la “instauración de diversos límites o marcas que permiten al sujeto ubicarse como un Uno”,²⁵⁹ y plantea que “el género es una marca primordial y fundamental de la subjetividad”, en tanto que “elemento ordenador primario de la identidad” y en cuanto factor de identificación por excelencia, “que matiza el significado del resto de las demás cualidades del sujeto”.²⁶⁰

Serret sostiene que “la desigualdad se estructura por factores culturales, es decir, simbólicos”, pero se limita a aducir los cambios societales introducidos por la modernidad como única evidencia de que tal orden estructural no es necesario ni inmutable.²⁶¹ La autora menciona varios elementos simbólicos que considera constantes en la atribución de sentido-posición genérica: “orden/caos”, “cultura/naturaleza”, “público/privado”, “superior/inferior”. En este punto, a pesar de que no hable propiamente en términos de “una lógica patriarcal”, Serret coincide, a fin de cuentas, con algunos supuestos de Ortner y De Beauvoir, y asume aparentemente que la subordinación de las mujeres es un fenómeno transcultural y transhistórico profundamente vinculado con las estructuras tradicionales de las sociedades premodernas.

Aparte de que parece presuponer que tales categorías dicotómicas simbólicas son de carácter universal y asumen el mismo significado axiológico, la mayor dificultad para este tipo de enfoque es explicar las fuentes últimas del orden simbólico-cultural que estructura las desigualdades. Cabría preguntarse hasta qué punto esta concepción no instaaura un nuevo determinismo, ya no biológico, sino simbólico.

(...)

Para De Laurentis, el género es un efecto de significados histórica y socialmente contruidos-producidos, relativos a las relaciones y las posiciones de los sujetos, y las tecnologías del género son aquellos dispositivos culturales (tales como el cine, el teatro, la literatura, la filosofía, la medicina, la psiquiatría, las prácticas cotidianas) que producen-construyen las representaciones, las experiencias y auto representaciones de los sujetos “femeninos/masculinos”, “mujeres/hombres”, y de sus relaciones entre sí. Dichas representaciones operan sobre los sujetos y tienden a configurar sus identidades, capacidades, habilidades, deseos, comportamientos, relaciones sociales, al igual que la auto comprensión de los sujetos mismos, a partir del complejo entramado de significados, hábitos y prácticas que las propias técnicas ponen en circulación en cada momento y contexto particular. En suma, la construcción del género le parece explicable en términos de procesos de orden simbólico.²⁶²

De Laurentis adopta el modelo estratégico foucaultiano para explicar los procesos de formación de las identidades genéricas, y toma el lenguaje como punto de partida para su análisis. Según ella, nos constituimos como sujetos con género (*engender*) a través de las representaciones lingüísticas y culturales que construyen una relación de pertenencia a un grupo.²⁶³ El sujeto (neutro) ingresa al sistema de las representaciones sociales de género a través del lenguaje, por vía del proceso de *interpelación* lingüística institucionalizada, que lo lleva a aceptar y asimilar las representaciones sociales del significado de “ser mujer” y “ser hombre”, tanto como la representación de sus relaciones recíprocas.

(...)

Si admitimos, sin conceder, que la construcción del género obedece a procesos de orden simbólico, y que no es el sexo, sino el lenguaje, el lugar desde donde se construye el género, el modelo estratégico de De Laurentis ofrecería la ventaja de que evade las paradojas del fundacionismo biológico, pero desemboca, al parecer, en una especie de determinismo lingüístico, cuyo principal defecto es trabajar con un concepto de poder que omite una serie de factores sistémicos imprescindibles para comprender, analizar y transformar las identidades de los grupos oprimidos.

La tesis de la subordinación universal de las mujeres bajo el sistema patriarcal ha estado en el centro de los debates feministas. Aunque ha perdido terreno, todavía hay quienes atribuyen al omnipoder patriarcal —“el predominio de los machos sobre

las mujeres”— la marginación de lo femenino en los órdenes de poder político y simbólico.

Un error muy común entre las teóricas del patriarcado es que toman en cuenta únicamente los casos que se ajustan al modelo patriarcal y se dedican a ilustrar con ejemplos la subordinación femenina, sin prestar atención a las situaciones y los casos en contra, lo que da lugar a una sospecha de que se trata de una hipótesis *ad hoc*. Es preciso admitir que hay un uso poco estricto, retórico y estratégico del término patriarcado.

(...)

La pretensión de explicar las relaciones de dominación entre hombres y mujeres a partir del “orden patriarcal” aparece frecuentemente asociada, en el seno mismo del feminismo, a la tesis de que la cultura ha sido un producto masculino, en el sentido de que ha sido obra de los varones. Esta idea a menudo ha ido acompañada de la representación victimizadora y falsa de las mujeres como sujetos meramente pasivos e inermes frente al poder, incapaces de ejercerlo, de resistir u oponérsele de maneras efectivas.²⁶⁴

Otro factor presuntamente explicativo, señalado por un número creciente de estudiosos y estudiosas del género, es el código de la heterosexualidad. Para Gayle Rubin, la heterosexualidad es una pieza clave del “sistema sexo-género”.²⁶⁵ Los partidarios de esta hipótesis presuponen que la base sexual natural es moldeada y regida socioculturalmente en función de ciertos intereses optimizadores, colectivo-patriarcales, como los de garantizar la reproducción, reforzar la mutua dependencia y cohesión social y propiciar alianzas con otros grupos y comunidades.

La hipótesis de que la heterosexualidad constrictiva y oposicional es la fuente de las relaciones de opresión genérica adolece de los defectos reduccionistas señalados a la hipótesis del patriarcado, y no pocas veces se la presenta como una subestructura patriarcal. Dicha hipótesis no logra explicar de manera satisfactoria cómo es que la normativa heterosexual afecta de manera desventajosa al grupo de las mujeres; por otro lado, suele ir acompañada de la asunción de que solamente a ellas les afecta en un sentido negativo y constrictivo.

La familia²⁶⁶ es un ámbito privilegiado de la transmisión de las reglamentaciones de género. Algunos autores y autoras prácticamente reducen la familia a un simple microsistema reproductor de las estructuras normativas sociales. Valia Salles, en cambio, subraya su papel de espacio de producción cultural. La autora reconoce el peso de los contextos de interacción y

comunicación social, pero plantea que siempre, en cada caso, hay una apropiación personal de los patrones y los roles, además de una diversidad de configuraciones de la familia.

Salles comparte la tesis de que los procesos de aprendizaje, internalización de patrones sociales e integración, efectuados durante la socialización temprana, juegan un “papel fundador” de las identidades profundas de las personas, y plantea que, dentro de este proceso de socialización, “las diferencias anatómicas y/o las marcas corporales”, simbólica y culturalmente significadas, sirven de base para la construcción de las identidades de género. Pero aclara que estas últimas, al igual que cualquier otra case de identidad, no se siguen de los atributos naturales, de ahí que adquieran el carácter problemático y diverso constatado por los estudios psicológicos, etnológicos y antropológicos, lo cual explica también que se hayan convertido en un objeto de estudio multi e interdisciplinario²⁶⁷.

