IDENTIDADES

Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género

Proyecto de Estudios de las Mujeres

Volumen 2 Número 2 Agosto 2004

IDENTIDADES,
la primera revista en Puerto Rico
dirigida al estudio de las identidades de género,
es una publicación del
Proyecto de Estudios de las Mujeres
de la Universidad de Puerto Rico en Cayey

Junta Editorial

Lizandra Torres Martínez
Anabel Rodríguez Santos
Suzette Acevedo Loubriel
Camille Villafañe
George Noble
Aíxa León Nogueras

Diseño, composición y emplanaje digital

Wilma Guzmán Flores

En nuestra portada

Mayra Santos-Febres

Administración Universitaria

Lcdo. Antonio García Padilla
Presidente, U.P.R.
Dr. Rafael Aragunde Torres
Rector, U.P.R. Cayey
Prof. Waldo Torres
Decano de Asuntos Académicos
Prof. Francisco Rivera
Decano de Administración
Dra. Lizandra Torres Martínez
Decana de Estudiantes
Dra. Lizandra Torres Martínez
Pro Mujeres

Las ideas expresadas en esta revista son responsabilidad exclusiva de sus autores(as)

Tabla de Contenido

Entrevista a Mayra Santos-Febres 7

Caribe y travestismo
Mayra Santos-Febres *10*

Desenmascarando experiencias
de racismo cotidiano con niñas y jóvenes de Loíza
Mariluz Franco Ortiz y Blanca Ortiz Torres *18*

Paternidades en Puerto Rico
Víctor I. García Toro, Rafael L. Ramírez
y Luis Solano Castillo *44*

(M)othering the Text or
The Feminist Critique of Translation
Isabel Garayta *69*

Vínculos apasionados: volver sobre la pregunta,
¿qué es una mujer?
Madeline Román *81*

Encuentro introspectivo de un joven gay boricua
[Historia de vida]
Ricardo E. Jiménez Reyes *90*

El silencio:
un programa político para desarmar en nuestras vidas
Valeria Flores *104*

La mujer y la literatura antiesclavista
Antonio Benítez Rojo *111*

Preludio

Desde la década de los ochenta, los estudios culturales han seguido el camino marcado por el análisis de Michel Foucault sobre la congruencia de los sujetos constituidos socialmente y la distribución política del poder. Los(as) críticos(as) culturales que trabajan en las áreas del nuevo historicismo, el poscolonialismo, y los estudios gay, "queer" y lésbicos, han rechazado la teoría de un sujeto pasivo completamente determinado por la cultura y el lenguaje. Consecuentemente, éstos(as) han dado a conocer el concepto intersubjetividad, así como otros temas relacionados con la agencia y las responsabilidades individuales. Para los "otros" históricamente marginados -mujeres, desposeídos, discapacitados, homosexuales y sujetos de diferentes razas y etnias- esa multiplicidad de filiaciones comunales promueve la creación de espacios sociales alternativos para la búsqueda de autodefinición. Con esto en mente, publicamos el segundo número de Identidades: Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género.

En esta ocasión presentamos una entrevista y una colaboración de la escritora puertorriqueña Mayra Santos-**Febres**, quien nació en Carolina en el año 1966. Santos-Febres comienza a publicar poemas desde el 1984 en revistas y periódicos internacionales tales como *Casa de las Américas* en Cuba, *Página doce* en Argentina, *Revue Noir* en Francia y *Latin American Revue of Arts and Literature*, en New York. En el 1991 aparecen sus dos poemarios: *Anamú y manigua*, libro que fue seleccionado como uno de los 10 mejores del año por la crítica puertorriqueña, y *El orden escapado*, ganador del primer premio para poesía de la Revista Tríptico en Puerto Rico. En el 2000, la editorial Trilce de México publicó *Tercer Mundo*, su tercer poemario. Además de poeta, Mayra Santos-Febres es ensayista y narradora. Como cuentista ha ganado el **Premio Letras de Oro** (USA, 1994) por su colección de cuentos *Pez de vidrio,* y el **Premio Juan Rulfo de cuentos** (París,1996) por su *Oso Blanco.* En el 2000 Grijalbo Mondadori en España publicó su primera novela *Sirena Selena vestida de pena* que ya cuenta con traducciones al inglés, italiano, francés; esta queda como finalista del **Premio Rómulo Gallegos de Novela** en el 2001. En el 2002 Grijalbo Mondadori publica su segunda novela *Cualquier miércoles soy tuya.*

También contamos con las contribuciones de destacados(as) investigadores(as) como Isabel Garayta, Mariluz Franco Ortiz, Blanca Ortiz Torres, Ricardo E. Jiménez Reyes, Valeria Flores, Víctor García Toro, Rafael L. Ramírez, Luis Solano, Madeline Román y Antonio Benítez Rojo. Son colegas que desde variadas experiencias académicas y participativas nos ilustran lo complejos y variados que pueden ser los estudios de género en la actualidad.

Lizandra Torres Martínez
Directora- Proyecto de Estudios de las Mujeres

Entrevista
a Mayra Santos-Febres

Por: Camille Villafañe y Suzette Acevedo

¿Cómo se ha trasformado tu escritura desde *Anamú y Manigua* hasta *Cualquier miércoles soy tuya*?

Se ha transformado mucho. Cuando escribí *Anamú y Manigua* era una nena de 21 años, con un boquete horrible en el pecho porque me había dado cuenta de que la historia, y sobretodo la historia de las mujeres negras en la confección de mi país, había sido cuidadosamente borrada del mapa. Pensé que mi deber era insistir en ella, reinscribirla y así lo hice. No me di cuenta entonces que eso no es trabajo para una sola persona. Por eso, ni Julia ni Sylvia del Villar ni Cecilia Orta, ni Alfonsina Villanueva, ni mi madre ni mi abuela ni tú ni yo seremos recordadas con respeto por más *Anamú y Manigua* que se escriba, a menos que cambie el país, sus esferas de poder. Pero eso lo supe más tarde.

Cambié de foco porque la invisibilidad de las mujeres y de las mujeres negras me dolía demasiado. Seguí escribiendo porque para mí es como seguir respirando esto de sentarme frente a la tecla. Miré y fije mi vista en los espacios invisibles innombrados. Me senté a escuchar sus historias y a transcribirlas. Así nacieron las mujeres de *Pez de vidrio* y las de *Un pasado posible* y los cuerpos erotizados de *El cuerpo correcto* en donde se mezcla la abyección con la violencia con el placer como escape de la represión y de la invisibilidad. Así nació "Sirena" y después la historia de "M" en *Cualquier miércoles soy tuya*, mi segunda novela. Así siguen naciendo mis novelas y mis cuentos y mis libros de poesía y mis ensayos, que no nombro, porque aún no han salido a luz pública y los tengo que proteger con el secreto.

Es curioso. Ahora que hago revista, me doy cuenta de que aunque una cambia, crece y revisa, hay un motor constante que ha impulsado la escritura. Ese terrible hoyo en el pecho, el susto de ser borrada de un sólo golpe, de que todo lo sudado y conseguido se esfume en el aire, no por acciones del tiempo, sino por acciones del poder, del racismo, de la imposición de la marginalidad. Escribo contra eso. Si algo ha cambiado ha sido el hecho de que ahora lo sé con mayor claridad. Sé que escribo para, por lo menos por un rato, darle una buena pelea a la inferioridad "femenina", la "nacional-étnica" internacional con la cual se mira y se cataloga a nuestra literatura, nuestra cultura, nuestra existencia en el planeta. También escribo para darle una buena pelea a los comemierdas y racistas del patio. No sé quién va a ganar. Posiblemente "ellos". Pero van a tener que cansarse conmigo.

¿Cómo te has trasformado en este proceso?

Me he vuelto más rabiosa, pero, curiosamente más consciente. Nunca pensé que la rabia y la conciencia pudieran aunarse de manera tan feliz, tan deleitosa y tan productiva.

Cuando escribes, ¿tienes en mente el mercado? ¿Hasta qué punto limitas (o no) tu escritura?

Eso del mercado es una pregunta muy complicada. La respuesta que puedo ofrecer es ingenua y honesta: cuando me siento a escribir, cruzo los dedos, rezando porque lo que salga de mis dedos y de mi cabeza le guste a la gente, rompa índices de venta, me garantice una libertad de tiempo y de espacio siempre soñado para poder escribir más y mejor. Prendo velas y me hinco y rezo, pero no cambio ni una sola letra persiguiendo ese éxito de mercado porque sé que si lo hago, estoy perdida. Nadie, ni los editores de las grandes empresas editoriales, ni los críticos más mimados, ni los más serios, NADIE SABE lo que constituye un éxito de mercado. ¿Por qué pegó Harry Potter o Pablo Coehlo? ¿Por qué Antonio Lobo Antunes, el gran escritor portugués, no vende más de tres mil copias en el mundo entero? ¿Por qué las copias de libros infantiles que hizo Isabel Allende no han resonado en lo más mínimo, pero su libro de cocina *Afrodita*, (otra copia) sí? Perseguir el mercado es falsearse, y esto, para una escritora, o un escritor es peligrosísimo. Pero el mercado está ahí, y hoy por hoy, es el mecanismo que me conecta con los lectores del mundo y con el dinero que compra el tiempo para escribir más holgadamente. Y yo soy una mujer muy ambiciosa y una escritora de un apetito literario muy grande. Escribo para muchos lectores, MUCHOS, nacionales, internacionales, jóvenes, viejos, grandes, chicos, profesionales y legos. Ese hoyo en el pecho me lo dicta... Mientras más testigos, mejor; mientras más cómplices, mejor. Así que escribo y cruzo los dedos. Todavía ando muy lejos de llegar a los escaparates, las traducciones y los índices de venta con los que sueño. Pero también estoy bien lejos de la excelencia, la fluidez literaria y la profundidad de análisis narrativo que me hagan sentirme conforme con lo que escribo. Para mí, este segundo punto sigue siendo más importante que el primero. Por eso, aún no estoy perdida, creo.

¿Existe la escritura femenina?

Claro. Lo ilustraré con una anécdota. Hace tres años fui invitada a una convención internacional de escritores iberoamericanos auspiciada por Casa de América en Madrid y por la editorial Lengua de Trapo. Invitaron a sesenta escritores latinoamericanos y españoles. De esos sesenta escritores seis éramos mujeres. Estamos hablando de la nueva generación de escritores que reemplazará a Vargas Llosa y al Gabo...

Volpi, Gamboa, Paz-Soldán -todos amigos míos. Eramos seis mujeres. Por lo menos éramos seis, porque durante el "Boom" no había ninguna. Nombres como Elena Garro, Rosario Castellanos, etc, quedaron en el olvido. No me sorprendería que nombres como el de Belén Gopegui, Karla Suárez, María Fasce, Malú Urriola y Nadia Prado, Ana Clavel y el mío también sean relegados al olvido en favor a los de los verdaderos escritores- todos hombres, todos heterosexuales, todos blancos. Todos excelentes escritores, eso no se los quita nadie, pero, coño...

Sin la rúbrica de "escritura femenina" no tendríamos el apoyo de la crítica que necesitamos. Claro que existe la "escritura femenina", no de manera "esencial/biológica" (como argumentan sus detractores - imposible establecer un vínculo entre género y producción literaria, eso lo sabemos) ni lingüístico/psicológica como argüían las francesas Irigaray, Kristeva y Cixous. Existe la "escritura femenina" como una necesidad. La necesitamos, en lo que la balanza se sigue inclinando de manera favorable hacia una valoración más justa de la literatura producida por todos.

Aunque *Sirena Selena vestida de pena* es el mejor ejemplo de lo "queer", esta aproximación se ve reflejada en toda su obra. ¿En qué medida lo "queer" podría utilizarse para cuestionar otras categorías como, por ejemplo, lo nacional? ¿Hasta que punto tenemos una nacionalidad "queer"?

Eso no te lo podría contestar porque no he leído lo suficiente sobre teoría "queer" para formular algún comentario medianamente inteligente al respecto y no me gusta opinar sobre lo que no conozco a fondo. Pero me suena bien eso de tener una nacionalidad "queer". Creo que para mí sería imposible defender una nacionalidad "prescriptiva", "normal".

Caribe y travestismo

Por Mayra Santos-Febres
Especial para Leiden y Amberes

En el principio fue una Sirena deslizándose por las escaleras de una mansión caribeña. La mansión estaba trasvestida. Sus muebles de patio en mimbre filipino, sus pisos de mármol, el aire acondicionado exhalando una brisa fresca como de otras latitudes, sus lirios cala doblemente reflejados en el espejo empotrado contra la pared daban fe del sortilegio. Sirena era otro elemento de bisutería. Su cara hecha a la perfección, sus bucles, el vestido de noche con arabescos bordados eran todo de fantasía. La voz de Sirena era lo único verdadero. Con aquella voz embrujaría al público, lo transportaría hacia las regiones de lo innombrado, hacia el lugar donde se originan las tristezas que brotan de la primera violencia. La violencia fundacional, el primer latigazo del deseo…

Esta fue la primera imagen que desató las palabras de lo que cinco años más tarde se convertiría en *Sirena Selena vestida de pena*. La novela como germen nació de otra imagen-- la visión de un muchachito drogado hasta el delirio, cantando boleros y recogiendo latas por los litorales de un bar. Esta imagen, la de la hecatombe, se fue colando por los goznes y tejidos de la primera que describí. Ambas encarnan el Caribe trasvestido. El dolor vestido de espectáculo, la miseria vestida de glamour, el grito vestido en susurro de seducción. A través de este travesti adolescente encontré mi manera de representar al Caribe; ese que viste su pena y su miseria de fantasía y exotismo para poder nombrarla, cantarla en boleros, llorarla en escena. Para develar la complejidad de las islas caribeñas debía encontrar cómo nombrarlas desde el doble eje de la seducción y la pena, de la fantasía y el ataque que afila la fauce para la venganza y la devoración. En este eje se funda su más fabulosa estrategia de supervivencia.

El travestismo caribeño es una treta de supervivencia que no ha sido muy nombrada en las literaturas ni las artes de estas tierras. Ya sabía yo de *Las tretas del débil* que explora la crítica argentina Josefina Ludmer. El decir no queriendo decir que sí. El decir que se calla para nombrar el silencio, el insertar la biografía en medio de otros discursos "oficiales" cuya versión sí es aceptada y ayuda a que se oiga la voz del marginado. Ludmer descubre estas tretas en los giros retóricos que usa la monja mexicana Sor Juana Inés de la Cruz cuando escribe su *Carta Atenagórica* para defenderse de los ataques que recibe de la iglesia patriarcal capitaneada por el Obispo de Puebla en el siglo XVIII. La monja mexicana nombra al cuerpo, lo pone en el centro de su discurso y lo propone como otro texto donde se puede leer su pasión por el saber (aunque es mujer y monja y según la Iglesia, debe callar y obedecer). Pero Ludmer no ve esta treta; o más bien, no se dedica a estudiarla como otra estrategia de supervivencia y ataque ante la violencia recibida. Pero lo es hacer del cuerpo mudo un

espectáculo es otra treta del débil. Esta treta planta al cuerpo en el centro del discurso; exhibe las marcas que lo inscriben como una evidencia de la violencia que recibe el cuerpo. Muestra su cicatriz, su mutilación como una ofensa a los ojos y la "sensibilidad" del atacante. De esta manera, el cuerpo expone las marcas que inscribe el poder sobre su piel. Convierte al cuerpo en arma de ataque. Propone al cuerpo como espectáculo y dice, por ejemplo, cómo se carga con la marca indeleble de la historia y cómo la historia ha vendido ciertos cuerpos, ha herido, silenciado, renegado de ciertos cuerpos para instaurar una versión oficial de los hechos. El cuerpo es el texto que queda fuera del discurso pero que, desde su margen, narra aquello que la voz del marginado no puede pronunciar. La voz dice una cosa y el cuerpo otra. La voz es el canto de la Sirena que embelesa a otros cuerpos para llevarlos junto con el suyo al lugar de los naufragios.

Sin embargo, ¿por qué la voz del cuerpo violentado no usa el discurso directo de la razón? ¿Por qué el cuerpo como espectáculo muestra tan oblicuamente su cicatriz? ¿Por qué la maquilla y la embellece? ¿Por qué al ocultarla la resalta? ¿Por qué el Caribe travestido canta y se maquilla en vez gritar en denuncias su pena?

En *El rostro y la máscara*, el escritor cubano Severo Sarduy habla del travestismo inspirándose en las estrategias de caza y supervivencia de los insectos que cambian su apariencia para asegurar supervivencia. Explica que el travesti masculino no imita a la mujer. Para él no hay *mujer* porque sabe (y su tragedia es que nunca deja de saberlo) que él, es decir, ella es una apariencia; que su reino y la fuerza de su fetiche encubren un insalvable *defecto* de la otras veces sabia naturaleza. Por lo tanto, el travestismo humano es una aparición imaginaria y la convergencia de las tres posibilidades del mimetismo: la metamorfosis, el camuflaje y la intimidación.

A través de la metamorfosis, el travestido intenta superar el modelo, convertirse en otra cosa mejor, lograr al fin superar el defecto de su naturaleza. Pero a la vez que metamorfoseado, el travestido logra camuflagear su naturaleza, protegerse de los ataques de sus depredadores, de aquellos que lo han catalogado como ser inferior, alimento animal, merecedor de desprecio y de burla. Sin embargo, ya que los afeites y el artificio no dejan de hacerse evidentes, el travestido tiene que admitir la existencia de su disfraz y usarlo como arma de defensa. Usa la desmesura de su máscara para paralizar y para aterrar, como ocurre con ciertos animales que utilizan su apariencia para cazar o para defenderse, para suplir defectos naturales o habilidades que no tienen. Travestirse es, por lo tanto, reinscribirse, borrarse e intimidar a la vez. Es saber que, en el centro de la experiencia misma de quien uno es, hay algo mal, un error fundacional; que uno debería ser otra cosa, superarse en otra modalidad del ser. De ahí nace el impulso de convertirse en Otro. Pero la metamorfosis nunca se completa. Entonces, el travestismo se convierte o en camuflage o en arma de intimidación. El travesti se ubica entonces en el centro del *spotlight*. Se muestra como especímen exótico, como tierna

y débil presa del deseo para entonces lograr una de dos cosas o borrarse de la faz de la tierra entre las otras cosas exóticas y deseables o ir criando su ponzoña para el ataque venidero. El travesti se disfraza porque, si se mostrara tal cual es, tan sólo encontraría su aniquilación. El travesti usa la canción y el humor del *stand–up* porque, si usara el discurso lógico oficial, tan sólo lograría que ese discurso lo negara; porque un ser como él es imposible, es improbable. No se puede categorizar como animal ni como humano. Por ello, el travesti que yo quise que representara a mi Caribe canta. A través de su voz melodiosa anuncia su pena entre las rocas; despista al timonel hacia la trampa y logra que encalle y se destruya. Sobrevive, se busca más allá. Ansía su metamorfosis imposible, escapar del defecto de haber nacido en una isla pobre, donde nadie es ni negro ni blanco, ni europeo ni asiático ni nativo ni africano, donde la identidad es una mezcla tan vertiginosa que no se puede nombrar. En el mundo de las categorías fijas, de las identidades demarcadas, de historias de liberación y fundación de estados nacionales, los caribeños nos sabemos "raros". Nos proclamamos herederos de culturas que no nos pertenecen, negamos identidades que nunca llegamos a conocer, nos sentimos ciudadanos y nativos de países en los que nunca hemos vivido. Este es nuestro defecto, que ahora con la globalización y la discusión de culturas híbridas se nos hace más compartido con otros seres del planeta. O sea, que se nos hace menos defecto. Pero por lo mismo, nos seduce el discutir nuestra anomalía, redefinirla como estrategia de brega y supervivencia. Ahora somos muchos los travestidos en el mundo; debemos arriesgamos a nombrar la treta. Vigiliar y discutir la puesta en escena de una estrategia de defensa quizás hasta sea una manera de lograr alianzas más poderosas contra el poder que nos desplaza incluso de nuestros propios cuerpos. Ensayar una contribución "lógica", es decir, teorizar nuestro doblez y el conocimiento que palpita entre sus pliegues, es otra forma de concebir el conocimiento. Nombrar este conocimiento es instaurarlo soluble y cambiante contra las fijas categorías lógicas de la razón tradicional moderna. La experiencia caribeña con la máscara y el travestimiento devela el peligro de las categorías. La categoría nombra y deja afuera. La categoría es el germen mismo del doblez. Lo sabemos de cuerpo y voz. Por eso proponemos conocer desde un lugar alterno a las categorías. Proponemos conocer desde lo oblicuo, es decir, desde el disfraz opaco que se ríe de la claridad de la Razón.

En sus estudios post-coloniales sobre *Narración y nación*, el teórico hindú Hommi Bhaba nombró una estrategia hermana del travestismo: la parodia como treta de enfrentamiento al poder colonial. Mediante la parodia, el colonizado imita y se burla del colonizador. La risa minimiza el poder, lo crítica. Esta estrategia que también nombró Fannon en su ensayo seminal *Rostros negros, máscaras blancas*, explora el doblez de la identidad colonizada. Dicho doblez ha sido llamado de muchas maneras: el *"double consciousness*" de W.E.B. Dubois, "el *oppositional consciousness*" de Chela Sandoval, lo carnavalesco en Luckács, la *differance* derridiana a niveles discursivos, la hibridez postmoderna de las identidades globales. Pero la lógica del travestismo

encierra otros dilemas. La imitación paródica y la conciencia desdoblada siguen enclavadas en el pensamiento binario. De un lado está el oprimido y del otro el opresor. La parodia revela y denuncia desde el margen las instancias del poder, pero trabaja desde el vacío del oprimido. Es decir, que el oprimido no es nadie reconocible. Su discurso es ininteligible. De hecho, tan sólo puede nombrarse, aparecer en escena a través del discurso diferido y distorsionado del Otro. Tan sólo reconoce su diferencia cuando se viste del otro, cuando toma el discurso del otro para criticarlo y burlarse de él.

Pero el travestismo es más que parodia; es la parodia de la parodia. El travestismo atraviesa el discurso del poderoso Otro para señalar hacia otro punto de partida--un punto que no está vacío; ya ha desarrollado una identidad. Su identidad es opaca, contradictoria, pero suya. Nació precisamente de la parodia. El travesti se sabe de antemano negado, y se disfraza para borrar, cancelar y a la vez exagerar con un disfraz otro disfraz.

En el Caribe, el travestismo es rey de las puestas en escena de la cultura popular. Los carnavales son escenario preferido para que los hombres se vistan de mujeres. En el de Santiago Apóstol, en Puerto Rico, el personaje de la "loca" no puede faltar en toda procesión. En la República Dominicana, hombres negros del gagá visten amplias faldas rojas de las que pende un falo enorme y blanco que pasean por las calles de Baní, la Romana, Santiago. Así llaman a la suerte, a la fertilidad y espantan a los malos espíritus. Los secretos espectáculos del cabaret travesti de Cuba y los más comercializados y turísticos de Santo Domingo y Puerto Rico son otros de los escenarios preferidos para mostrar la vitalidad del personaje del travesti. Ponen en escena y le dan cuerpo a esta doble hibridez, al encuentro de lo imposible en un solo cuerpo. Así nombran una inversión del poder. El hombre se viste de mujer para femenizar -es decir-, negar hacer risible su dudosa masculinidad, su problemática pertenencia al poder patriarcal. El colonialismo no ha dejado que el patriarcado se despliegue y desarrolle con toda su fuerza en el Caribe, para bien y para mal nuestro. Para bien, porque las mujeres caribeñas podemos escaparnos con mayor soltura por entre las grietas de un patriarcado nativo muy frágil, muy dependiente de las estructuras importadas de los países coloniales. Para mal, porque la hombría vive demasiado consciente de su fragilidad y por tanto a veces escoge la violencia para imponerse. Para bien, porque al ser tan frágil muchas masculinidades caribeñas pueden reconfigurarse de otras maneras, ser más porosas y maleables, reírse de sí mismas. Para mal, porque la risa falla a veces y sigue guardando y magnificando la frustración.

Pero el travestismo caribeño es complejo. No tan sólo se da en el eje del género. En la mayoría de los casos son dos los ejes que pasan por la transformación travesti- el del género y también el de la raza. Muchas veces es un hombre negro, mulato o jabao el que se quiere vestir de mujer blanca. No hace más que practicar uno de los *performances* más

cotidianos del Caribe, el del *"passing"*, el hacer pasar gato negro por liebre blanca, ese enmascarado racial que tanto determina el imaginario de las sociedades pigmentocratizadas. La pigmentocracia, como bien definiera Sidney Mintz, instaura una pirámide de poder y privilegio basada en las tonalidades de la piel de los habitantes de las sociedades ex-esclavistas. En el Caribe la pureza es elusiva y la hibridez inconmensurable, los de tez más "clara" reciben, reclaman y defienden privilegios de clase que se intersectan las más de las veces con privilegios de raza. Los más "oscuros" buscan "mejorar la raza" a través de juntes que aclaren la piel, o bien a través de afeites (alisados, operaciones de nariz y liposucciones, tintes de pelo, lentes de contactos, cremas aclaradoras) que encubran lo más posible el *defecto* de ser negro. El cuerpo oscuro se traviste de blanco, no para parodiarlo, sino para intentar una metamorfosis. Para convertir la oruga en mariposa. La metamorfosis nunca se hace completa. Ni aún a lo largo de generaciones de blanqueamiento, lo negro termina por convertirse en blanco. Porque aún la apariencia blanca revela su costura cultural- esa condición caribeña que instaura la identidad en la mezcla. Los blancos caribeños nunca pueden pasar por europeos. Muchos viven día a día la nostalgia de lo que nunca fueron ni podrán llegar a ser. Anhelan la determinación identataria de sus abuelos que sí fueron holandeses, gallegos, alemanes, franceses o italianos-; eso imaginan. Ellos, en cambio son y siempre serán blancos menores, blancos sospechosos, negros en potencia. Desde los inicios, la colonización configuró una categoría que los separa-indianos, latinos, criollos. Por ello son un ser a medio camino entre lo blanco y lo negro, anhelando una cultura de la que se saben de entrada desposeídos. El escritor puertorriqueño Edgardo Rodríguez Juliá define este estado en su ensayo *Caribeños*; "Pero ocurre que la marginalidad vuelve problemática a la propia tradición, haciéndola borrosa aún cuando sea visible, colocándola junto a otras tradiciones que también reclaman la atención del (escritor) marginado… La marginalidad significa llevar el peso de mucho sobre los hombros. Es el pobre chico infeliz que pega las narices al cristal de la confitería; tanta abundancia en los escaparates le resulta cercana y a la vez distante; aún apropiándose de ella a través de los ojos y la imaginación, nunca será suya del todo. (65-6).

Esta es la tragedia que el caribeño (negro, mulato, jabao o blanco) quiere superar, la violencia fundacional, el latigazo del deseo. Es una tragedia alimentada por el discurso mismo que propulsó la identidad caribeña como identidad regional, nacional, moderna. Es decir, que se encuentra en el centro mismo del pensamiento lineal, lógico de la razón occidental y su manera de concebir la Historia. Edouard Glissant apunta hacia el conflicto, discutiendo desde la lógica de lo ilegítimo. Toda Historia es el recuento de filiaciones, de árboles genealógicos que trazan a lo largo del tiempo y del espacio una línea de sucesión y legitimidad. La ilegitimidad atenta con disolver una comunidad. Si se rompe la línea de legitimidad, la cadena de filiaciones deja de significar y la comunidad deambula por el mundo sin poder reclamar ninguna necesidad primaria. Cualquier acción trágica absorbe este desbalance. El travestismo es

una acción trágica que pone en escena y le da cuerpo a la lógica de lo ilegítimo. Apunta hacia lo que Glissant proclama como el contrapeso de la lógica de la legitimidad- que es la lógica de la transversalidad o las poéticas de la relación. A través de lo transversal, lo lineal se ramifica. Abandona la violencia de lo lineal, de las categorías que excluyen todo lo híbrido a favor de lo puro. En las sociedades heterogéneas del Caribe, lo transversal y relacional propone una síntesis que se logra no a través de la reunión sino a través de la expansión. Es decir, que la linealidad es totalmente reemplazada por la contingencia de lo diverso. Y, dice el sabio Glissant, aquello que protege lo diverso es la OPACIDAD. El trasvestismo caribeño parte no del vacío paródico, ni de la hibridez sintética que reinstaura la línealidad de lo legítimo, sino de la opacidad de aquello que se muestra mudo, pero presente en el cuerpo por debajo de la voz y del discurso. La opacidad no es la canción, sino el tono de la voz es lo único verdadero, aún en su falsetto. De esta manera, el travestismo caribeño no señala hacia el exceso de especificidades sino hacia las libres conexiones entre dichas especificidades, soñando con anular con esta libertad de conexiones y relaciones el caos de sus confrontaciones, la violencia lineal que las funda en las islas y en el cuerpo.

Esta es la lógica del travestismo caribeño. Es por eso que, en su tenebroso poema "Vestido de novia", el poeta cubano Norge Espinosa define al travestido como un ser que conecta la pureza con la abyección, el espectáculo con la opacidad y la parodia con la develación:

De quién a quién habrá robado ese gesto esa veleidad
Esos párpados amarillos esa voz que alguna vez fue de las sirenas.
Quién
Le va a apagar la luz bajo la cama y le pintará los senos con que sueña
Quién le pintará las alas a este mal ángel hecho para las burlas
Si a sus alas las condenó el viento y gimen
Quién le va a desvestir sobre qué hierba o pañuelo
Para abofetearle el vientre para escupirle las piernas
A este muchacho de cabello crecido así vestido de novia.

