

IDENTIDADES

Revista Interdisciplinaria de Estudios de las Mujeres y el Género



Proyecto de Estudios de las Mujeres

NÚMERO 4

NOVIEMBRE 2006

IDENTIDADES

Revista Interdisciplinaria de Estudios de las
Mujeres y el Género

IDENTIDADES

Revista Interdisciplinaria de Estudios de las Mujeres y el Género
Año V, Número 4
Proyecto de Estudios de las Mujeres
Universidad de Puerto Rico en Cayey

Consejo Consultivo

María Suárez Toro
Periodista y escritora
Radio Internacional Feminista, Costa Rica

Marcela Saldivia Berglund
Investigadora
Arizona, Estados Unidos

Gioconda Espina
Coordinadora del Area de Estudios de la Mujer
Universidad Central de Venezuela

Viviana Erazo
Periodista y profesora
Universidad de Chile

Carmen Ana Miranda
Directora del Programa de Comunicación
Universidad de Puerto Rico en Humacao

Consejo Editorial

Janice Gordils
Blanca Borges
José O. Rosado
Alida Millán Ferrer
Norma Valle Ferrer

Editora

Norma Valle Ferrer

Editora Adjunta

Alida Millán Ferrer

Administración y Distribución

Nilsa Bonilla

Diseño

Wilma Guzmán

Portada

Xilografía *Pecho Carmesí*, Ada Rosa Rivera

Impresión

Expedia Printers, Puerto Rico

Tabla de Contenido

Parte I - Fuentes primarias sobre las historias de las mujeres

Prefacio

Rasgando el silencio...los centros de información e investigación y bibliotecas especializados en estudios de las mujeres y de género en Puerto Rico
Aíxa León Noguera 10

Entrevistas

1. Fuentes de conocimiento infinito

Aida Millán Ferrer 20

2. Custodias de la historia y la cultura

Aida Millán Ferrer 23

3. Presentes las mujeres en los archivos

Norma Valle Ferrer27

Parte II - Investigación histórica, crítica literaria y teoría

Espiritismo as a Literary Strategy of Gender Representation and Cultural Resistance in Nineteenth-Century Puerto Rican Fiction
Marcela Saldivia-Berglund 31

Luisa Capetillo: Espiritista puertorriqueña

Carmen Romeu Toro 56

Ética y Eros del Escuchar: Luisa Capetillo en traducción

Alan West Durán 61

Las Rebeldías Silenciadas

Margarita Pisano 71

Parte III - Investigación sobre violencia contra las mujeres

Violencia doméstica y resistencia, una mirada crítica

Diana Valle Ferrer 77

Realidades, luchas, logros y respuestas frente a la violencia doméstica

María Dolores Fernós 88

Parte IV - Investigación social y antropológica

Voces que hablan, oídos que no escuchan: mujeres Dalits en India
Antonia Navarro Tejero 101

Afán de vida: “Reflexiones sobre el trabajo de las mujeres dentro y fuera del hogar”
Edda Torres Vidal y Nilsa M. Burgos Ortiz 116

Subjetividad femenina: Significados sobre el cuerpo en un grupo de mujeres puertorriqueñas
Patricia Noboa Ortega y Blanca Ortiz 135

Parte V- Testimonios y reflexiones

Identidad: militante
Lucy Magaly Millán 162

Amando en silencio
Ser gay en un mundo de heterosexuales
Saúl Díaz 165

Parte VI

Libros y revistas recibidos 169

Normas para la presentación de artículos 171



Prefacio de la Editora

Cuando se inició la militancia feminista de la segunda ola en Puerto Rico, para la década de los setenta, carecíamos de materiales educativos para formar a las decenas de mujeres que nos organizamos para luchar por nuestra emancipación. La militancia en ocasiones dejaba poco tiempo para la creación de documentos de estudio, reflexión y trabajo. Aun así se hicieron algunos en la marcha, aprendiendo de la experiencia, así como estudiando, leyendo y discutiendo los textos clásicos del feminismo. Entre los libros raros, en las hemerotecas y en la memoria de la gente, estaba la historia de las luchas de las mujeres en Puerto Rico. También estaban las disquisiciones sobre los diferentes problemas económicos, sociales y políticos que lastraban su historia. La investigación en disciplinas como la historia, las ciencias sociales y políticas y las humanidades, entre otras, fue desarrollándose con los años. Casi cuarenta años después de aquellos fermentos, puede decirse que la bibliografía de artículos informativos, académicos, y teóricos ha crecido sustancialmente. Se han publicado cientos de artículos y decenas de libros.

Entre las revistas, es un privilegio contar con *Identidades*, que se ha convertido en un verdadero foro para problematizar las ideas y reflexiones sobre las mujeres. *Identidades* es el medio para la publicación de artículos de investigación interdisciplinaria de estudios de las mujeres, los feminismos y el género. Creada hace cuatro años, *Identidades* se suma a otros esfuerzos del Proyecto de Estudios de las Mujeres por mantener un medio de información y discusión sobre los estudios de las mujeres. Anteriormente se publicaron la revista *Onda Apretada* (1996-97), y los boletines *Tejemeneje* (1988-94) y *Cuestiones de Género* (2003-04).

Con este número, el IV, *Identidades*, la única revista especializada en Puerto Rico de estudios de las mujeres, los feminismos y el género, sigue creciendo, además de aumentar su presencia a nivel internacional.

Quiero enfatizar que esta revista está disponible para la participación de todas las compañeras del movimiento feminista de Puerto Rico, de Latinoamérica y del mundo, ya sea de la militancia en las organizaciones no gubernamentales, como de la academia. Por esta razón damos cabida a los artículos de investigación y teoría, así como a los testimonios y a la reflexión cotidiana. Todo, como siempre, para contribuir en la articulación de la voz poderosa de las mujeres.

Norma Valle Ferrer
Editora

Parte I

Fuentes primarias sobre la historia de las mujeres

“Socorro, socorro, me atrapó un cuento”

María Victoria Viera
Sexto grado
Buenos Aires

***Rasgando el silencio...
los centros de información e investigación
y bibliotecas especializados en estudios de las
mujeres y de género en Puerto Rico***

Por Aixa León Nogueras*

*We cannot deny that written words,
gathered together and labeled as "library"
speak powerfully to our sense of ourselves
as legitimate heirs to a body of ideas about women.
Heirs if you will, to the collective memory of injustice,
struggle, and triumph chronicled by our
foremothers and our contemporaries.*
Susan Searing

Es imprescindible subrayar que este acercamiento panorámico se circunscribe a la creación de centros de documentación e investigación, bibliotecas y colecciones especializadas en estudios de las mujeres y de género creados en Puerto Rico a partir de la década del 60 . Aunque para efectos de este trabajo utilizaré estas categorías indistintamente quiero aclarar que no significan lo mismo. A través de esta breve relación histórica me propongo destacar el papel tan valioso que juegan estos repositorios de documentación alternativos acopiando, preservando y divulgando ideas sobre las mujeres y sus luchas, resistencias y reivindicaciones que imprimen otras visiones al imaginario social. En última instancia estas bibliotecas también se constituyen en espacios políticos de reflexión teórica para el adelanto de las mujeres en la sociedad.

*Aixa León Nogueras es directora de la Sala Luisa Capetillo, UPR en Cayey.

El desarrollo de estos centros de información e investigación está íntimamente relacionado con el florecimiento del feminismo de segunda ola o de segunda generación:

... etapa larga donde el feminismo se manifiesta como un movimiento muy diversificado en sus métodos de actuación, en sus prioridades e incluso en sus fundamentaciones teóricas previas (procedentes del marxismo, psicoanálisis, estructuralismo, postmodernismo...). Esta diversificación hace que hoy no se pueda hablar de feminismo, sino de feminismos, en plural, que responden a denominaciones diversas: neofeminismo, feminismo liberal, feminismo radical, feminismo de la igualdad y de la diferencia (cultural, francés e italiano), feminismo institucional, ecofeminismo, etc. (Torres, 2003).

De acuerdo a Rivera Lassén & Crespo Kebler “luego de que las mujeres obtuvimos el voto, la actividad de los grupos que abogaban por los derechos de la mujer disminuyó y al igual que en otras partes del mundo, resurgió cuatro décadas más tarde en lo que comúnmente se llamó segunda época del feminismo” (2006).

En Puerto Rico estas colecciones o bibliotecas se empiezan a gestar, en el seno de las organizaciones no gubernamentales, en la academia, en el gobierno y adscritas a organizaciones políticas y sindicales producto del ímpetu del movimiento feminista y del surgimiento de los estudios de las mujeres y de género. “Con esta denominación amplia – “Estudios de las mujeres” (Women’s Studies)- se conoce un movimiento internacional, nacido en las universidades de América del Norte y Europa casi simultáneamente a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta del siglo XX, (..) y que se propone aplicar la perspectiva de género en todos los objetos del conocimiento, propiciando una ciencia no androcéntrica” (Torres, 2003). Susan Searing apunta que en los Estados Unidos y en Europa ocurre un proceso similar “Nearly every women’s center for instance-grassroots or established on campus or in the community, well-funded or struggling for survival – has a library or information center” (1987).

Son espacios estrechamente vinculados a la concepción de la educación como ámbito de libertad, como estrategia de reivindicación, como toma de conciencia y en última instancia como arma política de reapropiación y transformación del conocimiento. Inicialmente promueven la lectura y los círculos de estudio. Posteriormente promueven los replanteamientos teórico-metodológicos en la investigación y la integración de la perspectiva de género como punto de partida para la revisión crítica de los currículos y para combatir las visiones patriarcales en las formas de generar conocimiento.

Rescate y reapropiación de la memoria: primeros fermentos en el feminismo de segunda generación

Entre las fuentes primarias que se conservan de las agrupaciones feministas destacan las de Mujer Intégrate Ahora (MIA) y las de la Federación de Mujeres Puertorriqueñas (FMP). “Estas dos organizaciones autónomas fueron base importante para decenas de otras organizaciones activas y efectivas en la provocación de cambios y transformaciones sociales”. (Valle Ferrer, 2006). Ambas cuentan en su haber con una gran trayectoria de activismo traducido en una amplia variedad de iniciativas entre las que destacaré el aspecto de la documentación y la inserción del debate a la Academia.

La licenciada Ana Irma Rivera Lassén, presidenta y miembro fundadora afirma que en 1972, “las mujeres que formamos la organización Mujer Intégrate Ahora, nos reunimos primero bajo el nombre de Comité de Mujeres Puertorriqueñas, respondiendo a la convocatoria que para ello hiciera Nilda Aponte entre las asistentes a las vistas públicas de la Comisión de Derechos Civiles” (2006). Según citado por Lassén del Reglamento de MIA, la organización se proponía “ayudar a lograr la completa realización de la mujer como individuo dueño de sí mismo, capaz de tomar decisiones y de dirigir su vida, y su integración a las fuerzas de cambio de la sociedad, con plena igualdad de derechos en todos los aspectos de la vida” (2006).

MIA se define como “la primera organización feminista de esta época en la isla [sic]. Desde nuestro comienzo desarrollamos una campaña de educación y propaganda en torno al movimiento de liberación femenina” (1972?). En ese opúsculo, MIA declara que tiene en perspectiva la creación de una biblioteca “mantenemos intercambio de correspondencia con otros países y uno de nuestros planes futuros es preparar una biblioteca feminista con el material que recibimos” (1972?). De estos documentos también se infiere que tienen una colección y que se relacionan con la Academia “actualmente brindamos ayuda a mujeres que se nos acercan pidiéndonos información sobre la situación de la mujer en Puerto Rico, sobre el movimiento de liberación femenina, o sobre nuestra organización y damos charlas y conferencias en las universidades” (MIA, 1972?).

En 1975, coincidiendo con la designación del Año Internacional de la Mujer por la Naciones Unidas, se fundan otras organizaciones feministas como la Federación de Mujeres Puertorriqueñas. Según el testimonio de Norma Valle Ferrer, periodista, miembro fundadora, y presidenta “aprovechando el momento de agitación a nivel internacional, se funda en febrero de 1975 la Federación de Mujeres Puertorriqueñas que aspiraba no sólo a luchar por los derechos de la mujer y por su emancipación total, sino que

tenía como metas inmediatas la organización masiva de la mujeres” (2006). El Boletín Informativo de la Federación de Mujeres Puertorriqueñas de octubre de 1976 tiene tres secciones: una sobre las nuevas estructuras de la federación, otra sección presenta la revista Palabra de Mujer y la última dedicada a la educación feminista. Al final tiene una sección de anuncios y exhortaciones, que reviste especial interés para el caso que nos ocupa. En ella se exhorta a las compañeras federadas entre otras cosas, a organizar bibliotecas:

Compañera paga tu cuota, la FMP necesita tu
aportación para organizar nuestra lucha,
Compañera federada, organiza un grupo de la
FMP en tu comunidad
Contribuyamos al establecimiento de un local-biblioteca
Nuestra revista es Palabra de Mujer, cómprala y
pásala a manos amigas (1976).

Aunque no sabemos a ciencia cierta si los capítulos o grupos que se crearon en San Juan, Bayamón, Ponce, Manatí, Caguas, San Lorenzo, Mayagüez y Guayama lograron establecer su “local-biblioteca ni qué fue de los documentos acopiados; sí sabemos que estos grupos promovían círculos de estudio. En el Boletín Informativo de marzo de 1976 se reseña la exitosa jornada del 8 de marzo, a la que asistieron “un nutrido grupo de federadas e invitados” (1976). Entre los acuerdos cabe destacar “Impulsar la toma de conciencia en el liderato obrero y sus matrículas sobre la importancia de la lucha de la mujer por medio de conferencias, foros, charlas y círculos de estudio. [y] Que se divulgue la vida de mujeres que han contribuido al desarrollo de la lucha obrera y femenina”. (1976).

El fragor de los candentes debates en torno a la existencia o no de discrimen contra la mujer en Puerto Rico y sobre la necesidad de crear una comisión sobre el estatus de la mujer, también fomentó la creación de nuevos grupos feministas “esos años de debate candente y organización [...] fueron antesala de la formación de la OPMT”. (Mergal, 2006). La Organización Puertorriqueña de la Mujer Trabajadora (OPMT) se funda en 1982. Su sede actual que fue inaugurada en 1998, alberga el Centro de Información Gladys López Báez. Según reseñado por Margarita Mergal éste :”Recoge una colección amplia de revistas y documentos especializados en temas relacionados con la mujer. Se trata de un proyecto exigente que requiere mucho tiempo, recursos y energías. Después de inaugurado tuvo, más que nada por falta de recursos, que mantenerse inactivo (...) Pronto quizá podremos tener una persona a tiempo parcial que ayude a mantener el Centro día a día, archive la información y las revistas que nos siguen llegando, organice charlas y acceso a la información” (2006).

En la introducción al documento *Reflexiones sobre el movimiento feminista en Puerto Rico: 1970-1985* se evidencia la voluntad expresa de los grupos feministas autónomos allí representados de rescatar y valorar su memoria oral y escrita como vehículo para hacer juicios informados sobre sus trayectorias, sus posicionamientos teóricos y sus debates. Dejan consignado que “en noviembre de 1985 un grupo de mujeres nos comenzamos a reunir para compartir inquietudes e interrogantes sobre el movimiento feminista en Puerto Rico” (1986?) y que parte de esa iniciativa consistió en el acopio de documentos representativos de distintos grupos de mujeres.

Con el propósito de sustentar nuestras reflexiones y tener una perspectiva mas amplia de lo que han sido las distintas visiones del feminismo en Puerto Rico, concentramos nuestros esfuerzos en la recolección de documentos y discusión de las posiciones vertidas en los mismos. Estos documentos datan desde finales de la década del 60 hasta el año 1985 y son representativos de distintos grupos de mujeres en Puerto Rico, tales como Federación de Mujeres, Mujer Intégrate Ahora, Alianza Feminista por la Liberación Humana, Organización Puertorriqueña de la Mujer Trabajadora, Encuentro de Mujeres, Taller Salud, Feministas en Marcha, Reunión Inc., Colectivo Luisa Capetillo y Círculo de Estudio Feminista de Trujillo Alto (1986?).

De estos y otros documentos se desprende que aunque desde diferentes definiciones, visiones y estilos de trabajo, los grupos feministas comparten y valoran el rescate, la preservación y difusión de su memoria. Esta práctica de abrir espacios para el conocimiento se convierte en otra estrategia de empoderamiento para resistir y erradicar la subordinación, la invisibilidad y la marginación.

Iniciativas gubernamentales

Impulsadas por el renovado activismo feminista y por la conmemoración del Año Internacional de la Mujer surgen medidas gubernamentales entre ellas la creación de la Comisión para el Mejoramiento de los Derechos de la Mujer, Oficina del Gobernador y su biblioteca. La Biblioteca Julia de Burgos adscrita a dicha Comisión abre sus puertas para mediados de la década del 70 (circa 1976) como la primera biblioteca gubernamental sobre asuntos de la mujer en Puerto Rico. Ésta pasa íntegramente a la Comisión de Asuntos de la Mujer cuando se enmienda la ley que creó la Comisión para el Mejoramiento de los Derechos de la Mujer. Mediante la Ley 20 del 11 de abril de 2001 que crea la Oficina y el cargo de la Procuradora de las Mujeres, los fondos documentales de la Biblioteca Julia de Burgos fueron

transferidos al Centro de Información, nombre con el que se conoce la biblioteca de la Oficina de la Procuradora de las Mujeres.

El poder de la memoria: abriendo espacios para la rearticulación del conocimiento en la academia

Es importante señalar que el florecimiento de centros de documentación y bibliotecas de investigación especializadas en las universidades se da a partir del interés y las luchas de académicas feministas en la investigación y la docencia enfocada a los estudios de la mujer y de género. Conforme se van articulando y consolidando distintos cursos y programas se van acopiando colecciones o creando bibliotecas, algunas con una vida breve por falta de apoyo institucional. “Para esta época se inició la enseñanza de cursos llamados “de género”, del concepto cultural identificado como género, en las universidades del País”. (Valle Ferrer, 2006).

El Colegio Regional de la Universidad de Puerto Rico en Aguadilla es el primero en acopiar y organizar una colección especializada en estudios de la mujer en una institución de educación superior. Aunque no pudo arraigar por muchos años, abrió espacio para otras iniciativas. “Este centro pionero, dentro de la academia, aspiraba a convertirse en una estructura institucional permanente. Evidenció e hizo patente la necesidad de crear este tipo de estructura.” (Pérez, 1992). El llamado Centro de la Mujer fue inaugurado en 1981 y dos años después cerró cuando finalizó la propuesta federal que lo creó.

Para 1982 se funda el Centro de Investigaciones y Documentación de la Mujer, CIDOM en la Universidad Interamericana de Puerto Rico. Que tiene entre sus metas una relacionada con la documentación: “establecer y mantener un centro de documentación con énfasis en los asuntos de la mujer puertorriqueña, que incluyera la recolección, organización y catalogación de literatura “fugitiva”, ponencias, artículos, y material impreso” Según Torres en 1985 el Centro de Documentación de CIDOM se levanta y se ubica en la Colección Puertorriqueña de la Biblioteca General de la Universidad Interamericana, Recinto Metropolitano. (1996). En 1995 se crea el Centro Interdisciplinario de Investigación y Estudios del Género, CIIEG. En su publicación periódica boletín CIIEG Inter Metro recalcan que “Entre sus objetivos el CIIEG pretende continuar la labor del Centro de Información y Documentación de la Mujer (CIDOM)” y señalan que “Este fue uno de los grupos pioneros en la gestión de investigación sobre la realidad de la mujer puertorriqueña de los años 80” y que en

la actualidad se mantiene como área de información en el Centro de Recursos Educativos del Recinto Metropolitano” (Martínez, 1995).

En 1984 se funda el Centro de Estudios, Recursos y Servicios a la Mujer, CERES en la Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras, adscrito al Centro de Investigaciones Sociales del Departamento de Ciencias Sociales. CERES fue una unidad de investigación con enfoque en estudios de la mujer y de género que nutrió con sus investigaciones la biblioteca del CIS y la historiografía puertorriqueña. Como uno de los grupos pioneros, su gestión ha sido ampliamente reconocida.

El Centro de Estudios de la Realidad Puertorriqueña, CEREP, también realizó una importante labor investigativa, de acopio y de difusión. El desarrollo de una nueva historiografía apunta Margarita Mergal, “impactó la investigación especialmente en Universidades y algunos centros autónomos como el Centro de Estudios de la Realidad Puertorriqueña (CEREP), lo cual tuvo un efecto fecundo y concientizador en lo concerniente al mejor y mayor conocimiento sobre la historia y realidad de las mujeres”. (2006). La Sala Luisa Capetillo alberga la bibliografía de CEREP en torno a las mujeres y los géneros.

Las iniciativas más recientes se siguen gestando en el seno de la academia y son como la Sala Luisa Capetillo, bibliotecas especializadas de enfoque interdisciplinario y centros de investigación y documentación que sirven en mayor o menor medida, según sus respectivos objetivos, a una población heterogénea de investigadoras e investigadores adscritos o no a la Academia, al estudiantado universitario y que mantienen estrechos vínculos con iniciativas comunitarias.

El Centro de Documentación sobre las Mujeres y el Género Sala Luisa Capetillo se inaugura en marzo de 1990 como parte del Proyecto de Estudios de la Mujer, establecido en 1986 en el Colegio Universitario de Cayey de la Universidad de Puerto Rico. Sus orígenes en un proyecto académico - investigativo han marcado su perfil:

La creación de un centro de acopio de información es esencial al desarrollo de la docencia y de la investigación de calidad. No es posible pensar en el establecimiento de un programa docente nuevo o emprender proyectos de investigación sin contar con el apoyo que una biblioteca puede ofrecer. Una buena biblioteca es mucho más que un mero conjunto o agregado de documentos y libros, mucho más que un espacio donde se guardan colecciones.

Una buena biblioteca es la herramienta principal que guía al académico en la búsqueda de conocimiento. (Pro Mujer, 1987).

La Sala Luisa Capetillo se ha enriquecido con importantes donativos bibliográficos del Centro de Estudios de la Realidad Puertorriqueña, de la Fundación Puertorriqueña de las Humanidades y de otras entidades.

El Centro Mujer y Salud en el Recinto de Ciencias Médicas de la Universidad de Puerto Rico, CMS fue inaugurado en marzo de 1996, con una voluntad de contribuir al quehacer académico y al adelanto de la salud de las mujeres. Hace varios años fue designado como Centro de Excelencia en Salud de la Mujer por el Departamento de Salud de los Estados Unidos. Su portal es fuente obligada para localizar recursos sobre ese tema.

Desde 1999, Humacao cuenta con el Proyecto de Prevención de la Violencia Hacia las Mujeres y con el Comité de Asuntos de la Mujer que tiene un portal en Internet desde donde se pueden recuperar documentos con enfoque de género.

Una nueva modalidad que imprime su huella desde el ámbito virtual, son los excelentes portales de muchos de estos centros que permiten desde el espacio cibernético otro tipo de interacción.

Otras iniciativas imprescindibles

Merecen especial mención varios centros de documentación o colecciones de algunas organizaciones no gubernamentales que se desarrollaron a partir de la década del 80 tales como: Taller Salud (1979) y el Centro de Documentación de la Casa Pensamiento de Mujer del Centro, Aida Cruz Alicea en Aibonito, la Coordinadora Paz para la Mujer, coalición que comparte local con la OPMT y que también tiene un excelente portal en la red y la Colección de la Mujer del Taller de Formación Alternativa en Cidra que es en realidad una colección dentro de la biblioteca de educación popular de la organización Despertar Cidreño.

Es imprescindible hacer mención de las casas-biblioteca y centros que se han creado a partir de las bibliotecas particulares de diferentes escritoras e investigadoras puertorriqueñas, que además albergan sus manuscritos y memorabilia. Cabe mencionar entre otras: la Fundación Nilita Vientos Gastón, biblioteca-museo, que aunque se encuentra en proceso de digitalización y organización de sus fondos, está abierta al público, la Casa Biblioteca Concha Meléndez, la Casa Clara Lair y la Sala Zenobia Juan Ramón de la Biblioteca José M. Lázaro. (Ver entrevistas a las directoras de colecciones especializadas en esta edición.)

Cuentan además con valiosos fondos documentales sobre estas temáticas en variado formato, nuestro Archivo General, la Biblioteca Nacional y

la Hemeroteca y Colección Puertorriqueña de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras y muchas de las colecciones especializadas en Puerto Rico en las bibliotecas académicas. Hay que aclarar, sin embargo, que los accesos de investigación en estas colecciones no tienen enfoque de género. El Centro de Documentación Obrera Santiago Iglesias Pantón de la Universidad de Puerto Rico en Humacao que alberga los fondos de La Federación Libre de Trabajadores es de más reciente creación.

A manera de conclusión

Este análisis nos ha permitido advertir la necesidad de apoyo institucional que confrontan la mayoría de estas bibliotecas y los proyectos que las gestaron. Desgraciadamente todavía se sufre de una especie de censura interna evidenciada entre otros aspectos por la carencia de apoyo económico y de recursos humanos.

Otra asignatura pendiente desde mi perspectiva es la dispersión. Es imperativo conseguir que las personas que en su carácter individual u organizacional poseen documentos imprescindibles y únicos, los donen a una biblioteca especializada que cuente con el personal y las herramientas necesarias para organizarlos y ponerlos a disposición de todo el mundo. Trabajar con la preservación y conservación de estas colecciones también es parte de la agenda para seguir dando voz a los silencios.

Quiero finalizar con una expresión de gratitud por la visión desplegada por todas las compañeras feministas que apostaron por la tarea insoslayable de rescatar la memoria que sirve de fermento no sólo para la búsqueda; sino para la creación de conocimiento. Sus transgresiones imprimieron formas de subvertir el orden patriarcal desde múltiples prácticas.

Referencias

- Grupo Autónomo de Mujeres. (1986?). *Reflexiones sobre el movimiento feminista en Puerto Rico: 1970-1985*. [s.l.] [s.n.].
- Junta Directiva FMP. (1976). *Boletín FMP*, 2 (8), octubre.
- Junta Directiva FMP. (1976). *Boletín Informativo*, 2 (5), marzo.
- Mergal, M. (2006). *La OPMT: sobre firmes cimientos, forjando el porvenir. Veinte años de la Organización Puertorriqueña de la Mujer Trabajadora*. En Organización Puertorriqueña de la Mujer Trabajadora. *La OPMT sobre firmes cimientos forjando el porvenir* (pp.17-76). Vega Alta: Centro Gráfico Grafito.
- Mujer Intégrate Ahora. (1972?). *Mujer Intégrate Ahora* [opúsculo].
- Pérez Pabón, Rosario. (1992). *Acercamiento preliminar a tres programas y dos colecciones puertorriqueñas especializadas en los estudios de la mujer: un estudio exploratorio*. Tesis de Maestría en Bibliotecología no publicada, Universidad de Puerto Rico Recinto de Río Piedras.
- Pro Mujer. (1987). *Propuesta para la creación del área de Documentación del Programa de Estudios de Género en el Colegio Universitario de Cayey*, Universidad de Puerto Rico. Cayey: Proyecto de Estudios de la Mujer.
- Rivera Lassén, A. I. & Crespo Kebler, E. (2001). *Documentos del feminismo en Puerto Rico: facsímiles para su historia*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Martínez, M. S. (1995). *¿Qué es el CIIEG?* CIIEG Inter Metro,1(1).
- Searing, S. (1987). *Institutions of Memory: Libraries and Women's Work*. Michigan Quarterly Review, 26:1 Winter, 228-241.
- Torres. I. (2003). *Los estudios de género y los recursos informativo-documentales que originan: síntomas evidentes del nuevo protagonismo de las mujeres*. <http://www.ugr.es/~idtorres/conf.htm>, 1-37.
- Torres Martínez, L. (1996). *CIDOM y la bibliografía de la mujer en la Universidad Interamericana de Puerto Rico*. Homines, 19(2); 20(1) febrero-diciembre, 333-335.
- Valle Ferrer, N. (2006). *Las mujeres en Puerto Rico*. Cuadernos de Cultura, 13, Instituto de Cultura Puertorriqueña, San Juan, 1-43.

Fuentes de conocimiento infinito

Por Alida Millán Ferrer*

María E. Ordóñez es la Bibliotecaria Jefa de la Colección Puertorriqueña, Biblioteca y Hemeroteca de la Biblioteca José M. Lázaro de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras. Ordóñez trabajó en el Archivo General de Puerto Rico y considera su profesión como la mejor del mundo. Le apasiona adquirir conocimientos y transmitirlos. Se siente parte del mundo apasionante de los libros y piensa que no hay mejor ayuda que la que te proporcionan los textos literarios o históricos.

Para ella ser bibliotecaria lo significa todo porque puede ayudar a la formación de mejores investigadores, mejores profesionales, mejores personas. Es feminista y de avanzada.

A diferencia de la Colección Puertorriqueña en Cayey que nace a la par con la Biblioteca, la de Río Piedras nace después de la Biblioteca General. “Primero es la Biblioteca General, la puertorriqueña nace en la década de los 20, tiene sus inicios exactamente en 1928 cuando Michael Du Bois, comienza a sacar de los anaqueles todo el material que tenía que ver con Puerto Rico. A la colección Puertorriqueña están vinculadas personalidades como Antonio S. Pedreira, él pensó que hacia falta un centro de investigación.

“Esta es la sala más completa que existe de material sobre nuestro país, corrijo, pienso que esto es una biblioteca y me gustaría que se volviera al nombre original, Biblioteca y Hemeroteca Puertorriqueña, sala es la salita de investigación. Esto no es una colección, es una biblioteca, nosotros tenemos desde discos, discos compactos, grabados, caricaturas, mapas, libros, somos depositarias de documentos impresos del gobierno, tenemos manuscritos, colecciones de fotografía, lo tenemos todo.

* Alida Millán Ferrer es periodista y redactora para el Proyecto de Estudios de las Mujeres.

Es la doctora Vigo quien le pone lo de Colección. Ahora cualquiera tiene una colección puertorriqueña, pues no, nosotros somos únicos, somos diferentes”.

La bibliotecaria Ordóñez explica como han ido poco a poco haciendo acopio de diferentes colecciones desde los inicios con los libros de la biblioteca de Antonio S. Pedreira (ver recuadro) hasta la recopilación de todos los papeles y libros que encontraba de Ana Roque hasta llegar a hacer lo que ellos llaman una colección archivística. Poseen además la colección de fotografía de la PRAA y de Mochoni.

La Biblioteca José M. Lázaro no tiene una sala que recopile trabajos sobre las mujeres, pero la biblioteca y hemeroteca si guarda y cataloga todos los documentos que les llegan acerca del tema Posee además de más cien tesis del grado de maestría y doctoral sobre el tema de género y la mujer.

“Tenemos todo lo de la Oficina de la Procuradora de la Mujer por ser depositaria de los papeles del gobierno, todo nos llega. Además somos depositarias de las tesis de la Universidad de Puerto Rico y tratamos de tener las de otros centros educativos”.

Tener una sala de investigación fue uno de los motivos para crear el espacio de lo que hoy se conoce como la Colección Puertorriqueña.

“Vienen personas de muchos y diferentes lugares a hacer investigación. El tema del maltrato hacia la mujer es uno de los más investigados por las mismas mujeres. Nos visitan muchas personas extranjeras para utilizar nuestros recursos, y se recibe gente de todas las universidades del país. Hemos iniciado una política de reclamar tesis a los y las estudiantes que utilizan el acervo de la Biblioteca”, explicó.

La Colección Puertorriqueña tiene una pequeña ventaja económica sobre otras dentro de la biblioteca, tiene asignado un presupuesto un poquito más alto, porque se trata de conseguir todo el material que se publica. Sin embargo, muchos escritores, poetas y ensayistas de Puerto Rico le donan sus trabajos y, a veces, hasta su colección particular de libros. Entre las colecciones que atesoran, se encuentra la de Miguel Guerra Mondragón, y la de Gerardo Sellés.

Según la bibliotecaria son las mujeres las más asiduas visitantes a la sala de investigación de la Biblioteca y Hemeroteca Puertorriqueña.

Trabajando desde 1980 en la biblioteca, Ordóñez piensa que esta profesión es una de mujeres. “Es una profesión para la mujer somos más dedicadas, más diligentes, más organizadas”.

Datos relevantes

La Biblioteca y Hemeroteca Puertorriqueña se inicia con fondos sobrantes de la Fiesta de la Lengua del Departamento de Estudios Hispánicos.

•1922

El licenciado Enmmister y la doctora Concha Meléndez comienzan las gestiones para crear una biblioteca de autores puertorriqueños, tan completa como sea posible.

•1928

El profesor Mitchel Du Bois comienza la separación de libros de autores puertorriqueños en la primera sección de anaqueles cerrados.

•1929

El doctor Francisco Manrique Cabrera logra una donación enorme de obras puertorriqueñas.

•1936

Por gestiones del pedagogo Antonio S. Pedreira la Universidad autoriza la compra de la Biblioteca Jungham de Bayamón, compuesta por mas de 5,500 piezas de libros publicados en Puerto Rico sobre Puerto Rico y los puertorriqueños.

•1939

Luego de la muerte de Antonio S. Pedreira su biblioteca pasa a formar parte del acervo documental de la Colección.

•1939

La Universidad compra la Colección Rodríguez Rivera que consta de 1,600 piezas.

•1944

Por iniciativa de la profesora Josefina del Toro Fulladosa se comienza el índice del periódico El Mundo

•1945

Compra de la Colección Adsuar que tiene unas 1,000 piezas.

Otras Colecciones son:

•1959 Emilio Pasarell (donada),

•1994 Lidio Cruz Monclova (comprada),

•2000 Colección Pedro y Elsa Esacabí (donada).

Custodias de la historia y la cultura

Por Alida Millán Ferrer

Son custodias de la historia y la cultura. Trabajan rodeadas de libros de todos los tamaños, colores y temas. Tienen la posibilidad de adentrarse en mundos desconocidos, de conocer personajes fantásticos, y gente real maravillosa. Pueden orientar a las personas sobre los autores y llevarlos de la mano a conocer ese universo extraordinario que es el de los libros. Eso son las bibliotecarias y los bibliotecarios.

“Empecé trabajando como catalogadora en el área de desarrollo y colecciones, en el 2003” comenzó diciendo Wanda Pabellón, Bibliotecaria encargada de la Colección Puertorriqueña de la Biblioteca Víctor Pons de la Universidad de Puerto Rico en Cayey.

“El concepto de tener una colección puertorriqueña se ha discutido mucho en Puerto Rico, porque en cierta forma se convierte en una colección especializada. La realidad es que esta sala da un servicio bien amplio, al punto que la gente dice que nosotros somos una biblioteca dentro de la biblioteca. Hay espacios de reserva, de circulación, de referencia y por el tipo de material que se trabaja”.

La Biblioteca de la Universidad de Puerto Rico en Cayey sirve a la comunidad cayeyana no solo a la universitaria. Esto se hace patente en las visitas que hacen a esta sala que se especializa en material acerca de nuestro país. La Colección Puertorriqueña es visitada por más de mil quinientas personas mensualmente.

“Tenemos mucha visita de la comunidad por la naturaleza del material que manejamos. Aquí van a encontrar mapas, informes de gobierno, material microfilmado”.

La Biblioteca Víctor Pons se fundó en 1968 y según la bibliotecaria la sala puertorriqueña nació con ella. La mayoría de los visitantes a la sala son profesores y profesoras dedicados a investigar, además del estudiantado y personal docente.

“La mayoría de las personas que visitan la biblioteca, por lo regular pasan en algún momento por la colección puertorriqueña, sea para corroborar datos

de censo de la universidad o de documentos propiamente universitarios. Por que a pesar de que hay un archivo aquí se trabajan algunos documentos de la vida universitaria”.

Para las mujeres la información que almacena la colección es importante. Para aquellas que quieran documentarse bien, la visita a este lugar es casi obligatoria. A pesar de que el material relacionado al tema esta catalogado bajo matrimonio, familia etc.

“Uno de los problemas que tiene nuestro sistema es de clasificación”. El sistema de clasificación de la Biblioteca del Congreso, que es el que usamos lo que hace es que coloca el tema bajo la signatura HQ1101-HQ2030.9. Bajo esa división puede hallarse el apartado que se refiere a la mujer y la familia. Cuando ustedes van a buscar el tema de la mujer lo encuentra bajo lo que llamamos la hq, esa subdivisión trabaja el tema.

“La Biblioteca tiene también la sala Luisa Capetillo que reúne la mayoría de los textos que tiene que ver con la mujer. Aquí se trabaja todo lo que tiene que ver con la mujer en Puerto Rico. Poseemos una colección pequeña de libros del tema de las mujeres en los años ‘70 y ‘80, además cosas recientes. Se recogen ensayos literarios, históricos y sociales, económicos. Tenemos mucha literatura escrita por mujeres. Creo que debe haber un espacio en las bibliotecas donde las mujeres encontremos respuesta a preguntas sencillas y del diario vivir, pero es difícil lograrlo con este tipo de organización.

“Lo otro que tenemos es una base de datos, que se llama *Contemporary Women*, a la cual cualquier estudiante tiene acceso.

Gran parte de las mujeres que nos visitan se inclina por el área de servicios y su requerimiento en cuanto a material es parecido. Trabajos que tienen que ver con educación, sicología, investigación literaria, y ciencias sociales.

“Para esto contamos con diferentes fuentes por ejemplo tenemos lo que llamamos un archivo documental. Que viene de la idea de uno de los primeros directores, el profesor Maymí que quería hacer un archivo histórico de Cayey, eso no se pudo lograr pero conservamos los documentos. Ahí hay recortes de periódicos, publicaciones sobre Cayey, revistas, información biográfica de gente reconocida del pueblo.

Ahora vamos a tener la posibilidad de trabajar con el archivo de Vieques y con la sala donde esta el material de Don Miguel Meléndez Muñoz, espacio que cuidamos mucho por considerarlo histórico. Se han catalogado la mayoría de sus libros. Meléndez Muñoz tenía una colección de Puerto Rico Ilustrado valiosísima. Una de las sorpresas ha sido su colección epis-

tolar, tenía cartas de Concha Meléndez y de otros y otras intelectuales del país. Es fascinante ver el respeto que se le tenía al conocimiento en ese momento. Sería formidable que alguien se animara a trabajar una investigación de este material que abre el espacio a un país diferente. El no solo trabajaba la literatura, sino también lo social y lo económico. Allí vas a encontrar ponencias sobre la caña de azúcar, sobre el café, asuntos morales, él tocaba una diversidad de temas que tienen mucha relevancia”.

En los espacios dedicados a los libros, hay algunos que tienen diferentes características, a esos se les considera libros raros. Cada Biblioteca tiene sus formas de trabajar con ellos. Cuando preguntamos sobre este particular, comentó

“Las personas que han dirigido esta sala siempre han tenido interés en particularizar sobre que es lo que se considera un libro raro en Puerto Rico. De alguna forma los libros raros son libros que tienen importancia vital para el país. Uno de los criterios es que además de ser antiguo, su tirada es limitada. Se consideran raros también por el tema, la fecha en que se publicó, en el caso de Puerto Rico puede ser hasta 1920. Sería excelente que nuestra biblioteca pudiera desarrollar un espacio aclimatado para la preservación y conservación de esos libros. Tenemos el privilegio de que esta colección cuenta con algunos libros autografiados por sus autores, algunos de ellos con una riqueza histórica inmensa.

Algo que me impresionó cuando llegué es que aquí podemos encontrar unos libros de geografía de Puerto Rico bastante viejitos, como del 1800. Además de un libro de poesía autografiado por José De Diego. Tenemos el libro con la descripción de cuando esto era campamento militar norteamericano Baralt, las edificaciones originales, las fotos originales, sus planos, sus dimensiones, hay hasta una bitácora del capitán y su viajes.”

Las bibliotecas poseen además colecciones donadas por personas o entidades privadas, la Biblioteca de Cayey no es la excepción. Según Pabellón estas donaciones llegan al nivel central de la biblioteca y luego se ubican.

Wanda Pabellón es una mujer luchadora, tenaz, apasionada por lo que hace. Conoce su trabajo y esta dispuesta a ayudar a toda persona que llegue a la Sala preguntado sobre cualquier tema. Su tesis de maestría es sobre las mujeres, la información y la autogestión.

“Hay demasiadas discusiones sobre los feminismos dice Pabellón, y añade “considero que soy una mujer que ha vivido mucho el dolor de ser mujer. Aunque no soy persona que milita en ningún sitio, por experiencias vividas tengo el compromiso de ayudar a otras mujeres”.

Unas semanas después de las entrevistas, Wanda Pabellón se comunicó a la oficina de Pro Mujeres para plantearnos que alguna de las preguntas que le hicimos la dejaron con la necesidad de abundar un poco más sobre los temas y envió un escrito donde, entre otras cosas, plantea lo siguiente:

“Reflexionar sobre los recursos de la Colección Puertorriqueña desde la perspectiva del tema *mujer*, hace al personal de la Sala José Luis González consciente de la necesidad de comenzar a ver el asunto de género como uno que debe ser recogido por las estadísticas de servicio y uso de recursos que utilizamos en la Sala. Esta acción nos permitirá evaluar mejor nuestro desempeño y las necesidades e intereses de la comunidad académica. Nos insta a tomar acciones concretas que propicien el desarrollo de colecciones representativas del tema y respondan a las necesidades de una comunidad académica que se proyecta hacia la investigación y el servicio comunitario. Nos hace conscientes de la importancia de colaborar y complementar la valiosa información que encontrará en las otras Salas de la Biblioteca, como lo es la Sala Luisa Capetillo, especializada en el tema de la mujer. Esto beneficiará al estudiante, al investigador y por qué no decirlo, también a las mujeres y a los hombres que buscan un espacio de crecimiento en el que puedan verse a sí mismas y a sí mismos, criticar las miradas que otros y otras hacen sobre ellas sobre ellos y apuntar hacia la reflexión sobre el entorno social desde la perspectiva de género.

La Sala José Luis González, Colección Puertorriqueña, abre un espacio para esa reflexión e investigación y para la búsqueda y recuperación de información”.

Presentes las mujeres en los archivos

Por Norma Valle Ferrer*

Las mujeres han sido invisibilizadas en la historia de la humanidad, también en la de Puerto Rico. Sin embargo, si se hurga en los papeles amarillentos por el tiempo de los depósitos del Archivo General de Puerto Rico, ahí se puede encontrar su presencia. Karin Cardona, directora del Archivo y directora interina de la Biblioteca Nacional, explicó que conservan en sus bóvedas los récords públicos del Gobierno de Puerto Rico, de la colonia española y de la norteamericana.

También se encuentran en el recién restaurado edificio del Archivo y Biblioteca en Puerta de Tierra, los documentos del Estado Libre Asociado de Puerto Rico. Documentos de la Policía Estatal, de la Administración de Tribunales (desde el siglo 18), los protocolos notariales, de los diferentes departamentos de la Rama Ejecutiva y de la Judicial. Es decir que allí están muchos de los documentos de la compra venta de esclavas africanas y afrodescendientes. Y los expedientes de mujeres agredidas por sus esposos, compañeros consensuales, padres o hermanos también están allí. Las organizaciones feministas se incluyen en los archivos de las corporaciones sin fines de lucro del Departamento de Estado; y los nombramientos de maestras del sistema público de educación, comadronas y enfermeras, trabajadoras sociales pioneras están en sus respectivas agencias. Efectivamente si se buscan las mujeres como agujas en pajar su historia podrá escribirse algún día de forma completa.