El rechazo de los esquemas binarios ha dado lugar a la progresiva “desexualización del género” (según la expresión de De Lauretis), e incluso ha derivado en la radical distinción entre los términos “sexo” y “género; “...si el género son los significados culturales que asume el cuerpo sexuado, entonces no se puede decir que un género se siga de un sexo (...) La distinción sexo/género sugiere una discontinuidad radical entre el cuerpo sexuado y los géneros culturalmente construidos”.²⁶⁸

Lo anterior no ha dejado de despertar polémicas en los círculos feministas. Algunas autoras se preguntan “¿cómo continuar nuestra lucha política si primero hemos deconstruido nuestra asunción básica de una oposición entre un poder masculino y una subordinación femenina?”²⁶⁹ Lo cierto es que la discusión aún no termina. Un resultado nada despreciable de los debates ha sido el reconocimiento de las insuficiencias de los esquemas totalizadores monocausales.

Sobre la definición de la democracia de género*

Enrique Gomáriz y Ángela Meentzen 

1. La Democracia de Género (DG) es una propuesta que nace para superar el estancamiento en el avance hacia la equidad de género, que no pueden resolver las acciones y políticas tradicionales. Este fenómeno de estancamiento, y la encrucijada que provoca, se manifiesta en las diversas regiones del globo si bien con distintos ritmos y manifestaciones.
2. Es una propuesta género-inclusiva, que no se dirige sólo a las mujeres, sino que convoca a toda la sociedad, mujeres y hombres, para seguir avanzando en la equidad de género.
3. La DG parte del presupuesto fundamental de que mujeres y hombres tienen iguales derechos, sin que ello signifique disminuir su diversidad.
4. La DG comparte con otras propuestas los fundamentos de la equidad de género y el uso de la categoría género en su sentido amplio.
5. El concepto de DG es utilizado con frecuencia con dos significados:
 - Como situación, meta o fin a alcanzar (y en este sentido es un sinónimo de equidad de género.)
 - Como una estrategia política de género para alcanzar esta situación, meta o fin (en este último sentido adquiere mayor especificidad.)
6. La DG no excluye ningún tipo de acción hacia la equidad de género (empoderamiento, políticas de igualdad) siempre y cuando la orientación general se mantenga convocando al conjunto de la sociedad para lograr sus fines. La DG no excluye espacios propios de mujeres y hombres, pero hace de las relaciones entre los géneros su foco principal de actuación y avance hacia la equidad de género.
7. La DG trabaja tanto en el plano de los comportamientos individuales, como en el cambio de las condiciones estructurales de las relaciones de poder.

8. La DG transforma más integralmente la naturaleza y dinámica de las organizaciones, actúa a nivel personal, de contenido y estructural y convoca a todos, hombres y mujeres, para esta tarea común.
9. La DG busca incluir especialmente a los hombres en la tarea común y el compromiso hacia la equidad de género, y acepta sus espacios propios, pero sin conducirlos a una actuación por separado y segmentada.
10. La DG supone un cambio de paradigmas en el trabajo por la equidad de género. Significa abandonar la idea de que las mujeres tienen que ser incluidas en el desarrollo social o que las mujeres deben ser promocionadas para ponerse a la altura de los hombres. La DG supone el abandono de la tesis de que el principal tema a resolver es el déficit de las mujeres. Esta tesis del déficit desconoce el alcance de los cambios protagonizados por las mujeres, al mismo tiempo que mantiene la visión androcéntrica de la sociedad.
11. Para la DG, el nuevo paradigma consiste en que los avances de las mujeres y su conciencia en términos de género tienen que darse en paralelo con la inclusión progresiva de los hombres en mejorar su grado de conciencia sobre su identidad de género y sobre las características de las relaciones entre los géneros. La DG no significa esperar a que se de un paralelismo perfecto y un nivel semejante de conciencia en mujeres y en hombres. Significa que las acciones y las políticas para la equidad de género dejen de dirigirse sólo a las mujeres para enfocarse también en los hombres y, centralmente, a las relaciones entre los géneros.
12. La DG significa así un acercamiento entre los fines y los medios: su fin persigue la corresponsabilidad entre mujeres y hombres en los espacios públicos y privados, que se nutre de la diversidad que ello supone; el medio consiste en crear las condiciones para que el avance hacia la equidad de género sea progresivamente también una correspondencia entre mujeres y hombres.
13. La estrategia de la DG tiene consecuencias en las prácticas organizacionales, funcionales, así como en las acciones de la cooperación al desarrollo. Significa una nueva mirada a instituciones contrapartes, programa y proyectos, que requiere de la renovación de los correspondientes instrumentos operativos.

14. La DG no significa un menor rigor en el compromiso hacia la equidad de género, sino que busca un mayor avance sustantivo en este camino, y se dota de los instrumentos teóricos y metodológicos que faciliten el proceso.

Capítulo VII:
Análisis de género

El enfoque transversal de género al desarrollo humano*

(Fragmentos)

Reina Fleitas Ruiz 

El tema del enfoque de género es muy pertinente en la investigación basada en el uso de metodologías comparativas que ilustren los avances en materia de desarrollo humano. Y lo es porque la equidad de género es hoy una de las dimensiones esenciales de ese paradigma, dado lo que ha significado en materia de generación de capacidades y oportunidades para el 50% de la población mundial, las mujeres, y para ofrecer mayor garantía de sostenibilidad a los programas y proyectos para el desarrollo.

Existen muchas coincidencias de enfoque entre la propuesta teórica del desarrollo humano y la perspectiva de género. Ambas valorizan el papel de lo humano y de los factores socio-culturales para la explicación del cambio. El paradigma del desarrollo humano se asienta en los siguientes pilares:

Crecimiento económico / capacidades / potenciación-participación / equidad social / sostenibilidad.

El punto de partida de todo desarrollo es el crecimiento económico, en tanto, para impulsar programas que generen bienestar, se requieren recursos. Pero la meta de un cambio de calidad no se alcanza si éste no se traduce en la formación de capacidades y potenciación de las personas, de manera tal que quienes son objeto de cambio sean, a su vez, sujetos que participen de las transformaciones.

La generación de capacidades y la participación debe realizarse teniendo en cuenta el valor de la justicia social, de una adecuada distribución de los recursos por grupos y territorios, es decir, según el principio de la equidad social, en aras de evitar que las asimetrías sigan siendo obstáculo para que una parte no participe del bienestar y el desarrollo. Sólo de esa manera cualquier transformación se haría sostenible y estaríamos hablando de un cambio más radical y conflictivo que provoque un auténtico desarrollo humano.

La teoría de género ha puesto mucho énfasis en el despliegue de las capacidades y la potenciación de las mujeres en condiciones de igualdad a los hombres. La lucha por el acceso a la educación, a la salud, al voto, a la participación en los parlamentos y al empleo con igual salario, está firmemente conectada con estos presupuestos teóricos. A ellos se suma el requerimiento

de una distribución del poder y de los roles sociales como eje decisivo de una equidad social.

