



Digital Commons@

Loyola Marymount University
LMU Loyola Law School

Con-spirando

Women's and Gender Studies

3-1996

Nº15: ¿Hombre y mujer los creo?

Colectivo Con-spirando

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.lmu.edu/con-spirando>



Part of the [Feminist, Gender, and Sexuality Studies Commons](#), and the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

Recommended Citation

Colectivo Con-spirando, "Nº15: ¿Hombre y mujer los creo?" (1996). *Con-spirando*. 14.
<https://digitalcommons.lmu.edu/con-spirando/14>

This Book is brought to you for free and open access by the Women's and Gender Studies at Digital Commons @ Loyola Marymount University and Loyola Law School. It has been accepted for inclusion in Con-spirando by an authorized administrator of Digital Commons@Loyola Marymount University and Loyola Law School. For more information, please contact digitalcommons@lmu.edu.

REVISTA LATINOAMERICANA DE ECOFEMINISMO, ESPIRITUALIDAD Y TEOLOGIA

CON-SPIRANDO



*¿hombre y mujer
los creó?*

Colectivo Editorial

Elena Aguila
Helen Carpenter
Bridget Lee Cooke
Josefina Hurtado
Sara Martínez Bergstrom
Mary Judith Röss
Ute Seibert-Cuadra
Luz María Villarroel

Gráfica y Diagramación:

Luz María Villarroel

Impreso en Chile por:

Mosquito Editores
Miguel LeónPrado 182
Fono: 5565508

Con-spirando

Malaquías Concha 043
Casilla 371-11
Correo Ñuñoa
Santiago, Chile
Fono Fax: (562) 22 23 001
E-Mail: conspira@reuna.cl



¿Hombre y mujer los creó?
Nº 15, marzo de 1996

Indice

Editorial	1
<i>Colectivo Editorial</i>	
¿Hombre y mujer los creó?	2
Testimonios	4
<i>Margarita O'Rourke, Cristián Dupré, Jane M. Grovijahn, Tim Frasca, Helen Carpenter, David Molineaux, Inés, Maximiliano Salinas C.</i>	
Ni celeste ni rosado: una incitación al carnaval de los géneros	12
<i>Elena Aguila Z.</i>	
Mujer virtuosa, ¿quién la hallará?	19
<i>Josefina Hurtado Neira</i>	
Mujeres	23
<i>Eduardo Galeano</i>	
Animus: ¿el "hombre interior" de la mujer?	28
<i>Demaris Wehr</i>	
¡Nunca podrás ser sacerdote, chiquilla! Un recordatorio del concepto de "ser mujer" de la Iglesia Católica	33
<i>Mary Judith Röss</i>	
Alia	38
<i>Teresa Gottlieb</i>	
Identidades de género en América Latina	40
<i>Sonia Montecino</i>	
Retomando lo sagrado <i>Imaginería de los espejos</i>	46
Retomando la palabra: <i>Identidad de género</i>	48
Haciendo las conexiones	
Retrato	50
Recursos	51
Contactos	52

Todos parecen saber en qué consiste ser mujer u hombre, qué es “femenino” y qué es “masculino”—especialmente los sectores más conservadores de la sociedad, pero muchas veces también ciertos sectores “alternativos”. ¿Las mujeres están más cerca de la naturaleza? ¿Los hombres son más agresivos y competitivos que las mujeres? ¿Las mujeres están “de por sí” más orientadas hacia el cuidado y protección de la vida? ¿Los hombres son más lineales—en su forma de pensar—y las mujeres más holísticas? Se podría continuar enumerando al infinito las ideas que de un lado u otro describen las identidades de género. Y entremedio de todo eso tiene lugar la diversidad de nuestras experiencias.

En un tiempo de cambios y cuestionamientos, de crisis de los “grandes relatos”, nos parece clave interrogar también el “gran relato” de los géneros. ¿Qué valores, qué concepción del mundo y sobretodo de lo humano, hay detrás de cada afirmación acerca de lo que es ser hombre o mujer? ¿Cómo se desarrollan los procesos de constitución de identidad de género en los distintos ámbitos de la sociedad y la cultura—por ejemplo, en los espacios religiosos y eclesiales? ¿A qué “política de los cuerpos” adherimos cuando aceptamos una determinada concepción de las identidades de género—cuando buscamos explicarnos las identidades (y las diferencias) de género como determinadas por la naturaleza o la cultura; la biología o las esencias metafísicas; los procesos psíquicos o los arquetipos universales?

Muchas veces, implícita o explícitamente, cuando hacemos teología—ecofeminista, por ejemplo; cuando expresamos—en ritos, en símbolos—nuestra espiritualidad; y/o cuando nos comprometemos con una práctica política—feminista o ecologista, pongamos por caso—estamos asumiendo una determinada concepción respecto a lo que es “femenino” y “masculino”. Nuestra invitación es a tornarnos más conscientes respecto de qué puertas (nos) abrimos o (nos)cerramos, que posibilidades multiplicamos o cancelamos con nuestras opciones.

Como dice Julieta Kirkwood: “necesitamos la confrontación y el juego de las ideas abiertas de par en par, millones de claridades, de pequeñas ideas. No nos preocupemos, después vendrán la crítica, el análisis; primero la puesta ahí, en lo público, de la reflexión que fue privada”. Próximamente inauguraremos una sección de cartas de nuestras/os lectoras/es. Si algunos de los artículos o imágenes o secciones de *Con-spirando* te provoca un sí o un no (o un “mm, sí y no”), te desata preguntas o ideas—delirantes y/o reflexivas—escribenos. Hagamos públicas nuestras reflexiones privadas.

Colectivo Editorial

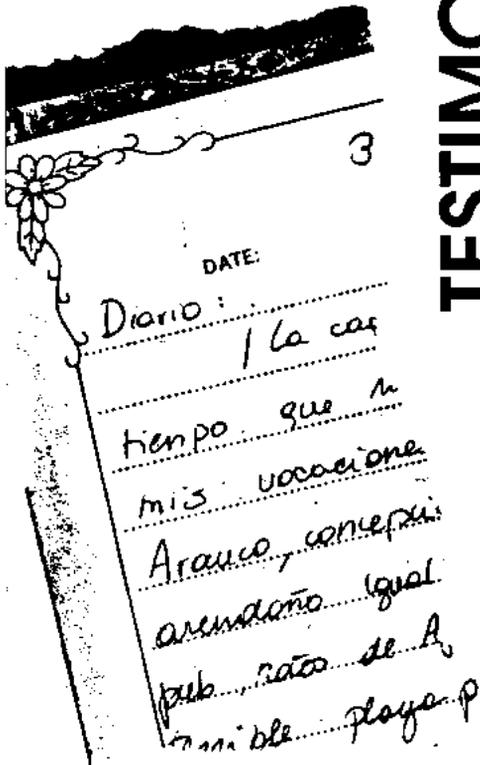
¿HOMBRE Y MUJER

¿Qué imágenes, qué mitos constituyen las referencias desde las cuales construimos nuestras identidades de género? ¿Qué procesos y experiencias han ido tallando en nosotras/os las definiciones de nuestro ser mujeres u hombres? ¿Qué límites, qué horizontes se dibujan desde la experiencia de ser (en) un cuerpo de mujer u hombre? Estas preguntas rondan por los testimonios, artículos, versos, cuentos e imágenes de este número.

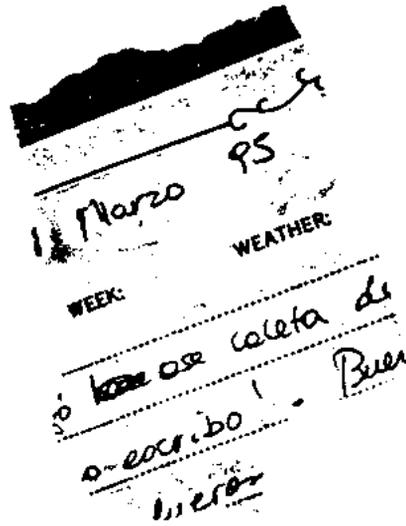
Comparecen aquí los recuerdos de infancia y adolescencia y los debates filosóficos feministas sobre las identidades de género; las imágenes de mujeres bíblicas e históricas; los arquetipos junguianos y los personajes de cuentos; la doctrina católica y los mitos mestizos cuya huella marca la experiencia del género en América Latina. Apenas unas cuantas hebras de un grueso tejido, una trama compleja en la que, ineludiblemente, en cada momento de nuestras vidas, tomamos posición.

LOS CREO?





TESTIMONIOS



TODO ES POSIBLE*

Fred Small

*Puedes ser quien quieras ser
 Puedes amar a quien quieras
 Puedes viajar a cualquier país
 donde tu corazón te lleve
 Y saber que yo igual te amaré
 Puedes vivir solo, puedes rodearte de amigos/as
 Puedes escoger a alguien especial
 Y la única medida de tus palabras y tus actos
 será el amor que dejes atrás cuando te has ido.*

*Hay niñas que crecen fuertes y audaces
 Hay niños tranquilos y cariñosos
 Algunos/as corren adelante; otros/as los/as siguen detrás
 Algunos/as hacen su propio camino en su propio ritmo
 Algunas mujeres aman a mujeres; algunos
 hombres aman a hombres
 Algunos/as crían niñas/os, otros/as no
 Puedes soñar todo el día y nunca terminarás
 de saber todo lo que es posible para ti.*

* Este texto fue escrito por el autor para una amiga lesbiana que le pidió una canción para cantar a su hijo de nueve años antes de dormir.

al final...
**OPTÉ POR LA
COMUNIDAD**

de Margarita O'Rourke*



que me dio la oportunidad de vivir y trabajar con otros jóvenes, hombres y mu-

jerer, de mi edad. Todas/os estábamos en el proceso de diseñar nuestro futuro y teníamos largas conversaciones acerca de la vida en todos sus aspectos. Esto nos permitió tener la experiencia de una especie de "discernimiento" (aunque ninguna/o de nosotras/os conocía la palabra). Tres de nosotras decidimos probar la vida religiosa, en parte porque parecía ofrecer más "oportunidades" que el matrimonio. Además, empecé a darme cuenta de que existían grandes diferencias entre algunas de mis amigas y yo. Ellas estaban encantadas con la idea de ser "la chica de un chico". Pero cuando "mi chico" se refirió a mí como "su chica", me sentí como algo que se podía poseer. Y cuando, además, él empezó a molestarse porque yo compartía con otros jóvenes, tomé todo esto como una señal de que tal vez una relación con una sola persona, no era mi camino. Entonces, opté por la comunidad.

En los días previos al Vaticano II, mi experiencia de comunidad estaba limitada a mi comunidad religiosa.

Estos fueron tiempos felices en los que construí muchas amistades duraderas. En los años que siguieron al Vaticano II, estaba estudiando en la Universidad de California en Berkeley y ahí

tuve una nueva experiencia de comunidad en mi grupo de investigación (una mujer judía de Nueva York, un budista de Corea, un católico venezolano, un norteamericano blanco protestante y yo). Ser una religiosa me daba la libertad de relacionarme con todos los hombres en el grupo de una manera muy relajada. Más tarde cuando enseñé en la universidad, también pertencí a un grupo de académicos que formaron un tipo de comunidad informal. De esta manera, la mayor parte de mi vida he vivido en varias comunidades al mismo tiempo.

Algo que valoro mucho en mi experiencia es que he podido construir relaciones íntimas y profundas con más de un hombre o una mujer. Y yo creo que es en esas relaciones y/o en comunidades donde cada una de nosotras descubre su verdadero ser.

* Margarita O'Rourke es religiosa de las Hermanas de San José. Actualmente vive en Curepto, pueblo campesino de la zona central de Chile.

Creo que me hice feminista alrededor de los 10 años, cuando algunas personas empezaron a decirme: "las niñas no actúan de tal o cual manera" o "las niñas no hacen esto o lo otro". Afortunadamente, mi padre me entregó un mensaje alternativo, diciéndome que yo podía hacer o ser cualquier cosa que realmente quisiera. Mi madre era una profesora de primer año básico y yo decidí, a muy temprana edad, que también sería profesora (¡pero no de primer año!). Y nunca abandoné esa decisión.

Como adolescente, hubo tiempos en que deseé ser un muchacho, pero solamente por las cosas que ellos podían hacer. Siempre parecían tener más libertad. En realidad, me gustaba ser mujer y elegí ir a un liceo sólo de mujeres, pensando que en esa situación, las niñas tenían más oportunidades, lo que resultó ser cierto: podíamos tomar iniciativas, ejercer liderazgos y no estábamos limitadas a los "roles femeninos".

En mis vacaciones de verano, trabajé en un campamento como monitora, lo

TRES ESCENAS PARA UN MISMO CUENTO

Cristián Dupré*

Escena 1

Siempre quise ser un héroe, Sandokán y Cristián conjugaban perfectamente. Esta imagen potente viene evidentemente de mi padre. El influyó decisivamente en mis lecturas y rebeldías—jamás aceptó las cosas tal cual eran.

Yo me prometí a mí mismo que conquistaría mundos y mujeres, tendría el planeta a mi disposición, nada ni nadie podría conmigo y pasaría por los desafíos más grandes. Por supuesto que mi familia me seguiría ciegamente, dependerían de mi fuerte carácter y mi voluntad férrea; todos estarían contentos ya que nada les faltaría y aceptarían resignadamente las responsabilidades y deberes que yo les asignaría.

La imagen de mí mismo era de una energía infinita, un líder sin igual; las personas y grupos me reconocían y se sometían alegremente, sabían que yo daría mi vida por protegerlos. Todo fluía fácilmente, el futuro se veía optimistamente, nada hacía pensar en dificultades insuperables.

Recuerdo con especial emoción como pude probarme y mostrarle a los demás de lo que yo era capaz cuando a los 13 años crucé el estero Marga-Marga de Viña del Mar, a través de un tubo que estaba a

una altura de 20 metros y que tenía un diámetro de, más o menos, un metro. Con la fe ciega del que ha venido al mundo en una misión trascendental, bicicleta al hombro me desplazaba confiadamente, nada me podría pasar.

Escena 2

Primero fuimos compañeros, compartíamos todo y la solidaridad guiaba nuestras vidas. No importaba si yo no ingresaba un peso a la casa: la militancia, los riesgos, el cansancio y los golpes de la dictadura me justificaban plenamente.

Pero cuando quedó en evidencia que jamás aportaría ni un peso significativo a la familia, fue en democracia. Ella empezó a tener más y mejores oportunidades de trabajo y yo, mientras tanto, esperaba que reconocieran mis esfuerzos y valentías. Esta espera se convirtió en franca molestia, mientras mis discursos se desvanecían y ella acumulaba experiencias importantes, reconocimientos e identidades de grupo. Esto sería el comienzo del fin, mis espacios disminuían aceleradamente. La agresividad e intolerancia me aislaban cada vez más. Mi esposa compartía mis razones y desilusiones,

pero me exigía responsabilidad y un poquito más de humor; pensaba que yo estaba dramatizando exageradamente, que mis compromisos del pasado no habían sido para tanto, por lo cual no debía pedirle cuentas a nadie.

Empezaron mis experiencias laborales, con muchos esfuerzos, muchas expectativas, pero no concluían en nada serio, nada permanente. Quería impacientemente reconocimiento, éxito y como éstos no llegaban me frustraba cada día más.

Escena 3

La recuperación ha sido lenta, mi autoestima mejora día a día, nadie sabe por lo que he tenido que pasar, menos mis amigos; mi mujer me entiende y me acepta cariñosamente.

La rabia me ha permitido conocerme, aceptarme, entender que las cosas tienen un sentido profundo.

Avanzo paso a paso, trato de abrirme a nuevas experiencias, poniendo mucha atención a lo que pasa en el entorno más inmediato, sensibilizándome a la falta de claridad, al dolor, a la tensión provocada por la violencia.

Trato constantemente de ser más transparente, más simple.

* Cristián Dupré, trabajador de múltiples oficios y autodidacta profesional, vive en Santiago de Chile.

SER MUJER SIGNIFICA RESISTIR

Jane M. Grovijahn*

Soy lesbiana y sobreviviente de abuso sexual. Estas dos realidades han marcado para siempre y continúan moldeando mi vivencia como mujer. Una gran parte de mi vida como lesbiana y sobreviviente de abuso sexual ha estado dedicada a establecer lo sagrado como un derecho de la mujer desde su nacimiento. Toda mi vida he trabajado para unir a la mujer con lo sagrado, cuando gran parte del mundo a mi alrededor tiende a disociarlos. Mi herencia femenil ha sido tallada en mí a través de estas luchas.

El abuso me enseñó a tener vergüenza de mi cuerpo; como niña, viví la vergüenza y la violación—sorbiéndolas como si fueran el néctar más natural de la vida. Ahora aprendo la lealtad a la mujer, dando testimonio de la presencia de lo sagrado en el cuerpo de toda mujer. Mi vivencia como lesbiana busca la imagen encarnada de dios en esta misma carne de mujer que una vez vivió bajo el abrazo fácil de la opresión.

No puedo imaginar ser una mujer sin ser lesbiana. Cuando más aprendo acerca de ser una mujer es cuando estoy con otras mujeres. Y siento que Dios está más vivo cuando

estoy consciente del cuerpo de otra mujer. Para mí, los cuerpos de las mujeres son mi casa; sostienen y nutren la vida enseñándome como vivir bien en tiempos que nos traen violación y muerte.

Yo experimento mi ser mujer mientras vivo en un cuerpo que anhela ser restaurado, hacerse entero, sin memoria o huella de abuso; y experimento mi ser mujer mientras amo el cuerpo de otra mujer, sintiendo su fuerza y su vulnerabilidad como una huella salvífica sobre mi cuerpo. Dentro de la enorme complejidad de mujeres reunidas, cuerpos dañados pero amando, conozco la verdadera fidelidad a la vida. Ser mujer significa resistir, siendo siempre más que el abuso que nos rodea.

Ser lesbiana es—y siempre ha sido— más que sexo. Mi ser lesbiana se expande cada vez que siento placer y poder como mujer—dentro y a través de mi cuerpo—este mismo cuerpo que ha sido usado y desgarrado por uno que se sentía con el derecho de violarme.

Nací hembra. Me he hecho mujer. Como una lesbiana y una sobreviviente, quién he llegado a ser y lo que he hecho de mí misma tiene que recuperar lo que me han robado como mujer. Y esto me da una alegría exquisita .

* Jane M. Grovijahn es teóloga feminista. Actualmente vive en Oakland, California.



EL JARDIN SECRETO

Tim Frasca*

A los cinco o seis años, tuve un sueño repetido: la primera vez, caminaba entre dos lugares, dos situaciones, aparentemente sin nada terrible, pero que en ambos casos me producían un profundo miedo, un terror irracional. No había salida—era el uno o el otro y corría desesperado entre los dos polos. Desperté con pánico.