En el Archivo, fundado por la Ley 5 del 1955, se combate con el esfuerzo denodado de sus archiveros y otros empleados, los enemigos de la memoria, como son el fuego, el comejen, los hongos y el ser humano de poca conciencia, que funciona como un depredador. Cuando los documentos se tratan con desidia, se trituran, se roban o se tiran en una covacha, no se hace justicia a la historia de la sociedad.

* Norma Valle Ferrer es periodista y catedrática de la Universidad de Puerto Rico.

Colecciones privadas

Cardona, así como José Flores, archivero supervisor, explican que a los documentos públicos se añaden colecciones privadas de mujeres que han sido donadas al Archivo. “Tenemos 250 cajas de documentos catalogados sobre la líder política Felisa Rincón”, dice Cardona y añade que son más de 15,000 fotografías las que se conservan de las actividades de la famosa alcaldesa, cuya figura memorable se recuerda con sus moños y abanicos, así como por haber traído nieve a Puerto Rico. Pero su obra administrativa de 23 años es testigo de su participación en la política pública del país que conformó el estado moderno.

Las colecciones privadas del Archivo se mencionan a continuación:

--Marigloria Palma (1921-1994), escritora, pintora, intelectual. Su obra incluye novela, poesía y ensayo. Su autobiografía en verso *Bolitas de mármol* es una joya literaria. De ella se conservan cartas, diarios, manuscritos y otra memorabilia.

--Felisa Rincón de Gautier (1897-1994), líder política, alcaldesa de San Juan durante 23 años. Mujer de las Américas, líder de los Partidos Popular Democrático en Puerto Rico y del Partido Demócrata de los Estados Unidos. Aunque en la Fundación Felisa Rincón se encuentran sus abanicos, y documentos, en el Archivo está toda su obra pública documentada.

--Monserrate Deliz (1896-1969) compositora, música, historiadora de la música en Puerto Rico.

--Monsita Ferrer (1885-1966) compositora, música, maestra de música. Algunas de sus composiciones, como “Los pollitos dicen pío, pío...” fueron cantadas por generaciones completas de niños y niñas del país.

--Elisa Tavarez Colón (1879-1960) pianista concertista internacional, fundadora de academias de música y maestra de música. Hija del ilustre compositor Manuel Gregorio Tavarez.

--Elisa Ana Blanco Morales (1988-1971) catequista católica y fundadora de la orden religiosa Hermanas Misioneras del Buen Pastor, fundada en Puerto Rico el 2 de octubre de 1940.

--Gilda Galán Delgado (1917-) Actriz, libretista, locutora de radio y televisión, escritora. Trabajó en radio, cine y televisión. En teatro hizo uno de los personajes inolvidables de *Los soles truncos* de René Marqués.

Estas colecciones y los documentos llaman a viva voz la activa participación de historiadoras e historiadores que encuentren en sus páginas la historia de las mujeres que será de trascendental importancia para la historia del país.

Hemeroteca y biblioteca

La historia de las mujeres puede leerse en los periódicos y revistas antiguos que se conservan en la colección de la hemeroteca, por ejemplo algunos de los periódicos publicados por Ana Roqué, y por otras feministas de la primera ola. También puede encontrarse en libros raros que alberga la Biblioteca Nacional. Allí están los libros de primera edición de Luisa Capetillo (1879-1922), los libros fundacionales de biografías cortas de mujeres de María Luisa de Angelis (1910), el de Angela Negrón Muñoz (1935); así como una copia del de Gabriel Ferrer, *La mujer en Puerto Rico* (1881).

Las bibliotecas especializadas de las eruditas intelectuales Concha Meléndez y Nilita Vientós Gastón, con miles de documentos, fotografías, libros y revistas, pertenecen a la Biblioteca Nacional y al igual que la sede en Puerta de Tierra ofrecen servicios a las personas que investigan la historia de Puerto Rico, y de sus mujeres.

Parte II

Investigación histórica, crítica literaria y teoría

“Basta con reconocer en la humanidad la posibilidad del encuentro en igualdad entre mujeres y hombres. La igualdad entre los únicos seres equiparables: las humanas y los humanos.”

Marcela Lagarde

Espiritismo as a Literary Strategy of Gender Representation and Cultural Resistance in Nineteenth-Century Puerto Rican Fiction

Por Marcela Saldivia-Berglund*

*Eso de venir al mundo no creo que alguien lo pida;
por lo menos a todos oigo decir lo mismo...
Los espiritistas dicen que ellos son los únicos que
pueden dar en este punto razón satisfactoria, puesto
que se explican la venida a este mundo como un bien u
ocasión de perfeccionarse que se ofrece a un espíritu.
(Alejandro Tapia y Rivera, *Mis memorias*, 7)*

In recent years the research of Caribbean scholars involved in the disciplines of Liberal Arts and Social Sciences show an increased interest in examining the different ways in which Creole religions have shaped and impacted Caribbean cultures. Creolized religious systems of beliefs and healing practices have played diverse socio-cultural functions in different moments, and in particular ways, throughout the course of history on the Caribbean islands¹.

Of all the variety of Caribbean Creole religions—Obeah, Vodou, Santería, and Espiritismo, just to mention four major practices—this essay is specifically concerned with how Espiritismo functions as a literary convention and an ideological strategy of cultural resistance in nineteenth-century Puerto Rican fiction. I map the sociopolitical landscape that inhabits the island's nineteenth-century cultural milieu whereby Espiritismo came to play an important role in all realms of society. My analysis explores the ways in which Espiritismo was used as a tool for resistance that helped to maintain a sense of cultural identity and to fight against the restraints of colonization. I examine two novels by Alejandro Tapia y Rivera (1826-1882), and in selected short stories by Manuel Corchado y Juarbe (1840-1884), Ana Roqué (1853-1933) and Matías González García (1866-1938).

*Marcela Saldivia Berglund es investigadora y escritora en Arizona, Estados Unidos.

In the hands of these and other Puerto Rican authors, fiction coupled with elements taken from Espiritismo provided a strategic political space from which they could safely address taboo subjects involving politics or gender and race claims—interracial sexual relations, prostitution, marital infidelity, and women’s emancipation among other issues—without fearing colonial censorship.

Historical Overview²

The period in which the aforementioned authors lived and published their works witnessed crucial historical, socio-political, and economic changes that contributed to forge diverse anticolonial positions among the Creole Liberal elite. The ideological background that pervaded the cultural milieu during the second half of the nineteenth century is reflected in, and marks, the fiction of the time characterized by its eclecticism and contradictions.

In 1870, the first two official Puerto Rican political parties are founded: El Partido Liberal Reformista (whose members were called Reformistas and later in 1887 formed the Partido Autonomista) which favored socioeconomic reforms and political assimilation with Spain; and its counterpart, El Partido Liberal Conservador (or Incondicionales) which defended the status-quo. The official recognition of these political parties, after hundreds of years of ideological struggle, however, were only allowed to the degree that their platforms addressed a continuing relationship with Spain. The Puerto Rican patriots who advocated total independence from Spain were therefore not officially acknowledged and they were called “separatistas”—a term almost insulting at the time—which the Incondicionales manipulated as a threat, referring to the Liberal Autonomists as “separatistas y filibusteros.” Nonetheless, due to some favorable circumstances, the Reformista elite assumed that administrative autonomy from Spain was approaching. The abolition of slavery was decreed in 1873, and the Reformistas felt that they gained some political terrain while the Conservadores saw the basis of their economic control tumbling down. In the following years, numerous serial novels, short stories, and political debates emerged in the local newspapers due in part to a relative freedom of speech, despite the devastating campaign of terror orchestrated by the Conservatives known as the “Comportes” in the late 1880s. Notwithstanding the severe repression of the “españoles sin condiciones” against the Reformistas, many texts exploring all literary

genres were published in addition to essays and newspaper articles dealing with the local economy, sociology, politics, and controversial topics such as Espiritismo. By 1897, the Carta Autonómica that would bestow administrative autonomy to Puerto Rico was about to be put into effect when the U.S. Military Occupation took place in March of 1898. The changes brought about by the new colonial regime are reflected in the fiction of this period of transition, whereby European political and aesthetic trends converged with the imposed “Americanization” of the island, producing a particular discourse of cultural resistance among the Puerto Rican literati. However, for reasons of space, the scope of this essay does not extend beyond the 1900s.

In what refers to the literary arena in Puerto Rico, European aesthetic movements such as Romanticism, Spanish Costumbrismo, Realism, and Naturalism simultaneously converged and overlapped in what Enrique Laguerre calls “mestizaje de estilos.”³ Imported philosophical and literary trends from the European metropolis, particularly from Paris and Madrid, were re-interpreted by the Creole intelligentsia in their own terms, adding their experience as a colonized society which gave rise to an autochthonous Creole writing. By the same token, European and North American women’s movements from the late nineteenth and early twentieth century also impacted the island. Puerto Rican women from the upper- and middle-classes as well as from the emerging working class began their own social claims and created a genuinely Puerto Rican feminism. I examine how these sociopolitical variables were interpreted and represented in fiction by the intellectual Creole imagination in the context of colonialism, race and gender power relations.

Espiritismo in Puerto Rico

The doctrines and practices of what was known as “Espiritismo científico” also identified as “White Table” (Espiritismo de Mesa Blanca) had a significant cultural impact on both Cuban and Puerto Rican societies since it was introduced on the islands in the second half of the nineteenth century. Although during this time African-based religions were undergoing their consolidation within Caribbean societies, North American and European “modern” spiritualist trends were making their way into the Caribbean coasts⁴. As Paravisini-Gebert notes, the Puerto Rican upper-class turned to French Spiritism to “whitewash” the African and mountain folk popular beliefs bringing about a more European and intellectual form of Spiritism

(188). Thus European Spiritism came to perfectly fit the upper-class paternalism and sense of superiority vis-à-vis what they considered to be merely superstitions of the uneducated masses.

In her recent study regarding women and Espiritismo in Puerto Rico, *El Iris de Paz*, Nancy Herzig Shannon documents that the two best known historiographies of Espiritismo on the island are Néstor Rodríguez Escudero's *Historia del espiritismo en Puerto Rico*, and Teresa Yáñez vda. De Otero's *El espiritismo en Puerto Rico*. As Herzig Shannon observes, although both texts offer a great deal of information regarding names and dates, they are extremely subjective because of the authors' close involvement with the Spiritist movement. Therefore, these texts do not attempt any kind of methodological analysis of the socio-historical context in which Espiritismo developed and played such a crucial role in Puerto Rican society (Herzig Shannon 15-16)⁵.

An active supporter of the scientific Spiritist trend, Rodríguez Escudero maintains that modern Spiritism—or what he calls “el verdadero Espiritismo”—is a system of beliefs “scientifically” based on the spiritualist philosophies and theories that were in vogue in North American and Europe in the second half of the nineteenth century. He claims that Espiritismo came to Puerto Rico in the 1880s through the teachings of the French philosopher and educator Leon Hipólito Denizard Rivañl (1803-1869) better known by his penname Allan Kardec⁶, and one of his closest disciples, the astronomer Camille Flammarion (1842-1925). According to Rodríguez Escudero and other followers of Kardec, the French philosopher learned in 1848 about the intriguing case of the Fox sisters in Hydesville, New York. Kardec visited Hydesville and witnessed the supernatural events performed by two teenage sisters, Maggie and Katie Fox, who under the supervision of their older sister Leah Fish (or Brown), were believed to have the ability to communicate with the dead through mysterious rappings. Rodríguez Escudero posits that scientific Espiritismo is a system of beliefs based on the events of Hydesville which Kardec “scientifically” re-organized and structured in France, where he deepened his knowledge in psychic phenomena, particularly in trance-mediumship (17). Kardec's books *Le Livre des Esprits* (1856) and *Le Livre Des Mediums* (1864) are considered the fundamental guides to trance-medium development. Primarily, Kardec advocated the belief in reincarnation in terms of the growth and evolution of the soul, and he was so extremely dogmatic and categorical in his view of reincarnation that he discouraged the practice of physical-medium, favoring only trance-medium.⁷

Remarkably, after 40 years of seemingly successful Spiritist performances by the Fox sisters, Maggie—then Mrs. Kane—confessed to a reporter of the *New York Herald* on September 24, 1888, that it was nothing but a fraud (McCabe 44-45).⁸ Notwithstanding the scandal raised by the Fox sisters' confession, popular belief marks the case in Hydesville as the spark that began modern Spiritism in North America and that spread to Europe. Despite the controversies, Spiritist trends were still very popular among intellectuals who organized Spiritist circles and secret societies that believed in the possibility to communicate with the dead through the help of a "medium." The followers of these doctrines and practices proclaimed the belief in the evolution of the soul as well as spiritual transmigration and reincarnation, including the belief in the existence of intelligent life on other planets with whom—Spiritists claim—it is also possible to communicate.

The popularity and rapid spread of modern *Espiritismo* in Puerto Rico was due, in part, to a reaction against the absolute control of the Catholic Church which exerted its power in close alliance with the colonial state. The spirit of rebellion against Spain's blatant social, political, intellectual, and religious repression opened the door to the infiltration of foreign ideas and forbidden texts as an act of cultural resistance. Soon, *Espiritismo* became a new and exciting knowledge that arrived to the island in smuggled books or in the minds and suitcases of the young Creole elite returning from Europe. Hence, *Espiritismo* first spread in Puerto Rico among the upper-classes, and for a while it was seen as a fashionable topic of conversation and entertainment for the elite. However, it found its way to the lower-classes and it blended perfectly with Caribbean indigenous healing systems for the body and the soul to which many people turned for help as an alternative to professional health systems. Mario A. Núñez Molina explains this occurrence in "Community Healing Among Puerto Ricans: *Espiritismo* as a Therapy for the Soul." He describes *Espiritismo* as a "community healing system" that came to satisfy the religious, moral, and medical needs of both upper- and lower-class Puerto Ricans on the island and the Diaspora. Ultimately, Núñez Molina seeks to demonstrate that there is an "indigenous *Espiritismo*" autochthonous to Puerto Rico which nowadays is the most popular variant of *Espiritismo* on the island. Therefore, *Espiritismo* functions in different ways to different people: as a religion and a way of life for some, as an alternative healing system for others, as a philosophical and scientific doctrine for the intellectual minds, and moreover, as a literary convention for writers.

In the nineteenth century, it was the affinity that the Liberal elite had with Espiritismo that made them an easy target for scorn by the Conservative Party or Incondicionales. Puerto Rican newspapers of the time provide blunt evidence of heated debates between Autonomistas and Incondicionales over issues involving the doctrines and practices of Espiritismo. An interesting article published on December 2, 1888 in the weekly Liberal newspaper *El Buscapié*, illustrates this point. Under the title “Fracaso Boletinesco,” the article fiercely contests another entitled “Fracaso Espiritista” published earlier in *El Boletín Mercantil*—the official newspaper of the Conservative faction. The author of the article, under the pseudonym of “Juan Caliente,” defended the basic principles of Espiritismo as having scientific foundations, and citing a number of works by respected intellectuals, namely, Camille Flammarion, Charles Camille Pelletan, Emilio Castelar, and even Victor Hugo. The article that Juan Caliente was objecting made reference to Mrs. Margaret Kane’s (formerly Maggie Fox) confession of Spiritist fraud that appeared in the *New York Herald* in September of that same year. Juan Caliente objected:

[a]dmitiendo buena fe en las declaraciones de la señora Margaret Fox-Kane, podemos objetar que la apostasía de que hace mérito, no puede conmovir los cimientos del edificio sostenido por la ciencia práctica y experimental en que descansa el cuerpo filosófico del Espiritismo, porque de aceptar tan absurda consecuencia, deduciríamos también con sobradísimo derecho que, la Iglesia Católica carece de autoridad y de prestigio por el mero hecho de que de su seno se alejaron, desde los más remotos tiempos hasta nuestros días, multitud de creyentes, pudiendo citar entre cien mil la esenciadísima protesta de Martín Lutero, quien contrajo nupcias con una desposada del Señor. Y para ejemplo, recuérdese también que el Obispo Zózimo cayó en la herejía pelagiana, el cual reconociendo su error fue más tarde resellado. ¿Qué tiene entonces de particular que nosotros los espiritistas *resellásemos* mañana a la señora Margaret Fox-Kane, la cual valdrá para el *Mercantil* infinitamente menos que aquel Obispo romano? (*italics in the original*).

Juan Caliente ended his defense providing Espiritismo’s official “Fundamentos” and “Credo” in order to educate readers. This debate illustrates how the members of the Liberal Reformist Party or Autonomistas were attacked for their proclivity to the practices of Espiritismo which the Conservatives condemned as “las supercherías del Autonomismo.” The

Incondicionales argued that both the clergy and the secular authorities took the necessary steps to avoid “la funesta propaganda de aquella secta, hallándose de la noche a la mañana, limpia la Isla de tan abominable cáncer social.”⁹

Far from being eradicated from the island, the doctrines and practices of Espiritismo flourished among the Liberal elite in the form of secret societies and numerous “espírita” centers around the island. In the Liberal newspapers of the time, such as *El Buscapié*, appear countless articles, editorials, and reports involving Spiritist practices and related psychic activities such as hypnotism, magnetism, and even cases of telepathy with extraterrestrials. However, many intellectuals kept their liking of Espiritismo a secret since it was discredited and censored by the Spanish officialdom and the Catholic Church. Newspapers and literary expressions offered a strategic space for cultural resistance against the harassment of the Incondicionales’ zealous Catholicism and their preference for the status quo. Of particular interest are the already mentioned collection of short stories by Corchado, and the novels of transmigration by Tapia, among other numerous short stories that form part of a larger corpus that uses Espiritismo as a literary convention.

Espiritismo and Literature in Puerto Rico

The authors at the core of this study, namely, Alejandro Tapia, Manuel Corchado, Ana Roqué, and Matías González were involved in one way or another with the doctrines and practices of Espiritismo. Their contesting and contradictory representations of the self and of their community found in Espiritismo a strategic literary tool to represent sociopolitical and gender issues that otherwise were unrepresented. The writings of these and other Puerto Rican authors reflect the crisis of a country that struggled for progress and modernization on all fronts. Although Puerto Rico did not succeed in becoming an independent nation, Puerto Rican intellectuals did forge a national identity and create a national literary tradition. I approach their writings from the material and historical conditions of their production and from their relation to other texts, in order to examine strategies for gender representation and cultural resistance and their meanings under the light of contemporary contexts.

By 1872 in Madrid, the teachings of the German philosopher Karl Krause (1781-1832) disseminated by Julián Sanz del Río, and the Spiritist doctrines of Allan Kardec were at their peak of popularity. This is a moment

when there was a boom of secret societies, particularly those associated with Masonry and scientific Spiritism. Psychology began to be considered a science, and many publications of this type proliferated, such as the *Revista de Estudios Psicológicos*, and Spiritist associations such as the “Círculo Espiritista de Barcelona.” Many writers began to produce fictionalized Spiritist treatises that were highly didactic and moralistic in content, a sub-genre assiduously cultivated in Spain, especially after the Revolution of September 1868 (Aponte Alsina 43-44). This type of literature appealed to Puerto Rican intellectuals, who were in tune with the Liberal Creoles’ rhetoric of “La Gran Familia Puertorriqueña” which positioned the Hispanic Creole elite as the morally superior fathers and mothers who were meant to guide and control the racially mixed masses. The moral values that Espiritismo advocated—charity, compassion, justice, hope—were motivational for the dominant class “in their quest to liberate the island from Spain and its oppressive institutions” (Paravisini-Gebert 185). It is within this line of thought and tradition where two curious literary works by Puerto Rican authors were published simultaneously in Madrid in 1872: Alejandro Tapia y Rivera’s novel *Póstumo el transmigrado o historia de un hombre que resucitó en el cuerpo de su enemigo*, and Manuel Corchado y Juarbe’s collection of seven short stories, *Historias de ultratumba*.

One of the most serious disciples and defenders of the “verdadero Espiritismo” was lawyer Manuel Corchado y Juarbe, who also happened to be a militant Mason.¹⁰ Unlike Alejandro Tapia, Corchado openly claimed to be a follower of the scientific Spiritism trend. He joined the “Círculo Espiritista de Barcelona” and wrote articles for the *Revista de Estudios Psicológicos* directed by the Vizconde de Torres Solanot, which clearly shows the serious involvement of the Spanish aristocracy and the Puerto Rican intellectual Diaspora with Espiritismo in the nineteenth century. Corchado was so serious about the importance of Espiritismo that in 1873 he wrote a proposal to include a basic course on “Espiritismo científico” in Puerto Rico’s official program of higher education (Géigel Polanco 22). In spite of his efforts, the proposal never passed.

Corchado’s *Historias de Ultratumba* differs from Tapia’s *Póstumo el transmigrado* in its moralistic and didactic intention. The amusing and playful tone and effect of *Póstumo el transmigrado* is assumed to ridicule Spiritism, while Corchado’s stories display a somber tone and effect intended to seriously disseminate Spiritist principles. *Historias de Ultratumba* articulates a plain, straightforward language and style that makes

the stories accessible to a wide range of readers, but at the same time led critics to dismiss them as lacking artistic value. The common thread that links the stories is the Spiritist convictions that the dead can communicate with the living and vice versa, and the belief in the evolution of the soul towards perfection.

Using the technique of the witness-narrator, Corchado narrates to his wife (to whom the book is dedicated) the “true events” that he witnessed. The seven short stories recount cases of telepathy, materialization of spirits, redemption of souls, descriptions of the after life, and musical messages, all geared to exalting the moral virtues underpinned by Kardec’s Espiritismo, that of forgiveness, repentance, charity, and hope. The binary oppositions moral/immoral and good/evil are in the background of each story as a moral and didactic lesson. This literary strategy permits Corchado to approach controversial topics, such as prostitution, incest, adultery, and even interracial relations, all taboo subjects avoided by most Puerto Rican intellectuals.

In “Historia de un condenado,” for example, Corchado narrates the story of a widower, Miguel, who marries again. His second wife, Teresa, is a vane and greedy woman. Miguel has several sons and his unhappy marriage affects their lives making of their home an inferno tormented by Teresa. Tragically, she falls gravely ill with cancer, and instead of repenting, she dies blaspheming. Teresa’s restless ghost materializes to Miguel, begging for his forgiveness and prayers in order to achieve salvation. The story shows that through the good actions of the living—such as the practice of charity, attending church, and constant praying—condemned souls can be saved. Another story worth mentioning is “Muerte del alma y vida del cuerpo” which presents a more controversial plot. It addresses the problem of prostitution as the only alternative that two poor seamstresses have for their material survival. When both girls die, only one saves her soul because while alive, she repented, said her prayers, and practiced what Corchado calls “sincere crying.” As stated by Spiritist beliefs, sincere crying has the power to cleanse the soul.

As Eileen Findlay points out in *Imposing Decency*, according to the Liberals’ rhetoric woman is the sole responsible to keep her sexual reputation intact and she has no options except to cultivate her virtue at all costs. To achieve this, woman must develop a strong will power which is absolutely necessary to keep her from committing what Liberals called “un acto criminal.” A woman herself is totally responsible for maintaining intact

her honor “el tesoro de su virginidad” (Gabriel Ferrer *La mujer en Puerto Rico* 19-20). Corchado’s short stories confirms how Liberal men viewed women’s sexuality as something threatening and manipulative, while leaving men absolutely exempt from any responsibility. These kind of topics were avoided by the Creole intelligentsia and were only addressed in fiction or in heated discourses and proposals for the moral education of women. In Corchado’s fiction, using elements from Spiritist beliefs and practices allow him to approach controversial issues and to provide spiritual comfort and moral examples to poor girls.

Perhaps one of the most interesting stories of Corchado’s collection is “La resurrección de un vivo” in which the author approaches the abuses of slavery and miscegenation as the result of rape. It is the only story that suggests a Caribbean environment and displays the controversial triad of gender, class, and race. The story tells about the sexual abuse of a despotic white Creole hacendado over his wife’s maid and companion, the beautiful slave Dorotea. This is a rare instance in the fiction of a white male Puerto Rican writer, since by general rule, they tended to avoid such contentious topics. Thus, Spiritist elements function as a literary strategy to both disseminate the basic principles of Espiritismo and to approach questionable topics that otherwise would have been hardly accepted by the conservative nineteenth-century Puerto Rican audience.

Some short stories and novels written by Alejandro Tapia, most of which were published in Tapia’s newspaper *La Azucena*, also use topics taken from Espiritismo. For example, “El purgatorio de un ególatra” (1880) is narrated by the tormented soul of a rich man who was extremely egotistic and miserly while alive, to the extent that he hid his treasures so nobody could enjoy them after his death. His restless soul witnesses the ill-fated life of his illegitimate daughter, Eulalia, who redeems his soul after her death through love and forgiveness. “Un alma en pena” (1862) presents an original structure that combines dialogues, as in a play, with prose and uses extensive allegorical tropes resembling a Romantic style. The story is about the eternal love between Alfredo and Amelia, a girl who dies the day of her wedding with another man. Their love impedes Amelia to put her soul to rest. Her soul materializes to Alfredo every time he visits her grave, exchanging magical objects from the Afterworld. “Un alma en pena” presents many layers for interpretation, as it is ambitiously crafted intertwining different voices of mythological characters as well as everyday people. This story was probably the antecedent of the more

extensive tale *Enardo y Rosael o el amor a través de los tiempos* (first published in *La Azucena* in 1872) which follows the story of a couple of eternal lovers who reincarnate over and over in different periods of the history of humankind with the sole purpose to find each other again and continue their love affair.

Of Tapia's works using *Espiritismo* as a literary convention, there are two novels that stand out: *Póstumo el transmigrado* (1872), and *Póstumo el envirginado* (1882). These two novels offer an interesting contrast to the nineteenth-century Puerto Rican literary canon, not only for the singularity of their topics—the arbitrary transmigrations of a mischievous spirit—but also because they pose questions of self and gender identity, as well as challenge traditional gender roles. In both novels, Tapia uses the metaphor of the double that can be interpreted as a literary strategy to represent the fragmented identity of the displaced colonial subject. For Tapia, topics taken from *Espiritismo* resulted in a useful literary tool to obliquely criticize the Spanish government without invoking censorship, and, contradictorily, also helped him to express his frustration for not being recognized as a legitimate Spanish citizen.

Tapia's ongoing struggle for representation vis-à-vis the Spanish empire is reflected in his works and in the work of his contemporaries, as well as in the politics of the *Partido Reformista* whose members viewed themselves as "españoles de ultramar." The educated class realized that there was a huge contradiction between the Liberal values that proclaimed the ideas of egalitarianism and progress of the Enlightenment, and their actual situation. Those lofty ideals were soon found to be just empty words in the context of a colonial system mired in an economy of slavery and political despotism.

Traditionally, Puerto Rican literary criticism has classified Tapia's *Póstumos* as part of the "novela de tendencia filosófica y satírica" and interpreted them as a mere satire against the charlatanism and inanities involved in certain practices of *Espiritismo*.¹¹ Even though satire permeates these two novels, their sociopolitical standpoints have been overlooked by most critics.¹² Both novels present a multi-level style of organization and their polysemy renders a rich textual space capable of myriad interpretations. Marta Aponte Alsina is probably the only scholar who has approached Tapia's *Póstumos* from the practice of *Espiritismo* and as texts inscribed within a group of esoteric topics that represent, at an elemental interpretative level, the conflict of identity. As Aponte Alsina asserts, the motif of the double—body and psyche—is one of the

key issues in Espiritismo directly linked to the inherent contradiction of the human being as a dual entity (45-46). Using elements of Espiritismo as a literary strategy, such as the metaphor of the double, Tapia portrays a dysfunctional modern subject (male and female) who collapses oppressed by the absurdity of social conventions and the bureaucratic system. Setting the plot in the colonizer's metropolis—Madrid—empowers Tapia's writing as a space for representation and political agency that appropriates the urban empire. This explains, partially, why *Póstumo el transmigrado* takes place in Madrid and not on the island, thus using the colonizer's capital as a place of legitimation to construct a contradictory modern subject who would not be displaced as a non-European-other, but who will collapse nonetheless.

The idea of a conscious transmigration of the soul into another's body without losing his memories, transgresses the order of things as we know them. The literary text is transformed into a space of struggle whereby body and soul are unfettered to break world views. The main character, a young man symbolically named Póstumo, is a bureaucrat who works for La Oficina de Presupuesto. He dies of a sudden fever but his soul refuses to leave his dead body. The first five chapters of *El transmigrado* narrate the misfortunate events of Póstumo's corpse in the midst of Carnival in Madrid. He finds his bride to be, Elisa Doble-Anzuelo, flirting with his personal enemy and rival, Sisebuto. Póstumo's spirit finally is forced to go to Limbo and he requests to come back to earth to take revenge against Elisa and Sisebuto. His wish granted, his soul transmigrates into the body of his enemy Sisebuto, now Elisa's husband. Póstumo in Sisebuto's body suffers an extraordinary identity crisis: he rejects his host body and refuses to assume the identity of his former rival, telling everybody that he is actually Póstumo and not Sisebuto. He punishes his own body, as in his mind he is Póstumo beating up the body of Sisebuto. His lunatic behavior takes him to jail first, and later to a mental asylum. Both times Elisa takes him out, and since she is a trance-medium she understands that her husband Sisebuto is indeed Póstumo. After much resistance and self-inflicted pain, Póstumo "ensisebutado" accepts his new identity and tries to be a good husband to Elisa who gives birth to "Postumito." The terrible child, born hairy and with teeth, is Sisebuto reincarnated who makes Póstumo's life unbearable. Póstumo is so tormented with his life as Sisebuto, his terrible child, and his unfaithful wife, that he commits suicide, in part to destroy Sisebuto's body and in part to damage Elisa's reputation.

Throughout *El transmigrado* the infliction of pain to the resurrected body occupied by Póstumo's soul functions as a cultural symptom and as a place of suffering. The suicide which ends Póstumo's life as Sisebuto, is the only form of narrative closure that allows to represent the protagonist's death as both martyrdom and revenge. Ultimately, Póstumo represents a transgressive and rebellious subject whose unpredictable behavior makes him a dangerous individual. The male body becomes a space of struggle between the desire of freedom and the necessity of a social order, where the individual has free will but at the same time is chained to social institutions and the bureaucratic system. The use of Spiritist elements in *El transmigrado* permits Tapia to freely make a mockery of the Spanish administrative system, especially when the main character is indeed a Spanish bureaucrat. In this way, Tapia consciously avoids censorship and is able to launch his critique camouflaged as something else. The outlandish characters are positioned in two different planes of existence, one being eminently urban and European—Madrid—and a metaphysical or astral space—Limbo—which mimics a bureaucratic organization that mirrors the Spanish government. For example, there is a “Dirección General de Encarnadores” where the souls are awaiting in endless lines their turn for their paperwork to come back to Earth in different incarnations. The image of Limbo as a bureaucratic body of offices, workers that are represented as ill-humored angels, and lines of spirits awaiting their turn, mirrors the paperwork system—the “oficinocracia” (as Tapia calls it)—of the state and its public institutions.

Women intellectuals, although recognized by their contemporaries, had to overcome the limitations imposed upon them by the restrictions of a strongly patriarchal colonial society. Tapia was a fervent supporter of women's rights to citizenship, education, and equal job opportunities. Ten years after *Póstumo el transmigrado*, Tapia wrote *Póstumo el envirginiado* (1882) in which his “modern” ideas regarding equal rights for women are voiced. *Póstumo el envirginiado* was little understood by Tapia's contemporaries, and even today is still set aside, considered by some as having less artistic quality than *El transmigrado*. Therefore, it continues to be displaced and misunderstood. *Póstumo el envirginiado* puts forth Tapia's agenda on sexual politics and challenges nineteenth-century conventional representations of gender. The plot takes us back to the adventures of the rebellious spirit of Póstumo. After committing suicide, Póstumo is back in Limbo and very bored. Once again, he transgresses the Celestial order

by escaping from the After World to sneak into the streets of Madrid. Póstumo spots a beautiful Andaluza, Virginia. He transmigrates into her body even though he is not authorized to do so. In a violent scene, the spirit of Póstumo forcibly penetrates the body of Virginia. He wrestles inside of her until he chases her spirit away and occupies her body. Póstumo thus exercises the power of self-transformation and creates a spectacle of domination and control by means of torture and violence. Metaphorically, Póstumo rapes the body of Virginia in an act of possession. He plays a double game, not just to satisfy his curiosity to explore a woman's body from the inside out, but he actually transmigrates into a woman's body with the alleged good intentions of understanding her. This contradiction is in the mind of Tapia the writer who attempts to bestow representation to woman from a "masculine-I" and seeks to legitimate women's rights by occupying her very mind and body. Thus Virginia represents a violated female body—she is a colonized space.

Despite of the violent beginning of *El envirginiado*, Tapia's thought is geared to disseminate his ideas on sexual politics and changing gender roles in society. In particular, Tapia's ideas follow the model of the United States' women suffragists. In the story, Virginia is forced to flee incognito to Paris Demi-Monde, where she becomes a bohemian and a popular singer. Virginia's beauty and charm captivates many admirers; but she is frivolous, cold and calculated. After the suicide of her most fervent admirer, she decides to change, and makes the commitment to struggle the rest of her life for women's rights. Under the protection of an English Lord, she travels to the United States and learns about women's emancipation. Back in Madrid she is disappointed when she realizes that Spanish society is too backward to agree with her "modern" ideas. Finally, she dies like a heroin, victim of a revolt during the September revolution in Madrid. To seal the novel with a meaningful metaphor, the soul of Póstumo is put in solitary confinement to make sure he will never be able to leave again.

The unusual agenda of sexual politics proposed in Tapia's fiction marked him and his work as a unique case in the nineteenth-century's proto-feminist thought, and led to its displacement from the literary canon. *Póstumo el envirginiado* had neither a good audience reception nor a favorable critique from the intellectuals of the time. In fact, it was rejected, considered incoherent, and of lesser originality and artistic quality than that of *El transmigrado*. Perhaps part of this rejection—even of *El transmigrado*—is because the plot of both novels is set in Madrid and

not in Puerto Rico, and chapters of *El envirginiado* take place in France, England, and the United States. Because of their cosmopolitanism and Eurocentric views, these novels have been regarded by critics as less representative of the Puerto Rican “national character” (Pedreira *Insularismo* 65). In spite of this alleged flaw, Tapia’s novels involving Espiritismo as a literary convention are an intrinsic part of Puerto Rican nineteenth-century thought and intellectual production, together with other works of European content, and they bring to mind Emeterio Betances’ early novel *La Vierge Borinquen* (1859) written in French by the renowned Puerto Rican patriot who, it is worth mentioning, was also a militant Mason. In addition, Tapia’s novels belong to a larger group of urban fiction that should not be regarded as lacking national merits because the plot takes place in the city of San Juan instead of the country side or in the European metropolis.¹³

Part of the negative reaction against *El envirginiado* can also be understood if we gaze at the sociocultural context when the novel appeared in 1882. Numerous pamphlets written by men were in circulation around the island during the last two decades of the nineteenth century, specifically addressing the “woman question” and censoring the support that Liberal Reformist men gave to women’s claims for emancipation. Today, more than one hundred years after the publication of *El envirginiado*, we must realize that Tapia was a lot more than a passionate Romantic; he was a deep thinker whose ideas were constantly evolving and clash with the Colonial government. Tapia studied in depth Spiritualist philosophies. There is evidence that he read Camille Flammarion since many titles are part of Tapia’s personal library and he recommended his readings in *La Azucena*. One can see in the evolution of Tapia’s work, and as he clearly states in *Mis memorias*, that his main concern was the configuration of an autonomous individual—male and female—and the transformation of an enslaved colonial society into a modern cosmopolitan community that would render high culture and equal opportunities to everyone.

Among other Puerto Rican writers who approached Espiritismo to draw sociopolitical criticism stands Matías González García (1866–1938). Even though González García’s works have been classified by the Puerto Rican canon as representative of the *Costumbrista* style, many of his short stories and novels fall into a cosmopolitan style in the *Modernista* aesthetic trend. Critic Juan Martínez Capó asserts that Matías González García is perhaps one of the most prolific and dedicated Puerto Rican “cuentistas” from the late nineteenth and early twentieth

century.¹⁴ González García's short story "La corte de los espíritus" illustrates how Espiritismo becomes handy to criticize the Judicial system on the island. In Martínez Capó assessment, this short story is "una farsa completa, casi representable . . . La sátira al espiritismo, de tan ilustre precedente en el *Póstumo* de Alejandro Tapia, es tema frecuente en González García" (13). It is interesting to notice that Martínez Capó also interprets the use of topics taken from Espiritismo as a satire against it, instead of a literary strategy to criticize San Juan's High Court. "La corte de los espíritus" is a humorous tale about a gentleman, don Vicente Paloviejo, who has the supernatural gift to see and interact with dead people's spirits at all times and everywhere. Don Vice—as the narrator calls him—is often found in the streets cheerfully talking to invisible characters, and the people in town think that he suffers of "chifladura espiritista" (93). The narrative flux follows an in-crescendo manner, from a single spirit to a complete Court of Law possessed by spirits of all ages, sexes, and historical times. The story also ridicules the status of the old-single woman—*la solterona*—represented by doña Paz, "una señorita" who is fifty years old, but who alleges to be only thirty. The stereotype of the "solterona" was stigmatized in the nineteenth century, and González García uses it to criticize the forced Puritanism among certain members of the middle class. Don Vice and doña Paz are simply making conversation in the street about the need of high morals between men and celibacy for women. All of a sudden, Saturna, a Dutch woman from the 1400s, began to hit and kick don Vice in a jealous rage. Nobody can see Saturna, but they can hear don Vice yelling and see him twisting and creating a big scandal in the street. He is taken to Court under the charge of "alteración de la paz." Gradually, all the authorities in the Court room are possessed one by one by spirits and everything ends in a total chaos. What is remarkable about this story is its rhythm and light humor that reminds us of *Póstumo el transmigrado*. This is also a piece of fiction that uses the urban landscape as a setting, and depicts a double collective character—the urban masses and the spirits—who are present throughout the plot.

Manuel Corchado, Alejandro Tapia, and Matías González show the variety of styles developed by Puerto Rican authors, and how through the exploration of supernatural topics they break with the Realist aesthetic. Their narratives are perfectly credible and the incorporation of Spiritist elements make them eccentric and difficult to classify according to the

rigid formulas of the Western canon. These narratives are examples of a genuine Creole fiction that uses Espiritismo as a strategy of representation by which is possible to indirectly denounce colonial oppression and criticize social mores.

Espiritismo and Women Intellectuals

Herzig Shannon points out that Espiritismo resulted very attractive for women in the late nineteenth and early twentieth century. Spiritist principles provided women more opportunities to occupy leading positions equal to men rather than subaltern status in the Catholic Church. Women were allowed to perform public roles as mediums, writers, preachers, healers, and seers among many other duties. According to Herzig Shannon, Puerto Rican women involved in the practices of Espiritismo sought a new social position that confirmed their traditional role but at the same time questioned it (106-107). By the same token, Paravisini-Gebert asserts that the Spiritist hierarchy is egalitarian and open to all without discrimination of age, race, class, or sex. In addition, to become a medium or a healer does not require an exhaustive formal education, only the strong will and discipline to study thoroughly the spiritual principles (209). The advantages for women that Espiritismo offered over other mainstream religions made it spread among the female population of all classes. For the intellectual nineteenth-century woman it was an alternative way of self-empowerment.

Ana Roqué's fiction reverses the Liberal Creole men's proposals for the moral reform of women that profusely circulated in the 1880s. For the bourgeois feminist movement lead by Roqué, those in need of moral education were men themselves, and educated women had the superior moral power to domesticate and tame men's sexual immorality. This, of course, applied only to white men of the upper-class; someone considered to come from humble or interracial origins was automatically left outside of this equation. Still, the ideology held by Roqué and the proto-feminists agreed with the Liberals's rhetoric that woman was totally responsible to maintain her sexual reputation intact. In this sense, the Victorian ideals on female chastity were adopted by the bourgeois feminists leaving no room for mistakes. This issue is reflected in the character of Amalia in Roqué's short story "El secreto de una soltera." Although the story does not necessarily display Spiritist elements, it shows the Creole women's sexual agenda. In the story, Amalia decides never to marry, keeping, so to

speak, an emotional virginity. In her real life, Roqué also made this decision due to her husband's infidelity. I suggest that through her character Amalia, Roqué is voicing her own philosophy of life based on the model of Victorian chastity. In the story, Amalia says: “[P]rocuré aturdirme con las diversiones, y cuando ya iba perdiendo mi juventud, el estudio ha amenizado un poco las amarguísimas horas de mi solitaria vida” (30). I read these words as her strong conviction about the Victorian ideal of “first attachment” which she presents as an example of women's virtue and superior morality.

In this regard, I would like to draw attention to a short story entitled “Clarividencias” published in *El Album Puertorriqueño* (1918) and signed under one of Roqué's pennames, “Flora del Valle.” Tinged with Roqué's ideas on Espiritismo, telepathy and somnambulism, “Clarividencias” narrates the dream of a young married woman who sees herself in Paris and discovers her husband in a bordello. The man in the dream is not her real husband, yet it leaves a deep impression in her mind. Three years later, she meets the man who appeared in her dream, and he tells her: “[S]eñora, tiene Ud. mucha fama de mujer ilustrada y como soy escritor, eso me ha hecho desear su amistad” (10). They establish a friendship over many years, but in her heart she always resents her vivid dream of the unfaithful husband. Then one day he makes her a passionate declaration of love that makes her burst into laughter: “No pude contener la más sonora carcajada que mujer vengativa podría lanzar. El se quedó atónito y se marchó confuso, dejándome a mí reír” (10). The character's strong moral convictions would never allow a love-affair with a man who even in her dreams was manifested as adulterous. Thus Roqué is able to make a proto-feminist claim portraying honorable women in their forties—as in “El secreto de una soltera” and “Clarividencias”—who are in control of their fortunes and of their lives, they are well-educated and have built a clean reputation of respectability. These stories represent the white, upper-class woman as an autonomous subject who has the economic means to be independent, thus she has control over her own life.

Ana Roqué also wrote fantastic short tales that mixed legend and folklore included in her collection of short stories *Novelas y cuentos* (1895). Among them “Andina” is an allegorical tale of love between King Atlante and the princess Andina set in the legendary Atlantis. “El hada del Sorata” has the same allegorical tone and is set in pre-Columbian times. It narrates the supernatural transformation of Yura, a Quechua girl, into an “hada” who in

a vision sees the devastating future and fall of the Quechua Empire by the Spanish Conquest. “La Virgen del mar” recounts an old folkloric legend from Roqué’s home town, Aguadilla. It tells about an apparition of a “virgin” in certain rock formations, and the popular belief that whoever sees the virgin would soon die. However, the main character, a girl who gets lost and trapped in the caves, sees the apparition but instead of dying she is rescued and lives happily ever after with the man who rescued her. Perhaps this story is intended to reverse popular superstitions and show that folks sayings are not always true. One should remember that for the intellectual Creole elite they were assumed to be the fathers and mothers of the uneducated and racially mixed masses.