Esa identidad epistemológica hizo posible la asunción de la equidad de género como una dimensión del desarrollo humano.

Pero la conveniencia de asumir el enfoque de género a un estudio con perspectiva de desarrollo humano se explica también porque, en la esencia de su definición epistemológica, se plantea que la comparación es la que distingue al enfoque GED (género en el desarrollo) del enfoque MED (mujer en desarrollo), que prevaleció en la década de los ochenta del siglo pasado en Naciones Unidas y en toda la historia de la investigación feminista.

El enfoque GED se distingue por plantear que el asunto de la igualdad no es un problema de las mujeres, sino de hombres y mujeres, que la situación social de las mujeres no cambia si la de los hombres no es objeto de transformación, si no se produce un cambio radical en las relaciones de poder que se generan en el proceso de interacción social de hombres y mujeres. De ahí el énfasis en el concepto de empoderamiento de las mujeres como clave para explicar y producir cambios.

Toda la literatura contemporánea sobre género y desarrollo —ya sea la que pretende construir un discurso teórico, como la que explica las realidades empíricas, o simplemente construye indicadores estadísticos para medir los avances en materia de equidad de género—, se orienta al uso de la comparación de la situación de ventaja y/o desventaja que un sexo tiene sobre otro en alguna parcela de la realidad, y de la cual se deduce el ejercicio de dominación que el hombre aún ejerce sobre la mujer.

La transición del enfoque MED al enfoque GED significó trasladar la perspectiva de las estrategias para el desarrollo hacia el nivel institucional donde se programan las acciones que pueden cambiar la situación de las mujeres y los roles masculinos y femeninos, sin abandonar las acciones formativas y de suministros de recursos, pues esas instituciones de poder son las máximas responsables de la generación de las inequidades sociales.

(...)

La interdisciplinariedad de los estudios de la mujer, primero, y más tarde del enfoque de género, contribuyó a la consolidación de la idea y práctica de transversalización del análisis de la relación hombre/mujer, que presupone que las acciones para empoderar a las mujeres se deben ejecutar en todas las esferas donde se genera una distribución desigual de los recursos de poder, la cual, a su vez, se identifica en todos los sectores de la actividad humana: la economía, la política, la educación, la salud, la cultura, etcétera.

La articulación del enfoque de género con el de territorio y sector ha permitido obtener un conocimiento sobre la relación entre los índices de Desarrollo Humano y la inversión que hacen los países a favor de la igualdad de oportunidades de hombres y mujeres a través de índices complejos, como indicadores que reflejan diferentes avances en distintos sectores.

En el sector salud, la ponderación de la esperanza de vida entre hombres y mujeres revela avances en el logro de la equidad en relación con el desarrollo humano, e interesantes tendencias entre los diferentes países. Entre las últimas, es conocida la que apunta que, a un mayor nivel de desarrollo humano, la brecha de la esperanza de vida entre hombres y mujeres se acentúa y muestra un valor más favorable a la mujer. Eso sucede sobre todo si el desarrollo humano se produce mediante una mejor distribución equitativa de los recursos entre los sexos, en particular, en relación con el acceso a los servicios de salud. Las investigaciones sobre enfoque de género en salud reconocen que para el logro de la equidad no se pueden organizar los servicios a partir de la capacidad adquisitiva de los individuos, sino de la necesidad que los mismos tienen de atención a la salud. Los vínculos entre la investigación de desarrollo humano, salud y equidad de género están produciendo interesantes resultados generadores de nuevos enfoques para la práctica social.

Otro valor comparativo de la investigación sobre desarrollo humano y su estado a nivel mundial se halla en el análisis del vínculo entre género y generación, en particular entre mujer e infancia. Los objetivos y metas del milenio ponderan el avance en el indicador de la escolarización de niños y niñas; se exige a los países que, desde la infancia, se tenga en cuenta la inversión de recursos con vistas al fomento de capacidades, en base a una equidad de género, para prever futuras desigualdades. La salud materna se relaciona con la del niño. Por eso dos indicadores importantes a medir son la mortalidad materna y la infantil. El informe de UNICEF de 2007 sobre el Estado mundial de la infancia, dedicado a la mujer y la infancia, reconoce que la inversión en los derechos de la mujer produce un doble dividendo: avanzar tanto en los derechos de la mujer como en los de los niños y las niñas, en tanto la igualdad entre los géneros permite avanzar en la causa de la supervivencia de la infancia.

(...)

A pesar de los avances, la investigación feminista más actual ha sido crítica con los enfoques que determinan la construcción de estos índices complejos, por el riesgo que entraña llegar a

valoraciones promedios en base a comparaciones sólo en términos de territorio y sectores. Las posiciones más radicales en el feminismo siempre han reivindicado la necesidad de estudiar la problemática de la relación entre hombres y mujeres en un contexto socio-clasista, multirracial y étnico. Si las políticas no siempre tienen en cuenta la complejidad de la diversidad, y ello se refleja en el impacto que provocan hacia el interior de los diferentes estratos de hombres y mujeres, ¿cómo inferir de ese valor promedio si las mujeres de las diferentes razas, clases y edades logran el mismo avance en relación con sus capacidades y tienen las mismas oportunidades de participación?

Hoy, por ejemplo, en la política de salud en Cuba se habla no sólo de la variable género sino también de tener en cuenta que, en los diferentes momentos de la vida, hombres y mujeres deben enfrentar diversas situaciones biológicas y sociales. Se conoce que la participación femenina disminuye cuando las mujeres arriban a edades reproductivas, que en el país se concentran entre los 20 y los 24 años. ¿Cómo entonces la comparabilidad debería reflejar las distintas situaciones frente al promedio? A los fines del presente trabajo, esos estudios no cuestionan la idea esencial que aquí defendemos, de la comparabilidad, sino que más bien tienden a reforzarla al incorporar nuevas dimensiones de análisis.

Evidentemente, del debate se infiere que no es posible pensar que se puede, en unos pocos índices, recoger toda la riqueza de la situación de inequidad que se gesta en las relaciones de género. Por ende, para poder hacer frente a un abordaje complejo, se requiere del uso de múltiples metodologías y no sólo de las de perfil cuantitativo.

(...)

La sostenibilidad de los cambios que introducen los proyectos (de desarrollo) está muy determinada por el consecuente enfoque de mujer de los mismos. Proyectos cuyas intervenciones solamente consisten en ofrecer empleo a mujeres, con vistas a garantizar un ingreso que mejore su situación económica, no tienen el efecto deseado en el tiempo si, a la vez, no se proponen una perspectiva integral de la intervención, como puede ser buscar soluciones en la mejora de los servicios sociales que reducen el tiempo invertido en el trabajo doméstico y elevan su calidad. Si a las madres solteras, además de darles empleos, no se les otorga capacidad en círculos infantiles, o, en general, se trata de reincidir sobre la dinámica familiar, ellas suelen abandonar esos empleos y continuar en el ciclo de la dependencia del hombre.