Así es lo intraducible del gesto, lo intraducible del cuerpo que se presenta como presa y espectáculo para la burla, la abyección, el deseo y el sueño de ser otro. Así, ese adverbio, es una manera de nombrar lo caribeño. Como concluye Benítez Rojo en su ensayo teórico *La isla que se repite*, lo caribeño es un andar "de cierta manera", una manera de ser y estar en el cuerpo que se resiste a la categorización lógica y que protege su opacidad y por lo tanto su diferencia. El travestismo es una manera de protegerse haciendo múltiple al cuerpo, menos legible en una sola línea. De esa manera el travestismo obliga a suspender la lógica de lo real, reemplazarla con la lógica de lo probable. Embruja al auditorio. Lo obliga a aceptar lo múltiple como motivo de celebración y como defensa y amenaza. Infecta de "anormalidad" de "ilegitimidad" a todo el que presencia la hazaña. A través del afeite revela opacamente la herida. Hace que el auditorio reconozca las suyas, esas que palpitan escondidas

bajo sus disfraces cotidianos tan negados y tan reales. En el principio fue un montículo de materia, un cuerpo quizás, deslizándose entre las aguas del mar. Alguien gritó “Isla” y nació el Caribe, alguien deseó aquella carne y la convirtió en monstruo, en Sirena. La Sirena aceptó su fantasía, y la convirtió en su disfraz. Lúdica, seductora y amarga educó su voz para que cantara la pena de todos los naufragios que le habían imputado. Convirtió su pena en simulacro y el simulacro de su voz en trampa que causó más hecatombes. El mar se pobló de náufragos y de sirenas: fueron tantos que ya es imposible distinguir quiénes son las víctimas y quiénes los monstruos causantes de tanto llanto.

Referencias:

Baudrillard, J. (1979). *De la séduction*. París: Ed. Gailée.

Benítez-Rojo, A. (1989). La isla que se repite: El Caribe y la perspectiva posmoderna.Hanover, NH: Ediciones del Norte.

Garber, M. (1992). *Vested interests: Cross-dressing & cultural anxiety*. New York & London: Routledge.

Greimas, A. J. (1966). *Sémantique structurale. Rechercehe deméthode*. París: Larouse.

Güemes, C. (2000). Las ciudades de América Latina son travestis con ropaje de Primer Mundo: Entrevista con Mayra Santos Febres. *La Jornada 4* de octubre.

Halberstam, J. (1998). F2M: The making of female masculinity. In J. Rivkin & M. Ryan. (Eds.). *Literary theory: An anthology*. Malden Blackwell, 458-69.

Jiménez, G. (1995). ‘Xiomara mi hermana’ Diplo y el travestismo racial. *Bordes 2:* 15-27.

Lembel, P. (2001). *Tengo miedo torero*. Santiago de Chile: Seix Barral.

Martínez-San Miguél, Y. (1997). Deconstructing Puerto Ricannes through sexuality: female counternarratives on Puerto Rican identity. In F. Negron-Mountaner & R. Grosfoguel. (Eds.). *Puerto Rican fam*. *rethinking colonialism and nationalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 127-39.

Perrea, S. (1999). *El sexo divino: dioses hermafroditas, bisexuales y trasvestidos en la antigüedad clásica.* Madrid: Alderabán Ediciones.

Ríos Ávila, R. (1995). Gaiety Burlesque: Homosexual desire in Puerto Rican literature. In C. Gil & I. Rivera Nieves. *Polifonía salvaje. Ensayos de cultura política en la posmodernidad*, San Juan: Ed. Postdata, 138-146.

Santos-Febres, M. (1991a). *Anamú y manigua*. Río Piedras: Editorial La Iguana Dorada.

_____. (1991b). *El orden escapado*. Río Piedras: Ed. Tríptico.

_____. (1996a). *Pez de vidrio*. Río Piedras: Ed. Huracán.

_____. (1996b). *El cuerpo correcto*. San Juan: R & R.

_____. (1997). *Mal(h)ab(l)ar, antología de nueva literatura puertorriqueña.* San Juan: Yagunzo Press.

_____. (2000a). *Sirena Silena vestida de pena*. Barcelona: Ed. Mondadori.

_____. (2000b). *Tercer Mundo*. México: Trilce Ediciones.

Desenmascarando experiencias de racismo cotidiano con niñas jóvenes en Loíza, Puerto Rico[1]

Mariluz Franco Ortiz, Blanca Ortiz Torres[2]

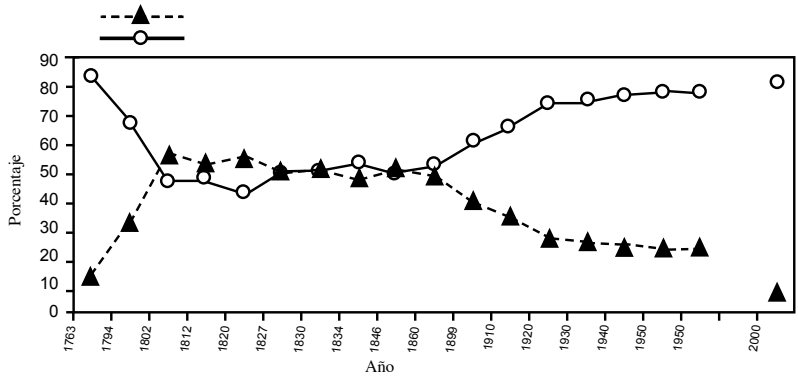
Introducción

Es muy común escuchar la frase “en Puerto Rico no existe el racismo”. Sin embargo, si se presta atención a la radio, la televisión, al periódico, o se sostiene una conversación informal, pronto encontraremos que nuestro lenguaje contiene una diversidad de categorías ideológicas e imágenes racistas. En ocasiones éstas se expresan abiertamente y en otras solapadamente en los espacios cotidianos donde se crean y se reproducen nociones despectivas acerca de la negritud en Puerto Rico. Además de ser estructurado, el racismo se valida y practica constantemente en espacios cotidianos sin cuestionarse. Esto contribuye a que el racismo cotidiano (RC) sea visto como “natural” (Essed, 1991; Lewis, 2003; Quiñones y Franco, 1993). Sin embargo, lejos de ser “naturales” o biológicamente determinados, los conflictos de racismo emergen y se mantienen por medio de procesos de exclusión y opresión en el transcurso de la historia hasta el presente a través del “blanco-centrismo” y los discursos de hispanidad.

En este trabajo analizamos la temática étnico-racial --en el plano cultural, psico-social y político-- más allá de una cuestión cuantitativa o descriptiva en términos de los criterios para identificar quiénes son negros/as y quiénes no lo son. Como observaremos a continuación, los acercamientos cuantitativos o descriptivos están severamente limitados, como lo demuestran los propios resultados del censo del 2000 (U.S. Census Bureau, 2000) que incluye las categorías etnia y raza que se habían dejado de utilizar desde 1950 (Seda Bonilla, 1976). Es notable que inmediatamente después de la abolición de la esclavitud, en 1873 en Puerto Rico, la identificación como persona negra ha mostrado una disminución drástica y sostenida (Ver Gráfica 1). Ejemplo de ello se refleja en los resultados del último censo donde se indica que 80.5% de la población se identifica como personas blancas solamente, mientras que 8% se identifica como personas negras.

Gráfica 1

Relación de razas en Puerto Rico en los años censales del 1763 al 2000



Fuentes: Seda-Bonilla, 1976; U.S. Census Bureau, 2000.

Estas estadísticas han generado una serie de cuestionamientos en torno a la negación de nuestras raíces negras y a cómo se ha dado el proceso de categorización étnico-racial en Puerto Rico (Colón, 2002; Ríos, 2001; Torres-Martínez, 2003). Evidentemente, esta discusión nos conduce a una polémica sobre las definiciones de identidad étnico-racial, que han estado influenciadas históricamente por discursos dominantes de negación y rechazo a la negritud y de favoritismo hacia el blanqueamiento y la hispanidad; más aún, cuando las prácticas racistas se entienden como una cuestión personal o de ignorancia y no como un problema institucional o social, y mucho menos cultural o estructural.

Otro aspecto importante del problema con la categoría "raza" surge cuando se utiliza un censo culturalmente inapropiado para nuestra realidad étnico-racial. El Censo del (U.S. Census Bureau, 2000) describe y se ajusta al esquema racial estadounidense, donde la persona se identifica como blanca o *people of color*, refiriéndose esta última a categorías como asiática, nativo americana o negra. Identificarse como "blanco" es la norma, todo lo demás es *ethnic*; un esquema bien dicotomizado que apenas considera la experiencia multicultural y de mestizaje (Seda Bonilla, 1970; González, 1985; Sued Badillo y López, 1986). Por supuesto que en los Estados Unidos siempre ha existido el mestizaje también. Sin embargo, si la mezcla es con una persona negra, la persona se le identifica como negra, sin importar cuán blanca sea su apariencia. Este esquema parte del llamado *one drop rule*. Si en Puerto Rico aplicaran el *one drop rule* estadounidense casi todos/as seríamos negros/as. No obstante, en Puerto Rico la realidad étnico-racial es distinta, por lo que se reclama la blancura o la hispanidad al tener algunas características fenotípicas clasificadas como blancas (e.g.: tez clara, pelo lacio).

En el ámbito académico, llevamos a cabo una revisión de literatura sobre investigaciones de sexismo y racismo para profundizar en la triple dimensión del racismo hacia niñas (por etnicidad y raza, género y clase). Las investigaciones sobre sexismo en Puerto Rico reflejan que la mujer ha sufrido múltiples injusticias y opresiones en diferentes momentos de la historia, siendo relegadas a un segundo plano en los procesos de toma de decisiones políticas, sociales y económicas. En síntesis, estos estudios denuncian, divulgan y/o buscan alternativas a la presencia del sexismo institucional en la iglesia, la educación, el derecho, la industria, el matrimonio, los medios de comunicación y la literatura (Acosta, 1980; Alegría y Picó, 1983; Azize, 1987; Azize y Otero, 1994; Colón, 1994; García 1987; Martínez, 1992; Muñoz y Fernández, 1988; y Rodríguez, 1997).

Al llevar a cabo una revisión de las tesis en el Departamento de Psicología y en la Facultad de Educación de la Universidad de Puerto Rico, para explorar los temas que se han investigado relacionados a etnicidad-raza, encontramos que algunas investigaciones abordan el tema de racismo y sexismo (Alegría y Picó, Quiñones y Franco); pero aún existe la necesidad de profundizar más sobre estas formas de discrimen y cómo se reproducen en los procesos de socialización desde la niñez.

Síntesis e integración del modelo teórico propuesto

El problema del racismo debe ser analizado como un conflicto enmarcado en las relaciones sociales dentro de un plano macro social y micro social. A nivel macro social se encuentra la estructura ideológica que legitima el *status quo* (e.g., valores, creencias, mitos de desigualdad étnico-racial), mientras que a nivel micro social se viven las experiencias diarias del racismo. Lejos de ser una disputa o desacuerdo entre dos o más personas, el conflicto étnico-racial debe ser visto como un problema social con profundas raíces históricas que surge como consecuencia del prejuicio y discriminación étnico-racial que coexisten junto al sexismo y las desigualdades económicas (Davis, 1983). Es decir, que las niñas puertorriqueñas negras experimentan cotidianamente una multiplicidad de experiencias de racismo y sexismo en un contexto de clases sociales.

La agenda escondida del racismo en Puerto Rico, a nivel macro social, consiste en invisibilizar aportes de la negritud, ocultar denuncias del blanco-centrismo, resaltar la hispanidad, promover el mito de la tolerancia a la diversidad y legitimar la degradación cultural folclorizando las raíces afrocaribeñas (Godreau, 2001). Esta agenda que a menudo es solapada, legitima las prácticas cotidianas de racismo por medio de la marginalización, la justificación ideológica y la negación del racismo (Essed, 1991). Por ejemplo, Essed (1991) identificó algunas vivencias

frecuentes por parte de mujeres en los Estados Unidos y en Holanda de la siguiente forma: a) la marginalización incluye la exclusión, eurocentrismo/blanqueamiento (e.g., definir una persona negra como buena excepción a la norma) y obstáculos que impiden la participación equitativa (e.g., exclusión de posiciones de autoridad, desalentar); b) la justificación ideológica del racismo comprende la degradación de la personalidad (e.g., patologización), la degradación cultural (e.g., vagancia, persona poco civilizada o salvaje), la degradación biológica/ cultural (e.g., criminalización, subestima, fértil) y la degradación biológica (e.g., pureza de razas); y c) la negación del racismo (e.g., reconocer sólo situaciones extremas de racismo, no tomar acción contra el racismo, sentir pena), rechazo a la dignidad (e.g., humillación), intimidación (e.g., chistes, comportamiento autoritario, insultar) y represalia.

Desde la niñez, el racismo cotidiano se convierte en una opresión sistemática para controlar y generar mitos sobre diversos grupos étnico-raciales. El modelo ecológico de Bronfenbrenner (1986, 1995) en torno al desarrollo en la niñez valida la noción de que los/as niños/as no solamente se crían con sus padres/madres y familiares cercanos, sino con las normas y valores de la sociedad que legitiman relaciones de opresión sistemática. Es decir, que la familia no es el único componente responsable de reproducir el RC. Durante el proceso de socialización desde la niñez, los medios de comunicación, la familia, la escuela y la iglesia, entre otros, emiten mensajes sobre las relaciones étnico-raciales, los géneros, las clases sociales y los grupos culturales más aceptables.

En síntesis, es importante tomar en cuenta la agenda solapada del racismo, los procesos de socialización y la etapa de desarrollo a la hora de examinar cómo se manejan o resuelven los conflictos étnico-raciales en Puerto Rico. En el transcurso de la vida y dependiendo del contexto, las personas toman decisiones para manejar la experiencia de racismo. A partir de este trasfondo, esta investigación tiene los siguientes objetivos:

1. Identificar las experiencias cotidianas relacionadas a género y etnia-raza.
2. Discutir estrategias y destrezas para manejar conflictos de racismo cotidiano.
3. Contribuir en la conceptualización sobre etnicidad, raza y género con niñas y jóvenes. Específicamente, quise explorar con qué grupo étnico-racial se identificaba cada participante, preguntar en qué contextos surgen los conflictos de racismo cotidiano, analizar qué argumentos utilizan para explicar el RC y explorar en qué forma manejan la experiencia de RC. Además, me interesó comparar cómo ocurre esta experiencia de RC en tres grupos de niñas y jóvenes de Loíza de 10, 12 y 14 años, respectivamente.

La experiencia de una investigación previa con Doris Quiñones sentó las bases para analizar los conceptos claves y elaborar los tres supuestos de esta investigación (Quiñones y Franco, 1993). En el ámbito conceptual, definimos etnicidad y raza como la integración de aspectos culturales (etnicidad) y aspectos fenotípicos visibles (raza). De ahí surge el concepto *evidentemente negras*, el cual toma en cuenta aspectos culturales y características físicas. También definimos el racismo como una relación de opresión y subordinación a través de prejuicio y discriminación de un grupo o persona sobre otro grupo o persona.

Los ejes de la presente investigación parten de que en la experiencia de prejuicios y discrimen étnico-racial con niñas convergen el racismo y el sexismo en un contexto de clases sociales. El segundo supuesto es que tanto el concepto racismo como etnicidad y raza son construcciones históricas, reproducidas y justificadas día a día por las instituciones sociales. Partimos del supuesto de que en las experiencias de RC que viven las niñas y jóvenes en Puerto Rico, se manifiestan estrategias para manejar esta situación, que comprenden respuestas de subordinación, resistencia y afirmación a la negritud. Los resultados se presentan a la luz de las siguientes preguntas de investigación:

1. ¿En qué contexto social surgen las experiencias de RC?
2. ¿Cómo se explica el conflicto de RC?
3. ¿Qué estrategias de manejo y resolución de conflictos utilizan las niñas y jóvenes para enfrentar experiencias de RC?

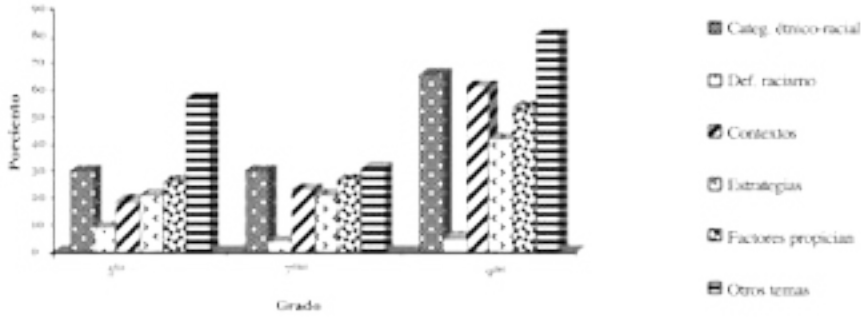
La muestra por disponibilidad incluyó a 39 niñas de 5to, 7mo y 9no grado (n= 17,13 y 9, respectivamente) de dos escuelas rurales en Loíza, Puerto Rico. Las participantes respondieron un cuestionario sobre datos demográficos y seis preguntas sobre etnicidad-raza. Cada grupo participó en un taller de discusión de dos horas de duración sobre experiencias de RC, sus contextos, personas involucradas, factores propiciatorios y manejo de dicha experiencia, entre otros. Se obtuvieron análisis de frecuencias de las respuestas del cuestionario. Los talleres se grabaron en cinta magnetofónica y se transcribieron *verbatim,* luego se desarrolló una lista de categorías y tres codificadoras expertas en racismo y discrimen codificaron el total de las transcripciones. A continuación, expondré los resultados principales del estudio.

Resultados

Al preguntarle a las participantes *¿Con qué raza te identificas?*, 41% contestó negra, 21% trigueña, 10% puertorriqueña, 8% india, 5% blanca, 3% morena, 3% prieta, 3% contestó negra e india y 8% no contestó (el total suma más de cien por ciento porque las participantes

podían ubicarse en más de una categoría) (Ver Gráfica 2). El 13% indicó haber nacido en los Estados Unidos, mientras que el 87% restantes reveló haber nacido en Puerto Rico.

Gráfica 2
Raza con que se identifican las participantes por grado



Factores que generan la experiencia de racismo cotidiano

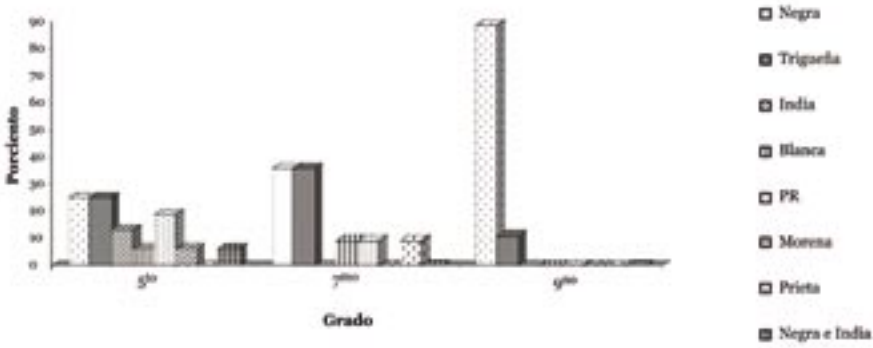
La experiencia de RC surge de argumentos o actos que suscitan prejuicios o discriminación étnico-racial, según los relatos de las participantes. Dichos factores principales estuvieron vinculados: argumentos sobre el trato diferencial debido a la identidad étnico-racial (e.g., tono de piel o ser de Loíza), y al acto de rechazar o molestar con comentarios e insultos. Otros argumentos que propician el racismo incluyen los temas de: estética, origen nacional, el proceso de socialización, la ubicación por clase social y las diferencias por género. Mientras, otros actos que propician estas experiencias son: peleas, chistes, ignorar el problema y el cuestionamiento inquisitivo.

En el proceso de los talleres, fue notable que las jóvenes de 9no grado pudiesen explicar y articular por qué se había suscitado dicha experiencia y sus implicaciones. Mientras, las niñas de 5to grado tendieron a permanecer en la descripción de la experiencia.

Las participantes de noveno grado expresaron más experiencias de racismo, más factores que propician dicha experiencia, sus contextos (geográfico, institucional y personal) y estrategias ante dicha situación que las estudiantes en los grupos de 5to y 7mo grado (Ver Gráfica 3). Por lo tanto, mientras mayor era la participante, mejor podía describir y explicar el escenario en que ocurrió la vivencia de racismo. Además de exponer experiencias de racismo en la familia y la escuela, estas participantes

abordaron otros escenarios que no fueron cubiertos por los otros grupos (i.e., trabajo, iglesia y noviazgo. Por otro lado, los grupos de 7mo y 9no grado expresaron más actos y expresiones de afirmación de la negritud, cuando surgen experiencias de racismo, que el grupo de 5togrado.

Gráfica 3
Comparación de categorías relacionadas a experiencias de racismo por grado



Descripción de las categorías y citas por eje temático

A continuación se expondrá la descripción de las categorías de análisis y las citas que ejemplifican los ejes temáticos abordados en los talleres de discusión. Es importante puntualizar que las divisiones entre las categorías son únicamente para fines analíticos, ya que en la cotidianeidad se pueden presentar de forma entrelazada. Otro asunto importante es que la mayoría de las experiencias de racismo relatadas por las participantes fueron propias, aunque ellas también compartieron experiencias de personas conocidas. Además, en la mayoría de los casos las experiencias fueron "reales", mientras que en su minoría fueron explícitamente hipotéticas. Los ejes temáticos son: categorías étnico-raciales, definiciones generales de racismo, contexto en que surge la experiencia de racismo, factores que propician dicha experiencia y la decisión que se tomó en esa situación.

Categorías étnico-raciales

Los tres grupos de estudiantes expresaron que actualmente hay un total de 17 razas en Puerto Rico. Dichas "razas" se pueden subdividir entre el lugar de procedencia (i.e., americano, dominicano, chino, africano), descripción fenotípica (i.e., negra, indio, blanco) y sinónimos de la negritud de acuerdo con la tonalidad de piel y a otras características fenotípicas (e.g., trigueño, prieta, morena, jabao, violeta, de color). Las participantes continuamente ejemplificaron que la identificación con

una categoría étnico-racial u otra puede ser variable y depende de varios factores. Algunos de los factores que influyeron en cómo ellas se incluyen o excluyen del proceso de identificarse con la negritud o el blanqueamiento son el contexto (i.e., familia, amistades, en la calle), la entonación del acercamiento (i.e., si se toma como un insulto o un elogio) y el tipo de relación afectiva o de cercanía con la persona que se expresa (i.e., persona desconocida o conocida). Además, en los tres grupos se hizo una distinción entre las personas negras de Loíza y Piñones. Por lo general, al decir que alguien es de "Piñones" es sinónimo de decir que también es "negra". En ese sentido resulta interesante que en los tres talleres se habló sobre las diferencias en las gradaciones del color de piel entre loiceños/as y piñoneros/as. Tres participantes indicaron que:

> P: ... la mayoría de las personas en Piñones son más quemadas en el color, que nosotras (9no grado).
> P: Yo no me llevaba con los prietos porque toda la familia de mi mai son (sic) de Piñones. Yo decía, "yo no voy pa'llá porque ellas son más prietas que yo".
> F: ¿Qué te hizo cambiar?
> P: Que todos somos iguales. Yo soy más clara que ellas, pero todos somos iguales (5to, 7mo grado).

Por otro lado, en el transcurso de los talleres estuvo presente un discurso de inclusión o exclusión y de segregación lingüística que se expresó concretamente cuando se habló en términos de *ellos* vs. *nosotros*. Este discurso apunta también a múltiples identidades asumidas por las participantes. En unas instancias *ellos* era sinónimo de *la gente blanca*, en otros significó *la gente fuera de Loíza,* y en otros momentos *ellos* se refería a otras personas negras con tonalidades de piel diferentes a cómo la participante se identificaba. Mientras, "nosotros" se refería a personas negras o no blancas (e.g., trigueña, prieta y de color), o a personas loiceñas ("blancas"o "negras"). Así lo expresaron las participantes:

> P: En la escuela hay gente más prieta que yo. Pero cuando uno sale pa' Ponce, pa' Mayagüez, que se creen que ellos son más blancos que uno (7mo grado).
> P: ... en pueblos de Puerto Rico hay gente más negra que nosotros, y no son de aquí. Hay barrios de pueblos, hay gente que viven aparte. Como en Caimito que hay gente más negros que nosotros (9no grado).

Hemos analizado las categorías étnicas y raciales, algunos factores que inciden en cómo se identifican y el discurso de exclusión e inclusión de algunas categorías étnico-raciales, según expuestas por las participantes. Ahora pasemos a revisar sus definiciones generales de racismo.

Definiciones generales de racismo

Una parte del taller consistió en preguntarles primero a las participantes sus definiciones de racismo y luego exponer una definición sencilla por parte de la facilitadora. Para efectos de uniformar la discusión en el taller y para tener un punto de partida similar e uniforme en cada grupo cuando se les preguntara acerca de sus experiencias, definimos el racismo como "una persona o grupo que se cree que está por encima o superior a otra persona o grupo por su raza, cultura o costumbres". Fue contundente la respuesta de los tres grupos con respecto a vincular sus definiciones de racismo con el color de piel de las personas. Además, las participantes expresaron que el racismo se define como las diferencias o molestia entre personas "blancas" y no blancas ("prieta, negra, de color") debido a la etnicidad o a la clase social. Algunas participantes definieron racismo de la siguiente forma:

> P: Es cuando se dice: "yo soy mejor que tú porque nací en Puerto Rico y tú en la República Dominicana" (5to grado).
> P: Hay gente racista... que discriminan. Hay veces que los prietos no se llevan con los blancos y los blancos no se llevan con los prietos (7mo grado).
> P: Cuando una persona no trata bien a otra persona... que la trata con diferencia, sea por el color o por el bienestar de la persona... Por la vivienda, o sea económicamente (9no grado).

En síntesis, los tres grupos definieron racismo como un asunto que tiene que ver con el trato diferencial y discriminatorio impartido a una persona por su color de piel. Otras perspectivas fueron el trato discriminatorio por "deficiencia" cultural, etnicidad y por la ubicación de clase social. A continuación se expondrán los resultados sobre los contextos donde surgen estas experiencias de racismo según las niñas y jóvenes participantes.

Contextos donde surge la experiencia de racismo

Los contextos donde las participantes relataron que ocurrieron las experiencias de racismo se codificaron de acuerdo con el área geográfica, a la institución y con la(s) persona(s) involucrada(s). Loíza, Luquillo, Piñones y San Juan fueron los pueblos más mencionados. En cuanto a los espacios institucionales, predominaron la familia y la escuela como los lugares más comunes donde tienen las vivencias de racismo. También mencionaron el trabajo, el vecindario, la iglesia, el noviazgo, el gobierno, los medios de comunicación y las tiendas. Finalmente, las personas involucradas fueron principalmente la madre, el padre, el/la abuelo/a, el/la tío/a, los pares, los/as hermanos/as y los/as primos/as. Otras personas mencionadas fueron un/a desconocido/a, los/as vecinos/as y los/as compañeros/as de trabajo de una persona conocida. En este segmento se exponen las citas dentro de los contextos antes mencionados.

Contexto geográfico

Algunas participantes hablaron sobre el contexto geográfico donde surgieron las experiencias de racismo. Los lugares mencionados fueron Loíza, Luquillo, Piñones, Caimito, San Juan y los Estados Unidos. Nuevamente, al compartir las experiencias sobre dicho contexto, durante todos los talleres fue notable la segregación lingüística de inclusión/ exclusión o "ellos vs. nosotros" que expusimos anteriormente. En estos relatos se aprecia tanto la afirmación de la negritud en Loíza y fuera de Loíza como el énfasis de que en Loíza hay personas blancas, al igual que en el resto de los pueblos de Puerto Rico. A continuación se expondrán ejemplos de las instituciones y las personas involucradas en las situaciones de conflictos étnico-raciales.

Contexto institucional y persona(s) involucrada(s)

Las participantes mencionaron que las instituciones donde surgen las experiencias de racismo incluyen: la familia, la escuela, el gobierno, la iglesia, los medios de comunicación, el noviazgo, las tiendas, el trabajo y el vecindario.

Racismo en la familia.

La institución más sobresaliente donde surgen los conflictos de racismo, según las participantes, es dentro de su propia familia. Específicamente, las personas que estuvieron más involucradas en los conflictos de racismo fueron sus madres, abuelas, tíos/as, primas, hermanos y los pares. Las siguientes expresiones recogen experiencias de racismo en el contexto de la familia de las participantes:

> P: Missi, cuando yo estoy en casa de mi abuela, mi primita no quiere jugar conmigo porque como yo soy prieta.... (5togrado)
> P: Yo tengo una primita que es más clarita que yo, más o menos como el color de ella. Entonces mi tío, él viene y le da un beso y ella viene y se lo desprecia.... por su color de piel... Y ella le hacía lo mismo a la abuela. En Reyes la abuela le regaló a ella una muñeca trigueñita y ella cogió y la botó (7mo grado).
> P: Lo mismo le pasó a mi mai también. Que el pai de ella no se llevaba con ella porque es de Trujillo Alto y como (él) era blanco con ojos azules y rubio... por eso le pusieron a mi mai morena. Él le decía a ella la morena. Como era la única prieta en la familia.
> F: ¿Tú tienes contacto con ese lado de tu familia de tu abuelo?
> P: Mira, no. Y los tíos de mi mai por parte de él son blancos, de ojos azules y ¿tú crees que mi mai los visita? Se van a tener que morir primero (9no grado).