La segunda vez, quizás seis meses después, soñé exactamente lo mismo. Excepto que ahora, a un lado, descubrí una ventana a través de la cual se veía un jardín. Escapé al jardín, aliviado. No recuerdo ningún otro sueño en toda mi niñez.

Muchos años después, asocié algunos detalles de este sueño con los caminos, las opciones, quizás hoy día diríamos los “roles de género”, que estaban disponibles para un niño varón de un pueblo del interior de los Estados Unidos en los años 50. Sentí que el jardín fue mi respuesta rebelde, un sitio de belleza, de creatividad y placer, quizás solitario pero de todas maneras enteramente mío. No había otra posibilidad para mí que salir por esa ventana. Cuando escuché por primera vez la

canción de Carole King “El jardín secreto de mi corazón”, sentí escalofríos.

Siendo hábil en lo académico, ganaba consistentemente en las competencias escolares que formaban la base de mi educación. Creo que el sistema me preparaba para tomar un papel dominante y que este hecho fue clave en un vuelco en las relaciones con mis pares alrededor de la pubertad. Dejé de ser generalmente querido y empecé a despertar la hostilidad de los varones, mientras que las niñas me defendían. No lo entendía, pero eventualmente aprendí a ocultarme y pasar desapercibido.

En general, nunca he entendido a los hombres y qué es lo que les mueve; quizás por eso mismo, me producen una cierta fascinación, aunque en lo personal, a veces, les tengo poca paciencia.

Con los años, me he sentido cómodamente andrógino: en lo laboral, mi aproximación es masculina, orientada a las metas, exigente, a veces impersonal; en lo afectivo y lo personal, en cambio, creo que soy más “mujer”. En ambos casos, sin embargo, se cruza el aspecto opuesto.

Como sentí que la competencia intelectual había dañado mis relaciones humanas, he buscado promover la democratización del conocimiento y las habilidades profesionales, en un contexto de igualdad. Esto representa, para mí, una ruptura con mi enseñanza varonil. Por otra parte, rehuyo

la ayuda de otros en el plano emocional, odio mostrar debilidad y prefiero vivir mis penas en privado: un perfecto machista.

Cuando llegué a Chile en el año 1983, el famoso machismo latino me producía una paradoja: aunque los aspectos torpes eran más exagerados, al mismo tiempo esta exageración casi histriónica le daba un toque de burla, particularmente entre mis amigos, que eran todos hombres. También, había otro elemento: el sentido de la importancia de lo sentimental en todo orden de cosas, superficial quizás, efímero, inestable, pero entusiasta, romántico, escandaloso, vivido. Primaba lo personal por encima de todo, o como decía uno de mis amigos: “la vida es para tomar té y copuchar”.

Quizás mi “jardín secreto” haya sido una creación demasiado individual o me haya acostumbrado a buscar refugio en desmedro de un mayor acercamiento interpersonal. En el proceso de descubrir más de uno mismo y cambiar, creo ver la posibilidad de compartir esa intimidad.

* Tim Frasca es miembro fundador y actual director de la Corporación Chilena de Prevención del Sida.

TAMBIEN SOY MUJER

Helen Carpenter*

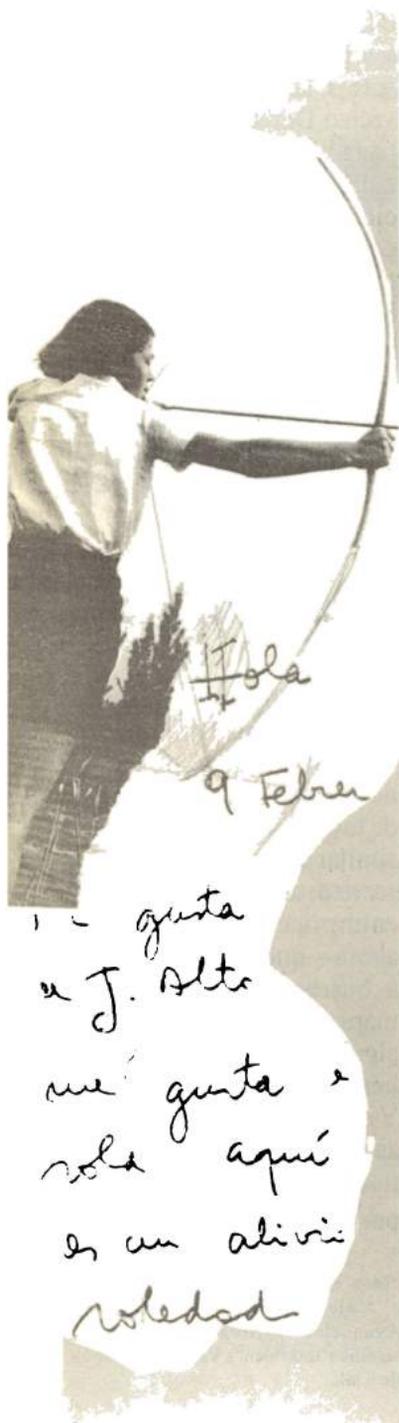
En mi trabajo, muchas veces he escuchado a las mujeres identificar a otras mujeres como “la esposa de...” o “la mamá de...”. Y al preguntarles cuáles son las características más importantes de una mujer, lo primero que casi siempre me han dicho es: “ser una buena esposa y una buena madre”. Ante esto, más de alguna vez, he respondido: “pero, yo no soy esposa, ni soy madre y, sin embargo, soy mujer”.

Al principio, resulta difícil para la mayoría de las mujeres identificarse con algo que no sea sus roles de madre y esposa. Y a mí me cuesta, a veces, hacer ver que aunque no he asumido dichos roles, también soy mujer y que mi sexualidad no desaparece por el hecho de ser religiosa—y no madre/esposa. Como a cualquier mujer me gusta dar y recibir cariño y mi cuerpo de mujer experimenta sensaciones, sentimientos y emociones. Es cierto que mi opción pone un límite a la expresión de mi sexualidad—en el sentido de no tener relaciones sexuales—pero cualquier otra opción (matrimonio, soltería) también

implica determinadas posibilidades y límites en la expresión de la sexualidad. Por otra parte, al no establecer una relación de pareja, ni ser madre biológica, tengo un espacio de libertad mayor para trabajar en lo que creo y dar vida en otros sentidos.

Como religiosa, soy una mujer que ha elegido libremente vivir en comunidad, poniendo mis talentos, mi vida y mis bienes, en común con otras mujeres: “es una vida de interdependencia, es vivir en comunión con otras, sin perder su propia personalidad y lo que hace a cada una, única”, me señaló una amiga—también religiosa—con la que conversé en estos días. Esto no quiere decir que no tengamos nuestras propias dificultades, pero las enfrentamos trabajando juntas para tener un ambiente de reflexión, amistad y esperanza. También es importante para nosotras participar en otras comunidades, más allá de nuestra congregación; otros grupos de mujeres y/o mixtos, en los que podamos compartir—reflexionar, celebrar y trabajar comunitariamente.

* Helen Carpenter es religiosa de Maryknoll y vive en Santiago de Chile.



HACERSE HOMBRE

David Molineaux*

Cuando tenía cinco o seis años vivían en mi cuadra algunos muchachos bastante más grandes que yo. De vez en cuando uno de ellos me pegaba. Una vez me persiguió hasta la puerta de la casa. Mi mamá abrió la puerta y me

hizo pasar. Luego hizo que me sentara y me habló, insistiendo que debía pelear aunque perdiera: "no importa si te pega, pégale a él".

A los 15 años estaba jugando con algunos compañeros en el patio del liceo. De repente hice una maniobra accidental y le di una patada a Wayne, el joven más alto y fuerte de la clase. Me gritó e intercambiamos un par de golpes repentinos. Wayne avanzó hacia mí con gestos amenazantes. Me mantuve en mi lugar con los puños listos, mirándolo desde abajo en una actitud desafiante. Echó un

garabato fuerte e insultante. No dije nada, pero me mantuve firme en mi lugar.

Se produjo un silencio total. Todo el liceo nos miraba: los jóvenes alrededor de nosotros, las niñas desde el patio vecino. De repente, sonó la campana y regresamos a nuestras aulas. Estaba lleno de emoción. Sentado en mi lugar, contuve un sollozo. Surgió en mi interior la frase: "¡me estoy haciendo hombre!".

* David Molineaux es misionero laico de Maryknoll y vive en Santiago de Chile.

VACIAR LA MOCHILA

Inés*

Los medios de comunicación nos bombardean, cual si fuera la tercera guerra mundial, con mensajes acerca de qué roles son los que hay que asumir, ya seas hombre o mujer. Entonces, tu ser más interno se siente cohibido para plantearse más espontáneamente frente a lo que te toca vivir. Más aún si a esto sumamos los "rollos" acumulados a través de generaciones, que se van agregando a tu espalda, cual mochila de viaje. Nos

encontramos, así, como una foto de carnet, planos, sin forma.

Yo me siento como una mujer que se está haciendo, de a poco, con dolor, con esperanza, como en un parto. Las ideas de "mujer Barbie" y/o empleadas con contrato de casamiento nunca me gustaron ni las creí, pese a los esfuerzos que hacen mi madre y mis hermanas para que las haga mías. En este sentido, es muy gravitante en mi vida ser una mujer, una mujer lesbiana, reconociendo en mi compañera una parte importante de mi ser. Desde esta vida que vivo he tenido que dar muchas batallas, grandes y pequeñas con mi ser social interno, para

ir vaciando esa mochila que pesa sobre mis hombros.

Cuando me supe lesbica no me supe hombre con cuerpo de mujer. Me sentí una mujer similar a muchas, pero con un secreto; un secreto—doloroso en un principio y esperanzador ahora—que me ha impulsado a buscarme y bucear en la marea que soy yo y que de alguna manera son todas mis hermanas, todas las mujeres. Y entonces, reconocer mi fuerza, mi inteligencia, mi creatividad, mi sabiduría negada por siglos.

* Inés es profesora básica. Integra el Colectivo Lésbico Feminista Ayuquelen (palabra mapuche que significa "estar bien"). Vive en Santiago de Chile.



SER HOMBRE

Maximiliano Salinas C.*

“Hay que ser bien hombre”. Los modelos masculinos estaban a la orden del día.

Estudiar en un colegio de hombres, dirigido también por hombres, y célibes—los curas. ¡Qué cosa extraña! Allí surgirían los varones dominantes del país. Allí estaban los ex-alumnos, los repúblicos de la República. Ministros, senadores, embajadores, académicos, obispos.

Formar fila, con un brazo de distancia, todos a misa, y para entretenerse ver hombres peleando catch-as-catch-can, cachacascán.

¿Casa mater? O ¿casa pater? Himnos patrios. Un mundo machista para una sociedad machista. Cristo colgado en la cruz.

¿Dónde estaban las mujeres? En ese espacio no se destacaban y, por lo mismo, la identidad masculina era bastante abstracta. Curiosamente, se afirmaba consigo misma. Así se formaban inhibidos e insensibles autoritarios.

Sólo en el ambiente familiar, y después del colegio, las mujeres me enseñaron a ser hombre. En lo diverso hallé lo propio. La alteridad me devolvió a mi mismidad. La tierra dándole vida al sol, y el sol dándole vida a la tierra, completando recíprocamente el Universo. Y el amor.

“Todo es hombre y mujer”, dicen los aymaras. ☉

* Maximiliano Salinas es teólogo e investigador de la religiosidad popular. Vive en Santiago de Chile.

“No se trata de saber qué es lo esencialmente femenino sino por qué se supone que tal esencialidad existe y qué imagen del mundo se sigue de aceptarlo.”

Amelia Valcárcel

**NI
CELESTE
NI
ROSADO:
una
incitación
al
carnaval
de los
géneros**

Elena Aguila Z.*

“Podría parecer fácil definir mujer como aquel ser humano cuya anatomía es femenina, pero esta definición no resuelve el problema desde el punto de vista cultural. Si toda persona con cuerpo femenino es mujer, ¿por qué es posible decir de alguien, sin referirse a su aspecto físico que “es muy mujer” o, por el contrario, sostener que alguien del sexo femenino “es un hombre con faldas”? Efectivamente, para muchos en nuestra cultura, una mujer fuerte no es una “verdadera” mujer. Por consiguiente, existe algo en el concepto de mujer que va más allá de la anatomía. Gracias a las concepciones comunes en nuestra cultura, todos “sabemos” qué quiere decir “mujer”, o por lo menos creemos tener claro ese concepto cultural, hasta que se nos pide que lo formulemos explícitamente.”

Gabriela Castellanos

“¿Es posible hablar de una *diferencia* casi ontológica entre hombre y mujer? Si es éste el caso, ¿en base a qué valores? ¿A los valores femeninos clásicos—cuidado, defensa y conservación de la vida y de la naturaleza—tan relegados en nuestra era tecnológica? Si así fuera, ¿no estaríamos cayendo de nuevo, por tortuosos caminos, en la terrible trampa del eterno femenino? Si, por el contrario, la *diferencia* es otra, más compleja, ¿cómo buscarla?... (Y, por otra parte) ¿Qué podemos decir, finalmente, sobre las diferencias *entre* las mujeres?”

Mariella Gramaglia

*Elena Aguila Z. es una “mujer de letras” que vive y trabaja en Santiago de Chile.

“De todos modos, cuando un tema se presta mucho a la controversia—y cualquier cuestión relativa a los sexos es de este tipo—uno no puede esperar decir la verdad. Sólo puede explicar cómo llegó a profesar tal o cual opinión.”

Virginia Woolf



Recuerdo que durante mi adolescencia, mientras mi hermano, un par de años menor que yo, pasó de la moto a la guitarra eléctrica, haciendo un alto en el piano y el ajedrez, yo y mis amigas concentramos buena parte de nuestra energía en enamorarnos de uno o sucesivos chicos, según el carácter de cada uno. Mi hermano y sus amigos también se interesaban por las chicas pero, ciertamente, éstas formaban parte de una larga lista de intereses. Más tarde, en la universidad, me veo rodeada de mis amigos hombres, vestida a la usanza hippie-artesa,

ropas amplias, zapatos bajos, sintiéndome “uno más de ellos”. No sin conflicto, pienso ahora que han pasado más años y agua feminista bajo el puente. En esos años—adolescencia y juventud universitaria—no pensaba que ser mujer estuviera afectando de manera significativa mi vida. Que mis opciones, mis atracciones y rechazos pudieran tener que ver con el hecho de ser una mujer. Cuando empecé—teoría feminista mediante—a visualizar lo radicalmente significativo que era el hecho de ser mujer en cada una de las esferas de mi vida—historia familiar, opciones profesionales, trabajos, militancias políticas, amores y desamores, deseos y expectativas en todo orden de cosas—no pude sino desembocar en las clásicas preguntas: ¿es esto “natural” o “cultural”?

¿anatomía es destino? ¿ser mujer (u hombre) implica tener una suerte de “programa” incorporado que establece la cuota de emocionalidad o intelectualidad, intuición o razón, ternura o agresividad, etc., que a cada persona le toca en suerte? ¿un “programa” que incluye también los deseos y define las prioridades vitales?

Saltándome—por falta de espacio, pero también por no parecerme lo más apasionante en relación al tema de la “identidad/diferencia femenina”—todo lo que la tradición filosófica ha dicho acerca de la mujer, elijo detenerme en algunos de los ribetes del debate feminista en torno a este tema. En todo caso, para un panorama general de la misoginia de la historia del pensamiento occidental, remito al libro de Lucía Guerra, *La mujer fragmentada: historia de un signo* (Stgo.: Cuarto Propio, 1995).

¿Feminismo cultural v/s feminismo posestructuralista?

Aún cuando algunas autoras (Teresa de Lauretis, Joan W. Scott) nos advierten sobre lo reduccionista y simplificador que resulta plantear el tema de la identidad femenina en término de clasificaciones bipolares—igualdad/diferencia; esencialismo/anti-esencialismo—no deja de parecerme útil distinguir ciertas tendencias dentro del pensamiento feminista. Más que no sea para entrar en el debate.

Gabriela Castellanos, en su artículo “¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura”, revisa los planteamientos de Linda Alcoff, quien propone hacer una distinción entre *feminismo cultural* (donde se ubicarían pensadoras como Mary Daly y Adrienne Rich) y *feminismo posestructuralista* (aquí se ubicaría Julia Kristeva, inscrita en la tradición de filósofos franceses como Lacan, Derrida y Foucault). En su presentación, L. Alcoff señala críticas a estas dos corrientes, buscando proponer una tercera opción. Pero, vamos por partes.

- *Feminismo cultural* (a veces también llamado “radical”):

Según nos cuenta G. Castellanos, la denominación de “cultural” se debería a que esta perspectiva “equipara la liberación femenina con la preservación de una cultura de las mujeres, la cual aparece como alternativa a la dominante, saturada de posiciones sexistas” (p. 41). Esta alternativa valoraría “las costumbres de la mujer, su manera de relacionarse, los aspectos típicos de su personalidad” (Ibid):

“Aunque la cultura machista la desprecia, la mujer puede demostrar que sus cualidades son positivas. Aquello que para los sexistas es pasividad o debilidad, en realidad es amor y paz. Lo que se le reprocha como exceso de sentimentalismo es en verdad una mayor capacidad de expresar sentimientos, de dar ternura. La tendencia a ser demasiado subjetiva, según el discurso dominante, es una mayor conciencia de su afectividad. Lo que debe hacerse, según esta corriente de pensamiento, es reivindicar los atributos femeninos subvalorados por nuestra cultura, pues son esos atributos los que pueden salvar a una civilización en bancarota.” (Ibid pp. 41-2).

Para quienes se ubican en esta tendencia existiría una *esencia femenina*, una naturaleza compartida por todas las mujeres que el patriarcado habría subyugado. La propuesta sería entonces “redescubrir nuestra esencia natural y fortalecer los lazos con otras mujeres” (Ibid p. 42).

- *Feminismo posestructuralista* (a veces, también llamado *posfeminismo*)

Esta corriente, en cambio, señala G. Castellanos siguiendo la caracterización de L. Alcoff, sostiene que “debemos rechazar todo intento de definición de la mujer” (p. 42):



“No avanzamos nada si reemplazamos la imagen de la mujer nacida sólo para esposa y madre, por la propuesta, hecha por el feminismo de corte liberal, de la mujer como una ejecutiva o una profesional más, indistinguible del hombre, ni tampoco si la sustituimos por la idea, planteada por el llamado feminismo cultural, de la mujer como la Madre Tierra o la maga naturalista. Cualquier definición... es una forma de estereotipar, de encasillar a la mujer. Lo que debemos hacer es admitir la pluralidad, la diversidad, la diferencia entre distintas personas, ya sean hombres o mujeres. La tarea feminista, entonces, consiste en deconstruir todos los conceptos de mujer.” (Ibid pp. 42-3).

“La categoría “mujer” es una ficción, sólo un nombre” (Ibid p. 43), sostendría esta tendencia y, por ende, no se trataría de “eliminar la superficie femenina para quedar con el fondo “humano”—como recomendaría el feminismo liberal—sino de deconstruir la concepción de mujer y de hombre, y quedar sólo con la negación, la diferencia misma; es decir, con la decisión de no terminar nunca de desmontar cada nueva certidumbre que venga a reemplazar a la anterior.” (Ibid. p. 44).