(...)

En el área de investigación para el desarrollo humano un reto para el país sigue siendo la comparabilidad de género y territorio. Ninguna de las investigaciones sobre Desarrollo Humano en Cuba recoge con profundidad el tema de género, pese a las capacidades que en el país existen en ese sentido. Las estadísticas y las investigaciones sobre este tema se han incrementado, aunque la Oficina Nacional de Estadística privilegia más una mayor información sobre la comparabilidad de la situación entre hombres y mujeres —en esferas como la salud, la educación y el empleo—, y aún se carece de estadísticas necesarias como las de los salarios medios de hombres y mujeres a nivel nacional. No se brinda la suficiente información sobre las diferencias locales en esos índices. Algunos indicadores se sistematizan en las provincias, pero no se hace lo mismo respecto a casi ninguno de ellos a nivel de los municipios.

Un resultado importante en esa área es el Segundo informe sobre el cumplimiento de los objetivos del milenio en Cuba, que explica los avances en el logro de cada uno de los objetivos y metas en el país, y las dificultades que aún se presentan. Sus resultados muestran una paridad de las categorías de género y territorios en cuanto a la escolarización de niños y niñas a nivel primario, la cual alcanza 99,8% y 99,8%, respectivamente. En los niveles secundario y terciario, por su parte, las niñas superan a los niños. Las universidades cubanas se han feminizado: en 2004, las mujeres representan el sesenta y seis por ciento de los profesionales cubanos*.

En relación con la salud, la paridad de género y territorial también se identifica en los indicadores de mortalidad de menores de cinco años. Aquí los valores son de 8.9 entre los niños y de 6.5 entre las niñas, para una media de 5,8 por cada mil nacidos vivos, la más baja de toda América Latina en 2004. La diversidad por territorio es de 2,9%. Las provincias de mayor incidencia —Guantánamo, Santiago de Cuba, La Habana y Ciudad de La Habana— muestran indicadores por debajo de 9 por mil nacidos vivos, un valor bajo, desde el punto de vista comparativo con otras naciones.

(...)

Modelos de recepción de información para el análisis de género

Santiago Delgado (compilador) 

Matrices para el análisis de género

División del trabajo: ¿quién hace qué?

Actividades	Trabajo productivo		Trabajo reproductivo		Trabajo comunitario	
	t. mujeres	t. hombres	t. mujeres	t. hombres	t. mujeres	t. hombres

Nota: Se puede componer una escala de gradación a partir del establecimiento de rangos en el uso del tiempo. Por ejemplo, 0-15 minutos, 15-60 minutos, 1-2 horas, + 2 horas, etcétera.

Control de recursos

Recursos	Trabajo productivo		Trabajo reproductivo		Trabajo comunitario	
	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres

Nota: Puede utilizarse una escala de gradación de 5 niveles: control exclusivo, mucho control, control moderado, poco control, ningún control.

Toma de decisiones

Asuntos	Trabajo productivo		Trabajo reproductivo		Trabajo comunitario	
	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres

Necesidades

	Trabajo productivo		Trabajo reproductivo		Trabajo comunitario	
	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres
Recursos						
Salud						
Educación						
Tiempo						
Cuidado						
...						

Beneficios

Tipo de beneficios	Trabajo productivo		Trabajo reproductivo		Trabajo comunitario	
	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres
Ingresos						
Reconocimiento						
Cuidado						
...						

Algunas técnicas para procesos de sensibilización de género con grupos*

Santiago Delgado (compilador) 

En un análisis de género es esencial comprender que la dinámica de grupo abarca los aspectos afectivos, cognoscitivos y procesales de la vida grupal, las formas de comunicación, lo dicho y lo no dicho. Quiere decir que para planificar proyectos de vida relevantes y beneficiosos tanto para las mujeres como para los hombres, para niños y niñas, ancianos y ancianas, es importante comprender la dirección, estructura, sentido e intencionalidad (problemas, oportunidades y valores) del proceso grupal.

Muchas veces confundimos técnicas de grupo con sus dinámicas, y usamos ambos términos como sinónimos.

Sin embargo, como sabemos, las dinámicas de grupo no se reducen a las técnicas. Las primeras aluden a todas aquellas fuerzas que se producen en cualquier grupo (grande o pequeño), las cuales determinan tanto lo que el grupo es y realiza, como lo que son y hacen las personas que lo constituyen.

Las técnicas, por su parte, son los medios mediante los cuales se facilita el análisis, la reflexión, la crítica y la participación de las personas de la comunidad en su propio proceso de desarrollo. Ellas facilitan la profundización de la realidad cotidiana y la identificación de las alternativas de cambio. Quiere decir que las técnicas se insertan en una dinámica de grupo que debe ser conocida y analizada con todas las personas que participan del proceso en cuestión.

Un proceso de trabajo comunitario es complejo, y en ningún caso se trata de aprender y poner en práctica, simplemente, una serie de técnicas. Ellas, por sí solas, no aseguran que el proceso sea creativo y colmado de intensos aprendizajes. Por lo tanto, un proceso participativo, que va mucho más allá de la asistencia y la movilización, no debe reducirse a la aplicación de técnicas.

Esto significa que es necesario gestar un soporte de ideas y propósitos con las personas partícipes, que se convierta realmente en el hilo conductor que guíe una dinámica grupal y un proceso de transformación personal y comunitaria.

Por lo tanto, si hablamos de aportar y construir técnicas para el trabajo comunitario con equidad de género, antes debemos reflexionar sobre las técnicas en sí mismas y, más allá de eso,

acerca de todos los procesos educativos, mucho más amplios, a los que tales técnicas deben tributar para permitirnos identificar, con la mayor claridad posible, las diferencias y desigualdades entre mujeres y hombres, según sean las actividades específicas que ellos y ellas realizan.

Ante todo debemos tener claro que, con estas herramientas que son las técnicas, lo más probable es que podamos llegar a conocer mejor nuestras realidades, transformarlas en el caso que sea necesario, y lograr que, en el futuro, la relación de género ente nosotros y nosotras sea de equidad y no de subordinación del más débil al más fuerte.

Pasemos, pues, a repasar, para luego escoger a partir de las características del grupo en particular con que trabajamos, algunas de estas técnicas, las cuales, por lo general, resultan de adaptaciones realizadas en la vida real desde las propuestas contenidas en diferentes materiales cubanos y de otros países.

Veamos a continuación determinados ejercicios y, a modo de ilustración, los resultados reales que su utilización arrojó en actividades concretas:

Cómo nos construimos mujeres y hombres²⁷¹

Objetivos:

- Aportar elementos para la reflexión y comprensión de las diferencias en las maneras de observar las características y cualidades de hombres (H) y mujeres (M), que pueden ser motivos de discriminación.
- Conocer el marco referencial de género (personal o grupal).
- Analizar las implicaciones de la asignación social que se establecen en las relaciones de género desde las desigualdades.