Of special interest is “La serenata de los ángeles” included in the same collection of short stories. Using the Spiritist principles of praying, sincere crying and a stoic attitude, Roqué approaches the problem of a husband’s extramarital affair. In real life men’s adultery was an acute problem that afflicted most Puerto Rican married women, but it could not be openly addressed or discussed. In the story, the husband, Joaquín, is a white man who falls into an adulterous relation with a Cuban mulatta. He lives a bohemian life outside the home, but thanks to the stoicism and rectitude of his faithful wife, he is finally moved. The story stresses the importance of the wife’s good qualities through which she silently redeems his lascivious heart. As Findaly puts it, “bourgeois wives successful domestication of men would be accomplished through silent moral example . . . The quiet, chaste perseverance of respectable wives would eventually awaken male morality and rekindle husband’s potential for true monogamous love” (73). In this way Roqué attacks men’s infidelity, and portrays white women as virtuous and capable of changing their husband’s behavior. This was an essential part of the proto-feminist agenda for reform of gender relations.

Conclusion

The eclecticism and variety of styles and topics developed by Puerto Rican writers, their contradictions and ambiguities, and their mixing of literary techniques all represent the rupture of the coherent, continuous, and homogeneous discourse of European literary movements. Yolanda Martínez San-Miguel suggests that these ruptures with the coherence of European novels show the impossibility of “narrating the nation from a single and coherent discursive form” (132). The *mestizaje* of styles, and the eclectic usage of literary techniques and approaches in one single novel can be interpreted

as rejecting the instability of the Creole subject, the ambiguous manner in which the island was governed and the different political positions and lack of homogeneity in Puerto Rican society. Not surprisingly, the metaphor that predominates in mainstream Puerto Rican novels such as *La charca* is that of a sick and weak population, comparable to a retarded child in need of paternal care. It is commonplace to say that this metaphor of sickness represents the colonized body of Puerto Rico, stagnant and backward. In this context, the multiple uses that Espiritismo renders as a literary convention and as a tool for gender representation and cultural resistance has not been seriously studied by critics of literature. This study has many limitations and it only pointed at some aspects that need more research. There is not a comprehensive study of nineteenth-century Puerto Rican fiction that I know of, that analyzes both canonical and non-canonical texts against the backdrop of the ideological aspects mentioned at the beginning of this essay. The roles that Espiritismo played and its impacts on Puerto Rican society only recently has been reviewed by historians, social scientists, and other scholars, however, there is a vacuum in regard to literary analyses.

Moreover, an in-depth study of nineteenth-century writings would reveal many clues that have preceded and shaped the present neo-colonial condition. There developed a transatlantic Diaspora, which together with the people on the island—Taínos, mestizos, slaves, free blacks, mulattoes, and white Creoles—forged strong nationalist sentiments without the existence of a sovereign territory or nation-state. It is perhaps this very fact that destabilizes fixed notions of what traditionally is considered a “nation” or “national” which makes Puerto Rico a *rara avis* on the field of national discourses. Today, under the light of new critical approaches, the definition of what is a nation, national, and/or nationalism acquire more flexible meanings than the official ones to explain the existence of a well-defined national culture and a literary identity in Puerto Rico, or what Jorge Duany characterizes as a “stateless nation” (1-5).

Today, Espiritismo and other alternative African religions continue offering a rich vein of literary topics and motifs for Caribbean writers on the islands and in the Diaspora. Worth of mention are contemporary women writers such as Marise Condé, Mayra Montero, Judith Ortiz Cofer, and Dolores Prida who display in their writings a distinct Creole identity and culture.

NOTES

¹ For example, Margarite Fernández Olmos and Lizabeth Paravisini-Gebert have done extensive research and published several books on Caribbean Creole religions. Arcadio Díaz Quiñones's "Fernando Ortiz and Allan Kardec: Transmigration and Transculturation" is an insightful essay that examines the relationship between kardecian principles and Ortiz's concept of "transculturation." Nancy Herzig Shannon's historiography *El Iris de Paz* documents the role of women espiritistas in the early twentieth century. And Mario Núñez Molina does ethnographic and anthropological research on Espiritismo as an alternative healing system.

² For this overview I have consulted the following historians: Aileen Findlay, Gordon Lewis, Adalberto López, Fernando Picó, Angel Quintero Rivera, and José Trías Monge.

³ In his prologue to Manuel Zeno Gandía's *La charca*, Enrique Laguerre emphasizes that in the nineteenth century different European aesthetic styles blended together creating a "mestizaje de estilos" which characterizes the literature produced at the time (xxiii).

⁴ See Lizabeth Paravisini-Gebert "Espiritismo: Creole Spiritism in Cuba, Puerto Rico, and the United States" for an excellent introduction to the history and cultural impacts of Espiritismo in Puerto Rico (171-210).

⁵ Herzig Shannon explains that Yáñez vda. De Otero's history of Spiritism offers valuable information on the participation of women during the first years of *La Federación Espiritista*. It helped Herzing Shannon to identify outstanding "mujeres espiritistas" whom she researched in depth in her own study.

⁶ As a curious note, L.H. Denizard Rivail claimed to be the reincarnation of a Druid named Allan Kardec.

⁷ Joseph McCabe points out that most of the serious attempts to trace the history of Western modern spiritualism are mainly accounts of physical phenomena, that is, musical hearings, rappings, spectral voices, turning-tables, chain-rattling ghosts, and so forth, for which there is an enormous amount of conscious fraud. As a matter of fact, Societies for Physical Research in England and North America concentrated exclusively in case studies of trance-mediums and automatic writing, after careful

examination and proof of being true parapsychological phenomena. Other alleged paranormal activities such as ghost-seeing, ghost-rappings, haunted houses, poltergeist, and the like, were left aside (184-87).

⁸ According to McCabe, the controversy involving the confession of the Fox sisters is available to researchers not only in the newspapers of the time, but also is thoroughly documented in *The Death-Blow to Spiritualism* (1888), a book by R.B. Davenport published under the very guidance and approval of Maggie and Katie Fox (44).

⁹ See "Fracaso Espiritista," *El Boletín Mercantil* [no. 136, November 16, 1888] qtd. in *El Buscapié* by Juan Caliente.

¹⁰ A most respected figure in the intellectual history of Puerto Rico, Corchado was appointed deputy to the Spanish Cortes in 1871 to represent the Mayagüez district. Among his cultural contributions, Corchado was the co-founder with Manuel A. Alonso, José Julián Acosta, and Gabriel Ferrer of the newspaper *El Agente*, a pivotal publication that in the late 1880s voiced the ideals of the Liberal Reformistas or Autonomistas (Geigel Polanco 1975).

¹¹ For example, Carmen Gómez Tejera, Francisco Manrique Cabrera, and Cesareo Rosa Nieves.

¹² Manuel García Díaz is the first Puerto Rican critic who attempted a thorough study of Tapia's oeuvre and pointed out the sociopolitical claims addressed by the *Póstumos* as well as Tapia's affiliation with Espiritismo.

¹³ Among these urban novels are *Inocencia* by Del Valle Atilés, *Luz y sombra* by Ana Roqué, *La muñeca* by Carmela Eulate Sanjurjo, and *El escándalo* by Matías González García, just to mention a few that share city settings and deal with gendered power relations and social class differences, which were some of the social problems that preoccupied the members of the intellectual elite.

¹⁴ Martínez Capó argues that contemporary critics have concentrated only in the youth production of González García and have overlooked urban novels novels such as *Cosas* (1893), *El escándalo* (1894) and *Ernesto* (1895), as well as numerous short stories dispersed in newspapers that would reveal the author's Modernista style (Martínez Capó 7-9).

WORKS CITED

Aponte Alsina, Marta. "Póstumo interrogado: relectura de Tapia." *Tapia ayer y hoy: edición conmemorativa -1882-1982*. Santurce: U Sagrado Corazón, 1982. 43-70.

Díaz-Quiñones, Arcadio. "Fernando Ortiz and Allan Kardec: Transmigration and Transculturation." *The Cultures of the Hispanic Caribbean*. Eds. Conrad James and John Perivolaris. London and Oxford: Macmillan Education Ltd, 2000. 9-27.

Duany, Jorge. *The Puerto Rican Nation on the Move: Identities on the Island and in the United States*. Chapel Hill: U of North Carolina P, 2002.

Ferrer, Gabriel. *La mujer en Puerto Rico: sus necesidades presentes y los medios más fáciles y adecuados para mejorar su porvenir*. San Juan: El Agente, 1881.

Findlay, Eileen. *Imposing Decency: The Politics of Sexuality and Race in Puerto Rico, 1870-1920*. Durham: Duke UP, 1999.

García Díaz, Manuel. *Alejandro Tapia y Rivera, su vida y su obra*. San Juan: Coquí, 1971.

Géigel Polanco, Vicente. *Manuel Corchado y Juarbe: Obras Completas*. Vol I. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1975.

Gómez Tejera, Carmen. *La novela en Puerto Rico, apuntes para su historia*. Río Piedras: U de Puerto Rico, 1947.

González García, Matías. *Cuentos: primera selección*. Ed. Juan Martínez Capó. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1992.

Herzig Shannon, Nancy. *El Iris de Paz: el espiritismo y la mujer en Puerto Rico, 1900-1905*. Río Piedras: Huracán, 2001.

Laguerre, Enrique. Prólogo. *La charca*. By Manuel Zeno Gandía. 1894. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978. ix-xlix.

Lewis, Gordon K. *Main Currents in Caribbean Thought: The Historical Evolution of Caribbean Society in Its Ideological Aspects, 1492-1900*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1983.

López, Adalberto, ed. *The Puerto Ricans: Their History, Culture, and Society*. Cambridge, MA: Schenkman, 1980.

Manrique Cabrera, Francisco. *Historia de la literatura puertorriqueña*. Río Piedras: Cultural, 1971.

Martínez San-Miguel, Yolanda. "Deconstructing Puerto Ricanness through Sexuality: Female Counternarratives on Puerto Rican Identity (1894-1934)." *Puerto Rican Jam*. Eds. Frances Negrón-Muntaner and Ramón Grosfoguel. Minneapolis: U of Minnesota P, 1997.127-39.

Núñez Molina, Mario A. "Community Healing Among Puerto Ricans: Espiritismo as a Therapy for the Soul." *Healing Cultures: Art and Religion as Curative Practices in the Caribbean and Its Diaspora*. Eds. Margarite Fernández Olmos and Lizabeth Paravisini-Gebert. New York: Palgrave, 2001. 115-129.

Paravisini-Gebert, Lizabeth. "Espiritismo: Creole Spiritism in Cuba, Puerto Rico, and the United States." *Creole Religions of the Caribbean: An Introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*. Eds. Margarita Fernández Olmos and Lisabeth Paravisini-Gebert. New York and London: New York UP, 2003. 171-210

Pedreira, Antonio S. *Insularismo: ensayos de interpretación puertorriqueña*. Madrid: Tipografía Artística, 1934.

Picó, Fernando. *Historia general de Puerto Rico*. Río Piedras: Huracán, 1986.

—. *Al filo del poder: subalternos y dominantes en Puerto Rico, 1739-1910*. 1993. San Juan: U de Puerto Rico, 1996.

Quintero Rivera, Angel G. *Patricios y plebeyos: burgueses, hacendados, artesanos y obreros, las relaciones de clase en el Puerto Rico de cambio de siglo*. Río Piedras: Huracán, 1988.

Rivera de Alvarez, Josefina. *Visión histórico-crítica de la literatura puertorriqueña*. Barcelona: M. Pareja, 1960.

Rodríguez Escudero, Néstor. *Historia del espiritismo en Puerto Rico*. San Juan, P.R., 1978. (Privately printed.)

Roqué, Ana. *Cuentos y novelas*. Ponce: Manuel López, 1895.

—. “Clarividencias.” *Album Puertorriqueño* (1918): 10-11.

Rosa Nieves, Cesareo. *Historia Panorámica de la literatura puertorriqueña (1589-1959)*. Tomo II. San Juan: Campos, 1963.

Tapia y Rivera, Alejandro. “El purgatorio de un ególatra: cuento fantástico.” *Miscelánea*. Novelas. Cuentos. Bocetos y otros opúsculos. Puerto Rico: González & Co., Editores, 1880. 125-47.

—. “Un alma en pena.” *El Bardo de Guamaní: Ensayos Literarios*. Habana: Imprenta del Tiempo, 1862. 521-46.

—. *Enardo y Rosael o el amor a través de los tiempos*. 1872. San Juan: Imprenta Venezuela, 1944.

—. *Mis memorias o Puerto Rico como lo encontré y como lo dejo*. 1927. Río Piedras: Edil, 1979.

—. *Póstumo el transmigrado o historia de un hombre que resucitó en el cuerpo de su enemigo*. 1872. *Póstumo el envirginiado o historia de un hombre que se coló en el cuerpo de una mujer*. 1882. Reprint. San Juan: Imprenta Venezuela, 1945.

Trías Monge, José. *Puerto Rico: The Trials of the Oldest Colony in the World*. New Haven: Yale UP, 1997.

Luisa Capetillo: espiritista puertorriqueña

Por Carmen Romeu Toro*

Este escrito propone revisar algunos textos escritos por Luisa Capetillo a la luz de la filosofía espiritista y a su vez enmarcarla en una corriente filosófica de reivindicación social muy importante en su época en Puerto Rico. Las ideas espiritistas se consideraban subversivas y prohibidas en el Puerto Rico del siglo diecinueve. El espiritismo, considerado una ciencia de observación y una doctrina filosófica había sido fundado por el francés Hipólito Denizard Rivail, conocido como Allan Kardec a mediados del siglo diecinueve. Basado en la preexistencia y supervivencia del espíritu, la reencarnación y la evolución universal entre otros principios postulaba no ser una religión ni creer en ningún género de superstición. A pesar de las prohibiciones, los textos espiritistas llegaron a Puerto Rico a través del contrabando y por medio de personas que venían de otros países. En el año 1871 se documenta la primera reunión de un grupo espiritista en Mayagüez.

Este era el ambiente imperante conocido dentro del espiritismo puertorriqueño cuando Luisa Capetillo nace en 1879 y se forma en Arecibo, Puerto Rico. Es importante recordar que la madre de Luisa, Margarita Perón era francesa y probablemente había estado expuesta a estas ideas que se desarrollaban en Francia durante esa época.

A partir de un análisis de contenido de sus ideas entendemos que Luisa Capetillo puede haber sido influenciada por las obras de los teóricos del espiritismo como Allan Kardec y el español Joaquín Trincado Mateo, fundador del la Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal (EM-ECU) en Argentina en 1911. Los escritos de ambos eran muy conocidos en Puerto Rico, especialmente por los reformadores sociales y políticos. Este último formuló proyectos de transformación social a la luz del pensamiento espiritista tanto en Puerto Rico como en América Latina.

*Carmen Romeu es maestra y candidata doctoral en literatura.

Aunque Luisa Capetillo no menciona a estos autores por su nombre puesto que no se acostumbraba citar para la época, se encuentran planteamientos parecidos a los de ellos en sus escritos. Desde su primer libro *Ensayos Libertarios* (1907) Luisa Capetillo se define como espiritista. De ahí en adelante, en todos sus escritos planteará y desarrollará el tema entrelazándolo con sus otros intereses.

De igual manera, podemos imaginar que Luisa conoció a hombres y mujeres que profesaban el espiritismo en Puerto Rico por sus múltiples viajes a través de la isla y a ciudades de Estados Unidos. En uno de sus escritos encontramos mención de una visita a un centro espiritista en San Germán. Muchas de las personas activas en el movimiento obrero creían y practicaban el espiritismo. Es casi seguro que conoció a Librada Rodríguez Rivera (1891-1990), también de Arecibo, quien se destacó en la política, el sufragismo, el trabajo social, la oratoria y por su dedicación al espiritismo. Librada guardaba ejemplares de los libros de Luisa, algunos dedicados por ella (1916). En Vega Baja, pueblo cercano a Arecibo, vivió Brígida Álvarez Rodríguez (1868-1938) política, periodista y escritora, quien junto a su padre elaboraba el periódico espiritista *El Nivel*. No encontramos constancia de que ellas se hayan conocido pero no lo descartamos.

Las ideas filosóficas de Luisa se entrelazaron con el anarquismo para abonar a su visión igualitaria de las mujeres y la justicia universal. La importancia de la educación particularmente para las mujeres y la preocupación por la necesidad de erradicar la pobreza resaltan en Luisa. Ella planteó que el anarquismo y el espiritismo eran iguales en su fin. Sin embargo, diferían en la forma de ver la pobreza y la acción a tomar para remediarla. En su primer libro dice: “Desearían muchos llamados espiritistas, ser como muchos de los verdaderos anarquistas, que son hombres y mujeres más justos, equitativos, humanos, amigos leales y seguros compañeros a pesar de las distancias. Valientes y decididos defensores de la fraternidad universal,” *Ensayos Libertarios* (1910). La idea de la fraternidad universal es uno de los temas proclamados por el espiritista Joaquín Trincado y también era esbozado por los anarquistas.

En términos de su visión de la mujer, Luisa coincide con los planteamientos de los pensadores espiritistas. Encontramos en *El libro de los espíritus* de Kardec: “La emancipación de la mujer sigue el progreso de la civilización: su esclavitud camina con la barbarie.”. También Joaquín Trincado en su *Código de Amor Universal* expresa que: “El espíritu no tiene sexo, y es alternativamente hombre o mujer...pensar que la mujer no puede desarrollar su cerebro e inteligencia lo mismo que el hombre, es un error, pero educar a la mujer en la pusilanimidad, coartarle las libertades del hombre es un crimen de lesa humanidad”. Luisa Capetillo en su libro

Mi opinión manifiesta que: “No me explico por qué el hombre cree tener siempre derechos sobre la mujer... Esto lo han permitido las fórmulas sociales. Mejor dicho lo hemos tolerado nosotras, por la supuesta debilidad de que siempre nos han acusado.” Por otro lado, Luisa también planteó la importancia de la fuerza mental “que irradia de todo nuestro ser... Nuestro yo espiritual puede ver, palpar y hacerse visible, sin el cuerpo material; esto no es religión. ¡Es Ciencia!” (Mi opinión)

En su último libro, *Influencia de las ideas modernas*, incluye el personaje de Angelina, quien es espiritista. Esta joven, es la hija del dueño de la hacienda y a través del estudio de los principios espiritistas se había convertido en humanitaria y revolucionaria al comprender las diversas existencias junto a la importancia de la justicia y el crimen que era un lujo mientras hubiera miseria. Este personaje encarna la libertad, la fraternidad, el amor y la justicia para todos por igual, valores que Luisa Capetillo defendió durante toda su vida.

Luisa Capetillo es la primera teórica del espiritismo puertorriqueño y una de las pocas mujeres latinoamericanas que escribió sobre el espiritismo en esta región. Para concluir, un pensamiento de Luisa escrito en la Habana en octubre de 1914:

“Ante la eternidad de los siglos ¿qué es el dolor humano? Nada... ¿ante la inmensidad del infinito y su eternidad, impercedera, ¿qué es la lucha humana?... humo, polvo, nada... ante la interminable sucesión de sistemas planetarios en continua transformación espléndida e interminable por los siglos de los siglos, ¿Qué son las civilizaciones y el continuo inventar de nuestra especie?

Una insignificancia... Pero de granos de arena está formado el lecho de los océanos y los diques que besan sus olas, o sea sus playas.”

Bibliografía

Almenas, Ángeles, (1995). *Librada, una mujer para la historia*. Quebradillas: Imprenta San Rafael.

Bacón, Hemeterio, (1910). *Memorias de un maniático o apuntes históricos del espiritismo en Puerto Rico de los años 1872-1876*. Mayagüez: Imprenta La Americana.

Cancel, Mario, (1977). “Teosofía y modernización: el caso de Olivia Paoli de Braschi”, en *Historia y Género*, Río Piedras: Asociación Puertorriqueña de la Historia.

Capetillo, Luisa, (1910). *Ensayos libertarios*. San Juan: Tipografía Real Hermanos.

Capetillo, Luisa, (1916). *Influencia de las ideas modernas*. San Juan: Tipografía Negrón Flores.

Capetillo, Luisa, (1911). *Mi opinión: sobre las libertades, derechos y deberes de la mujer como compañera, madre y ser independiente*. San Juan: Biblioteca Roja.

Enríquez, Sandra, (1998). *Brígida Álvarez: una vida de lucha y sacrificio*. Copia personal.

Flammarión, Camilo, (1901). *El mundo antes de la creación del hombre*. Madrid: Biblioteca La Irradiación.

Herzig, Nancy, (2001). *El iris de paz: El espiritismo y la mujer en Puerto Rico, 1900-1905*. Río Piedras: Ediciones Huracán.

Kardec, Allan, (1860/1992). *El libro de los espíritus*. Caracas: Ediciones CIMA.

Kardec, Allan, (1985). *¿Qué es el espiritismo?* Buenos Aires: Editorial Kier/ CIMA.

Oranich, Magda, (1983). *¿Qué es el feminismo?* Publicación Colectivo Luisa Capetillo, San Juan, Puerto Rico.

Ramos, Julio, comp. (1992). *Amor y anarquía: Los escritos de Luisa Capetillo*. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán.

Rodríguez Escudero, Néstor A., (1978). *Historia del espiritismo en Puerto Rico*. Aguadilla, Puerto Rico: Imprenta del Maestro.

Trincado, Joaquín, (1934). *Código del amor universal*. Buenos Aires, Argentina: Escuela Magnético Espiritual de la Comuna Universal.

Trincado, Joaquín, (1922). *El espiritismo estudiado*. Caracas, Venezuela: Consejo General de Venezuela de la EMECU.

Valle, Norma, (1990). *Luisa Capetillo: Historia de una mujer proscrita*. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Cultural.

Yáñez Viuda de Otero, Teresa, (1963). *El espiritismo en Puerto Rico*. San Juan, Puerto Rico.

Ética y Eros del escuchar: Luisa Capetillo en traducción

Por Alan West Durán*

Toda traducción se enfrenta a una distancia irrefutable. Dicha distancia puede ser temporal, lingüística o histórica, ya que cuando Luisa Capetillo escribió *Mi opinión sobre las libertades, derechos y deberes de la mujer*, las mujeres puertorriqueñas no tenían derecho a votar, la vasta mayoría no iba a la escuela, y la violencia doméstica no era un problema social sino una “norma” de la sociedad. Desde el idioma original (español) hasta el traducido (inglés), una doble distancia se presenta, de nuevo histórica. La tradición retórica del español, con su esplendor barroco, frases largas, sintaxis flexible, elaboración de oraciones sin verbos, y construcciones derivadas del latín pueden ser formidables para un angloparlante, para no decir que hace cundir el pánico en cualquier traductor. Hay otra distancia interior, que sólo es visible como efecto retroactivo porque el inglés de 1911 no es el inglés de noventa cinco años después, ya que el idioma ha hecho notables esfuerzos para hacerse más sensible a asuntos de género. La distancia cultural es formidable también ya que en Puerto Rico predomina el español, es una isla caribeña y católica, donde casi el 40% de la población es negra o de raza mixta, mientras que su amo estadounidense (entonces y ahora) es angloparlante, protestante (y en muchos casos evangélico), que en ese momento era un creciente poder mundial que vivía bajo la segregación racial estricta (Jim Crow).

Estas distancias implican un anhelo, un deseo de reconciliación, objetivo de cualquier traducción. Walter Benjamin se refería a la reconciliación como “lenguaje puro”, revelando las dimensiones cabalísticas y utópicas de su pensamiento. (Benjamin: 74) Este utopismo es análogo al pensamiento político de Capetillo, expresado con el fervoroso deseo de realizar un futuro anarcocomunista, pero la sensibilidad y el lenguaje de la época

*Alan West Durán es catedrático y director del Programa de Estudios Latinoamericanos y Caribeños en Northeastern University, Boston.

pueden chocarle al lector contemporáneo, hallándolos cursi o pintorescos, especialmente cuando se trata de las relaciones entre hombres y mujeres o de la vida familiar, para no mencionar palabras, conceptos e ideas arraigados en la cultura de la época.

Igualmente desafiante para el traductor es la gama de registros en el libro, a veces de una frase para otra, que van desde arranques líricos a discursos exhortativos, desde la persuasión moral a la indignación apasionada, desde la argumentación rigurosa hasta la reflexión triste e íntima sobre amores perdidos. Dicha volatilidad no debe sorprendernos: Luisa fue anarcocomunista, vegetariana, feminista, agitadora sindical, una madre que nunca se casó, amante sin tabúes, activista política, escritora, y espiritista. Estas voces distintas a veces hablan al unísono, en otras ocasiones colindaban o pugnaban entre sí, pero las múltiples tonalidades de su discurso era lo que hacía que Luisa Capetillo fuera una de las voces más originales, vibrantes y radicales del Caribe en el siglo veinte.

Pero como traductor masculino de una autora femenina, la traducción de este libro hizo resaltar ciertos aspectos de género que atañen a la traducción. Tradicionalmente un texto original era escrito por un autor masculino, y en muchas instancias era traducido por una mujer, de esta forma estableciendo o reproduciendo una dinámica de productor (autor, original, paternidad) y reproductor (traductor/a, obra secundaria, maternidad). Varios elementos se pueden destacar de este modelo: primero, la devaluación de la obra traducida como algo derivado y no creativo; segundo, la no confiabilidad de la habilidad “reproductiva” de la traducción, que genera la acusación de traición e infidelidad, siempre la culpa del traductor, y el encuadre de ambos dentro de un discurso genérico que iguala traducción y femeneidad. Implícito en este modelo es la perspectiva que el lenguaje (lengua materna) y el texto son femeninos. (ver Chamberlain: 315-317) Por lo tanto, una mala traducción es vista como una “violación” o una “profanación” (corrupción) del texto original, cuya paternidad, por supuesto, nunca es cuestionada. Este modelo tiene connotaciones edipales: el Padre (texto original) está en rivalidad con el hijo o la hija (traductor/a) sobre la Madre (lenguaje, texto, traducción).

Serge Gavronsky, valiéndose de estas tensiones edipales ha argumentado que hay dos tipos de traducción. La primera es piadosa, donde el traductor jura fidelidad al texto tal como los caballeros medievales le prometían ser virtuosos a la Dama Virgen. El traductor no debe “manosear” mucho el texto y debe servir a la “pureza” del mismo. El segundo tipo es

el canibalista, en el cual “el original ha sido capturado, violado, el incesto cometido. Otra vez el hijo es el padre del hombre. El original es mutilado a punto de ser irreconocible: la dialéctica amo-esclavo es subvertido.” (en Chamberlain: 320) Dos extremos que van de devoción a devoración, contenidas en un neologismo: devo(ra)ción. Pero en realidad, las traducciones raramente se limitan a uno u otro de estos extremos: más común es que se combinan, tal vez siguiendo el modelo hermenéutico de Steiner, que consiste de la confianza, la penetración (¡¡!!), la encarnación y la restitución (Steiner: 312-319) Hoy día quizás sería provechoso cambiar el término penetración (con sus limitaciones obvias) por inmersión, con sus ricas asociaciones acuáticas y bautismales.

Estos modelos y metáforas son útiles en cuanto a marcos teóricos generales, pero en el caso de traducir a Luisa Capetillo hay incógnitas que no se pueden explicar. ¿Qué ocurre cuando un autor masculino traduce a una autora femenina? Se trata de que la autora entra a asumir un papel masculino y viceversa, de manera que hay una especie de travestismo literario o lingüístico? ¿La lengua se convierte entonces en lengua paterna? ¿Cómo sufre la traducción cuando la autora está muerta y no se le puede consultar para hacer el esfuerzo más colaborativo? ¿Hay manera de que la traducción puede verse de forma menos contraria, sospechosa, o predatoria, dejando así respetar la diferencia de género, raza, y sexualidad? ¿Cuáles son las implicaciones de traducir a Luisa Capetillo al inglés, ya que en su época y hasta hoy Puerto Rico sigue siendo colonia de EEUU? La última pregunta tiene mayor vigencia ya que en su caso Capetillo era indiferente (para no decir hostil) a la causa independentista boricua, que la diferenciaba de la mayoría de los nacionalistas y progresistas de su época. También le da una conmovedora mordacidad a su uso de la palabra patria, que en latín se vincula con padre y patriarca. De manera que el feminismo radical y anarquista de Capetillo coinciden en ser antipatriarcal y antinacionalista. (No creo que esto implique que Capetillo no valorizaba el rol imperial de EEUU en Puerto Rico, pero su énfasis es diferente al ver que cualquier estructura estatal es injusta y producto de una imposición de las clases gobernantes sobre las masas trabajadoras. Para Capetillo la opresión no tiene nacionalidad). Su frase “El sistema social actual, con todos sus errores es sostenido por la ignorancia y esclavitud de las mujeres” cobra una gama de asociaciones que todavía tienen vigencia en nuestras sociedades “postmodernas” e “ilustradas”.

Curiosamente, Capetillo no hace referencia en el texto al colonialismo y usa el vocablo imperialismo una sola vez, como sinónimo de imposición

al referirse al dominio de los fuertes y los ricos sobre los pobres dentro de una sociedad específica, no una relación entre países o estados. Puerto Rico es mencionado sólo dos veces, una vez al principio cuando firma y le pone fecha al prefacio, y la otra en una referencia a un cirujano militar que vivió en la isla. Ninguno de los dos casos se refiere a Puerto Rico en un contexto político ni mucho menos colonial. A la inversa, la palabra madre aparece más de setenta y cinco veces, el vocablo amor más de ciento sesenta. Como traductor, ¿estaba dejando mis propios prejuicios (como académico masculino, viviendo y trabajando en EEUU, ferozmente nacionalista sobre Puerto Rico, mi patria adoptada) influirme al equiparar política doméstica no democrática y dominación de género con colonialismo? Una pregunta incontestable, y tal vez un recordatorio de que la visibilidad/invisibilidad del traductor puede variar dentro del texto, y que por tanto se imbrica en la doble armazón de la traducción: su promesa (su capacidad subversiva, su renovación conceptual) o su peligro (de apropiación, negación, subyugación). En las palabras elocuentes de Lawrence Venturi:

“Los efectos violentos de la traducción se sienten en el país y fuera de él. Por un lado, la traducción ejerce un poder enorme en la construcción de la identidad nacional hacia culturas extranjeras, y, por lo tanto, potencialmente puede figurar en la discriminación étnica, las confrontaciones geopolíticas, el colonialismo, el terrorismo, la guerra. Por otro lado, la traducción recluta el texto foráneo en el mantenimiento o revisión del canon literario en el lenguaje-cultura meta, inscribiendo la poesía y la ficción, por ejemplo, con varios discursos narrativos y poéticos que compiten por el dominio cultural en la lengua meta.” (Venturi, 1995: 19)

En cuanto a la promesa en las palabras de Venturi, uno podría mencionar las traducciones de García Márquez (al inglés), o la obra de filósofos como Derrida y Foucault. Para ver sus peligros o fracasos, basta con el abuso de la palabra *jihad* en el léxico político de la actualidad, definido de manera incorrecta y reductiva, con letales consecuencias en sus malentendidos.

Quiero proponer un modelo de traducción con relevancia no sólo para Luisa Capetillo pero para la traducción en general, basada en “la filosofía del escuchar” enunciada por Gemma Corradi-Fiumara (ver su libro de 1990: 28-51). La traducción es una logomaquia, un diálogo, ambas palabras que hemos importado del griego. Logomaquia implica una lucha

entre dos lenguajes, culturas y mundos, un terreno en disputa. Diálogo porque hay conversación, una dialéctica intensa que respira y transpira. Diálogo que implica una ética y una erótica. Uso la palabra erótica tal como lo manejaba Audre Lorde: “La palabra erótica viene de la palabra griega eros, la personificación del amor en todas sus manifestaciones — nacido del Caos y personificando el poder creativo y la armonía. Cuando hablo de lo erótico, hablo de ello como afirmación de la fuerza vital de la mujer; de esa energía creativa apoderada, cuyo conocimiento y uso apenas estamos reclamando en nuestra lengua, nuestra historia, nuestro baile, nuestra forma de amar, nuestro trabajo, nuestras vidas.” (Lorde: 55) Un/a traductor/a de Capetillo tiene que consagrar y usar ese “poder y armonía creativos” para expresar los conocimientos engendrados por su lenguaje, su historia, su forma de amar, su trabajo, su vida. Tarea difícilísima porque refleja las tensiones que pugnan dentro de la representación feminista:

“dos impulsos o mecanismos concurrentes se dan en la producción de la auto-representación: uno erótico, narcisista que resalta imágenes del feminismo como la diferencia, la rebelión, el atrevimiento excesivo, la subversión, deslealtad, agencia, el apoderamiento, el placer y el peligro, rechazando toda imagen de falta de poder, victimización, de subyección, resignación, pasividad, conformismo, o femineidad; y un impulso ético que lucha por obtener comunidad, confianza, responsabilidad, hermandad entre mujeres, fuertes lazos, pertenecer a un mundo de mujeres, o compartir lo que Adrienne Rich ha llamado ‘el sueño del lenguaje común’.” (de Lauretis: 336-337)

Capetillo encarna ambos impulsos, tanto literal como figurativamente: su uso de ropa de hombre, rechazo al matrimonio, apoyo al amor libre, ciertamente ejemplifican el impulso erótico, mientras que sus argumentos a favor de una sociedad sin clases, la exaltación de los trabajadores, su oposición a la pena de muerte, y sus súplicas a las mujeres (¡y a los hombres!) sobre cómo educar a sus hijos o mantener la casa serían parte del impulso ético ya citado. Mientras que de Lauretis señala la tensión que pueda ocurrir entre los dos, Capetillo se mueve libremente entre esos polos con una facilidad asombrosa.

¿Cuál es la tarea ética del traductor de Capetillo, además de asegurar que se manifiesten debidamente los dos impulsos (ético, erótico)? Al reconocerlos, la complejidad de su pensamiento y de su vida son más fáciles de vislumbrar y desenmarañar. Dicha complejidad insta al traductor a no convertir a Capetillo en lo que no es: una feminista de los años sesenta

de primer mundo. Es más, la tarea del traductor es captar la dimensión ética de lo erótico, transgresivo y subversivo en su pensamiento (y vida), además de hacer relucir los elementos eróticos de su ética de construir una comunidad, de pertenecer a “un mundo común de mujeres”. Esta tarea puede ser lograda si uno considera la traducción como una “filosofía del escuchar”, poniendo énfasis en el “conocimiento situado” que ejemplificó Capetillo en toda su obra.

Palabras como logomaquia y diálogo tienen una raíz común, *logos* o *legein*. Siempre asociamos el *logos* con el hablar, el discurso racional, rendir cuentas, la expresión verbal. En una “cultura de monólogos en competencia”, como señala Gemma Corradi-Fiumara, valorizamos a las personas que son elocuentes, aquellos que pueden imponerse con su discurso “magistral”, una expresión con una carga de género innegable. Estas estructuras de dominación logocrática crean “una lucha crónica de conquista territorial donde el territorio es un conjunto de nociones para construir la realidad...[es] predatorio”. (Corradi Fiumara: 21) El impulso logocrático es análogo a la expansión territorial europea en su fase imperial.

Pero según Corradi Fiumara (siguiendo a Heidegger) indica, el verbo *legein* también significa cobijar, recoger, guardar, recibir, todas palabras más vinculadas a escuchar (atender, prestar atención) más que de hablar. Heidegger insiste que *legein* implica un “colocarse ante de”, una habilidad de escuchar. “Sin embargo, *legein*...significa justo esto, que cualquier cosa ante nosotros nos involucra y por tanto nos concierne...Escuchar bien pertenece al *logos*...Como tal el escuchar bien para los mortales es en cierta manera lo mismo que el *logos*.” (Heidegger, 1984: 62, 67) El propio Heidegger va más lejos y sugiere que hablar ya conlleva una forma de escuchar: “Hablar es de por sí una forma de escuchar. Hablar es escuchar al lenguaje que hablamos. Por lo tanto, no es un escuchar mientras, pero antes de que hablamos. Este escuchar al lenguaje viene antes que las otras formas de escuchar que conocemos, de una forma muy inconspicua.” (Heidegger, 1971: 123-124) Resume al decir: “¿Cómo podemos oír sin traducir, traducir sin interpretar?”

Escuchar, pues, no es actividad pasiva, sino prestar atención de forma resoluta, acción central a una ética y entendimiento dialogada. Escuchar requiere una apertura que va a la médula de la traducción (y de la filosofía): “cualquiera que escucha se abre en lo fundamental. Sin esa apertura no hay vínculo humano genuino. Estar juntos también implica

poder escuchar el uno al otro.” (Gadamer: 361) Luisa Capetillo encarnó en su vida y su escritura, esa humildad de estar abierto y escuchar. Al hacerlo le proveía a sus lectores y traductores un modelo antilogocrático que no sólo es útil para la traducción sino para el discurso político también. Su acercamiento se aproxima al modelo mayéutico (partera) de Platón. El proceso mayéutico ayuda a que una persona recupere sus ideas latentes o memorias, y claro, requiere prestar atención de manera concentrada en el escuchar mencionado anteriormente. Estas ideas emergen de un camino no previsto generado por una voluntad de no triunfar, de no tener que ganar el argumento. (Corradi Fiumara:143-168) Tomemos *Mi Opinión...* y sus frecuentes intercalaciones de citas, artículos, y ensayos de otras personas en un diálogo constante de Luisa con sí misma y con su lector. Al citar y revelar el pensar de otros el pensamiento de Capetillo emerge en formas sutiles y inesperadas, vemos cómo nacen las ideas de ella, por medio de estas múltiples evocaciones o conversaciones, de “pertenecer juntos”.

Esta filosofía del escuchar entabla una relación singular con el lenguaje, de asegurar que las palabras no se desgasten, abusen o que pierdan su capacidad para incitar el asombro, la compasión o la indignación. “Las palabras no son términos, no son cubos o barriles donde recogemos un contenido ya hecho. Las palabras son manantiales que deben ser encontradas y excavadas al usarlas, manantiales que deben ser encontradas y excavadas una y otra vez, que pueden derrumbarse fácilmente, pero que a veces crecen y brotan cuando menos se espera. Si no vamos al manantial una y otra vez, los cubos se quedan vacíos, o sus contenidos se pudren.” (Heidegger, 1968: 130) Esta imagen de excavar, de ir al fundamento de donde surgen, brotan y fluyen las palabras es apto para describir la vida y el pensar de Luisa Capetillo, alguien que siempre fue a las raíces de la injusticia, y a la dominación de género y clase. Las imágenes acuáticas son enteramente consistentes con las imágenes líquidas que empleó por todo el texto, reflejando de igual forma sus creencias espiritistas.

Para los espiritistas el universo está hecho del fluido universal y los fluidos vitales. El primero es la sustancia básica de todos los elementos materiales y espirituales en el universo, e, influenciado por el trabajo del pensamiento divino, fue lo que generó los sistemas solares, las estrellas y los planetas. Los fluidos vitales son los que ponen en movimiento lo material y los cuerpos, animan a lo material en general y cuando muere un ser humano o una criatura, ese fluido vital retorna a la mezcla universal, eventualmente regresando a un cuerpo nuevo (la reencarnación). Los fluidos vitales son

afectados por los pensamientos (tanto buenos como malos), que, a su vez, afectan a la materia. Capetillo compartía estas creencias con sus hermanos y hermanas espiritistas, y al leerla podríamos decir que presenciamos su pensar como un fluido amniótico, que en sus momentos más agitados brota con un ritmo asombroso. Aquí también podemos ver una analogía entre la inmersión en el lenguaje y pensamiento del texto original y la filosofía del escuchar.

Los contraflujos del pensamiento de Luisa, no nos deben distraer de las profundas diferencias que ella tenía con los espiritistas de su época. Primero, creía en la revolución, específicamente en el comunismo anarquista, que trascendió las metas reformistas de los espiritistas locales. Segundo, sus ideas sobre el matrimonio, la sexualidad y el amor libre también iban en contra de la mayoría de los espiritistas, aunque ellos abogaban por cambios en el matrimonio, creían en los derechos de las mujeres y también apoyaban el uso de los contraceptivos y el divorcio. Las ideas de Capetillo sobre la justicia estaban más arraigadas en el pensamiento social que en la moral religiosa, aunque usaba el lenguaje espiritista para elaborar sus puntos de vista. En *Mi Opinión...* ella critica rotundamente a espiritistas que, cuando hablan de personas que sufren de la injusticia, la miseria o la discriminación justifican dicho sufrimiento diciendo que como habían sido personas malas en una vida anterior, ahora estaban pagando las consecuencias de sus desvaríos. En general estaba en contra de la violencia, pero no fue pacifista como la mayoría de los espiritistas. Estas posiciones complejas definen a Capetillo, que no fue feminista tradicional, ni sindicalista típica ni espiritista al pie de la letra, ni tampoco el prototipo del anarquista (si eso fuera posible).

Tomando la discusión previa sobre traducción y las creencias espiritistas de Capetillo, es tentador comparar el rol del traductor a la del médium. Si el médium es un vaso comunicante entre el mundo espiritual y material, entre los vivos y los muertos, entonces la distancia mencionada al inicio de este ensayo es negociado y atravesado por el médium (traductor), entre la autora muerta y el lector (y traductor) vivo. Aunque la analogía es tentadora, podría ser más útil mencionar uno de los temas claves de la doctrina espiritista o de la espiritualidad esotérica en general: la correspondencia. En el espiritismo significa la correspondencia real y simbólica entre todas las partes visibles e invisibles del universo, entre macro y microcosmos. La correspondencia es también una comunicación (del original) que hace nacer una respuesta (la traducción). Una respuesta que elabora una analogía (una correspondencia) que crea un sentido de

pertenencia, un regreso al hogar. Heidegger hablaba de la poesía de Holderlin como un “regreso al hogar por medio de la otredad”. Traducir a Luisa Capetillo es un “regreso al hogar por medio de la otredad” que va más allá de lo lingüístico, ya que mi inglés está permeado por mi español y vice-versa, e igual que Luisa, también me crié en Puerto Rico y he vivido en EEUU, vía Cuba, donde ella fue arrestada y se hizo causa célebre. Al escuchar a Luisa no sólo he regresado al hogar, sino que he hecho un nuevo hogar habitado por su pensar, su amor, y su vida.

BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, Walter (1968) *Illuminations: Essays and Reflections*, Schocken Books, NY. Translated by Harry Zohn.

Chamberlain, Lori (2000/1988). "Gender and the Metaphorics of Translation", in Lawrence Venuti (ed.) *The Translation Studies Reader*, Routledge, NY.

Corradi Fiumara, Gemma (1990) *The Other Side of Language, A Philosophy of Listening*, Routledge, NY. Translated by Charles Lambert.

De Lauretis, Teresa (1990) "Upping the Anti (Sic) in Feminist Theory" in Robin Warhol and Diane Price Herndl (eds.) *Feminisms, An Anthology of Literary Theory and Criticism*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, revised edition, 1997.

Gadamer, Hans-Georg (1993) *Truth and Method, Continuum*, NY, Second Revised Edition, Translated by Joel Wersheimer and Donald G. Marshall.

Heidegger, Martin (1980/1950, 1954) *Early Greek Thinking*, Harper & Row, San Francisco, CA. Translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi.

Heidegger, Martin (1971/1959) *On the Way to Language*, Harper & Row, San Francisco, CA. Translated by Peter Hertz.