La mujer: ¿esencia o ficción?

No me resulta fácil tomar partido en esta confrontación. Al así llamado “feminismo cultural” (pienso especialmente en los escritos de Adrienne Rich), le debo buena parte de las posibilidades de autoafirmación como mujer—la ruptura con la imagen de la mujer como víctima—que me ha sido dado experimentar. Tanto la radicalidad de su crítica a la cultura patriarcal—que toca, por ejemplo, los apretados nudos de la “compulsión heterosexual” y “la maternidad como institución”—como su permanente apelación a valorizar y potenciar los vínculos entre mujeres, han sido claves en mi personal recorrido por el feminismo. Sin embargo, no dejo de sentirme incómoda cuando vislumbro un cierto trasfondo esencialista e idealizador respecto de “lo femenino”. Por muy positivos que puedan ser los rasgos que se atribuyan a la femineidad (proximidad a la naturaleza, capacidad intuitiva, aptitudes para proteger y nutrir la vida, etc.) no dejan de parecerme una forma de opresión cuando se transforman en “esenciales” y constitutivos de una “identidad” fija. Pienso: al asumir esa caracterización de “lo femenino” ¿qué estoy queriendo decir? ¿que los rasgos del otro polo de la lista—cultura, razón, poder de destrucción—son



privativos de los hombres (o de la masculinidad)? Algo no me huele bien en esto de repartir los rasgos humanos en “femeninos” y “masculinos”. Aunque se me diga que tanto los hombres como las mujeres pueden tener de unos y otros. ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que un hombre ha desarrollado su “lado femenino” o que sería deseable que esto ocurriera? ¿Y si actuó con agresividad o utilizando al máximo mis capacidades racionales estoy desarrollando mi “lado masculino”?

Frente a esta manera de ver el asunto, el pensamiento, así llamado, posestructuralista, con su cuestionamiento radical a la noción de “identidad”—lo que lo lleva a rechazar también la noción de “sujeto”—me seduce. Sin embargo, no dejo de hacerme eco de las inquietudes planteadas por algunas feministas como, por ejemplo, Nancy Hartsock, quien se pregunta: “¿Por qué el concepto de Sujeto empieza a hacerse problemático, justo en el momento en que tantos de nosotros que hemos sido silenciados, empezamos a exigir el derecho a nombrarnos, a actuar como Sujetos y no como Objetos de la historia?” (citada por L. Guerra, p. 126). No me resultan claras (tal vez no estamos en tiempos de claridades) las formas de acción política feminista que pueden derivarse (si es que

pueden derivarse) de la reflexión posestructuralista: “¿Cómo podemos agruparnos como mujeres para una lucha política conjunta si comenzamos por negar que exista una realidad que llamamos “ser mujer”, si insistimos en que cada mujer puede ser producto de distintas determinaciones, y en que por tanto la categoría “mujer” es una ficción?”, se pregunta G. Castellanos, siguiendo el análisis de L. Alcoff (ob. cit. p. 45).

El género como “posición”

Por ahí, aparecen otras voces que, en una perspectiva que busca una noción de *identidad* que sirva de base a una actitud y una actuación políticas frente al género, prefieren hablar de la mujer como “posicionalidad” (De Lauretis, p. 88):

“Si combinamos el concepto de *política de identidad* con una concepción del *sujeto como posicionalidad*, podemos concebir al sujeto como no-esencializado y emergente de una experiencia histórica y todavía retener nuestra habilidad política para tomar el género como un punto de partida importante. Así podemos decir de una y a la misma vez que el género no es natural, biológico, universal, ahistórico o esencial, y todavía declarar que el género es relevante porque estamos *tomando el género como una posición desde donde actuar políticamente*.” (L. Alcoff, citada por De Lauretis, p. 88).

Podríamos, entonces, siguiendo a las autoras citadas, hablar de una *identidad generizada* (“femenina” o “masculina”), como algo que emerge de una *experiencia historizada* (y no de una esencia biológica o metafísica—del tipo del “eterno femenino”). Esta *identidad generizada* se construiría “no simplemente mediante el influjo de un sistema de ideas culturales (...), sino mediante un *proceso de interacción entre la cultura y la realidad personal*.” (G. Castellanos, p. 46). De esta manera, ser una mujer consistiría “en una serie de hábitos que resultan de la interacción entre los conceptos, signos y símbolos del mundo cultural externo, por una parte, y las distintas *tomas de posición* que cada una va adoptando internamente, por la otra.” (Ibid. 46-7):

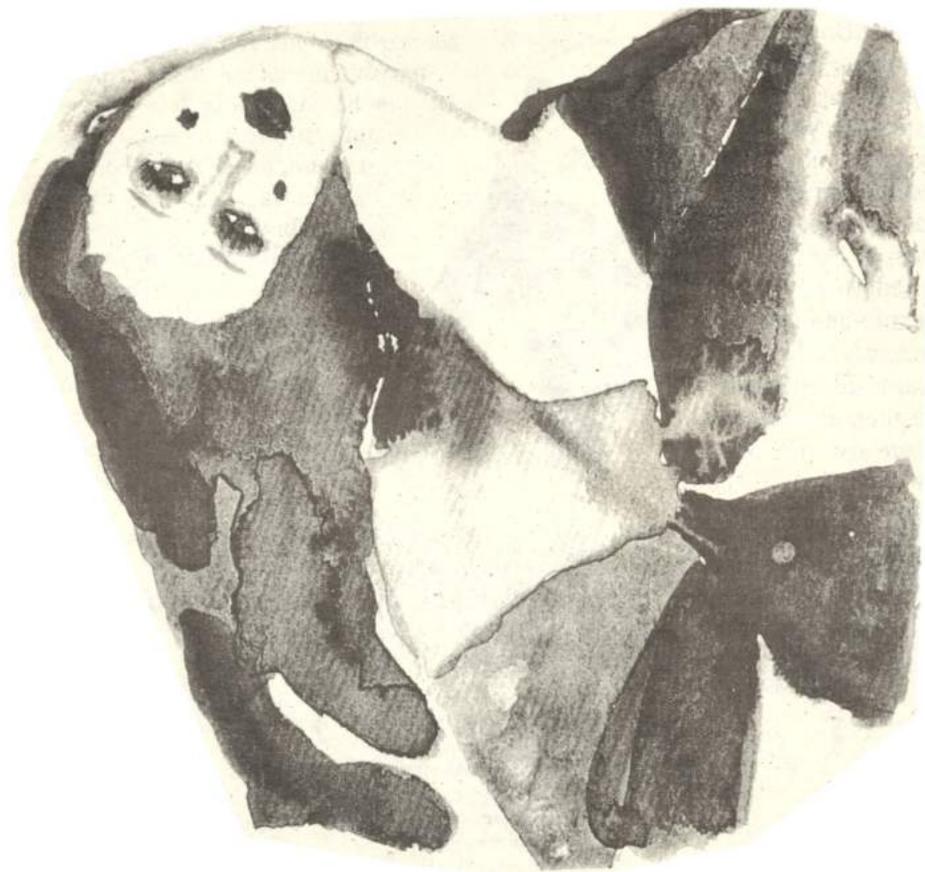
“Ser mujer, entonces, es estar en una *posición cultural* que nos induce a tomar, consciente o inconscientemente, una serie de actitudes frente a lo que nuestra cultura nos exige como la conducta y las características “femeninas.” (Ibid. p. 47).

La “identidad de género”, continúa proponiendo G. Castellanos (utilizando conceptos de M.M. Bajtín), no sería un código preexistente a las mujeres y los hombres individualmente considerados, sino que el resultado de un diálogo permanente —no exento de conflictos y atravesado por relaciones de poder—entre hombres y mujeres, y entre los hombres y las mujeres mismos/as. Como resultado de este diálogo, los términos “hombre” y “mujer” asumirían significaciones diversas, resonancias particulares, contenidos ideológicos de distinto signo, según quienes dialoguen y cual sea el contexto histórico, social y cultural de ese diálogo.

Del estereotipo a la individuación (pasando por el carnaval)

Evidentemente, en este devenir dialógico de los géneros en la cultura, no sólo encontramos el discurso de la ideologías oficiales excluyentes y conservadoras, sino también irrupciones de la diversidad, algunas respuestas transgresoras y, sobre todo, una heterogeneidad que refuta las pretensiones homogeneizadoras de las concepciones esencialistas respecto de los géneros.

En este marco, asumirse



Cecilia Almaraz

como “feminista” apuntaría a entrar en los diálogos constitutivos de la cultura, desafiando los estereotipos de género y asumiendo una *posición política* frente a las características que la cultura busca imponer como la única manera “natural” de ser mujer. En este punto, se me viene a la memoria A. Valcárcel cuando afirma: “reclamar la indivi-

dualidad es el necesario golpe en la base del estereotipo genérico”, recordándonos inmediatamente que “paradójicamente, la conquista de la individualidad no es una tarea individual” (ob. cit., p. 139).

Habrà múltiples maneras de emprender esta “conquista de la individualidad”, pienso. Una de ellas, podría ser, se me ocurre, imaginar una política feminista que, en relación a los estereotipos de género, ejercite la parodia, la sátira, la fiesta carnalesca del mundo al revés:

“...el concepto... del carnaval como respuesta jocosa popular al oficialismo nos permite descubrir las maneras en las cuales las mujeres construimos... una

contestación a la oficialidad que nos oprime. La cultura popular del "carnaval" ha sido descrita por Bajtín como una serie de ritos y formas lingüísticas profanadoras, contradictorias, excéntricas." (G. Castellanos, p. 56).

Qué pasará, entonces, me pregunto si exploramos las posibilidades creativas y transgresoras del "carnaval feminista" (Ibid, p. 58), la alternativa cultural de "des-generarnos" un poco (o mucho)—confundir el rosado con el celeste, carnavalizar los géneros. Tal vez—lo que no nos vendría nada de mal—podríamos *des-seriarnos* genéricamente hablando (en el doble sentido de dejar de actuar en *serie* y también (tan) en *serio*). ☸



"La mujer de goma" trabajó en un circo y fue la mejor contorsionista que se ha conocido jamás. Era capaz de darse vuelta al revés, doblarse en partes, esconderse en un dedo, estirarse como un elástico muchos metros y nunca dejar de sonreír.

Tenía la espectacular característica de adoptar cualquier forma a pedido: muy famosas fueron sus transformaciones en barco, pájaro, telaraña, perro amaestrado, personaje serio, traperero, mendiga, fuego, lirio.

Podía ser invisible o multicolor.

Equilibrista inolvidable, vestida de bailarina, bailaba con velas encendidas en la lengua, cucharones en las orejas, en la cabeza remolinos, espejos en los pies, en cada hombro fruterías, en cada pecho plumas y una pequeña maletita en la nariz.

Las zapatillas de punta martirizaban su piel tan blanca y delicada, pero ella olvidaba todo al recibir el aplauso y la sonrisa de su amado público.

Cecilia Almarza*

*Cecilia Almarza, de Santiago de Chile, escribe, pinta, compone canciones, canta, etc. "La mujer de goma" es uno de los personajes de su Album (trabajo inédito que pronto será publicado).

Textos citados:

Castellanos, Gabriela. "¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura". Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Viveros, comps. *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Colombia: Uniandes/TM Editores/U.N. Facultad de Ciencias Humanas, 1995. pp. 39-59.
De Lauretis, Teresa. "La esencia del

triángulo, o tomarse en serio el riesgo del esencialismo: teoría feminista en Italia, los E.U.A. y Gran Bretaña". *Debate feminista* 2 (1990): 77-115 (1989).
Gramaglia, Mariella. "Del feminismo a la solidaridad: el caso italiano". *Debate Feminista* 2 (1990): 59-71.
Scott, Joan W. "Deconstruir igualdad-versus-diferencia: usos de la teoría

posestructuralista para el feminismo". *Feminaria* 13 (1994): 1-13.
Valcárcel, Amelia. *Sexo y filosofía. Sobre "mujer" y "poder"*. Barcelona: Antrophos, 1994 (1991).
Woolf, Virginia. *Una habitación propia*. Barcelona: Seix Barral, 1986 (1929).

Aprendemos a ser mujeres u hombres. Nos caracterizamos como especie por no contar con patrones de comportamiento intrínsecos. Cada cultura contiene las asociaciones simbólicas que designan lo que es considerado la "normalidad" de ser mujer u hombre. Al nacer, las asociaciones simbólicas ya están hechas y parecieran ser las ciertas, las únicas. Se nos presentan tan "naturales" que llegamos a pensar que hemos nacido con ellas. A estas verdades "a mano" las llamo *contenidos de referencia*: el repertorio de imágenes, modelos, deberes seres, etc.,

tro accionar en el mundo, en el sentido de no tener que realizar cada vez las asociaciones que designan el significado de cada cosa, cada comportamiento, etc. Sin embargo, perdemos de vista que nuestras visiones de mundo son construcciones históricas y sociales. No recordamos que son ordenamientos que tienen que ver con contextos, situaciones, actores, etc., de los mundos en que han sido creados. No alcanzamos a distinguir que existen procesos sistemáticos, permanentes y reiterativos que permiten su internalización. Nos olvidamos que somos co-responsables de

MUJER VIRTUOSA, ¿QUIEN LA HALLARA?

Josefina Hurtado Neira*

asociados a lo femenino y a lo masculino que se nos ofrecen a nuestros sentidos en la cultura que habitamos.

Esta propiedad de seres culturales creadores de nuestra propia realidad, facilita nues-

la transmisión de estos ordenamientos y que podemos incidir en ellos.

En este artículo me interesa reflexionar en relación a imágenes que por su potencia aparecen profundamente arraiga-

*Josefina Hurtado Neira es antropóloga y vive en Santiago de Chile. Este artículo está basado fundamentalmente en su trabajo "Mujer pentecostal y vida cotidiana" publicado en *Huellas. Seminario Mujer y Antropología: Problematicación y Perspectivas* (Sonia Montecino y María Elena Boisier, eds. Santiago de Chile: CEDEM/Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile, 1993, pp 73-86).

das en la concepción del sentido común respecto del “ser mujer”: *la madre, la esposa, y la servidora social*. La reflexión la hago a partir de las percepciones recogidas en talleres realizados entre los años 1988 y 1995 con mujeres ligadas a iglesias evangélicas pentecostales y católica, en Santiago de Chile.

Creo, además, que si bien estos contenidos aparecen más claros entre mujeres que pertenecen a iglesias cristianas, forman parte de nuestro imaginario colectivo. Por ello se hace necesaria su explicitación y análisis más allá de los límites que muchas veces ponemos a “lo religioso”, como si no nos tocara porque

Ayuda idónea

Y dijo Jehová Dios: No es bueno que el hombre esté solo. Le haré ayuda idónea para él”.

Génesis 2:18

Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer,



Me interesan, especialmente, aquellos contenidos de referencia bíblicos en relación al género que explícitamente han sido reforzados, transmitidos sistemáticamente y reconocidos por sus “portadoras” como una influencia importante para su “ser mujer”. Este reconocimiento, en algunos casos, ha sido desde una perspectiva crítica y, en otros, ha sido sólo la descripción de “lo que es”, sin cuestionamiento alguno. Para mí, lo importante son las interpretaciones dadas por las propias mujeres respecto a la influencia de estos elementos en la construcción de su identidad de género.

nos decimos no confesantes de religión alguna. Esta actitud negadora de la influencia de lo religioso dificulta la comprensión de nuestra identidad alimentada de múltiples y diversas vertientes. ¿Qué fragmentos de “mujeres virtuosas” están presentes en nuestras acciones cotidianas? ¿Cuántas veces nos relacionamos en calidad de “ayuda idónea” para misiones sociales y utópicas? ¿El sentimiento de secundariedad es ajeno a las posiciones que asumimos en las relaciones de pareja o en los trabajos, por ejemplo?

y la trajo al hombre. Dijo entonces Adán: esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; esta será llamada Varona, porque del varón fue tomada.

Génesis 2:22-23

El relato de la *creación de la mujer desde la costilla del hombre* es una imagen que ha marcado y aún marca fuertemente a miles de mujeres. La interpretación más obvia, a partir de una lectura bíblica literal es: el hombre es el primero, la cabeza, el que decide y ordena. La mujer es “ayuda idónea” para el hombre.

El arraigo que esta percepción tiene en la vivencia cotidiana se expresa en un sentimiento de secundariedad legitimada. La relación aparece claramente definida. Ser ayudada en vez de *ser* es un sello poderoso. Más aún si pensamos que para la mayoría



de las mujeres influenciadas por estos contenidos existe una credibilidad total del mito. El mito es la realidad.

Por ello, no es extraño que, aún cuando participen en talleres de carácter feminista o incluso desde las propias jerarquías de algunas iglesias evangélicas se incentive una relectura bíblica que considere la condición igualitaria de hombres y mujeres, sólo se logre, en muchos casos, vestir de nuevos ropajes el ser segunda.

Por otro lado, es interesante hacer notar que esta percepción de secundariedad no es necesariamente coherente con la

realidad de la vida cotidiana, en términos de dependencia económica, afectiva o intelectual. La vivencia muchas veces es de ser mujeres solas con hijos o con maridos dependientes económica y emocionalmente. Sin embargo, la imagen del hombre como el más importante, continúa teniendo vigencia en el plano discursivo, encontrando su última o única instancia de comprobación en la figura del pastor de la iglesia. Esta percepción de secundariedad marca las demás relaciones. Se hace explícita en el reconocimiento y valoración de su papel en relación a otros/as. La identidad se construye en la relación. El contenido impregna la relación.

El sentimiento de secundariedad nos posiciona en la relación que establecemos con otros de una manera tal que se asemeja al reflejo y a la respuesta, alejándonos de la posición de sujeto y de la acción por iniciativa propia. Necesitamos, entonces, ávidamente del reconocimiento que otros puedan otorgarnos. Reprobamos las transgresiones de las otras, condenando sus acciones cuando no se adecúan al ser para otros.

La mejor de todas

La imagen más visiblemente reforzada para las mujeres es aquella de la "mujer virtuosa". Mujer laboriosa, madre y esposa abnegada. Fundamentalmente servidora. Recibe de quienes la rodean la reafirmación de su rol:

Mujer virtuosa, ¿quién la hallará? Porque su estima sobrepasa largamente a la de las piedras preciosas. El corazón de su marido está en ella confiado, Y no carecerá de ganancias. Le da ella bien y no mal. Todos los días de su vida.

Proverbios 31:10-12

Con sus propias manos hace tejidos. Siempre le tiende la mano a los pobres y necesitados. No teme por su familia cuando nieva, pues todos los suyos andan bien abrigados.