Recursos: Papelógrafos, plumones, tarjetas de dos colores (preferiblemente rosado y azul).

Tiempo: 45 minutos.

Cómo orientar el ejercicio:

1. Se pide al grupo que identifique un color (de las tarjetas) para hombres y otro para mujeres.
2. Se entrega a cada persona participante ocho tarjetas (cuatro de cada color) y se pide que, de manera individual, piense y escriba qué características debe tener una mujer, y cuáles un hombre, cuando, en el primer caso, se asumen

los roles de madre, mujer, esposa y trabajadora, y en el segundo caso, los de padre, esposo, hombre, y trabajador.

- Una vez llenadas las tarjetas, se recogen y mezclan y se colocan en papelógrafos según esas categorías.
- Para el análisis grupal, en plenario, se pregunta: ¿Cuáles son las asignaciones más importantes para el caso de las mujeres y cuáles para el caso de los hombres? ¿Cuáles son las diferencias más notables entre unos y otras?

Este ejercicio, en el Taller de “Género y compromiso social” del Programa de Desarrollo Humano, de la Iglesia Bautista del Camino en Guanajay, de junio de 2007, arrojó los siguientes resultados:

Cualidades que se asignan a las mujeres:

<i>Como mujer</i>	<i>Como madre</i>	<i>Como esposa</i>	<i>Como trabajadora</i>
Femenina	Atenta	Laboriosa	Abnegada
Agradable	Cariñosa	Limpia	Cumplidora
Sociable	Tierna	Amorosa	Responsable
Bonita	Que sea quien lo	Comprensiva	Callada
Activa	haga todo	Callada	Discreta
Obediente	Hogareña	Fiel	Capaz
Bella por dentro	Que no hable	Prudente	Profesional
Amable	mucho	Cooperativa	Disciplinada
Sacrificada	Maternal	Tolerante	Organizada
Inteligente	Que tenga los	Hogareña	Puntual
Luchadora	niños limpios	Respetuosa	
Honesta	Abnegada	Delicada	
Fiel	Feliz	Paciente	
	Apasionada	Educada	

Cualidades que se asignan a los hombres:

<i>Como hombre</i>	<i>Como esposo</i>	<i>Como padre</i>	<i>Como trabajador</i>
Fuerte	Luchador	Bueno	Honrado
Valiente	Gestionador	Cariñoso	Responsable
Trabajador	Protector	Responsable	Disciplinado
Varonil	Fiel	Proveedor	Incansable
Inteligente	Preocupado	Atento	Profesional
Honrado	Organizado	Autoritario	Cumplidor
Osado	Compartidor	Educado	Comprometido
Mujeriego	Respetuoso	Comprensivo	
Luchador	Amable		
Protector			
Cariñoso			

Objetivos:

- Visualizar, caracterizar y analizar el proceso de socialización de género a lo largo de las diferentes etapas de la vida desde lo social y lo biológico, y cómo, durante este proceso, se asumen o se nos imponen características y actitudes que pueden derivar en discriminaciones.

Tiempo: 1 hora.

Recursos: papelógrafos, plumones.

Cómo orientar el ejercicio:

1. Se divide el grupo creativamente en los siguientes tres subgrupos:
 - A) Madres y padres (que esperan el nacimiento de un hijo o hija, o cuyos hijos e hijas tienen entre 0 y 12 años de edad).
 - B) Madres y padres de adolescentes y jóvenes (desde 13 hasta 25 años de edad.)
 - C) Adultos y adultas de 25 años de edad en lo adelante.
2. Se orientan las siguientes preguntas, que se exhiben en papelógrafos:

Para el grupo A:

¿Qué hacemos cuando esperamos el nacimiento de una niña, y qué hacemos cuando se trata de un niño? ¿Cómo es la canastilla que compramos en uno u otro caso? ¿De qué colores quisiéramos vestir a la niña o al niño? ¿Qué solemos decir al padre cuando se espera una niña, o cuando se espera un niño? ¿En qué lugares vamos a dejar que juega la niña y en cuáles el niño? ¿Qué juguetes regalaríamos a la niña y cuáles al niño? ¿Qué se le dice a la niña ante el llanto, el juego, el saludo, y qué se le dice al niño ante las mismas circunstancias?

Para el grupo B:

¿Qué consejos se le dan a las adolescentes hembras y a los adolescentes varones? ¿Cómo se suele saludar a ambos? ¿Qué regalos se les hace a unas y cuáles a otros? ¿Qué acontecimientos se celebran en ambos casos?

Para el grupo C:

¿Qué se espera de los hombres y qué de las mujeres? ¿Qué consejos se les dan a ambos por separado?

3. Las respuestas se devuelven al plenario en papelógrafos, por grupos, en orden consecutivo.

En cada presentación se pregunta cómo se han sentido durante el ejercicio y si hubo diferencias que no están reflejadas en los papelógrafos. Se piden aclaraciones y nuevos argumentos del grupo.

4. Tras el plenario, el grupo se divide en dos equipos (uno de hombres y otro de mujeres) y se provoca una reflexión acerca de la experiencia vivida, para lo cual pueden ser de utilidad las siguientes preguntas.

¿Teníamos conciencia de estas injusticias y desigualdades?

¿Cómo están presentes en tu vida estas desigualdades?

¿Has apoyado a otros y otras en los necesarios cambios hacia nuevas formas de relaciones entre los géneros?

¿Cómo puedo contribuir a realizar acciones de cambio?

El equipo de coordinación debe conducir sus reflexiones, y las del grupo, hacia el rescate de las diferencias entre las personas de uno y otro sexo (al margen de la edad); los símbolos culturales que se transmiten generalmente en la socialización de género; la connotación de los colores y las frases que suelen emplearse ante el nacimiento de un nuevo ser según sea hembra o varón —que pueden variar de acuerdo a las culturas locales—; el hecho de que, desde estos acumulados, sentamos las bases de la discriminación de género a partir de los juegos, los juguetes, las celebraciones; las violaciones de los derechos humanos en que incurrimos con la diferenciación y la desigualdad de las personas.

Para ilustrar los resultados que puede arrojar un ejercicio como este, veamos las siguientes respuestas, tomadas de un caso real:

En el caso del subgrupo A:

En el caso de las niñas:

- Siempre se les elige cositas de color rosado.
- Se sueña que sean bonitas, que tengan “pelo bueno”²⁷³.
- Para las primeras fotos se cubren los genitales y se adorna la cabeza con lazos u otros objetos.
- Se compran batas, muñecas, juegos de casita, todos los adornos son rosados.

En el caso de los niños:

- Se les elige siempre color azul.
- Que bueno que es varón.
- Se sueña que sean grandes y fuertes y no tengan miedo.
- Se le hacen fotos desnudos con los genitales al aire.
- Se compran bates, pelotas, camiones.