Estas vivencias evidencian las consecuencias del racismo en el núcleo familiar. En estos casos, el rechazo, la separación y la negación tocan las vidas de las niñas y jóvenes de forma directa o indirecta, afectando su interacción con los/as primos/as, madre/padre, tíos/as y

abuelos/as. En este contexto, el racismo se dirige hacia su persona generalmente, aunque también hacia un familiar cercano. La forma en que se expresaban al hacer los relatos reflejó coraje y dolor. En el siguiente segmento se expondrán ejemplos del racismo en la escuela.

Racismo en la escuela.

Es importante destacar que en los tres grupos las participantes expresaron que era la primera vez que conversaban sobre el tema del racismo en un taller de discusión dentro del escenario escolar. Cuando se les preguntó directamente a las participantes si en sus escuelas existía el racismo, en los tres grupos indicaron que no, porque "la mayoría son negros" o porque aún cuando identifican a estudiantes como "blancos/as", sus padres y madres son "de color". Sin embargo, en el transcurso del taller de quinto grado salieron a relucir diversas experiencias de racismo propias o de otras personas allegadas en sus escuelas. Este es un relato de una niña en quinto grado sobre racismo por color de piel y por género:

> P: Unas nenas (de la escuela) le dicen a esta "piñonera, piñonera" (en tono burlón) y ella no es piñonera.
> F: ¿Qué quiere decir piñonera, cuando dicen que una es piñonera?
> P: Que uno es de Piñones.
> F: ¿Qué tiene eso de malo?
> P: Nada. Alguna gente de Piñones son del color de ella (oscuro) y no les gustan que les digan así... Fríen bacalaitos (silencio).

En este ejemplo, tener el color de piel oscuro se asocia despectivamente a ser de Piñones y a la profesión de cocinera. Igual que en este ejemplo, en varios relatos de las niñas, queda implícito que el color de piel tiene que ver con la burla, insulto, rechazo o negación en el espacio de la escuela.

Racismo en el noviazgo.

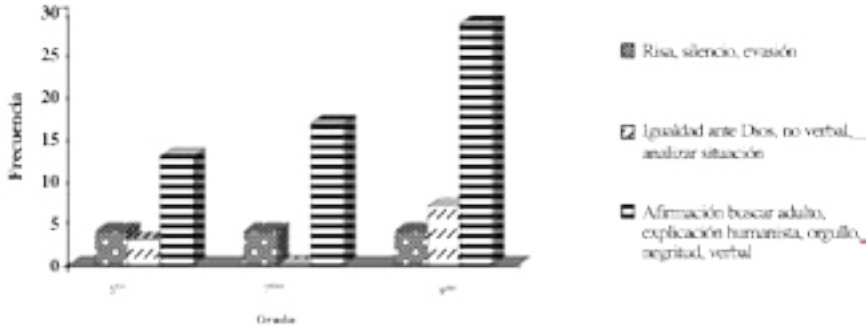
Las experiencias propias de racismo en el noviazgo, sólo fueron mencionadas por las participantes de 9no grado al igual que las referentes a la iglesia y el escenario laboral de personas allegadas. La relación de noviazgo de las participantes conllevó una interacción entre su familia inmediata y la del novio. Una joven relata cómo la familia del novio no se llevaba bien con ella por ser "oscurita" y le expresaban el rechazo de forma abierta indicando que "yo no la quiero a ella porque ella es prieta". Debido a las presiones familiares, estas relaciones de noviazgo no prosperaban y terminaban en una ruptura. Por otro lado, otras participantes del mismo grado señalaron que han sido abiertamente aceptadas dentro de la familia del novio para "mejorar la raza" debido a su color de piel claro. Ahora abordaré los factores que propician dichas experiencias.

Factores que propician la experiencia de racismo y decisión que se tomó en esa situación

La experiencia de RC surge de argumentos o actos que suscitan prejuicios o discriminación étnico-racial, según los relatos de las participantes. Dichos factores principales estuvieron vinculados a: argumentos sobre el trato diferencial debido a la identidad étnico-racial (e.g., tono de piel o ser de Loíza), y al acto de rechazar o molestar con comentarios e insultos. Otros argumentos que propician el racismo incluyen los temas de: estética, origen nacional, el proceso de socialización, la ubicación por clase social y las diferencias por género. Mientras, otros actos que propician estas experiencias son: peleas, chistes, ignorar el problema y el cuestionamiento inquisitivo.

Las decisiones que toman las participantes a raíz de las experiencias de racismo se pueden clasificar como respuestas de sumisión, resistencia y afirmación (Ver Gráfica 4). Retomando la definición presentada antes en este trabajo, resistencia se refiere a asumir un rol no-pasivo ante el racismo en el que se buscan formas alternativas de significados que están encaminadas a la apropiación del control de los procesos de existencia. En tanto haya afirmación, habrá resistencia, en el caso de asumir y desarrollar los discursos prácticos alternativos que rescatan y valoran la realidad social de ser mujeres puertorriqueñas negras. Es importante reconocer el proceso dialéctico donde coexisten la resistencia-afirmación y la sumisión en sectores oprimidos, porque el impacto de la dominación no es asumida por estos sectores de manera pasiva.

Gráfica 4
Manejo de experiencias de racismo por grado



Al preguntar sobre las reacciones ante la experiencia de RC, las participantes de los tres grupos expresaron que su decisión fue: no hacer

caso, seguir caminando, reírse y evadir a la persona, siendo éstas algunas formas en que las niñas y jóvenes de los tres grupos mantienen el silencio para evitar problemas cuando identifican una experiencia de racismo. Analizar la situación y brindar respuestas no verbales son algunas de las respuestas más comunes de resistencia al racismo relatadas por las participantes. Un ejemplo de análisis lo ofrecieron las niñas de 5togrado al decir que "uno no puede depender de la raza; lo que hay que depender es del corazón", refiriéndose a sus experiencias de racismo y queriendo decir por ello que las cualidades intrínsecas son más importantes en el ser humano que las características fenotípicas y exteriores.

Por otro lado, una participante de 9no grado narró la siguiente experiencia de haber ido a comer a un restaurante con una amiga de su tía:

> P: Ella (la amiga de la tía) viene y le dice a mi tía (sobre mí): "ella no parece de Loíza, porque ella se comporta de lo más fina". Y mi tía le dice "eso no tiene que ver nada con que ella sea de Loíza". Y ella (la amiga) le dice: "no es como esa gente salvaje de allá de Loíza". Y yo la miré. Y yo me quedaba mirándola, por la forma que ella se comportaba con su guille de fina...

En este ejemplo, la tía fue quien respondió afirmativamente y la joven mostró su resistencia al comentario de forma no verbal. Las respuestas afirmativas se refieren a buscar apoyo de una persona adulta para defenderse o resolver la controversia, cuestionar el acto racista, mostrar orgullo, reconocer la negritud y responder verbalmente. Cuando buscaban ayuda de una persona adulta, regularmente se referían a la abuela, la directora de la escuela, la mamá, el papá o el pastor. Otras personas que se mencionaron como sugerencia fueron: una persona mayor (e.g., trabajadora social o maestro del salón hogar) o a la persona involucrada en el conflicto. Algunos ejemplos de afirmación son:

> P: Por eso uno tiene que cogerlo ahí, porque si uno se queda callado y no habla se repite. Ahora, cuando ven que uno se defiende, sin salir con malascrianzas... cuando uno se defiende con educación y dice "yo tengo los mismos derechos que tus derechos y tienes que respetarlos...". Y ahí la persona no te lo vuelve a hacer (aplausos) (9no grado).
>
> P: Yo soy orgullosa de ser prieta. El que no le guste, que no me mire. Conmigo no hay problema de que me digan negra (7mo grado).
>
> P: ... él es su tío también y ella no tiene por qué rechazarlo por su color de piel porque su mai también es prieta (7mo grado).
>
> P: Mi papá siempre me dice "tú tienes que mejorar la raza. Tú no vas a casarte con un prieto, feo de esos de Loíza". Y yo le digo

(cínicamente): "pero ¿tú eres blanco? Tú no naciste aquí en Puerto Rico, pero tú tampoco eres blanco" (9no grado).

Las consecuencias de las experiencias de RC relatadas por las niñas y jóvenes incluyen haber sido victimas del rechazo, el desprecio, la humillación, el maltrato, las peleas, las burlas, el insulto, el dolor, el ser ignoradas e incluso hasta la amenaza de muerte. Otra joven compartió cómo el rechazo por parte de familiares le genera dolor:

P: [La experiencia de racismo ocurre] casi todos los días porque como ellos siempre están en casa de mi abuela. Pues cuando yo los voy a acostar me dicen "Ay, no."
F: ¿Y qué tú les dices?
P: La mai los regaña y les dice que por qué hacen eso. La mai es así como yo, pero como el papá es blanco, ellos salieron blancos. (se le aguan los ojos) (9no grado).

Una de las consecuencias de ignorar el problema del racismo es que continúa reproduciéndose el problema. Sin embargo, una vez se hace una denuncia de que están ocurriendo prácticas racistas y ésta se ignora, las repercusiones son mayores porque la persona o la institución que representa legitima el acto.

Discusión

No son las diferencias en sí mismas las que causan problemas, sino cómo las personas responden a las diferencias.

Paulo Freire (1971)

Las niñas y jóvenes que participaron en este estudio experimentan cotidianamente una multiplicidad de conflictos por prejuicios y discriminación étnico-racial, entre las cuales coexisten, generalmente, el racismo y el sexismo en un contexto de clases sociales. Ambos, los prejuicios y el discrimen, son formas de mantener la desigualdad social; por esta razón, el racismo no es sólo un problema individual o un acto personal y aislado, sino un producto de las estructuras de poder que lo definen. La repetición de estas experiencias en la cotidianeidad es un indicador del grado de cristalización de la práctica. En las palabras de Berger y Luckmann (1984) "La sociedad, la identidad y la realidad se cristalizan subjetivamente en el mismo proceso de la internalización. Esta cristalización corresponde a la internalización del lenguaje" (p. 169). Por lo tanto, cuando una misma práctica racista ocurre una y otra vez a una persona, y se reproduce de igual modo en la vida de otras personas, podemos afirmar que lejos de ser un problema individual el racismo es un problema social. Un acercamiento más amplio al racismo tendría que incluir aspectos psicológicos, sociales, culturales y económicos

solo como superando así el acercamiento dicótomo de que el racismo es meramente un problema de actitudes o institucional/estructural. Las expresiones y el lenguaje de las niñas y jóvenes, su biografía personal, su autoidentificación de "raza" y la procedencia social son factores que influyen en las formas de percibir un evento racista (Muñoz y Alegría, 1999).

El hecho de que todas las participantes son niñas y jóvenes contribuye específicamente al análisis de género en cuanto a los temas asociados a espacios donde tradicionalmente interactúan mujeres. Algunos de estos temas identificados en las narraciones incluyen: la estética, el rol asignado al sexo femenino dentro de espacios domésticos debido a patrones de socialización, la transgresión de mujeres en espacios tradicionales vinculados a la masculinidad (e.g., escenario laboral) y la expresión de la sexualidad englobado en el RC por género. Es necesario identificar estos escenarios para entender las diferencias por género; para ubicar el contexto, es decir, cómo y dónde ocurre dicha experiencia y para ofrecer alternativas de cambio.

La definición de racismo que ofrecieron las participantes como un asunto que tiene que ver con el trato diferencial y discriminatorio impartido a una persona por su color de piel (Colón, 1987; Díaz, 1985; García y Barreto, 2000; Seda Bonilla, 1970) fue contundente. Las experiencias de racismo por color de piel tienen que ver con la burla, insulto, rechazo o negación principalmente en el espacio de la escuela y en la familia. Otras perspectivas fueron el trato discriminatorio por etnicidad y por la ubicación de clase social. Además, la cuestión de género estuvo presente en algunos ejemplos en los que tener el color de piel oscuro se asoció despectivamente con ser una mujer cocinera de Piñones, a la presión social de tener que "mejorar la raza" y a insultos por degradación sexual y racial. Incluso podríamos asociar la degradación de algunas profesiones al racismo, sexismo y clasismo en el análisis de la inserción de las mujeres a la fuerza laboral, donde las mujeres han recibido una baja remuneración en contraste con los salarios de los hombres. Ejemplo de ello es que, aún partiendo del estereotipo de que las mujeres negras en Piñones son cocineras de profesión, ¿cuántas mujeres evidentemente negras hemos visto como *chefs* en la televisión puertorriqueña?[1]

Por otro lado, se corroboró el supuesto de que el racismo --así como la categoría "etnia-raza"-- es una construcción socio-histórica que ha respondido a intereses políticos, económicos y culturales de diferentes instituciones sociales, las cuales a su vez las justifican y reproducen cotidianamente en Puerto Rico. Por ejemplo, la segregación lingüística (i.e.,hablar de ellos vs. nosotros) refleja cómo se internalizan algunos discursos oficiales. Las formas de justificar y de reproducir el RC aparecen

en las experiencias de las niñas como algo "natural", aceptable y de sentido común, dependiendo del contexto en el que surgen, lo que deja al descubierto su carácter de construcción social. Siguiendo el ejemplo anterior, en la actualidad hay un paralelismo entre el espacio geográfico aceptable que se le asigna a la negritud ("los negros en Puerto Rico están en Loíza") que las participantes reprodujeron al identificar a las personas "más, más negras" en Piñones e incluso en Caimito. En este último caso se establece una distancia en la relación, donde *ellos* es sinónimo de las personas negras en Piñones o Caimito y *nosotros* representa los menos negros en Loíza. Además, las participantes narraron que existen múltiples identidades que incluso convergen contradictoriamente en una misma persona. Como mencionara en los resultados, las identidades se modifican dependiendo del contexto, la entonación del acercamiento y el tipo de relación afectiva con la persona que se expresa dentro de un sistema complejo de desigualdad social y política que se reproduce a través del discurso influenciado por una estructura social y producido en la interacción social.

Partiendo del ejemplo de racismo por razones geográficas, en los tres grupos señalaron que ser de Piñones es sinónimo que "allí está la gente negra", aún cuando la narradora fuese evidentemente negra. Se reproduce la misma situación de buscar el negro en "el otro" a nivel nacional en las relaciones entre Puerto Rico *vis a vis* República Dominicana, Puerto Rico *vis a vis* San Antón, y Puerto Rico *vis a vis* Loíza (Godreau, 2001). Estas experiencias son importantes en el plano cognitivo porque son aquellas que uno siente, sabe o cree que ocurren y que representan una serie de presiones sociales. Por ejemplo, una de las formas en que se manifiesta el racismo es cuando una persona se siente presionada a asimilarse culturalmente a las normas de blanqueamiento e hispanidad. Parte de esa construcción de hispanidad es que mientras más características de blanqueamiento proyecte una persona, mayor será su aceptación social.

Desde la perspectiva de desarrollo humano, las participantes narran experiencias con personas con quienes interactúan diaria y constantemente como sus familias y amistades (Bronfenbrenner, 1986, 1995; Enesco, Jiménez, Olmo y Paradela, 1998; Holmes, 1995; Phinney y Rotheram, 1987; van Ausdale y Feagin, 2001). El hallazgo de que el racismo se reproduce predominantemente desde los escenarios de la familia y la escuela, debe ser analizado cautelosamente. Si bien a veces no se considera la familia como un espacio para este tipo de experiencia, sería simplista responsabilizar a estas instituciones sociales como las únicas que perpetúan el racismo. Se trata más bien de dar una voz de alerta y abrir la posibilidad a las transformaciones. También se trata de reconocer que estas instituciones están interceptadas por las ideologías

dominantes del RC, sexismo y clasismo (entre otras), y que debido a la etapa de desarrollo de las participantes, la familia y la escuela son las instituciones principales de su socialización primaria y secundaria (Berger y Luckmann, 1984; Bronfenbrenner,). Simultáneamente, hay que hacer la salvedad de que las participantes identificaron varias figuras femeninas dentro de la misma familia para denunciar, resistir y afirmarse ante el racismo. Estas figuras de autoridad y confianza solían ser la madre, la abuela y la tía.

Las experiencias relatadas por las participantes reflejan que los supuestos que subyacen al RC abarcan experiencias heterogéneas que ocurren diariamente a través de prácticas repetitivas que conllevan marginalización, justificación ideológica y subordinación de la afirmación de la negritud. Para propósitos de este estudio, se considera importante hacer énfasis en que el racismo se perpetúa a través de las normas y valores que entran en conflicto entre los grupos aceptados y los grupos discriminados. Pese a la dificultad que puede haber en Puerto Rico para identificar los grupos étnico-raciales aceptados y discriminados, las normas y los valores racistas, clasistas y sexistas se enmarcan en un contexto cultural donde prevalece el mito de la aceptación de la diversidad que redunda en el trato diferenciado por tonalidad de piel, la ubicación socio-económica y el género. El mito de que en Puerto Rico somos una mezcla armoniosa de tres razas consiste en resaltar la hispanidad, mirar con nostalgia a las raíces indígenas y folclorizar las tradiciones y raíces afroantillanas. Un problema es que este mito se sostiene, en parte, por la necesidad de llevar a cabo más investigaciones de este tipo. A menudo el folclor negro en la cultura se expresa a través de la tolerancia a la diversidad, sin ser ésta una aceptación plena de las diferencias. El espacio de la tolerancia se delimita a la esfera pública *vis a vis* los espacios de intimidad. Por ejemplo, varias narraciones de las participantes en 9no grado sobre racismo e intolerancia se relacionan a la presión social que todavía existe por “mejorar la raza”. Ellas narran que hay unos espacios sociales de mayor aceptación de personas evidentemente negras y otros que aún permanecen restringidos. El dicho “mejorar la raza”es uno de los ejemplos que evidencian la agenda oculta del RC en Puerto Rico bajo el mito de la tolerancia.

El tercer supuesto de esta investigación postula que en las experiencias de RC que viven las niñas y jóvenes en Puerto Rico, se ponen de manifiesto unas estrategias y respuestas de subordinación, como también expresiones y estrategias de resistencia y afirmación de la negritud. Dicho de otro modo, las decisiones que toman las participantes a raíz de las experiencias de racismo se pueden clasificar como respuestas de sumisión, resistencia y afirmación. Es importante reconocer el proceso dialéctico en el que coexisten la resistencia-afirmación y la sumisión.

Algunos relatos de las participantes reflejan la dificultad de establecer los límites de forma tajante entre el acto de sumisión y el comienzo de la resistencia. La resistencia se basa en premisas intrínsecamente sexistas, racistas y clasistas que pueden dar pie a la sumisión o a la afirmación. Por ejemplo, en una misma expresión puede haber una continuidad donde una persona reconoce el racismo vivido, empero, simultáneamente se somete a ella. De lo contrario, esa persona podría trascender de la identificación o reflexión de la experiencia de racismo (resistencia) hasta tomar una acción de denuncia o práctica con la intención de promover un cambio que reclame mayor justicia en la relación (afirmación) (Quiñones y Franco, 1993).

Cuando exploramos junto a las participantes sobre alternativas afirmativas para referirse al pelo de gente negra, fue difícil que las participantes acogieran las formas alternativas y no despectivas de referirse al pelo rizo durante el taller (e.g., pelo malo *vis a vis* pelo rizo, áspero, bueno, largo, trenzas, duro y afrito). Evidentemente no se pretendía transformar los patrones de socialización de toda una vida durante un taller de dos horas, ni de convencerlas de que no debían alisarse el pelo, sino de abrir la discusión para que se apreciaran algunas alternativas afirmativas a la connotación negativa que tiene el cabello y otras formas de expresión estéticas asociadas a la negritud. Con respecto a la estética corporal, Quiñones (1999) y Torres-Martínez (2003) señalan que la imagen de las personas evidentemente negras tiende a blanquearse al insertarse en la fuerza laboral competitiva. Sin pretender reducir la afirmación de la negritud al modo en que se presenta el cabello, enfatizamos la dualidad de que el pelo rizo sí es una forma de afirmar la negritud y que el pelo alisado es una expresión corporal en busca de la aceptación social sin necesidad de confrontar la lógica racista.

El tema de la estética y cabello asociado a personas negras resulta retante dentro del proceso de decodificación del RC, en gran medida porque la imagen que se presenta como la más aceptable y seria en los medios de comunicación visual es la que se somete a procedimientos de blanqueamiento (Quiñones, 1999). Si bien es difícil transformar unos patrones de socialización de toda una vida con el mensaje solapado de que hay que esconder las raíces del pelo rizo, también es importante reconocer que a través de la expresión del cuerpo se pueden crear alternativas de afirmación más heterogéneas. La experiencia generalizada en las participantes es que se alisan el pelo si lo tienen naturalmente rizo para ser más aceptadas, verse bonitas y a su vez alejarse de insultos y humillaciones. Una forma alternativa de valorar su cuerpo y cabello es utilizar trenzas o afro.

Las decisiones que toman las niñas y jóvenes ante las experiencias de RC requieren constantes procesos de reflexión y análisis crítico en

torno a aspectos de sobrevivencia en un contexto que promueve y legitima el racismo, y a aspectos de la resistencia y de las manifestaciones de afirmación. El taller de discusión logró iniciar la apertura de un espacio de rescate y valoración de la negritud que, según las propias participantes, nunca antes había sido abordado en un espacio colectivo y de crítica. El problema de mantener este tema en el silencio es que se perpetúan las diferencias en los seres humanos con miras a mantener ciertos privilegios para unas personas y marginación para otras.

Diferencias cognitivas por Grupo de Edad

Hubo una tendencia mayor a que las participantes de 9no grado se identificaran desde el inicio como "negras" o "trigueñas" que en los otros grupos, aunque en los tres grupos las participantes entraron en contradicciones en el transcurso del taller. Las participantes de noveno grado expresaron más experiencias de racismo, más factores que propician dicha experiencia, sus contextos (geográfico, institucional y personal) y estrategias ante dicha situación que las estudiantes en los grupos de 5to y 7mo grado. Por lo tanto, mientras mayor era la participante, mejor podía describir y explicar el escenario en que ocurrió la vivencia de racismo. Ejemplo de ello es que los sinónimos para describir a personas negras en 9no grado representan varios prejuicios, estereotipos y mitos racistas sobre la posición de trabajo en la sociedad, la civilización y la higiene (e.g., esclavo, salvaje y asqueroso, respectivamente). Además de exponer experiencias de racismo en la familia y la escuela, estas participantes abordaron otros escenarios que no fueron cubiertos por los otros grupos (i.e., trabajo, iglesia y noviazgo). Evidentemente las jóvenes de catorce años están más expuestas a experiencias de noviazgo que las niñas de diez años. Por otro lado, los grupos de 7mo y 9no grado expresaron más actos y expresiones de afirmación de la negritud, cuando surgen experiencias de racismo, que el grupo de 5to grado. La progresión que se observa entre los grupos de edad puede explicarse a partir de mayor sofisticación en los procesos de abstracción y razonamiento lógico. Por otro lado, las formas de razonamiento en las experiencias de 5to y 7mo grado podrían verse como un tanto más concretas y unidimensionales (Doyle y Aboud, 1995; Enesco, Jiménez, Olmo y Paradela, 1998; Katz, 1976).

Implicaciones de los hallazgos a nivel teórico e investigativo

Más que desarrollar una teoría de cambio social, el propósito de este estudio fue proveer una descripción y análisis conceptual de la realidad, basado en el conocimiento y las experiencias de tres grupos de niñas y jóvenes en Loíza. Si bien es cierto que los resultados no se pueden generalizar, debido a las características de la muestra, las discusiones grupales apuntan a que las relaciones estructurales e ideológicas de la sociedad favorecen la producción y reproducción del racismo y, en algunas instancias, también desalientan las prácticas contestatarias. Pese ello, debemos reconocer que las prácticas de resistencia y afirmación coexisten en la experiencia de RC.

Los resultados de este estudio sugieren que las agendas de investigación sobre el racismo deben contemplar una mayor comprensión de las experiencias cotidianas del racismo. Para comprender mejor las relaciones étnico-raciales, se debe definir mejor el discurso de tolerancia a la diversidad y denunciar las instancias en que se niega el problema del racismo en Puerto Rico. La familia, el sistema educativo, los medios de comunicación, el trabajo, las relaciones de noviazgo y el gobierno juegan un papel sumamente importante en esta faena. Invisibilizar el racismo como problema social desde el ámbito institucional legitima el aumento de la agresión contra aquellas personas que se oponen al racismo. Además, al mantener en silencio el tema étnico-racial se le resta importancia y se mantiene al margen de los foros públicos y de los espacios donde se toman decisiones de índole política.

Comprender que la situación étnico-racial es un tema poco abordado en un país de influencia afrocaribeña establece la necesidad de llevar a cabo investigaciones y análisis sobre las relaciones étnico-raciales que se viven desde temprana edad en el escenario escolar y familiar. Los niños y niñas también reproducen los prejuicios étnico-raciales por tonalidad de piel, culturas y estilos de vida distintos a los suyos. El sistema educativo debe proveer espacios para que los niños y las niñas hablen y entiendan las diferencias entre las personas; también para que desarrollen destrezas para nombrar el problema del racismo cuando ocurre y para defenderse y defender a otras personas cuando enfrentan una experiencia de racismo. En ese sentido, una educación temprana y efectiva para trabajar con los prejuicios debe incluir: escuchar lo que dicen los niños y las niñas, fomentar que hablen y compartan los sentimientos que surgen con las experiencias de discrimen y prejuicio étnico-racial, facilitar el análisis y posibles soluciones a este problema, reconocer y validar la diversidad de las imágenes de las personas puertorriqueñas y desarrollar un currículo escolar más sensible a las aportaciones de todos los grupos étnico-raciales y culturales. A su vez, esto debe hacerse tomando en consideración las diferentes etapas del desarrollo cognitivo y afectivo que presentan niños y niñas de diferentes edades y grados escolares.

En el ámbito político actual, es preocupante el silencio y la exclusión del análisis antirracista en la implantación y desarrollo de políticas sociales en temas que atañen a las escuelas de la comunidad, en la intervención policíaca en residenciales públicos y barriadas, en la falta de familias que adopten niños/as negros/as en el Departamento de la Familia, en el alto porcentaje de hombres negros confinados en las cárceles del país, en las políticas de desarrollo económico en Piñones y Santurce, en la reforma de salud y las políticas de control de acceso (García y Barreto, 2000).

Limitaciones

Una limitación metodológica de este estudio es que se llevó a cabo con una pequeña muestra por disponibilidad de estudiantes de

dos escuelas, por lo que los resultados no pueden ser generalizados a la población escolar; sí tienen, sin embargo, valor exploratorio para analizarlos a la luz de la literatura revisada. Otra limitación está relacionada al contenido y variedad de experiencias recopiladas debido a que sólo se efectuó un taller de dos horas de duración por cada grupo de edad. La limitación de recursos fue un factor de peso al momento de delimitar el alcance de este estudio. Teniendo más recursos se podría expandir este estudio para incluir a niños y así comparar las experiencias de racismo por género. Con más recursos se podría también desarrollar un mecanismo de denuncia del racismo junto con el personal de la escuela (maestros/as, director/a, personal administrativo) y revisar los textos escolares con el fin de analizar la inclusión y exclusión de personas evidentemente negras y desarrollar un currículo más inclusivo (Alegría y Picó, 1983; Derman-Sparks & A.B.C. Task Force, 1989; Martínez, 1992; Ramos, 1991; Zenón, 1975).

Investigaciones futuras

Este estudio transversal exploratorio sienta las bases para llevar a cabo un estudio longitudinal que tome en cuenta los procesos particulares de cada persona que generan cambios en el transcurso de diversas etapas de desarrollo para manejar experiencias de racismo. A raíz de los hallazgos del taller se desprende que, mientras más jóvenes eran las participantes, mayor era la tendencia a permanecer en el plano descriptivo de la experiencia y a reducir su nivel de abstracción en sus explicaciones en torno al racismo. Por lo tanto, la dimensión evolutiva se hizo palpable en el taller mediante la comprobación de que las estructuras mentales varían de acuerdo a la edad de las participantes. En vista de que la educación puede alterar las estructuras cognitivas y partiendo de que las jóvenes son más abstractas y las niñas son más concretas y descriptivas, se recomienda desarrollar una intervención a tono con las etapas de desarrollo en la que se encuentre cada grupo.

El personal escolar podría ser clave para que el contenido curricular contenga lecciones que giren en torno a las prácticas y entendimiento del RC y hacia la afirmación de la negritud. Tomando en cuenta que la escuela forma parte importante en el proceso de socialización de los/as niños/as, el proceso de escolarización podría tomar un rol proactivo en su agenda al incorporar el tema del racismo dentro del salón de clases para generar alternativas en vez de reproducirlo. Por lo tanto, más allá de folclorizar la negritud en Puerto Rico durante la semana de la abolición de la esclavitud, el sistema escolar podría facilitar textos para propiciar espacios de diálogo sobre la negritud, la diversidad étnico-racial y el racismo en las experiencias cotidianas de los/as estudiantes en Puerto Rico. Además, es imprescindible que el sistema educativo desarrolle

campañas para denunciar el racismo y que busque mecanismos más adecuados para reconocer los aportes y la presencia de la negritud en Puerto Rico.