Heidegger, Martin (1968) *What is Called Thinking?*, Harper & Row, NY, NY. Translated by J. Glenn Gray.

Lorde, Audre (1984) *Sister Outsider*, Crossing Press, Trumansburg, NY.

Steiner, George (1992) *After Babel, Aspects of Language & Translation*, Oxford University Press, NY, 2nd ed.

Venturi, Lawrence (1995) *The Translator's Invisibility, A History of Translation*, Routledge, NY.

Venturi, Lawrence, editor (2000) *The Translation Studies Reader*, Routledge, NY.

Las Rebeldías Silenciadas

Por Margarita Pisano*

Sobre las rebeldías profundas existe un vacío, producto de silenciamientos intencionales y sistemáticos; sobre las rebeldías de las mujeres, este vacío produce un efecto de no-existencia, y, sin embargo, ésta es la historia del paso de nosotras, las mujeres, por la civilización actual.

La historia conocida es la historia de los varones. Está relatada, escrita y memorizada. Está construida sobre ciudades, monumentos y ruinas. Esta historia está hecha de gestos y gestas de sus diferentes “culturas”, variantes del mismo sistema civilizatorio, basado en un entretrejo de ideas de superioridades y dominios. Para estudiar la masculinidad tenemos esta historia, que traspasa, además, sus mitologías. Los estudios de la masculinidad no son otra cosa que el estudio de la historia y del arte, que imponen una ética y una estética, que marca lo que “nos gusta”.

Los hoyos negros del espacio llaman nuestra atención, nuestra imaginación. Se indagan para comprender el universo y la vida. La historia de nosotras, las mujeres, es un hoyo negro, que, en los últimos tiempos, se ha pretendido rellenar con el concepto de género (género y salud, género y educación, género y literatura, género y leyes, género e historia, etc.). Este hoyo negro oculta, en su profunda oscuridad, el odio contra las mujeres, la misoginia. ¿Cómo ver a las mujeres, después de este vacío histórico, de tal manera que no produzca vértigo ni rechazo? ¿Se pueden suplir siglos de oscuridad, de matanzas y maltrato sin priorizar el estudio sobre estos personajes “a-históricos” que somos las mujeres?

Los estudios y la instalación de la masculinidad-feminidad llevan milenios. La historia de los varones nos relata y nos instala como femeninas, y los estudios de género, me temo que también. Por lo tanto, los estudios de las mujeres –desde una perspectiva política y filosófica- tienen

*Margarita Pisano, de Chile, es teórica feminista y activista.

una desventaja obvia y se los percibe como una “parcialidad”, como un apéndice del mundo, no como el mundo y la humanidad. Lo que no se soporta es que para conocer a las mujeres (conocernos) –no como femeninas ni como un “fenómeno de estudio”– tengamos que cuestionar la historia de los varones. Los varones –como colectivo- llevan siglos haciendo cultura solos, política solos, historia solos, ciencia solos, filosofía solos, religiones solos, construyendo la masculinidad y DEFINIÉNDONOS... y cuando las mujeres –como colectivo- queremos hacer cualquiera de estas cosas, solas, nos miran horrorizados y horrorizadas: “¿cómo vamos a hacer y ser sin ellos!?”; y volvemos a depositar, en los poderosos, ajenos, nuestro relato, deseos y aspiraciones... NUESTRA DIMENSIÓN DE LO HUMANO.

El feminismo ha ido negociándose ad infinitum, pintándose de diferentes colores –a base de género- para poder acceder al mundo del poder y de las ideas masculinas, perdiendo su fuerza civilizatoria. A medida que el feminismo hace todos estos malabares, los hombres recuperan de la feminidad, que les pertenece, lo que a ellos les conviene, ya que LA MASCULINIDAD Y LA FEMINIDAD SON UN TODO CONTINUO INVENTADO POR ELLOS... desde el poder es fácil reivindicar lo elegible de lo femenino.

Estamos en una civilización misógina, esto es el odio hacia las mujeres (el hoyo negro). La misoginia es un sentimiento construido para el dominio y la explotación de las mujeres, sostenido en un entretrejo de ideas-creencias. La misoginia es un acto civilizatorio que contiene, y esto es lo peor, el ODIOS Y EL DESPRECIO CONTRA NOSOTRAS MISMAS. Y no se resuelve a través de las reivindicaciones y los accesos a la misma cultura que la produce, que lleva milenios perfeccionando y adornando de modernidades la misoginia.

¿Cómo se hace un cambio civilizatorio?

¿Cómo podemos reconocer las energías no condicionadas por la macrocultura vigente para poder tener OTRA imaginación, para poder construir un conjunto de ideas, con otros valores y lógicas que no sean de dominio/propiedad disfrazada de protección y continuidad? Pienso que tiene que ser un proceso lo más alejado de lo que creemos válido y permanente de la macrocultura vigente; desde sus dioses, pasando por la idea de divinidad/superioridad, de dominio/propiedad-protección, deconstruyendo el monomio divino/superior que construye a “los elegidos” y a “los idiotas”*, aquéllos y aquéllas que cierran la posibilidad de escuchar, entender, pensar e imaginar. Aquéllos y aquéllas que, como rebaño, siguen siempre lo enseñado –al pastor-, pensando

que así es la vida / naturaleza, sin atreverse a hacer ningún ensayo de libertad y de salida adulta, de seres humanas completas en sí mismas, sin dependencias ni medias naranjas... sin pater.

El “bien educado” es el que sigue la huella y el “mal educado” es el que se rebela (la “oveja negra”): lo eficiente es la obediencia, que se consigue a base de maltratos y disminuye las capacidades de lo humano. La explosión demográfica tiene que ver con el rebaño que sigue la huella destructiva del planeta (pero éste es otro tema). El amor es morir por el rebaño y por el otro: el “sacrificio-heroicismo” como uno de los grandes valores. La cultura del miedo a la muerte: ese otro gran hoyo negro, amenazante, que nos espera siempre a través de un Juicio: el primero, el segundo y el final (hay muchos hoyos negros en nuestro firmamento). El pánico de no pertenecer, de no tener, de no poseer.

Los grupos pensantes: ¿dónde están?

Cuando una dice NO, cada NO es un gran y gigantesco SÍ a algo mejor, aunque no lo tengamos claro en ese momento (Camus).

Los intelectuales, los cultos, los artistas, están en la institución, en el “stato quo”, y son reclamones, no rebeldes; son recicladores, transformadores de lo mismo, por muy críticos que parezcan. Ellos construyen el muro del saber, intransitable, a través de las reglas, conocimientos y poder de la ACADEMIA con sus propios espacios de conservación (colegios, universidades, museos, bibliotecas, etc.).

Para las pensantes no hay lugar sagrado ni intocable, total, no somos las gestoras de todo esto. La pensante es más que una investigadora, es una indagadora que se implica con su propia experiencia, y tiene que estar muy atenta al argumento terrible del “yo lo siento así y es así”... lo natural: ¡ojo con el respeto a la cultura vigente y sus sostenedores, y con los planos inclinados que nos hacen resbalar, constantemente, hacia el esencialismo!

Pienso que es necesario ser impertinente con los impertinentes, con las ideas envasadas e inamovibles, con lo que encontramos bueno y bello, desde la Capilla Sixtina con su Miguel Ángel “musculín” y Romeo y Julieta del Shakespeare, pasando por el tango y el bolero, y aterrizando en los libros sagrados, que se constituyen en síntesis de lo que debemos ser.

Detrás de cada sentimiento hay un entramado de ideas y valorizaciones que condicionan lo que sentimos: son los deseos envasados por la macrocultura vigente. Solamente con otras ideas y valores tendremos otros deseos y civilizaciones... y otros amores. Mientras pensemos que la naturaleza, pueblos y personas nos pertenecen, dedicaremos el 70% de nuestra energía

productiva a cómo matarnos. Pretender que el dominio es connatural al ser humano, es una falla mental e histórica, nada de inocente.

Para construir una cultura basada en el respeto humano tenemos que ser capaces de “ver” las impertinencias de los superiores. Me parece una impertinencia que en casi cada cuadra haya una iglesia con su cruz, y que además se nos exija el respeto debido. Controla la moral, la política, la cama y el sexo. Los laicos tropezamos constantemente con esta institución y sus discursos, que pretenden dirigir nuestras vidas. Las iglesias y los creyentes se sienten los poseedores de la verdad sobre el vivir y el morir, expertos en la moral y en la moral natural.

La impertinencia de las iglesias pasa, además, por la historia. Las iglesias y todas sus variaciones, de oriente y occidente, tienen una historia de transgresiones hacia lo humano y de protección a “los divinos”. Con esta historia, no pueden seguir sin responder de su pasado; con esta negación de su pasado, las iglesias siguen propiciando los exterminios cotidianos e históricos, continúan estigmatizando a grupos humanos por su raza, clase, opción sexual, etc. (hace unos días, la iglesia Católica hizo una declaración, que incentiva la persecución y matanza contra los homosexuales: dejó caer, sutilmente, la idea de que los homosexuales son los pedófilos). Con esta historia de matanzas, invasiones y persecuciones, siempre justificadas por llevar la “buena nueva” o las “limpias”, instalando santos y santas, y como consecuencia, malditos y malditas, con esta historia manipulada sin ninguna honestidad, nos dejan pegados al pasado con todo su poder, camuflándolo con algunos ejemplos mínimos de “salvatajes”.

La impertinencia arrogante pasa por los apegos a los valores de la cultura vigente. Impertinentes son casi todas las instituciones, las explícitas y las implícitas, la gran mayoría fundada en los valores religiosos. Usted puede hacer su propia lista y darse cuenta cuánto lo atropella: la academia, los medios de comunicación, la ciencia, el maternalismo, la familia, la psicología, la heterosexualidad... todas, básicas y fundamentales para “el modelo” y el “bien común”.

Las rebeliones europeas que hemos presenciado últimamente, representan un rechazo al proyecto civilizatorio vigente, no son reivindicativas; los jóvenes (que no son inmigrantes, a diferencia de sus abuelos) no quieren lo que se les ofrece como futuro. Para mí, tienen algo en común con la rebelión de los esclavos. Éstos, de un día para otro, dejaron a sus amos, quemaron las siembras y se fueron, sin saber a qué, lo que sí sabían era que no seguirían, ni un minuto más, aceptando lo mismo, aunque los persiguieran y mataran.

Como contrapartida a estas rebeliones, está la privatización y profesionalización de la guerra, los ejércitos mercenarios con soldados mentalizados –como en el fútbol- para matar y exterminar “enemigos” abstractos, circunstanciales, desterritorializados y desnacionalizados. Estos ejércitos representan el SIN SENTIDO y un agudo de la deshumanización vertiginosa en que estamos.

Como he ido bosquejando, lo importante es constituir grupos pensantes que se sitúen fuera de los valores e instituciones de la civilización conocida, y que constituyan focos de atracción civilizatoria. Para esto, no hay fórmulas, sino caeríamos en lo condicionado; para esto, se necesita tener valentía, pero no la valentía patriarcal, sino la de comprometernos en la búsqueda de estar expresadas, de no negociarnos, de estar dispuestas a ensayar otros modos de relación, porque sólo a través de este ensayo, iremos desprendiéndonos de las creencias tan arraigadas. Lo que sí sé es que esto no se puede hacer sin estar mentalmente AFUERA del sistema, en otro laboratorio, ejerciendo libertades e irreverencias.

Parte III

Investigación sobre violencia contra las mujeres

“Cada mujer que se libera de la servidumbre de su historia... vale por muchas esperanzas, si han logrado romper el asfixiante asedio de cientos y cientos de años.”

Marcela Serrano

Violencia doméstica y resistencia: Una mirada crítica

Por Diana Valle Ferrer*

En esta ponencia planteo que la violencia contra las mujeres en la familia es un fenómeno con raíces en la estructura social que ayuda a mantener el orden establecido de jerarquías por razón de género, clase, etnia, raza, orientación sexual y otras desigualdades. Por un lado se puede considerar como un fenómeno universal que existe en todos los países (aunque se han encontrado ejemplos de sociedades preindustriales en los cuales la violencia contra las mujeres en la familia no existe, Levinson, 1988) y por otro lado tiene sus diferencias y particularidades de acuerdo al contexto sociohistórico-cultural en donde se manifiesta así como en la historia personal de cada mujer, sus experiencias con la violencia y las herramientas y opciones con las que cuenta en un momento dado. La violencia doméstica contra las mujeres en las familias es parte de un entramado social estructural de sistemas de opresión que trata de mantener a muchas mujeres en “su lugar” de subalternidad o sujeción a un orden patriarcal establecido. Sin embargo las mujeres históricamente siempre han resistido y enfrentado esa opresión sobreviviendo y transformando sus espacios de vida familiar y social.

¿Cómo enfrentan, resisten y transforman las mujeres sus espacios ante el dominio y la opresión?

El confinamiento histórico de algunas mujeres a la esfera doméstica y su condicionamiento ideológico como pasivas y débiles enmascaran la realidad de muchas mujeres que no solo enfrentan, resisten y transgreden las normas sociales patriarcales y la violencia en sus relaciones de pareja, sino que además transforman sus espacios de vida cotidiana y social.

*Diana Valle Ferrer es catedrática de la Escuela Graduada de Trabajo Social de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras y ex presidenta de la Junta Directiva de la Casa Protegida Julia de Burgos.

Historiadoras y teóricas feministas (Lerner, 1986; Jaggar, 1988) argumentan que históricamente las mujeres siempre han resistido su opresión y subordinación, o sea que desde el momento en que fueron subordinadas las mujeres han resistido esa subordinación. Por otro lado Marcela Lagarde (1999) afirma que todas las mujeres de una u otra forma enfrentan la opresión todos los días solas y aisladas, y construyen su emancipación organizadas. Lagarde identifica cuatro formas de enfrentar el poder de dominio, 1) asumiendo la naturalidad del dominio y de la opresión, 2) resistiendo y desobedeciendo el poder, 3) subvirtiendo el orden familiar, conyugal, laboral y de todo tipo con acciones opuestas y contrarias y 4) transgrediendo, que es la síntesis de las tres formas anteriores mediante el establecimiento de un orden propio, no definido por las normas tradicionales.

Gilligan, Rogers y Tolman (1991) en sus estudios de mujeres preadolescentes y adolescentes conceptualizan el concepto de resistencia con la noción de resistencia saludable, la capacidad de la psiquis de resistir los procesos de enfermedad y el concepto de resistencia política, la voluntad de actuar sobre nuestro propio conocimiento cuando esa acción puede causar problemas. Estas autoras enmarcan la resistencia como una fortaleza psicológica y potencialmente una señal de valentía. Tracy Robinson y Janie Victoria Ward (1991) elaboran sobre el trabajo de Gilligan y otras (1991) y sugieren dos tipos de resistencia entre las mujeres afroamericanas: resistencia para la sobrevivencia y resistencia para la liberación. Mientras la resistencia para sobrevivir es a corto plazo y puede que a largo plazo sea negativa y detrimental para la mujer, la resistencia para la liberación reconoce los problemas, los enfrenta y exige cambios en un ambiente de opresión. Robinson y Ward argumentan que algunas mujeres afroamericanas escogen estrategias de resistencia para sobrevivir tales como excesiva autonomía e individualismo a expensas de la conexión al colectivo o “quick fixes” (soluciones o “curas” apresuradas) tales como embarazos no planificados, uso de sustancias, deserción escolar o desórdenes alimenticios. Por ejemplo, a corto plazo un embarazo en la adolescencia puede parecer como una solución viable para una joven que piensa que la maternidad le dará un propósito a la vida y la protegerá de la soledad y el aislamiento, es un acto de resistencia en una sociedad que no la valida ni la aprecia; pero a largo plazo se puede convertir en un entrapamiento psicológico y social. Sin embargo, la resistencia para la liberación apoya la transformación de las mujeres en agentes concientes y activas en su propia defensa y auto afirmación construyendo sobre sus fortalezas, su historia y redes culturales. Esta forma

de resistencia para la liberación se podría comparar con la transgresión de la que habla Lagarde (1999), que no solamente resiste, desobedece o subvierte el orden establecido sino que crea su propio orden.

La conexión entre violencia e ideología apunta al carácter múltiple del poder social. El poder puede ser un balance entre ventajas y desigualdades de recursos en el trabajo, el hogar o en las instituciones sociales. La autoridad para imponer definiciones de una situación, de establecer los términos en que los eventos se entienden y se discuten los asuntos importantes, así como el formular y definir la moralidad; en resumen el imponer la hegemonía es una parte esencial del poder social (Connell, 1987).

Por su parte Gramsci (1971) concibe la ideología hegemónica como el resultado de un proceso social lento a través del cual se desarrolla un consenso entre los grupos dominantes y subordinados. La opinión pública y el clima cultural imperante hace parecer que acciones ejecutadas por los grupos subordinados surjan de su voluntad propia y no de la necesidad de responder a relaciones de desigualdad. En el caso de muchas mujeres sobrevivientes de violencia doméstica su aparente pasividad, sumisión, capacidad ilimitada para el sacrificio y la subordinación de sus necesidades, intereses y deseos a las de su esposo y su familia puede ser una respuesta a la desigualdad de poder en la relación marital. Sin embargo Foucault (1981) argumenta que ningún cuerpo centralizado ya sea el Estado o la familia puede ejercer un poder total. El poder de acuerdo a Foucault es una red de relaciones que circulan en la sociedad, que están dispersos en el entramado social y no localizados en una institución en particular tales como el gobierno o el Estado.

El poder estructura las relaciones entre los individuos en su contrato social. Por ejemplo las mujeres víctimas/sobrevivientes de violencia doméstica son forzadas a producir formas alternativas de poder y resistencia en su relación de pareja. Sus estrategias de enfrentamiento y resistencia pueden incluir el buscar apoyo de otras mujeres de su familia y de amistades, aparentar sumisión ante la autoridad masculina de su marido, el defenderse ella y a sus hijos e hijas de la violencia de su padre y la “lucha por mantener la apariencia de normalidad” ante la situación de abuso. Una minoría de mujeres puede enfrentar o resistir la violencia de su compañero con agresiones físicas y psicológicas como forma de mantener su integridad.

En contraste Bowker (1983), Kelly (1988) y Hoff (1990) proveen evidencia del uso de estrategias de enfrentamiento tanto para prevenir la violencia, lidiar con la relación violenta (y el agresor) como para salir de esta.

Bowker (1983) categorizó las estrategias de las mujeres para enfrentar el maltrato en tres categorías: 1) estrategias personales que incluyen hablar, prometer, amenazar, esconderse, defensa pasiva, defensa agresiva y evasión; 2) uso de recursos informales tales como familiares y vecinos y; 3) uso de recursos formales incluyendo la policía, servicios sociales, albergues y el sistema judicial.

En Puerto Rico, Valle (1998) encontró que las mujeres participantes en su estudio sobre estrategias de enfrentamiento llevaron a cabo esfuerzos centrados en regular las emociones ante la situación de violencia así como para cambiar, alterar o resolver la misma. Estos dos tipos de enfrentamiento se utilizaron para protegerse, defenderse, evadir, escapar, confrontar, agredir, planificar y resolver los incidentes de abuso psicológico, físico y sexual de los cuales fueron objeto.

En otras palabras, las mujeres siempre hemos resistido la opresión utilizando diversas formas y maneras, ya sea enfrentándonos directamente, evadiendo, haciendo alianzas y a veces manipulando la situación con las herramientas que tenemos a la mano en un momento dado. Muchas veces las estrategias de enfrentamiento que utilizamos las mujeres no son validadas en las estructuras patriarcales, por ejemplo la acción de un hombre que se retira, evade o se esconde en una situación de guerra, muchas veces se le identifica como estratégico, pero la retirada de una mujer casi siempre es interpretada como cobardía, sumisión o falta de valor y en el peor de los casos como pasividad, o “no hacer nada”.

Cuanto hombres (y también mujeres) no conocemos que se quedan 30 años en un trabajo, detestándolo, sin tomar la decisión de irse o dejarlo, en algunas ocasiones reconociendo que están siendo explotados. ¿Por qué no se van?, porque es complicado, es un riesgo, tal vez no consigan otro trabajo o consigan uno peor, porque tienen responsabilidades económicas, porque están acostumbrados, porque es mejor malo conocido que bueno por conocer, porque tienen temor, etc., pero pocas veces se le dice a este hombre que es masoquista, pasivo o cobarde. Sin embargo, en el caso de la violencia doméstica se juzga a las mujeres y se les etiqueta ya sea como masoquistas o víctimas indefensas, reproduciendo prejuicios y estereotipos socialmente construidos.

En el caso específico de la violencia doméstica contra las mujeres cuando las personas se preguntan ¿por qué no se va? ¿por qué no deja al agresor? ¿será porque le gusta o porque es una cobarde? Estas personas no se plantean la lucha interna contra las estructuras de opresión internalizadas y las luchas externas

contra el agresor, la familia, la cultura y las instituciones, que las mujeres sobrevivientes de violencia libran día a día en la cotidianidad de sus vidas.

Es en la cotidianidad que las mujeres luchan contra la ideología hegemónica sobre la familia, internalizada a través de los procesos culturales y de socialización, a la vez que libran sus luchas contra el poder del agresor, su familia y las instituciones sociales que la definen no sólo como mujer, madre y esposa, sino también como víctima de violencia. Las mujeres resisten, cuestionan y se oponen al poder ejercido por su pareja, a la ideología internalizada y a los mandatos de la cultura.

Algunas mujeres participantes en el estudio de Valle (1996) sobre estrategias de enfrentamiento ante la violencia doméstica expresaron por un lado que parecían aceptar los dictámenes de la cultura patriarcal y el poder del agresor y por otro lado que lo cuestionaban:

Muchas veces la resistencia al poder que ejercen las mujeres, la oposición a las relaciones de poder ejercidas por las mujeres sobrevivientes de violencia en las relaciones de intimidad y de familia no son reconocidas como tal. Por ejemplo, mujeres sobrevivientes de violencia son vistas frecuentemente como masoquistas, frías, provocadoras (Gayford, 1977; Gelles, 1976; Roberts, 1996) o como indefensas, desvalidas o sufriendo del “síndrome de mujer maltratada” (Walker, 1979, 1984), argumento que se utiliza para explicar porque las mujeres se convierten en víctimas de violencia, o porque no radican querellas en contra del agresor o porque las retiran, o porque no “protegen” o abandonan a sus hijos e hijas. Como muchos acercamientos de orden individual o psicológico al problema, estas posturas identifican las raíces primarias de la victimización en la víctima, sin tomar en consideración el contexto social. Si bien estas teorías - indefensión aprendida, síndrome de la mujer maltratada, ciclo de violencia - desarrolladas por Walker han sido importantes por haber logrado la aceptación en los tribunales y el aparato judicial de testimonios relativos al maltrato contra las mujeres no es menos cierto que en ocasiones se han utilizado en contra de las mujeres porque estas no responden al estereotipo de pasividad o indefensión descrito por el síndrome (y muchas veces interpretado incorrectamente por profesionales de ayuda y funcionarios y funcionarias del tribunal) y entonces se deduce que si la mujer no es completamente pasiva e indefensa no es víctima de violencia.

Por otro lado, en el área de la intervención con mujeres sobrevivientes de violencia muchos profesionales de la conducta juzgan a las mujeres incompetentes para proteger o cuidar a sus hijos e hijas porque sufren

del síndrome de la mujer maltratada y en ocasiones toman decisiones de remover a los niños de su hogar como resultado del uso de este “diagnóstico” que ellos y ellas entienden atribuye a las mujeres una indefensión o incompetencia total para lidiar con sus hijos. Una vez más se presume una patología individual sin tomar en consideración los factores contextuales, los esfuerzos y estrategias que las mujeres han utilizado ante situaciones de violencia doméstica, así como las respuestas de las instituciones jurídicas, la familia y la cultura.

Las mujeres en situaciones de violencia doméstica se oponen y resisten a la violencia y el poder de formas diversas, criticando al marido o compañero, directamente o con familiares y amistades; aparentando aceptación de sus ideas o mandatos; enseñándole a sus hijos e hijas de que su padre está enfermo o loco; evadiendo; confrontando; planificando, fantaseando.

Además es importante señalar que las mujeres sobrevivientes de violencia viven en una relación de desigualdad de poder, pero que no necesariamente la violencia define la totalidad de sus vidas. Las mujeres sobrevivientes de violencia tienen vidas muy complejas donde simultáneamente pueden ser madres, esposas, compañeras, jefas, subalternas, ricas, pobres, ejecutivas, amas de casa, profesionales. Por ejemplo en las relaciones con sus subalternos/as o con sus hijos / as pueden ser ellas las que ostenten el poder o en relaciones con sus pares pueden criticar libremente las acciones del agresor en su intimidad. También es cierto que muchas mujeres sobrevivientes de violencia doméstica minimizan u ocultan la violencia que ocurre en su vida íntima y en sus hogares por el temor a ser estigmatizadas, juzgadas y a veces culpadas por esta violencia.

Como afirman Valle (1998), Lagarde (1999) y Robinson y Ward (1991) la resistencia y la transgresión a los discursos o mandatos culturales se dan de diversas formas tanto en lo colectivo como en lo individual al interior de los procesos cognitivos y emocionales de las mujeres. Sugerimos que las mujeres sobrevivientes de violencia, al igual que todas las mujeres cuestionan, resisten y transgreden los mandatos culturales internalizados así como los ejecutados a través de las instituciones sociales como la familia y el Estado al igual que al poder individual del agresor.

De nuestro análisis de la resistencia de las mujeres a la violencia doméstica se desprende la necesidad de continuar examinando con mayor detenimiento las diversas formas de resistir y transgredir; el proceso a través del cual ocurre la resistencia, sus rupturas y continuidades; las herramientas que

utilizan las mujeres – físicas, psicológicas, sociales – para resistir y transgredir y las estrategias de empoderamiento para apoyar y validar esas herramientas.

En Puerto Rico, Silva Bonilla y otras investigadoras (1990) afirman que las mujeres han sido condicionadas ideológicamente para sentirse y pensarse a sí mismas como una propiedad del hombre (padre, esposo, novio, amante), y al mismo tiempo responsables, por su condición de mujer, de propiciar y mantener buenas relaciones maritales y familiares. Sin embargo, Silva Bonilla (1985) afirma que a pesar de que muchas mujeres suscriben estas premisas ideológicas, en realidad forman parte del cuestionamiento histórico que ha habido sobre esta situación. Las mujeres en su cotidianidad cuestionan y retan las ideas patriarcales que en muchos casos mantienen intactas en su mundo afectivo y emocional.

La teórica feminista afroamericana Bell Hooks (1984, 1990) plantea que a pesar de que históricamente las mujeres han estado subordinadas a los hombres, la presunción de que ser inferior o sumisa necesariamente define lo que uno es y lo que uno hace, es una continuación de patrones culturales existentes. Estos patrones niegan el poder relativo que han ejercido y continúan ejerciendo las mujeres en la familia y en la sociedad en general. Para muchas estudiosas feministas la familia, lejos de ser un lugar feliz y seguro es una de las instituciones más violentas e inseguras para las mujeres. Pero la opresión de las mujeres en la familia no es una experiencia vivida por todas las mujeres. La opresión varía con cada mujer, de acuerdo a su cultura, su clase social y a través del tiempo en la familia. Un ejemplo de esto puede ser el de ser madre, que para muchas mujeres puede ser una experiencia de maternidad forzada y de opresión y para otras puede ser fuente de orgullo y poder, aunque este poder pueda ser “prestado” en tanto y en cuanto la mujer cumpla con una serie de expectativas y requisitos de la ideología hegemónica de la familia y la domesticidad.

Violencia doméstica y resistencia

En el área de violencia doméstica varias investigaciones han estudiado la forma en que las mujeres enfrentan y resisten la violencia en sus vidas íntimas. Estas investigaciones (Bowker, 1983; Walker, 1984; Finn, 1985; Kelly, 1988; Hoff, 1990; Silva Bonilla y otros, 1990; Dutton, 1992; Valle, 1998; OPS, 1998; Ellsberg, 2001) han encontrado que las mujeres responden a la violencia utilizando diversas estrategias de enfrentamiento y resistencia. La diferencia entre los estudios estriba en la

interpretación que se hace de los hallazgos. Por ejemplo, Finn (1985) y Walker (1984) categorizan las estrategias utilizadas por las mujeres como pasivas o activas otorgando un valor negativo a las estrategias “pasivas”, de “sobrevivencia” o “autodestructivas” versus las estrategias “activas”, de “escape” o de “enfrentar” al agresor. En estos estudios se pasa juicio sobre lo que constituye un buen o mal enfrentamiento sin reconocer los esfuerzos de las mujeres para manejar sus emociones, su entorno y los frutos que en su contexto particular puedan rendir para frenar, prevenir o escapar de la violencia.

Por otro lado Kelly (1988) clasificó las respuestas de las mujeres en dos patrones: rehusaron ser silenciadas o controladas por el agresor o; trataron de evadir el conflicto, no retar al agresor y aceptar sus exigencias para evitar la violencia. Estos patrones no fueron consistentes a través de la duración de las relaciones y la mayor parte de las mujeres usaban una combinación de ambas en su camino para prevenir la violencia o salir de ella.

Al igual que Lagarde (1999) y Robinson y Ward (1991), Hoff (1990), Bowker (1983) y Kelly (1988) reconocen y validan las estrategias de enfrentamiento y resistencia que usan las mujeres ante el dominio, opresión y violencia en sus vidas y a pesar de que no se refieren directamente a la resistencia política y a la transgresión como lo hacen Lagarde (1999) y Robinson y Ward (1991), estas tres investigadoras parten de teorías feministas que en su práctica política buscan formas y maneras de como cambiar y transformar las estructuras sociales, políticas y económicas que perpetúan la violencia contra las mujeres.

Otro aspecto sobresaliente de los hallazgos de este estudio fue que las experiencias de maltrato en su niñez no resultaron en la pasividad o indefensión de la mayor parte de las mujeres al enfrentar el maltrato contra ellas en su relación de pareja. Muchas de las mujeres participantes del estudio recordaron y revisaron sus experiencias de maltrato en sus familias de origen. Pero con estos recuerdos de abuso también afloraron recuerdos de resistencia. En el pasado enfrentaron y se protegieron de sus padres contra el abuso contra ellas y sus madres, recordaron sus promesas de que “esto jamás me va a volver a suceder” o “nunca permitiré que esto le pase a mis hijos”. Estos compromisos y promesas hechas a sí mismas en el pasado se proyectaron al futuro y llegaron al presente de algunas de estas mujeres para confrontarlas con sus circunstancias. En su pasado como niñas enfrentaron y resistieron el abuso, en su adultez no podían hacer menos; en su pasado enfrentaron, resistieron y se protegieron a sí

mismas y a sus madres, en su presente se protegen, resisten, enfrentan y tratan de transformar sus vidas y las de sus hijos/as.

“Es así, como que yo quiero ser buena, quiero complacer y ayudar a todo el mundo, pero cuando llego a mi casa me siento triste y me pregunto ¿Quién me va a dar algo a mi...? ¿En quién puedo apoyarme? ¿Quién me ofrecerá su hombro para llorar?”

“Es como cuando tienes un par de zapatos que te molesta, y te sale un callo y después de un tiempo ya no te duele, pero cuando encuentras alternativas las analizas...”

“Por que fui enseñada que las mujeres deben tolerar, sufrir y aceptar... y ¿el hombre qué?... pues feliz todo el tiempo... y yo siempre digo que no.”

Pero de acuerdo a Foucault (1981) donde quiera que hay poder hay resistencia o sea que la resistencia esta presente donde quiera que se ejerza el poder. El poder incita, induce, seduce, puede hacer las cosas más fáciles o más difíciles, en su forma extrema puede restringir y prohibir (Foucault, 1981); en los casos extremos de violencia doméstica el hombre puede llegar hasta matar a la mujer en el ejercicio absoluto de su poder sobre ella. Al asesinarla termina la relación de poder, ya no puede haber confrontación o resistencia de parte de la mujer y en algunas ocasiones el hombre se suicida, tal vez como reacción a la pérdida de poder, a la pérdida de la relación de poder (a la pérdida del objeto y sujeto de su poder).

En conclusión, la relación entre poder y resistencia en las situaciones de violencia doméstica es muy compleja y tenemos que recuperar y revalorizar las experiencias de las mujeres en su vida cotidiana así como su resistencia y transgresión a los dictámenes culturales.

Bibliografía

Bowker, L. H. (1993). A battered woman's problems are social, not psychological. In R. J. Gelles & D. R. Loseke (Eds.), *Current controversies on family violence* (pp. 154-165). Newbury Park, CA: Sage.

Bowker, L.A. (1983). *Beating Wife beating*. Lexington, M.A.: Lexington Books.

Connell, R.W. (1987). *Gender and power*. Stanford: University Press.

Dutton, M. A. (1992). *Empowering and healing the battered woman: A model for assessment and intervention*. New York: Springer Publishing.

Ellsberg, M. et al. (2001). *Women's strategic responses to violence in Nicaragua*. *Journal of Epidemiology and Community Health*, 55: 547-555.

Finn, J. (1985). *The stresses and coping behavior of battered woman*. *Social casework: The Journal of Contemporary Social Work*, 341-349.

Foucault, M. (1981). *The history of sexuality: Vol. I: An Introduction*. Harmondsworth, England: Penguin.

Gayford, J. J. (1975). *Wife battering: A preliminary survey of 100 cases*. *British Medical Journal*, 25, 194-197.

Gelles, R. J. (1976). *Abused wives: Why do they stay?* *Journal of Marriage and the Family*, 38, 659-668.

Gilligan, C., Rogers, A. & Tolman, D. (1991). *Women, Girls & Psychotherapy: Reframing Resistance*. New York: The Haworth Press, Inc.

Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks*. London: Lawrence and Wishart.

Hoff, L.A. (1990). *Battered women as survivors*. London: Routledge

Hooks, b. (1984). *Feminist theory: From margin to center*. Boston: South End Press.

Hooks, b. (1990). *Yearning: race, gender and cultural politics*. Boston: South End Press.

Jaggar, A. M. (1988). *Feminist politics and human nature*. Totowa, NJ: Ronman and Littlefield.

Kelly, L. (1988). How women define their experience of violence. In K. Yllo and M. Bograd (Eds), *Feminist Perspective on Wife Abuse*. Newbury Park: Sage Publication

Lagarde, M. (1999). *Una mirada feminista en el umbral del milenio*. Costa Rica: Instituto de Estudios de la Mujer, Universidad Nacional.

Lerner, G. (1986). *The creation of patriarchy*. New York: Oxford University Press.

Levinson, D. (1989). *Family Violence in Cross-Cultural Perspective*. Newbury Park: SAGE Publications.

Organización Panamericana de la Salud (2003). *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Washington, K.C.: autor.

Roberts, A. (1996). Myths and realities regarding battered women. In A. Roberts (Ed.), *Helping Battered women: New perspectives and remedies* (pp. 3-12). New York: Oxford University Press.

Robinson, T. & Ward, J.V. (1991). A Belief in Self Far Greater Than Anyone's Disbelief: Cultivating Resistance Among African American Female Adolescents. In C. Gilligan Et al. Eds. *Women, Girls Psychotherapy, Reframing Resistance*. New York: The Haworth Press, Inc.

Silva Bonilla, R. M., Rodríguez, J., Cáceres, V., Martínez, L., & Torres, N. (1990). *Hay amores que matan: La violencia contra las mujeres en la vida conyugal*. Río Piedras: Ediciones Huracán.

Valle, D. (1998). Validating Coping Strategies and Empowering Latino Battered Women in Puerto Rico. En A. Roberts (Ed.) *Battered Women and Their Families*. New York: Springer Publishing Company.

Valle, D. (2002). Domestic Violence in Latino Cultures. En L. Rapp-Paglicci, A. Roberts y Wodarski, *Handbook of Violence*. New York: John Wiley & Sons.

Valle, D., Albite L. & Rosado, I. (1998). *Violencia en la Familia, una perspectiva crítica*. San Juan, P.R.: Ediciones Familia y Comunidad.

Walker, L. E. (1984). *The battered woman syndrome*. New York: Springer Publishing Company.

Realidades, luchas y respuestas frente a la violencia doméstica

Por María Dolores Fernós*

A- Realidades sobre la violencia contra las mujeres por sus parejas

La cultura patriarcal ha fomentado históricamente la desigualdad entre los sexos tanto así que se ha provocado que se perciba como natural y hasta legítima esa desigualdad. Por ello, se ha visto natural que los hombres hayan detentado históricamente el poder y la autoridad tanto en la familia como en la sociedad. Lo vemos como natural y no lo cuestionamos, sino que lo repetimos. Así fue por mucho tiempo la esclavitud.

Las normas que gobiernan nuestro comportamiento social, y que orientan nuestra conducta colectiva, han recogido estas ideas: las vemos en los códigos penales con las especificaciones sobre lo que es delito y lo que no lo es. Por ejemplo, hasta 1989 cuando logramos la aprobación de la Ley 54, el Código Penal de Puerto Rico definió el delito de violación como “sostener una relación sexual por la fuerza y la violencia con mujer que no sea la propia”. Léanlo otra vez. Quería decir que la ley permitía a los hombres usar la fuerza y violar a sus esposas aunque éstas no quisieran. Así fue la ley hasta 1989. Otro ejemplo en el área penal sirve para ilustrar el vejámen: se exigía que en los casos de violación se corroborara el testimonio de la víctima, minusvalorando la veracidad de los testimonios de las mujeres. Mandando un claro mensaje de que somos falaces. La Comisión de Asuntos de la Mujer llevó el cuestionamiento hasta el tribunal Supremo y prevalecimos.

Se derogó esa exigencia ofensiva y discriminatoria. la Comisión de Asuntos de la Mujer exigieron una Reforma, no se nos permitía ser

*La autora es abogada y ocupa el cargo de Procuradora de las Mujeres del Estado Libre Asociado de Puerto Rico.

tutoras, ni ser albaceas, ni ser administradoras de los ingresos que generásemos con nuestro propio trabajo, ni tener la patria potestad de nuestros hijos e hijas mientras se nos exigía, por el contrario, seguir al esposo y llevar mandatoriamente, como un carimbo, el apellido del esposo luego de la preposición de en clara señal de pertenencia. Todo eso lo cambiamos con nuestras luchas.

Lo vemos también en el Código Civil según el cual, hasta 1975 cuando las feministas y o vemos inclusive en las enseñanzas de algunas religiones que nos tienen saliendo de costillas, que nos excluyen de ser ministras o sacerdotas. Lo vemos en las palabras sacramentales en los actos matrimoniales, aunque ya casi nadie las usa, de que debes jurar que “seguirás y obedecerás” al esposo. ¡Lo vemos en tantos documentos!

Por ello, la lucha ha tenido que darse en todos los frentes: en el ordenamiento jurídico, en las leyes, en los libros de escuela, en los sermones religiosos, en los tratamientos y manejos de los profesionales y funcionarios públicos, en los currículos académicos, a través de campañas sensibilizadoras en los medios de comunicación, a través de materiales, de repartición gratuita por nuestras comunidades y centros de trabajo.

Todo el andamiaje que le he descrito existió por siglos enviando un claro mensaje- a hombres y mujeres – de que la mujer es menos persona, que es propiedad del esposo y que no tiene derecho alguno a tomar decisiones por sí sola ni en contra de la voluntad de su esposo. Por ello, la situación de mayor peligro es cuando la mujer decide separarse o divorciarse y lo informa o realiza actos afirmativos en esa dirección. Es ahí cuando, según los estudios, se incrementan los asesinatos. En España, por ejemplo, un estudio realizado en 2002 reflejó que el 67% de los asesinatos de mujeres por sus parejas ocurrió en esos contextos.

Los estudios patrocinados por la Organización de Naciones Unidas y sus cuerpos especializados evidencian que ningún país puede reclamar que en sus fronteras no ha habido violencia ni trato discriminatorio contra las mujeres. Ninguno. Pero, también es cierto que no hay duda de que muchos países, sobre todo del norte de Europa, mayormente los países escandinavos, han alcanzado un alto nivel de equidad entre los sexos. Tienen también una alta calidad de vida, un alto nivel educativo, y una baja criminalidad. Y todo ello está asociado.

También hay otros países donde la violencia hacia las mujeres es cruel y abierta. Sucede en países de limitado desarrollo educativo, de grandes controles del estado por ideas religiosas fundamentalistas y restrictivas y donde existen grandes diferencias sociales y económicas entre su población: ricos muy ricos y pobres muriendo de hambre, hombres en el poder político, mujeres en las esferas domésticas, viviendo con grandes limitaciones para su desarrollo.

Veamos la situación de Puerto Rico, dónde nos encontramos en términos de estos datos cruciales, cuánto hemos adelantado en la educación, la pobreza, y el poder político las mujeres en Puerto Rico.

Educación

Las mujeres hemos hecho grandes avances sin lugar a dudas y, de no poder ser abogadas hace varias décadas atrás, ya somos la mayoría del estudiantado en las cuatro escuelas de derecho. Somos la mayoría de los estudiantes en todos los recintos universitarios.

En términos de trabajo hemos seguido incorporándonos a diversos oficios y profesiones aunque se mantiene un sesgo de género en unas áreas ocupacionales: muchas secretarias, muchas enfermeras, por ejemplo. Estamos demasiado representadas en las profesiones y los oficios que peor pagan. Tenemos que salirnos de eso.

No hemos alcanzado ser la mitad de la fuerza trabajadora. De hecho, nunca hemos traspasado el umbral del 40% de la misma. Por ello, sabemos que la mitad de las mujeres no genera sus propios ingresos. Ello, sabemos, coloca en situación de vulnerabilidad a cualquier persona frente a quien lo genera. El ingreso, en nuestra sociedad, da poder y control. Si examinamos el censo vemos que las mujeres somos las más pobres de los pobres. Por eso las más vulnerables.

Por último, vemos la inferioridad en el repartimiento de las posiciones de poder. En la legislatura nunca hemos alcanzado el 20% de los escaños legislativos. Y en las pasadas elecciones solo una mujer, fue electa a una alcaldía. Hemos elegido en el pasado reciente una mujer a la gobernación, es cierto, y eso es sin duda un elemento que evidencia un alto grado de madurez y desarrollo político, pero no formamos ni una tercera parte del gabinete constitucional. En la rama judicial dos mujeres son juezas asociadas del Tribunal Supremo de un total de siete y un 42% de la judicatura a nivel de primera instancia y de Circuito son mujeres.

Ante este cuadro, la violencia no se hace esperar. Veamos las estadísticas:

1- Estadísticas en Puerto Rico

a- incidentes de violencia doméstica informados a policía:

1990----	13,528
1991-----	13,410
1992-----	14,642
1993-----	17,873
1994-----	18,079
1995-----	19,411
1996-----	19,132
1997-----	21,217
1998-----	21,084
1999-----	20,200
2000-----	18,271
2001-----	17,796
2002-----	20,048
2003-----	21,164
2004-----	22,274
2005-----	

Al examinar estas estadísticas debemos siempre mantener en mente que la gran mayoría de los casos de violencia doméstica no se informan a la policía. Pero los que se informan son más que cualquier otro delito en el país.

Un análisis de estos números nos evidencia que luego de la aprobación de la Ley 54 en 1989 se registró un aumento, lo que se considera natural ya que fue el periodo en que nos dimos a la tarea de informar sobre la ley por todos los medios de comunicación. Lo que queríamos era que la ley se conociera y se usara. Luego de ese aumento de los primeros años se ha estabilizado la cifra desde el 1994-2002 entre 18-20,000 incidentes anuales.