Cuando ya nacieron las niñas:

- “Te rajaste”.
- Que estén en casa, jugando con muñecas y no con varones, o como varones en la calle.
- Que se coman todo para que sean bonitas.
- Que sean finas, no se corten el pelo, que se preparen para los 15 años, que aprendan ballet.

Cuando ya nacieron los niños:

- ¡Garantizaste el apellido!
- Que estén fuera de casa, jugando con niños, no a las casitas.
- Que los hombres no lloran.
- Que sea macho, varón, masculino.
- Que coman de todo aunque no les guste para que crezcan fuertes y valientes.
- Si hace algo no deseado: ¡deja que venga tu papá!

En el caso del subgrupo B:

Cuando son adolescentes y jóvenes

Hembras

- Que sean organizadas.
- Femeninas.
- Inteligentes.
- Respetuosas.
- Estudiosas.
- Aprender los quehaceres del hogar.
- Al saludarlas, se les da un beso.

Varones

- Si llora se le dice hembrita.
- Que estudien una buena carrera.
- Que cojan la calle.
- Que hablen fuerte.
- Sean respetuosos, no se dejen dar.
- Al saludarlos, se les da la mano, “sin flojera”.

Cuando ya son jóvenes

Hembras

- Se celebran “los quince”.
- Que ayuden a limpiar, cocinar, y lavar.
- Que sean presumidas.
- Que se cuiden de un embarazo: “cierra las piernas”.
- Que sean “decentes”, educadas y delicadas.
- Que “abra los ojos” e identifiquen un buen partido para casarse.

Varones

- Que “luchen el peso”.
- Que usen condón.
- Que sean honrados.
- Que tengan varias novias. Si no, se les lleva al psicólogo.
- Haz el papel de hombre.
- El Servicio Militar es para hombres.
- Que estudien y se preparen para la vida, para que encuentren novia buena.
- Que aprendan a un oficio “bueno”.

Del subgrupo C:

Lo que se espera. Lo que se aconseja

A mujeres

- Fertilidad con hijas e hijos sanos.
- Que sea buena en los quehaceres domésticos.
- Responsabilidad con la familia
- Cuidado de los hijos e hijas, educación formal e informal.
- Asistir a las reuniones de la escuela de los hijos e hijas.
- Representar al marido.

A hombres

- Asegurar un buen sostén económico.
- El aseguramiento del mantenimiento y reparación de cualquier cosa en la casa.
- Representación de la familia.
- Tomar las decisiones importantes de la familia.
- Estar en la calle “luchando el peso”.
- Son los tiranos de la disciplina.
- No tener miedo a nada.

El espejo²⁷⁴

Objetivos:

1. Expresar las cualidades femeninas y masculinas propias del grupo (a través del auto reconocimiento).
2. Analizar la identidad de género masculina y femenina.

Recursos: Dibujos de espejos diversos, que contienen frases incompletas. (El número de copias dependerá del tamaño del grupo).

Cómo orientar el ejercicio:

1. Se distribuyen dibujos que contienen las siguientes frases:
Mi cuerpo es...
Yo como mujer (hombre) soy...
Lo que me gusta de mí...
Ser mujer (hombre) significa...
Lo que cambiaría de mí es...
Lo que no cambiaría de mí es...
2. Se pide que, individualmente, se completen las frases, y que se reflejen tanto características positivas como negativas.
3. Se arman dos grupos: uno de mujeres y otro de hombres, y se pide que, al interior de ellos, se compartan los resultados personales.

4. Pasado el momento anterior, en esos propios grupos, se pide que se analicen las consecuencias que, en el sistema de relaciones hombres y mujeres, tiene para nuestras vidas la expresión de esas identidades.

Los resultados se presentan al plenario en papelógrafos.

5. En el plenario se comparten los espejos grupales, y se solicitan preguntas de aclaración y análisis en cuanto a diferencias y semejanzas en la construcción de las identidades femenina y masculina. También se motiva el análisis de las irregularidades que se observan en los espejos atendiendo a categorías físicas, psicológicas y sociales.

Puntos de vista²⁷⁵

Objetivos:

- Son los mismos del ejercicio anterior. Se añade, sin embargo, un objetivo dirigido a reconocer y superar, de manera solidaria, los conflictos que se presentan en la vida cotidiana.

Tiempo: 2 horas.

Recursos: Papelógrafos, plumones y cinta adhesiva.

Cómo orientar el ejercicio:

1. Se conforman dos grupos (por ejemplo, de hombres y mujeres, de cristianas y cristianos, de personas negras y personas blancas.)
2. Se pide a los grupos que se respondan las preguntas que se harán al otro grupo. Es decir, en el caso que los grupos sean de hombres y de mujeres, al primero se pide que responda las preguntas que van dirigidas a las mujeres, y a la inversa. Las preguntas son las siguientes (algunas son comunes a los dos grupos, pero en cualquier caso, de lo que se trata es de responderla poniéndose en la piel del otro o la otra):

¿Qué es importante para mí?

¿Qué es lo que me hace único o única?

¿Cuáles son mis puntos fuertes y cuáles los débiles?

¿Quién y qué situaciones han hecho de mí lo que soy?

¿Cuáles son mis amistades preferidas?

¿Quiénes son mis héroes y mis modelos?

¿Qué diferencias tengo respecto a otros u otras?

¿Cómo se pueden resolver esas diferencias?

¿Cuál es mi papel en la sociedad hoy y cuál será en futuro?

¿Qué influencia puedo ejercer en la sociedad?

¿En que medida mi existencia depende de la sociedad?

3. Se pide que anoten sus respuestas en papelógrafos.
4. En plenario, los papelógrafos se colocan uno al lado del otro, de manera que sea más fácil confrontarlos. Se subrayan las semejanzas y diferencias de lo que se asigna a ambos grupos.
5. Finalmente se promueve el debate a través de preguntas como estas: ¿Qué diferencias hay entre las respuestas? ¿Por qué ocurre esto? ¿Qué conclusiones se pueden extraer de este ejercicio?

Según sea el grupo, puede ser aconsejable propiciar el análisis de cómo los roles de género difieren según la cultura de cada país, región, y también según las tradiciones, religiones, o las características raciales o etarias. Eso se ilustra con ejemplos.

Cómo nos socializamos²⁷⁶

Objetivo:

- Redimensionar las relaciones de género en la vida cotidiana de mujeres y hombres.

Recursos: Hoja de papel o tarjetas, lápices, una cesta para papeles.

Cómo orientar el ejercicio:

1. Se anuncia que se va a hacer un ejercicio de sueños y utopías.
2. Se entrega a cada participante una tarjeta u hoja de papel.
3. Se pide:
 1. A las mujeres que, desde un sueño o utopía, completen la siguiente frase: *Porque soy una mujer debo... Si fuera hombre, podría....*
 2. A los hombres, que complementen esta: *Porque soy un hombre, debo...Si fuera una mujer, podría...*

4. Al grupo en pleno se pide, además, que piense qué se espera de los hombres (en la sociedad) y qué se espera de las mujeres, y que exprese (en dibujo o frase) su ideal respecto a una relación de género más justa y humana. Todo ello se inscribe en la tarjeta.
5. Se coloca en el centro del grupo una cesta.
6. Se pide que cada persona participante lea sus respuestas y las deposite en la cesta.