Por otro lado, cuando exploramos las alternativas para manejar las experiencias de racismo con las jóvenes y las niñas, discutimos las formas contestatarias individuales principalmente (e.g., buscar ayuda, afirmar la negritud, analizar la situación). Para un futuro sería importante indagar las alternativas contestatarias más colectivas como: a) crear los mecanismos en la escuela para educar y denunciar el racismo, b) exhortar a las organizaciones en la comunidad escolar para que incorporen el tema del racismo y afirmación de la negritud, y c) contactar organizaciones en Puerto Rico que trabajen con este tema.

En síntesis, el mensaje central de esta investigación es afirmar la negritud como parte de la diversidad puertorriqueña, cesar la opresión y promover respuestas a la problemática del racismo cotidiano en Puerto Rico. Esto debe representar un reto para todos/as.

Referencias

Acosta Belén, E. (1980). *La mujer en la sociedad puertorriqueña*. Río Piedras: Ediciones Huracán.

Alegría, I. y Picó, I. (1983). *El texto libre de prejuicios sexuales y raciales: Guía para la preparación de materiales de enseñanza.* Puerto Rico: Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico.

Amaro, S. (1987). *Efectos psicológicos del racismo en el individuo: Experiencias de un hombre y una mujer negros puertorriqueños.* Tesis de Maestría en Psicología no publicada, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Azize Vargas, Y. (1987). *La mujer en Puerto Rico: Ensayos de investigación.* Puerto Rico: Ediciones Huracán.

Azize Vargas, Y. & Otero Figueroa, E., Eds. (1994). *Mujer y ciencia: Investigación y currículo.* Proyecto de Estudios de la Mujer (Pro Mujer). Colegio Universitario de Cayey: Universidad de Puerto Rico.

Berger, P. & Luckmann, T. (1984). *La construcción social de la realidad.* Argentina: Amorrortu.

Bronfenbrenner, U. (1986). Ecology of the family as a context for human development: Research perspectives. *Developmental Psychology*, *22* (6), 723-742.

Bronfenbrenner, U. (1995). Developmental ecology through space and time: Future perspectives. In P. Moen, G. H. Elder, Jr., and K. Luscher (Eds.), *Examinig lives in context: Perspectives and the ecology of human development* (619-647). Washington, D.C.: American Psychological Association.

Colón Ortiz, A. (1987). *Hostigamiento sexual en mujeres que forman parte de la fuerza laboral de acuerdo al color de piel y la clase social*. Tesis de Maestría en Psicología no publicada, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Colón, A. (1994). *Género y mujeres puertorriqueñas: Tercer encuentro de investigadoras.* Centro de Estudios, Recursos y Servicios a la Mujer (CERES)/Centro de Investigaciones Sociales. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico.

Colón, W. (2002, junio, 28). "Desconoce" el Censo la realidad puertorriqueña. *El Nuevo Día*.

Davis, A. (1983). *Women, race, and class*. New York: Vintage Book.

Derman-Sparks, L. & the A.B.C. Task Force. (1989). *Anti-Bias curriculum: Tools for empowering young children.* Washington, D. C.: National Association for the Education of Young Children.

Díaz Palenque, G. (1985). La conciencia personal, el desarrollo de la conciencia racial en las preferencias raciales de un grupo de niños puertorriqueños de edad pre-escolar. Tesis de maestría en psicología no publicada, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Doyle, A. & Aboud, F. (1995). A longitudinal study of white children´s racial prejudice as a social-cognitive development. *Merrill-Palmer Quarterly*, 41 (2), 209-228.

Enesco, I., Jiménez, M., Olmo, C. & Paradela (1998). El desarrollo de las ideas y actitudes étnico-raciales: Una revisión crítica. *Estudios Psicológicos, 59,* 87-104.

Essed, P. (1991). *Understanding everyday racism: An interdisciplinary theory.* Newbury Park, London, New Delhi: Sage Publications.

Freire, P. (1971). Concientizar para liberar (Nociones sobre la palabra concientización). Contacto. Secretariado Social Mexicano, 1 (8), 42-51.

García Ramis, M. (1987). Tres estereotipos de la mujer en la televisión. En Y. Azize (Ed.), *La mujer en Puerto Rico: Ensayos de investigación* (229-238). Puerto Rico: Ediciones Huracán.

García Toro, V. & Barreto Cortez, E. (2000). Racismo y política social: Notas de la mesa redonda del 6 de octubre de 1999. *Análisis,* 2(1), 133-147.

Godreau Santiago, I. (2000). La semántica fugitiva, raza color y vida cotidiana en Puerto Rico. *Revista de Ciencias Sociales*, Nueva Época, 9.

Godreau Santiago, I. (2001). *Dinámicas de género en la representación del folklor puertorriqueño negro.* Ponencia presentada en el panel magistral sobre género e identidades caribeñas en la Quinta

Jornada de Afirmación de Estudios Caribeños y En Red…o, Recinto de Cayey, Universidad de Puerto Rico, Puerto Rico.

González, J. L. (1985). *El país de cuatro pisos y otros ensayos*. Puerto Rico: Huracán.

Holmes, R. (1995). *How young children perceive race*. Londres: Sage.

Katz, P. A. (1976) The acquisition of racial attitudes in children. En P. A. Katz (Ed.), *Towards the elimination of racism*. Nueva York: Pergamon Press.

Lewis, A. (2003). Race in the schoolyard: Negotiating the color line in classrooms and communities. Newark: Rutgers University Press.

Martínez, L. (1992). *Sexismo en la educación.* Tesis doctoral en educación no publicada, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Muñoz Vázquez, M. & Alegría Ortega, I. (1999). *Discrimen por razón de raza en los sistemas de seguridad y justicia en Puerto Rico.* San Juan: Comisión de Derechos Civiles.

Muñoz Vázquez, M. y Fernández, E. (1988). *El divorcio en la sociedad puertorriqueña.* Río Piedras: Huracán.

Quiñones Hernández, D. y Franco Ortiz, M. (1993). *Mujeres puertorriqueñas negras: Formas de resistencia y afirmación en la actualidad.* Tesis de maestría en psicología no publicada, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Quiñones Hernández, D. (1999). *Construcción social de la imagen de persona negra en los medios de comunicación visual en Puerto Rico.* Tesis Doctoral en Psicología no publicada, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Ramos Rosado, M. (1991). *La mujer negra en la literatura puertorriqueña: Cuentística de los setenta* (Luis Rafael Sánchez, Carmelo Rodríguez Torres, Rosario Ferré y Ana Lidia Vega). Tesis doctoral, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Ríos González, P. N. (2001). *Reflexiones en torno al Censo de población del 2000 y la introducción de las categorías raciales en Puerto Rico.* Unidad Antidiscrimen, Departamento del Trabajo y

Recursos Humanos: Estado Libre Asociado de Puerto Rico. Año 3, Núm. 5 septiembre 2001. p. 57-58.

Rodríguez, A. (1997). Aumenta el sexismo en la publicidad [Versión electrónica]. *Fempress*, 187, 10-12.

Santiago de Cartagena, (1985). *Los efectos del prejuicio racial en estudiantes de escuela elemental: Posibles soluciones para el Administrador escolar*. Tesis de Maestría en Educación no publicada, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Seda-Bonilla, E. (1976). *La cultura política de Puerto Rico.* Puerto Rico: Amauta.

Seda-Bonilla, E. (1970). *Réquiem para una cultura.* Puerto Rico: Bayoan.

Sued-Badillo. y López, A. (1986). *Puerto Rico negro.* Puerto Rico: Editorial Cultural.

Torres-Martínez, L. (2003). Relaciones étnicas y raciales en Puerto Rico. En L. Torres-Martínez y S. Figueroa-Sifre (Eds). *Introducción a la Sociología: Una mirada a lo invisible* (pp. 155-172). México: Mc Graw Hill.

U.S. Census Bureau (2000) DP-1. Profile of General demographic characteristics 2000, *Puerto Rico.* Accesado 18 de enero, 2003, de http://factfinder.Census.gov/servlet/BasicFactsServlet.

Zenón, I. (1975). Narciso descubre su trasero: El negro en la cultura puertorriqueña. Humacao, Puerto Rico: Furidi.

Notas

[1] Tesis sometida al Departamento de Psicología de la Universidad de Puerto Rico como requisito para obtener el grado de Doctorado con especialidad en Psicología en mayo 2003 (título: Manejo de experiencias de racismo cotidiano con niñas y jóvenes: Un estudio transversal en escuelas de Loíza, Puerto Rico).

[2] Los/as mentores/as de esta disertación fueron Blanca Ortiz Torres, Ph.D., J.D., Wanda Rodríguez Arocho, Ph.D. y José Toro Alfonso, Ph.D.

Paternidades en Puerto Rico

Víctor I. García Toro, Rafael L. Ramírez y Luis Solano Castillo

Introducción

El propósito principal de este artículo es analizar la construcción de la paternidad desde la perspectiva masculina. Se presentan los resultados de una investigación de corte cualitativo acerca de lo que significa ser padre para un grupo de hombres puertorriqueños. Se discuten, además, los contextos donde estos se interrelacionaban con sus padres, madres e hijos; sus experiencias de vida, sus subjetividades, la vinculación de sus paternidades con su identidad masculina y cómo ellos ejercían sus masculinidades y paternidades.

En Puerto Rico, ser hombre implica cumplir con una serie de atributos y concepciones que conforman las masculinidades. De acuerdo con Ramírez y García-Toro (2002), la masculinidad hegemónica en el contexto de la sociedad puertorriqueña decreta la heteronormatividad y compone el discurso moralizador. El hombre que encarna dicha masculinidad debe ser o aparentar ser heterosexual, debe respetar y ser respetado, evidenciar autosuficiencia, invulnerabilidad, valor y estar en control de sus actos. Entre otros atributos básicos está el de ser padre de familia y proveedor principal. En los discursos de la paternidad prevalecientes en nuestra sociedad, el ser padre es una constancia de virilidad y masculinidad. A los ojos de los otros, los hijos validan su hombría y convierten al sujeto en hombre completo.

El estudio de la paternidad en Puerto Rico no ha recibido la atención adecuada. El tema se ha abordado mayormente desde la perspectiva de familia, concentrándose, pero no necesariamente como un tema de interés particular en sí mismo (Jiménez Díaz, Pérez Molina y Vargas Sánchez, 1998; Sepúlveda Colón 1997; Fontán Rivera, Nieves García y Rodríguez Vázquez, 1995). De la misma forma, las políticas sociales que lidian con la familia no enfocan la paternidad, sino de modo general. Éstas se enfocan en la familia, la crianza y dentro de ese contexto se le otorga un énfasis especial y detenido a la maternidad, sus implicaciones y consecuencias. La paternidad entonces se observa de forma distante y el interés en ella puede variar desde el desconocimiento de lo que significa ser padre, hasta el prejuicio relativo a la adjudicación materna de la custodia de los hijos e hijas. Los tribunales del país han evidenciado un sesgo ampliamente constatado y reconocido a favor de las mujeres --la figura materna--, a la hora de adjudicar las custodias de los hijos e hijas, en procesos de divorcio.

Identidades masculinas y paternidades

Los estudios sobre la masculinidad en América Latina en las últimas décadas del siglo veinte (De Keijzer, 1993; Fachel Leal, 1997; Fuller, 1997; Gutmann, 1996; Lamas, 1995; Marqués, 1997; Mirandé, 1997; Nolasco, 1993; Ramírez,1993; Valdés y Olavarría, 1998; Viveros, 1998) son testimonio de la importancia del tema para entender la construcción de las identidades masculinas, promover cambios en la socialización de los hombres y lograr la equidad del género en la región (Valdés y Olavarría 1998). En estos trabajos tiende a prevalecer el interés en la descontrucción de la masculinidad hegemónica y el reconocimiento de que la masculinidad no es unitaria, por el contrario, es diversa. Coexisten una pluralidad de masculinidades que emergen y se reproducen a través de procesos que borran y rehacen constantemente las fronteras de las representaciones de la sexualidad y del género (Ramírez y García Toro, 2002).

La masculinidad es socialmente construida variando de una cultura a otra, a través del tiempo y durante el curso de la vida de los individuos (Kimmel, 1992). Se da dentro de relaciones de poder (Kimmel, 1998) y es afectada por las subjetividades y los discursos en sus diferentes niveles jerárquicos (Lipton & Barday, 1997). Además, se considera la masculinidad como una construcción fluida y emergente, contrario a verla como algo estático y biológico, es decir, es dinámica (Gilmore, 1994), en actuación perpetua, insegura y siempre haciéndose (Phillips, 2001). Por estar construidas en oposición a la feminidad, las masculinidades requieren de refuerzos que las validen no sólo a nivel individual, sino también colectivo. Un hombre debe sentirse hombre para consigo mismo y ser visto de la misma forma por sus pares, la familia y la comunidad.

Es dentro de ese contexto de lo masculino, donde la paternidad, atributo de la masculinidad (Ramírez y García Toro, 2002) debe ser estudiada, para así poder apreciarla desde una perspectiva más favorecedora a sus propias complejidades. Dentro de ese modelo de la masculinidad hegemónica, otro de los atributos que se vincula a la paternidad es el del hombre como proveedor principal y como mantenedor de su familia, uno de los atributos principales de la paternidad tradicional. Claro está, además de ser respetado, debe evidenciar autosuficiencia, invulnerabilidad, valor y control de sus actos. Toda esta cantidad de atributos trae consigo exigencias, deberes y derechos adquiridos. La implicación de estas exigencias, llevó a Cazés (s.f.), a ver la masculinidad marcadamente tradicional, como un factor de riesgo, dadas las demandas sobre los padres en el desempeño de sus funciones. Aduce también a los riesgos del trabajo, la violencia contra otros hombres, las contenciones económicas y el abuso de drogas, entre otros problemas que parecen estar vinculados a lo antes expuesto y a la incapacidad masculina de canalizar adecuadamente aspectos emocionales.

Desde la perspectiva del modelo tradicional de paternidad, es en la familia donde se entrecruzan la maternidad y la paternidad en un espacio caracterizado por una multiplicidad de relaciones de poder, con frecuencia asimétricas. Bajo este modelo, el hombre es el proveedor y poseedor de la máxima autoridad, mientras la mujer es madre y esposa. Este espacio familiar es privilegiado también para las intervenciones discursivas de parte de los miembros de diversas instituciones sociales como lo son el gobierno, los medios de comunicación, los sistemas legales, la medicina, las instituciones religiosas y educacionales, entre otras, para enmarcarlos y regularlos (Lipton & Barday, 1997). Visto así, existen desde estos ámbitos, nociones diferentes que coexisten contradictoriamente a través de la multiplicidad de discursos y exigencias de representación de eso que se llama paternidad. La masculinidad es altamente contextual, es decir, matizada por su entorno y por una serie de variantes que inciden sobre el ejercicio de la misma (Lipton y Barday, 1997). Basados en lo antes expuesto, autores como Gutmann (1995), De Keijzer (1993) y Cardoso (1998), entienden que se puede hablar de paternidades, de la misma forma que hablamos de masculinidades. Comentan estos autores que además de la variación de las diferentes formas y atributos de las paternidades, el ejercicio de las mismas varia a través del ciclo de vida, el contexto histórico, la cultura y el grupo social, dejando así expuestos los diferentes contextos y parámetros de posibilidades.

A pesar de las exigencias actuales sobre las paternidades, éstas no han sido eje central, ni han evolucionado pro-activamente con relación al desarrollo de las políticas públicas de apoyo familiar (Pleck, 1992). De esta forma, los cambios especiales basados en las expectativas sobre las paternidades, a través de procesos dinámicos y constantemente emergentes, no se evidencian. Así, se hace referencia al “nuevo padre”, quien no sería otra cosa que un fenómeno de clase media y blanco, contrario al “mal padre”, que con frecuencia se vincula a la gente pobre, de clase trabajadora, no blancos, y que ciertamente incumplen con las expectativas sociales de la paternidad en especial, con el papel de proveedor (Lipton y Barday, 1997). De lo antes expuesto se puede argumentar que las políticas públicas en Puerto Rico y las exigencias de la sociedad actual, han llevado en casos a marginar y apoyar el desempeño inadecuado de los padres, al juzgar su paternidad básicamente a través de su aporte económico al núcleo familiar y por el sustento de la misma. Estos discursos, a su vez, no apoyan las transformaciones requeridas por esta sociedad para esas paternidades emergentes. Paternidades cuyas diversidades se enmarcan en la interrelación existente entre éstas y sus respectivos contextos. Vistas desde estas perspectivas, nuevas paternidades o paternidades emergentes están en constante proceso de gestación.

Respecto a lo antes expuesto, Curran y Abrahams (2000), argumentan que la categoría de paternidad es activamente construida por el estado, al reglamentar las contribuciones financieras paternales

e intervenir en la formación de la identidad paterna como es el caso de Estados Unidos y las políticas públicas federales que dada la relación de Puerto Rico con ese país, nos afectan. Se refieren particularmente al impacto de la legislación PRWORA (Personal Responsability and Work Opportunity Responsability Act), relativa a pensiones de paternidad y pensiones alimenticias en el contexto de los Estados Unidos y Puerto Rico. De esta legislación surge el concepto de "paternidad responsable" que se introdujo en Puerto Rico como política pública, concepto considerado deficitario, al partir del principio de la irresponsabilidad paterna, que necesariamente no refleja nuestra realidad social y menos responde a un análisis crítico y cultural de nuestras paternidades.

Muchas de estas políticas, a pesar de la nueva noción de matrimonio, caracterizado por la igualdad en el desempeño de funciones y la equidad, continúan centrando la paternidad en el ejercicio de proveedor de la familia. Este enfoque ha sido altamente cuestionado, ya que el mismo resulta inadecuado para caracterizar ideas de lo que es ser padre (Lipton & Barday, 1997). Inclusive, el mundo del trabajo se resiste consistentemente en apoyar legislación pro-familia para beneficiar al hombre (Hass,1992; Hood, 1993). La legislación se entromete así en el campo del trabajo de la mujer y no hace lo mismo con el hombre. Un ejemplo de esto lo trae Pleck (1992), con el caso del "paternity leave" que tanto incomoda a los administradores de empresas públicas y privadas. Es decir se promueven las políticas públicas que no afectan los compromisos de las masculinidades, apoyándose de esta forma el desempeño tradicional del hombre trabajador, como proveedor y trabajador, independientemente de sus consecuencias a nivel individual y familiar. Los reclamos contrarios son vistos con jocosidad y como bromas que cuestionan la masculinidad en el contexto del trabajo.

En Puerto Rico, el mundo del trabajo --cada vez más escaso, difícil y fuera de controles tradicionales--, ha afectado el desempeño de las paternidades. Esto se percibe más crudamente sobre los hombres de la clase baja, donde la noción del buen proveedor, que domina el ideal cultural del padre de la clase media, no aplica, pero los influye y afecta cada vez más. Para Landale y Oropesa (2001), la condición económica de los padres, en el contexto de América Latina, entre otros factores, los afecta en el desempeño de sus funciones, especialmente cuando no tienen empleo. Esto se debe a que no pueden cumplir con el requisito de sustentar la familia, perjudicando así la relación paterno-filial, tradicionalmente basada en el papel de proveedor. Es por eso que Christiansen y Pulkovitz (2001) entienden que si la participación paterna se mide por la provisión de recursos y ésta no se coloca en contexto, el sentido de participación en el ejercicio de las funciones paternas se reduce. Así, un padre, que por condiciones de salud u otras como desempleo, no provea adecuadamente, podría sentirse mal e inadecuado y, ante la falta de alternativas de apoyo, podría recurrir a otras formas de

manifestar su desesperación y frustración al no poder cumplir su función principal como padre. Estas manifestaciones, podrían tener eco en la expresión de violencia familiar y uso de drogas, entre otras. Este ejemplo, en el contexto de los padres adolescentes, debe llevarnos a reflexionar seriamente, sobre dónde están los asuntos a ser trabajados en términos de política pública. Respecto a los adolescentes como padres, Cardoso (1998) se preocupa por el hecho de que los padres son opacados por la atención prestada a las madres, haciendo más difícil que los hombres se consideren a sí mismos capaces de prepararse para asumir el rol de padre. Para De Keijzer (1993) y Gutmann (1995), la posible ausencia paterna que pudiese provocar esta situación, no implica que los niños no sean conscientes de esta figura, como lo están cuando está presente, lo que es un factor que debe ser seriamente considerado.

Preocupados con esta situación del impacto de las políticas públicas sobre el trabajo y, consecuentemente, sobre los hombres y sus paternidades, el estudio de Nieves Rolón y Valdez González (2002), recomienda elaborar legislación en Puerto Rico aquellos padres que trabajan puedan hacer los ajustes necesarios en el empleo, para participar más activamente de la relación paterno-filial, dentro de una perspectiva no-tradicional. Los estudios de Landale y Oropesa (2002), evidenciaron que las relaciones padre e hijo se afectan por el desempleo. Otros estudios llevado a cabo por Gerson (1997) y Arendell (1997), constataron que el proveer está lejos de representar la amplia gama de comportamientos y funciones del padre. Estos autores incluso traen a colación que la erosión del apoyo social al hombre como proveedor primario ha promovido un debate en relación al papel adecuado de lo que es ser padre.

Metodología

La muestra de 121 hombres adultos del Proyecto ISMA[1] se escogió por disponibilidad. La decisión de entrevistar hombres de 21 años en adelante se tomó a base de dos consideraciones. Al momento de las entrevistas, la legislación vigente en Puerto Rico establecía la mayoría de edad a los 21 años. Por último, el diseño de la investigación se hizo contemplando entrevistar adultos de diferentes estratos de edad para comparar los significados del género y la sexualidad en diferentes generaciones. Los tres grupos estudiados fueron hombres de clase trabajadora (HT) (41), hombres que tienen o han tenido sexo con hombres (HSH) (40) y hombres convictos por crímenes tipificados como violentos en instituciones penales (HVIP) (40). Restan por llevar a cabo las investigaciones de otros dos grupos a saber, la de los hombres desposeídos (HD) y de los hombres en posiciones de poder (HPD) u hombres poderosos (HP), los más cercanos a la dimensión del poder hegemónico.

El proceso de entrevista constó de dos fases. En la primera hicimos una entrevista personal con un cuestionario. El cuestionario incluía tanto preguntas cerradas como abiertas. Cada entrevista tomaba entre 60 y 90 minutos. Se recopilaron datos demográficos estándar e información sobre experiencia laboral, movilidad geográfica, conocimientos y actitudes hacia la salud y la enfermedad. Además contestaron preguntas para que expresaran sus opiniones acerca de una variedad de prácticas sexuales, conductas adecuadas al comportamiento masculino y aceptación y rechazo de las características asociadas con la masculinidad hegemónica en Puerto Rico (Ramírez y García Toro, 2002). La segunda fase de la investigación consistió de una entrevista a profundidad y grabada a 30 de los participantes, diez por cada grupo. El tiempo de grabación osciló entre 100 y 150 minutos de grabación. Los tres autores compartimos la tarea de hacer las entrevistas. Estas entrevistas grabadas entraron en detalles sobre la construcción de las masculinidades, a través de una serie de preguntas guías sobre el tema. Para la gran mayoría de los participantes del estudio, ésta fue la primera vez en su vida que se le brindaba la oportunidad de hablar acerca de lo que significaba ser hombre.

Las entrevistas se hicieron en espacios que ofrecían reserva y seguridad tanto para los entrevistadores como para los participantes. Previo a la entrevista a cada hombre, se les explicó los propósitos de la investigación y los procedimientos adecuados en la investigación social para asegurar la confidencialidad del proceso y el anonimato de los participantes. Cada uno de ellos leyó y firmó una hoja de consentimiento informado. Como compensación por compartir su tiempo, se les pagó 20 dólares por la primera entrevista y 25 por la segunda[2].

El *primer grupo* de hombres de clase trabajadora (HT), fue de una institución universitaria que, al momento del estudio, contaba con una población de aproximadamente 400 hombres que trabajaban en tareas de mantenimiento. El comité institucional para la protección de los sujetos humanos en investigación de la Universidad de Puerto Rico, aprobó la investigación.

Dado la temática del estudio, se encontró bastante resistencia por parte de los trabajadores a participar en el proyecto, por lo cual se optó como estrategia, seleccionar a los entrevistados por disponibilidad. Se utilizó la técnica de bola de nieve (*snowballing*). Además, se utilizó el acercamiento personal de los investigadores a otros empleados de ese sector. La meta de entrevistar 50 hombres no se logró y se entrevistó a 41. Para las entrevistas a profundidad, se escogieron por disponibilidad y grupos de edad, a diez de los 41 trabajadores que fueron convocados. Otras variables como escolaridad y tipo de empleo no resultaron pertinentes para la selección de los participantes en la entrevista a profundidad, debido a la homogeneidad del grupo en esos renglones.

El reclutamiento del *segundo grupo* de entrevistados, 40 hombres adultos con identidad masculina y prácticas sexuales homoeróticas (HSH), se escogió también por disponibilidad. En el proceso de conseguir entrevistados de este grupo de personas, también se utilizó la técnica de la bola de nieve, además de otras técnicas intencionales que ayudaron en el reclutamiento. Se distribuyeron hojas sueltas en espacios frecuentados por HSH en el área metropolitana de San Juan tales como bares, discotecas, hoteles, tiendas de artículos sexuales y servicios sanitarios públicos. También en condominios y en organizaciones que proveen servicios a la población GLTB (gay, lesbianas, bisexuales y transgéneros) y a hombres VIH positivos. Los anuncios se colocaron en lugares visibles y no se entregaban directamente a las personas. También se distribuyeron en conferencias, festivales y otros eventos de atracción para hombres homoeróticos. El anuncio se puso en *chats* de Internet, de hombres que buscan hombres en Puerto Rico, y se leyó en un programa de radio dirigido a la población GLTB. Los investigadores establecieron contactos con hombres gay y HSH conocidos por ellos para que refirieran el anuncio a participantes potenciales. A los entrevistados también se les pidió que refirieran otros hombres. Después de las entrevistas largas realizadas a las 40 personas reclutadas, se seleccionó a diez para las entrevistadas a profundidad. Las variables para esta selección fueron edad, escolaridad, ocupación, estado civil e identidad sexual.

Para el acceso a los hombres convictos por crímenes tipificados como violentos (HVC), *tercer grupo* estudiado, se dispuso trabajar las entrevistas en una institución penitenciaria de la ciudad de Río Piedras. El proceso de poder acceder a dicha institución llevó aproximadamente dos meses de gestiones. Hubo que hacer diversos contactos con la administración penitenciaria y sustentar el propósito de la investigación. Finalmente, la institución penitenciaria, considerando las variables de selección para entrevistados en el proyecto[3], dispuso de una lista de 40 confinados para ser entrevistados. Las entrevistas se hicieron en espacios dentro de la misma institución penitenciaria y en las mismas se sumaron preguntas que auscultaron aspectos relacionados a la violencia, considerando el historial delictivo de los participantes. Para la selección de los diez entrevistados a profundidad, se consideraron las variables de edad, escolaridad, adaptación institucional (tiempo de reclusión y sentencia), religión[4] y ubicación del recluso dentro de la institución penitenciaria[5]. En esta entrevista a profundidad se indagó, con mayor detalle, sobre distintos temas de la identidad de género y la sexualidad de los participantes.

Datos sociodemográficos de los participantes del Proyecto Isma

CUADRO COMPARATIVO- ESTADO CIVIL

Alternativas	HT			HSH			HVIP		
	n=41	f	%	n=40	f	%	n=40	f	%
Casado legalmente		27	65.9		2	5.0		7	17.5
Unión consensual		3	7.3		1	2.5		1	2.5
Soltero		5	12.5		25	62.2		18	45.0
Divorciado		3	7.3		3	7.5		13	32.5
Relación de pareja					6	15.0			
Separado		3	7.3		3	7.5		1	2.5

Los datos sociodemográficos de los tres grupos de participantes del estudio (121), evidenciaron que el 55.4 por ciento de éstos había tenido algún tipo de vínculo de familia constituida (casado legalmente, unión consensual, divorciado, relación de pareja, separado). De entre estos, el 29.8 por ciento estuvo legalmente casado, el 15.7 por ciento estaba divorciado, el 5.8 por ciento estaba separado, el 5.0 por ciento había tenido relación de pareja y un 4.1 por ciento había tenido una unión consensual. Tomando los grupos por separado, se constató que 87.8 por ciento de los participantes del grupo de hombres trabajadores (HT), el 55.0 por ciento de los hombres violentos en instituciones penales (HVIP) y el 37.5 por ciento de los hombres que habían tenido sexo con hombres (HSH), habían tenido algún tipo de vínculo de familia constituida.

CUADRO COMPARATIVO DE EXPERIENCIA REPRODUCTORA

Grupos investigados	**¿Tiene usted hijos?**			
	Sí		**No**	
Total = 121	f	%	f	%
HT n=41	34	82.9	7	17.1
HSH n=40	9	22.5	31	77.5
HVIP n=40	31	77.5	9	22.5

Con relación a la experiencia reproductiva, se encontró que, el 61.2 por ciento del total de los participantes tenía descendencia**.** Tomando los grupos por separado, se constató que esto era así para el 82.9 por ciento de los hombres trabajadores (HT), el 77.5 por ciento en los hombres violentos en instituciones penales (HVIP) y el 22.5 por ciento de los hombres que habían tenido sexo con hombres (HSH).

La educación escolar fue constada para un 95.0 por ciento de los participantes. Esta fluctuó entre el primer grado de escuela elemental y el nivel doctoral. Los grupos participantes evidenciaron unas diferencias relevantes que se describen a continuación: los hombres que habían tenido sexo con hombres (HSH), evidenciaron el mayor porcentaje de participantes con educación formal en el ámbito universitario, con un 65.0 por ciento; para los hombres trabajadores (HT), el mayor porcentaje

recayó en el duodécimo grado (61.0%) y para los hombres violentos en instituciones penales (HVIP), un 35.0 por ciento tenía grados menores a décimo grado y un 42.5 por ciento tenía duodécimo grado.