Proverbios 31:19-21

Ella hace túnicas y cinturones, y los vende a los comerciantes. Se reviste de fuerza y dignidad, y el día de mañana no le preocupa. Habla siempre con sabiduría, y da con amor sus enseñanzas. Está atenta a la marcha de su casa, y jamás come lo que no ha ganado. Sus hijos y esposo la alaban y le dicen: "Mujeres buenas hay muchas, pero tú eres la mejor de todas."

Proverbios 31:24-29

En los valores transmitidos desde estos contenidos encontramos elementos importantes para la construcción sociocultural de género, enfatizando imágenes asociadas a tareas de reproducción social. Estas imágenes van acompañadas de un reconocimiento explícito por el significado que estas tareas tienen para los demás miembros de la familia. Ubican a las mujeres en una posición de servicio, alegre, abnegado, invisible, que es bueno incentivar porque si nos pudiéramos a ponerle valor real a lo que significa la reproducción social nos daríamos cuenta que faltarían palabras.

Entre las mujeres pentecostales, Tabita es la mujer símbolo de la servidora social. Los grupos de mujeres de algunas iglesias toman su nombre, en traducción griega, Dorcas. Siguiendo su modelo asisten a los enfermos, trabajan por los necesitados y también profundizan su fe con la lectura bíblica. El texto bíblico (Hechos 9:36-42) relata que luego de su muerte llamaron a Pedro, el apóstol, quien orando arrodillado junto a su cadáver le dice:

-¡Tabita, levántate! Ella abrió los ojos y, al ver a Pedro, se sentó. Él la tomó de la mano y la levantó; luego llamó a los creyentes y a las viudas, y la presentó viva. Esto se supo en toda la ciudad de Jope, y muchos creyeron en el Señor.

La recompensa es grande. El sacrificio que pueda conllevar una vida de mujer ejemplar dedicada a los demás es poco ante la promesa de salvación. Lo que aquí se hace explícito lo podemos detectar implícitamente en otros discursos, ya sean estos de la vida cotidiana o públicos. Basta recordar la frase de alabanza de las madres “que se sacan el pan de la boca” para dárselo a sus hijos, en lo privado, y las últimas santificaciones de mujeres del actual Papa, en lo público.

En las asociaciones simbólicas descritas encontramos elementos importantes para la construcción del género femenino, mediante los cuales se enfatiza un ideal de mujer cuya mayor cualidad es su “ser para otros”. En especial para su esposo, para sus hijos y para los necesitados.

Servicio: dentro y fuera de la casa

Otras figuras femeninas que simbolizan el rol de servicio de las mujeres son Marta y María.

Jesús siguió su camino y llegó a una aldea, donde una mujer llamada Marta lo recibió en su casa. Marta tenía una hermana llamada María, la cual se sentó a los pies de Jesús para escuchar lo que él decía. Pero Marta, que estaba atareada con sus muchos quehaceres, se acercó a Jesús y le dijo:

-Señor, ¿no te preocupa nada que mi hermana me deje sola con todo el trabajo? Dile que me ayude. Pero Jesús le contestó: -Marta, Marta, estás preocupada y afligida por muchas cosas, pero sólo una cosa es necesaria. María ha escogido la mejor parte, y nadie se la va a quitar. Lucas 10:38-41

Este relato constituye para muchas de las mujeres pentecostales con las que he trabajado “el aval” que legitima el tiempo de dedicación a tareas de la iglesia: salir a predicar, desplazarse a lugares lejanos, etc. La interpretación más recurrente en relación a este texto muestra dos estereotipos de mujer, para dos tipos de servicio distinto: el de la casa y “el servicio al Señor”. En un trabajo más reciente—con mujeres católicas—aparece la idea de la armonía entre ambas imágenes, en el sentido de integrarlas en una sola persona. Se abre, así, el tema de la valoración de los espacios de adentro y de afuera de la casa (por no decir privados y públicos).

Creadoras/es de cultura

Tanto los relatos bíblicos como las experiencias actuales en nuestra vida cotidiana nos enfrentan al tema de la actualización de las múltiples potencialidades que tenemos como seres humanos—mujeres y

hombres—y la vivencia de la diversidad de actitudes y comportamientos posibles. Nos enfrenta a la existencia de un sin número de necesidades que cubrir en tanto especie, tales como la crianza de los niños/as o el cuidado de los más débiles. No existe ninguna razón para que no podamos compartir el ejercicio de la reproducción social en general, así como todo lo que tiene que ver con la producción cultural, incluida la creación de nuevos mitos y relatos que se constituyan en contenidos de referencia para la construcción de identidad de género.

Nuestra condición humana creadora de cultura nos otorga esa posibilidad: construir nuestras verdades y luego creer que ellas son la realidad. Sin embargo, como creadoras/es de cultura también tenemos la posibilidad de transformar, de rebelarnos ante lo que nos impide el desarrollo pleno de nuestro ser. Y, justamente eso es lo que está pasando con las mujeres y con los hombres que se permiten soñar imágenes distintas a las que históricamente se ha venido asociando tanto a mujeres como a hombres. Los estereotipos de lo femenino y masculino que se nos ha trans-

MUJERES

Eduardo Galeano*

1681, Ciudad de México:
Juana a los treinta

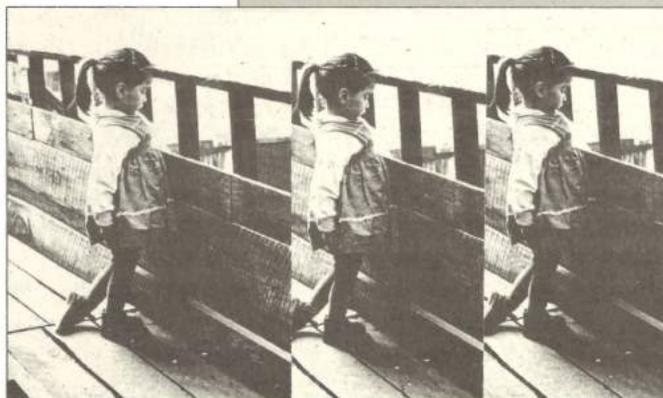
Después de rezar los maitines y los laudes, pone a bailar un trompo en la harina y estudia los círculos que el trompo dibuja. Investiga el agua y la luz, el aire y las cosas. ¿Por qué el huevo se une en el aceite hirviente y se despedaza en el almíbar? En triángulos de alfileres, busca el anillo de Salomón. Con un ojo pegado al telescopio, caza estrellas.

La han amenazado con la Inquisición y le han prohibido abrir los libros, pero sor Juana Inés de la

Cruz estudia en las cosas que Dios crió, *sirviéndome ellas de letras y de libro toda esta máquina universal.*

Entre el amor divino y el amor humano, entre los quince misterios del rosario

*Estos textos han sido tomados del libro de E. Galeano, *Mujeres* (Madrid: Alianza Editorial, 1995).



mitido en nuestra sociedad son marcos rígidos e incoherentes para nuestras realidades actuales, así como han sido históricamente “trajes de fuerza” para la actualización de toda la creatividad de la cual somos capaces. Esto es más grave aún cuando ya nadie puede negar que estos estereotipos están basados en la justificación de la desigualdad a partir de la diferencia sexual de hombres y mujeres. ☉

que le cuelga del cuello y los enigmas del mundo, se debate sor Juana; y muchas noches pasa en blanco, orando, escribiendo, cuando recomienza en sus adentros la guerra inacabable entre la pasión y la razón. Al cabo de cada batalla, la primera luz del día entra en su celda del convento de las jerónimas y a sor Juana le ayuda recordar lo que dijo Lupercio Leonardo, aquello de que bien se puede filosofar y aderezar la cena. Ella crea poemas en la mesa y en la cocina hojaldres; letras y delicias para regalar, músicas del arpa de David sanando a Saúl y sanando también a David, alegrías del alma y de la boca condenadas por los abogados del dolor.

Sólo el sufrimiento te hará digna de Dios —le dice el confesor, y le ordena quemar lo que escribe, ignorar lo que sabe y no ver lo que mira.

1778, Filadelfia: Si él hubiera nacido mujer

De los dieciséis hermanos de Benjamín Franklin, Jane es la que más se le parece en talento y fuerza de voluntad.

Pero a la edad en que Benjamín se marchó de casa para abrirse camino, Jane se casó con un talabartero pobre, que la aceptó sin dote, y diez meses después dio a luz su primer hijo. Desde entonces, durante un cuarto de siglo, Jane tuvo un hijo cada dos años. Algunos niños murieron, y cada muerte le abrió un tajo en el pecho. Los que vivieron exigieron comida, abrigo, instrucción y consuelo. Jane pasó noches en vela acunando a los que lloraban, lavó montañas de ropa, bañó monteras de niños, corrió del mercado a la cocina, fregó torres de platos, enseñó abecedarios y oficios, trabajó codo a codo con su marido en el taller y atendió a los huéspedes cuyo alquiler ayudaba a llenar la olla. Jane fue esposa devota y viuda ejemplar; y cuando ya estuvieron crecidos los hijos, se hizo cargo de sus propios padres achacosos y de sus hijas solteronas y de sus nietos sin amparo.

Jane jamás conoció el placer de dejarse flotar en un lago, llevada a la deriva por un hilo de cometa, como suele hacer Benjamín

a pesar de sus años. Jane nunca tuvo tiempo de pensar, ni se permitió dudar. Benjamín sigue siendo un amante fervoroso, pero Jane ignora que el sexo puede producir algo más que hijos.

Benjamín, fundador de una nación de inventores, es un gran hombre de todos los tiempos. Jane es una mujer de su tiempo, igual a casi todas las mujeres de todos los tiempos, que ha cumplido su deber en la tierra y ha expiado su parte de culpa en la maldición bíblica. Ella ha hecho lo posible por no volverse loca y ha buscado, en vano, un poco de silencio.

Su caso carecerá de interés para los historiadores.

1916, Buenos Aires: Isadora

Descalza, desnuda, apenas envuelta en la bandera argentina, Isadora Duncan baila el himno nacional.

Una noche comete esta osadía, en un café de estudiantes de Buenos Aires y, a la mañana siguiente, todo el mundo lo sabe: el empresario rompe el contrato, las buenas familias devuelven sus entradas al Teatro Colón y la prensa exige la expulsión inmediata de esta pecadora norteamericana que ha venido a la Argentina a mancillar los símbolos patrios.

Isadora no entiende nada. Ningún francés protestó cuando ella bailó la Marsellesa con un chal rojo por todo vestido. Si se puede bailar una emoción, si se puede bailar una idea, ¿por qué no se puede bailar un himno?

La libertad ofende. Mujer de ojos brillantes, Isadora es enemiga declarada de la escuela, el matrimonio, la danza clásica y de todo lo que enjaule al viento. Ella baila porque bailando goza, y baila lo que quiere, cuando quiere y como quiere, y las orquestas callan ante la música que nace de su cuerpo. ☉





... en vuestra juventud, vuestras ansias
aquí embalsamados, me miran
me dicen que mi futuro, será
un día todo para ellos, y que
lo quiero mirar.

Vuestra juventud, vuestros anhelos
aquí embalsamados, me miran y

Los planteamientos de C. G. Jung en relación al “anima” y el “animus” son utilizados con frecuencia cuando se trata de reflexionar acerca de “lo femenino” y “lo masculino” en el ser humano. La

idea de que la psique de los hombres albergaría una parte

“femenina”—el anima—

y que, a su vez, la psique

de las mujeres incluiría un lado

“masculino”—el

animus—es analizada críticamente

por Demaris Wehr.

La autora se interroga

acerca de los supuestos

que están a la base del modelo

jungiano y nos invita a

reflexionar sobre el concepto de “arquetipo” (tan caro a Jung y sus seguidores) y a contextualizar

culturalmente las categorías de “anima” y “animus”.



ANIMUS: ¿el “hombre interior” de la mujer?

Demaris Wehr

Jung entendió el concepto de *anima* mejor que el de *animus* porque lo vivió desde dentro; dado que, por definición, no podía experimentar por dentro el concepto de *animus*, sólo pudo deducir que éste actuaba en la mujer. Sus descripciones del *animus* están hechas desde fuera: no muestran a la mujer tal como ella se siente sino desde la experiencia de un hombre en un determinado estado de ánimo.

Jung admitió la naturaleza androcéntrica de este modelo, así como la naturaleza previa

del concepto de *anima* y la naturaleza derivada del concepto de *animus*: “Dado que el *anima* es un arquetipo que se encuentra en los hombres, es razonable suponer que un arquetipo equivalente debe hallarse en las mujeres; pues así como el hombre es compensado por un elemento femenino, la mujer es compensada por uno masculino”, afirmó en su obra tardía *Aion*.

Jung mismo era consciente del problema de un modelo que contempla a la mujer desde la perspectiva masculina. Es-

cribió en “El matrimonio como relación psicológica”: “...la mayor parte de lo que los hombres dicen sobre el erotismo femenino, y especialmente sobre la vida emocional de las mujeres, deriva de sus propias proyecciones del *anima* y está consecuentemente distorsionado.” Sin embargo, Jung cayó en la trampa que criticaba.

Misoginia en el modelo

Otros factores aparte del androcentrismo pueden dar

*Este artículo es un extracto del trabajo de Demaris Wehr “Animus: el hombre interior” publicado en el libro *Espejos del yo. Imágenes arquetípicas que dan forma a nuestras vidas* (Christine Downing, ed., Barcelona: Kairós, 1993).

cuenta del aspecto más problemático del *animus*, por ejemplo la simple misoginia. Las formulaciones teóricas más tempranas de la teoría del *anima/animus* se cimientan en la idea de que las mujeres, por definición, piensan de modo inferior, y los hombres, por definición, tienen deficiencias en el aspecto emotivo y personal de las relaciones. Las afirmaciones iniciales acerca del *animus* lo vinculan al estado deplorable del pensamiento de las mujeres cuando aquél no está integrado. La siguiente afirmación de *Dos ensayos* procede de la conclusión del texto sobre "Anima y Animus", donde Jung analiza el hecho de que lo general significa más para los hombres que lo personal. Escribe: "...el mundo de él consiste en una multitud de factores coordinados, mientras que el de ella, fuera de su marido, acaba en una especie de bruma cósmica". Así pues, la tarea del *animus* en esta fase inicial (no solo para Jung, sino también para estudiosos posteriores) es sacar a la mujer de esta "bruma cósmica" para llevarla hacia una conciencia capaz de diferenciar y discriminar.

En este debate inicial, por otra parte, el pensamiento inferior de la mujer y la inferior capacidad de relación del hombre están claramente implícitos en lo siguiente: "Si hubiera de intentar explicar en pocas palabras la diferencia entre hombre y mujer a este respecto, es decir, qué es lo que caracteriza

al *animus* en oposición al *anima*, sólo podría decir esto: así como el *anima* produce disposiciones de ánimo, el *animus* produce opiniones".

Esta es la concepción clásica del *animus*; en ella tanto el *anima* como el *animus* compenstan aquello de lo que supuestamente cada sexo carece.

La (auto) devaluación de lo femenino: ¿un arquetipo?

El *animus* es un arquetipo. El modo como entendemos qué es un arquetipo tiene que ver con nuestra aplicación de la teoría del *animus* a nuestras vidas. ¿Un arquetipo es un instinto, la imagen que el instinto tiene de sí mismo, una metáfora, una categoría *a priori*? Cómo se conciba el arquetipo afectará, creo, a lo "divino" que haya de ser el *animus*. Si, por ejemplo, el arquetipo contrasexual es nuestro pórtico hacia lo divino, corremos el peligro de dar una sanción religiosa, a imágenes internalizadas de una sociedad jerárquica y patriarcal que es opresiva para las mujeres. Hay suficientes evidencias en la obra de Jung para apoyar esta visión del arquetipo, es decir, como manifestación de lo "Divino" en la vida humana.

Si arquetipico simplemente significa "imagen" o "metáfora", hay menos peligro de otorgar legitimación sagrada a la opresión internalizada que si vinculamos el arquetipo con la numinosidad (del latín "numen" que significa

"divinidad"). Sin embargo, "imagen" todavía gana en claridad si se explica como internalización de la cultura.

Un punto fundamental con el que estoy en desacuerdo con la mayoría, si no todos, de los junguianos, es el que señala que la "devaluación de lo femenino", también es arquetípica, estando representada por el *animus* negativo en las mujeres (una suerte de mecanismo interior de autodevaluación) y el *anima* negativa en los hombres o el arquetipo de la Madre Terrible en ambos. Ciertamente los junguianos creen que esto es algo contra lo que hemos de luchar a brazo partido, pero se lo considera colectivamente *arquetípico* en origen, y no social (excepto en la medida en que lo social es arquetípico). Los junguianos no considerarían primariamente la "devaluación de lo femenino" como una función de la experiencia masculina proyectada sobre las mujeres. Creo que es importante que este aspecto del "animus negativo", la autodevaluación, reciba otro nombre: *opresión internalizada*, en vez de afirmarlo como un aspecto intrínseco o universal de la psique femenina. Por desgracia, es un aspecto de la psique femenina en una sociedad patriarcal, pero nos podemos despojar de él y creo que lo conseguiremos a medida que la sociedad misógina aprenda a valorar a la mujer, y a medida que las mujeres aprenden a valorarse a sí mismas.

En realidad, el grueso de la teoría junguiana no deja mucho espacio para considerar que el inconsciente colectivo reproduce las imágenes socialmente establecidas del hombre y la mujer. Jung lo señala de manera inequívoca: el inconsciente colectivo existe *a priori*. Sin embargo, también hay una gran amplitud dentro de la teoría arquetípica para interpretar las imágenes psicológicas y las imágenes de la sociedad en relación mutua, dejando el aspecto *a priori* como una forma vacía o una tendencia o predisposición, sin un contenido determinado y particular. En este punto, las descripciones de Jung y los junguianos de los arquetipos y las imágenes arquetípicas varían tremendamente.

La “mujer poseída por el animus”

Existe otra forma de *animus* típicamente negativo que merece ser contemplada en el contexto cultural, en vez de verse como una propensión interna y arquetípica en la psique de la mujer. Esa forma nos resulta conocida: es la “mujer rencorosa” (la “hembra castradora” de Freud, lo que en círculos junguianos se denomina “posesión por el animus” o “animus rector”). Definitivamente, este término es un abuso de la psicología de Jung sobre la mujer. Una mujer que se encuentra discutiendo de la manera más irritablemente ilógica (“¡irritante

para quién?” nos haría preguntar Mary Daly), aferrándose a una opinión irrelevante, probablemente padece la primera forma de “animus negativo” que acabamos de describir: la voz autodenigradora, que le dice que no puede pensar bien, etc. Dicho brevemente, está padeciendo una internacionalización del sexismo. Así, al creer que le falta capacidad de pensamiento, carece de confianza en sus pensamientos y reclama para ellos una autoridad externa en vez de la suya propia. Aparte, tiende a estar a la defensiva cuando los expone, pues teme que sean inadecuados. Y además, el miedo que siente distorsiona el mensaje que querría comunicar, de modo que aparece “irrelevante”. Ha echado a perder su propia causa por su miedo a la inadecuación.