El equipo de coordinación puede promover una reflexión final que rescate que los procesos de participación hacia la equidad de género, en tanto desarrollos de cambio, no se dan de la noche a la mañana.

El reloj de actividades ²⁷⁷

Objetivos:

- Visualizar las cargas de trabajo habituales de hombres y mujeres.
- Identificar la división sexual del trabajo y su vínculo con los roles productivos, reproductivos y de gestión comunitaria.
- Contribuir a observar las diferencias y similitudes de la cotidianidad de hombres y mujeres y a valorar el trabajo doméstico.

Tiempo: 1 hora.

Recursos: Hojas de papel con el dibujo de una esfera de reloj, lápices, plumones y papelógrafos.

Cómo orientar el ejercicio:

1. Se distribuye el dibujo a las personas del grupo.
2. Se pide que, individualmente, identifique, según sus horarios, las actividades o responsabilidades que se realizan en un día común y corriente: desde la hora de levantarse y hasta la de acostarse a dormir en la noche.
3. Se divide en grupo en un equipo de mujeres y otro de hombres.
4. Se pide que al interior de los grupos compartan su reloj de actividades.
5. Pasado el momento anterior, se pide que ambos grupos construyan un reloj colectivo y lo dibujen en papelógrafo para

presentar a plenario. También se pide que compartan los sentimientos que les genere el ejercicio.

La discusión en plenario debe estar movida por las particularidades que surjan de los trabajos. El coordinador o coordinadora promueve la reflexión en torno a los siguientes interrogantes:

¿Cuál reloj se ve más cargado, el de las mujeres o el de los hombres?

¿Quién se levanta más temprano?

¿Quién se acuesta más tarde?

¿Cuántas horas al día trabajan las mujeres y cuántas trabajan los hombres?

¿De qué tiempo libre disponen las mujeres y de qué tiempo libre disponen los hombres?

¿Qué diferencias hay entre el trabajo de las mujeres y de los hombres?

Una idea que no debe faltar en la síntesis es la que se refiere a que, aún hoy, el trabajo doméstico no se valora como tal, más allá de que, como se sabe, no se remunera. Por lo general, las mujeres están sometidas a jornadas dobles de trabajo, que se convierten en triples si, dado el caso, se ocupan también de la atención de familiares ancianos u hospitalizados. El reloj de los hombres, por su parte, se caracteriza por una sobrevaloración del rol productivo.

Un reloj que marca otras horas²⁷⁸

Objetivo: Es similar al del ejercicio anterior.

Tiempo: 1 hora

Recursos: Dibujos de reloj sin manecillas, lápices.

Cómo orientar el ejercicio:

1. Se entrega a cada persona participante un ejemplar del dibujo del reloj.
2. Se pide que dibujen las agujas del reloj y señalen la hora del día en que, desde su interpretación de las relaciones de dominación/subordinación, se siente dominado por otros y otras, o con mayor capacidad de dominio o control sobre otras personas.

3. Pasado el momento anterior, se conforman dos grupos: uno de hombres, el otro de mujeres.
4. En los grupos se comparten los relojes individuales y las situaciones asociadas a los hechos señalados. Se pide que también expresen los sentimientos que les generó el desarrollo del ejercicio, tanto en la parte individual como en la colectiva. Se expresa que cada grupo debe elaborar dos conclusiones para el plenario.

Luego de la devolución, se propone una reflexión grupal en base a los siguientes aspectos:

¿Hay diferencias en lo expresado por ambos grupos? ¿Qué implica esta distribución de actividades para los hombres y qué significa para las mujeres?

¿A qué se deben esas diferencias?

¿Qué recursos existen en una familia y en qué por ciento ellos son controlados por los hombres y por las mujeres?

¿Qué conflictos pueden generar entre hombres y mujeres las situaciones que estos relojes reflejan?

Este ejercicio nos sirve, sobre todo, para subrayar el tema del control sobre los recursos familiares, y acerca de las responsabilidades que se suelen asignar a uno y otro grupo en cuanto a la satisfacción de las necesidades cotidianas. Otro tema que se levanta aquí con facilidad es el de la toma de decisiones.

Esta herramienta puede contribuir a un mayor entendimiento de los roles de género e iniciar discusiones acerca de las desigualdades en la estructura de poder dentro de las familias.

Fotografía familiar²⁷⁹

Objetivo:

- Sensibilizar a hombres y mujeres en el valor del trabajo de la mujer en la comunidad.

Tiempo: 1 hora.

Recursos: Hojas de papel.

Cómo orientar el ejercicio:

1. Se muestra al grupo la siguiente ilustración y se pide que, individualmente, se dibuje el plano de la casa propia:

sala	dormitorio	baño
cocina	balcón	patio

2. Hecho el dibujo, se pide que coloque a los miembros de su familia (o de una familia conocida) en el lugar en que regularmente están en el horario de 5:00 de la tarde a 8:00 de la noche, y que reflexione sobre las causas que determinan tales ubicaciones en esos horarios.
3. Se arman tres o cuatro grupos a los que se pide que compartan sus dibujos y reflexiones y que elaboren una síntesis para el plenario, que puede acompañarse de un dibujo colectivo.

El plenario debe centrarse en el debate de los roles de género que hasta hoy, en muchos casos, se mantienen en el hogar, y en cómo estos refuerzan los estereotipos históricos de las identidades genéricas asignadas a varones y mujeres.

¿Quién participa y cómo? ²⁸⁰

Objetivos:

- Reflexionar y analizar las diferencias entre hombres y mujeres, haciendo énfasis en el trabajo, asignación de funciones, toma de decisiones y manejo-control de recursos.

Materiales: Tablero con dibujos o tareas de los diferentes trabajos en la esfera productiva, reproductiva y comunitaria. Dibujos pequeños (figuras) que representen mujeres, hombres, niños y niñas. (Ambos materiales se elaboran previamente).

Tiempo: 2 horas.

Cómo orientar el ejercicio:

1. Se forman cuatro o cinco grupos mixtos de trabajo.
2. A cada grupo se le entrega un tablero de juego que contiene las diferentes actividades, trabajos y tareas.
3. A cada persona de todos los grupitos se entrega veinte (20) figuras de mujeres, hombres, niños y niñas.
4. Ya en posesión de esos materiales se pide que, al interior de los grupos, sus participantes identifiquen quién o quiénes (de las figuritas) realizan las diferentes actividades del tablero; que coloquen las figuritas en la casilla que corresponda a la actividad que se supone esa persona realiza habitualmente.

Se advierte que, cuando una persona coloca su figurita en una casilla del tablero, debe explicar por qué lo hace. Los demás deben expresar si están o no de acuerdo, y por qué.