Al indagar sobre cuales eran las experiencias de mayor importancia para los hombres participantes, resaltan las siguientes por grupo: para los HSH la experiencia más relevante fue buscar empleo (31.7%), para los hombres HVIP fue la experiencia de tener un hijo/hija (52.5%) y la propia experiencia de estar internos en una institución penal; para los HT lo fueron varias asuntos vinculados a empleo/trabajo (83.4%), matrimonio (85.4%), primera relación sexual (82.9%), muerte de un familiar (80.4%), muerte de un hijo varón (68.3%) y defensa personal (41.5%). Fue interesante constatar cómo la dimensión familiar y el tener descendencia- lo que apela al asunto de las paternidades-, parecieron de mayor relevancia para dos de los grupos entrevistados (los HT y los HVIP).

Construcción de la masculinidad

La construcción de la masculinidad, se indagó a través de un índice en el que se consideraron 32 atributos relacionados a la masculinidad. De entre los atributos colocados, todos (100%) coincidieron en que un hombre debe ser comprensivo, trabajador y respetado.

TABLA 1: Manifestaciones de lo que "un hombre debe ser…"[6]

Grupos Investigados	HT		HVIP		HSH	
	De acuerdo		De acuerdo		De acuerdo	
Adjetivo	f	%	f	%	f	%
	N = 41		N = 40		N = 40	
Comprensivo	41	100	40	100.0%	40	100.0%
Trabajador	41	100	40	100.0%	39	97.5%
Respetado	41	100	40	100.0%	40	100.0%
Cortés	41	100	40	100.0%	40	100.0%
Gentil	41	100	40	100.0%	40	100.0%
Proveedor de su familia	41	100	40	100.0%	40	100.0%
Amable	41	100	40	100.0%	40	100.0%
Masculino	41	100	40	100.0%	40	100.0%
Generoso	41	100	40	100.0%	40	100.0%
Compasivo	40	100	40	100.0%	40	100.0%
Valiente	40	100	40	100.0%	40	100.0%
Varonil	39	100	40	100.0%	40	100.0%
Sensible	39	100	40	100.0%	40	100.0%
Cariñoso	38	100	40	100.0%	40	100.0%
Afectivo	38	100	40	100.0%	40	100.0%
Tierno	38	100	40	100.0%	40	100.0%
Competitivo	38	100	40	100.0%	40	100.0%
Tolerante	38	100	40	100.0%	40	100.0%
Prudente	37	100	40	100.0%	40	100.0%
Solidario	35	100	40	100.0%	40	100.0%
Atlético	34	100	40	100.0%	40	100.0%
Autosuficiente	32	100	40	100.0%	40	100.0%
Independiente	27	100	40	100.0%	40	100.0%
Fuerte físicamente	26	100	40	100.0%	40	100.0%
Fuerte de carácter	22	100	40	100.0%	40	100.0%
Poderoso	13	100	40	100.0%	40	100.0%
Dominante	7	100	40	100.0%	40	100.0%
Agresivo	6	100	40	100.0%	40	100.0%
Invulnerable	6	100	40	100.0%	40	100.0%
Insensible	4	100	40	100.0%	40	100.0%
Rudo	2	100	40	100.0%	40	100.0%
Mujeriego						

De entre los HT hubo mención de 100 por ciento en los siguientes atributos de lo que "un hombre debe ser": comprensivo, trabajador, respetado, cortés, gentil, proveedor de la familia, amable, masculino y

generoso. Para los HSH, hubo selección de 100 por ciento en los atributos de que “un hombre debe ser” comprensivo y amable, mientras que para los HVIP, el 100 por ciento seleccionó atributos de que “un hombre debe ser” comprensivo, trabajador y respetado.

La mayoría de los atributos colocados en la tabla anterior son compatibles con aquellos que constan del discurso de la masculinidad hegemónica. A su vez, algunos de esos atributos --ser proveedor de la familia, por ejemplo-- están vinculados a los atributos de las paternidades. Incluso en el grupo de los HSH, sus percepciones no los apartaron de la expectativa general de los hombres heterosexuales y la mayoría de sus respuestas se ubicaron dentro de los márgenes del discurso de la masculinidad hegemónica.

Análisis de datos de entrevistas a profundidad

Los datos de las entrevistas a profundidad correspondieron a 30 entrevistados (25.0 por ciento) de los participantes del estudio. De estos, el 56.66 por ciento tenía hijos e hijas en diversos grupos de edad.

Se trae a colación una serie de respuestas a aquellas preguntas más directamente vinculadas al asunto de las paternidades. En ese sentido, a pesar de la diversidad de los tres grupos entrevistados, se evidenció una alta constancia de similitudes en el desempeño de sus papeles y en sus percepciones del ser hombres y padres. En las entrevistas a profundidad, también se abordaron algunos asuntos relevantes para la construcción de la masculinidad y, por ende, de las paternidades en los participantes del estudio ISMA. Estos asuntos estuvieron relacionados con la etapas de la niñez y de la adultez por la que transitaron los entrevistados. Entre otras cosas, estos asuntos estaban vinculados a las exigencias, las expectativas, las figuras importantes cuando niños y adultos, y las experiencias de afecto hacia hijos y otros hombres.

Percepción de los participantes sobre aquellos que no eran padres

Para los HT y HVIP, se constató que el hecho de que un hombre no fuese padre, era visto por ellos como algo triste. Manifestaron que estos hombres no se debían sentir como hombres completos; que tal vez se debían sentir como hombres vacíos, no realizados, incompletos. Estas manifestaciones son cónsonas con el discurso de la masculinidad hegemónica, pues el ser padre no sólo lo completa, sino que valida al hombre y su hombría. El efecto del discurso de la masculinidad hegemónica quedó claro sobre las respuestas de los HSH como hombres. Además, es necesario considerar que ser homosexual y ser padre no son necesariamente incompatibles. Son en última instancia, variaciones entre las posibles manifestaciones de los hombres dentro de la diversidad de las masculinidades.

Significado de las paternidades

Los tres grupos entendieron que las paternidades, independientemente del contexto donde se den, de las personalidades, de las interrelaciones, del ciclo de vida en que se encuentren y de otras variables que puedan interferir, tenían como hilo conductor la responsabilidad en su sentido tradicional, es decir mantener y proveer para la familia. De la misma forma, algunos vieron la construcción de esas paternidades como algo que se aprendía a la carrera y a través de la práctica. Otros la concebían como algo para lo que se nacía, es decir, que no solamente era un proceso rápido, sino natural para ellos como hombres.

Entre las responsabilidades que resaltaron estaban aquellas referentes a los hijos e hijas como: "proveerles, sostenerlos, educarlos, protegerlos, suplirles las necesidades, ocuparse de ellos y ellas". Además, implicaba "ser cariñoso emocionalmente, dar amor, ayudar a cuidarles, llevarles a actividades, proveerles buenas experiencias y compartir".

Estas opiniones rebasaron no sólo la presión social del discurso hegemónico de la masculinidad sobre los HSH, sino también la condición de la mayoría de los participantes que se consideró a sí mismos como homosexuales. Los HSH recalcaron la importancia de ser padres a pesar del divorcio. Además, dejaron claro que no todos se sentían rechazados por sus hijos e hijas, a pesar de que la mayoría conocía su situación. En los otros dos grupos, HVIP y HT, dejaron ver también su sentido de sensibilidad y disponibilidad para complementar eso que entendían por paternidades.

Relaciones con los hijos e hijas

Para los HVIP, las relaciones con sus hijos e hijas se revertían de una importancia muy especial. Hablaban de cómo orientaban a sus hijos desde la prisión durante las visitas de estos y éstas a la institución, así como a través de cartas o por teléfono. Al visitar a uno de sus hijos, un HVIP le comentó:

> "Tú no vayas a preñar esa muchacha, imagínate que alguien le haga eso a tu hermana, o imagínate que cara voy yo a darles a esos padres. Tu cuídate, tu guárdate, yo te recomiendo que no lo hagas hasta que te cases". (#1)

De la misma forma, otros manifestaban cariño, amistad e intentaban disciplinarlos con recelo de que por ser varones los enfrentasen físicamente, evidenciando entender que era más difícil, en este sentido, relacionarse con los hijos que con las hijas. El dilema del poder físico entre padre e hijo, con frecuencia emerge por la falta de diálogo y comprensión de la necesidad de proveer espacios a los hijos donde ejercer ese poder como hombres, sin que implique en su desplazamiento como padres.

Por otro lado, para los HT, las relaciones con los hijos(as) fueron clasificadas como buenas. Se sentían comunicativos y amigos de estos y estas. Los HSH veían perjudicadas sus relaciones con los hijos e hijas por el abandono y el sentimiento de culpa que sentían al no querer ser heridos inconscientemente. Al respecto, comentó uno de ellos:

> "Con mi hijo gay están completamente rotas las relaciones. Y con el otro, cuando me encuentro con él, lo saludo y trato de entablar conversaciones, si él está de humor, pues habla algo, sino, no. Yo creo que está bien afectado por la relación con mi compañero… Con mi hija, son bien, ella me oye, yo le hablo, este, no le hablo de mi pareja, porque siento que la hiero". (#1)

Actividades con los hijos e hijas

Al respecto comentaron los HT que llevaban a cabo actividades a través de las cuales le enseñaban labores, que a su mundo de entender, "sus hijos e hijas debían aprender"; "además de salir de compras, compartir deportes y ayudarles". Les gustaba sacarlos a jugar y desarrollar actividades fuera de la casa. Para muchos de los participantes, las actividades con los hijos e hijas debían corresponder a mamá.

De modo general, se encontró que los participantes compartían, tanto con hijos como con las hijas actividades de la cocina, tomar el baño juntos, ser alcahuetes, besarlos, ser con ellos como fueron sus padres, complacerlos e inducirlos en la religión.

Comunicación

Este fue un tema de interés para los tres grupos de participantes; nuevamente, las condiciones particulares de los contextos donde estos intereactuaban, afectaron el ejercicio de sus paternidades. Para los HVIP, la comunicación con sus hijos e hijas fue muy importante y la misma se basó en "brindarles confianza a sus hijos e hijas, intentar ser amigos" y si fuera el caso, de no poder comunicarse personalmente con ellos, les escribirían. Así expresó uno de los participantes:

> "Les he dado la confianza de que cuando tengan un problema vengan a donde mi, y me digan "papi, pasó esto y esto y esto…Es decir que no quise tener yo la misma enseñanza que tuvo mi papá. Es todo lo contrario". (#4)

Para los HT, mucha de su atención sobre la comunicación se centró en el tema de la sexualidad. Esto fue así, a pesar de que entendían que este era un tema que le correspondía a mamá. Al respecto, otros veían este tema de sexualidad como área de interés para la pareja.

> "Bueno yo discutí con ella [mi hija] asuntos sexuales cuando ella tuvo un amiguito, bueno yo lo vi y yo decía que un amiguito es bueno tenerlo, pero acuérdate que todavía tienes otras cosas de interés también". (#2)

Para los HSH, la comunicación era vista como una posible fuente de rechazo debido a su condición. En casos, veían asus hijos como distantes, llevándolos a pensar que para poder tener acceso a ellos, debían volver a sus esposas. Para otros, la comunicación con los hijos e hijas era, "una oportunidad para enseñarlos a lidiar con el rechazo". Para algunos, la comunicación evidenciaba la pena de sentirse rechazado como padre por su homosexualidad.

"Me da pena que ella tenga un papá --se sonríe--homosexual". (#1)

Consejos

Para los HVIP, la orientación de los hijos giró en torno a su sexualidad, a sus problemas y de cómo era la calle. De modo general, los orientaban sobre el significado de la libertad.

> "Reciente, ayer mismo la llamé y está 'pujilatea'. Yo le dije "mamita, yo estoy loco por salir ya pa' ayudarte". (#3)

> "Si he tenido la oportunidad de orientarla sobre sexo. Con ella yo hablo con una libertad, este, y trato de orientarla. Le hablo poco y lo que busco es sembrarle la malicia para que no la tome por sorpresa". (#6)

Para los HT, la orientación de sus hijos giró mayormente en torno a temas de drogas, embarazo y conducta. Específicamente con los varones la orientación fue más en torno a la sexualidad, donde primó la perspectiva tradicional de la genitalidad, evidenciada en la expresión "no te dejes tocar". Les orientaban a ser responsables para con ellos mismos y con los otros y otras. Al respecto, uno expresó:

> "Si una muchachita te estas besando con ella y te calientas con ella, ten cuidado, porque la puedes embarazar, la puedes preñar. O sea, yo le bajo directo." (#1)

Los HSH se refirieron a orientaciones sexuales a través de sus ex-esposas y libros. Algunos prefirieron no tocar el asunto y otros se veían como hermanos de sus hijos al referirse a orientación.

Comentaron:

> "Como mi esposa era enfermera, ella les hablaba y yo les dejaba libros disponibles para que ellos vieran". (#1)
>
> "No, de eso no se habla". (#2)

Experiencias de afecto

Para los HSH este aspecto se evidenció como uno marcado por expresiones de distancia y falta de reciprocidad para con los hijos e hijas.

> "Es distante. Me lo encuentro, si estoy sólo, le doy un beso, esto, pero él no me lo devuelve". (#1)

Para los HT las manifestaciones de cariño fueron marcadas por preferencias de género, aludiendo que, "los niños eran de mamá y que las niñas eran más cariñosas con ellos, en lo que existía reciprocidad". De modo general, a pesar de estas diferencias, manifestaron brindarle, "afecto a ambos, varones y hembras". Entre las manifestaciones de afecto mencionaron:

> "abrazarlos, besarlos, "chiquite-arlos", darles cariño, decirles que los quiero mucho y ser recíprocos". (#2)

Por su lado los HVIP manifestaron que los escuchaban, los atendían, los besaban y los abrazaban pues había comunicación por teléfono o a través de las visitas. El contexto de la prisión no fue un obstáculo a su desempeño como padres y menos a la manifestación de expresiones de afectos.

Conflicto con los hijos e hijas

Para los HVIP el conflicto se evidenció, presente y justificado en varias circunstancias. En una situación, este surgió en el momento que se supo que estaba preso, pues los hijos no lo aceptaban y lo culpaban como padre por esta circunstancia.

> "Jamás, nunca, nunca". Hubo un primer conflicto con la chiquitina, cuando ella me decía, ¿Por qué? ¿Por qué hiciste eso? Y yo con lágrimas en los ojos le dije, "mamita, jamás creas que papi hizo eso, yo le dije a la mai', háblale y aclárale tú lo que pasó, quiero que tú se lo digas." (#3)

Por su lado, para los HT, los conflictos surgían por las manifestaciones de independencia de los hijos varones, a lo que uno de los participantes reaccionó diciendo "aquí en casa el guapo soy yo", ante sus manifestaciones de independencia.

Al respecto comentó:

> "El varón, el varón es un guapetón, entonces yo voy y lo agarro y como él reacciona bien violento y yo me pongo también violento para que sepa que yo tengo también autoridad, "aquí no hay más guapo que yo, le digo". (#2)

A varios de ellos les preocupaba la conducta de los varones en la escuela, el hecho de querer llamar la atención, a la vez que sentían que su conducta podría deberse al divorcio y otros tipos de problemas. Con relación a las féminas, comentaron que evitaban el conflicto dialogando, contrario a la confrontación con los varones. Para los HSH parecía no haber otros conflictos, además de los anteriormente señalados.

Exigencias cuando eran niños

Para los HSH las exigencias durante su niñez provenían preponderadamente a través de la figura paterna. Estas exigencias se relacionaban mayormente con su comportamiento, el cual era exigido dentro de los cánones del discurso de la masculinidad. A su modo de entender se les exigía: "comportamiento masculino en ropa y conducta"; "a no inmiscuirse en conversaciones de adultos"; "a ser machos, no llorar, ser fuertes, duros y a no expresar sentimientos"; "a ser rudos de sentimientos, ya que el varón debe ser agresivo, estar a la defensiva y que no podían mostrar fragilidad"; "debían hacer buche y no llorar y a no expresar sentimientos"; "debía ser varón y trabajar"; "ser estudioso y obediente"; "me pegaban por ser flojo, debía ser perfecto, ser varón"; "no a los manierismos, pues de lo contrario me pelaba, me instaba a ser sexualmente masculino".

Al respecto comentó uno de los participantes:

> "Entonces a nosotros se nos cría, él nos crió, que por ejemplo, nosotros no debíamos llorar, que teníamos que ser fuertes, en ese sentido, pero por ejemplo, si uno se caía, se daba un cantazo, algo duro, no, "ustedes ya están bien, siga pa', pa'lante, que eso no es nada. O sea que nos enseño a ser en sí duros y no expresar sentimientos". (#2).

De la misma forma, se constató que aquellos para quienes la figura materna fue la que manifestaba las exigencias, éstas eran semejantes a las de los hombres. Les instaban a: "ser varones, a ser valientes como sus padres"; "a no mostrar debilidad y a ser fuertes, a no llorar ni quejarse y a ser como sus padres". En ocasiones este patrón era reforzado, no sólo por los padres, sino por las abuelas paternas.

Al respecto, comentó un participante:

> "Ella, pues siempre, pues decía que uno tenía que ser valiente, que tenía que ser fuerte que, este, no podía, pues, mostrar debilidad, llorar por cualquier cosa, estar to' el tiempo quejándose. Este, tenía que ser fuerte, como mi papá, valiente". (# 8)

Para los HVIP las exigencias durante su niñez provenían mayormente de sus padres. Estas exigencias se caracterizaban por ser contextualizadas en ambientes violentos. De acuerdo con diferentes participantes, las relaciones con sus padres fueron: "violentas, sin cariño, tanto así que sólo me manifestaba cariño bajo estado de embriaguez; siempre me sentía presionado, y lo enfrentaba, estaba contra él por sus exigencias"; "nos exigía como militar, a través de reglas y con rigidez, todo entre hombre y mujer debía ser por separado"; "no me exigían, pero me pegaban si nos portábamos mal"; "debía ser recto y serio, de lo contrario nos castigaban con la correa". Al respecto comentó un participante:

> "Bueno siempre, no sé porqué, pero siempre los recuerdos eran más fuertes, a veces pues pensando en mi relación con mi papá, pues fue muy violenta. Este, no recuerdo nunca, pues que me haya tratado con cariño, con amor o que me haya tratado este cariñosamente, este abrazarme, etc., como lo hago yo con mis hijos, que los abrazo, que los beso, no, nunca. Y siempre recuerdo, bien, bien, bien, que una vez cuando él llegó borracho, pues nosotros, con mi hermano aprovechamos y lo cogimos y lo abrazamos y lo besamos, porque era la primera vez, que por así decirlo estaba vulnerable a que lo pudiéramos abrazar y eso es que él nos rechazaba mucho en el sentido de que le mostráramos cariño, etc. el lo veía como una debilidad, ahora lo reconozco así". (# 5)

Para los HT las exigencias durante su niñez provenían de la misma forma, mayormente a través de sus padres. Estas se manifestaban a través de exigencias relacionadas a comportamiento y trabajo como: "ayudar en las labores junto a él"; "aprender las tareas del trabajo y la casa con él y a mantener buen comportamiento, especialmente a no ser malicioso".

Si bien es cierto que en los tres contextos las demandas no se apartan de las exigencias del propio discurso de la masculinidad, éstas se vieron matizadas por circunstancias muy particulares (contexto, personalidad, interrelaciones, ciclo de vida y otras) que podrían vincularse al desarrollo de los participantes como hombres y padres, en el desempeño de sus masculinidades y paternidades.

Figuras importantes cuando niños

Para los HSH la figura más importante durante su niñez fue mayormente el papá. Las calificaciones de esta figura de relevancia fueron variadas y matizadas por experiencias de vida que los marcaron durante ese periodo. Entre sus manifestaciones se pudo constatar esta diversidad: “mi padre era muy masculino, no afectivo y cariñoso cuando estaba borracho”; “mi relación con mi padre de niño era fatal, era un hombre de la caña”; “mi figura paterna fue mi abuelo, era trabajador, varonil, me enseñó a sembrar, cuidar y a construir”; “mi papá era bueno, un excelente proveedor”; “no me recuerdo de la figura de papá, sólo de mamá; mi papá me rechazaba, le daba cariño a mi hermana, yo prefería a mamá”.

Para los HVIP la figura más admirada todavía lo fue mayormente el padre. Las expresiones así lo revelaron: “fue mi papá, la mayor parte del tiempo la pasaba con él”; “fue papá, me apoyaba y era mi mejor amigo”; “mi papá era muy masculino y poco afectivo y estricto”; “mi papá, lo admiraba, era muy inteligente, murió, hoy tengo a mi hijo”; “era mi papá, él me prefería a mi sobre mis ocho hermanos(as)”.

Dentro de este grupo hubo quienes no tuvieron estas figuras: “no tenía a nadie”; “ninguna, tenía un tío que me orientaba”; “mi padrastro, mi papá se divorció”.

Para los HT la figura más admirada fue nuevamente su papá. Este fue así calificado: “tenía buena relación con mi papá, no hablaba mucho”; “mi papá, trabajábamos la tierra juntos, era exigente y controlado”, “mi papá, era bueno, pendiente de uno y buen proveedor”, “mi papá, era presente, jugaba con nosotros”; “mi papá, me enseñó, era estricto, nos recordaba”; “mi papá y mis hermanos”; “mi papá era buen proveedor, pero pasaba más tiempo con mis hermanos”; “mi papá, a pesar de que era bueno, no había forma de complacerlo, nos pegaba, el viejo no fue muy bueno”; “mi papá, era un trabajador ausente, me crió la abuela, él era bruto, me daba palos, puños, patadas y me encerraba en el cuarto luego de las pelas”. A pesar de estas apreciaciones, era el padre la figura admirada. Respecto a esta figura importante, comentó un participante:

> “Mi padre fue un hombre que era trabajador, llegaba a la casa, se acomodaban todas las cosas que traía, se sentaba y mi mamá le atendía, le daba su comida. Nosotros, este, le lavábamos los pies a papá y peleábamos para lavarle los pies a papá; con mi papá tuve una relación de amistad aunque él tenía su genio él era bien reservado, en el momento en que

> tenía que castigarme, él sacaba la correa tranquilamente y me daba dos cantazos y pa' fuera. Mi papá era un sujeto que era bien bueno en el trabajo, él era laborioso, el no se detenía, él lo podía y rápido lo trabajaba en la hora que tenía que hacerlo. Nunca nos estaba diciendo, ni puyando, ni haciéndonos nada de eso, no era el estilo de él". (# 1)

La figura más admirada por los tres grupos fue la del padre de la familia. Esta fue admirada por varias razones, entre las que precisaron aquellas vinculadas al discurso de la masculinidad y las cuales reflejan las exigencias a las que se les sometía como niños. Es relevante comentar que a pesar de las relaciones, en ocasiones tirantes y abusivas, la figura paterna todavía seguía siendo considerada la más admirada durante la niñez. La variedad, las experiencias, los comportamientos, los modelajes y las actitudes, ciertamente apoyan la noción de la importancia del contexto donde se da la experiencia de ser padre, para el desarrollo de las paternidades existentes entre estos tres grupos de hombres.

Figuras más importantes como adultos

Se preguntó cuál era la figura más importante ya de adultos. Para los HSH y los HT, grupos que respondieron a esta pregunta, la figura continuó siendo la paterna. Los HIVP no se manifestaron al respecto.

Para los HSH, la figura paterna fue importante como adulto, la más importante. Así se expresó: "mi papá lo aceptaba y no me sentía rechazado, pero no nos comunicábamos verdaderamente"; "mi papá, como adulto fue increíblemente bueno"; "mi papá, luego de la adolescencia hubo más confianza, nos empezamos a conocer, hoy lo considero el mejor padre del mundo"; "mi papá, pero me aisló de él, a pesar de ser bueno"; "mi papá siempre ha tenido buenas relaciones"; "papá, la relación es mejor ahora que cuando me criaba".

Para los HT la figura del padre continuó siendo la más relevante cuando adultos. Sus manifestaciones al respecto así lo confirman: "papá, me orientaba, fue mi compañero de trabajo"; "papá, me inspira el mismo respeto"; "papá era mi amigo, hacíamos todo juntos, pero me abandonó", "papá, me enseñó bastante"; "papá, pero actualmente está alejado".

La constatación respecto la continuidad de admiración hacia la figura paterna, pese a las diversas experiencias personales, los contextos y los cambios expresados en sus manifestaciones, nos habla de lazos de apego duraderos con estas figuras paternas, diversas y marcantes.

Expresiones de afecto hacia los hijos e hijas

Para los HSH y los HT las expresiones de afecto hacia los hijos(as) fueron constatadas. Al respecto, los HVIP no se manifestaron, a pesar de haberlo hecho a través de las preguntas vinculadas a las relaciones con sus hijos e hijas anteriormente.

Las expresiones de afecto de los HSH hacia sus hijos e hijas fueron descritas de la siguiente manera: “a mis hijos los quiero por lo que son, mis hijos”; “quiero a mis hijos, pero no existe mucha confianza”; “a mis hijos los abrazo, los beso aún hombres como están, trabajo las diferencias con ellos”.

Las experiencias de afecto de los HT para con sus hijos fueron así manifestadas:

> “comparto con él, lo abrazo, le doy besos y si es necesario lo regaño”; “los besos y eso..., les llevo dulces, les compro cositas, los abrazo, los quiero mucho, dialogo con ellos, comparto con ellos, voy al cine, les digo que les quiero y lo mucho que significan para mí”.

Estas manifestaciones de afecto hacia hijos e hijas evidencian parte de las respuestas que se le adjudican al llamado hombre nuevo o nuevo padre, que se refieren a ese padre que es capaz de evidenciar sus emociones y compartir tareas del hogar y de dejar sentirse, entre otras. Estas características en ocasiones dejan ver áreas de posibles conflictos intrapersonales y familiares, pues confligen con las exigencias, demandas y expectativas de ellos como hombres y padres, según se evidenció a través de sus manifestaciones, no sólo con relación a sí mismos, sino también a su proceso de socialización, mayormente a través de la figura paterna. Ésta exigía la ejecución de las tareas de ser padre, a través de las expectativas del discurso de la masculinidad hegemónica, las cuales, en ocasiones, parecían diferir de lo que cada padre contextualizase en sus experiencias de vida. También dejan entrever áreas de conflictos que coinciden y toman el espacio de las relaciones familiares como campo de batalla discursiva al lidiar con manifestaciones de poder y control dentro de este contexto.

Conclusiones

Los datos hasta aquí presentados recogen parte de las subjetividades y experiencias de vidas de hombres puertorriqueños pertenecientes a diversos grupos de nuestra sociedad. Éstas se concretan a través de la forma en que esgrimen su vida cotidiana y a través de las cuales se constatan los discursos de la sociedad que marcan sus quehaceres y estructuran sus experiencias de vida. El proceso de construcción de estas masculinidades se ve contextualizado

no sólo por sus propias experiencias de vida, sino también por sus percepciones, sus perspectivas, sus emociones, sus subjetividades, y sus personalidades. Es interesante constatar que en el fondo, a pesar del impacto de este discurso hegemónico, ellos consiguen imprimir sus huellas diferenciadas en sus formas de ser hombres y ser padres. Se evidencia como algo relevante, como cambios en el ejercicio de sus paternidades. En éstas, sin perder aquello que las caracteriza a todas y que las cruza como hilo conductor --ser proveedor--, se abren espacios para paternidades presentes y diversas. Las mismas han sido capaces de evidenciar emociones y afectos, cariño a sus hijos e hijas; y también han mostrado como lidiar con los conflictos emergentes, tanto propios como familiares.

Es a su vez notable constatar cómo las figuras paternas representadas a través de los testimonios y experiencias de vida de los participantes han sido apoyadas en sus acciones dentro del contexto familiar, a través de sus miembros, independientemente de su género. A pesar de las experiencias mencionadas, esta figura paterna tradicional ha conseguido mantenerse bastante inalterada y fiel a las expectativas del discurso hegemónico, Sin embargo, en sus manifestaciones, los participantes del estudio reconocieron estas expectativas por lo que eran, pero nos pareció que no se circunscribieron a ellas al pie de la letra. Esto se evidenció a través de su capacidad de poder responder y adaptarse a las exigencias del contexto y a su vez dejar espacios para manifestar las emociones, entre otras cosas. De la misma forma, los diversos contextos de las masculinidades que comprendían los tres grupos de hombres estudiados guardaron una estrecha relación entre quienes eran ellos actualmente, cómo fueron socializados y especialmente en lo que a la figura de sus padres representó entonces y ahora.

La figura paterna sobresalió en este estudio por ser admirada, a pesar de las circunstancias en ocasiones violentas, e incluso, a pesar de los contextos en los cuales ejercieron sus masculinidades y sus paternidades. Las paternidades de sus respectivos padres y sus experiencias fueron salvaguardadas y valoradas por sus aspectos intrínsecos, entre los cuales sobresalieron la enseñanza para “ser hombre” y la provisión de recursos económicos a la familia. Estos datos nos deben llevar a reflexionar sobre el valor de la relación paterno filial y a cómo debe trabajarse esta figura para apoyarla y, por qué no, reorientarla, en términos de mayor relevancia y apoyo a la familia y los hijos e hijas. Esta re-orientación debe apoyar el poder responder más efectivamente a las exigencias de nuestra sociedad, en lo que se refiere a mayor disponibilidad paterna para compartir tareas del hogar y cuido de hijos e hijas, entre otras cosas.