A mi entender, esto es una descripción de lo que ocurre muy a menudo en el caso de la mujer “poseída por el animus”. Teme afirmar su propia capacidad de pensamiento y autoridad, y las expresa sin autoridad, de forma defensiva. Sin duda, esto es debido, al menos en parte, a la experiencia de “castigo” por parte del patriarcado que puede temer o haber tenido si se atreve a afirmarse a sí misma. Como en el caso de la primera forma de *animus* negativo, con la que está relacionada, esta forma se entiende mejor cuando se la ve en relación con la sociedad que rodea a la mujer “regida por el animus”, en lugar de

verla como arquetípica, si arquetípicamente significativo de numinosidad y es lo que da acceso al “ámbito de los dioses”.

Por todos estos motivos, y en especial debido al predominio de descripciones peyorativas de la “mujer poseída por el animus”, recomendaría que los junguianos abandonaran totalmente este término. Es un abuso sobre las mujeres. Su *función*, si es que no su intención, es mantener a las mujeres “femeninas” en el sentido tradicional, alejándolas de la posibilidad de desafiar efectivamente la autoridad, el privilegio y el status exclusivamente masculinos. El término es también un recurso fácil para los hombres y para las mujeres patriarcales, que así no tienen que habérselas con el contenido de lo que está diciendo la “mujer poseída por el animus”.

Animus positivo

Las descripciones junguianas del “animus positivo” varían desde un espíritu guía, pasando por una capacidad de *logos* o claridad de pensamiento, hasta un mediador con el inconsciente de forma muy parecida a cómo el *anima* se considera mediadora con el inconsciente en el caso de los hombres. Pero la idea de que el *anima* sea mediadora con el inconsciente tiene mucho más sentido. Si los hombres son los productores de la cultura, entonces lo que ha quedado debajo es “mujer” y “feme-

DIOSES/AS Y ARQUETIPOS

Starhawk*

La religión, transmitida por medio de imágenes de lo sagrado, cuentos, mitos, canciones y ritos, es una poderosa formadora de nuestros patrones internos. La religión, por supuesto, refleja los patrones y las relaciones de poder dentro de una cultura, pero también trasciende estos patrones hacia imágenes y símbolos que se dirigen directamente hacia nuestros paisajes interiores y nos proporcionan los personajes de nuestros dramas interiores. La religión hace visible el flujo del poder. Cuando las relaciones de poder cambian, cambia también la mitología. Nacen nuevos dioses y demonios, los que, entonces, recrean nuestros seres interiores a su imagen y semejanza.

Las Diosas y los Dioses encarnan las relaciones y acciones que se repiten en una cultura. Están asociadas/os con colores, animales, lugares específicos, plantas, cualidades, cuentos—todos los cuales describen el patrón correspondiente en una forma más amplia.

Los Dioses y Diosas históricos no deberían ser confundidos con los arquetipos junguianos o con meros símbolos psicológicos. Tampoco son estructuras innatas de la psique humana. Los estudiosos junguianos tienden a utilizar a las diosas griegas, por ejemplo, como formas “dadas” de la naturaleza femenina. Pero toda

historia escrita pertenece a una época muy reciente de la historia humana—una época de transición o marcadamente patriarcal en la que los patrones principales de la cultura ya eran los de la guerra. Las Diosas y los Dioses reflejan sus culturas. Afrodita, Hera y Atenea encarnan formas de adaptación del poder femenino al patriarcado. Solamente si pudiéramos recuperar sus formas más antiguas, podríamos, tal vez, aprender algo sobre el poder femenino floreciendo sin límites.

*Tomado de su libro *Truth or Dare. Encounters with Power, Authority, and Mystery* (San Francisco: Harper, 1987, p.106).



nino”. De este modo, las mujeres reales, así como las imágenes de la mujer, ayudan a los hombres a conectar con aquella parte de sus naturalezas que ellos han desviado al subsuelo, y posiblemente desempeñan esa misma función para las propias mujeres. Dado que se ha hecho a las mujeres portadoras y representantes de lo emocional y temible de nuestras naturalezas, es lógico que los hombres tengan que recuperar esta parte de sí mismos a través de las mujeres. Sin embargo, el *animus* como concepto útil no puede existir como mera contrapartida en las psiquis de las mujeres de lo que el *anima* es en las de los

hombres, dada la diferente posición que se otorga a hombres y mujeres en nuestra sociedad. Las mujeres y las imágenes femeninas son el pórtico hacia el inconsciente en una sociedad dominada por lo masculino; lo son para ambos sexos.

¿Qué ocurre con el *animus* como “espíritu guía”? De nuevo estamos sobre suelo inestable. El problema con el *animus*, esta imagen de lo masculino, es que refuerza la relación social de poder entre hombres y mujeres, como ha señalado Carol Christ. Si el *animus* es nuestro “espíritu guía”, eso es la versión espiritual de lo masculino en la sociedad, que también nos

guía, nos dice quiénes somos y establece las reglas. El problema está en las implicaciones socioculturales de esta imagen masculina, que acaso refuerza aún más el desvalimiento de las mujeres en la sociedad. Necesitamos imágenes de la mujer que nos den confianza y autoridad, y necesitamos liberarnos de nuestra excesiva dependencia respecto a las figuras masculinas, incluido el *animus*, en la medida en que reproduce nuestro ya subdesarrollado sentido de la autoridad y espiritualidad femeninas. La noción de *animus* como *logos* en el sentido de capacidad para el pensamiento racional es igualmen-



te problemática. Lo es porque reproduce la imagen social del pensador masculino, aunque esta vez se trate del hombre interior de la mujer.

Es decisivo que las mujeres reconozcamos como la sociedad da validez al pensamiento, el poder y la autoridad masculinos, y que veamos el potencial de inautenticidad que encierra el uso de un símbolo masculino para legitimar nuestro propio poder. Si no hallamos imágenes femeninas del pensamiento y la auto-confianza, estamos respaldando el rechazo y el temor que siente nuestra sociedad ante el poder, la autoridad y la racionalidad de las mujeres. Reproducir una situación de poder que existe en la sociedad no es un empleo liberador del *animus*. Para que la psicología analítica y la terapia sean liberadoras para una mujer, deben reconocer el hecho del sexismo y oponerse a él de modo implacable.

Una perspectiva cultural del "animus"

Así pues, si estas formas de *animus* son problemáticas, ¿cuál es la utilidad de este concepto? Mi recomendación

es que el concepto de *animus* necesita desontologizarse y verse como específico de una cultura. Puede ser un concepto útil si nos damos cuenta de que la psique y la cultura existen en relación dialéctica mutua. Eso significa que la psique no es sólo productora de imágenes, como sugieren los junguianos, sino también su consumidora. Es especialmente importante para las mujeres darnos cuenta que consumimos imágenes de lo femenino—incluido el *animus*, un aspecto de lo femenino—que han sido proyectadas por la psique masculina de la cultura occidental. Visto así, el concepto puede resultar útil. Cada mujer puede examinar sus propias imágenes del *animus*, que pueden estar representadas por imágenes masculinas en sus sueños, hombres con los que esté en contacto, y sus sentimientos y percepciones acerca de las instituciones típicamente "masculinas", viendo de qué modo ha internalizado las definiciones de la sociedad, en su propio detrimento o en su propio provecho. El *animus* (y el *anima* para el caso) pueden emplearse como ingeniosos mecanismos para ver cómo nuestras psiques luchan con los demonios internalizados de una cultura sexista. Esto es a lo que me refiero con "des-ontologizar". El con-

cepto de *animus* tiene gran utilidad si se pone en un contexto cultural específico, porque nos muestra la psique funcionando como creadora y procesadora de imágenes.

El *animus* también es útil si lo usan las mujeres para descubrir sus propias visiones inconscientes de los hombres y los tipos de relación que tienden a formar con ellos. El diálogo con imágenes masculinas en nuestros sueños y fantasías del modo que sugieren los junguianos puede hacernos conocer qué esperamos de los hombres, así como ayudarnos a afirmar en nosotras capacidades que proyectamos en ellos. El *animus* en este punto puede usarse para que nos ayude a intuir cómo hemos internalizado el sexismo (es decir, cómo hemos aprendido a oprimimos a nosotras mismas). El *animus* también es un símbolo de la vida no vivida de la mujer, tal como se aprecia en nuestras expectativas de los hombres y en su posible idealización, o por el contrario, en nuestro odio y condena de ellos. Y finalmente, comprender las imágenes de nuestro *animus* arroja luz sobre el misterio de por qué nos enamoramos de determinados hombres, si somos heterosexuales. El *animus*, si está integrado, puede ayudarnos a que dejemos de enamorarnos de una manera sumisa y, finalmente, seamos libres para amar como iguales. ☸

*"Hay un tiempo
para cada cosa,
y un momento
para hacerla
bajo el cielo;
Hay tiempo para
plantar, y tiempo
para arrancar lo
plantado;
Hay tiempo para
llorar y otro para
reír;
Un tiempo para
los lamentos, y
otro para las
danzas.
Un tiempo para
lanzar piedras, y
otro para
recogerlas;
Un tiempo para
buscar, y otro
para perder;
Un tiempo para
guardar, y otro
para tirar fuera.
Un tiempo para
callarse, y otro
para hablar..."*

Eclesiastés 3:1-7

¡NUNCA PODRAS SER SACERDOTE, CHIQUILLA!

Un recordatorio del concepto de "ser mujer" de la iglesia católica

Mary Judith Ress*

Es tiempo para reflexionar—con calma y claridad.

El 18 de noviembre de 1995, el Papa Juan Pablo II, por medio del Cardenal Josef Ratzinger de la Congregación para la Doctrina de la Fe, declaró *infalible* que las mujeres no pueden ser ordenadas al sacerdocio. Nunca jamás.

Según la *doctrina de infalibilidad*, cuando un pontífice decide declarar que algo es infalible, está hablando en nombre del Espíritu

*Mary Judith Ress vive en Santiago de Chile y es misionera laica de Maryknoll.

Santo y, por lo tanto, no puede equivocarse. Esto significa que la prohibición de ordenar mujeres sacerdotes está basada en la revelación divina: está fundada en la palabra de Dios dentro de la Biblia y consagrada desde los comienzos de la iglesia dentro de su tradición (el Depósito de Fe). En fin, por medio de una pequeña declaración, el Vaticano afirma que la mujer no puede, y no podrá nunca—no importa las circunstancias—ser sacerdote; Jesús mismo lo habría dicho y, entonces, es la voluntad de Dios.

Hoy día, tengo claro que no quiero ser sacerdote (en comparación a mis deseos de joven católica cuando realmente sentía una llamada de Dios a ser ordenada—ver mi artículo “¡Buena nueva, buena nueva: la irrupción de la teología feminista en mi vida”, *Conspirando* 13), pero confieso que tal declaración de infalibilidad me cayó como un balde de agua fría; me sorprendió constatar que sentía mucha rabia, frustración y dolor (quizás porque todavía me defino como católica y me duele ver a la iglesia de la que formo parte, tan misógina).

Leí con mucho gusto la avalancha de críticas de teólogos/as como Eduard Schillebeeckx, Hans Küng, Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Mary Hunt y Joan Chittister. Todos/as coincidían en señalar que este Papa ha cometido un gran error: en vez de concen-

trarse sobre la legitimidad de un sacerdocio femenino, el debate se ha centrado sobre la doctrina misma de la infalibilidad que está siendo seriamente cuestionada. Recordemos que es una doctrina relativamente nueva, establecida solamente durante el Primer Concilio Vaticano en 1869 y que hubo mucha oposición a dicha doctrina de una buena parte de los miembros del Concilio.

Estoy muy de acuerdo con Mary Hunt cuando afirma que esta maniobra viene de “un grupo de hombres muy inseguros en Roma que está tratando desesperadamente de salvar un *status quo* que se está derrumbando”. Sin embargo, pienso que esta nueva irrupción de una misoginia tan flagrante nos invita a una reflexión más profunda: *que la mujer no pueda ser ordenada sacerdote es sumamente lógico desde la definición que*

la iglesia católica ha mantenido y sigue manteniendo sobre la identidad de la mujer.

La mujer: ¿un varón “fallado”?

El sacerdote representa a Jesús, entonces tiene que ser masculino, afirman; también señalan que Jesús solamente ordenó hombres (los apóstoles), argumento que está siendo desafiado por un creciente número de biblistas feministas (nuevos descubrimientos sobre el papel de María Magdalena, Junia (Rom.6) y Priscila, por ejemplo). Sin embargo, al excluir a la mujer del sacerdocio, lo que la iglesia dice claramente a cualquier mujer es que ella es inferior al hombre. Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo* señala: “el papa, el obispo, el sacerdote que ofrece la misa, que predica, ante quien nos arrodillamos para confesarnos—todos son hombres. El resultado es que se inculca a las niñas desde muy pequeñas un sentido específico de inferioridad: no importa cuán grande sean sus talentos o santidad, ella sabe que es absolutamente inútil aspirar a un rol tan elevado”. Para Beauvoir, este condicionamiento de inferioridad constituye una mutilación a la niña: implícitamente señala que la única manera de triunfar sobre nuestra naturaleza “fallada” es por medio del sometimiento y obediencia al hombre, quien actúa como el único intermediario entre nosotras y Dios.



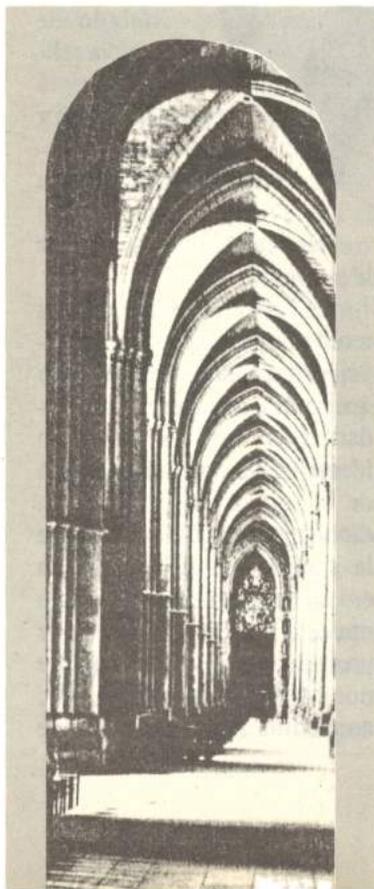
Así, la iglesia enseña que la mujer no es completamente humana (o, según la definición de Santo Tomás de Aquino, es “un varón fallado”).

Todas estamos ya bastante familiarizadas con los famosos “textos de terror” sobre la inferioridad de la mujer enraizados en las enseñanzas de la iglesia (ver Mary Daly “El cristianismo: una historia de contradicciones”, *Del Cielo a la Tierra: Una Antología de Teología Feminista*. Stgo.: Sello Azul, 1994). Estos textos muestran una fuerte tendencia a vincular todo lo que es femenino con las pasiones “no-controlables” o “bajas” de la naturaleza humana. Y como esta parte “baja” del ser humano es vista como la fuente del pecado, todo lo que es femenino es también vinculado con el pecado. Según Rosemary Radford Ruether (ver *Sexism and God-talk*, Boston, 1983) ¡este es un caso clásico de proyección! Los hombres, que históricamente han definido lo que es ser “hombre” y ser “mujer”, han establecido que la identidad masculina es lo normativo para el ser humano y proyectado hacia la mujer el rechazo que sienten hacia su propio “lado bajo”. En esta tradición patriarcal, lo femenino está asociado con todo lo que es enemigo de la armonía y el orden; esto refleja un gran miedo de parte del hombre al poder reprimido de la mujer que una vez en la historia de la humanidad, según el mito de la caída, fue capaz de termi-

nar con el paraíso e introducir en la vida humana la enfermedad, la muerte, el trabajo “con el sudor de la frente” y la lucha por sobrevivir. Hacer de Eva el chivo expiatorio de la caída de la especie humana significa que todas las mujeres, como hijas de Eva, somos los chivos expiatorios para la impotencia del ser humano frente a la maldad.

El mito fundamental del patriarcado

El mito de la creación de la humanidad y su caída conte-



nido en los capítulos 2 y 3 del libro del Génesis es, sin duda, el mito fundamental del patriarcado. *Para nosotras, las mujeres, este mito nos define como esencialmente inferiores a los varones.* Redefine también nuestra sexualidad: en vez de ser un don, pasa a ser peligrosa y puede ser ejercida sólo dentro del dominio masculino. Las metáforas más poderosas sobre el género están contenidas en este mito y por más de 2.000 años han sido citadas como prueba de la aprobación divina de la subordinación de la mujer.

Primero, la metáfora de la creación de Eva a partir de la costilla de Adán ha sido interpretada como la afirmación de que la mujer es inferior al hombre. En el Génesis, Dios otorga el poder de “nombrar” solamente al varón. Adán nombra a la criatura que viene de su costilla “varona” porque que es “hueso de mis huesos y carne de mi carne”; la mujer, entonces, es parte “natural” del hombre. Observemos *la inversión del orden natural*: la mujer “nace” del hombre; el varón se autodefine como “la madre” de la mujer. Por la intervención divina, un ser humano está creado del cuerpo del hombre de la misma manera que una madre da luz a un ser nuevo. Conclusión obvia: *la mujer fue creada como parte del hombre; entonces él tendrá dominio sobre ella.*

Siguiendo el relato del Génesis, lo primero que hace Adán después de ser condenado

por Dios por comer del árbol del bien y del mal es re-nombrar su compañera. La nombra Eva, "por ser la madre de todo lo viviente". Pero para ser esta madre, Eva tiene que cumplir dos requisitos. Primero: ser gobernada por su esposo ("necesitarás a tu marido, y él



Utopías 1994

te dominará"). Esta es la ley del patriarcado, acá claramente definida y bendecida por Dios. Segundo: deberá alejarse de los consejos de la serpiente, el símbolo de la Diosa. Esta es una condición esencial para el establecimiento del monoteísmo: habrá un solo Dios. La Diosa de la fertilidad es desterrada y se convierte en símbolo de la maldad y el

pecado. Asistimos así a la victoria del Dios Padre sobre la Diosa Madre: Yavé condena para siempre el ejercicio libre, autónomo y sagrado de la sexualidad femenina.

La religión que representaba la serpiente constituía una gran amenaza para la nueva religión de Israel y, más aún, para el futuro de la civilización occidental. Para que Israel se fortaleciera como nación, cualquier vínculo con las religiones de las diosastenia que desapareciera. Tenía que haber un solo dios al que se obedeciera, Yavé; el principal símbolo de la nueva religión se basará en la promesa y la historia, en lugar de basarse en la vida y la regeneración cíclica representadas por la serpiente.