De estos, según cifras de la Policía de Puerto Rico, durante los últimos 15 años, las mujeres han representado en promedio el 89% de las víctimas en los incidentes informados.

Todas las armas se usan: armas de fuego, armas cortantes, fuerza física. Casi el 80% de esta violencia ocurre en la residencia y un 10% en las vías y lugares públicos. Casi igual en zona urbana, 54% que rural, 46%.

b - Asesinatos de mujeres

No es sino desde que se aprueba la Ley 54 en el 1989 que se ordena a la Policía de Puerto Rico a que lleve estadísticas desagregadas sobre la violencia doméstica. Así ahora podemos comparar la gravedad de la misma con datos anuales. Estos nos demuestran lo siguiente:

1990---	23
1991---	39
1992---	26
1993---	34
1994---	30
1995---	35
1996---	34
1997---	27
1998---	29
1999---	27
2000---	30
2001---	21
2002---	17
2003---	26
2004---	31
2005---	18 (dos aún en investigación)
2006---	19

En términos generales las mujeres son el 90% de las víctimas anuales de violencia doméstica. Aprovecho para aclarar que no son ciertas las expresiones recientes de Doña Trina Rivera publicadas en la prensa hace dos semanas en el sentido de que y cito: “Uno de cuatro asesinatos, la asesina es la mujer”. No es así en Puerto Rico ni en ningún otro país en el mundo.

c- Ordenes de Protección solicitadas y expedidas (por años)

Las órdenes de protección solicitadas y expedidas por los tribunales reflejan lo siguiente:

1992—21,772
1993—No disponible
1994—19632
1995—21,834
1996—22,251
1997—23,813
1998—28,935
1999—25,905
2000—28,303
2001—26,539
2002—31,503
2003—31,097
2004—28,837
2005—todavía no están disponibles

Vemos que se ha mantenido desde 1998 hasta el presente en alrededor de 25-31,000 al año. De éstas se expide el 70% por los tribunales lo cual indica que se entendieron meritorias y con fundamento.

B- Luchas y logros

Ante la realidad histórica y jurídica de discrimen contra las mujeres y de la violencia que es su resultado directo, las feministas hemos luchado denodadamente, sin tregua, por décadas, para hacer de esta violencia silente un tema y una preocupación social, así como una acción legítima del estado. Hemos por ello, exigido que las respuestas institucionales del Estado sean cónsonas con el reconocimiento de nuestros derechos humanos a la vida, a la integridad y seguridad física.

Por ello, tenemos que concluir que es un triunfo enorme para las mujeres que un abuso que parece haber existido siempre se haya reconocido como un problema social y haya pasado a ser parte de la agenda pública.

Las mujeres nos hemos movido durante los últimos 20 años hacia la legislatura para garantizarnos un esquema legal y unas políticas públicas que condenen la violencia y que sancione a los agresores. Nos hemos movido también al Poder Ejecutivo para que nos brinden los servicios que necesitamos. Nos hemos movido a los tribunales para cuestionar leyes discriminatorias. Hemos sido muy exitosas en estas gestiones.

Se han aprobado estatutos que han sido modelos en otros países. Tan reciente como el pasado año nuestra Ley 54 sirvió de modelo para la ley contra la violencia doméstica aprobada en España. Fuimos la primera jurisdicción en Sur, Centro América y el Caribe en aprobar una ley contra la violencia doméstica y el primer país en establecer un albergue en toda la región: Casa Julia 1979.

En estas luchas tres elementos han sido esenciales e imprescindibles: mujeres comprometidas en la legislatura como la Ex Senadora Velda González y la representante Albita Rivera; los mecanismos del Estado para la protección de los derechos de las mujeres como la Comisión de Asuntos de la Mujer y la Oficina de la Procuradora de las Mujeres y siempre, siempre, las luchas de las mujeres y los grupos de mujeres en las calles demandando nuestra dignidad. Nada de lo que les detallaré se hubiera conseguido sin esos tres elementos.

ESTATUTOS

1- Entre los estatutos aprobados para combatir la violencia doméstica destaca la Ley 54 del 15 de agosto del 1989 es una ley unisex pues aplica a toda víctima de violencia sea hombre o mujer. La ley 54 se intentó que cubriera el mayor número posible de personas víctimas y las protegiera. Por ello su definición de “relación de pareja” incluye a cónyuges, excónyuges, quienes conviven o han convivido en el pasado, quienes hayan procreado hijos o hijas, y todos aquellos que sostengan o hayan sostenido una relación consensual íntima”.

Lamentablemente una decisión del Tribunal Supremo de Puerto Rico en 2003 excluyó de esa protección a las parejas homosexuales. En el caso de Pueblo v Ruiz Martínez, 2003 TSPR 52, el tribunal determinó, a mi entender erróneamente, que las personas homosexuales no estaban incluidas en esa definición de “pareja”. Estas personas entonces tienen que acudir a la ley penal que sanciona la agresión para que se sancione a su agresor. Sólo 6 estados tienen esa restricción actualmente por lo que Puerto Rico tristemente se coloca en esta posición minoritaria.

La Ley 54 ha sido enmendada varias veces para hacerla más responsiva a las necesidades y realidades.

a- Ley 30 de 27 de julio del 2005 para otorgar privilegio de confidencialidad a las agencias que prestan servicios a las víctimas/sobrevivientes de violencia doméstica.

b- Ley 485 de 23 de septiembre de 2004: La órdenes que se expiden exparte tienen vigencia por 20 días extendiéndose el plazo de cinco, que anteriormente establecía la ley.

c- Ley 122 de 7 de mayo del 2003 para que cuando se expida una Orden de Protección que incluya una disposición temporera sobre pensión alimenticia se notifique a ASUME.

d- Ley 538 de 30 de septiembre del 2004 para permitir al patrono solicitarle al tribunal una orden de protección para proteger a la persona víctima de persecución o asecho y al resto del personal del centro de trabajo. La persona víctima tiene que ser notificada por el patrono de que va a solicitar la orden pero no es necesario su consentimiento.

e- Ley 222 de 21 de agosto de 2004 para aclarar que el privilegio del desvío no está disponible para aquellas personas que hayan sido convictas anteriormente por Ley 54 y que hayan recibido una sentencia suspendida bajo Ley 54.

f- Ley 100 de 23 de abril del 2004 para prohibir las órdenes de protección recíprocas a menos que cada parte haya radicado una petición independiente contra la otra, haya sido notificada y demuestre en vista su alegación. La violencia que se alegue no puede ser en defensa propia para que proceda la segunda orden.

g- Ley 165 de 28 de diciembre del 2005 para tipificar como delito grave la violación de la orden de protección expedida por un tribunal. Se estableció además por esta ley que si la víctima del maltrato es menor de 16 años y la persona agresora es mayor de 18 años el delito es maltrato agravado lo cual conlleva una pena mayor que el maltrato simple.

h- Ley 525 de 29 de septiembre del 2004 para que jueces tengan que considerar varios factores y circunstancias obligatoriamente antes de establecer relaciones paterno- filiales cuando la víctima se encuentra hospedada en una casa albergue.

i- Ley 542 de 30 de septiembre de 2004 para hacer mandatario al Tribunal ordenar que la parte agresora en cualquier caso que se emita una orden de protección entregue inmediatamente toda arma de fuego y se suspenda inmediatamente cualquier licencia de portar o poseer arma de fuego.

j- Ley 88 de 26 de agosto de 2005 para requerir un protocolo de intervención para agencias que intervienen con víctimas sobrevivientes de violencia doméstica y elevar a rango de ley la Comisión Interagencial creada por orden ejecutiva en junio de 2003 para establecer una Política pública Integrada. Esta Comisión Interagencial le da continua evaluación a los procesos de establecer y cumplir los protocolos y procesos internos de la Policía, Fiscalía, Tribunales, Corrección, Familia, Vivienda, Educación y WIPR como entidades que a largo o corto plazo tienen que ser parte de una respuesta contra la violencia hacia las mujeres.

2- Ley 177 de 1ro de agosto del 2003 la Ley para el Bienestar y Protección de la Niñez impide la re-victimización de las mujeres maltratadas ya que establece que no es razón para remover a menores de la familia por el hecho de que presencien la violencia excepto si se determina que la madre no es protectora.

Servicios de agencias del poder ejecutivo

Igualmente desde 1996 se han ido creando servicios especializados en diversas agencias y departamentos:

a- En la Policía de Puerto Rico hay 216 policías en las 13 Áreas o Comandancias Policiales en toda la isla; 196 agentes y 13 directores, 3 supervisores y 4 coordinadores;

b- Cámaras fotográficas en todas las comandancias para evidenciar los golpes y la escena del crimen;

c- En el Departamento de Justicia hay 293 fiscales en Divisiones Especializadas de Abuso sexual, abuso de menores y violencia doméstica en las trece regiones judiciales, 47 especializados (7 VAWA);

d- Existen trece albergues gratuitos y uno de emergencia (el de Travelers Aid) para las que tienen que huir del país para salvar su vida y la de sus hijos e hijas;

e- Más de 22 centros de servicio ambulatorio en toda la isla;

f- 14 Intercesoras legales en todos los Centros Judiciales para apoyar a las mujeres en la búsqueda de las órdenes de protección;

g- 7 abogad@s en los centros judiciales para las órdenes de protección: San Juan, Bayamón, Caguas-Guayama, Carolina-Río Grande, Humacao-Fajardo, Arecibo-Utuado, Aibonito.

h- una línea de orientación 24 horas al día los 7 días de la semana;

i- un registro centralizado de las órdenes de protección que se expiden por los tribunales;

j- pronto, un proyecto piloto de Sala Especializada en un Centro Judicial;

k- red de comunicación que consta de 56 celulares entre ONGs y Policía;

l- un bench-book para uniformar el manejo de la orientación a las víctimas y la adecuada expedición de las órdenes de protección;

m- la revisión de los protocolos de la Policía y de Fiscalía para un manejo uniforme y adecuado de los casos y así aumentar el nivel de convicciones;

n- adiestramiento de jueces por parte de la Academia Judicial en el tema de la violencia doméstica;

o- adiestramiento de fiscales y policías;

p- vehículos para ofrecer transportación a las víctimas desde los albergues a sus citas judiciales y médicas y otras.

3- Proyectos especiales

a- Proyecto ARREST: Para investigar y evaluar las respuestas de Policía, Fiscalía, Tribunales, Corrección en el manejo de estos casos. Duró un año y medio y produjo una lista de hallazgos. Para cada hallazgo de deficiencia se elaboró un Plan Correctivo llamado Plan de Implantación. Una segunda Propuesta de dos años inició ese proceso de corregir e implantar las medidas correctivas. De ahí han salido varias cosas de las que he mencionado.

b- Proyectos de vivienda transitoria y apoyo hacia la autosuficiencia:

-Matria

-Ilaedes

- Fondo de Financiamiento acordado entre la Procuraduría y el Banco de Desarrollo Económico para establecer Negocios de Comida Rápida.

c- Proyectos Educativos

-Acuerdo Interagencial con el Departamento de Educación para tres importantes aspectos:

-Desarrollar un módulo sobre la equidad por género y manifestaciones de sexismo en la educación elemental. (Ya se hizo el de educación intermedia y superior).

-Capacitar a los y las maestr@s y al personal de apoyo a nivel elemental sobre el tema e incorporarl@s en la construcción del módulo. (Ya se hizo con l@s del nivel intermedio y superior).

-Capacitar sobre la inclusión de la perspectiva de género en el currículo al personal que trabaje en revisión curricular.

-Desarrollar una Conferencia sobre “La escuela como promotora de una socialización equitativa entre los géneros” dirigida a estudiantes de educación de diversas universidades y a personal docente del Departamento de Educación.

-Reproducción del Módulo para la Prevención de la Violencia en las Relaciones de Pareja de los Jóvenes para distribución a todas las escuelas intermedias y superiores del Departamento de Educación.

-La distribución de 250,000 a tod@s l@s estudiantes del sistema público de una edición especial de la revista de Bonifacio para el mes de marzo sobre el tema de Equidad por Género.

-Carteles educativos sobre la Igualdad. “Juan, ayer fregó tu hermana;

hoy te toca a ti”.

-Comic Book: sobre tres situaciones para ayudar a padres y maestr@s a enseñar y criar sin discrimen.

-opúsculos educativos varios sobre temas de violencia hacia las mujeres y desarrollo de la igualdad.

Recientemente celebramos una Jornada Educativa con el lema de Iguales en Todo con líderes comunitarios de las Comunidades Especiales y Residenciales públicos.

d- Protocolo para atender adecuada y uniformemente las víctimas de agresión sexual y violencia doméstica desde las salas de emergencia en los hospitales públicos y privados. Estos protocolos son mandatorios y los hospitales pueden perder su acreditación si el Departamento de Salud verifica incumplimiento con estos protocolos. La monitoría de este cumplimiento la lleva acabo el Centro de Ayuda a Víctimas de Violación con fondos que asigna la OPM.

4- Nuevos apoyos y sensibilidades

1- Muchos grupos religiosos han modificado su sermón y su discurso y han incorporado la no tolerancia hacia la violencia contra las mujeres y han dejado de proteger a los abusadores que aterrorizan a sus hij@s en sus propios hogares.

2- Cada vez más hombres unen sus voces por la igualdad y contra la violencia. Estructuramos desde la OPM la campaña denominada De hombre a hombre con el Presidente del Colegio de Abogados Julio Fontanet, con el artista Antonio Martorell, con el expresidente de la Asociación de Industriales Manuel Cidre, con el boxeador Miguel Cotto, con los artistas Luis Fonsi y Tito Auger, con artistas como Olga Tañón y Franco de Vita.

3- Se nota la sensibilización del sector privado: las 4 estaciones de televisión pasando las cuñas educativas por servicio público, sobre más de 100 salones de belleza distribuyendo material educativo, compañías de publicidad ofreciendo su talento creativo para campañas educativas, y la dirección de El Nuevo Día celebrando un taller a sus periodistas y editores para cubrir de una manera adecuada y objetiva las noticias de violencia contra las mujeres y que cesen los titulares como el de “enamorado mata novia”.

5- Retos

1- Necesidad de lidiar con las mismas mujeres y su mermada autovalía: falta mejorar las mismas respuestas de las mujeres. Decidirse a salir del maltrato, de la degradación, de la humillación y del victimismo. Pero para eso debemos aumentar los programas y las redes de apoyo y servicio.

2- Programas funcionales de desvío: Junta Reguladora de Programas de Rehabilitación de Personas Agresoras se encuentra evaluando su efectividad.

3- Insuficientes recursos fiscales y redes de apoyo social y profesional y ayudas para la inserción laboral para las mujeres desempleadas.

4- Resistencia cultural inclusive de funcionarios encargados de implantar la política pública.

5- Los mensajes contrarios a la igualdad y al respeto de las mujeres como seres humanas de igual valor y ciudadanas con iguales derechos que vemos en programas radiales y en televisión, los titulares en periódicos y las formas de presentar las noticias, la letra de canciones y la coreografía de algunos bailes que nos comparan con animales como perras , gatas, etc
Esta es la realidad jurídica, esta es la historia detrás de la realidad, estas son las luchas y los logros de las mujeres. Estos son las respuestas del Estado y de la ciudadanía.

Para seguir adelante hace falta que todos y todas nos convirtamos en agentes de ese cambio. Les ruego se unan.

Voces que hablan, oídos que no escuchan: mujeres Dalits en India

Antonia Navarro Tejero*

I. Introducción: la idea de la mujer Dalit como “subalterno.”

La palabra Dalit significa “a person immersed in a swamp” (persona inmersa en un pantano) y es un eferismimo de la palabra denigrante Intocable (a los que Gandhi denominó Harijan de una manera paternalista —hijos de dios, ya que Hari es otra forma de llamarle a la deidad Vishnu)¹. En términos legales, se les denominan Dalit-Bahujan (Scheduled and Backwards Castes). Ranajit Guha (1998), el fundador de los estudios de subalterno en India, define el concepto de subalterno como “a name for the general attribute of subordination... whether this is expressed in terms of class, caste, age, gender, and office or in any other way.” También, otro precursor de los estudios del subalterno, Dipesh Chakrabarty, en su artículo “Minority Histories, Subaltern Pasts” narra cómo en los años 60 y tras la Segunda Guerra Mundial, hubo una tendencia a reescribir la historia por los grupos y clases subalternas, y aquí incluye “former slaves, working classes, convicts, women, etc.” (15), por percibir su historia “from below.”.

Si bien no comparto la lógica de incluir a las mujeres en el contexto de las minorías junto a los esclavos y convictos, podríamos argumentar que muchas mujeres Dalits se encuentran en una posición que las definen como subalterno, pues tradicionalmente se ha debatido que sufre de una doble marginación: (1) por su casta, al estar incluso fuera del sistema védico, y (2) por su género, lo que hace su condición de mujer inferior no sólo a los hombres en general, sino también a los hombres Dalits que están a su vez subordinados a las castas superiores.

*Antonia Navarro Tejero es profesora en la Universidad de Córdoba en el Departamento de Filologías Inglesa y Alemana, en Córdoba, España.

Sin embargo, creo que podríamos añadir un tercer elemento de opresión, que va más allá del sistema patriarcal y castista hindú, y es la categoría formulada en occidente del concepto de Mujer del Tercer Mundo. Si ya la “mujer del tercer mundo” ha sido definida como un ente monolítico, como argumentaba Chandra T. Mohanty: *This average Third-World Woman leads an essentially truncated life based in her feminine gender (read: sexually constrained) and being ‘third world’ (read: ignorant, poor uneducated, tradition-bound, religious, domesticated, family-oriented, victimized, etc.) This is contrast to the (implicit) self-representation of western women as educated, modern, as having control over their own bodies and sexualities, and the ‘freedom’ to make their own decisions (1985:199-200)*, 2 las mujeres Dalits cargan a sus espaldas una serie de estereotipos que la hacen inmoralmente sexuadas, ignorantes, pobres, y analfabetas, como contraste no sólo a las mujeres occidentales, sino también a las mujeres indias de casta alta.

A las mujeres Dalits en India se las ha incluido en la categoría de subalterno porque están en la escala más baja de cualquier jerarquía, y tradicionalmente se las ha denominado también como “las silenciadas.” Gayatri C. Spivak sugirió en su artículo “*Can the Subaltern Speak?*” que el término ‘subalterno’ se refiere a los que están posicionados en el margen (“the silent, silenced center”), o sea, hombres y mujeres entre los campesinos iletrados, el estrado más bajo del sub-proletario urbano, los pertenecientes a tribus. Gayatri Spivak concluyó con la polémica y recurrida afirmación que el subalterno no puede hablar, y explica la lógica que si el subalterno pudiera de hecho hacerlo, dejaría de ser subalterno.

Mi reflexión surge precisamente en ese punto de la ecuación lógica “las mujeres Dalits son subalternas porque están doble o triplemente subordinadas y por lo tanto no tienen voz.”

Sin embargo, después de varios años de estudio y vivencia en la India y sobre India, he observado que las mujeres Dalits sí pueden hablar, y de hecho han hablado y siguen haciéndolo, lo que ocurre es que no son escuchadas.

Gabriele Dietrich en su “*Dalit Movements and Wome’s Movements*” y Vidyut Bhawat en su “*Dalit Women: Issues and Perspectives*” reiteran idea de que las voces y protestas de las mujeres Dalits son casi invisibles. Esto me lleva a otra idea: “lo que no se nombra no existe”, por lo que pasamos a analizar la representación de las mujeres Dalits.

Si por un lado, consideramos que las mujeres Dalits son subalternas porque no pueden hablar, las definimos y categorizamos siguiendo nuestros propios parámetros occidentales, representando una entidad monolítica y

tan inmóvil como el propio sistema de casta y género (si naces Dalit, no por mucho trabajo que realices o estudios que persigas tienes oportunidad de pasar a formar parte de otra casta; y si naces con sexo femenino tradicionalmente ha sido imposible cambiarlo). El hecho de que algún individuo se atreva a atravesar los límites de esta clara división social, como por ejemplo Dalits que se han atrevido a relacionarse con miembros de otra casta superior o personas que se han transvertido o transformado su sexo, no deja de ser una trasgresión cuyo precio social es considerable en India.

Por otro lado, si escuchamos lo que dicen las mujeres Dalits, de inmediato sería de justicia dejar de pertenecer a esta categoría, lo que para una mentalidad eurocentrista representaría el caos, pues existe una tradición occidental imperialista de mirar al mundo según binomios opuestos e irreconciliables: persona colonizadora/colonizada, blanco/negro, civilizado, avanzado/retardado, bueno/malo, atractiva/fea, humano/bestial, maestra/pupilo, doctor/paciente. La clave es cómo tratamos lo que no se ajusta a la oposición de binomios.

Dentro del binomio subalterno/elite, oprimido/poderoso, ¿en qué espacio incorporamos, si es que debemos hacerlo por nuestro defecto profesional de teorizar, las mujeres Dalits que sí hablan? Tendemos a reprimir o ritualizar toda actividad o individuo que se encuentra en un estado intersticial, por lo que nos encontramos con los estudios del subalterno que considera a las mujeres Dalits como subalternas, categoría fácil de definir y no amenazante tanto y cuanto conserva las construcciones hegemónicas.

Podemos demostrar que las mujeres blancas de clase media abandonaron en su discurso a las mujeres Dalits por considerarlas de casta evidentemente más baja; serían sus sirvientes. Asimismo, los partidos políticos, tanto de derecha como de izquierda, tampoco recogieron en sus agendas las demandas ya pronunciadas por los y las Dalits. El proyecto Hindutva refuerza la división jerárquica de castas y en consecuencia la superioridad del Hinduismo y más concretamente el brahmanismo. Es de esperar que no escuchan las voces de los y las Dalits. Los partidos de izquierda, por otro lado, han venido utilizando la categoría imaginada “mujeres Dalits”, participando así de la ideología brahmánica. Incluir una representación de Dalits significaría conseguir más votos de los sectores más liberales, pero si el estado de subalterno de los Dalits desapareciera, dejaría de existir esa categoría por la cual luchar y con la que tendrían que compartir el poder.

La academia feminista ha demostrado interés por mantener la categoría de mujeres Dalits como subalternos. Los dos artículos de Dietrich y Bhagwat mencionados más arriba aparecieron a finales de los años 80, principios de

los 90, en pleno auge del feminismo en India y apogeo de la Tercera Ola del feminismo en occidente, en el que las mujeres no blancas acusaron a los movimientos feministas de la época de ser racistas y clasistas. Se volvió atrás en la historia de India y se hizo un esfuerzo por recuperar el papel de las mujeres en la construcción de la historia del país tanto antes, durante y después de la Independencia del imperio británico.³ Sin embargo, las mujeres Dalits estaban destinadas a caer en la categoría de oprimidas como expliqué más arriba, y la importancia de sus voces en la creación de la historia no ha sido atendida, por las mismas razones que los partidos políticos no las reconocen más allá de los parámetros de la pobreza: cuestiones de poder y conocimiento.

II. La representación de las mujeres Dalits

Tuve la fortuna de estar presente en el Foro Social Asiático celebrado en los terrenos del Nizam College, Hyderabad, en enero del año 2003. Habían habilitado dos grandes carpas donde las acusaciones más significativas se desarrollaban, alrededor de ellas, una serie de puestos en representación de grupos sociales, políticos, ONGs. Gracias a ese encuentro, conocí a muchas organizaciones feministas con las que más tarde colaboré. Sin embargo, en medio de la algarabía, no pudo dejar de sorprenderme una hilera de mujeres tribales, Dalits, con aspecto desnutrido y mirada perdida. Era evidente que esas mujeres no sabían qué estaban haciendo allí. Como si de una excursión de parvularios en el jardín de infancia se tratara, eso sí, sin la excitación propia de presenciar o formar parte de un evento, las mujeres seguían en fila las instrucciones de otras mujeres (no Dalits, por supuesto).

Dejé a mi amiga Nora de Cortiñas, una de las fundadoras del colectivo Madres de la Plaza de Mayo en Argentina, con unas compañeras y me acerqué a esa carpa donde estaba sucediendo tal extraño acontecimiento. Estas mujeres Dalits me miraban a mí tan sorprendidas como miraban al resto del recinto. donde estaba sucediendo tal extraño acontecimiento. Estas mujeres Dalits me miraban a mí tan sorprendidas como miraban al resto del recinto, expectantes de algo que yo misma desconocía. Las mujeres no Dalits que mencioné con anterioridad, megáfono en mano y boca, les gritaban las instrucciones que seguían de inmediato al pie de la letra. Pronto se movilizaron en una marcha que nos llevó por las calles principales de la ciudad. Entre los eslóganes que todas estas mujeres eran indicadas que gritasen se encontraba “up up socialism, down down capitalism” y la tan utilizada “zindabad”. No sólo dirigían sus palabras,

sino el tono de las mismas, así como los panfletos que eran obligadas a agarrar y los puños que tenían que levantar. Yo era tan extraña en la multitud de la marcha, como la gran mayoría de las mujeres que la componía. Y digo bien, la gran mayoría, porque sólo había un número muy reducido de mujeres no Dalits, y éstas eran las que dirigían toda la parafernalia.

Tras la marcha, estas mujeres fueron reconducidas a un apartado rincón del recinto principal y fueron alimentadas para seguidamente ser transportadas a sus lugares de origen en grandes camiones sin asientos, todas amontonadas en pie de vuelta después de un largo día donde su alimento había sido bien ganado. En seguida me puse a investigar, y mis sospechas se confirmaron: son mujeres tomadas de los pueblos a quienes ciertos grupos políticos y asociaciones sociales les promete una jornada de paseo a la ciudad con comida a cambio de prestar su imagen y seguir sencillas instrucciones. Esta fue mi iniciación a la realidad de la manipulación de las mujeres Dalits. Desde una lente exterior, se puede interpretar que estas mujeres están saliendo de su silencio, porque alzan el puño y gritan palabras, pero son palabras prefabricadas con intereses políticos que nada tienen que ver con la mejora de sus condiciones sociales.

De vuelta un año después a España, acudí por invitación a una mesa redonda en una universidad jesuita sobre el Foro Social en India, en la que participaron compañeras que acudieron al evento en representación de Intermón-Oxfam, Entreculturas e Ideas. Las descripciones no podían estar más repletas de romanticismo, exotismo y paternalismo, ingredientes esenciales cuando nos enfrentamos a una definición de lo desconocido. El olor de las especias en el exquisito Biryani, y la fuerza de las mujeres Dalits gritando al unísono eslóganes de justicia e igualdad social. También se fijaron en la comida que compartieron sentadas en el suelo, pero interpretado como un acto conmovedor de solidaridad digno de apreciar y, por qué no, imitar.

No sólo fue en el popular Foro Social donde presencié esta manipulación de lo que denominan “subalterno.” También, en el día que Estados Unidos declaró la guerra a Irak, se improvisó una manifestación en Hayderabad a la que acudí y donde presencié, entre discursos apasionados de líderes y una juventud exaltada contra el capitalismo imperialista, un grupo de mujeres Dalits tribales fueron que estaban siendo “descargadas” de los camiones con promesas de alimento gratis a cambio de su presencia. Ese día y con la ayuda de una intérprete, me confesaron que todavía estaban esperando a comer, y que tenían un hambre atroz.

En los casos descritos podemos argumentar que estas mujeres Dalits, en el papel que les ha tocado representar en interacción con los agentes sociales y políticos que aparecen en sus vidas como salvadores son sin duda la viva representación del subalterno. Pero mi pregunta es, ¿son todas la mujeres Dalits subalternas, o sólo las que no pueden hablar? ¿Qué ocurre cuando tenemos mujeres Dalits que sí pueden hablar, entran dentro de la categoría de subalternas? Ya apunté más arriba la amenaza que supone el tabú de estar en un estado intermedio.

La historia nos ha dado numerosos ejemplos de mujeres Dalits con una voz y agencia propias. Y sin embargo, siguen siendo consideradas por la academia como subalternos, pues están condenadas a la abstracción de la etiqueta de eterna víctima y necesitada de auxilio por sus superiores (por definición, quien auxilia es quien está en una posición más favorecida de poder).

Déjeme contar que por curiosidad me adentré en la enciclopedia virtual Wikipedia, en busca de los Dalits famosos que recogían. No me sorprendió comprobar que todos los destacados eran hombres: a saber, Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956), el padre de la Constitución India y el fundador de la corriente neo-budista; Ayyankali (1863-1914), líder activista por la causa de los derechos de los Dalits en una época cuando no se les permitía caminar por las calles públicas y las mujeres no podían cubrirse el pecho; Palwankar Baloo (1876-1955), el primer Dalit miembro de la subcasta de los chamar (los encargados de trabajar el cuero, ya que los demás hindúes no pueden considerar trabajar la vaca por se animal sagrado) en hacerse famoso por su habilidad con el críquet; Kocheril Raman Narayanan (1920-), décimo presidente de India 1997-2002; Chandra Bhan Prasad (1958-), columnista del popular diario indio *The Pioneer*, famoso por su semanales aportaciones titulada *Dalit Diary* y por su liderazgo en las agitaciones radicales en Jawaharlal Nehru University en el año 1983 y creador del Dalit Shiksha Andolan para dar más visibilidad a la causa de los Dalits; Kanhsi Ram (1934-), fundador del partido Bahujan Samaj BSP, ukn Sikh Dalit; Kancha Ilaiah (1952-) es un académico Dalit, profesor de Universidad de Osmania en ciencias políticas y autor de numerosos libros.

La enciclopedia del pueblo incluyó sólo de mujeres: Mayawati Kumari (1956-, Primera Ministra de Uttar Pradesh por tres veces, y presidente del partido político Bahujan Samaj (BSP), quien también ganó elecciones en asambleas nacionales y estatales. Wikipedia hace hincapié

en sus oscuras relaciones de dominación con su colega de partido B. Samaj. La otra mujer Dalit referida no carece de sensacionalismo: Chuni Kotal, estudiante Dalit Adivasi de antropología popular, por sufrir tremenda discriminación por parte de sus profesores brahmanes y la administración negándole su merecido título y provocando esto su suicidio en 1991. Sin embargo esto llegó a los oídos de occidente y profesores de Columbia University y la University of Amsterdam, tomaron su muerte como foco de una controversia política y social en los medios de comunicación.

Esto es lo que Rajini Tilak, la mujer Dalit que entrevisté en Nueva Delhi en noviembre del 2004 y líder de la organización CADAM (Centre for Alternative Dalit Media), se refiere cuando hace referencia al papel que juegan las mujeres Dalits en los medios. El argumento de esta asociación es que los logros de la comunidad Dalit, o podríamos decir su voz positiva, no tiene espacio en los medios de comunicación. Por otro lado, sí que ofrecen espacios a representaciones sensacionalistas. Sin embargo, no sólo los medios de comunicación comparten este discurso, sino también los partidos políticos, e incluso muchas asociaciones feministas.

Por nombrar un ejemplo, Wikipedia olvidó incluir la pionera del movimiento feminista en India, Savitri Bai Phule, quien nació en 1832 y comenzó a impartir clases en los pueblos en una época cuando los Dalits no tenían derecho a la educación. La Sra. Bai Phule tampoco ha sido incluida en la lista de SAWNET, tan prestigiosa por su rigurosidad con mujeres influyentes del subcontinente asiático. Cuando reviso artículos sobre mujeres Dalits todo es un recuento de miserias y desgracias vividas bajo el yugo de una sociedad patriarcal y castista.

Sin embargo, no existen muchos estudios rigurosos y dignos para la comunidad Dalit sobre la importancia de los movimientos de mujeres Dalits en la lucha por los derechos civiles en India. Podría nombrar sólo la revista Samyukta: a Journal of Women's Studies, que ha dedicado un número especial al movimiento de mujeres y ha incluido el importante papel de las mujeres Dalits. Asimismo, *We Were Making History* de Vasanth Kannabiran y un volumen sobre género y casta dentro de la serie *Issue in Contemporary Indian Feminism*, ambos publicados por Kali for Women, han sido aportaciones importantes. La escritora Meenakshi Moon también edita una revista dedicada a la expresión de los y las Dalits, *Amhi Maitarni*.

III. Una historia repleta de voces.

Me sorprendió enormemente el encabezado de una noticia de prensa en la revista alternativa *Tehelka: The People*, la cual siempre he admirado y considerado fiable. El artículo publicado el 30 de julio de 2005 informa sobre la publicación de *Oru Lymgika-thozhi-laliyude Atmakadha*, autobiografía escrita en Malayalam de Nalini Jameeia, una trabajadora del sexo, la cual se ha convertido en un bestseller. Dicho titular escrito por Minu Ittype se lee “The Life of the Silenced.” Mi reacción, evidentemente, va encaminada a cuestionarme cómo puede estar silenciada una mujer que ha escrito sus memorias, concede entrevistas y hace giras de lecturas públicas. No es cuestión de poder hablar, sin duda la Sra. Jameeia está hablando, sino de ser escuchadas. Las mujeres en India hablan, cantan, relatan cuentos, ponen sobre blanco la tinta de sus voces; siempre lo han hecho con mayor o menor dificultad y el problema es que no siempre se la ha escuchado y/o documentado. Las castas altas, y en especial el Brahmanismo, han intentado silenciar a las mujeres sin éxito. Chandrabati es un ejemplo de mujer que compuso una versión propia del épico *Ramayana* en el siglo XVI en lengua Bengálí. Su versión cuenta la historia de Sita y critica a Rama desde un puesto de vista femenino. Indudablemente los brahmanes rechazaron el texto de Chandra criticándolo de débil e incompleto. Otro claro ejemplo de reescritura del mismo texto épico es cómo las mujeres campesinas, en su mayoría Dalits, han elegido el mito de Sita para alzar sus propias voces, a través de cuyo personaje hablan de sus propios problemas diarios y critican el patriarcado de una manera directa y propia. Hemos de resaltar que, sin embargo, estas canciones se consideran fuera del canon.⁵

Las mujeres Dalits también han contribuido a construir la historia no sólo de los movimientos feministas en India, sino también la historia del país. *Aamihi Itihas Ghadavla de Meenakshi Moon*, escrito en Marathi, documentada la historia de las mujeres en el movimiento de liberalización. A principios del siglo XX las mujeres tomaron puestos de responsabilidad en el movimiento Ambedkar. El activista Shivram Janaba Kamble se encargó de hacer desaparecer el estigma de la prostitución de las mujeres Dalits. Una devadasi (esclava de dios, niñas dadas a los templos que terminaban siendo prostitutas), Shivubai, escribió una carta explicando la vida que llevaba, ofreciéndose a un matrimonio con aquel que así lo deseara. A partir de entonces, la práctica desapareció y las devadasis pudieron contraer matrimonio.

En 1920, una mujer nagpur habló sobre sus experiencias como enfermera Dalit en un congreso de mujeres (All India Women's Conference). Durante la década siguiente, las mujeres Dalits comenzaron a asociarse independientemente del movimiento comenzado por Ambedkar. En Mahad, 1927, durante el histórico movimiento Satyagraha en el que los Dalits lucharon por su derecho al agua del tanque público, las mujeres Dalits participaron en la procesión con Ambedkar y también tomaron decisiones en el comité que deliberaba las resoluciones. Radhabai Kamble, trabajadora en un molino de algodón, apareció como una líder obrera en el movimiento de Ambedkar de los años 20, tras dar evidencia delante de la comisión real del trabajo (Royal Commission of Labour) en 1929.

La primera escuela para niñas en la comunidad de los Dalits la abrió Kalicharan Nanda-Gawali, quien se convirtió más tarde en la representante de Dalits durante los años 20. Otras escuelas similares se abrieron en la región de Konkan y en otros lugares. En 1924 en Nagpur, la primera mujer en abrir una escuela para niñas fue Jaibai Chaudhari, siendo ella misma la que se educó formalmente en contra de los deseos de su marido (sólo la apoyó una monja cristiana). Otras asistentes sociales abrieron colegios mayores independientes exclusivamente para niñas en los años 30.

En 1930 Ambedkar comenzó el Nasik Satyagraha para el derecho de los Dalits a entrar a los templos. Las mujeres colaboraron en este episodio histórico, manifestándose delante de los templos con una sentada para ser posteriormente arrestadas. Estos eventos ocurrieron hasta el año 1935. En mayo del 1936 las mujeres Dalits organizaron un congreso con las mujeres de Bombay para apoyar a Ambedkar, ya que también ellas deseaban una religión que reconociera su libertad, dignidad e igualdad de estado con los hombres.

El movimiento político comenzado por Ambedkar trajo la ambición política a las mujeres Dalits. Ellas llevaron a cabo congresos y pasaron leyes y resoluciones para apoyar al partido obrero independiente (Independent Labour Party) y más tarde los programas de la federación de Dalits (Scheduled Castes Federation). Las resoluciones discutidas en varios congresos fueron: 1) una educación obligatoria y gratuita para todas las niñas; 2) representación de mujeres en las asambleas estatales legislativas, locales, etc.; 3) formación para la auto-protección de las mujeres Dalits, tales como karate o el manejo de palos; 4) la apertura de un ala de mujeres en el Samta Sainik Dal (Equality Volunteer Corps); y 5) la prohibición del matrimonio infantil .

Durante el congreso sobre mujeres en Nagpur en 1942, celebrado al mismo tiempo que la reunión de la federación de Scheduled Castes, Ambedkar aplaudió la presencia y actividad de las mujeres. Congresos similares de mujeres se llevaron a cabo a gran escala en Kanpur (1944), Bombay (1945) y Calcutta (1946). En estos congresos, las líderes más significativas fueron Minambal Shivraj de Madras, Sulochana Dongre de Amravati, Shantabi Dani y otras muchas mujeres. Las Dalits se unieron a las agitaciones políticas, fueron arrestadas y hechas prisioneras durante las asambleas estatales del 1946.

Las mujeres Dalits también se interesaron en reformar la institución del matrimonio. La sociedad Dalit ya permitía el divorcio, el matrimonio de las viudas, pero las mujeres del movimiento propusieron varias reformas más, entre ellas la oposición al matrimonio de niñas, así como la eliminación de los rituales innecesarios. También llevaron a cabo matrimonios a través de anuncios, cosa que por entonces no era considerado un medio aceptable incluso en las castas más altas. Otra de las reformas que fueron por delante de los cambios en las castas más altas, fue el permiso del matrimonio mixto entre sub-castas de Dalits.

Asimismo, se experimentó un gran cambio en la situación de las mujeres a partir de la conversión al budismo en el 1956. La norma es pensar que las mujeres son mayoritariamente conservadoras en cuestiones culturales, y no abiertas al cambio, sin embargo, las mujeres Dalits aceptaron esta religión progresista. Dejaron atrás viejas tradiciones, ritos, rituales, visitas a peregrinaciones hindúes, el ayuno de los festivales hindúes, etc. Estas mujeres adoptaron el budismo en el culto y la forma de vida, la cual se basa en la moralidad, sabiduría y compasión. Esta conversión ha cambiado su manera de percibir el sistema de castas hasta el extremo que las nuevas generaciones han olvidado su sub-casta, y a esto hay que añadirle la influencia que ha ejercido el que el budismo permitiera los matrimonios entre castas diferentes. Con esto, los apellidos que delatan la posición de casta baja desaparecieron en gran medida.

No podemos negar que todavía muchas mujeres rurales, perteneciente a cualquier casta, son analfabetas, pero la intención de esta sección ha sido la de demostrar que muchas mujeres Dalits han sido maestras, escritoras, monjes budistas, trabajadoras sociales, legisladoras, trabajadoras de los ministerios, etc. Algunas son pobres, pero otras han conseguido seguridad financiera. Pero todas intentan mantener el movimiento de Ambedkar vivo, colaborando y participando en lo necesario (en las revistas Mooknayak,

Bahishkrit Bharat, Janata, Prabuddha Bharat, en las manifestaciones satyagrahas, etc.). Ha habido casos en los que han sido puestas en prisión, donde estas mujeres han llevado sus bebés y posesiones tales como las gallinas.

Radhabai Kamble fue líder del movimiento obrero. Sakhubai Mohite y Suman Bandisode lideraron organizaciones y participaron en movimientos como la lucha para renombrar la Marathwada University, extender las reservas (acción de discriminación positiva) a los budistas y proveer tierra a los campesinos sin tierra. Otro caso de mujer Dalit que está en el poder es Verónica (una mujer cristiana, Scheduled Caste, que presentó su candidatura para el cargo de gobernadora (Pramukh) en el distrito rural del este de Uttar Pradesh en los años 1995-96). Todas las fuerzas políticas intentaron hacer que renunciara a la candidatura. Los partidos comunistas y socialistas del lugar intentaron que se aliara a sus partidos, muchas veces utilizando incentivos económicos y amenazas legales, e incluso intentos de la casta terrateniente dominante para intimidarla hasta hacer que se retire de su campaña. Las elecciones del poder político de los Dalits en Uttar Pradesh, con la influencia cada vez más poderosa del partido Bahujan Samaj.

Cuando en noviembre del año 2004 conocí a Rajini Tilak, con un proyecto del significado del feminismo en India, y me invitó a que el 5 de diciembre participáramos en el Día Internacional de la Lucha y Dignidad de los Dalits, lo que presenté allí fue muy diferente a lo experimentado en el Foro Social y las manifestaciones anti-imperialistas. En ningún momento me dio la sensación de que ninguna de las mujeres Dalits presentes estuvieran privadas de palabras, sino todo lo contrario. Esta misma organización celebró en 1987 el I Congreso de Escritores/as Dalits de India (All-India Dalit Writer's Conference), donde nació la revista bianual *Journal of Dalit Women Writings*. La escritora en prosa Dalit más conocida es Urmilla Pawar, quien ha escrito dos volúmenes de relatos cortos, un estudio histórico sobre las mujeres en el movimiento de Ambedkar y una narrativa de viajes. Se considera feminista y vive en Mumbai, donde brillantemente explora la vida de las mujeres de Maharashtra.

IV. Conclusiones

Podríamos concluir asegurando que las mujeres Dalits han conseguido importantes logros políticos y su papel en la historia y en construir conciencia de igualdad ha sido y sigue siendo inestimable. Espero haber probado que a pesar de la cantidad de voces Dalits que están hablando, la academia todavía se tapa los oídos y las sitúa en la categoría del subalterno. La voz de las mujeres Dalits sigue negociando espacios donde el género, la casta y la clase se encuentran en el contexto moderno. Sin duda, es un espacio fuera de dicotomías fabricadas que provoca ansiedad al resto de la sociedad, al ser complejo y lleno de contradicciones. Existe una continua redefinición de los parámetros de este espacio, pero las mujeres Dalits muestran su valentía.

El subalterno no se puede considerar dependiendo de su género y casta, pues eso como los estudios postcoloniales, refuerzan y mantienen el status quo promoviendo los binomios irreconciliables de salvador/víctima. El subalterno no deber ser definido según su casta, su género, su religión, su etnia, su nacionalidad, u orientación sexual, a solas sin tener en cuenta su posición en la escala social. Como se preguntó también John Beverly, ¿de qué sirve después de todo representar al subalterno como subalterno? La categoría de subalterno debe desaparecer si avanzamos hacia un estado igualitario, radicalmente más democrático, al menos en la academia, pero es una creación necesaria que permite mantener sin alteración alguna las relaciones de poder/conocimiento. El silencio del subalterno, su vulnerabilidad, su carácter folklórico (Gramsci ya lo definió así) existen sólo desde la perspectiva de un sistema de valores que confirma el estado de la elite. Cuando Guha identifica el subalterno con el pueblo en general, parece precaria tal identificación ya que el pueblo es un bloque social con poder, mientras según incluso él, el subalterno designa una particularidad del subordinación.