Los elaboradores de la política pública deben considerar seriamente enfocar las políticas hacia la familia, no necesariamente haciendo recaer su mayor peso y énfasis sobre la figura materna, sino, balancearlo entre las dos partes, tanto la materna como paterna. Estos

esfuerzos de política pública, deben abarcar los diversos espacios familiares, como también al mundo del trabajo y demás sectores de la sociedad interrelacionados de la misma forma. Puede incluso pensarse en la elaboración de políticas orientadas por las necesidades y particularidades de diferencias de género, en este caso el masculino.

Se evidencia así la necesidad de trabajar, no sólo a este nivel, sino también a nivel del propio discurso de la masculinidad y de las paternidades ya existentes. Ciertamente trabajos como éste, en el que el investigador se acerca al asunto bajo estudio, desde una perspectiva constructivista, dejan espacios donde las experiencias de vida del otro y sus subjetividades son valoradas en su justa perspectiva, es decir, contextualizadas. Esto es así al poder evidenciar que nuestras experiencias de vida a través de lo cotidiano están constantemente rehaciendo nuestros papeles en la sociedad. Ser hombres y padres en este siglo, merece que se considere seriamente; también las experiencias de vida de los hombres y de las interrelaciones entre los hombres y mujeres han modificado este concepto y lo que se espera de él. Si consideramos los cambios que han sufrido los discursos dominantes que controlan la sociedad, sin contar el impacto de la tecnología en la familia y sus componentes, estamos sin duda ante un gran desafío y ante una pregunta similar a la que nos hacíamos al inicio del trabajo: ¿Qué padres requieren estos tiempos? Al ser así, se constata la importancia de este vínculo y la necesidad de repensar su apreciación que, de modo general, se percibe como distante y en ocasiones sustituible. La revisión de literatura nos dice que, incluso, la falta de la presencia física de la figura paterna no la elimina, ni le disminuye importancia para los hijos e hijas (De Keijzer, 1993 y Guttman, 1995). Las figuras paternas y sus diversas manifestaciones, dado su constante rehacerse para responder a las exigencias del ambiente social puertorriqueño, cada vez más complejo, ciertamente requieren ser repensadas y valoradas en su diversidad y en su justa perspectiva. Tal vez así podremos apoyar más conscientemente la construcción de nuevas paternidades o de paternidades emergentes que respondan a las exigencias de un nuevo milenio.

Referencias

Arendell, T. (1997). (Ed.). *Contemporary parenting: challenges and issues*. Thouthand Oaks, Sage Publications.

Cardoso, J. L. (1998). Paternidade adolescente: La investigacaõ à intervencaõ. En *Homenes e Masculinidade*. Outras palavras.org.por Arilhia, Unbehaum y Medrado. Saõ Paulo: Estudos e Comunicaçaõ en Sexualidade e Reproduçaõ Humana (ECOS), 185-214.

Cazés, D. (SF). *La dimensión social del género: posibilidades de vida para mujer y hombres en el patrimonio*. México: CONAPO

Christiansen, S. & Palkovitz, R. (2001). Providing as a form of paternal involvement: Why the «good provider» role still matters. *Journal of Family Issues, 22*, 84-106.

Curran L. & Abrahams, L. (Oct. 2000). Making men into dads. Fatherhood, the State and Welfare Reform. *Gender &Society. 14* (5).

De Keijzer, B. (1993). *Paternidad y transición de género*. (Mimeografiado) México City: México.

Fachel Leal, O. (1997). Suicidio y honor en la cultura gaucha. En T. Valdés & J. Olavarría. (Eds.) *Masculinidades, poder y crisis*. ISIS Internacional, FLACSO-Chile, Ediciones de las Mujeres, no. 24, pp 113-124.

Fontán Rivera, G., Nieves García, E., & Rodríguez Vázquez, G. (1995). *La dinámica familiar de las familias reconstituidas: Características, relaciones afectivas y comunicación de las familias reconstituidas, atendidas en el Instituto del Hogar Celia y Harris Bunker, a mayo de 1995*. Tesis inédita. Maestría Trabajo Social, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Fuller Osores, N. (1997). *Identidades masculinas. Varones de clase media en Perú.* Lima, Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica.

Gerson, K. (1997). The social construction of Fatherhood. En T. Arendell. *Contemporary parenting: challenges and issues*. Thouthand Oaks, Sage Publication.

Gilmore, D. (1994). *Hacerse hombre: Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona, Editorial Paidós.

Greig, A. (2001). *Political connections: Men, gender & violence*. In www.un-instraw.org/does/menworks/grieg.pdf.

Griswold, R. (1993). *Fatherhood in America: a History.* New York: Basics Books.

Guttman, M. (1995). *Fabled fathers and motherless machos: Paternity in contemporary Mexico City*. Trabajo presentado en panel: Constructions of Masculinity in Latin America. Latin America Studies Associations Congress, Washington, DC, Sept. 28-30.

Hass, L. (1992). Nurturing fathers and working mothers, changing gender roles. En Sweden in J.C. Hood. *Men, Work and Family*. Newbury Park, Sage Publications, 239-258

Hood, J.C. (1993). (Ed.). *Men, work and family*. Newbury Park, Sage Publications.

Jiménez Díaz, L., Pérez Molina, G. & Vargas Sánchez, J. (1998). *Dinámica familiar en la etapa de desarrollo del niño vacío: Los patrones de comunicación, el nivel de satisfacción sexual y sentimientos de autorealización de las diadas maritales que se encuentran en la etapa de desarrollo del nido vacío que utilizan los servicios de cuidado primario Hospital de Veteranos de San Juan, Puerto Rico, a mayo de 1998*. Tesis inédita. Maestría Trabajo Social, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Kimmel, M. (1992). La producción teórica sobre la masculinidad. Nuevos Apuntes. En R. Rodríguez (Ed.). *Fin de siglo, género y cambio civilizatorio*. Ediciones de las Mujeres, no. 17, ISIS International, 129-138.

Kimmel, M. (1998). *The (gender) development of (gender) underdevelopment: The simultaneous production of hegemonic and subaltern masculinities in Europe and the United States*. Trabajo Presentado en: Conferencia Regional. La Equidad de Género X.

Lamas, M. (1995). Cuerpo e identidad (Body and Indentity). En Arangon, León & Viceros. _(Eds.). *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Bogotá, Tercer Mundo Editores/ Ediciones UNIANDES, 61-68.

Landale, N. S. & Oropesa, R. S. (March, 2001). Father involvement in the lives of mainland puertorrican children. contribution of non resident, cohabitating and married fathers. *Social Forces*, *79* (3). 945-968.

La Rossa, R. (1988). Fatherhood and social change. *Family Relations, 37*: 451-457.

Lipton, D. & Barday L. (1997). *Constructing fatherhood and experiences*. Sage: London.

Márques, J. M. (1997). Varón y Patriarcado. En T. Valdés & J. Olavarría (Eds.)_*Masculinidades, Poder y Crisis*. ISIS Internacional, FLACSO-Chile, Ediciones de las Mujeres, no. 24, 17-30.

Mirandé, Alfredo (1997). *Hombres y machos*. Boulder: Westview Press.

Nieves Rolón, I. & Valdez González J. (2002). *La crianza de los hijos e hijas a través de los ojos y las manos de Papá*. Tesis inédita. Maestría Trabajo Social, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Nolasco, S. (1993). *O mito da masculinidade*. Río de Janeiro, Editora Rocco.

Olavarría, J. (2001). *Ser padre en Santiago de Chile*. Red de Masculinidad. http://www.Flacsoc/1antolavar.htm. 1-18.

Philips, J. (2001). Cultural constructing of manhood in prision. En *Psychobiology of Men and Masculinity. 2* (1), 13-23.

Pleck, J. H. (1992). *Are family supportive employer policies relevant to men?* In J.C. Hood. *Men, work and family*. Newbury Park, Sage Publications, 232-233.

Ramírez, L. & García Toro, V. (2002). *Masculinidad hegemónica, sexualidad y trasgresión*. *El CENTRO de Estudios Puertorriqueños, XIV* (1) Spring, 4-25.

Ramírez, Rafael L., García-Toro, V. & Cunningham, I. (2002). (Eds.). *Caribbean Masculinities: Working Papers*. HIV/AIDS Research and Education Center. University of Puerto Rico, San Juan, Puerto Rico.

Ramírez, Rafael L., García-Toro, V. I., Vélez-Galvan, Miriam L. & Cunningham, I. (2002). Masculine identity and sexuality: A study of Puerto Rico blue-collar workers. En R. L. Ramírez, V. I., García-Toro, & I. Cunningham. (Eds.). *Caribbean masculinities: Working papers*. HIV/AIDS Research and Education Center. University of Puerto Rico, San Juan, Puerto Rico.

Ramírez, R. L. (1993). *Dime capitán. Reflexiones sobre la masculinidad*. Puerto Rico, Ediciones Huracán.

Sepúlveda Colón, C. (1997). *Enfermedades degenerativas en la familia: Adaptación en la familia cotidiana de familias en las que alguno de sus miembros padece de la enfermedad degenerativa de* Parkison, Área Noreste, a julio de 1997. Tesis inédita. Maestría Trabajo Social, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

Valdés, T. & Olavarría, J. (1998). Masculinades y equidad de género en América Latina. Santiago de Chile, FLACSO.

Viveros, M. (1998). Quebradores y cumplidores: Biografías diversas de la masculinidad. Lectura presentada en la conferencia regional “La equidad de género en América Latina y el Caribe: desafíos desde las identidades masculinas”, Santiago de Chile, junio 8-10, 1998.

Notas

[1] ISMA: Identidades y Sexualidades Masculinas.
[2] En el grupo de hombres convictos por crímenes tipificados como violentos (HVC), el pago por cada entrevista se hizo a través de la administración correccional. La Administración de Corrección no permite un pago directo a los convictos por razones de control y seguridad.
[3] Se incidió en que los hombres encarcelados estuvieran en la penitenciaría por crímenes catalogados como violentos por la justicia.
[4] Se consideró esta variable, dado que se encontró que dentro de la institución penitenciaria había mucha actividad religiosa cristiana, mayormente católica (misas) y protestante (cultos evangélicos).
[5] La institución penitenciaria de Río Piedras tenía cuatro subdependencias dentro de la misma a las que se denominaba 448, 352, UTI y Las Malvinas. Se incluyeron una serie de índices con escalas tipo Lickert para abordar aspectos de la violencia entre estos hombres, así como se abordó más sobre su vida delincuencial previo a su encierro actual.
[6] Solamente se utilizaron las respuestas referentes a la alternativa de acuerdo con el presente artículo.
[7] Este adjetivo al igual que el de insensible, no se utilizó en las investigaciones a los HSH y los HVIP.
[8] El adjetivo, de “mujeriego” no fue considerado en las entrevistas a los HT, quienes inicialmente fueron considerados como grupo piloto de la investigación. Los datos relativos a este adjetivos responden a los HSH y los HVIP.

(M)othering the Text or The Feminist Critique of Translation

Isabel Garayta

> *Translation is, of course, a rewriting of an original text. All rewritings, whatever their intention, reflect a certain ideology and a poetics and as such manipulate literature to function in a given society in a given way. Rewriting is manipulation, undertaken in the service of power, and in its positive aspect can help in the evolution of a literature and a society. Rewritings can introduce new concepts, new genres, new devices—and the history of translation is the history of literary innovation, of the shaping power of one culture upon another. But rewriting can also repress innovation, distort, and contain, and in an age of ever increasing manipulation of all kinds, the study of the manipulation processes of literature as exemplified by translation can help us towards a greater awareness of the world in which we live. (Bassnett and Lefevere, General editors' preface vii)*

In these words, Susan Bassnett and André Lefevere, the editors of a series of books on Translation Studies, equate translation with rewriting and recognize the possible changes that can be wrought on a text through manipulation; furthermore, this manipulation is identified as the expression of power. The words reaffirm what we have long known about the false pretense that literature occurs—that it is written, read, translated or packaged—in a vacuum. As the focus of Translation Studies has shifted toward an examination of the manipulations to which literature is subjected when it is translated, it has begun to analyze the personal, cultural, social, economic, and commercial contexts that act as determinants in any translation. It is in keeping with this new interest in how literature is manipulated by a translator that the discipline has begun to use the terms "rewriting" and "translation" interchangeably. One of the results of this change of focus is that translators have come to recognize their own power.

Translation has always been a place where women have been found; with the shift in focus in Translation Studies, it is now a place where center stage are their concerns about how the issue of gender, and specifically the politics of gender, is a determining factor in a translation. There are

certain issues and themes, which offer themselves as essential subjects of study when dealing with the subject of feminist translation. Some of these are given rise to by women translators' choices of text, others by the very particular work modes, which women engage in. Some of the issues are born of the close collaboration of author and translator, which seems to be a trademark of feminist translation of women authors. Often in their projects, writer and translator work together in the true feminist spirit of collaboration. At other times, often when self-translating, the artificial, patriarchal line dividing original and translation is transgressed. Another interesting angle, which is being explored, is precisely how language and translation take on a special meaning not just for bilingual but also for lesbian women. Research is again being done into women's relationship to language, to an at once "mother" yet patriarchal tongue, and to the power inherent in a language from which many women see themselves distanced and from which some lesbian writers feel themselves twice removed.

This work explores some of the ways translation and gender studies intersect. First, we will see how the metaphorics of translation has always been gendered. We will examine this phenomenon and what it reflects. Second we will survey some of the historical ties between women and translation, and point to a few examples of recent studies being carried out in this area. Finally, we will look at the crossroads of Translation and Gender Studies today. We will look at the work that is being done in this field, at some of the pronouncements that are being made, and more importantly, at some of the questions that women in translation are asking.

In 1988, Lori Chamberlain published "Gender and the Metaphorics of Translation" in the journal Signs. By examining the language, the metaphors used to speak about translation, she pointed to "what is at stake for gender in the representation of translation: the struggle for authority and the politics of originality informing this struggle" (57). Chamberlain's essay points to how the central issue is actually that of male/productive/creativity vs. female/reproductive/(un)faithful replication. Like much interdisciplinary feminist scholarship, this essay proved to be a timely wake-up call to those working within the field of Translation Studies and a watershed in an area of study that was ripe for a re-vision through the lens of gender. In focusing on the gender politics of translation, on the issues of power and authority that today inform virtually all discussion-taking place in Translation Studies, Chamberlain was contributing to the "loss of innocence" which that discipline was beginning to undergo.

In reviews and arguments, the phrase "les belles infidèles," used to characterize translations, is still often quoted as "dogma": Translations, like

women, must be either beautiful or faithful, but seldom or never can they be expected to be both. Chamberlain attributes the popularity and longevity of this saying, which was coined in seventeenth-century France, to the fact that it reflects widely held beliefs and stereotypes about fidelity, both in marriage and in translation, and long centuries of double standards during which only women and translations, not men and "original" texts, could be guilty of the crime of infidelity. Chamberlain goes on to show how variations on the metaphoric gendering of translation often include portraying a feminine text whose chastity it is the duty of the male translator to guard and protect, or portraying the translator as a male seducer who must coax the "charms" from the willing (and unfaithful) text. Taking the analysis of the "fidelity" metaphors used to speak about translation one step further, Chamberlain points out that what is in fact betrayed in metaphors such as these is not really so much a text per se as an anxiety about paternity which gets played out in the oedipal triangle of the father(author) who becomes the rival of the child(translator) in the battle for the object of desire which is the text, much in the way "a profound ambivalence about the role of maternity" and towards the "mother-tongue" is often reflected in questions of fidelity to the source vis-à-vis the target language.

The metaphors which are used to speak about translation and which Chamberlain examines are not, however, limited to the realm of the family. They can often be traced to the realm of the state or of religion. For example, at one extreme of these metaphors is to be found the figure of the pietistic translator, kneeling before the all-powerful author or, at the other extreme, that of a translator violently usurping power (often in images invoking cannibalism, as other critics have pointed out). Moreover, from her scrutiny of the metaphorics of translation, Chamberlain moves to point to what we are repeatedly confirming today, that the "politics of colonialism overlap significantly with the politics of gender" (61) and that the politics of oppression and marginalization—be it of gender, race, or class—often share a vocabulary as well as an ideology. What is relevant, as Chamberlain points out, is that all the images of the translation process are inscribed within the ideology of a paternal power-system in which claiming power is equivalent to claiming a phallus. So, to the binary list of oppositions that have so often been looked at, Chamberlain adds writing vs. translation, or the "masculine" original vs. the "feminine" derivative. Thus, the issues of prestige, legitimacy, and power that are stake when speaking of translations are played out in the familiar vocabulary of male and female. In Chamberlain's own words, "What proclaims itself to be an aesthetic problem is represented in terms of sex, family, and the state, and what is consistently at issue is power" (66). Thus, as we have seen, the coincidence in the hierarchy of the original\translation binomial with the male/female one gives rise to the metaphorics used to talk about translation. And it is this reality, which always relegates the work of translators to a secondary, "feminine" plane that many translators today are actively working to promote a change in. The questioning of authority, the

rejection of the hierarchical as an organizational model, and the promotion of alternate forms of ordering and even of perceiving reality have always been central tenets of feminist philosophy. This worldview based on more egalitarian principles is naturally being carried into their work by feminist translators.

Studies carried out in the intersection between Women's Studies and Translation have not, however, limited themselves to analysis of the metaphorics or to how the gendered translator/author relationship has developed. In a move parallel to that undertaken by early scholars of Women's Studies as they began their critiques of fields such as English literature, art history and the natural sciences, research is now being conducted which is slowly filling out and completing the history of translation? A different picture, one which includes the many women whose work had previously been ignored, is emerging. This re-written history of translation needs to be looked at with fresh eyes and invites studies, which consider how and why women have translated at different times throughout history. The research being done in this field is truly interdisciplinary and is rendering a fuller history of women's lives and of their place in the workforce. It is also enriching the work being done in linguistics, the social sciences and literary history, to name just a few of the disciplines involved.

These studies have brought to light names like that of Dorothea Schlegel, who is an example of the all too often repeated story of women's enforced silence and of how literary history requires righting. In a 1996 MLA panel specifically dedicated to "Gender and Translation in Eighteenth-Century Germany: Women Writers as Obscure(d) Translators," Gabrielle Bersier discussed this case. The editorial history of the translations done by Dorothea Schlegel (among them of Germaine de Stael's Corinne) reveal how "her literary labor helped aggrandize [her husband Friedrich Schlegel's] reputation as a trendsetter of Romanticism" (1). Bersier indicates that the softer voice of Dorothea was not only drowned out by that of the husband's, but was effectively coopted, appropriated, to make his appear stronger.

If some women had their translations usurped, many others discovered that translation provided a site of resistance and that it could be used to hide less acceptable literary activities. One of the ways in which translation has traditionally been important to women is by affording them an outlet for literary expression in a way considered to be less offensive than original writing or "thinking." Susanne Kord points to what she labels "pseudonymous behavior," which

> comprises the authors' various attempts to convince their readership of their "femininity" despite their "unfeminine occupation"—writing. For example, they would pretend that the work was published without the author's knowledge or consent; or in their forewords, they would present the work as a result of coincidence, emphasizing the "obvious flaws"

> in the author's writing, pleading for the clemency of male critics, or reiterating endlessly that the author is much more skilled with the needle than with the pen. (11)

What bears on our topic is that Kord adds to that list of examples of "pseudonymous behavior" the presentation of original works as translations. Clearly, the need to be "shielded" against social reproach was such that women were even willing to forgo the higher wages paid for an original. Thus,

> like anonymity and pseudonymity, pretending to be the "mere" editor or translator demonstrated "feminine" modesty, while enabling the women to proceed with their "masculine" literary activities anyway. In a society where the female author was always pronounced guilty, the "innocent" translator became a way of resolving the dissoluble conflict: to write and publish while adhering to contemporary notions of femininity, to become known and remain unknown at the same time. (12)

Another way of infiltrating the masculine realm of literary production and effectively negotiating various prohibitions is chronicled in the anthology of essays Silent But for the Word: Tudor Women as Patrons, Translators, and Writers of Religious Works, edited by Margaret Patterson Hannay. The essays in this book trace the literary contribution of Tudor women who again, turning the patriarchy's rule against itself, managed to justify education by employing it in the service of religious translation. The anthology chronicles how within the limited modes, which were open to them at this, time—religious writings and translation—women managed to find a voice. Essays focusing on cases such as Margaret More Roper's anonymous transla≠tion of Erasmus' Precatio Dominica, Mary Sidney, Countess of Pembroke's translation of Philippe de Mornay's Discours de la vie et de la mort, and the various translations undertaken by the Cooke sisters begin to complete the intersecting histories of Tudor women and translation, until quite recently unexplored.

There are other inspiring cases—Tina Krontiris, for instance, recalls the case of Margaret Tyler, who boldly signed her translation of The Mirrour of Knighthood, a Spanish text which stood "in opposition" to the prevailing Renaissance rules of conduct. Tyler's translation—the only one of a romance by a woman during the seventeenth century—became a vehicle for speaking against the gender-determined literary etiquette of the day. The Mirrour of Knighthood holds an important place in literary history for having whetted the English appetite for the chivalric romance. In Women's Studies it must be seen as the work of a woman who, through the liberating potential of translation, challenged the established divisions of genre and gender in her choice of texts and in the preface to that work.

Today, as part of what can be called the feminist critique of translation, a new generation is looking at these earlier examples of women in translation as well as reclaiming the metaphorics applied to that space. There is a renewed recognition of the promise and possibilities that translation can hold for women. Moreover, current theorists are finding in translation the possibility for a new "decanonizing" relationship to a text, to a language, or to an author, something especially necessary for women to have when we recall that women had been urged to stand silently and at a respectful distance from the patriarchal literary establishment.

One example of translation's liberating potential for women is brought to light in Christina Zwarg's study of Margaret Fuller's translation of Goethe's Tasso. Zwarg shows how translation became a way for Fuller to explore a complex relationship to Goethe, to Tasso, to her father, to Emerson, and to the entire "text of literary history". Zwarg points to the "decanonizing potential" that Fuller recognizes in translation and shows how translation became, in Fuller's case, the means of providing herself with "a series of mentors, tutors, and fathers, albeit at a safe distance. . . [thus enabling her] to decanonize her literary fathers without destroying them" (465).

If in reconstructing literary history, we find that in Europe, women's battles—not least the search for a voice and the right to an education—were often fought out on the battlefield of translation, in the Americas we will often find, behind these same battles, additional issues of self-definition, identity, and prestige, and struggles revolving around the mother-tongue. Figures such as that of La Malinche, the native interpreter and mistress of Cortés, alternately seen as diplomat, betrayer, and victim, are emblematic of the coming together of issues of power and oppression, of knowledge as power, of what can be brought into a fight for survival, and finally of the ethics of patriotism and loyalty—all of these played out, this time literally, by male and female. Today, much of the work being done by academics on the so-called Third World still focuses on many of the same issues we see represented in the figure of La Malinche, and studies are often framed in terms of how that world gets "translated" for consumption.

A dizzying example of the problem of worlds in translation is given in Anuradha Dingwaney and Carol Maier's discussion of I... Rigoberta Menchú: An Indian Woman in Guatemala. Dingwaney and Maier's argument revolves "around the many textual layers of discourse that distance Menchú's testimony from her readers" (48), and demonstrates how a reader is sucked into a virtual mise en abîme of translations as we reach through the English toward the Spanish, through the ethnographer's words toward the "subject's" and through Rigoberta's own Spanish toward her native Quiché, all the while struggling to bring into focus all the different layers of translation which deliberately try to make themselves invisible.

These examples we have been looking at, which span from the sixteenth century to the present, from Europe to the Americas, hint at some of the many ways, not always fully explored yet, in which women and translation intersect. The fact is that now an entire discipline is incorporating these perceptions as well as these questions into its very core. While Gender Studies has invariably changed the disciplines it has come into contact with, the case of Translation Studies may be different only in that, already undergoing changes from within itself, it was ripe for a feminist critique. Today, a "loss of innocence" has begun to occur in Translation Studies, where the latest scholarship is moving beyond linguistics and aesthetics to undertake a re-examination of the supposed neutrality under which translations are produced and received. Concomitant with this change in focus, and having perhaps an inclination or a vested interest in the rewriting of literature, a number of translators and theorists whose work is touched by a commitment to feminist politics have entered the field. They and their work have opened a host of new interrogatories—whether, how, and to what extent the employment of a confessed agenda of feminism may or should "rewrite" a source text. Feminists and others are also re-examining the issue of how gender is itself a determining factor in translation and are claiming agency for what had heretofore been cast as a passive role. Questions of ideology begin to take shape as the consideration becomes what happens when translators are confronted by texts that are offensive to them, as well as with texts they can sympathize with. The lure of resistive translation (translation which intentionally preserves the "foreignness" of the source language and therefore "reads like a translation") is both felt and self-critically examined. There is a call among women working in translation to examine their work in the light of their politics and an urging for them to write prefaces, notes, and articles that share their thoughts. It is on these questions, and the solutions embraced by different translators who see themselves as working from a feminist platform, that much truly interesting work concentrates.

This focus on gender is the kind of work being done by translator/critics such as Carol Maier. It is the spirit, which permeates her reflection as she stands back and examines the perhaps once repressed anger, which accompanied one particular project. Maier's words in reflecting on her translation of "La partida de nacimiento como ficción" by the Cuban poet Octavio Armand are indicative of the permission that women in translation have given themselves to explore and to voice their resentments.

> . . . I felt anger. I wanted the mother to be present, wanted her and her mother(s) to be signing their names along with the father and grandfather. A birth with no mother, or with the mother tongue as "midwife, stepmother, godmother," [fn. 25] but not mother seemed ludicrous: if that tongue

> was treacherous, I wanted the poet to do battle with her. I wanted to be translating her defense not her dismissal, and even though I respected the text for its ability to arouse such a strong response, to create such a "present" absence, my antagonism was stronger than my respect, for I suspected that the text, busy as it was with its patriarchal birth, was "unaware" that it could also engender a different, female experience such as mine. (Maier, "A Woman" 7)

What are the possible "solutions" offered by the "feminist translator" of today to texts such as the one Maier writes about? To questions about the clash of aesthetics and politics, about the ethics of censorship in the name of feminism, about the enticements of "resistive" or non-transparent translation, and about the legitimacy of supplementing, subverting, and appropriating a source text, there is, as we would expect from today's fragmented feminisms, a broad spectrum of answers.

At one end of the spectrum of those facing questions such as these I would put translators such as Suzanne Jill Levine, who sees gender politics as secondary to the politics informing translation as a whole.

> Unlike Hitchcock's outlaw heroines, I do not pretend to plead "not guilty." Though I have translated perverse stories by Silvina Ocampo, ironic folk tales by Lydia Cabrera, prose poems of despair by Alejandra Pizarnik, and even a children's story by Clarice Lispector, my main work as a translator has been as handmaiden to the discourse of male writers. But what is really the problematic issue here is this catchword handmaiden, the gender-identified term and role that has been assigned to translators, male, or female . . . The translator is female, even if she is sometimes a male. (183)

At the other end of that spectrum, I would put words like those of Susanne de Lotobinière-Harwood, who speaks of the irreparable wounding of the female translator by certain male authors.

> Une femme peut-elle se mettre dans la peau du poète et traduire du même point de vue? Ré-écrire d'où il a écrit? Bien sûr. Notre dressage nous y encourage....
> Mais une femme peut-elle traduire Angel Iceberg [a poem by Lucien Francoeur] sans se blesser? Bien sûr que non. Consciemment ou non. Même si je n'étais pas encore féministe, c'est-à-dire consciente du danger, je n'ai pas

> pu revêtir la peau du poète sans m'aliéner profondément. Car pour la traduire je devais à mon tour—déformation professionnelle oblige—occuper son poste d'observation et regarder le corps de cette femme-ange avec ses yeux à lui: faire mien son mépris, retourner contre moi (puisque c'est à elle que je m'identifie ici) sa violence verbale. Me faisant une violence que, soit dit en passant, aurait été tout aussi réelle, bien que d'un genre différent, si j'avais eu à traduire l'écriture d'une non-féministe. (16-17)

Alongside Lotobinière-Harwood, and equally vocal in their political views, I would place translators and writers such as Sherry Simon, Barbara Godard, Nicole Brossard, and others from the group of writers and translators working in Quebec.

> In 1979 when Elaine Showalter wrote "Toward a Feminist Poetics" she lamented women's role as "mere" translators, editors, and interpreters.Whereas male critics in the twentieth century have moved to center stage, openly contesting for primacy with writers, establishing coteries and schools, speaking unabashedly (to quote Geoffrey Hartman) of their "pen-envy," women are still too often translators, editors, hostesses at the conference and the Festschrift, interpreters. To congratulate ourselves for working patiently and anonymously for the coming of Shakespeare's sister, as Virginia Woolf exhorted us to do in 1928, is in a sense to make virtue of necessity. (128)

These words are a far cry from the words we are hearing today from feminist translators. In a contemporary echo to Ellen Moers' early recognition of the multiple manifestations that "heroinism" may take, today a recognition of the untapped potential for shifting the locus of power is occurring not only in translation but also in other areas such as editing, book reviewing, and anthologizing. With this recognition, politics becomes practice as many editors, reviewers, and translators refuse to sit quietly behind the text. Silence and invisibility are no longer considered appropriate behavior; instead, immodest, wanton delight is taken by the feminist translator in flaunting her presence.