La historia de la caída ha tenido implicancias que influyen profundamente en el trato que se da a la mujer en la sociedad. Las mujeres han sido identificadas con Eva, símbolo de la perversidad y se les ha dicho que sólo pueden llegar a la santidad si se identifican con la Virgen María, la figura opuesta de Eva. Pero esa es una tarea imposible, ya que se nos ha dicho que María "fue concebida sin pecado" y que

cuando dio a luz a Jesús, siguió siendo virgen. Entonces, para alcanzar una santidad total, las mujeres tienen que renunciara su sexualidad, símbolo de su rol de tentadoras y por medio de la cual arrastran a los hombres, rebajándolos de su excelsa posición. El sexo y la espiritualidad se han convertido en conceptos diametralmente opuestos en la enseñanza cristiana.

Consecuencias del monoteísmo

Los principios religiosos del monoteísmo introdujeron en la historia religiosa humana un profundo dualismo entre Dios y el mundo, el bien y el mal, la razón y la pasión, el cielo y el infierno, Dios y el demonio, el espíritu y la naturaleza. La forma que asumió este dualismo ha afectado profundamente la capacidad de la mujer para oficiar ritos religiosos.

El dios monoteísta destruyó el carácter bisexual de las/os antiguos dioses/es. A diferencia de los/as dioses/as politeístas, que para crear modificaban el orden de lo material, de modo que ellas/os mismos daban a luz o lo hacían por medio de la unión sexual entre dioses y diosas, no haciendo distinciones dualistas entre cuerpo y espíritu, *este dios monoteísta tenía el poder de crear por sí solo, sin unión sexual*. Por consiguiente, la creación se tornó un acto de *voluntad* más que de fertilidad (ver "Eva y la serpiente: el mito fundamental del patriar-

cado” de Mary Condren en *Del Cielo a la Tierra...*).

En el politeísmo, el orden social dependía en gran medida del ciclo natural de la fertilidad, por lo tanto, se dedicaba mucha energía a las ceremonias religiosas destinadas a mantener la armonía entre el pueblo y el ritmo del universo. Tanto las mujeres como los hombres podían ponerse en contacto con los dioses. Se reverenciaba a las mujeres, porque tenían el poder divino de la creatividad en su propio cuerpo. Los ritos se realizaban comunitariamente cuando el pueblo se unía a las energías vitales del universo para satisfacer sus necesidades.

Al surgir las nuevas estructuras sociales centralizadas, quienes detentaban el poder religioso comenzaron inevitablemente a convertirse en una élite. La Diosa ya no se encontraba en las zarzas, los árboles y las vertientes sagradas. Solamente algunos miembros del sexo indicado, que se encargaban de “interceder” en favor del pueblo, tenían acceso al dios masculino, cuya actitud era muy similar a la del padre patriarcal que exigía obediencia. El pueblo ya no estaba integrado al cosmos y debía someterse al Padre divino o a sus representantes que, según se suponía, sabían cuál era su voluntad en todo momento.

De acuerdo con estos supuestos, la “naturaleza” era apasionada e impredecible, y podía minar la relación entre Dios y el hombre, que se basaba en la obediencia. El hombre

apasionado no era capaz de controlar su voluntad y menos aún de transmitir la “voluntad de Dios” a su pueblo. Por lo tanto, todas las manifestaciones del instinto sexual serían rechazadas por Yavé y no tendrían cabida en su templo. Para los hombres esto significaba que debían abstenerse de toda actividad sexual durante un determinado número de días antes del culto religioso. Para las mujeres, su sexualidad y creatividad, lejos de tener el valor que habían tenido en los ritos religiosos anteriores donde su ciclo reproductivo y el de la naturaleza eran celebrados, pasaban a convertirse en un problema. Una mujer podía estar menstruando o embarazada en cualquier momento, o encontrarse en cualquier otra situación que le impidiera entrar en el templo. No podía, por lo tanto, participar en ritos ni oficiar. Estos cambios teológicos, considerados en conjunto con el paso de una sociedad tribal a una sociedad estructurada en torno a un rey, afectarían profundamente la posición social de las mujeres. A la larga, terminarían por obstaculizar todo esfuerzo de las mujeres por adquirir poder religioso autónomo.

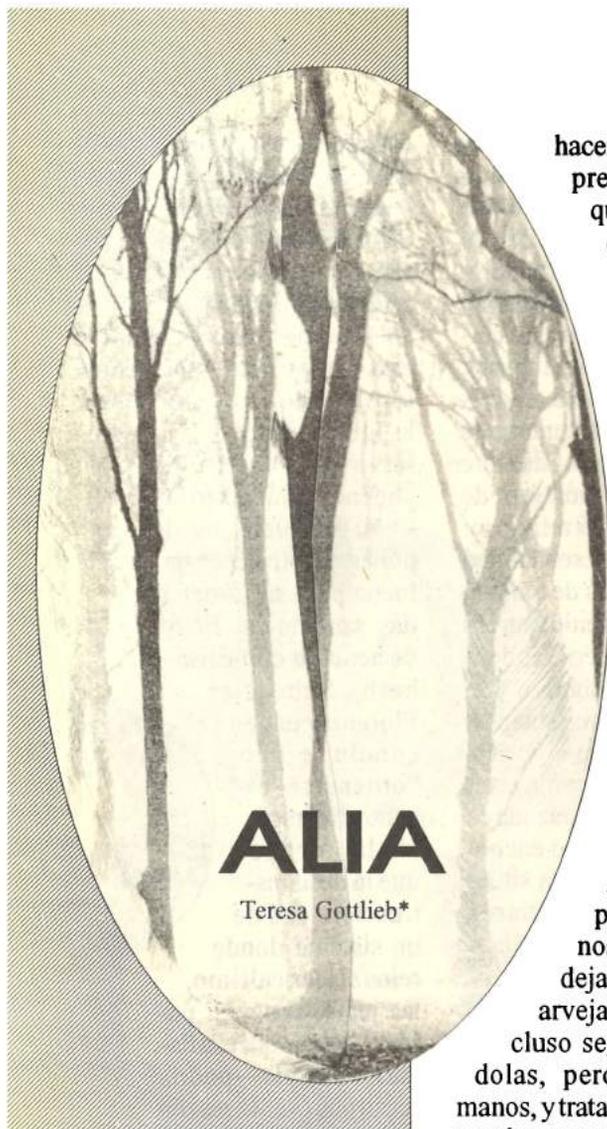
Ordenarse es subordinarse

Con todo este bagaje teológico, podemos entender por qué la iglesia jerárquica no puede tolerar la idea de una mujer ofreciendo la misa, haciendo puente entre la divinidad y la humanidad. La mujer es pre-

cisamente el origen y la fuente de toda maldad y aunque el Papa acaba de pedir perdón por todas las injusticias que la iglesia ha cometido contra la dignidad de la mujer, esta proyección de la mujer como tentadora está demasiado enraizada en la psique de los que gobiernan la Iglesia Católica. Podemos servir a la iglesia, pero no podemos mediar lo sagrado.

A mi juicio, no debemos poner nuestra energía en una lucha para ser ordenadas sacerdotes. Estoy de acuerdo con Elisabeth Schüssler Fiorenza cuando concluye que “ordenarse es subordinarse”. Nada menos que la desconstrucción total de un sistema donde reina el clericalismo, las jerarquías y el patriarcado—lo que ella llama *kyriarquia*—podría servirnos (ver la reseña a su último libro realizada por Kathy Gilfeather en *Con-spirando* 13). Ella nos llama a un nuevo paradigma, a una “ekklesia de mujeres/hombres, una comunidad de discípulos/as iguales que luchan por la liberación y bienestar de todos/as”. Demos, entonces, un santo entierro a esta lucha por ser sacerdotes. ☸





Alia era una niña que había vivido siempre en un claro del bosque, donde apenas se hacía de noche los árboles se llenaban de puntos rojizos y los lobos empezaban a aullar a lo lejos. Pero Alia nunca salía de su casa cuando ya estaba oscuro; en realidad, nunca se alejaba mucho de la casa, porque le habían prohibido

*Teresa Gottlieb vive en Santiago de Chile, es traductora y gusta de escribir, escuchar y contar cuentos.

hacerlo. Y Alia siempre obedecía, aunque no supiera por qué le decían que tenía que hacer esto o aquello. Pero eso no era lo peor. Lo peor era no poder salir con los otros niños, ser la única que se quedaba allí desgranando arvejas con las mujeres grandes y cantando las canciones que se sabía de memoria cuando se lo pedían. A ver, canta algo para entretenernos. Entonces Alia dejaba de desgranar arvejas o, a veces, incluso seguía desgranándolas, pero sólo con las manos, y trataba de no bostezar mucho para que no se dieran cuenta y cantaba la canción de los cuervos y la canción de los tejones, todas las que le decían que cantara aunque le gustaba mucho más la canción de los mirlos, que era como para correr o saltar junto con las palabras. Pero esa canción no le gustaba a nadie, así que sólo la cantaba en voz muy baja, a veces, hasta que finalmente dejó de cantarla porque no tenía ninguna gracia cantar como si estuviera callada.

Y cuando estaba allí, con las mujeres grandes, un día había dicho—por decir algo en vez de cantar o de quedarse callada—me encantan las dentirias. Porque le gustaban, le fascinaba mirarlas de cerca y ver esas especies de arruguitas que tenían, como ninguna otra flor, tan blancas y rosadas y con líneas claras que se parecían al río, a ese río que la habían llevado a ver una vez, pero hacía mucho tiempo. Entonces, una de las mujeres grandes se había puesto muy seria y había dicho, levantando la cabeza y dejando por un momento, pero sólo por un momento, de desgranar arvejas, que las dentirias eran las flores más feas del bosque porque las flores no tenían que ser arrugadas y además olían mal. Mejor es que sigas trabajando y no digas tonteras. Y Alia se había quedado callada, sin decir nada más, y se había puesto a pensar como habría que mirar las flores para saber si eran lindas o no y qué podría decir para que no pensaran que era tonta.

Claro que eso no tenía nada de raro, porque un día—cuando ya casi se había olvidado de la canción de los mirlos y no había vuelto a decir nada de las dentirias—había dado un salto enorme después de ver una lagartija que le andaba rondando cerca de los pies y las mujeres grandes habían dicho, todas juntas, como si estuvieran cantando una canción, que las lagartijas eran amistosas y que no tenía que

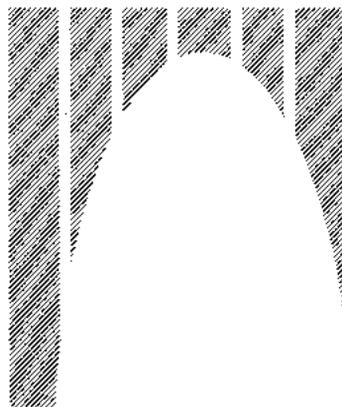
ponerse a saltar cuando había tanto trabajo que hacer.

Pasó el tiempo y pasó el tiempo y Alia empezó a aburrirse de tener que pasar tantas horas con las mujeres grandes, haciendo cosas de grandes y sin poder decir nada ni dar un salto siquiera cuando quería saltar. Y una noche, sin saber cómo, se le ocurrió que quizá podría juntar avellanas en una bolsa y frutas secas también y un pañuelo para el pelo y unas calcetas gruesas, esperar a que todos estuvieran dormidos y alejarse del claro del bosque, irse muy lejos donde pudiera cantar y decir lo que quisiera y donde quizá hasta hubiera otros niños que la invitaran a jugar en vez de tantas mujeres grandes que seguramente nunca habían jugado de veras. Claro que le daban miedo los lobos, pero como Alia estaba acostumbrada a que le dijeran que las cosas no eran como eran y que todo lo que le parecía era distinto, pensó que no importaba, que quizá no tendrían que darle miedo los lobos ni los pájaros que chillaban en las ramas más altas y que quizás la noche no era tan oscura como creía y que una niña podía alejarse de su casa sin que pasara nada. ¿Cómo saber lo que podía pasar si todo era distinto a lo que era?

Entonces se decidió y empezó a guardar avellanas y frutas secas en una bolsa, unas pocas cada día, para que nadie se diera cuenta. Y escondió debajo de su almohada las calcetas más gruesas que tenía.

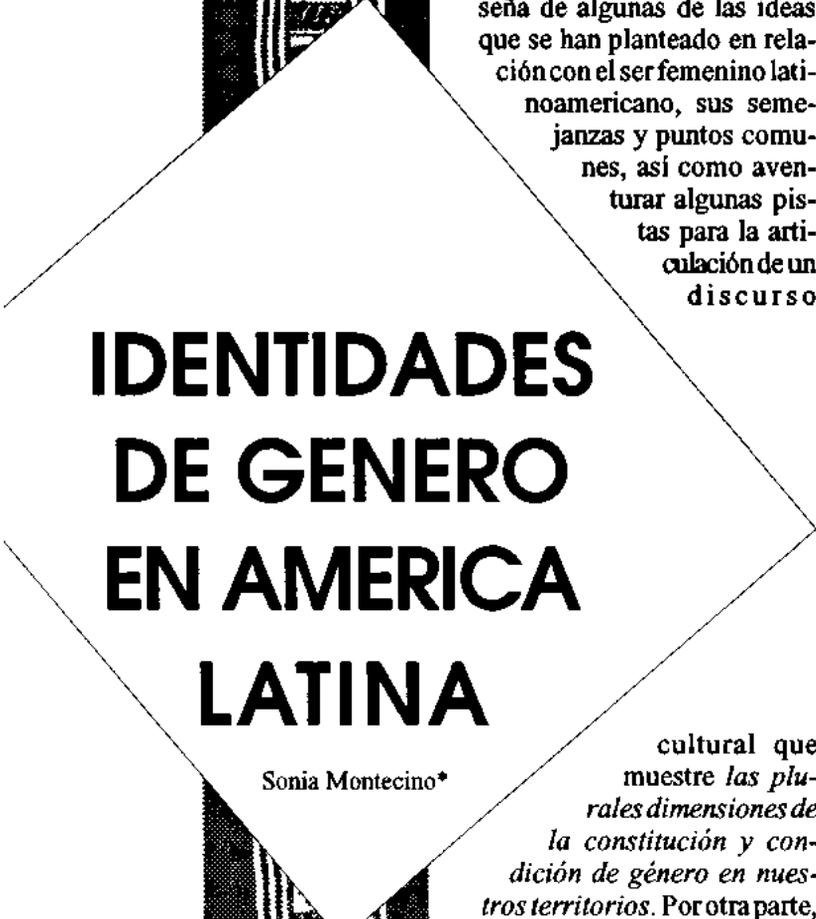
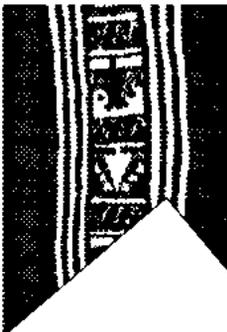
Y empezó a mirar atentamente el camino que se alejaba del claro del bosque en medio de los árboles. Esperó muchos días. Primero esperó la luna llena, pensando que sería mejor partir en una noche clara. Después esperó a que la luna se achicara, pensando que sería mejor partir en una noche oscura para que nadie la viera. Finalmente, una noche en que la luna apenas se veía y era apenas un hilito redondeado, metió las calcetas y el pañuelo en la bolsa, sin saber por qué tenía que ser esa noche, y salió de la casa casi sin respirar, pisando apenas y apretando la bolsa contra el cuerpo como si ese montoncito de cosas pudiera protegerla.

No supo cómo llegó al límite del claro, sin mirar hacia atrás por supuesto, ni a los lados ni nada, y de allí miró las casas donde todos dormían, pensando que todavía estaba a tiempo de regresar sin que nadie se diera cuenta. Entonces oyó un aullido, el primero de la noche, y de una carrera se escondió entre los árboles. Tenía miedo, sí, tenía mucho miedo. Pero quizá no era miedo, quizá era que estaba contenta de haber partido por



fin. Se quedó mucho rato al lado de los árboles preguntándose qué sería el miedo, si era eso que le habían enseñado o era otra cosa. Después se puso a pensar que tal vez el aullido de los lobos tampoco era cierto, porque allí, en medio de los árboles, no parecía tan terrible. Pensó que sí y que no, pensó que no sabía. Y pensó muchas otras cosas, sin saber si las pensaba o sólo estaba recordando.

Entonces dio un par de pasos alejándose de las casas. Se tropezó en un tronco y se quedó mirándolo con ganas de saber si tenía que echar a correr o no. Quiso retroceder. Quiso seguir caminando. Pero se quedó quieta y, de repente, sintió un ruido que resonaba como el llamado de los otros niños en la puerta de sus casas. Era un ruido hecho de golpes iguales, un golpe y otro golpe, una y otra vez. Un ruido que no sabía de dónde podía venir, pero que le llenaba los oídos. Alia se quedó escuchándolo mucho rato, sin frío, sin miedo, hasta que el pedacito de luna desapareció y todo quedó muy oscuro, pero poco a poco empezó a ver donde estaban los árboles y a distinguir el sendero. Abrió la bolsa y sacó un par de avellanas. La abrió un poquito más, sacó el pañuelo y se lo puso en la cabeza. Seguía escuchando el ruido, así es que, siguiendo el golpeteo, dio un primer paso. Luego dio otro paso y otro paso. Y se fue metiendo en el bosque. ☺



IDENTIDADES DE GENERO EN AMERICA LATINA

Sonia Montecino*

La intención de este artículo es hacer una breve reseña de algunas de las ideas que se han planteado en relación con el ser femenino latinoamericano, sus semejanzas y puntos comunes, así como aventurar algunas pistas para la articulación de un discurso

cultural que muestre las *plurales dimensiones de la constitución y condición de género en nuestros territorios*. Por otra parte, evidenciamos la centralidad del símbolo madre en la cultura mestiza y su ambivalencia en tanto supone la noción de sacrificio (con su trasfondo de violencia) y un juego permanente de poder-antipoder. La sugerencia que realizamos acentúa la necesidad de concebir al sujeto-mujer y al sujeto-hombre desde la mul-

tiplicidad de identidades que los constituyen, sin reducirlos a un solo plano.

La identidad es una experiencia

El tema de la identidad de género restituye un doble movimiento: lo particular y lo universal, por eso la constitución del sí mismo está atravesada por la unicidad y la multiplicidad. Así, el sujeto tomará los materiales de su identidad desde la cultura a la que pertenece; pero también de su clase, de su familia, de los modelos femeninos y masculinos en que ha sido socializado.

En el caso de América Latina, la identidad tomará sus materiales de una cultura que está más cerca del rito, de una cultura que es una síntesis de varias otras y que se reproduce, mayoritariamente, por tradición oral. La cultura mestiza latinoamericana no ha producido discursos sistemáticos universales, grandes sistemas de pensamiento al estilo europeo, pero sí imágenes literarias, tradición oral, gestualidad: el "dicen que" es la fórmula de transmisión por excelencia.