Esto nos lleva a reflexionar sobre el influyente artículo de Spivak “Can the Subaltern Speak?” Según mis investigaciones y experiencia de campo he legado a la conclusión de que: 1) si la mujer Dalit está considerada dentro de la categoría “subalterno”, sin duda puede hablar. Como prueba tenemos mujeres Dalits agentes en la historia de India, organizaciones que lideran y en las que participan, son escritoras, etc; y 2) creemos que no pueden hablar porque es más romántico etiquetarlas como víctimas, hablando así por ellas y manteniéndolas en la escala más baja sin oportunidad figurativa — me refiero al discurso académico— para abandonar la categoría de subaltern. No las escuchamos, por lo que preferimos hablar por ellas. Como prueba tenemos el sensacionalismo con el que se trata este tema desde los medios de comunicación, la academia, la vida política, etc.

La victimización es una estrategia para seguir manteniendo las posiciones desfavorecidas y el estatus quo. Además, el hecho de que sólo la academia puede hablar por ellas conlleva la sobreposición de su voz sobre la voz de los subalternos. Mientras que sean considerados muñecos de feria, y los académicos sigamos ventriculizando, el status quo se mantendrá. Reforzamos la idea exótica y romántica del “tercer mundo” en general (otra categoría fabricada) y de las mujeres Dalits en particular, tanto desde occidente como desde la élite de India, para reforzar la identidad de superioridad del poder.

Notas

¹ Este es también un tema polémico, pues existe el debate sobre si los Dalits son hindúes o no. Véase por ejemplo la influyente obra de Kancha Ilaiah (1996).

² Esto es muy interesante si revisamos la idea mujer occidental liberal vs. mujer hindú tradicional. Sin embargo, en el binomio mujer Dalit/mujer de casta superior, la primera sería estereotipada como liberal. Es importante aclarar que el término “tradicional” en un discurso occidental puede tener connotaciones de falta de desarrollo, mientras que en India, dicha palabra está ligada al nacionalismo y adquiere una connotación extremadamente positiva.

³ Nótese el excelente trabajo de Tharu y Lalitha.

⁴ La totalidad de la entrevista será publicada en la revista localizada en India, *Smayukta: a Journal of Women's Studies*.

⁵ Para un estudio en profundidad véase el artículo de Nabaneeta Dev Sen.

V. Referencias

Beverly, John. (1999). *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Durham and London: Duke University Press.

Bhagwat, Vidyut. (1995). "Dalit Women: Issue and Perspectives—Some Critical Reflections" en *Dalit Women in India: Issues and Perspectives*. P. G. Jogbanb (ed.). New Delhi: Gyan Publishing House.

Chakrabarty, Dipesh. (1998): "Minority Histories, Subaltern Pasta" *Postcolonial Studies* 1.1, pp 15-29.

Dietrich, Gabriele. (1992). *Reflections on the Women's Movement: Religion, Ecology, Development*. New Delhi: Horizon India.

Guha, Ranajit. (1988). "Preface" en *Selected Subaltern Studies*. Ranajit Guha y Gayatri Spivak (eds.), New York and Oxford: Oxford University Press.

Ilaiah, Kancha. (1996). *Why I am Not a Hindu: A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*. Calcuta: Samya.

Ittyype, Minu "The Life of the Silenced" *Tehelka: The People* 30 julio 2005.

Jameela, Nalini. Oru Lyngika-thozhi-laliyude Atmakadha

Mohanty, Chandra Talpade. (1985). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." *Boundary* 12. 3/13.1: 333-59.

Moon, Meenakshi y Urmila Pawar, We Also Made History (Aamihini Itihaas Ghadavlaa). Trad. Wandana Sonalkar, New Delhi: Zubaan Books.

Navarro, Antonia. "Dalit Feminist Movement: Rajini Tilak Interviewed by Antonia Navarro-Tejero". *Samyukta: a Journal of Women's Studies*. Forthcoming.

Rao, Anupama, ed. (2003) *Gender & Caste*. New Delhi: Kali for Women.

Sen, Nabaneeta Dev. (1999). "Sisters in Sorrow: Contemporary Indian Women's Retelling of the Rama Tale." *From Independence Towards Freedom: Indian Women Since 1947*. Bharati Ray y Apama Basu (eds.). New Delhi: Oxford University Press. pp. 201-220.

Spivak, Chandra Gayatri. (1988). "Can the Subaltern Speak?" en *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.) Urbana: University of Illinois Press.

Tharu, Susie and K. Lalita eds. (1993). *Women Writing in India: 600 B.C. to the Present*. The Twentieth Century. New Delhi: Oxford University Press.

Visweswaran, Kamala. (1999), "Small Speeches, Subaltern Gender: Nationalist Ideology and Its Historiography." *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*. Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.). New Delhi: Oxford University Press, pp. 83-125.

“AFÁN DE VIDA”:

Reflexiones sobre el trabajo de las mujeres dentro y fuera del hogar

Por Edda Torres Vidal* y Nilsa M. Burgos Ortiz**

Introducción

Las condiciones del trabajo de la mujer en y fuera del hogar es un tema con el cual las mujeres nos sentimos identificadas. Se trata de una experiencia vivida, disfrutada y sufrida. Este tema ha sido parte del discurso y de las propuestas de cambio de diversos sectores que abogan por los derechos humanos de las mujeres. Sin embargo, si bien es cierto que en este ámbito se han evidenciado grandes avances en las áreas de equidad en la educación y en el empleo, éstos no han trascendido a los escenarios más privados donde prevalecen los arreglos desiguales en la división del trabajo del hogar y en las responsabilidades que conciernen a la vida de familia.

En este artículo presentaremos algunos conceptos de la literatura sobre el tema del trabajo del hogar y fuera del hogar, así como los resultados más relevantes de una investigación cualitativa realizada a través de entrevistas individuales semiestructuradas con cuatro mujeres puertorriqueñas de diferente trasfondo académico, económico y social.¹ Entre las participantes se encuentran una mujer profesional activa, una mujer jubilada, una mujer obrera y una mujer desplazada de su empleo; entre las edades de 40 a 56 años. Las participantes fueron identificadas a través de referidos de otras personas.² Partimos de la teoría del construccionismo social como marco conceptual para viabilizar la deconstrucción del discurso prevaleciente sobre el trabajo dentro y fuera del hogar, propiciando que las ideas y los recuerdos de estas mujeres pudieran surgir y evolucionar en la interacción con la investigadora, lográndose una comunicación espontánea, abierta y sencilla. Sus expresiones sirven de base para construir el significado que tiene para las participantes, el trabajo dentro y fuera del hogar.

*Estudiante Programa Doctoral de la Escuela Graduada de Trabajo Social, Universidad de Puerto Rico en Río Piedras.

**Catedrática Escuela Graduada de Trabajo Social, Universidad de Puerto Rico en Río Piedras.

La estrategia de análisis ha sido el examen minucioso de las transcripciones de las entrevistas, en búsqueda de ideas y conceptos, así como de los sentimientos de estas mujeres sobre su situación respecto a las tareas que realizan dentro y fuera del hogar. De la investigación emerge, además, la realidad de estas mujeres en torno a sus tareas específicas, sus períodos de descanso y diversión, el valor económico y social que le adscriben a su trabajo en el hogar, las responsabilidades adicionales que asumen, y toda una gama de situaciones relacionadas con su cotidianidad que le dan forma y contenido a su perspectiva sobre su desempeño dentro y fuera del hogar.

Construcción social del trabajo en el hogar

El trabajo en el hogar es una responsabilidad que ha asumido primordialmente la mujer, independientemente de que trabaje fuera de la casa o no. Aunque la mujer sea la mayor proveedora en términos económicos, realiza la mayor parte de las tareas en el hogar (Crittenden, 2001; Fernández & Sassen, 1995). Las difíciles condiciones de trabajo del ama de casa son abordadas por Werlhof (1987), quien llega a describirlas como “individuos solos, atomizados” (p.127), al plantear que para ellas no existe una reglamentación referente a la jornada de trabajo, sobre vacaciones o el tiempo libre; como tampoco les asiste el derecho a la huelga, ni cuentan con organizaciones que las representen. Por su trabajo doméstico no tienen seguridad social ni protección legal ante situaciones arbitrarias o actos de violencia, como tampoco dentro de la casa hay alguien que vele por sus derechos humanos; “eso es cosa privada, no incumbe a la opinión pública, pese a que no existe garantía para la integridad corporal” (Werlhof, 1987, p.128)

Westwood (1984), llevó a cabo un estudio con mujeres trabajadoras de una fábrica donde éstas expresaron sentimientos ambivalentes sobre sus responsabilidades domésticas. Se destacaron el doble turno, el trabajo fuera de la casa por un salario y en el hogar por ‘amor’, el trabajo del hogar como ‘irritante’ y ‘sin fin’, y que se lleva a cabo en forma solitaria. Los hallazgos de nuestra investigación son muy parecidos a lo planteado en las investigaciones citadas. Tres de las participantes señalan las dificultades que confrontan al realizar el trabajo del hogar; no obstante, la otra participante lo visualiza como un acto de amor. Específicamente, la mujer profesional describió el trabajo del hogar como una parte importante de su vida, aunque fue enfática al distinguir entre lo que son los quehaceres del hogar rutinarios y lo que constituyen sus responsabilidades como madre. Manifestó gran preocupación sobre el tiempo que le consumen los queha-

ceres del hogar porque le restan tiempo para ejercer sus responsabilidades como madre. Señala “...no es sólo los quehaceres de la casa, lavar, fregar,... es maestra, es consejera... enfermera,... es bien complejo,... es una responsabilidad bien grande”.

La mujer obrera coincidió en cierta forma con la profesional al describir todo el tiempo que tiene que invertir para realizar las tareas del hogar y la carga que representan en su vida diaria. Manifestó, además, gran preocupación por lo limitado de su tiempo para ejercer sus responsabilidades como madre soltera. Esta participante logró transmitirle a la entrevistadora, tanto con sus palabras -como con sus gestos-, lo agobiante que le resulta el trabajo del hogar: “...es bastante, nunca se acaba, en la casa usted no tiene ni un mínimo descanso. Es un afán de vida...”

De igual forma, la mujer desplazada de su empleo, compartió su sentir sobre la carga que representa para ella el trabajo del hogar. Nos señala: “... es tedioso... en la casa yo tengo muchas cosas por hacer y mientras más tu haces más aparece...” La mujer jubilada tiene una visión distinta a las demás participantes. No siente presión por el trabajo del hogar; porque si en determinado momento no quiere hacer las tareas, no las hace; y además, se siente feliz en el hogar y disfruta de sus tareas. A estos efectos, señaló: “...ver que lo que uno hace es de provecho para las personas que uno quiere, mantener una casa limpia, alimentarlos, verlos felices por lo que uno hace, compartir ...”.

Tareas del hogar, responsabilidades adicionales y horario de trabajo

En la literatura examinada no encontramos una descripción específica de las tareas para una mujer trabajadora en el hogar; su horario y condiciones de trabajo, ni sobre su tiempo de ocio (Faulkner, Jackson; 1993; Werlhof, 1987). No obstante, tradicionalmente, la responsabilidad de los trabajos en el hogar así como el cuidado de niños y niñas, le corresponde a la mujer. Los hallazgos de nuestra investigación son consistentes con lo descrito en la literatura y lo observado en la sociedad. El horario de trabajo de las mujeres entrevistadas es variado, fluctuando los períodos entre 14 a 17 horas diarias, los llamados días de semana –entre lunes y viernes-, en los casos de la mujer profesional, la obrera y la desplazada de su trabajo. Durante este período de tiempo realizan las tareas que denominan “de rutina”, dejando para los fines de semana aquellas tareas del hogar que, a su juicio, conllevan más tiempo. Expresa la mujer profesional:

(...) limpiar la cocina, barrer, las camas recogidas, hay que hacer el desayuno, limpiar los trastes, guardarlos, y en la tarde es lo mismo ...es como el diario, más cotidiano. El sábado hay que lavar

baños, pasar ‘vacuum cleaner’, lavar ropa, hay fines de semanas que hay que limpiar ventanas, hay que limpiar los ‘escrines’....

Para la mujer obrera “las tareas de la casa están y si acaso le sobrara algún tiempo están los hijos por el medio, que le quitan, también, parte del tiempo para los quehaceres de la casa”. De forma similar se refiere la mujer desplazada de su trabajo: “lavar, limpiar la casa, lavo los ‘escrines’, las ventanas, como tenemos la bebé hay que estar pegando manga todos los días a la marquesina”.

La mujer obrera y la mujer profesional coinciden en que las tareas del hogar se intensifican si la mujer tiene marido o si tiene más de un hijo o hija:

(...) si hay más pequeños, buscar el que está en el cuidado, el que está en el colegio, y las que tienen pareja, dedicarle tiempo a su pareja. Porque esa relación hay que cuidarla, también, ¿verdad? (...) es que si tú tienes tres (hijos) tienes que velar porque tres hagan la tarea. (obrero)

Hay veces que nosotras las mujeres nos cansamos y uno... y hay personas, matrimonios o madres solteras que dicen hago un cuarto hoy y mañana sigo el otro, siempre y cuando la persona sea soltera porque si es casada hace un cuarto hoy, pero tiene que seguir haciendo otra cosa ahora. (profesional)

La ejecución de tareas de reparaciones del hogar amerita ser destacadas. Las mismas fueron informadas de forma espontánea en los testimonios de las entrevistadas, aunque en el caso de la jubilada, ésta cuenta con su esposo para este tipo de tarea. Las tareas de mantenimiento o reparaciones del hogar realizadas por estas mujeres incluyen, entre otras: la pintura del hogar, plomería, electricidad básica, construcción, tratamientos de techo e instalación de cortinas y ‘closets’.

Estas tareas son llevadas a cabo utilizando equipo y herramientas tradicionalmente asociadas con los trabajos que realizan los hombres y han sido aprendidas observando a familiares o personal diestro, y en uno de los casos preguntando en una tienda de efectos del hogar. El factor de necesidad económica influye en la incursión de estas mujeres en estas tareas no tradicionales de su género, aunque no se considera que sea determinante. La entrevistadora pudo observar las reacciones de cada participante al hablar sobre este tipo de tarea, variando desde la resignación por la situación económica hasta el orgullo por desempeñarse satisfactoriamente en las mismas. Nos indica la mujer profesional:

Yo pinto; hace poco se me dañó, este, el lavamanos que tenía un desagüe. Yo fui a la ferretería, pregunté, compré y yo lo monté. (...) las cortinas, que si hay que montar el gancho para las cortinas, pues, ya yo sé hacerlo, con un taladro, eso sí, necesito ayuda, pero casi siempre es mi hermana quien me ayuda, pero lo hago...

La mujer obrera, también, realiza ese tipo de tareas:

(...) yo pinto, cosas de arreglar las tuberías del baño; del lavamanos, las llavecitas, las zapatillas, la pluma, todo eso yo aprendí por mi papá. Este, alguna que otra cosa como la electricidad, que le cambié las bombillas por neones a la casa (...) Eh, cuestiones grandes como... he virado cemento, he empañetado.... ‘no tuve que llamar a nadie’, que te cobran una millonada de chavos por una cosita simple.

La mujer desplazada gestionó la construcción de su casa y trabajó en algunos proyectos que le permitieron acelerar los trabajos de construcción, como fue el poner los tubos de los ‘closet’ y pintar. La mujer jubilada presenta una situación diferente; cuenta con la ayuda de su esposo para hacer las tareas de mantenimiento. Nos expresó: “yo lo ayudo, si es pintar toda la casa, pero tengo unas condiciones en las manos que si las uso mucho se me hinchan....si yo quiero pintar algo, como él sabe que me molestan las manos yo empiezo y él me dice: ‘Déjalo que yo lo hago’...” Es evidente que esta mujer visualiza el desempeño de estas tareas de mantenimiento desde una visión tradicional de oficios adscritos por género, puesto que considera que éstas le corresponden a su esposo -en tanto hombre.

Además de éstas tareas, se le añaden las responsabilidades adicionales como cuidar a su descendencia o nietos y nietas, o a sus padres y madres de edad avanzada, y a familiares con enfermedades, lo que es conocido en la literatura como la “generación del sándwich” (Sánchez Salgado, 2005). Esta situación la vive, al presente, la mujer profesional quien divide su tiempo del fin de semana para cuidar a su padre y a su madre, que residen fuera de la zona metropolitana.

Mi mamá tiene alzheimer y mi papá padece del corazón (...) y en el tiempo que paso allá, los acompaño y realizo tareas de la casa de mis papás (...) cuido a mi mamá para que él (padre) tenga la oportunidad de salir y despejarse y descansar del cuidado de la semana....

La mujer desplazada de igual forma también asume responsabilidades adicionales al cuidar a su nieta mientras su hija estudia y trabaja. Nos indica: “...mi hija me está dejando la bebé a cargo y tengo que cuidarla, atenderla y es una nena de dos años que eso es pura dinamita”. Una posición diferente es asumida por la mujer jubilada quien ha establecido con sus hijas el acuerdo de que sólo cuidará a sus nietos y nietas en situaciones de emergencia.

“Cuando no tienen clases o las mamás tienen algo, yo le he enseñado a mis hijas, como nos enseñaron también a nosotros, que nosotros estamos dispuestos a cuidar los nenes si es por enfermedad, o no tienen clase, y que para ellos divertirse puede ser una...

pero no me voy a hacer responsable para que los padres se vayan un fin de semana por ahí, esto y lo otro, porque no creo que sea justo”.

No obstante, ha tenido que asumir responsabilidad por el cuidado de su padre sin habérselo propuesto; nos explica: “el peso de la responsabilidad de la atención de mi papá ha caído sobre mí, a veces me siento como sobrecargada en ese sentido por que papi está en una época que no le hace caso a nadie, él quiere hacer su vida”. Es evidente la variedad de tareas que realizan las mujeres en sus hogares; tareas cuyo valor social y económico, generalmente no son reconocidos, y como se describe a continuación, tampoco son divididas equitativamente entre los miembros de las familias.

División de tareas del hogar y responsabilidades familiares

La división equitativa de las responsabilidades familiares no ha sido lograda, a pesar de haberse encaminado el acceso a iguales oportunidades educativas o de empleo (Crittenden, 2001). La mujer continúa siendo responsable por las tareas domésticas y el cuidado de su descendencia, aun aquéllas que son asalariadas. El hombre asume un mínimo de responsabilidades domésticas, lo que le facilita su rol primario como proveedor económico porque en nuestra sociedad se asume que el empleo es obligatorio para los hombres y opcional para las mujeres (Safa, 1998).

Las experiencias compartidas por las participantes evidencian el arraigo de la tradición y los patrones culturales que explican las actitudes de aceptación y resignación manifestadas ante las responsabilidades del hogar y del cuidado de familiares que asumen día a día. La mujer profesional afirma que son las mujeres las que llevan a cabo estas tareas y si paga por las mismas, “va a ser otra mujer por que son las que hacemos las tareas del hogar..., todo me toca a mí”. La mujer obrera nos dice: “Si las mujeres, no hacemos nada...amén que tenga un compañero que comparta y ayude (...) yo tengo una hija, pero cuando veo que no ha hecho nada... y si no las hago yo, se pudre la casa”.

La mujer jubilada se refiere a la tradición: “como lo aprendí, el que trabajaba en casa era mi papá, mi mamá se quedaba en la casa...si nosotras las mujeres no hacemos los quehaceres del hogar, las tareas del hogar, quién las va a hacer”. Actualmente, sin embargo, esta mujer cuenta con su esposo, también jubilado, y con su hija, estudiante universitaria, quienes, con frecuencia, colaboran con las tareas del hogar. La mujer desplazada reflexionó sobre la tradición en la división de las tareas del hogar y sobre su impotencia en su esfuerzo de lograr cambios en su familia a pesar de considerar que las tareas no deben ser asignadas por sexo-género.

Yo diría que es cultural por que no debe de haber trabajo de mujer ni de hombre tampoco, todo el mundo tiene las mismas necesidades de lavar ropa, el hombre puede hacer (...) desde que nos van educando, nos educan para ser mamás, para limpiar la casa(...) yo misma voy educando a mi hija y mi hijo.... le he tratado de enseñar a mi hijo a hacer cosas como lo básico de cocinar, de distribuir la ropa y echarla a la lavadora, y no quiere hacerlo, se niega profundamente.

La mujer profesional y la mujer desplazada compartieron también sus experiencias de cuando estaban casadas para ilustrar que su situación actual no se debe a la falta de un esposo, señalando que la división de tareas del hogar tampoco existía anteriormente. La profesional dice el “las tareas eran las mismas para mí porque, lamentablemente, el hombre en la casa, su responsabilidad es llevar el dinero”. Mientras que la desplazada comenta: “él en la casa, prácticamente, no hacía nada; él estaba en la calle todo el tiempo”.

Diversión y descanso

La ejecución de las tareas del hogar, las responsabilidades adicionales y la falta de una división equitativa de las tareas del hogar limitan los períodos de diversión y de descanso de las participantes, hallazgo consistente con las fuentes de la literatura examinadas. Las entrevistas establecen una diferencia al referirse a los períodos de diversión y de descanso en días de semana y fines de semana. Por ejemplo, la mujer profesional, la mujer desplazada y la mujer obrera consideran que su período de descanso es la noche. Nos dice la mujer obrera, “la noche se hizo para dormir”.

Los períodos específicos de descanso de estas mujeres son variados. La mujer profesional dispone de aproximadamente cinco horas durante las noches para descansar (dormir) en un período de 11:30 pm a 4:45 am, hora de levantarse para cumplir con las tareas del hogar y la supervisión de su hijo antes de llevarlo a la escuela y continuar para su trabajo. Durante el fin de semana “duerme más” y en los fines de semana alternos en que no está con su hijo aprovecha para hacer algunas actividades que le causan placer.

La mujer jubilada no pudo precisar momentos específicos de descanso porque manifiesta que se pasa en la casa todo el día. Su posición es diferente a la de la mujer obrera quien encuentra mayor oportunidad de descanso en su área de trabajo. Ésta expresa: “créame que si usted está trabajando afuera, yo creo que es el único descanso, depende del sitio donde usted trabaje, tiene su descanso; en la casa usted no tiene ni un mínimo descanso”.

Los períodos de diversión de la mujer profesional y la mujer obrera se afectan, además, por sus responsabilidades como madres de menores de edad. Sobre este particular, la mujer profesional indica que en los fines de semana tiene que estar pendiente de los juegos del niño, aunque también van al cine o a comer; y en los fines de semana que no está el hijo, “estoy con mi hermana más pequeña, y las diversiones son ir de compras, quizás ir al cine, y algunas veces, esas..., salir con otras amigas...” La mujer obrera comparte también la totalidad de su tiempo libre con su hija. Los viernes y sábado: “... trato de hacer todo lo mas ligero posible cosa que cuando mi hija llegue se bañe, se vista y nos vamos a comer afuera o nos vamos para la casa de amistades... a la playa o vamos para algún lado... para que ella se distraiga, salga

La mujer desplazada, quien tiene la responsabilidad de cuidar a su nieta durante la semana, ha establecido los sábados y domingos como períodos de diversión. Nos aclara: “yo tengo una amiga que vive por ahí mismo y nos vamos por ahí, y damos una vueltita o vamos a comer algo; a veces nos vamos a un ‘pub’ o algo así donde haya gente a tono con las edades de nosotras y la pasamos muy bien”. La mujer jubilada ha logrado separar un mayor período de tiempo para su diversión así como una mayor diversidad en el tipo de actividades, incluso acostumbra a viajar fuera de Puerto Rico, con frecuencia, acompañada de su hermana y su cuñado.

Cambios propuestos por participantes a las responsabilidades del hogar

Las entrevistadas tuvieron la oportunidad de reflexionar sobre los cambios que les gustaría se produjeran en las responsabilidades que ellas asumen en el hogar. La mujer profesional anhela disponer de más tiempo para compartir con su hijo y le gustaría llegar a su casa y no tener que cocinar. Además nos dice: “otras tareas que no me gusta hacerlas, que le den mantenimiento, las cortinas, las ventanas, porque son tareas que te toman mucho tiempo, (...) de pintar la casa”.

La mujer jubilada quisiera aliviar en algo la responsabilidad que le ha “caído” de la atención de su papá. La mujer obrera siente que ella ayuda a todas las personas pero que no se le reciproca de la misma forma cuando ella necesita que le alivien la carga de sus responsabilidades, y se lamenta: “bueno si alguien me diera la mano sí, se lo agradecería un montón por que hay veces que... fíjese yo he sido buena porque yo ayudo a todo el mundo pero cuando yo necesito nadie me ayuda”. La mujer desplazada aspira a tener más tiempo disponible para dedicarse al trabajo voluntario, especialmente con la violencia doméstica y se pregunta: “¿qué podemos hacer, cómo podemos aportar? porque ahora mismo.... yo misma en mi familia tuve un caso de violencia doméstica”.

Las mujeres participantes en nuestra investigación también presentaron propuestas para política pública, que inciden en sus responsabilidades en el hogar. Entre sus recomendaciones están: programar actividades para fomentar la integración de la familia; apoyo a las madres solas con hijos e hijas en la realización de las tareas del hogar; establecimiento de centros de cuidado en sus escenarios de trabajo.

Valor económico de las tareas del hogar

Enchautegui (2004) presenta tres métodos para calcular el costo de la labor de la trabajadora del hogar: costo del reemplazo de cada tarea (costo del especialista), costo de oportunidad de trabajo del hogar y costo general del mercado (30 horas semanales por labor doméstica y cuidado, y 20 horas semanales, las que trabajan fuera del hogar). Utilizando este último método, Enchautegui estimó que en Puerto Rico en el año 2000, tomando un salario de \$6.16 por hora, el costo del trabajo no remunerado de la mujer en hogares con niños y niñas, o personas ancianas, ascendía a 5.3 billones, lo que representa el 13% del producto bruto del país.

A pesar de la existencia de estos estimados, Enchautegui (2004) hace énfasis en que el trabajo no remunerado de la mujer puertorriqueña, su magnitud y sus consecuencias, no ha sido estudiado exhaustivamente, y los asuntos relacionados con las trabajadoras del hogar tampoco han penetrado la esfera de la política pública. Este vacío ha sido considerado, también, por otros autores y autoras que señalan que se deben reconocer las responsabilidades por el hogar y la comunidad como una función social de trabajo, aunque no se reciba paga, porque no son actividades “privadas, autónomas o regidas sólo por el cuidado y el amor” (Colón, Burgos, Mulero, Santiago y Torres, 2003).

Asimismo, el valor económico de las tareas del hogar, continúa pasando desapercibido para la economía, e incluso para las mismas mujeres que realizan las tareas. Colón de Zalduondo (1987), plantea que una actividad económicamente productiva es determinada por el mercado ‘si hay alguien dispuesto a pagar’ por esa actividad. Las tareas del hogar no tienen valor económico dentro del seno del hogar, sin embargo, pueden moverse de esta categoría a una categoría de valor económico sin que cambie la naturaleza intrínseca de las mismas. (Faulkner, Johnson, 1993). Ejemplo de esto lo constituye, entre otros, la confección de alimentos, lavado y planchado de ropa, cuidado de niños, niñas, personas enfermas y de edad avanzada.

El ejercicio de adjudicarle costo a las tareas que realizan en el hogar fue muy difícil para las participantes, debido a que ninguna conocía que existiera una forma para hacerlo. Todas coincidieron en que debía adju-

dicársele un alto costo monetario a sus tareas, llegando a fluctuar entre \$800 a \$3,000 mensuales, lo que representa entre \$9,600 a \$36,000 anuales. Por ejemplo la jubilada dice: "...si yo fuera a cobrar por todo eso estaría ganando 2,500 a 3,000 dólares mensuales". La obrera estima en \$500 semanales su trabajo en el hogar y la desplazada en \$200 semanales.

Esta variación en la adjudicación de costo se ha observado, también, en algunas investigaciones, en las cuales se ha establecido un costo entre \$18,000 a \$60,000 al año (Crittenden, 2001). La diferencia al adjudicar costo al trabajo en el hogar por las mujeres participantes de nuestra investigación, pudiera estar relacionada con la socialización que reciben las mujeres en nuestra cultura que informa que las tareas del hogar son obligación de las mujeres. Además, puede obedecer al reconocimiento que se le ofrece en la sociedad a las tareas que se realizan en el mercado laboral.

Construcción social del trabajo fuera del hogar

Se ha señalado que la movilización de la mujer al escenario laboral le permite la posibilidad de ganar un salario, lo que puede representar una forma para resistir la "subordinación de género y generacional en la familia" (Safa, 1998, p. 64). Sin embargo, en la realidad, las condiciones de trabajo asalariado de la mujer no se distancian demasiado de las condiciones de desigualdad de trabajo en el hogar.

En Puerto Rico, la incursión de la mujer al mundo del trabajo asalariado ha significado que asuma un doble rol a la vez que lucha por conseguir la igualdad de condiciones que el hombre (Vicéns Salas, 2001). Las mujeres de nuestra investigación fueron enfáticas al describir sus dificultades para asumir este doble rol, el cual conlleva grandes sacrificios. La mujer desplazada expresó: "...yo con los niños, trabajando en la calle, los llevaba a cuidar y cuando venía tenía que hacer la doble jornada, atenderlo a él, los nenes, si no se quedaban dormidos temprano, él se molestaba y eso era horrible".

La mujer profesional plantea que la situación de la doble jornada de la asalariada es aún más compleja si se le añade el doble rol que se asume si se es madre soltera o sola y hay que ejercer el rol madre-padre. Nos expresa: "...la figura del papá no está ahí pero está la mamá que es mamá y es papá....si vamos a ver, se habla de la doble jornada pero está el doble rol..., es ser papá y es ser mamá".

La integración al mercado laboral de la mujer no implica su emancipación, puesto que la producción y reproducción de las jerarquías de género se desarrollan, tanto en el trabajo doméstico como en el escenario de trabajo (Rostagnol, 1991). Esta situación puede surgir como consecuencia del manejo tradicional de los roles del hombre y la mujer, ofreciendo las

mujeres prioridad a sus roles domésticos, y aceptando que los hombres ejerzan la autoridad en el ambiente laboral (Rostagnol, 1991). El ejercicio de la autoridad del hombre en el escenario laboral fue aceptado por la mujer jubilada, quién narró la forma en que consultaba con su marido sobre sus ascensos en el empleo e incluso, cómo su jefe consultaba con su marido antes de nombrarla en una posición que conllevaría trabajar horario adicional. Sobre esto nos informa: "... mi jefe me dice que va a recibir un ofrecimiento del Secretario....entonces llama a mi esposo....(para consultarle) porque eso conlleva que no iba a haber hora de salida, sí de entrada...

Este patrón tradicional en el manejo del hombre y la mujer propicia que el trabajo asalariado de la mujer se organice como una prolongación de su trabajo doméstico, enfatizando su desigualdad con respecto al hombre; y teniendo como resultado la visión de "que todas las mujeres son amas de casa y siempre son tratadas como si lo fueran" (Werlhof, 1987, p.129). La clasificación del trabajo de la mujer como un complemento del trabajo del hombre, ha servido de justificación ideológica para que los salarios de las mujeres sean más bajos, lo que como consecuencia mantiene el dominio del hombre en el hogar (Román y López, 1987; Fernández Sassen, 1995). La visión del salario de la mujer como uno complementario propicia que se le pueda "explotar como fuente de mano de obra barata" (Safa, 1998, p.54). Se ha señalado que en la medida que mujeres y hombres puedan ser vistos como proveedores, el salario de la mujer puede comenzar a definirse en función del trabajo, en lugar de por un criterio de necesidad (Safa, 1987).

Las mujeres trabajadoras también están expuestas a recibir sanciones implícitas en sus empleos cuando quieren establecer un balance entre las responsabilidades de su trabajo remunerado y sus responsabilidades en el hogar. Crittenden (2000) se refiere a estas sanciones como una "conspiración de silencio" mediante la cual a las mujeres que no pueden trabajar tiempo extra, se les limitan sus posibilidades de ascenso y aumento de salario y su opción de un horario flexible cuando se convierten en madres. Esta situación es abordada también por Colón Warren (2003), quien plantea que a las mujeres se les considera trabajadoras secundarias porque se presume que no presentan una vinculación de estabilidad o permanencia con su empleo debido a su responsabilidad por el trabajo doméstico y el cuidado de dependientes.

Estas sanciones implícitas se pueden observar en diversos sectores laborales incluyendo a los sindicatos, los que generalmente tienen pocas mujeres en puestos de liderato. Román y López (1987) señalan que la práctica sindical no le ha dado la prioridad requerida a las "reivindicaciones de

corte feminista”. Asimismo, los sindicatos no acostumbran incorporar en “sus modalidades de funcionamiento el ritmo y el tiempo de la mujer, así como sus intereses específicos” (Rostagnol, 1991, p. 292). Por otro lado, la participación poco activa de las mujeres en los sindicatos puede deberse a que ellas no consideren su actividad laboral como su prioridad o a que no se definan como proveedoras y piensen que su salario es una ayuda a los ingresos familiares (Rostagnol, 1991).

Otra situación de desventaja para la mujer trabajadora la representa la disparidad entre la escolaridad y los salarios de las mujeres al compararlos con los salarios de los hombres (Enchautegui, 2004). Si a las mujeres se les pagara con la misma escala salarial del hombre, éstas ganarían entre 18 y 26 por ciento más de lo que ganan en sus empleos, y superarían el salario devengado por los hombres (Enchautegui, 2004).

Las mujeres participantes de nuestra investigación han experimentado muchas de las presiones por género que sufre la mujer en el escenario laboral puesto que están o estuvieron vinculadas al mercado de trabajo en diversos puestos; desde la esfera profesional, trabajo de oficina, manufactura, hasta la esfera de servicios. Las mujeres participantes son mujeres relativamente jóvenes, sólo una es mayor de 50 años, lo que puede implicar que han sido educadas para “la doble socialización” (Scholz, 2001), en términos de sus responsabilidades familiares y profesionales. Cuando estas mujeres incurrieron en el mundo laboral, lo hicieron en un período de tiempo en que se comienza a observar la dificultad de las familias de tener un solo proveedor económico, por el alto costo de la vida, y en muchas ocasiones por la pérdida de empleos de los hombres en un mercado de alto desempleo. Nos plantea Scholz (2001) para la realidad latinoamericana, que se asemeja en cierta medida a la nuestra, que la situación precaria de empleos para los hombres y la incorporación de las mujeres a la fuerza laboral no cambia en absoluto el hecho de que éstas sigan siendo las que cargan con la crianza de los hijos e hijas y las tareas en el hogar.

Problemas de las participantes en el escenario laboral

La mujer jubilada recordó momentos difíciles en su trabajo con el cambio en el gobierno:

...me quedé sola en la oficina...me preocupaba que me botaran, (porque) por mi sueldo, y mi puesto era de confianza...Mi esposo ganaría unos \$400 y recortar en ese momento con dos niñas, recortar a la mitad, un solo salario...Cuando llega el PNP (Partido Nuevo Progresista), porque para el PNP yo soy popular (Partido Popular Democrático) y para los populares soy PNP, como trabajé en todas las administraciones, entonces ahí vienen los PNP y me echan a un lado.

Antes de ser guardia de seguridad, la obrera trabajó en diversas fábricas. Después de su primer accidente en fábrica de metales, en el que se lastimó la espalda tratando de levantar unas piezas, la llevaron al hospital y pasó alrededor de mes y medio sin poderse enderezar bien. Después de diez años ganando lo mismo, pidió aumento a la dueña –que le fue negado-, por lo que cambió de empleo. En este último, estuvo hasta que la compañía cerró. No terminaron ahí sus dificultades, pues nos relata:

Me lastimé otra vez la espalda y el Fondo no me quería pensionar, me dieron un CT (con tratamiento), me mandaron a trabajar y lo que duré trabajando fue una semana porque volví a lastimarme y me recibieron con una mesa llena de trabajo, realmente era para que me cambiaran a estar sentada y estar.... y me dijo, pues, cógelo o déjalo, y yo dije, voy a trabajar a ver, pero no pude, por más faja y cosas que me ponía...

Para la mujer desplazada los últimos años en la compañía no fueron fáciles, pues la cambiaban de planta en planta. Al pedir en Recursos Humanos que la dejaran en una sola planta porque le faltaba una pierna, mostraron resistencia. Sin embargo, ella se mantuvo firme, y añade:

Me pusieron elevador, los obligaron (Ley ADA) a ponerme elevador en dos meses.... me dejaron en una sola planta, lo que yo quería, en un solo laboratorio, pues me dejaban ese mes, el otro mes me rotaban para el otro, pero me quedaba en una sola planta....

Las dificultades de esta mujer son aún más complejas, pues tiene menos posibilidades de reempleo que si fuera un hombre, ya que el desplazamiento puede reforzar la desigualdad por género (Benería & Santiago, 2001). Por un lado, puede representar su movimiento a trabajos en condiciones más precarias que las previamente existentes; por otro lado, la intensificación o regreso de forma total a las labores domésticas como es su realidad presente (Colón, Burgos, Mulero, Santiago y Torres, 2003). Las experiencias y destrezas laborales adquiridas por esta mujer pueden quedar, de cierta forma, “minadas y se refuerza nuevamente la domesticidad y la vulnerabilidad que impone la dependencia económica” (Colón, et al., 2003, p. 6). Esta es la situación que vive la mujer desplazada quien nos comparte:

Bueno, mira, lo que yo echo de menos ahora mismo es un plan médico porque ahora mismo yo tengo el plan médico del gobierno, porque ahora no tengo pues ningún tipo de ingreso... Pues yo tuve que ir a la cuestión de ayuda federal del PAN y ellos, pues, como por individuo como yo vivo, se supone que

sola, pues, ellos me dieron, como para una persona... Yo estoy viviendo prácticamente de los ahorros que tenía que ya los estoy agotando, prácticamente, casi todos.

Significado del trabajo fuera del hogar

A pesar de las condiciones de desigualdad en el escenario laboral, el trabajo asalariado le permite a la mujer un nivel de poder. Crittenden (2001), plantea que “las mujeres que dependen de sus maridos están en una débil situación para poder negociar o exigir sobre cualquier asunto” (p.113). De igual forma, Acevedo (1995) considera el trabajo asalariado como una condición que permite la autonomía de la mujer del hombre, y aumenta el poder de negociación de ésta en la casa.

El trabajo fuera del hogar puede representar para la mujer una fuente de satisfacciones personales. Para la mujer profesional participante de nuestra investigación, el trabajo fuera del hogar significa una responsabilidad muy grande, aunque a la vez le permite desarrollarse, adquirir otras destrezas, socializar con otras personas y crecer como ser humano y como profesional. Nos añade esta mujer, quien posee un grado de maestría:

...cuando estudiaba el bachillerato tuve la oportunidad de trabajar en la misma universidad y cuando hice mi maestría, trabajé en el sector privado...tú entiendes que la gente te está valorando por el trabajo que tú has hecho, y cuando comencé en dónde estoy ahora, lo mismo, cada vez que tú logras algo, por mínimo que sea, tú te sientes bien satisfecha. ...va más allá, porque eso es lo que ve mi hijo, que me ha dicho ‘me gustaría trabajar dónde tú trabajas’.

Es evidente que para esta mujer, el trabajo fuera del hogar es algo que la satisface y que le ofrece reconocimiento social. Ya para el año 1984, una investigación que incluyó mujeres casadas asalariadas, encontró que el trabajo fuera del hogar tenía además del significado económico, un significado personal que incluía satisfacción, respeto y alta autoestima, y un significado social, tales como contribución a la sociedad y el establecimiento de relaciones sociales (Burgos, 1986). Además, se ha señalado que una alta satisfacción con el empleo, la utilización de sus talentos y el logro de metas profesionales eran importantes razones para que las mujeres trabajaran fuera del hogar (Sprang, et al., 1999). Más recientemente, Vicéns Salas (2001) indicó que el trabajo fuera del hogar podría proporcionarle a las mujeres posibilidades de obtener satisfacción y reconocimiento, de estar informadas sobre asuntos de salud física y emocional, además de sentirse seguras de ganar el sustento.

La mujer desplazada hace énfasis en el aspecto de las relaciones sociales en el ambiente laboral, cuando nos dice: “...compartimos cosas buenas,

que si celebramos los cumpleaños...teníamos un compartir a la hora del “break”, que era mínimo, pero ese momento lo pasábamos bien...”. La mujer obrera le adjudica mayor relevancia al significado del trabajo, al considerarlo como una terapia: “... en la casa se pone a pensar en problemas y dificultades que uno siempre tiene en el diario vivir y uno se va al trabajo y como que disipa más, conversar ... me siento de lo más bien, más cómoda, nadie me presiona ...” La mujer jubilada conversó con orgullo y satisfacción sobre su trayectoria profesional como empleada gubernamental, así como sobre las relaciones sociales significativas establecidas; “...empecé como dactilógrafa, después fui secretaria y ahí empecé a relacionarme con muchas personas....”

Aunque es necesario llevar a cabo otros estudios que profundicen sobre el trabajo dentro y fuera del hogar, tanto los hallazgos de las investigaciones examinadas como los de la nuestra, apuntan hacia un mayor nivel de satisfacción del trabajo fuera del hogar cuando se compara con el que se realiza dentro del mismo. El hecho de que las mujeres tengan que asumir la mayor parte de las tareas del hogar con poco reconocimiento social e independientemente de tener un empleo, parece estar favoreciendo al trabajo fuera del hogar aun cuando en éste confronten dificultades.

Reflexiones finales

El construccionismo social probó ser un instrumento valioso para conocer el significado de las experiencias vividas y recordadas por cada una de estas mujeres en torno al trabajo fuera y dentro del hogar. Este marco conceptual y la situación de entrevista durante la investigación, fueron idóneos para propiciar estímulo y condiciones para que las mujeres entraran en contacto con el balance de la reflexión en torno a sus propias experiencias vinculantes al tema.

Al articular sus experiencias mediante el lenguaje, las participantes pudieron profundizar en el tema estudiado y reflexionar sobre las implicaciones y los significados de lo vivido –en sus relaciones particulares con el trabajo dentro y fuera del hogar- que, de otra forma, hubieran pasado desapercibidos, tanto para las investigadoras como para las entrevistadas. Es por esto que en sus relatos –directa o indirectamente- se evidencian y sobresalen los testimonios y las opiniones que apuntan a una mirada de género emergente sobre sus propias experiencias. Esta perspectiva parece permitirles a las participantes, ganar conciencia sobre las implicaciones individuales y colectivas de las relaciones entre hombres y mujeres, vistas a través de la óptica de las relaciones de trabajo dentro y fuera del hogar. Esta metodología, también nos permitió dedicarle tiempo a formular y contestar preguntas, y a atender las inquietudes y los sentimientos exterioriza-

dos durante el proceso de entrevista, dando paso a la reflexión crítica que se fue generando desde las propias mujeres, frente a sus propios relatos.