> The feminist translator, affirming her critical difference, her delight in interminable re-reading and re-writing, flaunts the signs of her manipulation of the text. Womanhandling the text in translation would involve the replacement of the modest, self-effacing translator. Taking her place would be an active participant in the creation of meaning who advances a conditional analysis. Hers is a continuing provisionality,

> aware of process, giving self-reflexive attention to practices. The feminist translator immodestly flaunts her signature in italics, in footnotes—even in a preface. (Godard, 64)

Clearly then, the view, which sees translation (and women) as derivative, secondary, and "imperfect" is changing. This dramatic shift is reflected in Godard's urging of women to irreverently "womanhandle" their texts as they translate. In effect, her exhortation is for the belle of yesterday to become the re-belle of today, for a replacement of the fidelity demanded yesterday by the infidelity applauded today. Looking back on Showalter's comment and reflecting on the immensity of the distance traveled, one is led to believe that today she would no longer find it necessary to be embarrassed for her translating sisters.

Works Cited

Bassnett, S. & Lefevere, A. (1992). General editors' preface. Translation, rewriting and the manipulation of literary fame. London: Routeledge, pp. vii-viii.

Bersier, G. (1995). "Intertextual Permeation versus Individual Literary Property: Dorothea Schlegel's French-German Translations." Gender and translation in eighteenth-century Germany: Women writers as obscure(d) translators forum. MLA Convention. Chicago Marriott Hotel, Chicago. 29 Dec.

Chamberlain, Lori. (1988). Gender and the Metaphorics of Translation Signs 13 pp. 454-472.

Dingwaney, A. & Maier, C. (1992). In J. Trimmer & T. Warnock (Eds.) Translation as a method for cross-cultural teaching. Understanding others: Cultural and cross-cultural studies and the teaching of literature. Urbana: National Council of Teacher of English, pp. 47-62.

Godard, B. (1990). Theorizing feminist discourse/translation. In S. Bassnett & A. Lefevere. Translation, history, and culture. London: Pinter, pp. 87-96.

Hannay, M.P. (1985). (Ed.). Silent but for the word: Tudor women as patrons, translators, and writers of religious works. Kent: Kent State UP.

Humm, M. (1987). Translation as survival: Zora Neale Hurston and La Malincha [sic]. Fiction International 17, pp. 120-129.

Karttunen, F. (1994). Between worlds: Interpreters, guides, and survivors. New Brunswick, NJ: Rutgers UP.

Kord, S. (1994). "The innocent translator: Translation as pseudonymous behavior in eighteenth-century German women's writing." The Jerome Quarterly, 9, pp. 11-13.

Krontiris, T. (1988). Breaking barriers of genre and gender: Margaret Tyler's translation of The Mirrour of Knighthood. English Literary Renaissance 18. pp. 19-39.

Levine, S. (1991). The subversive scribe: Translating Latin American fiction. Minnesota: Graywolf Press.

Lotobinière-Harwood, S. de. (1991). Re-Belle et infidèle. La traduction comme pratique de réécriture au féminin; The body bilingual translation as a re-writing in the feminine. Montreal: Les éditions du remue-ménage/Women's Press.

Maier, C. (1985a). A woman in translation, reflecting. Translation Review (Special issue on women in translation) 17 pp. 4-8.

_____. (1994b). Carol Maier considers women in translation: Current intersections, theory and practice." Delos V, pp. 29-39.

_____. (1995c). Translation Oxford companion to women's writing in the United States. New York: Oxford University Press.

Maier, C. & Massardier-Kenney, F. (1996). Gender in/and literary translation. In M. Gaddis Rose (Ed). Translation horizons beyond the boundaries of translation spectrum. New York: State University of New York at Binghamton, pp. 225-240.

Moers, E. (1963, 1976). Literary women. New York: Oxford University Press.

Parker, A. (1993). Under the covers: A synesthesia of desire (Lesbian translation). In S.J. Wolfe & J. Penelope (Eds.). Sexual practice, textual theory: Lesbian cultural criticism. Cambridge, MA: Blackwell, pp. 322-339.

Showalter, E. (1985). Toward a feminist poetics. In E. Showalter (Ed.) The new feminist criticism: Essays on women, literature, and theory. New York: Pantheon Books, pp. 125-143

Zwarg, C. (1990). Feminism in translation: Margaret Fuller's Tasso. Studies in romanticism 29, pp. 463-490.

Vínculos apasionados: volver sobre la pregunta, ¿qué es una mujer?

Madeline Román

> "Un paisaje no tiene un sentido obligado, un punto de vista privilegiado; se orienta solamente por el derrotero de los caminantes... no son los grandes acontecimientos los que forman la trama del paisaje del tiempo sino la masa de incidentes, los pequeños hechos inadvertidos y voluntariamente omitidos"
>
> Paolo Virilio, *Un paisaje de acontecimientos*

Evidentemente, el feminismo, tanto en su polo activista como en lo que ha entendido su quehacer intelectual, pretendió producir un mapa totalizador de la dominación patriarcal. Hace ya tiempo que está planteada la pregunta ¿Qué dejó fuera este mapa? ¿Cuáles son los dominios de exclusión que produjo? ¿Cuáles han sido los efectos, las eficacias políticas, las identificaciones y las desindentificaciones que el campo discursivo feminista ha producido? En fin, volver sobre la pregunta, ¿qué es una mujer?

Un recorrido obligado

Como sabemos, los saberes que el feminismo produjo se configuración en intertextualidad, en relación dialógica con otros saberes y otros campos discursivos al interior de la Modernidad. Un saber cuya intención fue posicionarse en abierto desafío con lo que vino a ser nombrado como el régimen patriarcal. Ha sido pues un movimiento que, habiendo nacido en el interior de las sociedades industriales, pretende dar cuenta de las relaciones entre éstas y el régimen patriarcal en su sincronía. Una denuncia política activó la producción de este discurso de la diferencia: a saber, que una no nace mujer, sino que una se hace como manera de exaltar el carácter que de construida tiene esta categoría y, con ésta una denuncia simultánea en torno a un régimen de dominación masculina que ubica en posición de sujeción a las mujeres en tanto grupo social. Así pues, el feminismo participa del entendido de que existen "hombres" y "mujeres" en total positividad. Hace unos cuantos años, y en el contexto de un seminario feminista que co-impartía con quien en vida fuese la profesora María Milagros López, una de mis colegas y amigas de psicología me preguntaba que cuántos estudiantes teníamos en clase. Le contesté que diez y ocho mujeres y dos hombres. A lo que

ella me respondió, "¿y cómo sabes que son mujeres?" Evidentemente estaba planteado un dar cuenta del entendido psicoanalítico de que ser hombre o ser mujer no tiene nada que ver con las diferencias anatómicas. Sin embargo, mi contestación, en aquella ocasión, de alguna manera me remitía a la naturalización de las categorías hombre y mujer, naturalización a la cual el feminismo paradójicamente también terminó adscrito. Después de todo, para una gran mayoría, ser hombre y ser mujer se establece a partir de las diferencias anatómicas. Diría más, el feminismo ha capitalizado sobre ese entendido de que "existen hombres y mujeres", esto es, sexos verdaderos, géneros verdaderos. Como es planteado por Judith Butler, categorías de sexo verdaderas, género y sexualidad específica han constituido los puntos estables de referencia para gran parte de la teorización y la política feminista (Butler, 1990). Esta naturalización de la categoría mujer por parte del feminismo se expresa en toda una serie de entendidos y posicionamientos políticos los cuales se representan como lo feministamente correcto[1]. Lo central para mí aquí es comunicar que, al presente, se trata de entendidos que aparecen desfasados respecto de una creciente complejización de lo social que desborda las posibilidades que tiene ese discurso feminista de significar el mundo. Después de todo, las coordenadas discursivas del feminismo local, ya traducido en política pública, ha permanecido incólume por espacio de más de treinta años. Y habrá quien siga creyendo (después de todo y de tanto...) que es posible todavía discursear los asuntos de género según como éstos se nos representaron y los representamos hace dos o tres décadas, aún cuando nosotras, las de entonces, ya no seamos las mismas...

Pausa dentro de la pausa

Esas coordenadas discursivas, ya traducidas en política pública, han gravitado preponderantemente en torno al significante de la violencia[2]. A mi modo de ver, las formas en que ha sido discurseada la violencia desde esa política pública -- encarnada en la antes Comisión para los Asuntos de la Mujer, Oficina del Gobernador y ahora Procuraduría de la Mujeres -- tiene un defecto muy grave. Este consiste, de un lado, en no conceder a la violencia propia, esto es, a que las tecnologías de género se producen incluso desde las propias instancias fiscalizadoras de los asuntos de género, y, de otro lado, en no conceder que, como es planteado por Derrida, la paz pertenece al orden de la violencia. Esto es, que la paz es pacificación, otro orden particular dispuesto para ser observado y que la preocupación por la violencia bajo la Modernidad se produjo como un código para la producción del sujeto viable.[3] Como sabemos, la contraparte de esta centralidad conferida al asunto de la violencia es la exaltación de la figura de la víctima. Al decir de Rossi Braidotti, "la insistencia en la condición de víctimas de las mujeres como el único fundamento para la legitimación política ya ha hecho demasiado daño (Braidotti, 2000)."

Continuación del recorrido

Si bien, como señala Fernando Mires, el feminismo parece ser consustancial a la Modernidad y dentro de ella a su período industrial, de lo que se trata es de tener que conceder a que las coordenadas de entendimiento que animaron a ese feminismo no pueden dar cuenta del social contemporáneo (Mires, 1996). Deseo abordar esta complejización a partir de dos asuntos: en primer lugar, la centralidad que el feminismo otorgó (y aún otorga) a las luchas por la igualdad y, en segundo lugar, su adscripción a la política de las identidades. Me propongo atender la primera, la deseabilidad de la igualdad, al interior de lo que el feminismo, en su momento, entendió como la virtualidad emanciapadora del trabajo para las mujeres y al interior del discurso jurídico moderno.

Los límites de la igualdad moderna

En relación dialógica con el campo discursivo que produjo el socialismo y sus rostros al interior del movimiento, "feminismo obrero" y "socialista", entendió que sólo el acceso al trabajo liberaría a las mujeres. Fue al interior y a través del trabajo que se pensó que afloraría el sujeto que el feminismo deseaba producir, un sujeto y no objeto, un sujeto independiente, autónomo y con vida propia al margen o con independencia del hombre. En primera instancia, trabajo asalariado por oposición al ámbito de lo doméstico y, en un segundo momento, se planteó que no era el trabajo asalariado en sí mismo sino el trabajo asalariado que no estuviese segmentado por las categorías de género. Baste con recordar aquella canción de la merenguera Ashley "El poder de las mujeres" para conceder a cómo estos entendidos nos han subjetivado[4]. Pues bien, hemos accedido a todo esto para, sólo un momento después, tener que conceder que el espacio del trabajo en sí mismo junto con el constructo del sujeto con "vida propia" no supone virtualidad emancipatoria ninguna y que lo que el feminismo registró como espacio emancipador termina constituyéndose en requisito sine qua non de la Modernidad en su fase tardía y del mercado mismo. No cabe duda, como plantea Urlich Beck, en su libro *Risk Society*, que la ascripción a las categorías de género forma parte de la base de la sociedad industrial (Urlich, 1992). Sin embargo, la desigualdad producida por esas rígidas categorías de género terminan siendo antagónicas y conflictivas a la lógica misma de la modernización, por lo que eventulamente (y es esto lo que caracteriza nuestro presente) los principios mismos del mercado se elevan por encima de las divisiones de género, propiciando y produciendo un mercado de trabajo que no requiere ser segmentado por dichas categorías. De ahí que lo que se entiende todavía como una demanda reinvidicativa, la incorporación a un mercado de trabajo no segmentado por las categorías de género, no constituye emancipación alguna[5], de ahí también el que haya

mujeres que parecen estar por encima de los asuntos de género[6]. La expansión de las sociedades industriales más allá de las divisiones de género requiere justamente la presencia de lo que el feminismo una vez pensó (y pienso que todavía lo sigue pensando) como emancipatorio: esto es, un sujeto con vida propia, libre e independiente para poder estar en función de las demandas del mercado como manera de garantizar su subsistencia. Cabe señalar, al decir de Urlich Beck, que la extensión de la Modernidad y del mercado, más allá de las segmentaciones por género, trae consigo y en igual medida la disolución de las moralidades que acompañaron, y aún pretenden acompañar, el espacio de la sexualidad (desarrollo sin precedentes del espacio del erotismo), el proyecto familia, el contrato matrimonial y la construcción de la maternidad y la paternidad, entre otros. Todos estos asuntos paradójicamente han sido asumidos desde algunos feminismos desde coordenadas de entendimiento eminentemente conservadoras. Nótese, por ejemplo, el silencio del feminismo local frente a la creciente tendencia del gobierno (vía el Departamento de la Familia) de remover a los niños de los hogares en los que se representa a la madre como una "no apta".[7]

En el terreno jurídico político, los límites de la igualdad se hacen cada vez más dramáticos. Como es planteado por Drucilla Cornell[8], para el Derecho positivo la igualdad consiste en la imposición de un universal (el sujeto de derecho hombre) a uno que no lo es ("la Mujer") (Butler, 1992) ; esto es, la igualdad para éstas se reduce a tener que emular los estándares masculinos para ser consideradas "iguales" (lo vimos en el papel de G.I. Jane de Demi Moore por ejemplo) por lo que el desafío para las juristas consiste en cómo conferir expresión jurídica a la diferencia sexual femenina dejando de lado, y a su vez deconstruyendo el chantaje de que estamos pidiendo legislaciones especiales. Pues ¿por qué no conceder que efectivamente de eso es que se trata? De que, llevado hasta sus límites, cualquier discurso de la diferencia, desplazado al espacio de lo jurídico, supone, como plantea Carlos Rivera Lugo, "virar el derecho al revés" porque la pretensión universalista del derecho ocluye la presencia de un sujeto de derecho eminentemente masculino y una normatividad eminentemente heterosexista. Lo anterior no se resuelve --ni política ni jurídicamente-- con el "sueño integracionista" de adicionar los asuntos de género y los de preferencia sexual. Adicionar estos asuntos en el contexto de una no problematización de la igualdad y de esas rígidas categorías de género tiene como efecto la reesencialización de las mismas. El desafío también consiste en cómo conferirle expresión jurídica a la diferencia sin esencializar la diferencia misma[9]. Decir que el problema del "discrimen por género" hay que verlo en el contexto de los derechos humanos no nos lleva muy lejos en ausencia de legislación que descanse, no en la valoración de la igualdad, sino en la valoración de la diferencia.

Yo nunca fui la misma... Los límites de las políticas identitarias

Esta complejización de lo social supone también conceder a lo que ha sido planteado una y otra vez desde la teorización postestructuralista y vivido a borbotones desde el plano de las vidas singulares: la inexistencia de un mundo de identidades sólidas y la creciente hibridez del mundo de las identidades sociales. Supone en otras palabras, conceder a "una visión posmetafísica de la subjetividad"[10], conceder a que las mujeres no tienen el monopolio de lo femenino, que no hay feminidad ontológica, que no existen categorías de sexo y género verdaderas, por lo que no es posible pensar que hay alguien que se "ha apropiado de algo" que no le pertenece como usualmente se piensa cuando no hay congruencia entre las categorías de sexo, género y el carácter performativo del género[11]. Esto es, cuando el género no corresponde al sexo y éstos dos no corresponden al performance de género desplegado ("ande por la sombrita..."). Tomemos por ejemplo, dos escenas de la película de Almodóvar *Todo sobre mi madre.*

Primera escena[12]:

"Él se pasaba todo el día embutido en un bikini tirándose todo lo que pillaba y a ella le montaba un numerazo si andaba con un bikini o se ponía una minifalda vamos.. el muy cabrón... Cómo se puede ser machista con semejante par de tetas?"

En esta primera escena, la interrogante de "¿Cómo se puede ser machista con semejante par de tetas?" de alguna manera nos convoca tanto al entendido de que existe una feminidad ontológica (esta vez encarnada en las dos tetas) y que si esa femininad no aflora (si se es machista) es porque se trata de un impostor, esto es de uno que se ha apropiado de algo que no le pertenece.

Segunda escena[13]:

"Soy muy auténtica. Mire que cuerpo. To' hecho a medida. Rasgao de ojos, ochenta mil; nariz, doscientas, tira' a la basura porque un año después me la pusieron así de otro palizón. Ya sé que me da mucha personalida' pero si llego a saberlo, no me la toco. Continúo. Tetas. Dos porque no soy ningún monstruo. Setenta cada una pero éstas las tengo super amortizá. Silicona en… ¿Dónde? (grita la audiencia) labios, frente, pómulo, cadera y culo. El litro cuesta unas cien mil, así que echá las cuentas porque yo ya la he perdío. Limadura de mandíbula, setenta y cinco mil, depilación definitiva laser (porque la mujer también viene del mono... bueno tanto o más que el hombre) sesenta mil por sesión depende de lo barbúa que una sea lo normal es de dos a cuatro sesiones pero si eres folclórica necesitas más claro. (Aplausos, risas de la audiencia). Bueno... lo que estaba diciendo... que cuesta mucho ser auténtica señora

y en estas cosas no hay que ser rágana, porque una es más auténtica cuánto más se parezca a lo que ha soñao de sí misma."

Tomemos esta segunda escena: Agrado, "un ser humano auténtico", expresa que no hay esencias, que el sujeto es un efecto de superficie, apariencia, pero sin sustrato verdadero que revelar.

Tercera escena
(tomada de la película *The marriage of María Braun* de Fasbinder):

María: Hello Mr. Oswald.
Oswald: Hello Mrs. Braun, Mrs Ehmko. Am I disturbing?
María: Not at all, sir. Not in the least. Come in.
Oswald: I just want to...
Mrs. Ehmko: I was just finishing up...
Oswald: We have to discuss the conference.
Mrs. Ehmko: I'll be in Mr. Senkenberg's office.
Oswald: Mrs. Ehmko and Senkenberg are conspiring against us… Tell him I like to see him in my office at four, please. You too Mrs. Braun.
Oswald: (se acerca a ella): You too Mrs. Braun...
María: (distante) At four o' clock Mr. Oswald?
Oswald: I just came by... to see you privately.
María: An office in your company is no place for private talks.
Oswald: All right. We're close on the weekend. Will you spend it with me?
María: I'm very sorry but I have an appointment on Saturday.
Oswald: Why you're...
María: I am how I am.
Oswald: You were different last night.
María : Last night, I slept with you. Today, I'm working for you.
Oswald : Afraid someone will think were having an affair?.
María : I don't care what people think. I do care what you think. And you are not having an affair with me, I'm having one with you. It's true that I'm fond of you and that you are my boss, and that I don't want any complications for your sake. I want to know who you are at all times-you or my boss.
Oswald : That is a position I respect (se retira).

La tercera escena..."María Braun"-esa mujer que se acuesta con todos aunque sólo ama a uno. Nótese que se trata de un posicionamiento que se representa tanto desde el régimen patriarcal como desde el feminista como posicionamiento eminentemente masculino. Cabe señalar aquí también que esta escena contempla que la mujer (Maria Braun) tiene una relación con quien es su jefe en el contexto del trabajo, algo que, desde la inteligibilidad feminista dominante, aparecería como un contexto de poder para el "hombre". Sin embargo, desde el personaje de María Braun se produce un disloque de esa inteligibilidad en el momento en

punto en que ella dice: "And you are not having an affair with me, I'm having one with you" dislocando el imaginario de las relaciones de fuerza y propiciando un espacio discursivo en la dirección de lo que Michel Foucault llamaría la posibilidad de la autosubjetivación.

Vínculos apasionados

Plantea Judith Butler que no hay producción de sujeto sin un vínculo apasionado ("passionate attatchment") a aquél o aquello a lo que se está subordinado, por lo que la subordinación en sí misma es central en la producción del sujeto (Butler, 1997). Plantea igualmente que si las condiciones de poder van a persistir, éstas tienen que ser reiteradas y que el sujeto es el espacio de esa reiteración. El sujeto se produce a través de lo que aparece como su discurseada identidad constitutiva. Puesto de esta manera, cabría preguntarse, ¿cuál es el "passionate attachtment" del feminismo con el régimen patriarcal? Pienso que éste radica justamente en su imposibilidad de abandonar la categoría misma: que es presisamente esa insistencia del feminismo de seguir reforzando, reesencializando, naturalizando la categoría mujer la que, hoy por hoy, continúa paradójicamente reproduciendo lo patriarcal.

Habrá quien me pregunte, si no nos llamamos mujeres, pues cómo nos hemos de llamar entonces. Para empezar, a mí me llaman Madeline (me llaman también de otras maneras, pero eso no viene al caso...). ¿Por qué no asumir la reflexión anterior añadiendo otra pregunta: ¿lo otro excluido del régimen patriarcal son las mujeres? Pienso que un asunto es conceder a la histórica sujeción de las mujeres como grupo social y otra la que está planteada en esta interrogante. Una lógica de dominación que atraviesa cuerpos y subjetividades y que convoca a suprimir todo lo que la subvierte incluyendo lo que Derridá denomina "myself as other", yo como otro, lo otro que también está en mí. Es este el sentido del señalamiento de Deleuze en torno a lo femenino como figura privilegiada de la alteridad radical, de lo femenino en tanto condensación de los dominios de exclusión. Pero una condensación que, a su vez, produce nuevas interrogantes como las planteadas por Judith Butler al preguntarse ¿qué otros grupos de exclusiones se producen al asumir lo femenino en tanto dominio privilegiado de la exclusión?[14], o la sugerida por Jean Baudrillard en torno al estatuto teórico y político de lo femenino al plantear que "con la modernidad entramos en la era de producción de lo Otro"[15], de anexión imperialista del otro en lo Mismo[16], por lo que la alteridad se ha vuelto una carencia[17]. Digamos que es éste el paisaje y el pasaje que invito a recorrer.

Referencias

Baudrillard, J. (2000). “La cirugía estética de la alteridad”, en *Pantalla total*. Barcelona: Anagrama.

Beck, U. (1992). Risk society. London: Sage Publications.

Braidotti, R. (2000). Sujetos nómades. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (1997). The psychic life of power. California: University Press.

_____. (1992). “Gender, sex and equivalent rights”, en *Feminist theorize the political*. New York: Routledge.

_____. (1990). Gender trouble: Feminism and the subversion of identity. New York: Routledge.

Mires, F. (1996). “La revolución feminista”, en *La revolución que nadie sonó*. México: Editorial Nueva Sociedad.

Notas

[1] Por ejemplo, entendidos como el que hay que favorecer invariablemente a una mujer cuando esta aspira a algún puesto de poder ó a lo que se entiende son "sectores ocupacionales tradicionalmente masculinos", el que el ser mujer supone posicionarse al interior de lo femenino la deseabilidad siempre y en todo momento de promulgar una legislación para y desde las mujeres, el proyecto de feminización del trabajo, etc.
[2] Asunto que acertadamente puntualizó la profesora Lizandra Torres en su intervención en el programa de TuTV Analiza, presentado el domingo 7 de marzo del 2004, a las 6:00pm.
[3] Utilizo la noción de sujeto viable en el sentido en que ésta es utilizada en los trabajos de Judith Butler . Esto es, viable desde el punto de vista de los procesos de regulación y dominación.
[4] En éste, Ashley dice que " ahora sí las mujeres tenemos poder" porque trabajamos, somos profesionales, abogadas, etc... Esto es, el poder como efecto mecánico casi de la inserción al trabajo.
[5] Pues es constitutivo de la modernidad en su fase tardía.
[6] Pienso que éste parece ser el caso de la gobernadora Sila María Calderón.

[7] Asunto que, evidentemente, requeriría toda una reflexión por separado que contemple los vínculos entre imaginarios feministas y campo discursivo en torno a lo criminal en Puerto Rico.
[8] En su ensayo "Gender, Sex and Equivalent Rights," en Judith Butler an Joan Scott (eds) Feminists Theorize the Political. New York:Routledge,1992.
[9] Esto es, sin producir como efecto de la legislación misma una suerte de esencialidad del ser gay o el ser mujer.
[10] Que conceda, entre otras, a deconstruir el entendido moderno del sujeto en tanto unidad.
[11] Sobre esta discusión, cotéjese las reflexiones de Judith Butler en Gender Trouble.
[12] La mujer habla de quien fue su marido el cual, en el contexto de la relación que sostuvo con ella, opta por la transexualidad.
[13] Monólogo de Agrado, personaje transexual.
[14] En su libro Bodies that Matter.
[15] Niklas Luhmann en su libro Observations on Modernity hace un planteamiento hermano de éste al decir que la Modernidad se caracteriza por una producción constante de otredad, por una diferenciación cada vez mayor.
[16] Esto es, de cancelación progresiva de la diferencia que encarna el otro por la vía de la proliferación de toda suerte de políticas integracionistas.
[17] "La cirugía estética de la alteridad," en Pantalla total. Barcelona: Anagrama, 2000.

Encuentro introspectivo de un joven gay boricua

Historia de vida

Ricardo E. Jiménez Reyes

Al examinar el campo del desarrollo humano a través de toda la vida, éste se nos presenta como uno sumamente fascinante e intrigante. Este proceso vivencial nos da información acerca de quiénes somos, cómo somos y posiblemente hacia dónde se dirige nuestro futuro. Cuando nos enfrentamos al entorno social nos percatamos de que existen unas diferencias individuales. Ciertamente es en nuestra familia de origen, nuestro primer contacto vital, que comenzamos a ver estas diferencias.

En las últimas décadas ha aumentado la discusión y los estudios sobre la sexualidad humana. El estudio sistemático de la homosexualidad ha pasado a ser no solamente de interés científico sino político, social, y religioso. Rafael Ramírez (1993) define homosexualidad como todos los fenómenos sexuales entre las personas del mismo género; esto es, atracción erótica, y las prácticas sexuales, ya sean resultado de una preferencia consciente, de un deseo subliminal, o de exigencias circunstanciales.

Michael Ruse (1989) sugiere que este tema no necesita de presentación, pues desde los tiempos pre-cristianos ha perturbado, aterrorizado e inspirado la mente y la cultura occidental. Se menciona que ciudades como Sodoma y Gomorra fueron destruidas a causa de ésta. San Pablo advirtió a los primeros cristianos contra ella; reyes ingleses fueron asesinados por sospechar que la practicaban y una gran cantidad de gente común ha sido objeto de agresión, represalias y persecuciones por su causa.

Por otro lado, Ruse (1989) añade que, a la vez, la homosexualidad ha dado lugar a algunas de las historias de amor y afecto más emotivas de la humanidad. Ésta ha servido de inspiración a grandes poetas, músicos, pintores y escultores. En el ámbito académico, el estudio sistemático y científico de las personas homosexuales comienza con la formulación teórica psicoanalítica del desarrollo psico-social del ser humano. (Berríos, 1999)

Este enfoque teórico plantea conceptualmente el homosexualismo como una desviación del desarrollo psico-social normal. (Freud,1905) Se comienza a ver entonces la homosexualidad como una enfermedad. Para el año 1973 comienza a 'despatologizarse' cuando la Asociación Americana de Psiquiatría oficialmente remueve esta clasificación de su lista. Luego de esta iniciativa, otras asociaciones, incluyendo la Asociación

Americana de Psicología, se le unieron en la eliminación de categorías que patologizaran la homosexualidad, haciendo un esfuerzo por eliminar la estigmatización hacia este grupo. Ciertamente este cambio no ha eliminado el estigma social, ni los mitos asociados a la homosexualidad.

Como hemos podido apreciar en el marco de las representaciones dominantes de tintes médicos y religiosos que hemos mencionado, la existencia sexual de los individuos está permeada por representaciones éticas y estéticas que adjetivan, clasifican, oponen, diferencian, dotan de prestigio o excluyen de él al cuerpo, las fantasías, los sentimientos, los deseos y las conductas eróticas. (Núñez, 1994) Este mismo autor explica que el poder que tiene la representación se refiere al poder de nombrar la realidad, clasificarla, adjetivarla y hacer valer ésta en la mente y el corazón de los individuos. Se construye de esta manera una estructura de posibilidades de acción, así como un sistema de diferenciación social.

Se establece un poder invisible de coacción que cada individuo puede ejercer sobre sí mismo, pues ha internalizado la representación misma o se convierte en el ejecutor de ese poder sobre otros. Al identificar los intercambios sociales, profesionales y familiares, la persona homosexual mantiene la heterosexualidad como parte de su identidad más esencial. Coincidiendo con Castañeda (1999), esto refleja la existencia paradójica de que el "homosexual no siempre es homosexual; el heterosexual, sí". Muchas veces sus actitudes, gestos y forma de relacionarse cambian según las circunstancias. Su orientación sexual es "expresada" solamente con ciertos amigos(as). Ésta es una identidad que se construye poco a poco y que no siempre se va a expresar de la misma manera, sino que cambia según el entorno inmediato y la etapa de la vida.