Creemos que la identidad de género supone un cruce constante de variables. Por ejemplo, se es mujer en una sociedad determinada, pero

* Sonia Montecino es antropóloga y escritora. Vive en Santiago de Chile. Este artículo es un extracto del trabajo de la autora "Identidades de género en América Latina: mestizajes, sacrificios y simultaneidades" publicado en *Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino* (Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Viveros, comps. Colombia: TM Editores, Ediciones Uniandes, U.N.-Facultad de Ciencias Humanas, 1995).

simultáneamente se puede ser joven (categoría de edad), indígena (categoría étnica), pobre (categoría de clase). Como *la identidad es una experiencia*, cada una de esas condiciones será vivida al mismo tiempo por la persona. La *simultaneidad* parece ser la clave hermenéutica para comprender que el sí mismo se estructura en la pluralidad.

Identidades y mestizajes: presencia de la madre, ausencia del padre

En algunos trabajos hemos intentado avanzar en las posibles formas de construcción de identidades de género en Latinoamérica, sosteniendo que en nuestro continente existe una cultura mestiza producto de los procesos de conquista y colonización. Cultura mestiza que tendría como singularidad la fundación de un nuevo orden y de nuevos sujetos, ya no indios ni europeos, sino híbridos, cruzados, cuyo nacimiento—real y simbólico—estuvo signado por la ilegitimidad. La hipótesis que hemos sostenido—en una mirada que desde Chile puede extenderse a otros lugares del continente—es que la cultura mestiza está signada por una “escena original”; escena que, instalada en los momentos fundacionales, se rearticula en el tiempo entregando sus visajes a las actuales identidades de género. La metáfora histórica de la unión,

violenta o amorosa, de la mujer india con el hombre español—dentro de una relación “ilegítima” desde el punto de vista de unas y de otros—trajo como consecuencia el nacimiento de vástagos cuya filiación paterna era desconocida. Los mestizos tuvieron como único referente de su origen a la madre, la cual también fue, en muchos casos, la única reproductora (en el sentido económico y social) de ese “nuevo mundo familiar”.

Desde esa metáfora fundacional emerge la imagen de la madre como presencia y la del padre como ausencia. Y esa es, tal vez, la historia de la gran mayoría de los chilenos y chilenas: historia de linajes trancos, historia de linajes maternos que debieron ser ocultados, porque ser mestizo o mestiza era pertenecer al lado oscuro, al lado ilegítimo, al lado no blanco de la naciente sociedad colonial. Pero, aunque oculto, el peso de la presencia *mater* en la constitución de las identidades de género se hizo sentir. Como corolario de la “escena original” planteamos que lo femenino será indefectiblemente construido por la cultura mestiza desde el modelo de la madre, y lo masculino desde el modelo del hijo o del padre ausente.

Así mismo, más que en el mestizaje biológico, hemos detenido nuestra mirada en el *mestizaje cultural*, en los sincretismos, en la amalgama constante de símbolos, lenguajes; en los préstamos, copias,

usurpaciones que los mestizos han realizado como gesto constante de recreación social. Uno de los procesos de sincretismo más relevantes del *ethos* mestizo es la *alegoría mariana*, en cuanto relato de fundación y mito de origen y destino, así como fuente de congregacionalismo ritual. De esta manera, la cultura mestiza entrega particularidades a la constitución de las identidades de género y el culto mariano posee un peso crucial en la formación del sí mismo femenino. Por ello podríamos decir que en el caso de nuestros territorios habría algunos “universales” (mestizaje, marianismo) que se realizan de modos particulares en cada país, dotando a las identidades genéricas de contenidos específicos. Veamos cómo se han tematizado estos asuntos en algunas de las reflexiones que conocemos.

Eva-Malinche

Para Milagros Palma, la figura de la Malinche, constituye un mito fundacional del orden social latinoamericano; por ello codificaría nuestro pasado y explicaría nuestro presente. Como todo mito, el de la Malinche está sujeto a variadas interpretaciones de acuerdo con las épocas que lo actualizan. Los ejes fundamentales de este “relato” estarían dados por la oposición victoria-derrota, los cuales estarían relacionados con hombre-mujer, identificándose el

primero con el conquistador y la segunda con la mujer indígena violada (esta idea y otras en relación con los procesos de mestizaje, básicamente en México y en el mundo mesoamericano, son tomadas por la autora de Octavio Paz). En sus orígenes el sujeto mestizo se percibiría como fruto de una deshonra, la cual será entendida como una traición (de la madre india que “se deja” violar por el español). De allí que el mito de la Malinche traiga a escena la relación problemática del hombre latinoamericano con lo femenino (la mujer “chingada” o violada en términos de Octavio Paz).

Por otra parte, la leyenda de la Malinche haría aparecer la noción de la mujer como objeto de intercambio (es vendida por sus parientes como esclava a los mayas, y luego es “regalada” por éstos a Cortés). Ella será en el relato primero un objeto y, posteriormente, al actuar, será un sujeto; pero cuando lo es se transforma en “traidora”.

La condena de la Malinche se afina en una época de nacionalismos y de búsqueda de la identidad mestiza: la mirada nostálgica al pasado indígena hace que éste sea glorificado y purificado, y la Malinche, culpada. Para Palma, ni autores como Galeano (en



Memorias del fuego: los nacimientos

pueden escapar de esta lógica de comprender lo femenino como traición. Así, la desgracia arquetípica del mestizo se explica por la maldad de una mujer (la caída del imperio azteca por el poder diabólico femenino).

La autora concluye que el mundo mestizo no ha podido integrar lo femenino, pues no ha logrado aún reconciliar pasado y presente, vale decir, no ha superado el “trauma” de ser producto de una violación; por ello hasta hoy día lo femenino permanece como

estereotipo de lo “chingado”. Como corolario, las oposiciones conquistada/conquistadora aún permanecen, así como la violencia asociada a ellas. El rechazo a la Malinche (lo femenino) se sutura con la exaltación a la Virgen.

Desde nuestra óptica, la lectura que ofrece esta visión de los géneros y la cultura mestiza reproduce el juego de oposiciones bien/mal, María/Eva, puro/impuro, tradicionales de la cosmovisión católica. La Malinche no sería diferente de una Eva que se transforma en sujeto (al desear, transgredir y seducir) y condena a la humanidad (hace caer el imperio azteca). La propuesta de matriz cultural de la cual las identidades de género toman sus elementos supone a lo femenino como lo derrotado, lo abierto, lo violado, lo conquistado. El modelo sufriente de María es el que estaría en la base de la legitimación social del género-mujer en América Latina.

Vergüenzas femeninas

Desde otra vertiente, pero relacionada con la anterior, Marit Melhus, mediante un estudio de caso actual en una comunidad agraria de México, comprueba que las nociones de vergüenza, sufrimiento y virginidad serían constitutivas de los estereotipos e ideologías que definen la constitución del género femenino en ese poblado, características que ella extrapola para Latinoamérica en general.

La vergüenza está asociada al honor y éste vinculado a la sexualidad de las mujeres. El estado de "pureza sexual", es decir, la virginidad, es altamente valorado en las solteras y en las casadas se expresaría como castidad. Pero el sentido por excelencia que definiría lo femenino es el sufrimiento, el cual está asociado a una "maternidad dolorosa". El modelo que hay tras estos imperativos de la identidad femenina sería la Virgen María: "Es la Madre Dolorosa la que se evoca según una imagen de la mujer latinoamericana como la madre envuelta en lágrimas, que lamenta la pérdida de su hijo, y encontró eco en todo el continente" (Melhus, 1990: 46). Estos rasgos atribuidos al género femenino se darían dentro de dos ideologías que los legitiman: el machismo y el marianismo.

Cautiverio de la madreposa

Para la mexicana Marcela Lagarde, la constitución de la identidad femenina está dada por el proceso de asunción (o los diversos ritos de paso) del estado de madreposa. Así, maternidad y conyugalidad conformarían a las mujeres independientemente de su clase, edad, nacionalidad, etc. La Virgen daría el mito que legitima la identidad de madreposa, toda vez que ella representa el cuerpo intocado, enteramente materno asociado a la naturaleza.

Pese a su universalidad, Lagarde sostendrá que la clase determinará los contenidos específicos de la identidad materna. Así por ejemplo, para las mujeres que viven en la extrema pobreza, la maternidad es un espacio de opresión y explotación, de dolor e impotencia de ver morir a sus hijos desnutridos, de culpa y rabia por esa realidad. Sería una maternidad doliente.

Desde esta perspectiva, ser mujer es ser madre y el primer parto sería el ritual simbólico del nacimiento de la verdadera mujer: la madre. A pesar de ello no siempre es necesario ser biológicamente una progenitora para cumplir ese rol. La autora distingue una serie de "madres principales" que operan en la esfera doméstica: la madre biológica; la madre de leche (nodriza); la nana (la sierva-madre); también las abuelas, tías, vecinas, etc. A su vez, existen las "madres públicas", aquellas mujeres que por medio de sus oficios realizan la reproducción social: maestras, enfermeras, doctoras, trabajadoras sociales, etc. Para Lagarde las identidades de género en México se definirían desde el maternazgo y el machismo, los cuales darían las bases culturales para la estructuración de la identidad de las mujeres como madreposas.

Víctimas y sacrificios

El bosquejo que hemos realizado propone una serie

de cuestiones a la reflexión sobre la identidad del género femenino de América Latina. Por una parte, podemos percatarnos de que aun habiendo una diversidad de enfoques, éstos confluyen hacia campos similares. A nivel general *hay una fuerte vinculación de la construcción del sí mismo con la esfera de la religión*. Así, encontramos un universal de América Latina que tendrá formas de realización específicas en cada país: la constitución de las identidades y su tendencia a la transformación o a la conservación de rasgos a través de un referente simbólico religioso.

Aun cuando no hemos efectuado una cavilación profunda al respecto intuimos que este hecho tiene una serie de consecuencias. Una de éstas dice relación con un abanico de interrogaciones en cuanto a las direcciones de los posibles cambios (interrogantes referentes a la política) en las identidades de género, toda vez que podríamos decir que la dominancia de lo religioso en América Latina es, de acuerdo con los términos de Braudel, un fenómeno de "larga duración".

Deseo insinuar algunas posibilidades de interpretación que podrían, eventualmente, conformar un camino para la comprensión de este tipo de constitución de identidad de género y senderos virtuales de superación de la misma. Estas ideas arrancan de los postulados de René Girard en cuanto

a que el nacimiento de lo sagrado supone en sus inicios una víctima, un chivo expiatorio (por tanto la noción de persecución) y un sacrificio que hará, posteriormente, a esa víctima sagrada. Desde este punto de vista lo sagrado está ligado a la violencia.

A partir de estos planteamientos podríamos leer las aproximaciones que hemos expuesto, sobre las identidades de género, asumiendo que en el sustrato cultural latinoamericano las mujeres son victimizadas, y que ellas se asumen como víctimas toda vez que su identidad arranca de una cosmovisión en donde predomina lo femenino-sagrado. Expliquémonos. En el caso del mito de la Malinche es claro que la acción femenina provoca la muerte (del imperio azteca); por ello, debe ser condenada (ser víctima, ser sacrificada). Por extensión, las mujeres—dentro de ese imaginario—serán transformadas en víctimas: la violencia contra ellas es legítima, socialmente, puesto que son causa de un desorden. Corolario de este pensamiento es la erección de la víctima en objeto divinizado, sagrado: el culto a la virgen madre.

De este modo, las mujeres en la cosmovisión mestiza serían sujetos de una identidad emergida de un doble movimiento: por una parte la transgresión, y por la otra la victimización y el consecuente sacrificio. Ese juego de fuerzas se resolvería en la constitución de cada mujer como una madre

espejo y reflejo, a su vez, de una divinidad materna que evoca el sacrificio y, por tanto, la violencia arcaica que la hizo sagrada.

Esta mirada en torno a las identidades de género femenino tendría como sustrato una noción de las mujeres como entes puramente sexuados, cuerpos carentes de otro contenido que no sea su mera posibilidad genésica. Por esto las transgresiones al orden están siempre vinculadas a la sexualidad y su resolución (sacrificio) en la maternidad sagrada: es divina la madre real y la sobrenatural.

Así, si un "malestar" emerge de la cultura mestiza podría encontrarse, tal vez, en el papel ambiguo, tremendo, fascinante y numinoso de la madre en cuanto modelo simbólico y concreto de la identidad de las mujeres, y por cierto de los hombres. Este "malestar", desde nuestra óptica, proviene de la reducción de las identidades a una sola de sus expresiones. De esta manera, si la cultura define para lo femenino únicamente una identidad materna—o hace dominar el ser madre (es decir, un cuerpo procreador) a otras identidades—se está encerrando al sujeto mujer en una unicidad que fácilmente la puede llevar a convertirse en un chivo expiatorio y por ello debatirse en el constante juego de ser transgresora, víctima sacrificial e imagen sagrada.

Una posible superación de esta forma de definir las

categorías del género femenino está en romper el círculo que hace, en nuestros territorios, de toda mujer una víctima. Ruptura que, creemos, se basa no sólo en una crítica a la cultura mestiza que nombra así a lo femenino, sino en las herramientas teóricas utilizadas para describir o "denunciar" la condición del género. Si sólo atendemos a la fase sacrificial del fenómeno de victimización propendemos a reproducir—por mimesis—aquello que el discurso social requiere para legitimar sus leyes. De esa manera, el análisis reduce la identidad femenina latinoamericana a una parte de su constitución. Quizá trabajar con el punto inicial de la transgresión y cambiar su necesaria resolución en el sacrificio podría ser una salida.

A modo de ejemplo, muchas de las campañas que se realizan en contra de la violencia intrafamiliar describen el movimiento propio de la agresión sin hacer comparecer el modelo cultural—el mito, según Girard—que la legitima; normalmente la explicación es una tautología: las mujeres están subordinadas, por eso se las maltrata; se las maltrata porque son subordinadas. El problema, entonces, radicaría en mostrar que la violencia actual contra las mujeres es la reiteración de la violencia originaria que permitió que de víctimas ellas pasaran a ser sagradas. Sin duda una revelación como ésta supone una profunda indagación por

el sistema simbólico que constituye el *ethos* de cada sociedad y un cuestionamiento profundo a sus instituciones religiosas.

Reflexiones finales

Este somero recorrido que hemos realizado por los posibles contornos de las identidades de género en América Latina hace asomar una variedad de interrogantes en distintos campos: en el teórico y metodológico, en lo político, en el práctico cotidiano. Salta a la vista que es preciso hacer una conexión entre este modelo universal de identidad de género (la madre) que aparece en nuestros territorios y su concreción particular en sectores determinados. Hacer el esfuerzo en articular la matriz de identidad materna con los rasgos y atributos del sí mismo dados por la clase, la etnia, la edad, realizándose en un tiempo y un espacio singulares, sería de vital importancia para romper con la reducción analítica del género.

También aparece fundamental una indagación permanente en la esfera de la cultura mestiza que entrega los contenidos de las identidades de género; esfera que ha sido poco estudiada en nuestros países, en los cuales se ha privilegiado más el estudio de las precariedades materiales (la pobreza, el subdesarrollo) que la investigación sobre el imaginario y la cosmovisión que permite la reproducción



de determinados valores (simbólicos, sociales y económicos) y la legitimación de ciertos órdenes. En el ámbito de la constitución de identidades, una mirada crítica a la cultura quizás arroje valiosas herramientas de comprensión y acción que podrían ayudar a orientar algunos cambios: es decir, podría pasarse de la noción de cultura como significante flotante (nos referimos a las clásicas afirmaciones según las cuales, por ejemplo, la subordinación de las mujeres tiene sus raíces en la cultura, o que determinadas conductas femeninas son culturales, utilizando el término sin definir qué es lo que realmente se está diciendo cuando se habla de su peso en la condición

femenina) a un uso del término que ponga de manifiesto los mecanismos concretos mediante los cuales una sociedad legitima los valores y las conductas de los sujetos.

Las variaciones, las pluralidades, las identidades constituidas en la intersección de diversas variables serían elementos que posibilitarían nombrar la identidad de los sujetos mujeres y hombres en el complejo y rico entramado que es la existencia. La aventura que proponemos es comenzar a jugar con la idea de simultaneidad (que implica entender la identidad como una experiencia), de multiplicidad (que entraña el cruce de rasgos provenientes de distintas categorías) y romper con el círculo victimal que condena a lo femenino a una mera contingencia corporal o a una trascendencia maternal. ●

Bibliografía

- Girard, René. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1982.
- Lagarde, Marcela. *Los cautiverios femeninos. Madresposas, monjas, putas, locas y presas*. México: UNAM, 1990.
- Melhus, Marit. "Una vergüenza para el honor, una vergüenza para el sufrimiento". Milagros Palma, ed. *Simbólica de la femineidad*. Ecuador: Abya-Yala, Colección 500 años N° 23 (1990).
- Montecino, Sonia. *Madres y huachos, alegorías del mestizaje chileno*. Santiago: Cuarto Propio, 1991.
- Palma, Milagros. "El malinchismo o el lado femenino de la sociedad mestiza". Milagros Palma, ed. *Simbólica de la femineidad*. Ecuador: Abya-Yala, Colección 500 años N° 23 (1990).



imaginiería de los espejos

Josefina Hurtado Neira

Cuando pensamos en un rito para este número, se nos vinieron a la memoria diferentes fragmentos de experiencias, talleres, jornadas, cursos, etc. donde hemos reflexionado respecto a nuestra identidad de género. No teníamos un rito propiamente tal, ni tampoco pretendimos "fabricar" uno *ad-hoc* para la revista, pero sí quisimos compartir la siguiente visualización o imaginiería que en distintos talleres nos ha permitido introducir en el tema de nuestra identidad, a partir de asociaciones que hacemos a distintos períodos de nuestra vida. Pensamos que cada una/o, en caso de que quiera profundizar en el entendimiento/acercamiento a su propia identidad, ya sea en forma individual o grupal, podrá realizar su propio rito. Quizás en ese momento, esta imaginiería pueda ser un aporte:

"Te encuentras en un lugar muy hermoso, un bosque, caminas descalza, mirando a tu alrededor, sintiendo una suave brisa. Te sientes bien, contenta.

Llegas a la orilla de un lago, te detienes, contemplas el agua, es de color azul/verde. De pronto ves aparecer una cúpula en medio del lago. Es algo que nunca has visto antes, de color dorado. Se abre una puerta y una escalera se extiende hasta llegar muy cerca de tus pies. En la puerta de la cúpula ves a una

mujer que te mira y con un gesto te invita a subir la escalera.

Subes por la escalera hasta llegar al lado de la mujer. Ella será tu guía. ¿Cómo es esta mujer? ¿Cómo es su pelo, su cara, su ropa? Ella te invita a tomar su mano y te conduce al interior de esta cúpula. Entrás y te encuentras en una sala donde hay tres espejos.