En este estudio todas las mujeres entrevistadas expresaron tener que asumir las tareas del hogar, en mayor o menor grado, independientemente de su condición social o preparación académica; y aunque reconocieron su importancia, se les hizo particularmente difícil cuantificar su valor económico, posiblemente, debido a la concepción socialmente generalizada y estereotipada de que las tareas domésticas son tareas inherentes a su sexo-género. Por otro lado, fueron espontáneas las expresiones y reacciones de satisfacción y orgullo de las mujeres entrevistadas que realizaban tareas de mantenimiento o reparaciones del hogar –típicamente desempeñadas por hombres en el mundo del trabajo asalariado–, las cuales pudieron ser fácilmente cuantificables por ellas.

Debe notarse, en los relatos de algunas de las mujeres, la distinción entre lo que son las tareas del hogar y lo que comprenden sus responsabilidades en su rol de madres. Evidentemente, esta reflexión, así como las que emanan de los relatos de las participantes, sugiere el poco cambio que se ha evidenciado en la práctica y la concepción del trabajo de las mujeres al interior de la esfera del hogar.

Más de un siglo de importantes desarrollos en la articulación de los discursos de derechos laborales para las mujeres, parecen haber tenido poco impacto en la dimensión del trabajo de las mujeres en tanto a sus tareas y obligaciones de hogar y para con las familias. La hegemonía del sistema sexo-género parece dominar la esfera doméstica, en perjuicio de las mujeres trabajadoras a quienes siempre les espera la jornada laboral más grande en sus propios hogares. Evidentemente, el afán de vida de las mujeres no tiene fin.

Se recomienda ampliar el ámbito de la investigación del trabajo de y desde las mujeres –como experiencia integrada dentro y fuera del hogar–, desde perspectivas de género que permitan identificar las pistas para la promoción de políticas sociales de vindicación laboral para las mujeres en el trabajo del hogar.

Notas

¹ De acuerdo con los propósitos del estudio, consideramos pertinente conocer lo que piensa una mujer profesional activa, una mujer jubilada, una mujer obrera y una mujer desplazada de su empleo. Las participantes están en un grupo de edad entre los 40 a 56 años; dos residen en el área metropolitana y dos en pueblos de la Isla; todas son madres de uno o más hijos o hijas; una tiene grado universitario de maestría, las demás poseen el cuarto año de Escuela Superior. Dos de las participantes han estado vinculadas al sector laboral gubernamental y dos al sector privado. Diseñamos un guía de quince (15) preguntas abiertas para una entrevista semi-estructurada con las participantes. Las entrevistas fueron grabadas en cintas de audio y transcritas para iniciar el proceso de análisis de la información. Elaboramos categorías de la información provista y la codificación de las unidades de análisis. En el presente artículo se incluye parte del análisis que se llevó a cabo de la información, con las interpretaciones de las autoras.

² Las investigadoras elaboramos una propuesta de investigación, la cual fue sometida y autorizada por el Comité Institucional para la Protección de los Seres Humanos en la Investigación (CIPSHI). Como parte de los requisitos de CIPSHI obtuvimos el consentimiento escrito de las entrevistadas para participar en la investigación. En la Hoja de Consentimiento Informado se incluyeron los principios éticos aplicables a la investigación con sujetos humanos y mantuvimos el compromiso de garantizar a las entrevistadas la confidencialidad de su participación y de la información ofrecida.

Referencias

- Acevedo, Luz del Alba (1995). *Feminist Inroads in the Study of Women's Work and Development, Women in the Latin American Development Process*, Temple University Press
- Benería, Lourdes, Santiago, Luis (2001) "The Impact of Industrial Relocation on displaced Workers, A Case Study of Cortland New York", *Economic Development Quarterly*, 15 (1), 78-89.
- Burgos, Nilsa M. (1986). "Women, work and family in Puerto Rico". *Affilia-Journal of Women and Social Work*, 1(3), 17-28.
- Colón, Alice; Burgos Nilsa; Mulero, María; Santiago, Luis; Torres, Nilsa (2003). Familias, Trabajos y Sociedad: Una Perspectiva de Género ante un Puerto Rico ¿Post-Trabajo'? Ponencia presentada por Alice Colón en la conferencia "Múltiples miradas a la investigación en las ciencias sociales: Encuentros y desencuentros", Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico.
- Colón de Zalduondo Baltazara (1987). "El valor económico y social del trabajo en el hogar". *Mujeres Puertorriqueñas, Protagonistas del Caribe. Homines*, Tomo Extraordinario, Número 4, Universidad Interamericana de Puerto Rico.
- Colón Warren, Alice (2003). Fuga de industrias: un acercamiento teórico al empleo y la pobreza entre las mujeres en Puerto Rico. Ponencia presentada en la Conferencia Anual de la Asociación de Estudios Puertorriqueños, Chicago.
- Crittenden, Ann (2001). *The Price of Motherhood, Why the most important Job in the World is Still the Least Valued*. New York: Owl Books.
- Enchautegui, María E. (2004). *Amarres en el Trabajo de las Mujeres: Hogar y Empleo*. San Juan: Oficina de la Procuradora de las Mujeres.
- Faulkner, Sue & Jackson, Stevi (1993). "Marriage and Motherhood, Introduction", *Women Studies Essential Readings*. New York: University of New York.
- Fernández, Kelly M. & Sassen Saskia, Patricia (1995). *Recasting Women in the Global Economy, Women in the Latin American Development Process*. Philadelphia: Temple University Press.

Román, Madeline y López, María Milagros (1987). La hormiga alada o en torno al proyecto feminista socialista: Reprivatización y mercantilización del contexto doméstico y la instancia de la subjetividad. *Mujeres Puertorriqueñas, Protagonistas del Caribe. Hómines*, Tomo Extraordinario, Número 4, Universidad Interamericana de Puerto Rico.

Rostagnol, Susana (1991). Género y división sexual del trabajo, El caso de la industria de vestimenta en Uruguay. *Mujer y Sociedad en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Safa, Helen I. (1998). *De Mantenidas a Proveedoras*. Río Piedras: Editorial, Universidad de Puerto Rico.

Sánchez Salgado, Carmen Delia (2005). El mundo envejece: Impacto en la familia. En Carmen D. Sánchez Salgado, *Familia y persona de edad mayor* (págs. 1-21). San Juan: Proyecto Atlantea, Universidad de Puerto Rico.

Scholz Roswitha (2001). Sobre la relación de género y trabajo en el feminismo. Modemmujer-Red de comunicación electrónica. Extraído de la página web de *Creatividad Feminista*: www.creatividadfeminista.org

Sprang, Ginny; Secret, Mary; Bradford, Judith (1999). Blending work and family: A case study. *Affilia, Journal of Women and Social Work*, 14(1), 98-116.

Vicéns Salas, Catalina (2001). *Mujer, autoestima y trabajo en Puerto Rico*. Puerto Rico: Editorial Plaza Mayor, Inc.

Vidal Rodríguez, Zuleika (2004). “Retos y perspectivas hacia una nueva política pública feminista en Puerto Rico”. *Revista Análisis*. Universidad de Puerto Rico.

Werlhof, Claudia V. (1987). “El proletariado ha muerto: ¿viva el ama de casa?”, *Mujeres Puertorriqueñas, Protagonistas del Caribe. Hómines*, Tomo Extraordinario, Número 4, Universidad Interamericana de Puerto Rico.

Westwood, Sallie (1993). Domestic laborers, or stand by your man-while he sits down and has a cup of tea. *Women Studies: Essential Readings*. New York: University of New York.

Subjetividad femenina: Significados sobre el cuerpo en un grupo de mujeres puertorriqueñas

Por Patricia Noboa Ortega* y Blanca Ortiz **

Introducción

El objetivo principal de este trabajo es analizar cómo el discurso cristiano nutre la subjetividad de la mujer. Los resultados que presentamos forman parte de una investigación de corte cualitativo que perseguía examinar cómo un grupo de mujeresⁱ heterosexuales puertorriqueñas producían y formaban los significados vinculados al cuerpoⁱⁱ a través de su experiencia de crianza de acuerdo al discurso religioso, protestante y católico. En dicha investigación interesábamos analizar cuáles fueron esos significados vinculados al cuerpo y cómo estos significados posicionaban a las mujeres a realizar prácticas sexuales de riesgo durante el encuentro sexual. En el artículo presentamos los resultados vinculados al cuerpo. Analizaremos dichos significados a la luz del discurso cristiano, también identificaremos los actos de resistencia de las participantes y las contradicciones en su discurso. Al final presentaremos algunas conclusiones que se desprenden de esta investigación y recomendaciones para futuras investigaciones.

El modelo conceptual de donde partimos para el desarrollo de esta investigación fue el construccionismo social de la realidad.

*Patricia Novoa Ortega es consultora, evaluadora y profesora de la Universidad del Turabo, en Río Piedras.

**Blanca Ortiz es catedrática asociada de la Universidad de Puerto Rico adscrita al Departamento de Psicología de la Facultad de Ciencias Sociales, recinto de Río Piedras.

Construccionismo social

Diversos teóricos y teóricas suscriben la propuesta teórica del construccionismo social, entre los cuales cabe señalar a Berger y Luckmann (1986), Gergen (1985; 1994; 1997), Ibáñez (1994), Mary Gergen (1995ⁱⁱⁱ; 1997^{iv}; 2000) e Yvonna Lincoln (1985^v; 2001^{vi}). El foco de análisis de esta perspectiva teórica se encamina a examinar y explicar los procesos relacionados a cómo las personas describen y explican el mundo y la realidad en la que ellos/as viven. Esas formas de entender la realidad son el resultado de un proceso histórico (Gergen & Gergen, 2003). La realidad proviene de la actividad desarrollada por los individuos y a través de ese proceso de intercambio con el otro o la otra, el sujeto forma su propia visión de la realidad (Ibáñez, 1994). El carácter social de la realidad, aparece cuando se configura un mundo de significados compartidos entre las personas. Muchos de los/as portavoces de la perspectiva construccionista destacan una progresiva acentuación a la función formativa del lenguaje subrayando el proceso de adquisición como vehículo fundamental para la formación de las subjetividades (Berger & Luckmann, 1986; Ibáñez, 1994). Asumir el lenguaje como vehículo en la construcción de la subjetividad de las mujeres, para este trabajo implicó examinar cómo las mujeres a través de sus procesos de inserción en lo social, particularmente, en la escucha de los sermones en la iglesia, en los diálogos con sus familiares y amistades fueron apropiando y reapropiándose los significados adscritos al discurso cristiano.

Subjetividad

La subjetividad se conceptualiza como la forma en que las personas se construyen y se perciben (Castro, 2000). La subjetividad en otras palabras, es la constitución de la psique en el sujeto individual. Esos modos de captación de sí misma y de su contexto cada persona los va configurando al interior de su vida personal. A la subjetividad la organizan procesos y configuraciones que se interpenetran permanentemente, que están en constante desarrollo y muy vinculados a la inserción simultánea del sujeto en otro sistema igualmente complejo, la sociedad. Asumir este planteamiento en este trabajo implicó entender que las mujeres se van constituyendo a través de su vida. Esto requiere darle un carácter inacabado a los procesos de constitución de la subjetividad de las mujeres. La subjetividad de cada mujer, se expresa y se reconfigura de forma simultánea ante las exigencias a lo largo de su vida social.

Esa subjetividad se va configurando desde múltiples matrices (Ej: la sexualidad, género, procesos de trabajos y clase social) que a su vez, se van conformando y transformando a partir de la convergencia de múltiples discursos congruentes y antagónicos (Gillies, 1999; Vargas, 1994). Desde este marco, el sujeto se ve como “sujeto de discursos” caracterizado por la incongruencia, la contradicción, la ausencia de un centro definitorio, la inexistencia de unitariedad. La diversidad de discursos sociales y las contradicciones inherentes a la dialéctica de los procesos sociales posibilitan la emergencia de sujetos des-centrados (Figueroa-Sarriera & López, 1990; Vargas, 1994). Ese concepto de configuración permite representar lo subjetivo de forma dinámica, contradictoria e irregular, formando parte del complejo sistema actual de integración del sujeto en su espacio social (González-Rey 1997). Este planteamiento, para este trabajo nos sugirió la necesidad de acercarnos al tema de la subjetividad de las mujeres reconociendo la imposibilidad de establecer líneas de predicción y/o establecer categorías e identidades sólidas que las encuadraran como podría ser la heterosexualidad, categoría que asumimos en esta investigación como una provisional.

Habiendo presentado el modelo conceptual de donde partimos, nos restan algunas discusiones teóricas sobre el concepto de cuerpo. Al respecto, contestamos la siguiente pregunta; ¿cómo se materializa el cuerpo de las mujeres? Para contestar esta pregunta nos remitiremos a los trabajos de Butler (2001) que acuña el término de materialización.

Cuerpo: el sexo como norma para la materialización del cuerpo femenino

El concepto de materialización se utiliza para reiterar o establecer las condiciones discursivas que constituyen el cuerpo femenino (Butler, 2002). Entre esos discursos está las normativas sobre el sexo, la feminidad, heterosexualidad, lo natural y la maternidad. Subrayar esas condiciones discursivas no equivale a decir que origina, causa o compone el cuerpo de la mujer (Butler, 2002) antes bien, es plantear que no hay ninguna referencia a un cuerpo puro de mujer que no sea al mismo tiempo una formación adicional de ese cuerpo, dada la multiplicidad de discursos sociales que convergen como el científico, médico y religioso.

Foucault (1988) en la *Historia de la Sexualidad*, Tomo I nos presenta la categoría “sexo” como un ideal regulatorio, es decir, como una norma regulatoria. Esto quiere decir, que el sexo no es sencillamente algo que uno/a tiene o una descripción estática de lo que uno/a es; sino que el sexo es una de las normas mediante las cuales ese “uno” puede llegar a ser viable (Butler, 2002). Con esto sugerimos, que el sexo no opera como norma independiente

de otros requerimientos normativos sobre los cuerpos femeninos. El sexo no se ve entonces, ya como un dato corporal dado sobre el cual se impone la construcción del género, sino como una norma cultural que gobierna la materialización de los cuerpos femeninos.

La materialización del cuerpo femenino se forma a través del tiempo en virtud de pasar por ese proceso de asumir su sexo y con ello todos los requerimientos vinculados a éste. Este proceso no es un proceso voluntario, sino que se impone y se logra mediante ciertas prácticas sumamente reguladas. Es a partir de la reiteración forzada de las normas inscritas en el ideal del sexo que se materializa el cuerpo (Butler, 2002). En este proceso de reiteración, se repiten de manera regularizada y obligada las normas, no por parte exclusivamente del sujeto/mujer, sino también por su entorno y parentesco, habilitando entonces al sujeto/mujer. Este proceso que Butler (2002) le llama reiteración- proceso de repetición regularizada de normas- es una producción ritualizada, un rito reiterado bajo presión y a través de la restricción que mediante la fuerza de la prohibición y el tabú impone la forma de acción o de conducción del sujeto, claro, sin determinarla plenamente. Al respecto, Butler (2002) señala que los cuerpos nunca acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización.

Discurso cristiano y los significados sobre cuerpo

La iglesia, protestante y católica, a través de su discurso juega un rol importante en la constitución de las mujeres dado que disemina, refuerza, mantiene normas y significados sociales dominantes, vinculados a las mujeres. Retomando los planteamientos de Butler (2002), la iglesia a través de múltiples procedimientos como: (1) la represión (sexualidad en hombres y mujeres), (2) las sanciones (para las relaciones sexuales antes del matrimonio, relaciones anales), (3) las exclusiones (identidades lésbicas), y selecciones (identidad heterosexual), reitera las normas sociales que constituyen a las mujeres. En otras palabras, el discurso cristiano participa en la formación de la subjetividad femenina.

Para este trabajo, no asumimos el discurso cristiano como uno homogéneo, ni estable. Los contenidos de dicho discurso, inscritos en los textos bíblicos, o en los textos de la iglesia- para demarcar diferencia entre la Biblia y los textos desarrollados por ministros, u/o obispos, los sermones, y en cómo esos discursos los y las feligreses los integran a sus vidas difieren entre sí. Para ilustrar los significados adscritos al discurso cristiano, vinculados al cuerpo utilizaremos los textos bíblicos ya que la Biblia constituye el libro central y el más utilizado para adoctrinar a la feligresía cristiana.

Una de las concepciones más influyentes en los y las feligreses es la creación del hombre y la mujer, relato del libro de Génesis. Al igual que otros capítulos de la Biblia, el Génesis, lo escriben varios autores basándose en la literatura de los babilonios, remontándose al siglo X antes de nuestra era (Vázquez, 2001). Como muestra de lo diverso del discurso cristiano, existen en el Génesis dos versiones para explicar la creación del hombre y la mujer. Nos referiremos a la Biblia titulada, Biblia tu Andar Diario (1960). La primera versión: “Y creó Dios al hombre a su imagen. A imagen de Dios lo creó. Varón y hembra los creó. Dios los bendijo, diciéndoles “Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra y sojuzgadla (p.3). La segunda versión, la más popular, es la creación de la mujer a partir de la costilla de Adán.

“Y dijo Jehová Dios: No es bueno que el hombre esté solo; le haré ayuda idónea para él... Entonces Jehová Dios hizo caer sueño profundo sobre Adán, y mientras éste dormía tomó de sus costillas y cerró la carne en su lugar. Y de la costilla que Jehová Dios tomó del hombre, hizo una mujer, y la trajo al hombre. Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada Varona, porque del varón fue tomada (p.4)

Ambas versiones se utilizan para sustentar la creación del hombre y la mujer. Lo interesante es que en la primera versión, la Iglesia (católica y protestante) la acoge para sustentar la creación de dos sexos (refiriéndose a las diferencias anatómicas) dado el mandato divino de multiplicarse. La segunda, al parecer, Adán en el Edén estaba aburrido e inconforme, y Dios le da su complemento “le haré ayuda idónea para él” (Génesis 1:24). Este es otro argumento sustentado por la Iglesia para explicar la creación de dos géneros, consolidando el imperativo heterosexual.

Metodología

Esta investigación constó de dos fases: la primera fue el reclutamiento y cernimiento de participantes y la segunda, un estudio piloto, la realización de las entrevistas, la transcripción de las entrevistas y finalmente su análisis. En la primera fase de la investigación, reclutamos 10 participantes, las primeras 10 mujeres protestantes y católicas interesadas en formar parte de esta experiencia de investigación. Los criterios de selección fueron: (1) mayores de 21 años de edad, (2) socializadas desde su infancia en la religión católica o protestante, (3) sostenido en el último año por lo menos un encuentro sexual con un hombre^{vii} (4) tenido antes o al momento de la entrevista una relación estable con un hombre en los últimos dos años. (5) considerarse heterosexuales y puertorriqueñas. Reclutamos a las mujeres

en organizaciones que trabajan la prevención del VIH/SIDA en el área metropolitana de San Juan y en programas que ofrecen servicio para mujeres seropositivas.

Realizamos entrevistas a profundidad. La estructura de la guía de entrevista constó de las siguientes partes: (1) la introducción, (2) datos sociodemográficos, y (3) los significados vinculados al cuerpo. Iniciamos las preguntas en la etapa de la infancia y concluimos en la adultez; y en la última parte de la entrevista (4) agradecemos su participación.

Las entrevistas las realizamos entre los meses de septiembre y octubre del 2004. Las entrevistas duraron aproximadamente dos horas y media a tres horas. Con el propósito de recoger lo más posible el contexto discursivo de la entrevista utilizamos los códigos desarrollados por Gail Jefferson en Wood & Kroger (2000). Con el propósito de que al lector y lectora le sea más fácil la lectura de los textos seleccionados presentamos a continuación los códigos y su descripción.

I. Descripción de los códigos utilizados en la transcripción de las entrevistas	
Códigos	Descripción
(.)	Pausa (menos de dos segundos)
-	Participante no terminó la idea
_____	Énfasis en la palabra
MAYUSCULAS	Participante habló más alto en comparación con lo que estaba diciendo
palabra	Participante habló más bajito en comparación con lo que estaba diciendo
Jaja	Participante se ríe
.hh	Participante respira para dentro
Hh	Participante respira para afuera
Pala(hh)bra	Participante se ríe mientras habla
(palabra)	Persona que transcribe añade palabra para que el lector o lectora entienda lo que la persona quiere decir. Además, puede ser oración explicativa.
(se refiere a)	
()	No se entiende palabra
...	Se acabó el <i>cassette</i> o corté el texto para que el lector o la lectora lo entendiera.
S:i	Los puntos indican extensión en el sonido o sílaba que le sigue.
P	Participante
E	Entrevistadora
Símbolos repetitivo como: hhhh, (...)	Significan periodos largos en que la participante o respiró para adentro (hhh) o la pausa fue más de dos segundos (...)

tivas. Las narrativas son las historias, las descripciones y las explicaciones provistas por las participantes sobre su experiencia al ser socializadas en el discurso cristiano. ¿Cómo analizamos las narrativas de las entrevistadas? Utilizamos el análisis de discurso, la perspectiva post-estructuralista. El énfasis analítico en esta perspectiva es cómo los objetos y sujetos son contruidos a partir de los discursos existentes. En el análisis se enfatizan las maneras en que el discurso posiciona a los sujetos (Hollaway, 1989). Para el proceso de codificación utilizamos el programa de computadoras QRS NUDIST VIVO.

Análisis

Las categorías generales fueron: (1) trasfondo religioso de las participantes, conceptualizada como las narraciones de las participantes que aludían a su formación religiosa^{viii}. (2) cómo son los procesos de constitución de la subjetividad en mujeres, conceptualizada como aquellas narraciones de las participantes que describen los diversos discursos sociales escuchados y observados a través de su infancia, adolescencia y adultez. Incorporamos cómo los discursos fueron articulados, quiénes los articularon y los actos responsivos de las mujeres ante estos discursos. Con actos responsivos nos referimos a las reacciones conscientes o inconscientes de las mujeres que perseguían retar, cambiar o mantener las circunstancias en las que se daba la relación (tanto de pareja, de madre/padre a hija, o de la iglesia). Presentaremos los actos de resistencia en los textos en negrillas. La última categoría, (3) qué significados han generado las mujeres la conceptualizamos como a aquellas narraciones que las mujeres hicieron alusivas a los discursos vinculados al cuerpo y qué tipo de relación establecían las mujeres con su cuerpo.

Descripción de las participantes

La mayoría de las mujeres participantes fluctuaba entre las edades de los 24 a 29 años. La mayoría de las mujeres nació en el área metropolitana de San Juan. Casi todas vivían con su pareja y sus hijos e hijas. Todas informaron tener hijos/as, entre las edades de 9 meses a 12 años. En su mayoría tienen uno o dos hijos/as, aunque dos participantes informaron tener cinco. Sobre el estado civil de las mujeres, la mayoría estaba legalmente casada, otras convivían y algunas estaban divorciadas. La mayoría de las participantes sostenían una relación de pareja de aproximadamente entre los 9 a 12 años. La mayoría de las mujeres habían obtenido su bachillerato. Dos de las participantes alcanzaron el grado de maestría y sólo dos no habían alcanzado el cuarto año de escuela superior. En su mayoría las mujeres trabajaban

asalariadamente; sólo dos no trabajaban asalariadamente.

Trasfondo religioso de las participantes

Todas las mujeres crecieron en hogares cuyas madres o padres estaban identificados con el grupo religioso católico. La mayoría de las mujeres comentaron que para sus familiares la religión era importante, aunque algunos de ellos y ellas no asistían a la iglesia. La mayoría de las mujeres se identificaron con la religión católica. Sólo cuatro mujeres se identificaron con la religión protestante. Todas las mujeres a través de sus vidas consideraron la religión importante, aunque en el presente no frecuentaban la iglesia.

Resultados

Constitución de la subjetividad

Las mujeres narraron que los discursos alusivos al cuerpo fueron articulados por (1) familiares-incluye a padres y madres, hermanos y hermanas, tías, y abuelas- (2) iglesia-incluye a curas, pastores y feligresía, (3) vecinas y vecinos, (4) amigas y amigos, (5) parejas (novios y/o esposos) y (6) maestras/maestros. Los discursos se articularon a través de múltiples medios: (1) predicaciones o sermones u otras actividades de la iglesia-incluye charlas, confesiones y observaciones de las propias participantes (2) conversaciones con sus madres- incluye historias que sus madres les hacían, refranes, y sueños que sus madres les compartían, (4) admiración de vecinos/as y/o amistades cuando alguna mujer seguía las normas sociales, (5) el tabú y el silencio, (6) vigilancia continua de los vecinos/as, (7) realización sistemática de las tareas domésticas y, finalmente, (8) juegos entre amigas. Cuando las participantes transgredían las normas sociales los discursos se articularon de distintas formas: (1) sanciones- incluye amenazas, palizas, regañones, palabras peyorativas, disciplinas y humillaciones, (2) desilusión de padres o madres, e (3) imposiciones.

Los discursos puntualizaban lo siguiente sobre el cuerpo de la mujer: (1) la constitución del cuerpo. Esto se refiere a los mensajes sobre que “somos más que materia”. Somos espíritu y tenemos alma; (2) salvación del alma, (3) qué nos hace ser niñas, (4) lo sagrado del cuerpo, (5) los cambios físicos en el cuerpo de las niñas y las repercusiones sociales que tienen en ellas y, finalmente, (6) la estética y la administración del cuerpo.

Constitución del cuerpo

Estos discursos fueron articulados por familiares, vecinos/as y feligresía. En los discursos se manifiesta una preocupación por la salvación del alma. “Yo no quiero pelear con tu mamá pero tu alma todavía es un alma de salvación” (007). Este discurso lo articuló su vecina cuando la llevaba a la iglesia. La madre de la participante se oponía a que la llevaran a la iglesia, pero tanto la vecina como la participante transgredieron dicha ordenanza. Este discurso le hizo saber a ella que tenía alma y ésta debía salvarse.

Salvación del alma

Este discurso articulado por la iglesia, feligresía, vecinos/as y familia, se acentuaba que esta vida constituía una preparación para la vida celestial y en esta medida, las acciones de las mujeres tenían que dirigirse a agradar a Dios. Sus acciones debían alcanzar una vida ascética, es decir, sus vidas debían estar lejos de los placeres del mundo. Para los y las que articulaban estos discursos eso significaba “portarse bien”. De hacer lo contrario, lo que les esperaba era quemarse en el infierno o en “lago de azufre”. Estos discursos no sólo se articulaban en las visitas a la iglesia, las conversaciones con sus abuelas, las charlas con los maestros/as, sino a través de la presencia de cuadros. Una participante relató el impacto que tuvo en ella un cuadro que veía diariamente en la sala de su vecina. Para ella, sujetarse a dicho discurso sobre la salvación del alma, con su énfasis en “hacer las cosas bien” ha sido y es difícil.

Yo comienzo a ir a la iglesia en una edad bien temprana... a los 8 años... A esa edad ... lo que estuve viendo todo el tiempo ..era .. qué yo podía hacer para agradar a Dios y que yo hacía que desagradaba a Dios...qué yo hacía.. que era .. pecado que me podía llevar a morir, en el lago de azufre... En casa de (nombre de vecina) había un cuadro enorme en la sala donde estaban los dos caminos .. el camino bueno y ... malo. El camino malo ... tu veías las figuras.. bebiendo yendo a pub, vacilando ... disfrutando y al final del camino estaba el lago de azufre donde nos íbamos a quemar por seguir ese camino. Ese cuadro siempre se me quedó en la mente... Si participas de los placeres de la vida mira lo que te espera al final del camino. En ese lago de azufre ... es que te vas a quemar. El... otro camino ... se veía bien aburrido... Un camino.. largo .. no había nada pero ese ...te llevaba al cielo.. En la ruta no veías ni pub ni .. televisor, ni nadie jugando nada... estaba vacío y entonces tu decides, algo así decía. ... (Me daba) mucho miedo, mucho temor, porque realmente tu no quieres eso. Yo decía: “yo no quiero morir en el lago de azufre” .. Así que yo voy a tratar de hacer las cosas lo mejor posible para

no tener que llegar a- Era bien difícil y ha sido bien difícil (refiriéndose a hacer las cosas lo mejor posible) (010).

¿Qué somos?.. niñas

El primer referente, aludiendo a lo físico, nuestros órganos sexuales. Este discurso lo articuló la vecina de una de las participantes. Para ese entonces la participante tenía cuatro años. Esta narración ilustra parte de este proceso de materialización del cuerpo. Primero, es nena por su vulva y su amigo es nene por su pene. Segundo, su vecina enfatizó que era importante que la participante entendiera la diferencia entre nene y nena, para que no se “confundiera”. Esta alusión hace clara referencia al lesbianismo.

Ya yo tenía que aprender a bañarme y pues (nombre de la vecina) ... a la hora de bañarnos .. este (nombre del hijo de la vecina) siempre le había dicho que yo era nena.. El nunca había visto una niña.. Ella nos desnudaba a nosotros dos y ... decía “mira esto es un nene, ves que él no tiene lo mismo que tu tienes”. Nosotros .. mirábamos AHH OK. Ella me decía “... ese es tu ... toti y este es el pipi de él” y yo OK. “Ves que tú no eres un nene, tú eres una nena” ..Ella me decía que era bien importante que yo supiera qué era un nene y qué era una nena, porque yo iba ... pa la escuela...para que no me confundiera porque yo me estaba criando con nenes... Yo no era un nene que yo era una nena... (004).

Sagrado del cuerpo

Los discursos que familiares, predicadores, vecinas, y parejas articularon y apuntaban a que el cuerpo de la niña era algo sagrado, visto como un templo que habita Dios y el Espíritu Santo. Por ser sagrado, les dejaron saber a las participantes las responsabilidades que tenían con éste. Las responsabilidades que tenían era cuidarlo refiriéndose a no dejarse tocar por hombres. En el discurso los límites estaban claros: no dejarse penetrar, es decir, mantenerse vírgenes. El discurso de la virginidad no se articulaba solamente en conversaciones con las parejas, en sermones en la iglesia, o charlas con los maestras; sino que a través de los sueños.

Mi mamá un día “ay que yo me iba a morir ese día” ... me dijo “oye sabes que (nombre de la prima) tuvo un sueño que había una culebra que se le estaba subiendo entre medio de las piernas” y eso es que una muchacha señorita va a perder la virginidad. YO ME IBA A MORIR. Yo creo que por poco se me caen las cosas que (tenía)

en la mano y traté de disimular y me fui para el cuarto... Yo sé el poder (de) ... mi familia en términos de que ven las cosas antes de que sucedan...(sentía) temor en ser descubierta que el sueño fuera más claro, no es cualquiera es esta (refiriéndose a ella). Yo recuerdo que me asusté pero la reacción fue bien rápido “WAO bendito quien será” .. Esta no soy yo, olvídale.. y seguí andando (010).

Lo sagrado del cuerpo y el mantener la virginidad no están aislados de los requerimientos de la modernidad. Con esto nos referimos a que no solamente por el discurso cristiano se espera que las niñas no queden embarazadas fuera del espacio del matrimonio o a temprana edad, sino que, en el entretejido social los discursos se complementan. En términos de los requerimientos de la modernidad, se espera de las niñas que estudien y trabajen para que sean seres de provecho a esta sociedad. Transgredir esas normas, quedando embarazadas, tuvo repercusiones en algunas de las participantes (desilusiones a los padres/madres, condenas expresadas por feligreses de ir al infierno y palizas del padre/madre). Una de las participantes comentó sobre la paliza que le dio el padre:

Mi papá me dió una paliza, estuve a punto de perder a mi hijo (nombre del hijo) me llevó corriendo a Centro Médico.. El doctor (nombre del médico) me atendió .. y pues me hizo un sonograma pélvico y me dijo “que mi matriz como tal no recibió daño. Tenía golpes internos pero donde estaba el bebé no había pasado nada, que yo iba a tener un embarazo”.. Hace un año _ yo me había hecho un sonograma y había salido una manchita en el útero y eso fue un golpe interno de los que recibí de la paliza de mi papá _ (004).

El discurso cristiano oficial prohíbe el aborto por considerarlo un asesinato. La iglesia como institución privilegia la vida y la reproducción. En oposición al discurso cristiano, algunas madres de las participantes le ofrecieron esa alternativa. Ambas participantes se resistieron a abortar.

Manda (refiriéndose a la madre) a mi hermano a comprar una seven up y una malta. Mami.. me lo prepara yo le digo yo no quiero eso. Me dice “te lo vas a tomar”.. Yo con SIETE MESES hasta que se lo pude ocultar a ella. Porque yo usaba pantalones bien ANCHOS, y la barriga a mi no se me notaba.. hasta los siete meses... Mi mamá me dio malta (caliente) y alkaseltzer.. Me dió como tres cosas (refiriéndose a la malta y alkaseltzer). Ella me lo hizo tomar, yo le

dije yo no me voy tomar eso. Te lo vas a tomar y cogió un cable de electricidad más grande que este y me dice o te lo tomas o te voy a dar. Me lo tomé para evitar que me diera la pela... Me lleva al ginecólogo y le dice “¿ella puede abortar?” ... El médico le dice... “no te preocupes si ya mismo va a salir ella tiene siete meses y medio”... Me dice “cómo tu me ocultaste una barriga por tanto tiempo o ¿tu no lo sabías?” ... Yo la miro y le digo “yo lo sabía pero no quise decírtelo porque yo no quería abortar. Yo lo voy a tener. Yo enfrento mis problemas”. (007).

Como hemos mencionado anteriormente, los discursos no son homogéneos. A diferencia de la reacción de la madre- en torno al aborto- esta participante comentó que su vecina al enterarse de su embarazo la amenazó diciéndole “si caes embarazada y abortas eso es pecado y Dios te va a castigar... siete veces”. Además, le comentó “si te diste el gusto, ahora te vas a dar el disgusto”. Con su enunciado muestra que optar por la vida como el discurso cristiano promueve no siempre produce en las mujeres satisfacción.

Cambios físicos y responsabilidades con el cuerpo

Los cambios físicos en el cuerpo se manifestaron en el crecimiento de caderas y senos, “cantar del gallo”, crecimiento de los vellos en las axilas, piernas y cara. A la luz de estos cambios físicos los/as familiares, las maestras, las vecinas, las amigas y las tías a través de su discurso les dejaron saber qué responsabilidades tenían con su cuerpo. Dichas responsabilidades apuntaban a la higiene del cuerpo, y a moldear su cuerpo para hacerlo más atractivo al hombre. Por esto, hay que protegerse. A través de los relatos identificaban a quién le correspondía orientar sobre estos cambios: exclusivamente a la madre. Muchas de las participantes denunciaron que sus madres no hablaban sobre estos cambios de manera que quedaba implícita su expectativa. Esperaban que sus madres las orientaran. Aquellos que construían los discursos apuntaban los cambios como el “paso de la niña a la mujer”.

Una de las participantes relató la reacción de alegría de su padre al conocer la noticia de que su hija tuvo la menstruación. Su padre articuló pomposamente “tengo una señorita”, aseveración que remite a la fertilidad y la procreación. A su vez, comentó sobre la orientación que le dió su tía y los énfasis que hizo en la higiene tanto del cuerpo como de su entorno. En su discurso estableció los vínculos entre la sangre y lo sucio, lo que remite a los

desperdicios. Este discurso fue contradictorio en la medida en que la sangre se celebra y a su vez se rechaza en tanto uno no se limpie.

Tuve la regla y .. no llamé a mi mamá. Llamé a mi papá al hogar, papi “ AHH TE CANTÓ EL GALLO y pegó a gritar WE: E TENGO UNA SEÑORITA TENGO UNA SEÑORITA... Llegó mi tía .. corriendo.. y .. me regaló mi primer paquete de kotex... (Me dice).. “Vas a sacar este tape y lo vas a pegar en tu panties”. Ella me puso mi primer kotex en el panti.. Ella contenta “acuérdate que .. tienes que estar quitándotelo .. para que te laves to esa área para que no te de infección .. cuando te sientas incómoda te lo quitas lo enrollas .. en papel.. lo metes en el sobrecito y lo metes en el zafacón. La basura que está en el zafacón acuérdate de cerrarla y botarla porque eso apesta a ratón muerto”. Eso fue lo que me dijo mi tía.. “Acuérdate que tienes que estar pendiente a cada rato.. siempre llévate tres (kotex) porque tú no sabes el día que tú te manches y siempre llévate un pantcito y pantaloncito extra en tu bultito”(004).

Estética y la administración del cuerpo

Se refiere a los discursos que familiares, pastores, vecinas, amigas, compañeros de trabajo articulaban en los que acentuaban cómo administrar el cuerpo de la mujer. Estos discursos articulaban el ideal de la belleza para el cuerpo, el cómo vestirlo y el cómo conducirlo. Estos discursos complementan lo que anteriormente presenté sobre las responsabilidades con el cuerpo. Algunos/as familiares demandaban vestir el cuerpo de forma modesta que implicaba el vestir recatada y no enseñar algunas partes del cuerpo.

Los/as familiares articularon el ideal de belleza y sus amigas, a través de las conversaciones, lo reproducían. Esta participante enfatizó que le producía molestia no poseer los senos adecuados y se comparaba con ese estándar de belleza que sus amigas, con sus senos, encarnaban.

Yo envidiaba muchos las nenas por ... los comentarios .. cuando tenían senos, y yo en eso he sido bien atrasada. Yo nunca tenía nada... ME MOLESTABA porque yo decía “yo soy anormal”... Mi mamá me lo decía “hay mi’ja ustedes están chavás porque yo tengo poquito y ustedes van a estar igual”(002).

Por un lado su madre le expresó estar “chavás” por tener pocos senos, pero cuando creció y desarrolló “mucho cuerpo” -refiriéndose a tener caderas- su madre se preocupó y por tal razón le reguló su vestimenta. A diferencia de

algunas participantes cuya vestimenta cambió a partir de los cambios en su cuerpo, hubo participantes pertenecientes a la religión protestante que les exigían vestir su cuerpo de cierta manera. Sin embargo, ya fuese por la religión o por los cambios físicos, el vestir de manera recatada o conservadora está vinculado a evitar provocar los deseos sexuales del hombre.

Es a partir de estos discursos que los significados se constituyen y al ellas reproducirlos - no de forma pasiva- significan su cuerpo. Veamos los significados del cuerpo.

Significados sobre cuerpo

Estos significados no solamente se reproducen a partir de los discursos, sino que están enmarcados en las relaciones (madre/hija, pareja) y en los contextos en que se daban estas relaciones (confianza en la pareja, tensiones en la relación madre/hija, encuentro sexual con pareja o amigos/as). Organizamos las narraciones en cinco ejes: (1) cuerpo es débil, (2) constitución del cuerpo y salvación del alma, (3) cuerpo como objeto sexual (4) cuerpo con vida propia, y (5) estética del cuerpo. Para propósito de este trabajo presentaremos los primeros tres ejes.

Cuerpo es débil

Algunas participantes significaban el cuerpo como débil particularmente cuando lo vinculaban con la sexualidad. Su acercamiento fue de control al cuerpo. Para una de las participantes controlar las pasiones y evitar el acto sexual se constituyó en una lucha constante, particularmente cuando estaba en pareja, fuera del espacio del matrimonio. Hay que recordar que la iglesia a través de su discurso establece como pecado tener relaciones sexuales fuera del matrimonio. Por tal razón esta participante se esfuerza en controlar sus deseos. Sin embargo, en ella existe una contradicción; conceptualizaba sus deseos sexuales como algo natural y exigía dominarlos con la ayuda de Dios. También el control de sus deseos sexuales responde a las exigencias sociales que se espera de las mujeres.

... Hay áreas en mi vida que las tengo bien débiles, súper débiles y que son una lucha constante. Pero como la palabra dice que un corazón contrito y humillado Jehová no lo desprecia, no me recues-to de eso para (estar) pecando todo el tiempo.. Dios me conoce, y sabe cuáles son mis debilidades.. Le digo “ mira Señor esto es lo que hay con esta área yo no puedo bregar, fortaléceme, brega tú porque yo lo estoy intentando y me sigo escocotando”. Yo no puedo

hacer más nada. Yo dependo de él.. Cada vez que me caigo vuelvo y me levanto (cambio voz).. No me voy a estar martirizando y dándome puños en el pecho porque me escocoté en un área ... que .. no son agradables a Dios o no significan obediencia.. El área sexual. (...) yo tengo una debilidad fuertísima, y de un tiempito para acá se me ha hecho bien difícil.. Cuando uno ha pasado por un proceso de matrimonio donde la actividad sexual es tan constante... Estuve un tiempo sin nada de nada.. pero .. hello yo soy física...(001).

Constitución del cuerpo y salvación del alma

El cuerpo estaba constituido por el espíritu y el alma. Una de las participantes en su experiencia de cercanía con la muerte narró: “En el lecho de la muerte, en ese momento tú miras al cielo y dices, Dios mío si me pasa algo mi alma es tuya”. Algunas de las mujeres enunciaban su preocupación por la salvación del alma. Cabe destacar que fueron las participantes con un trasfondo pentecostal las que recurrentemente enunciaron esta preocupación.

... cuando voy a la iglesia trato de no mirar al que está al lado mío si él va pa'l cielo o pa'l infierno. Eso no es mi problema. Después que yo me vaya a mi no me interesa... Me interesa irme para el cielo.. que mi alma no se condene. Es lo que me interesa ..lo único que me importa (007).

Cuerpo con vida propia

Las participantes concebían el cuerpo con vida propia. El cuerpo les hablaba y ellas estaban receptivas a eso. Las sensaciones del cuerpo les hacían saber si con la persona con quien comparten “es la persona”. Algunas de las participantes durante el encuentro sexual utilizaban al cuerpo como barómetro para saber si había “entrega” de parte de su pareja, si ellas eran importantes para su pareja o si ambos estaban conectados.

El cuerpo de ambos reacciona cuando uno se está entregando.. Hay pasión .. el cuerpo se comunica, reacciona.. UN ABRAZO como que NO TE QUIERO SOLTAR.. Uno siente que es importante para esa persona.. Así como yo me estoy entregando él se está entregando (002).

Cuerpo como objeto sexual

Para algunas participantes sus cuerpos fueron objeto del deseo del hombre. Esta participante narró un incidente con su maestro de religión. Pareciese que ni el retiro ni la consagración a Dios la salvó de “provocar” con su ves-

timenta el deseo sexual. Para ella, fue un “halago” sentirse deseada por su maestro de religión. Claro, sentirse halagada no sólo nos remite a ella, sino al otro y a la relación; maestro, persona que admiraba la participante.

... Una vez en un retiro yo salí a la capilla a orar. Yo tenía un pantalón de licra, no era muy corto, lo que si era color carne y una batola así de viejita, pero no era tampoco así tan provocativa.. Estas batas que usan los mejicanos.. No era provocativa. No tenía nada así que tu digas wao me está excitando... El (maestro religión) me dijo que ese día cuando él me vio .. él lloró mucho porque lo que él tenía ganas era de cogerme y tirarme contra la pared y besarme y hacerme el amor... Yo lo cogí como un halago.

Discusión

¿Cómo el discurso cristiano interpeló la subjetividad a las mujeres participantes?

Discurso cristiano^{ix}

Desde las redes sociales de las participantes se articuló un discurso profundamente cristiano. Este dato no nos debe de extrañar al crecer en una sociedad predominantemente cristiana. El cuerpo fue construido con alma. Las conductas de las participantes se imprimían en sus almas, por eso la acentuación en la salvación. La salvación se alcanzaba haciendo las cosas bien, alejándose del pecado, llevando a cabo lo que a Dios le agradaba. De no hacerlo, al alma le deparaba el infierno.