5. Una vez terminado el trabajo grupal, todos los grupos se juntan en plenario para analizar las conclusiones de su trabajo de reflexión.

El equipo de coordinación debe orientar la discusión desde las siguientes preguntas:

¿Cuáles son los problemas que ahí se dan, cómo se expresan, qué consecuencias traen? ¿Cómo participan los hombres y las mujeres en las diferentes actividades? ¿Cómo es valorada la actividad de ambos en cada tipo de trabajo? ¿Se complementan entre sí las actividades de las mujeres y de los hombres? ¿Hacia la identificación de qué soluciones ellas van dirigidas? ¿Qué implica para los hombres y para las mujeres esta distribución de actividades? ¿Que conflictos se podrían presentar, y de hecho se presentan, con esta distribución de actividades?

Este ejercicio puede servir para profundizar en la división sexual del trabajo entre hombres y mujeres. A través de él se pueden ver las diferencias en cuanto al involucramiento de los diferentes miembros de la familia en las esferas de trabajo productivo, reproductivo y comunitario.

A

- Abreu Babi**, Yanelys y Anette Jiménez Marata
Rompe el silencio, mujer. Un análisis léxico-semántico del discurso sobre la mujer en el rap cubano.
- Acosta**, Dalia
Homosexualidad: Nelson Simón, la libertad de reconocerse gay.
- Alfonso**, Georgina y Gilberto Valdés
La dominación invisible. Feminismo y emancipación social: un debate inconcluso.
- Allende**, Isabel
El sexo y yo.
- Álvarez**, Mayda
La construcción sociocultural de la masculinidad y la feminidad. Papel de la comunicación interpersonal.
- Álvarez**, Sandra
Palestinos vs. ruge leona.
- Artiles de León**, Ileana:
Obstáculos que no permiten ver.

C

- Castellanos**, Beatriz y Alicia González
La sexualidad y los géneros desde una perspectiva humanista y crítica.
- Céspedes**, Sandra
Uso no sexista del lenguaje.
- Cotarelo**, Sara, Nelly Osorio, Elayna Espina, Yuri Guevara, Michel Núñez, Carlos Ríos y Lourdes Stussery
Aumentan hombres que usan atributos femeninos.
- Curiel**, Ochy
Aproximación al análisis de estrategias frente al racismo. La lucha política desde las mujeres.

D

- de Barhieri**, Teresita
Algo más que las mujeres adultas. Algunos puntos para la discusión sobre la categoría género desde la sociología.
- Delgado**, Santiago (compilador)
Algunas técnicas para procesos de sensibilización de género con grupos.

Modelos de recepción de información para el análisis de género.

Diéguez, Danae C.

El cine de mi casa es... macho, varón masculino.

E

Edith, Dixie

Cuba: En busca de un arte contra la violencia.

Espina, Elayna, Yuri Guevara, Michel Núñez, Carlos Ríos, Lourdes Stusser, Nelly Osorio y Sara Cotarelo

Aumentan hombres que usan atributos femeninos.

F

Federici, Sylvia

Límites del feminismo metropolitano. Cuando los movimientos feministas se hacen cómplices de las políticas anti-feministas.

Fernández Rius, Lourdes

¿Violencia invisible o el amor como dolor y malestar?

Fleitas Ruiz, Reina

El enfoque transversal de género al desarrollo humano.

Fontelas Rosado Nunes, Maria José

Género, saber, poder y religión.

Fraser, Nancy

¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas en tomo a la justicia en una época "postsocialista".

G

Galeano, Eduardo

Diosas y reinas.

Gomáriz, Enrique y Ángela Meentzen

Sobre la definición de democracia de género.

González, Alicia y Beatriz Castellanos

La sexualidad y los géneros desde una perspectiva humanista y crítica.

González Pagés, Julio César

Feminismos y masculinidades: ¿mujeres contra hombres?

Guevara, Yuri, Michel Núñez, Carlos Ríos, Lourdes Stusser, Elayna Espina, Nelly Osorio y Sara Cotarelo

Aumentan hombres que usan atributos femeninos.

H

Hernández, Iyamira

I

Izquierdo, Inés

Mujer que sabe latín... (El sexismo en el lenguaje).

J

Jiménez Marata, Anette y Yanelys Abreu Babi

Rompe el silencio, mujer. Un análisis léxico-semántico del discurso sobre la mujer en el rap cubano.

Jiménez García, Eduardo

Más relajados, no más tolerantes. La sociedad cubana ante la homosexualidad.

K

Korol, Claudia

La educación como práctica de la libertad. Nuevas lecturas posibles.

L

Lamas, Marta

Explicar la homofobia.

La antropología feminista y la categoría "género".

Lavalle, Cecilia

La ciudad de las mujeres.

Longo, Roxana

De eso no se habla.

López, Pilar

La violencia de género en los medios.

M

Mayorbe, Purificación

Decir el mundo en femenino.

Meentzen, Ángela y Enrique Gomáriz

Sobre la definición de democracia de género.

Mesa Peña, Janet

Transformistas, travestis y transexuales: La construcción de una mujer que también es cubana.

Moro, Sonnia

Sufragismo y feminismo en Cuba.

Moya, Isabel

Sobre una gorda sin sentimientos, la devoradora felina y otras especies.

Viaje a la semilla.

Muñoz, Marla

Una conversación inusitada.

N

Núñez, Michel, Carlos Ríos, Lourdes Stusser, Yuri Guevara, Elayna Espina, Nelly Osorio y Sara Cotarelo

Aumentan hombres que usan atributos femeninos.

O

Osorio, Nelly, Elayna Espina, Yuri Guevara, Michel Núñez, Carlos Ríos, Lourdes Stusser y Sara Cotarelo

Aumentan hombres que usan atributos femeninos.

P

Pavlosky, Tato

El sombrero.

Peker, Luciana

Cuerpos revolucionados. Una entrevista a Mariela Castro.

Pfleiderer, Elsa

El cuerpo y el poder.

Platero, Raquel

La sexualidad como problema político.

Proveyer, Clotilde

La violencia contra las mujeres en Cuba. Datos y reflexiones.

R

Ríos, Carlos, Lourdes Stusser, Núñez Michel, Yuri Guevara, Elayna Espina, Nelly Osorio y Sara Cotarelo

Aumentan hombres que usan atributos femeninos.

Rivera, Yaima

Género y medios de comunicación: asumiendo el reto.

S

Sevila, Alicia

Lecciones apócrifas.

Shüssler Fiorenza, Elizabeth

Los doce y el discipulado de iguales.

Stusser, Lourdes, Carlos Ríos, Núñez Michel, Yuri Guevara,
Elayna Espina, Nelly Osorio y Sara Cotarelo

Aumentan hombres que usan atributos femeninos.

V

Valdés, Gilberto y Georgina Alfonso

La dominación invisible. Feminismo y emancipación social: un debate inconcluso.

Vargas Llosa, Mario

Los hombres mujeres del Pacífico.