La guía te conduce hacia el primer espejo, el que tiene un marco de relieve dorado. Te miras en él y te ves a ti misma, de 5, 6, ó 7 años de edad. Ahí estás tú haciendo lo que hacías a esa edad y por lo cual te felicitaban. ¿Qué hacías cuando eras niña? ¿Qué era lo correcto? Te observas por un instante, reconoces tu pieza, tu casa, los lugares a los que ibas, los espacios donde jugabas. Luego, ves que el espejo se comienza a nublar, haces un esfuerzo y puedes ver que aparece otra niña, que también eres tú. Pero ahora estás haciendo lo que hacías a escondidas, lo que no estaba permitido. ¿Qué hacías cuando niña que no estaba permitido? ¿Por qué cosas te retaron cuando eras chica? Te alejas un poco del espejo para mirar a estas dos niñas que eres tú, y haces un gesto de despedida, cariñoso, porque ahora vas a crecer...

La guía te lleva ahora al segundo espejo. También es un espejo lindo, con un marco de colores. Te miras en él y te ves de 14, 15, 16 años. ¿Cómo te ves?

*¿Cómo está tu cuerpo? ¿Cómo te vistes?
¿Cómo te sientes? Vas a salir. ¿A dónde
sales sin problemas? ¿A qué lugares vas,
sintiendo que son los lugares que
aprueban las personas mayores de tu
familia, iglesia o comunidad? Nuevamente
el espejo se comienza a nublar y ahora
puedes verte a ti misma escribiendo en tu
diario de vida lo que te pasó hoy día y no
se lo quieres contar a nadie. ¿Qué te pasó
cuando tenías 14, 15, 16 años y no se lo
quisiste contar a nadie? Te alejas un poco
para ver a esas dos mujeres jóvenes que
son tus imágenes y con un gesto te
despides, para seguir creciendo...*

*Finalmente, la guía te conduce al
último espejo, donde te ves reflejada tal
cual eres hoy día. ¿Cómo te ves? ¿Te
gusta tu imagen de hoy día? ¿Qué haces
hoy día que todo el mundo valora y
apoya? ¿Cuáles son las cosas que te
critican?*

*La guía te acompaña hasta la puerta, se
despiden con un abrazo y bajas por las
escaleras. Desde la orilla del lago puedes
observar cómo la cúpula va desapa-
reciendo en el fondo del lago. Caminas
por el bosque, sintiendo que hoy día
aprendiste algo nuevo de ti misma.*

*Ahora estás aquí, mueves las manos, los
pies, abres los ojos. Aquí estamos
nuevamente.*

En las distintas experiencias en que
hemos compartido esta imaginería, nos ha
parecido importante tener el espacio para
compartir en pequeños grupos, ideando
una forma de graficar las imágenes y
conceptos que aparecen en cada una de las
etapas. Por ejemplo, en algunos casos, al
momento de compartir la vivencia de cada
una durante la visualización, hemos tenido
en el centro del grupo una luna dibujada
en cartulina con su lado claro y su lado
oscuro. En el lado claro hemos ubicado
las acciones que recordamos en relación al

“deber ser”, a lo que se ha esperado de
nosotras. Las acciones reprimidas, los
temores y las transgresiones las hemos
ubicado en el lado oscuro. Esto ha
posibilitado reflexiones múltiples en
relación a nuestra socialización como
niñas, jóvenes, mujeres. Ha permitido
poner en cuestión el disciplinamiento de
nuestro cuerpo, encasillándolo en
actividades “femeninas” asociadas a la
pasividad, el recato, el orden (pudimos
apreciar diferencias en este punto de parte
de las más jóvenes, en las cuales se refleja
una mayor flexibilización en las
expectativas de género). Hemos podido
compartir nuestras transgresiones, las
diversas formas en que nuestra rebeldía se
impuso. Salieron las rabias al constatar
tantos temores, tantos miedos. Pudimos
apreciar la importancia de los afectos y
desafectos de quienes han sido nuestros
espejos. Y descubrimos la inmensa
complejidad presente en la construcción
de nuestra identidad de género.

Las asociaciones que hacemos a “la
guía” resultan también tremendamente
interesantes: aparece proyectada la
imagen de nuestra mujer sabia interior. De
alguna manera, cierra el ciclo de las
etapas de la vida. La mayoría de las veces
las asociaciones conjugan características
que reflejan tanto la serenidad como la
severidad. Nos invitan a tomar un poco de
distancia respecto a nosotras mismas para
mirarnos con lentes que traspasen
máscaras.

Cada vez que hemos terminado esta
experiencia hemos hecho un pequeño rito
de bendición por lo que somos. ●

Nota:

Esta visualización es una adaptación libre de una
imaginería realizada en el *Taller de Identidad
Femenina* efectuado en el Centro de Agua Viva en
1992, en Santiago de Chile.



identidad de género

“Identidad” y “género”—tomadas cada una como una palabra independiente—comportan una cantidad tal de significados que resulta imposible reseñar en estas páginas. Si las juntamos en la expresión “identidad de género” se nos acota algo el campo a definir, pero no demasiado.

En un intento de empezar a re-tomar estas palabras, recurrimos a la “Introducción” del libro Género e Identidad: Ensayos sobre lo femenino y lo masculino (Colombia: Uniandes/TM Editores/U.N.-Facultad de Ciencias Humanas, 1995) escrita por Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Viveros.

La identidad femenina

“El tema de la *identidad femenina* ha sido un objeto central de la acción y la teorización feminista desde sus inicios. Al criticar la situación subordinada de las mujeres en la sociedad y al cuestionar las concepciones sobre la feminidad que la legitimaban, los movimientos feministas han buscado generar nuevas definiciones sobre la mujer, ubicándose explícitamente en el campo de la *identidad*. Desde la década de los setenta, el tema de la *identidad femenina* ha sido objeto de nuevas problematizaciones que revisan y critican los desarrollos dentro del propio movimiento feminista. Durante la década de los ochenta se producen algunos aportes fundamentales (Amorós, 1985; De Lauretis, 1987; Alcoff, 1988; Butler, 1990; Rossanda, 1980) que plantean nuevos términos en el debate, buscando alternativas distintas al dilema igualdad-diferencia en el que se habían polarizado las principales corrientes del feminismo.

Se cuestiona entonces la aproximación a la mujer desde una visión centrada exclusivamente en la subordinación, se analizan las relaciones entre distintas categorías de mujeres, se reconoce la heterogeneidad de sus posiciones y la diversidad de sus experiencias en relación con su clase social, su pertenencia regional, étnica o religiosa, así como con los distintos momentos de su ciclo de vida.” (p. 21).

El concepto de género

“Estas discusiones sobre la *identidad* y la subjetividad se desarrollan simultáneamente con la incorporación de la categoría “*género*”, por parte del feminismo anglosajón para referirse a la construcción de lo femenino y lo masculino, privilegiando lo social y lo simbólico sobre lo biológico en la explicación de las diferencias entre hombres y mujeres. El concepto *género* abre nuevas perspectivas para el análisis de la situación de las mujeres al poner el énfasis en las dimensiones relacionales y en el carácter cultural y cambiante de la diferenciación entre lo femenino y lo masculino, cuestionando las definiciones esencialistas o victimizantes.” (p. 22).

(Una de)“... las repercusiones del concepto *género* es la problematización (también) de la identidad masculina y de las interrelaciones entre identidad femenina e identidad masculina. Los estudios sobre masculinidad que proliferan desde la década de los setenta, relativamente opacados por la importante producción feminista de esos años, continúan desarrollándose en las décadas de los ochenta y los noventa, inscribiéndose más claramente dentro de la nueva problemática de género (Gomariz, 1992). Si bien los estudios sobre masculinidad y homosexualismo se producen básicamente en Canadá, Estados Unidos y Europa, en los últimos años se han extendido a Latinoamérica.” (p. 22).

Se abre el debate

(En torno a la *identidad de género*)“... se observan tres grandes áreas de reflexión: la subjetividad y las formas individuales de adquisición de la identidad de género; las condiciones sociales e históricas que definen y transforman las identidades sociales de géneros; las representaciones sociales, la ideología y la cultura que buscan dar sentido a la diferenciación sexual. (...) *La identidad de género es concebida como un proceso abierto, en permanente construcción.*” (p. 25).

“Por último, el concepto de *género* como construcción cultural y simbólica de las nociones de feminidad y masculinidad abre la posibilidad de desconstruir la polaridad masculino/femenino, obligándonos, por una parte, a pluralizar estas nociones y a referirnos, por tanto, a *feminidades y masculinidades*, descartando toda unicidad y, por otra parte, permitiéndonos incorporar otras definiciones genéricas distintas a lo femenino y lo masculino, como lo andrógino, lo hermafrodita y las que están por inventar. En este sentido, Judith Butler (1990) nos invita a especular sobre la relación dinámica entre la fantasía y la creación de nuevas relaciones sociales, como posibilidad de transformación y de invención social: ¿Eradicación del género, proliferación de los géneros, rescate de la ambigüedad de toda definición de género? El debate está abierto.” (p. 34). ●

Bibliografía citada

- Alcoff, Linda, 1988, “Cultural Feminism versus Post-Structuralism: the identity crisis in feminist theory”, en *Signs* 3, pp. 111-47. Traducción al español publicada en la revista argentina *Feminaria* 4 (1989).
- Amorós, Celia, 1985, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona: Antropos.
- Butler, Judith, 1990, “Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Witting y Foucault”, en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, ediciones Alfons el Magnánim.
- De Lauretis, Teresa, 1987, *Technologies of Gender*, Indiana University Press. Traducción al español en Carmen Ramos, comp., *El género en perspectiva*, México: UNAM, 1992. pp. 231-278.
- Gomariz, Enrique., 1992, “Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: periodización y perspectivas, en ISIS Internacional, *Fin de siglo, género y cambio civilizatorio*, Santiago de Chile, Ediciones de las Mujeres 17.
- Rossanda, Rossana, 1982, *Las otras*, Barcelona, Gedisa.



retrato

TEOFEM: CIRCULO DE REFLEXION TEOLOGICA FEMINISTA SOR JUANA INES DE LA CRUZ

No podíamos faltar “locas cristianas” que al conmemorarse 300 años de la muerte de sor Juana Inés de la Cruz, decidiéramos expresarnos más claramente como grupo, con la intención de dar carta de ciudadanía a la teología feminista. En realidad, un espacio con esta intencionalidad nos estaba haciendo muchísima falta, a unas cuantas mujeres teólogas o de otras profesiones pero con interés en la teología, y que dispersas en el país y las iglesias estábamos buscando solas—como decimos en México “rascándonos con nuestras propias uñas”. Nos hacía falta un espacio de confrontación y de elaboración conjunta.

Así, nacimos en noviembre de 1994. Actualmente nos reunimos siete mujeres y un hombre teólogo, no sacerdote. Una de las compañeras es teóloga de la iglesia bautista, las demás somos católicas. Inicialmente, nos pusimos a repasar la historia de la teología hasta llegar a la teología de la liberación como la más cercana a nosotras. Nos hicimos conscientes de que asumíamos una opción por los pobres y de que, a partir de esta actitud, queríamos avanzar en la teología feminista; le llamamos: articulación de fe, clase y género.

El siguiente paso fue elaborar una propuesta de reflexión que contenía los siguientes elementos: religión y patriarcado; presencia y ausencia de las mujeres en las iglesias; Biblia y feminismo; las teólogas feministas (contextos,

sustentos, estatutos epistémicos, religión, teología feminista y cultura, etc.); feminismo, cristianismo y sociedad; actuales temáticas conflictivas en las iglesias como derechos sexuales y reproductivos, entre otras.

En las últimas sesiones acordamos que el Colectivo se estimularía más si ya nos lanzábamos con *acciones*—no sólo reflexiones—y nos hemos dado a la tarea de colaborar con la Conferencia de Institutos Religiosos de México en la preparación de un Foro “Mujer y Teología” que llevaremos a cabo en octubre del presente año. Otra idea que se encuentra en el origen del grupo es ofrecer espacios de formación a mujeres agentes de pastoral. Es por esto que también hemos creado un espacio de formación sistemática en teología feminista que ya va cubriendo un primer módulo de 3 meses.

Los objetivos del Colectivo se pueden resumir en: crear un espacio de auto-formación teológica feminista; generar espacios de formación teológica feminista para agentes de pastoral y para promotoras cristianas populares; expresarnos públicamente generando conciencia en mujeres y hombres.

Leonor Aída Concha
TEOFEM
Apartado Postal 19-493
Col. Mixcoac
03910 México, D.F.



LECTURAS PARA CON-SPIRAR

Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino.

Luz Gabriela Arango, Magdalena León y Mara Viveros, comps. Colombia: Uniandes, 1995.

Este libro ofrece un panorama amplio sobre algunos de los debates que suscita en la actualidad la identidad de género y busca contribuir a la comprensión del proceso mediante el cual se aprende e interioriza lo que es ser hombre o mujer. En especial, resulta de interés el hecho de que los artículos compilados— a excepción de uno referido al tema de la masculinidad que proviene de un investigador canadiense— corresponden a trabajos realizados en América Latina (Colombia, Chile, México y Perú).

“Perspectivas feministas y psicoanalíticas sobre la identidad”; “Identidades de género y procesos sociales”; “Sujetos sexuados, modernidad y cultura en América Latina” son los títulos de las tres secciones en que encontramos artículos como: “¿Existe la mujer? Género, lenguaje y cultura” de Gabriela Castellanos, teóloga y lingüista cubana; “Cuerpo e identidad” de Marta Lamas, antropóloga y periodista mexicana; “La familia nuclear:

origen de las identidades hegemónicas femenina y masculina” de Magdalena León, socióloga colombiana; “Identidades de género en América Latina: mestizajes, sacrificios y simultaneidades” de Sonia Montecino, antropóloga chilena, entre otros.

Las diosas en cada mujer. Una nueva psicología femenina.

Jean Shinoda Bolen.
Barcelona: Kairos, 1993.

Hera, Hestia, Afrodita, Artemisa, Atenea... diosas griegas, habitantes del mundo mitológico, personajes de tiempos pasados... ¿o no? Según la doctora Jean Shinoda Bolen estas figuras hacen más que poblar los cuentos antiguos de la mitología griega; viven aún dentro de cada mujer, haciéndose presente como poderosas fuerzas internas e influyendo en el desarrollo de la personalidad.

En su libro caracteriza a estas diosas como arquetipos, término proveniente de la psicología junguiana que se refiere a patrones universales que residen en el inconsciente de cada persona. Cada una de las siete diosas que la autora presenta tiene un carácter particular. Algunas de ellas, las que ejemplifican valores que la socie-

dad espera, encuentran una buena acogida en el mundo, mientras otras son rechazadas y sancionadas.

Dentro de cada mujer existen ciertas tendencias, a veces contradictorias, que en su conjunto forman la personalidad. Estas tendencias no son siempre fáciles de identificar ni entender. Sin embargo, conocer los arquetipos que las diosas representan nos puede dar algunas pistas para acercarnos más a nosotras mismas.

PUBLICACIONES RECIBIDAS:

Revista Mandrágora 2
“Estudios feministas y cristianismo” (1995). Publicación de NETMAL, Sao Paulo, Brasil.

Boletina 10 (dic. 1995). Publicación del Círculo de Feministas Cristianas Talitha Cumi, Lima, Perú.

Conciencia Latinoamericana 4 (oct.-nov.-dic. 1995). Publicación de Católicas por el Derecho a Decidir, Montevideo, Uruguay.

Cotidiana Mujer 21 (dic. 95-abr. 96). Publicación del Colectivo Editorial Mujer, Montevideo, Uruguay.

Argentina

Mabel Filippini
 CEASOL
 Terrada 2324
 1416 Buenos Aires
 Tel : 54-1 503-3674
 Fax: 54-1 503-0631

Sara Newbery
 La Urdimbre de Aquehua
 CC 8 (1421)
 Sucursal 21 (B)
 Buenos Aires

Grupo Ecuémico
 de Mujeres
 F.E.C.
 Pedernera 1291,
 San José 5519
 Mendoza

Australia

Maggie Escartin
 P.O. Box 165
 Hunters Hill, NSW, 2110
 Fax: 612 879 7873

Bolivia

Centro de Estudios y
 Trabajo de la Mujer
 Calle Junín 246
 Casilla 4947, Cochabamba
 Tel: 591-42-22719

Brasil

Ivone Gebara
 (dirección temporal)
 133, Avenue Churchill
 1180 Bruselas
 Bélgica

NETMAL
 Caixa Postal 5150
 09731 Rudge Ramos
 Sao Bernardo do Campo IMS
 SBC, SP
 Fax: 011 455-4899

Costa Rica

Janet W. May
 "Entre Amigas"
 Apartado 901
 1000 San José

El Salvador

Círculo Teológico Feminista
 Final 25 Calle Oriente
 Pasaje Brasilia # 7-A
 San Salvador

Estados Unidos

WATER
 8035 13th Street
 Silver Spring, MD 20910
 Fax: 301 589-3150

CAPACITAR
 3015 Freedom Blvd.
 Lake Freedom
 Watsonville, CA95076
 Fax: 408 722-7680

Perú

Rosa Dominga Trapasso
 Talitha Cumi
 Apartado 2211
 Lima 100
 Tel: 51-14-235852

México

Mujeres para el Diálogo
 Apartado Postal 19-493
 Col. Mixcóac
 03910 México, D. F.

Uruguay

Católicas por el
 Derecho a Decidir
 CC Central 1326
 Montevideo
 Fono-fax: 598-2-485005

Venezuela

Gladys Parentelli
 Apartado Postal 51.560
 Caracas 1050 A
 Tel : 58-2-524921
 Fax: 58-2-9935573

Números ya publicados:

- Nº 1: Convocando nuestra red de ecofeminismo, espiritualidad y teología**
- Nº 2: Re-tejiendo las huellas de nuestro mestizaje**
- Nº 3: La teología feminista en Asia: transformando una pirámide en un arcoiris**
- Nº 4: El ecofeminismo: reciclando nuestras energías de cambio**
- Nº 5: De cuerpo entero**
- Nº 6: Haciendo memoria: raíces indígenas**
- Nº 7: Por amor al arte**
- Nº 8: Desarmar la violencia**
- Nº 9: Oh María, madre mía**
- Nº 10: La muerte... de la vida, el otro lado**
- Nº 11: Nuevas economías**
- Nº 12: Cuerpo y sanación**
- Nº 13: Buena nueva, buenas nuevas...**
- Nº 14: Sombras, brujas, sueños**
- Nº 15: ¿Hombre y mujer los creó?**

Sabemos que son muchos los temas sobre los que quisiéramos intercambiar nuestras reflexiones, nuestras intuiciones, nuestras visiones. Por lo pronto, te invitamos a hacernos llegar tus colaboraciones, ya sea en artículos, entrevistas, poemas, dibujos, ritos, etc., en torno a los temas de los próximos números de *Con-spirando*.

Próximos números de 1996:

- Nº16: Nuestras relaciones: afectos y poderes**
- Nº17: ¿Ética ecofeminista?**
- Nº18: Nuestras prácticas políticas y de solidaridad: nudos, motivaciones, desplazamientos**



niños como nias



suera y su acción



buenas
buenas
niños
niños...



sombras, brujas y sueños



¿hombres y mujeres
los crea?