Las categorías de pensamiento oposicionales y dicotómicas son características de las sociedades occidentales (Mires, 1998); desde esa perspectiva se puede entender la construcción de dos destinos opuestos: el cielo y el infierno. Ahora bien, qué impacto tuvo en la constitución de la subjetividad de las participantes estas construcciones diametralmente opuestas. Dichas construcciones provocaron en las participantes luchas internas y contradicciones tanto en su pensamiento, como en sus formas de actuar. El cielo, al estar reservado para las conductas buenas provocaba en las participantes querer “hacer las cosas bien” porque de lo contrario su alma se quemaría en el infierno. A lo largo de la vida de las participantes hubo un intento continuo de alcanzar esos ideales de conductas, el cuál resultó difícil. Esto provocaba en ellas una continua evaluación de sus conductas a la luz de las exigencias de Dios o la iglesia. Según ellas, para tener salud mental

desarrollaron sus propios mecanismos de defensa. Para una de ellas, en la adolescencia, Dios la miraba sólo cuando llegaban a la iglesia. En la iglesia cuando el pastor ofrecía las predicaciones sentía culpa. En este sentido podemos inferir que las predicaciones constituían el estándar para evaluar sus conductas. Por ejemplo esta participante con un trasfondo pentecostal sólo se ponía sus pantallas, pantalones y se pintaba los labios cuando iba a la escuela. Según sus términos: “Yo decidí que Dios no me iba a ver cuando yo estaba en la escuela”.

Según nuestro análisis ellas construyeron el cuerpo como templo donde habitaba Dios. Por ser sagrado, se les exigió a las participantes mantener su virginidad. Mires (1998), nos indica que la virginidad ha sido promovida como estado ideal para la mujer por los monjes desde la época medieval. Esa norma ha permanecido hasta nuestros tiempos con la ayuda de la iglesia y las redes sociales. Las participantes construyeron la virginidad como no llegar a la penetración vaginal. Es por eso que las participantes se construyeron como mujeres vírgenes a pesar de sostener múltiples encuentros sexuales sin penetración vaginal. Nos parece interesante que pese al énfasis que sus redes sociales hicieron en la virginidad, las participantes la reconceptualizaron. La pregunta es por qué y qué las justifica. Nos parece que la reconceptualización responde a la necesidad de ellas de hacer lo que querían y deseaban sin consecuencias mayores (e.g. culpa al no lograr ese ideal). Opinamos también que las construcciones sobre el encuentro sexual justificaron dicha reconceptualización. En la población heterosexual el encuentro sexual se construye como la penetración vaginal (Ortiz, et. al, 1996), así que dicha construcción cultural sustentó el entendido de las participantes sobre la virginidad. En otras palabras, “soy virgen porque no he llegado a la penetración vaginal”.

Nos parece que el discurso cristiano con su énfasis en la virginidad quizás protegió a algunas participantes de contraer VIH o ITS, en la medida en que decidieron no sostener relaciones sexuales. Otras investigaciones han sustentado este resultado (Cruz - Serrano- García, 1997; Ortiz- Torres, et al., 2000). Sin embargo, las participantes ejecutaron múltiples prácticas sexuales con amigos y novios; siempre que excluyera la penetración vaginal no hubo problemas mayores con ellas. A tales efectos el construirse como vírgenes, nos parece que creó en ellas un manto de seguridad e invulnerabilidad al VIH. Por tal razón pudieron realizar múltiples prácticas sexuales sin percibirse a riesgo de infectarse con VIH. Aunque aclaramos que las participantes no enunciaron sostener sexo anal con sus parejas-y porque no lo apalabrarán no significa que no lo sostuvieran- investigaciones han

mostrado que las mujeres para mantenerse vírgenes sostienen prácticas sexuales de riesgo como sexo anal (Bezmalinovic et al., 1994; Cunnigham, Díaz-Esteve, González-Santiago & Rodríguez-Sánchez, 1994; Vasconcelos et al., 1995; Weis, Whelan & Rao-Gupta 2000).

En una sociedad cristiana no es de extrañar que la iconografía de la virgen sea abundante. La figura de la virgen está expuesta no solamente en los hogares, escuelas e iglesias católicas, sino en las pinturas y esculturas que se exponen en los museos. Además, los pintores, artistas, y músicos celebran la virginidad y la maternidad de la figura de María. Con este contexto no es ilógico pensar que algunas de las participantes encontraran un reconocimiento en María. Desde esta perspectiva se explica la valoración social de la abnegación, el sacrificio y el cuidado del otro, características vinculadas a la maternidad. En esos términos una de las participantes se identificó con la virgen: “Yo miraba a la virgen como una mamá, la veía como un símbolo de mujer buena, sacrificada y bondadosa”.

Clement y Kristeva (1998) hacen una lectura distinta sobre la figura de María en su libro *Lo femenino y lo sagrado*. Ellas reconocen la sagrada desvalorización de la mujer en la iglesia católica, a pesar de eso afirman que la figura de María, al ser madre de Dios confirma nuestra participación en el orden de lo poderoso. En esta medida la figura de María al tener un lugar central en la iglesia católica hace visible a las mujeres. La figura de María constituye una invitación a los hombres a identificarse en su fe con la experiencia mariana; porque es de ella y por ella, que Cristo es humano. Desde esos términos se pueden entender los movimientos existentes al interior de la iglesia católica alrededor de la figura de María.

A pesar del reconocimiento, como señalan Clement y Kristeva (1998) de la figura de María en el orden de lo poderoso, nos parece que sigue habiendo una Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo) y lejos está la posibilidad de nombrar a la divinidad aludiendo al género femenino como: Diosa Madre o Diosa Creadora. Además de la ausencia en la iglesia de figuras femeninas que promuevan la asertividad y la afirmación. A pesar del reconocimiento y la valoración de la figura de la virgen, nos parece que ésta también no constituyó un modelo que proyectase la autodeterminación en las participantes. A partir de la Virgen María se promueve y facilita que la mujer se construya como un ser bueno, decente y puro. Estas cualidades junto a la abnegación, cuidado y sacrificio promueven que la mujer responda en el encuentro sexual a las necesidades del hombre (Fernández, 1995; Marín, 2003; Markes, Cantero & Simon, 1998; West, 2001) aún cuando no de-

sean hacerlo o cuando se sienten incómodas. No obstante, como sabemos satisfacer sexualmente al hombre trasciende la figura de la virgen, estas son exigencias sociales presentes en el tejido social. Por tanto, nos parece que una mujer sin un trasfondo religioso católico puede asumir estos mismos roles sexuales pasivos para complacer a su pareja.

El construir el cuerpo como algo que no nos pertenece porque quien habita es Cristo, dificulta nuestra agencia en pos de nuestros intereses, en la medida en que nuestros intereses están sujetos a las normas de la iglesia o de Cristo. Nos parece que construir el cuerpo bajo estos términos posibilita una de las normas que más se promueven en la iglesia: renunciar a uno/a mismo. Cuando no nos pertenecemos es más fácil acomodarnos a los intereses de las otras personas.

Discursos y resistencia en las participantes

Como parte del análisis del discurso examinamos en las narraciones de las participantes los actos de resistencia. El primer acto de resistencia que queremos presentar son las visitas de las participantes a la iglesia protestante. Pareciera ilógico y contradictorio que las visitas a la iglesia protestante fueran un acto divergente. Sin embargo, como plantea Foucault, (1985) en una relación de poder siempre hay resistencia, hay oposición. Si conceptualizamos la relación de madre/hija como una relación de poder podemos entender mejor esta situación. Algunas madres de las participantes impusieron la fe católica. Para una de las participantes esto implicó pedirle perdón a Dios y obligarla a confesarse cuando visitaban la iglesia. En el caso de una participante estas imposiciones y situaciones de inequidad produjeron coraje. Por las insatisfacciones que sentían hacia sus madres algunas participantes utilizaron como arma de lucha el iniciarse en una fe contraria a la de sus madres, la protestante. Una participante lo articuló en estos términos: “Yo le dije que yo no voy a ir más a la iglesia. Yo voy con titi... La pelea era que como ella de su tiempo (refiriéndose a su tía) me lo dio a mí cuando yo era chiquita. Ella me crió. Mi mamá le tenía celos” (007).

Cuando las madres de las participantes les impedían profesar la fe protestante las reacciones de las participantes fueron similares; oponerse a esos mandatos. Al preguntarles por qué profesar una fe distinta, las participantes utilizaron distintos argumentos: (1) que la iglesia protestante instruye en la verdad, (2) que no distorsionan la Biblia como la religión católica, y (3) que tuvieron un encuentro con Dios. Ahora bien, el acto mismo de

ir y profesar una fe distinta a la de sus madres, fue contrario a lo que sus madres esperaban. Nos preguntamos, por qué las participantes escogieron la resistencia como estrategia. Aunque cada participante esgrimió sus razones, no cabe duda que la resistencia como estrategia busca retar o cambiar cómo se dan las relaciones sociales (Rose, 2001), en este caso con sus madres y/o con la iglesia. En ese sentido cada participante tuvo la intención (consciente o inconscientemente) de transformar o cambiar estas relaciones. A tales efectos, si la relación con la madre y la iglesia en ocasiones fue opresiva e impositiva, irse a la iglesia de su vecina, donde no le obligaban a pedir perdón fue una alternativa.

Segundo acto de resistencia que queremos discutir es la utilización del discurso de la virginidad por parte de las participantes. Muchas de las participantes en sus exploraciones sexuales utilizaban el discurso de la virginidad como arma de lucha ante la insistencia de la pareja de hacer otras cosas para las que ellas no se sentían listas ni preparadas. Expresiones como “Yo le dije si íbamos a estar juntos no te quiero ver mas desnudo. Yo quiero llegar virgen al matrimonio” (004) fueron utilizadas por las participantes y respetadas por sus parejas, amigos o maestros. Nos parece que las participantes utilizaron el discurso de la virginidad porque les ayudaba a alcanzar sus propósitos, alejarse de los acercamientos inapropiados de sus parejas sexuales. Esto denota lo fluido de la relación (hombre y mujer o mujer e iglesia) en la medida en que en momentos ambos (hombre e iglesia) imponen y ellas se agencian y se resisten.

Tercer acto de resistencia. A pesar del discurso de la virginidad articulado por sus redes las participantes decidieron sostener encuentros sexuales con penetración vaginal antes de casarse. Muchas participantes al examinar sus vidas a la luz de la normativa de la virginidad y otras normas, muchas hicieron aseveraciones similares a esta: “Yo he roto con todos los parámetros que la iglesia ha establecido. La iglesia decía NO HAGAS ESTO Y YO, por ahí iba. Yo he hecho todo lo contrario”. La lógica utilizada para resistirse a dichas normas la enunció una participante. Ella hizo referencia al sermón del pastor sobre las prácticas sexuales prohibidas por la iglesia. Ella lo expresó en estos términos: “El podrá estar diciendo en un culto no pueden tener sexo anal porque eso es malo, eso es cosa de bestia, pero tú no sabes si él lo hace en su casa”. Esta aseveración muestra que las participantes dudan de los representantes de Dios como son los sacerdotes o pastores.

Nos parece que esas dudas pueden responder a que la imagen de

los representantes de la iglesia ha sido trastocada en estos últimos años. Algunas participantes señalaron las contradicciones de la propia iglesia católica y protestante, identificando los ataques que reciben los homosexuales cuando el mensaje que supuestamente debe impartir la iglesia es uno de amor. Estos antecedentes históricos se señalaron para justificar la desconfianza que algunas participantes sentían ante la institución religiosa. A partir de este análisis podemos sugerir que la iglesia como productora de verdad se ha cuestionado.

Finalmente, las participantes se resistieron a la alternativa del aborto sugerida por sus madres. La pregunta es, ¿por qué? La primera explicación es que las participantes al privilegiar la vida, discurso oficial cristiano, deciden no abortar porque lo consideraban pecado. La segunda explicación surge de la deteriorada relación madre/hija. Muchas participantes denunciaron poca atención y cuidado por parte de sus madres. El traer un hijo/a al mundo constituyó una oportunidad para dejarles saber, posiblemente, que ahora ellas harían lo que sus madres no hicieron. El continuar con su embarazo, significó asumir su responsabilidad como madre. Como enunció una de las participantes, que ella no era como su madre, “ella daba la cara por su hija”.

Discursos contradictorios

Como parte del análisis del discurso identificamos en las narraciones de las participantes diferentes significados. Esta tarea nos permitió destacar las contradicciones en sus narraciones y rescatar los significados alternos que denotaban los actos de resistencia, además de ilustrar los diversos discursos que cohabitaron en la psiquis de las mujeres participantes

Los discursos fueron contradictorios en la medida en que acentuaban distintas y diversas prácticas sociales. Estos discursos fueron articulados tanto por las participantes como por sus redes sociales. Entre estos discursos podemos mencionar:(1) El cuerpo está gobernado por hormonas pero hay que controlarlas. (2) La sangre menstrual se celebra porque alude a la fertilidad y a la reproducción pero se limpia y se esconde porque es algo sucio. (3) El cuerpo se enseña cuando se es niña pero se esconde cuando se es adulta. (4) En la iglesia se promueve la virginidad pero sus mismos representantes atentan con el cumplimiento de esa normativa. (5) La iglesia articula un discurso de amor y tolerancia pero condena y humilla a los homosexuales. (6) Las madres consideran el aborto pecado pero lo sugieren como alternativa cuando de sus hijas se trata.

Conclusiones

El primer planteamiento es que el discurso cristiano jugó un rol importante en la constitución de las mujeres dado que a través de éstos se diseminaron, reforzaron y mantuvieron normas sociales dirigidas a las mujeres. Los discursos convocaron y sancionaron conductas en las participantes. En segundo lugar, es que las mujeres reprodujeron, rearticularon y se resistieron a los discursos. En esa medida las mujeres estuvieron en un continuo proceso de hechura y cambios a la luz de los discursos. A partir de estos resultados sugerimos no adscribir a las mujeres categorías fijas y categóricas. En tercer lugar vimos la importancia que tienen las redes sociales en la configuración de la subjetividad en la mujer en la medida que articularon, produjeron y reprodujeron los discursos. La articulación de estos discursos fue a través de múltiples procedimientos como las sanciones, las exclusiones y selecciones. Entre las figuras más importantes y controversiales encontramos las madres de las participantes, importantes en la medida en que a partir de sus atenciones o ausencias las mujeres participantes construyeron muchos de sus entendidos sobre cuerpo.^x

Recomendaciones que se desprenden de esta investigación

A partir de esta investigación sugerimos que se ausculten en futuras investigaciones los siguientes asuntos:

1. Se debe explorar el recuerdo, la falta o la experiencia de ausencia, y las emociones y cómo éstos operan en la construcción de los significados. La teoría construccionista no profundiza en estos aspectos que enmarcan al sujeto psicológico. Así que los modelos teóricos que se utilicen en el desarrollo de futuras investigaciones deben contemplar estos fenómenos.
2. Se deben hacer más investigaciones que rescaten los actos de resistencia de las mujeres y el impacto que tiene en las relaciones sociales (e.g cambios en las relaciones). Son pocas las investigaciones que se han desarrollado sobre este tema (Gavey, 1996). Según Gavey (1996) al documentar los actos de resistencias de las mujeres promovemos discursos más competentes que ofrezcan otras posiciones de resistencia a las mujeres.
3. Profundizar en los y las miembros de las redes sociales de las mujeres y en los discursos que adscriben y en las normas sociales que promueven. También explorar qué contenidos sirven como apertura para los actos de resistencia en las mujeres.
4. Examinar las contradicciones sobre la categoría de virginidad y cómo ésta configura situaciones de riesgo en las mujeres.

Notas

ⁱ Para propósitos de este trabajo, asumimos la categoría “mujeres” en su devenir histórico, en su proceso de construcción. En ese devenir, lo que entendemos por “mujeres” ha sido el resultado de múltiples discursos sociales, como lo son el discurso de la medicina, la psicología, el feminismo, la sociología, y las religiones, que en nuestro caso lo constituyen, la católica y protestante.

ⁱⁱ Además exploramos los significados sobre encuentro sexual, género y sexualidad.

ⁱⁱⁱ Artículo desarrollado junto a Gergen, K titulado *What is this thing called love?*

^{iv} Libro escrito junto a Davis, N., titulado *Toward a new psychology of gender*.

^v Libro escrito junto a Guba, E., titulado *Naturalistic Inquiry*

^{vi} Libro escrito junto Denzin, K., *The American tradition of qualitative research*.

^{vii} El encuentro sexual se refiere a una experiencia mutua de masturbación (estimular con con la mano los genitales, ej. acariciar el pene, poner dedos en vulva, estimular el clítoris), sexo oral (poner la boca o la lengua en genitales o en los senos, mamar pene, testículos, que le mamen el clítoris, la vulva, el ano, los senos, sexo penetrativo (penetrar con el pene vaginal y analmente con o sin condón) y no penetrativo (rozar con el pene el ano, vagina y senos).

^{viii} Para esta categoría general desarrollamos las subcategorías de: (1) Grupo religioso de familia inmediata, (2) Importancia de la religión en la familia inmediata, (3) Identificación en la infancia y adolescencia con grupo religioso, (4) Actividades religiosas en la infancia y la adolescencia, (5) Frecuencia en la que participaron en la actividades religiosas, (6) Importancia de la religión en la infancia y la adolescencia, (7) Grupo religioso en que la mujer se identifica en la adultez, (8) Actividades religiosas en las que participa en la adultez y la frecuencia, (9) Importancia de la religión en la adultez.

^{ix} En la investigación analizamos varios discursos. Para este artículo presentamos el discurso cristiano.

^x A pesar de que la figura del padre en algunas participantes estuvo ausente, las participantes no lo denunciaron. Este hallazgo se explica en parte porque la responsabilidad de cuidado y socialización se atribuye exclusivamente a la madre. Por tal razón, cuando las madres no asumieron tal encargo social las denuncias por parte de sus hijas no se hicieron esperar.

Referencias

Berger, P., & Luckmann, T. (1986). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

Bezmalinovic, B., Skidmore DuFlon, W., & Hirschmann, A. (1994). *Guatemala city women: Empowering a vulnerable group to prevent HIV transmission*. Washington DC: International Center for Research on Women.

Biblia tu andar diario. (1960). Miami, Florida: Editorial Unilit.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Castro, R. (2000). Uno de hombre con la mujer es como una corriente eléctrica: Subjetividad y sexualidad entre los hombres de Morelos. En F. Mercado, D. Gastaldo, & C. Calderón, (Eds.). *Investigación cualitativa en salud en Iberoamérica: Métodos, análisis y ética*. (págs. 181-210). Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.

Clément, C., & Kristeva, J. (1998). *Lo femenino y lo sagrado*. Valencia, España Ediciones Cátedra.

Cunningham, I., Díaz-Esteve C., González-Santiago M., & Rodríguez-Sánchez M. H. (1994). "University students and AIDS: Some findings from three surveys- 1989, 1990, 1992", *CENTRO*, 6 (1-2), 44-59.

Fernández, M., I. (1995). "Latinas and AIDS: Challenges to HIV Prevention Efforts". En A. O'Leary & S., Jemmott. (Eds.) *Women at risk: Issues in the primary prevention of AIDS*. (págs. 159-174). New York, N.Y: Plenum.

Figueroa-Sarriera, H. & López, M. M. (1990, mayo). "El sujeto descentrado y algunas implicaciones para las ciencias sociales o ¿Dónde vives tú finalmente?" Ponencia presentada ante el Coloquio Sociologies IV en la Université Paul Valéry en Montpellier, Francia.

Gavey, N. (1996). "Women's desire and sexual violence discourse". En S. Wilkinson (ed). *Feminist Social Psychologies: International Perspectives*, (págs 51-65). Buckingham, Londres: Open University Press.

Gergen, K. J., & Davis, K. E. (1985). *The social construction of the person*. New York, N.Y: Springer-Verlag.

Gergen, K. J. (1994). *Realities and relationships : Soundings in social construction*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gergen, K. J. (1997). "Social psychology as social construction: The emerging vision." En C. McGarty & S. A. Haslam (Eds.), *The message of social psychology: Perspectives on mind in society*. (págs. 113-128). Malden, MA: Blackwell Publishers.

Gergen, K. J., & Gergen, M. M. (2003). *Social construction : A reader*. Londres, Inglaterra: Sage.

Gergen, M. M., & Davis, S. N. (1997). *Toward a new psychology of gender*. New York, N.Y: Routledge.

Gergen, M. M., & Gergen, K. J. (1995). "What is this thing called love? Emotional scenarios in historical perspective." *Journal of Narrative & Life History*, 5(3), 221-237.

Gergen, M. M. (2000). "Feminism: Feminist psychology". En A. E. Kazdin (Ed.), *Encyclopedia of Psychology*, [Vol. 3] (págs. 350-354). Washington, D.C.: American Psychological Association.

Gillies, V. (1999). "An analysis of the discursive positions of women smokers: Implications for practical interventions". En C. Willig. (Ed.), *Applied discourse analysis : Social and psychological interventions*. (págs. 66-86). Buckingham, Philadelphia: Open University Press.

González-Rey. (1997). *Epistemología cualitativa y subjetividad*. Sao Paulo, Brasil: EDUC Editorial

Hollway, W. (1989). *Subjectivity and method in psychology : Gender, meaning, and science*. Londres, Inglaterra: Sage.

Ibáñez, T. (1994). *Psicología social construccionista: Selección de textos*. Guadalajara, Jalisco, México: Universidad de Guadalajara Dirección de Publicaciones.

Lincoln, Y. S., & Denzin, N. K. (2001). *Toward an American tradition in qualitative research*. Londres; Reino Unidos: SAGE.

Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic inquiry*. Beverly Hills, CA.: Sage Publications.

Markes, G., Cantero, P. J., & Simoni, J. M. (1998). "Is acculturation associated with sexual risk behaviors?: An investigation of HIV-positive Latino men and women". *AIDS Care*, 10(3), 283-295.

Mires, F. (1998). *El malestar en la barbarie: Erotismo y cultura en la formación de la sociedad política*. Caracas, Venezuela: Editorial Nueva Sociedad.

Ortiz-Torres, B., Serrano-García, I., & Torres-Burgos, N. (2000). "Subverting culture: Promoting HIV/AIDS prevention among Puerto Rican and Dominican women". *American Journal of Community Psychology*, 28(6), 859-881.

Rose, M. (2001). "The seductions of resistance: Power, politics, and a performative style of systems". *Environment and Planning D: Society and Space*, (20), 383-400.

Vargas, R. (1994). "Los discursos biomédicos y la construcción del VIH/SIDA: Una mirada a través de una historia de vida y de la perspectiva de un médico primario". Tesis sometida al Departamento de Psicología de la Universidad de Puerto Rico como requisito para obtener el grado de Maestría en Artes con especialidad en Psicología.

Vasconcelos, A., Neto, A., Velenca, A., Pacheco, M, Dantas, S., Simonetti, V. et al. (1995). *Sexuality and AIDS prevention among adolescents from low-income Communities in Recife, Brazil*. Washington, DC, International Center for Research on Women.

Vázquez, C. (2001). "La construcción de la hombría en un grupo de hombres puertorriqueños". Disertación sometida al Departamento de Psicología de la Universidad de P.R., Río Piedras.

Weiss, E., Whelan, D., & Rao-Gupta, G. (2000). "Gender, sexuality and HIV: Making a difference in the lives of young women in developing countries". *Sexual and Relationship Therapy*, 15(3), 233-245.

West, A.D. (2001). "HIV/AIDS education for Latina inmates: The delimiting impact of culture on prevention efforts". *Prison Journal*, 81(1), 20-41.

Wood, L. A., & Kroger, R. O. (2000). *Doing discourse analysis: Methods for studying action in talk and text*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Parte IV
Testimonios y reflexiones

“Creo que es importante para las mujeres la posibilidad de construir nuestras propias imágenes y las de nuestra vida tal y como las experimentamos.”

Christine Dall

Identidad: militante

Por Lucy Magali Millán Ferrer*

*“Sin práctica social no hay teoría
que transforme la realidad”*

--Frei Betto, teólogo de la liberación, Brasil

He reflexionado sobre el trabajo consecuente que hago en varios frentes y llegué a la conclusión que para poder escribir sobre el tema tengo que remontarme a mi niñez, época en la cual me formé la mujer que soy. A pesar de que en nuestro país a las niñas se les mantiene regularmente bien vigiladas, dentro de las casas, mi familia no fue así. A pesar de los esfuerzos de mi abuela, a mi y a mis hermanas nos permitían tener muchos amigos y amigas, ir a todas las fiestas y pararnos en la esquina.

Así que crecí junto a tres hermanas y un hermano en completa libertad, pues además del poco control también en mi casa nos enseñaron a pensar libremente y a vivir como entendiéramos que seríamos felices. En nuestra casa siempre había mucha gente y todos comían y bebían a la hora que fuera, entraban y siempre había algo que compartir.

Al mirar atrás, pienso que de ahí surgió la semilla para que nosotras intentáramos vivir en solidaridad. Cuando cumplí 12 años unas monjas nos llevaron a mi hermano y a mí a la Iglesia Católica para enseñarnos el catecismo y prepararnos para hacer la primera comunión.

*Lucy Magali Millán Ferrer es trabajadora social y preside la organización Guerra Contra el Hambre de la Diócesis Católica de Caguas.

Era un grupo de hermanas españolas de la Congregación de la Santísima Trinidad, les decíamos las hermanas trinitarias. Luego de hacer la primera comunión nos pidieron que nos quedáramos ayudándoles a dar clases de catequesis a otros niños y niñas, a lo que dije que sí. Con ellas descubrí mi vocación de transmitir lo que sabía a otras personas.

Cada sábado buscábamos a los niños y niñas en su casa y los llevábamos a la catequesis. El método de ir a buscarlos a la casa ha cambiado, pero ese trabajo lo hice durante 30 años. Lo hice porque creo que si de verdad conoces y prácticas las enseñanzas de Jesús puedes colaborar en la transformación del mundo en uno justo y solidario. Solamente la gente nueva puede hacer un mundo nuevo.

Creo en la teología de la liberación, por eso el trabajo está fundamentado en unos postulados: que Dios se manifiesta en todos los hombres y mujeres de buena voluntad, que debemos partir de la realidad social, política y económica para cualquier misión que se realiza, que siempre hay que incluir y no excluir, y que Dios tiene un amor preferencial por la gente pobre. Esta creencia ha sido fundamental en mi vida y es por esto que en el año 1977 me incorporé a la recién creada organización Guerra Contra el Hambre de la Diócesis de Caguas.

Esta organización trata de crear conciencia sobre la responsabilidad que tenemos todas y todos con cada ser humano de esta tierra para que puedan vivir una vida digna, con comida, agua, vestido, en fin, todo lo necesario. En el mundo existen recursos suficientes para todas las personas y no solo para unas pocas. Trabajando on Guerra Contra el Hambre conocí al hermano país de Haití. Para mí ya no hubo vuelta atrás. Una noche mientras comía en el Mercado de Hierro en Puerto Príncipe, la capital haitiana, sentí algo que molestaba mis pies, prendí la linterna y vi a decenas de personas que dormían en el suelo y las ratas le pasaban por encima. Al día siguiente me levanté temprano en Cité Soleil, creo que la barriada más pobre de América, y otro cuadro se presentó a mi vista: la gente por grupos hacía sus necesidades en la calle a la vista de todos. Con esas dos estampas en mi mente y en mi corazón recé así: ¡que nunca me canse de trabajar para que estas personas tengan otra forma de vida! Esta oración la repito todos los días, pero a veces me canso porque cada día la brecha entre pobres y ricos es más grande.

Cuando una se convence de que la vida no puede ni debe vivirse solo para una misma; y que realmente eres mejor persona cuando te das a la gente, entonces la vida tiene otro sentido. Luego de que descubrí esta gran verdad entendí que en cualquier lugar hay motivos para involucrarse en las luchas a favor de las causas nobles y justas.

Para ganarme la vida asalariadamente, me desempeñé como trabajadora social escolar. En mi trabajo tengo la oportunidad de vincularme al trabajo sindical, que todavía está controlado por los hombres. Las mujeres debemos rescatar este espacio, ya que hoy día a mayoría de las personas que están en el campo laboral son mujeres. El trabajo sindical es muy confrontativo y a nosotras nos cuesta mucho desempeñarnos en esta disyuntiva, por lo que para mantenernos activas, a veces las mujeres asumimos actitudes y estilos tan autoritarios y machistas como los de los hombres. He militado también en Comités de Solidaridad con Haití, El Salvador, Nicaragua, Cuba, y los de los presos y presas políticos.

Por alguna razón que no puedo explicar racionalmente, me fui a hacer labor social a Guatemala por cuatro años. Me fui a un país desconocido. Con toda mi mudanza crucé la frontera de México por Chiapas, donde se fortaleció mi identidad latinoamericana. Trabajar en la selva, con indígenas que hablaban diferentes lenguas, caminar ocho y nueve horas diarias por rutas por las cuales no transitaban vehículos de motor, me hizo ver que debíamos hacer más por rescatar este mundo de quienes quieren destruirlo. En Guatemala vi como el Dios en el que yo creo tiene diferentes rostros y muchas maneras de adorarlo, Dios también es mujer, es maíz, es fuego, es tortilla. Estoy convencida de que el contacto con nuestros pueblos latinoamericanos reafirma nuestra forma de ser puertorriqueños y puertorriqueñas. Reafirma nuestra búsqueda de la libertad.

Como consecuencia de este trabajo de solidaridad con los pueblos, he tenido que hacer vínculos con otras personas y grupos, políticos, feministas, sindicalistas, ambientalistas y pacifistas, para mencionar algunos. Cuando decidimos hacer vínculos también queremos hacerlo parte de nuestra vida diaria porque las personas somos seres integrales al igual que el mundo es uno solo.

Estoy convencida de que cada frente de lucha por una causa justa no está desvinculado de otro. Es por esta razón que muchas de nosotras no solo somos militantes en una causa sino en muchas, porque estas se entrelazan.

Como creo en la paz, pienso que debemos construirla, por eso Caminantes por la Paz, Pueblo Contra la Guerra y los trabajos a favor de las mujeres han sido también causas que hay que apoyar. Entiendo que no se puede concebir la paz ni el feminismo sin la justicia porque los conceptos estarían vacíos de su verdadero contenido.

Las mujeres debemos involucrarnos más en tratar de crear condiciones para hacer de este mundo, y este tiempo que nos ha tocado vivir, uno mejor. Las invito a ustedes, compañeras, a animarse, a participar en los diferentes espacios de lucha que tenemos en nuestro país y en el mundo.

Amando en silencio Ser gay en un mundo de heterosexuales

Saúl Díaz Alonso*

Durante mi niñez mi familia siempre me enseñó a ser muy respetuoso con las demás personas no importando cuan diferentes fueran a mí.

El tema de la sexualidad en mi hogar se tocaba sin ningún pudor a pesar de nuestras raíces protestantes. Fui un chico muy introvertido pues como he mencionado mi familia era pentecostal y toda palabra que salía de mi boca veneraba la grandeza de Dios o simplemente me dedicaba a hablar cosas de niños. A medida que pasó el tiempo y cumplí mis diez años, mis pensamientos y actitudes comenzaron a cambiar radicalmente.

Jugar en el parque o en el salón de juegos se tornaba un poco más divertido, ya que podía ver a las niñas más de cerca y así poder darle alas a esos pequeños amores que crecen en un chiquillo como yo lo era. Sin embargo eran algo más que ilusión o fantasía ya que los juegos antes mencionados iban tomando una connotación sexual. El roce continuo con ellas me provocaba un tipo de sensación extraña, muy deliciosa pero a la vez pecaminosa, lo cual entendía que era algo que no debía estar pasando, y que no era bueno para un niño tan cristiano e ingenuo como yo.

Aparte de lo que sentía por las niñas, no podía entender por qué en las filas del comedor a la hora de almorzar, estar tan pegado a jovencitos me provocaba la misma sensación que experimentaba con las chicas. Para ese tiempo tuve que hacer mucho ayuno y orar continuamente para que Dios quitase de mi mente tales pensamientos pervertidos y en cierta forma divinos.

*Saúl Díaz Alonso es estudiante de la Universidad de Puerto Rico en Cayey.

¡No fue fácil esa época de mi niñez! Aún así el tiempo tomó su rumbo y comencé a cursar la escuela intermedia. A partir de ese momento nuevas personas entraron a mi círculo de amistades: maestros, estudiantes y un sinnúmero de personas maravillosas que me ayudaron a construir el ser que soy hoy en día.

Una tarde ya terminadas mis labores escolares se produjo un escándalo en mi hogar. Mi hermano mayor con quien pasaba la mayor parte del tiempo les reveló a mis padres que él era gay. Yo no podía creerlo. Era una noticia muy fuerte para mí y me preguntaba que dirían mis amigos y otras personas si se enteraban que a mi hermano le gustaban los hombres.

Mi hermano, tan ingenioso como siempre, se enamoró de un chico que vivía cerca de mi casa y cuya preferencia sexual era conocida en el vecindario. Fue entonces cuando comenzó un período de sufrimiento en mi preadolescencia. Me enfrenté a muchas burlas, palizas, hasta ofensas que nadie podría imaginarse. Me revelé contra todos. Pensé en aquel momento que las chicas que más me gustaban ya no se fijarían en mí; ya que al ser introvertido y protestante daba más que razones suficientes a todos para pensar que yo también llevaba una vida oculta lo cual no era cierto. Durante todo el día escuchaba decir la palabra “pato”. Lo único que podía despejar mi mente era la música, la pintura y el dibujo, por lo tanto me refugié en el arte de manera tal que no podía vivir sin la música y sin mi pinturas.

Todas las tardes tenía mi práctica de banda. Me había convertido en trompetista y en el cantante oficial de la Banda Intermedia. Mis recreos y mis horas de descanso las pasaba junto a mis maestros, de los cuales aprendí mucho. No me gustaba despegarme de ellos ya que deseaba obtener el respeto por el cual ellos tanto habían luchado en la vida y los tomé como símbolo de inspiración para mis relaciones personales. Mientras cursé esos tres años solo tuve dos amigos, una chica muy simpática llamada Melany y un chico que a pesar de todo lo que decían de mí, me hablaba y siempre me miraba con ojos muy tiernos. En muchas de las clases que tomaba estaba ese chico, Omar. Varias horas libres las pasamos a solas en el salón de banda, ya que mi maestro confiaba en mí y me cedía la llave para practicar continuamente.

En las noches mientras trataba de dormir pensaba en una niña de quien me había enamorado durante mi octavo grado pero como era mayor que yo, la consideraba un amor imposible. A la misma vez sentía unas ansias enormes por ver nuevamente a Jorge en el salón de clases. Siempre me preguntaba por qué, más no le prestaba atención a dicha duda. Con el paso

del tiempo las miradas furtivas se convirtieron en un juego diario entre nosotros. Los roces con las piernas, los juegos extraños se hacían cada vez más evidentes y ciertamente un poco más intensos. Hasta que comencé a desearlo. Pero aún así nunca pude imaginarme dándole un beso a un amigo, porque de solo pensarlo me repugnaba. Sabía que lo quería, más no podía aceptar ese sentimiento y fue entonces cuando decidí reprimirlo.

En el año 1997 me gradué de la Escuela Intermedia pasando así a la escuela superior. Melany, quien ya se había convertido en mi mejor amiga sabía todo lo que me pasaba. Ella y yo compartíamos mucho tiempo juntos. Sabía la agonía que sentía, ya que Jorge no se acercaba a mi ni yo a él. Siempre pensé que tuvo miedo de cultivar ese sentimiento y por lo tanto lo calló y optó por alejarse. Un año después, mi mejor amiga me confesó que era lesbiana y juntos decidimos amar en silencio a quienes deseábamos a nuestro lado y continuar con nuestras vidas no importando cuan grande fuera nuestro amor por esas personas.

Llegó cuarto año, época de graduación y la misma vez de despedirse de todos aquellos a quienes queríamos y sobre todo a quienes amábamos intensamente. Todas las mañanas ver de lejos al amor de mi vida pasar una y otra vez por la cancha de basketball me permitía soñar despierto. Pero ya había llegado la hora cero, Jorge tomaría su camino y yo el mío. Él se mudaría a Miami a estudiar fotografía y yo me quedaría estudiando en la Universidad de Puerto Rico en Cayey. Fue un dolor muy intenso para mi. Cada día, cada minuto, cada segundo de mi vida se convertía en una pesadilla. No quería que llegara ese día. Me preguntaba sin descanso día y noche si me atrevía a decirle cuanto le amaba y así quitarme esta carga del corazón que llevaba a costas desde hacía varios años.

Un día, antes de mi graduación, ya realizados los preparativos, mi mejor amiga Melany se quedó a dormir conmigo y fue entonces cuando me armé de valor y decidí llamar a Jorge. Con voz entrecortada le dije todo lo que sentía por él. Me escuchó en todo momento con mucha atención y sin reprocharme nada. Ya finalizando mis palabras, él me dijo que tenía que hacer unas cosas, que no se sentía bien y tenía que colgar el teléfono. Después de haber realizado esta proeza, liberé mi alma de ese gran secreto pero me quedé con un gran sentimiento de incertidumbre sobre lo ocurrido.

Llegó el día de mi graduación. Lo recuerdo muy bien. Era una tarde muy soleada del mes de junio cuando todos vestían de togas color azul marino lo cual hacía difícil distinguir entre unos y otros. En medio de

la ceremonia me tocó interpretar una canción con la banda. El número musical me recordaba todo lo que sentí por esta persona, entonces procedí a cantar. Entre tanta gente pude divisar su rostro y sin que nadie lo notara toda la música que brotaba de mí venía del alma. Tan pronto bajé del escenario comenzaron los actos finales de la graduación. Mi corazón estaba a punto de estallar. Gritaron, ¡graduados! Todo el mundo se abrazaba, se besaba y yo me encontraba como un niño perdido entre un mar de gente. Encerrado en mi mundo y mientras pensaba qué haría luego de la graduación, sentí unas manos alrededor de mi cuerpo, que me erizaban toda la piel, era él. Nos fundimos en un abrazo muy tierno y extenso. Sentí que me volvió el alma al cuerpo. Mi mundo volvió a brillar desde ese día. Sabía que ante su partida se quedarían sentimientos inconclusos pero ¡qué más da! Le amaba, y de una u otra forma lo pude percibir en su mirada y en ese sentido y caluroso abrazo.

Al día de hoy le recuerdo como el más grande de los amores que he tenido en mi vida. Cada vez que mi mundo se viene abajo y creo que no encuentro salida a mis problemas, me remonto a aquella tarde de verano cuando sentí por su cercanía y esa tierna mirada que rebuscaba los rincones más ocultos de mi ser.

Libros y revistas recibidos

Libros

Aquino García, Miguel. *Tres heroínas y un tirano: la historia verídica de las Hermanas Mirabal y su asesinato por Rafael Leónidas Trujillo*, Santo Domingo, República Dominicana, Editora Corripio, 1996.

Galván, William. *Minerva Mirabal: historia de una heroína*, 3a.ed. Santo Domingo, República Dominicana, Editora UASD, 1997.

Instituto de la Mujer. *Conciliación de la vida familiar y la vida laboral; Situación actual, necesidades y demandas*. España, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2005.

Instituto de la mujer. *La situación actual de la educación para la igualdad de la mujer en España*. España, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2005.

Instituto de la Mujer. *Observatorio 4, La presencia de las mujeres en el empleo irregular*, Madrid, España, 2005.

Iriarte María Elvira y Ortega Eliana, ed. *Espejos que dejan ver, Mujeres en las Artes Visuales Latinoamericanas*. Chile, Isis Internacional, Ediciones de las Mujeres No.33, 2002.

Kerr, Joanna, Sweetman,Caroline. *Mujeres y desarrollo: respuestas a la globalización*, Cuardenos de Cooperación, Ayuntamiento de Zaragoza, España, 2003.

Ley para la igualdad de Mujeres y Hombres. Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, 2005

López Gómez, Alejandra. *Proyecto género y generaciones, Reproducción Biológica y social de la población uruguaya*. Montevideo,Uruguay, Ediciones Trilce, 2006.

Ortega, Eliana, ed. *Mas allá de la ciudad letrada, Escritoras de nuestra América*. Chile. Ediciones de las Mujeres, Isis Internacional, 2001.

Soares, Regina. *Develando la Política del Silencio*. Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir. Brasil, 2005.

Wilson Shamillah, Sengupta Anasuya & Evans Kristy. *Defending Our Dreams, Global Feminist Voices For A New Generation*. Canada, ZED Books and The Asociation for Womens Rights Development, 2005.

Revistas

Conciencia Latinoamericana. Red Latinoamérica de Católicas por el Derecho a Decidir. Brasil, 2005.

Cotidiano Mujer. Articulación Feminista Marcosur. Uruguay, 2006.

Emakunde. Instituto Vasco de la Mujer, País Vasco, 2005.

Homines. La Mujer en Puerto Rico frente a una era global. Universidad Interamericana. Puerto Rico, 2005.

Informativo Mujer. Centro de Documentación y Estudios, Paraguay, 2005.

La Boletina. Puntos de Encuentro, Nicaragua, 2006.

Revista Mujer y Salud. Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe, Chile, 2006.

Normas para la presentación de artículos

Identidades es una revista interdisciplinaria de estudios de las mujeres, feministas y de género, que publica anualmente, en español e inglés, trabajos inéditos de investigación, reseñas, bibliografías y entrevistas periodísticas. *Identidades* publica en papel y también tiene una versión electrónica como parte de la página del Proyecto de Estudios de las Mujeres (<http://promujeres.cayey.upr.edu>)

Las colaboradoras y colaboradores deberán cumplir con:

1. Enviar dos copias del artículo de 15 a 25 páginas en papel 8 y 1/2 por 11 a doble espacio (alrededor de 25 a 30 líneas por página, incluyendo las notas y las referencias bibliográficas, así como alguna tabla o ilustración especial). El artículo debe estar impreso en letra tamaño 12 puntos, fuente Times. Las reseñas no deben exceder las cinco páginas. Además, el artículo debe enviarse por correo electrónico o en un cede.
2. Incluir un resumen (abstract) de no más de 150 palabras en español y en inglés.
3. Incluir una biografía de la autora o autor de no más de cinco líneas, siguiendo el formato especificado para el artículo.
4. Todo lo relacionado con estilo, formato de texto, notas y bibliografías, se debe consultar con El Manual de Estilo de Chicago, (University of Chicago Press), disponible en internet en la siguiente dirección: <http://www.chicago-manualofstyle.org>
5. Autoras(es) deberán incluir su dirección postal y la dirección electrónica a través de la cual se pueda establecer comunicación.
6. En caso de que los artículos no cumplan con estos requisitos no se someterán a evaluación.
7. Los artículos se circularán anónimamente entre asesores especialistas (pares), quienes evaluarán el mérito para la publicación. La persona evaluadora podría sugerir cambios y/o correcciones, y de éstas ser aceptadas por el autor(a), el artículo podría considerarse nuevamente para su inclusión en la revista.
8. De ser aceptado el artículo, se le notificará por correo electrónico.