Ciertamente esto responde a que la figura o representación del homosexual, tal y como hoy se conoce, es una creación histórica, un producto de la clasificación social, del poder de la representación que es al mismo tiempo un poder de diferenciación social. El individuo que en un momento de su vida se percata de tener sentimientos, o deseos sexuales hacia personas de su mismo sexo, es condenado por nuestra cultura al clasificarlo; es obligado a convertirse en una 'especie diferente', y se le envía al terreno incierto de la "homosexualidad", donde junto con los que han sido diferenciados como él, construirá, sin más remedio, una identidad. (Núñez, 1994)

Homosexualidad en Puerto Rico

El mundo de lo homosexual es conocido en Puerto Rico como el ambiente. Éste es uno tan heterogéneo, diverso y complejo como el del heterosexual, del cual no está completamente aislado. De acuerdo con Ramírez (2001), uno y otro mundo se entrecruzan constantemente en el ámbito de las relaciones familiares, los centros de trabajo, escuelas y universidades, centros comerciales, lugares de ocio, calles y plazas,

parques, playas y vecindarios. A diferencia de otros lugares en el mundo, en Puerto Rico no existe un vecindario exclusivamente gay, aunque existen áreas donde la gente de ambiente se congrega. No obstante, en ciertos bares, discotecas, hospederías y algunas playas existe la exclusividad homosexual. También existen unos espacios públicos específicamente designados como zonas de encuentro, a los cuales se acude a ciertas horas con el propósito de establecer contactos para sostener relaciones sexuales. Es importante y relevante mencionar, de acuerdo con este mismo autor, que la complejidad y diferenciación del ambiente está en el hecho de que en él se reproducen todas las mentalidades que existen actualmente en Puerto Rico. Se reproduce en este espacio la ideología clasista, el racismo y la violencia en todas sus manifestaciones. (Ramírez, 2001)

En la próxima parte, se abordará la historia de vida de la un joven gay boricua. Este conversatorio se llevó a cabo el viernes 29 de noviembre de 2002 en Hato Rey, Puerto Rico, alrededor de las 3:00 p.m., con una duración aproximada de tres horas. En este trabajo investigativo se utilizaron una serie de seudónimos para identificar al protagonista y los lugares de referencia.

Con el propósito de que esta entrevista realmente fuera un conversatorio y un compartir de vivencias, se utilizó un formato abierto de preguntas relacionadas con diferentes temas. La flexibilidad en la conversación permitió un clima de empatía, que a la vez facilitó que nuestro protagonista se expresara sobre sus 'sentires', alegrías, vivencias, y angustias en su proceso de desarrollo. La entrevista fue grabada y eventualmente transcrita. Esta transcripción luego fue facilitada al protagonista para su revisión, lo que le permitió añadir más relatos y vivencias, que iba rescatando en su memoria mientras hacia la revisión del mismo. El ambiente de la entrevista fue uno cordial donde se generó una gran apertura y confianza mutua.

La selección del protagonista de esta historia se dio en parte por la iniciativa del mismo individuo, quien había expresado su deseo de participar de un proyecto como éste. José es un joven profesional de 37 años de edad, de estatura mediana y constitución física delgada.

Su testimonio vivencial nos permite entrar en un acercamiento con la experiencia del existir cotidiano del otro, sus luchas, contradicciones y potencialidades. A través del testimonio oral, tal como señala Viera Calderón (1996), se contribuye considerablemente a recuperar una historia social (la de todos nosotros), lo que permite develar aquellos sucesos que por ser tan cotidianos normalmente no trascienden la escritura.

Me dijeron que...

Es interesante notar, como señala Alexander (1997), que existe un espacio común para muchos hombres gays, que al hacer recuento de sus vivencias y sentimientos durante su niñez y adolescencia identifican de alguna manera percibirse y sentirse diferentes.

De igual forma, Castañeda (1999) aborda sobre lo señalado reconociendo la particularidad de lo "diferente" en la experiencia infantil y adolescente, aunque ambos autores coinciden que hasta el presente no ha habido un estudio que explore a profundidad el tópico.

En lo concerniente a la narración de nuestro protagonista, encontramos interesantes referencias personales en el recuerdo de su niñez y adolescencia, en el sentido de sentirse "diferente". José nos cuenta:

> "yo era muy retraído, era más calladito, era mucho más silencioso, hacía mis cositas y ya... Apenas yo compartía con la gente, con mis vecinos de mi edad...
>
> A mí no me gustaba andar con los compañeros de salón, porque yo no
> era así. Yo no hablaba malo, yo no jugaba de manos, yo no peleaba, yo
> no hacía nada de las cosas que ellos hacían..."

De acuerdo con Núñez (1994), podemos apreciar que este sentimiento de "diferencia" en nuestro protagonista parte de la representación que el individuo se hace de sus experiencias interactivas con su entorno y el significado que le da a ésta. A veces son ciertas rupturas (transgresiones) con su papel de género las que hacen consciente al individuo de su diferencia. Estos pueden presentar conductas, actitudes y gustos que se asocian generalmente con el otro sexo. Núñez (1994) añade sobre este particular que la diferencia debe entenderse a partir del régimen discursivo sobre lo masculino-normativo y 'hegemónico', trayendo sentido y creando a partir de identidades diferenciadas.

Esta 'diferencia' también era resentida en el contexto familiar, pues como informa José, en una ocasión su mamá le inquirió:

> "pero niño, ¿tú no vas a salir a hacer algo?, vete, conoce gente, vete y haz otras cosas, siempre estás aquí encerrado, siempre estás aquí haciendo nada." Relacionado con el planteamiento anterior, José continúa

> diciendo lo siguiente: "...mi hermano, que lo que me lleva son cuatro años, es todo lo contrario a mí. Era una pistolita desde chiquito. El corría por todos lados..."

Aunque no intento establecer necesariamente una relación causal entre el sentirse diferente y la orientación sexual de José, de acuerdo con autores como Castañeda (1999), Isay (1996) y Núñez (1994) este sentimiento de diferencia se encuentra presente en personas gays durante su desarrollo, desembocando en algunos casos en una identidad y en un estilo de vida homosexual y que es experiencia de nuestro protagonista.

Isay (1996) comenta que todos los hombres homosexuales que ha visto informan que desde los tres o cuatro años se sintieron diferentes de los demás niños. Describen esta sensación como haber sido más sensibles, haber tenido intereses estéticos y haber sido menos agresivos que los demás niños. Esta diferencia hace que los niños se sientan intrusos en relación con sus compañeros, y con frecuencia también con sus familias.

José también relata en otro momento de su testimonio que:

> "yo más bien me llevaba mejor con las muchachas, que andar con la ganga de los muchachos".

D' Ercole (1996) ofrece una perspectiva sobre la noción de género que pudiera ser útil para poder entender su comportamiento. Éste debe ser vista como el "performance" (desempeño) de un papel, un libreto. Parte por supuesto del drama de la cultura dominante. Es una experiencia relacional a la que le damos significado de manera constante.

Dentro de la experiencia del relato testimonial, José incluso se cuestiona el por qué de su diferencia. Al respecto, éste dice:

> ...me sentía diferente y me lo cuestionaba. A veces pensaba, ¿por qué yo no he peleado nunca si los muchachos lo hacen...? En cuanto a otras actividades, yo nunca me integré a ningún equipo deportivo. Nunca me destaqué en ese sentido, aún cuando yo jugaba baloncesto (y muy bien) en el patio de mi casa. Pero nunca sentí la confianzade pertenecer a un equipo formal en mi escuela. De nuevo, pensaba que ellos eran muy brutos y yo no era así. Yo no era aceptado en el grupo de ellos como pana... Yo no estaba tan a la par con los compañeros de mi misma edad. Yo tendía a compartir

> con personas que fueran mayores que yo, porque me inspiraban más confianza, me inspiraba más madurez, más a lo que yo tenía en mi mente.

En términos generales, los individuos que atraviesan por el sentimiento de diferencia mencionado, desarrollan una serie de mecanismos, habilidades, tendencias y cualidades. Desarrollan, también una capacidad de observación más aguda, sobre los comportamientos de las personas que le rodean, una capacidad introspectiva, estética más aguda, y la aversión a la agresión. (Núñez, 1994) Esto lo hemos podido notar en el testimonio oral de nuestro protagonista, coincidiendo también con las reflexiones de Núñez (1994) en su estudio sobre testimonios orales recopilados sobre el particular.

Hemos visto como tal que 'diferencia' en la vida de nuestro protagonista representa, de acuerdo con (Núñez, 1994), sus gustos, apetencias, y deseos que transgreden la norma enmarcada por las representaciones hegemónicas (dominantes) de la existencia sexual-género. De manera interesante este autor nos plantea como esta 'diferencia' en los individuos es percibida como una etapa de aislamiento emocional y existencial. Ciertamente es este sentimiento de aislamiento el que será origen de sucesivas diferencias.

Véamos otro suceso que José señala como que marca su vida, que lo confronta y le provoca cuestionamientos profundos:

> ...no sé, como a las doce, trece años... mi mamá me envía a llevar unas cosas a casa de un vecino. Yo me voy caminando. En el camino hay un carro que viene con un señor que se detiene a preguntarme una dirección. Yo me acerco al carro, la persona comienza a decirme que si conozco la calle tal, y mientras me habla pone la mano en el filo de la puerta y comienza con su mano a tocarme. Yo me asusto y echo hacia atrás. La persona me dice que va a buscar la dirección en el baúl. Yo espero. La persona saca del baúl un libro con láminas. A mi mejor recuerdo, la calle estaba vacía, no había nadie. Me comienza a enseñar las fotografías del libro. Son hombres desnudos, son fotos artísticas, no era pornografía. Me pregunta y hace comentarios de las fotos. Yo me asusté un poco y me retiré. Se montó en el carro y se fue. Yo nunca más vi a esa persona en mi vida...

En un momento de la entrevista, nuestro protagonista reflexiona o analiza parte de "este encuentro" de esta manera:

> ...la forma en que yo lo he evaluado, es que en mi casa nunca me hablaron de sexualidad. Nunca me dijeron nada. Yo vine a aprender lo que aprendí de la calle, de lo que escuchaba. Y entonces eso me impacta, porque era una sensación que yo no había sentido antes. Y, de hecho, me crea más confusión en mi mente, pues yo entendía que la relación de dos hombres no era correcta, pero yo NUNCA había tenido nada con un hombre por lo que no cualificaba como homosexual. No sabía como manejarla...

Esta actitud internalizada de confusión y de angustia frente a lo narrado es congruente con la percepción de la homosexualidad en Puerto Rico, que se concibe como un acto pecaminoso, como delito, u orientación sexual, o una enfermedad dependiendo de la posición ideológica que cada sujeto, grupo social o institución asume frente a ella. (Ramírez, 1993)

José continúa su narración desarrollando otros cuestionamientos acerca de su infancia y adolescencia:

> ¿Qué es esto que yo siento? ¿Por qué este tipo de incidente? Yo creo que yo tuve una erección en ese momento. ¿Por qué? Fueron mucho rollos mentales, así que yo no sabía como contestarlos... Mira, el punto culminante de todo esto es cuando yo me vengo a preguntar, ¿qué es lo que pasa conmigo? Yo nunca he tenido relaciones sexuales con nadie, ni con hombres ni con mujeres. Ya para entonces me había planteado la idea de buscar un amigo (ejemplo: el guitarrista del coro) Pero yo deseo salir de la duda esta y saqué una enciclopedia de las que había en mi casa y busqué la palabra homosexual. [Decía]: Persona que le gustan las personas de su mismo sexo, hayan o no tenido relaciones sexuales. Eso me derrumbó, porque ahí yo creía que había que tener una relación sexual y yo no la había tenido. ¿Edad? Quizás dieciséis años. Aún estaba escuela en superior. Y ahí trabajé eso solito, lo cual no fue muy sencillo. Yo no ... reconocía [ser homosexual], y seguía pensando que yo no tenía nada.

Es interesante notar en su relato los sentimientos de soledad y aislamiento en que éste percibe, precisamente al sentirse diferente y de una manera que se sabe ílicita. José nos narra que, a partir de todo esto que estaba sintiendo, se dio a la tarea de buscar la definición de

homosexual en la enciclopedia. Esta definición, según él nos dice, incluía atracción erótica y prácticas sexuales con personas del mismo sexo. Ya en este punto, José comienza a integrar paulatinamente sus sentimientos, deseos, y pensamientos hacia lo homoerótico; tomando conciencia de sus experiencias y dándole significado. Castañeda (1999) señala que es en esta etapa donde cuando el joven reconoce estos pensamientos y sentimientos, a la vez comienza a explorar la idea y actuar sobre ella. Vemos en José esta etapa cuando nos narra lo siguiente:

> comencé a pensar con más fuerza el hecho que a mí me gustaría tener un amigo. Y entonces, tuve una fijación con el guitarrista del coro. Un muchacho buena gente, apuesto y que a mí me hubiera gustado que fuera mi mejor amigo. Digo fijación en el sentido de que me centré en esa persona. Tengo que admitir que ahora pienso que el tipo me gustaba...pero él tenía sus propias cosas y nunca ocurrió lo de ser los mejores amigos...

Vía Dolorosa

Para nuestro protagonista, José, la Iglesia jugó un papel muy importante y protagónico. José nos narra que su abuela materna fue el lazo fuerte de conexión con la Iglesia y sus rituales. Él indica que su abuela era católica de 'clavo pasao' y que fue ésta la que promovió que él y sus tres hermanos estudiaran en colegios católicos. Ella costeaba los gastos pues sus padres no podían económicamente asumir los gastos de tener cuatro hijos en colegios privados.

Es importante destacar el papel de la Iglesia como fuente principal de la moral dominante, al ser ésta la moral cristiana en nuestra sociedad. El mal y el bien, lo deseable y lo indeseable en su representación presente, se nutren de los mandamientos religiosos para configurarse. (Núñez, 1994).

Para nuestro protagonista, la Iglesia se convirtió en un lugar de desarrollo de liderato y espacio para trabajar su "vocación artística frustrada"; lo que lograba a través de intervenciones en dramas, al ser miembro del coro y dirigiendo diferentes agrupaciones juveniles durante sus años de adolescencia. Sin embargo, hay que mencionar que ciertamente con todo su sistema religioso, o como lo llama Núñez (1994), 'saberes' (representaciones objetivadas en la institución misma), al establecer ésta su discurso de inmoralidad, la Iglesia se convierte en un instrumento de poder opresivo y de dolor. Son estas representaciones las que establecen causas, penas y expiación de culpas para los "delincuentes-pecadores-enfermos". Sobre esto, José nos cuenta que:

> ...ese fue uno de los grandes traumas míos. Yo decía que yo tenía mi fe, unas creencias...

En sus experiencias de confesión con los sacerdotes, en medio de su angustia y lucha, él relata que:

> Todas las veces que fui me dijeron lo mismo. Básicamente que yo me tenía que alejar de todos esos pensamientos, que yo tenia que pensar que eso no era bien visto ante los ojos de Dios, y que yo tenía que controlar esos impulsos, para que no lo manifestara... ¡Todo eso me afectaba!.

Aquí vemos cómo la visión, la ética con la que el individuo ha aprendido a ver el mundo y a evaluarlo, se convierte en su principal verdugo. Las nociones religiosas, que nutren su sentido común, se convierten en fuente de angustia, de culpa, de vergüenza, de autodesprecio y de un sentido de inferioridad. José asumía el discurso dominante, viéndose a sí mismo como pecador.

Más interesante aún, de acuerdo con Núñez (1994), el individuo no alcanza por alguna razón, a reprimir sus sentimientos o deseos sexuales (aunque algunos lo hacen), autodefiniéndose según las representaciones hegemónicas (dominantes) como “homosexual”. En esta esfera, nuestro protagonista reporta el surgimiento de un romance, precisamente con el sacristán de la iglesia:

> En medio de una conversación que compartíamos, pues éramos buenos amigos, me pasó la mano por el pelo, me acarició y me tomó de la mano. Ese fue el primer chico con quien compartí los primeros años.

Entendemos que esta relación fue como un gran bálsamo en medio de la angustia existencial de José. Sobre esta relación amorosa y afectiva entre ambos, nuestro protagonista señala lo siguiente:

> ...hablábamos mucho sobre la relación nuestra, versus los dogmas de la iglesia y justificábamos nuestras acciones. Estas conversaciones eran casi diarias y giraban en torno a que esto no podía ser malo, pues era amor; que uno no había escogido ser homosexual, si no que eso estaba arraigado en nosotros y que no había forma de salir, pues habíamos nacido con esos sentimientos. Desde este momento comencé a vivir la religión a mi manera.

Ambos establecieron una relación de apoyo, con la que de alguna manera dejaban de sentir culpa, vergüenza y autodesprecio al revisar

y re-examinar el significado de la categoría ortodoxa para elaborar una neutralizadora.

El sufrimiento, la culpa y la vergüenza son demasiados intensos para persistir en ellos. A las representaciones que lo angustian, el individuo opone finalmente una serie de mecanismos (razonamientos, juicios y argumentos) que neutralizan su opresión. Este momento es parte de su proceso de aceptación de sus sentimientos y deseos sexuales. A través de la realización de diversas lecturas, el conocimiento de otros como él y de gente que ya pasó por ese momento o sus propias reflexiones contribuyen sobremanera en esta aceptación (Núñez, 1994).

José nos cuenta que la relación con el 'sacristán' duró un par de años (no recuerda el tiempo exacto). Esta se convirtió en una relación de amistad, pues el elemento romántico y sexual se ausentó. Sin embargo, durante este tiempo José continuaba su transición en un estado de sufrimiento y de aceptación, el que Núñez (1994), señala como un momento importante en el proceso de construcción de la identidad homosexual.

En medio de este estado transitorio, por llamarlo de alguna manera, ocurre un evento que resquebraja la vida de José. Este evento traza una línea de definición entre una etapa en su vida y el comienzo de una nueva. De manera interesante nuestro protagonista le llamó a esta situación particular, la agonía del Viernes Santo.

La agonía del Viernes Santo

> Esto es lo que nos cuenta:
> La visión enfermiza del que fuera el tercer compañero sentimental [que tuve], no pudo tener un final más escalofriante. Meses [después] de que dejo a esta persona, conozco a quien fuera una de las personas que más he amado en mi vida. Cegado por los celos, mi anterior pareja comienza una persecución contra mí, amenazándome de que si no vuelvo con él haría pública mi homosexualidad en el trabajo, en mi casa y en la iglesia. Al principio tuve miedo, pero me indigné ante el chantaje que esta persona me estaba haciendo. Le supliqué muchas veces que me dejara, que se olvidara de mí, pero él no quería. Cansado de las amenazas, le indiqué que hiciera lo que quisiera, que no me iba a importar. Lo dije con todo el miedo del mundo, pero era una forma de liberarme de él. Fue entonces en un Viernes Santo, durante el desfile de carrozas de la procesión que todos los años se celebra en Lomas Grises, que él me

pidió que quería acompañarme. Yo me negué, aunque le hice claro que si quería podía asistir. Pero le indiqué que yo iba a estar con mi gente.

Recuerdo que él se presentó, nos saludamos y yo seguí con mis asuntos. El se sintió herido porque yo no le daba importancia y me increpó. Mi contestación fue un tanto dura, pero ya no podía manejar esta situación. Mi diplomacia ya había terminado.

Me fui a caminar la procesión con mis amigos, y más adelante me encuentro con un compañero del coro, el cual me indica que mi ex pareja y la actual, estaban peleando de puños en la calle.

Yo corrí hacia allá. Si lo hubiera encontrado, sabe Dios lo que hubiera pasado. Iba determinado a tomar la "justicia" en mis manos. Pero Dios es sabio. Ninguno de los dos ya estaba. A mi pareja se lo llevaron a una casa para sanarle una leve cortadura, y el ex amigo había desaparecido. Una persona que conocía sobre el asunto, y que fue testigo de la reyerta callejera me indicó que ambos comenzaron a insultarse y que el ex amigo le gritaba en plena calle que YO era de él y que no me lo podía quitar.

El escuchar eso fue para mí la sentencia de muerte. ¿Quién lo habrá escuchado? ¿Cuánta gente estuvo de testigo de esas declaraciones? Me dijeron que gritó mi nombre. Definitivamente para el joven símbolo del año pasado de la parroquia, como integrante del coro, como uno de los principales líderes de la juventud, esto era terrible.

Me fui a la iglesia y, en el altar lloré como pidiendo perdón a Dios de todo lo que había sucedido. Yo no tenía la culpa, pero fui uno de los afectados por la acción de un alma en celos y venganza.

Me consolaron varias personas, nunca me hicieron mención del incidente. Yo le mentí a una de las personas, y negué que yo fuera homosexual, y le dije que era esa otra persona la que estaba detrás de mí, y que al yo no corresponderle, sucedió la desgracia. No sé si todos se enteraron, asumo que sí. Pero de lo que sé es que nadie

> me enfrentó con la situación. Yo tomé en esos días una decisión. Me retiraba oficialmente de todas mis funciones en la iglesia. Ya había aprendido una lección y sentía vergüenza por lo ocurrido. De ahí en adelante, comenzó una nueva etapa en mi vida.

Al ubicarnos en la lectura de este relato, ciertamente continuamos nuestro análisis a partir de su relación con las representaciones religiosas dominantes, versus su proceso de construcción y aceptación de su identidad homosexual. La presencia del miedo, la angustia, y humillación por la posibilidad de que se revelara la orientación sexual en medio de una situación como la anteriormente narrada ciertamente amenazó y laceró lo más profundo del sentir de nuestro protagonista. El sentido de vergüenza y culpa lleva al individuo a alejarse de la Iglesia (fuente de angustia). A su vez, este cambio genera, como bien indica José, una nueva actitud ante las representaciones religiosas. La relatividad valorativa, la definición de lo bueno y lo malo, la desacralización de la Iglesia (Núñez, 1994), y la posible elaboración de sus propias categorías religiosas individuales lo llevan a romper con las representaciones hegemónicas y dominantes de la "Santa Institución".

Ahora podéis ir en "paz"

La experiencia de sentir vergüenza ciertamente aísla y margina. Según vimos, de forma breve, en diferentes relatos en la vida de nuestro protagonista, los sentimientos de angustia y culpa eran puntas de lanza constantes en su experiencia de vida. La masculinidad hegemónica en Puerto Rico decreta la heteronormatividad y compone el discurso moralizador. El hombre debe ser heterosexual... (Ramírez, 2002).

Por otro lado, la autodefinición como 'homosexual' o 'gay' es un momento crucial del proceso de construcción de la identidad homosexual. En este momento el individuo se califica con la categoría diferenciadora de homosexual; esto es, asume para sí las diferencias hegemónicas de las expresiones sexuales, si bien redefine el concepto. El individuo se convierte en un ser "diferente", de una especie diferente (Núñez, 1994). Este ser diferente, busca de alguna manera la tranquilidad y el cese de la angustia existencial, plasmado de alguna forma en lo relatado por nuestro protagonista. De acuerdo con este mismo autor, esta tranquilidad se puede lograr a través de la aceptación que significa pérdida de miedo (o al menos disminución del mismo) a ser rechazado por la familia, los amigos o los conocidos. Es una fuerza interior para responder a la agresión, para neutralizar la culpa, para vivir como 'se quiere vivir', pues se han encontrado motivos suficientes para vivir con y en la diferencia (Núñez, 1994). Es la intensidad del sufrimiento y, el aislamiento lo que lleva al individuo a aceptarse y, en algunos casos, a la ruptura con las

representaciones religiosas hegemónicas que lo oprimen, en su carácter de existencia y en su relación con su entorno y con lo Trascendente-Sagrado. A partir de esto el desarrollo de la percepción positiva o negativa en cuanto a la auto-imagen del individuo es compleja. Como hemos visto, existe una variedad de factores, tanto sociales, individuales y familiares que incide en la manera como nos vemos y damos significado a nuestra existencia.

La negación, el miedo, el autodesprecio, la culpa, así como la re-afirmación, el coraje, y el deseo de reivindicarse, cohabitan en la realidad de nuestro protagonista y en su búsqueda de significado. En este proceso se buscan crear unos nuevos razonamientos, y actitudes, que enfrenten aquello que oprime y lacera lo humano. De acuerdo con Núñez (1994), es en la aceptación del sí mismo, y la "diferencia", que se reconsideran las representaciones médicas, religiosas, del sentido común interiorizadas desde la infancia y con ello una liberación de la culpa, de la ansiedad, de la tensión, del miedo (si no completamente, sí en gran medida). En fin, un cierto grado de paz interior.

Tres palabras más...

Ciertamente el ejercicio oral, al narrar y contar sus vivencias fue descrito por el protagonista como uno muy terapéutico, catártico y sanador. Cabe señalar que, de igual forma, fue terapéutico y sanador para el que escuchaba, pues en su historia me veía en un sinnúmero de vivencias retratado. En fin, a través de su testimonio oral se estableció un hilo común, donde se compartieron alegrías, luchas y angustias vividas en el pasado, que pasaron de ser un relato ajeno del otro, llegando a convertirse en una historia compartida con similitudes y encuentros.

Referencias

Alexander, C. (1997). Growth and intimacy for gay men. New York: The Harrington Park Press.

Berríos, R. (1999). Historia de vida de hombres homosexuales. Disertación presentada al Departamento de Estudios Graduados. Facultad de Educación. Universidad de Puerto Rico. Recinto de Río Piedras. Requisito parcial para obtener el grado de doctor en Educación.

Castañeda, M. (1999). La experiencia homosexual. Mexicana, S.A. Paidós.

D'Recolé, A. (1996). Postmodern ideas about gender and sexuality: the lesbian woman redundancy. Psychoanalysis and Psychotherapy, 13, 142-152.

Freud, S. (1905). Three essays on the theory of sexuality. En J.Strachey (Ed.),Collected works of Freud. (7) London, Hogarth. 125-243.

Isay, R. (1996). Becoming gay. New York: Henry Holt.

Ramírez, R. (1993). Dime capitán: reflexiones sobre la masculinidad. Ediciones Huracán, Inc. Río Piedras, Puerto Rico. 95-97.

Ramírez, R. & García, V. (2002. Masculinidad hegemónica, sexualidad y trasgresión. Centro Jornal. Centro de Estudios Puertorriqueños. 14(1), Spring 2002, 5-25

Ruse, M. (1989). La homosexualidad. Ediciones Cátedra. Madrid, España. 11-12.

Viera-Calderón, E. (1996). El mercado de Santurce: Reconstrucción psicohistórica a partir de treinta y ocho testimonios orales. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona.

Agradecimientos

Gracias al protagonista por compartir su historia... por abrir la puerta de su intimidad y su corazón para que yo pudiera comprender y desvelar su realidad...

Gracias a Edison Viera-Calderón. Tu amplio conocimiento en historia oral fue una excelente guía para este trabajo.

Gracias a Efraín, por tu paciencia, amor y entrega.

El silencio: un programa político para desarmar en nuestras vidas

Valeria Flores

De la mudez tradicional, de la mirada furtiva, del silencio histórico se sale como se puede, cuando hay fervor por salir. En ocasiones no se puede, pero se hace el intento ¿quién no lo ha hecho?... Hay mujeres que han soltado la mordaza vía la locura, la religión, el arte, la santidad, la enfermedad, la caridad, la rendición e incluso la muerte. ¿Por qué no habrían de salir algunas del silencio por la vía más directa, la de la palabra? (Gorodischer, 1992).

Hemos andado muchos caminos en el silencio más absoluto, de palabras impronunciables, gestos inasibles, besos imposibles susurrados al aire, de vidas sofocadas en el trazado de mudas experiencias. Y cuando una se dispone, pone el cuerpo contra ese olvido no inocente y mayúsculo, éste gime los dolores multiplicados en ese silencio tan vasto que recorre cada minúsculo movimiento apretado en el cuerpo. Aprendimos a callar, a parecer, o a no parecer, a odiarnos, a invalidar lo que pensábamos, a enterrar lo que sentíamos, a escuchar la sanción de nuestro crimen, o a escuchar sólo silencio. Pero cuando se dice no, se nombra la palabra negada, el registro se hace más fino, más minucioso, y encuentras allí en lo obvio las razones del silencio. El fuego ha sido el destino de muchas, el encierro el de otras, la inexistencia el de casi todas, y yo no voy a consumirme esperando el mío. No quiero esperar más, porque es en la espera donde me quieren, inalterable, abstemia de palabras, domesticando mi deseo, jugando a la tramposa existencia en la omisión y el disimulo. Quiero, como plantea Rich, serle "infiel a esta civilización".

Todo lo que no es nombrado, no descrito en imágenes, todo lo que se omite en las biografías, lo censurado en las colecciones de cartas, todo lo que se disfraza con un nombre falso, lo que se ha hecho de difícil alcance y todo cuanto está enterrado en la memoria por haberse desvirtuado su significado con un lenguaje inadecuado o mentiroso, se convertirá no solamente en lo no dicho sino en lo inefable. (Rich, 1983)

Las voces tejen el secreto y me lanzan al lugar de lo inefable, y yo me defino precisamente por lo que otra/o (¿acaso vos?) no me permite ser. Vengo pensando, desde hace algún tiempo, en algunas cuestiones

en torno al silencio de las lesbianas, sobre las que intento escribir para no permanecer en la complicidad. Dado que "la actividad creativa e intelectual de las mujeres se ha caracterizado por un nexo recurrente entre conocimiento y reclusión, escritura y silencio" (Lauretis, 2000), practicar una escritura desde las diferentes coordenadas situacionales en las que suelo posicionarme, como lesbiana, como feminista, como maestra, en tanto no hay una forma totalizadora del yo; es una forma de combatir los violentos consorcios entre la ley paterna, las políticas de los estados criminales y las formas del enmudecimiento. Combatir remite a un lenguaje bélico, un lenguaje patriarcal, lenguaje con el que he aprendido a hablar, contra el que hablo, contra el que callo. Y en este sentido, "si logramos el hábito de la libertad y el coraje de escribir exactamente lo que pensamos" (Wolf, 1993) podemos transformar la voluntad de silenciar en una amenaza para la heterosexualidad, emprendiendo una militancia contra los sentidos únicos.

Luchar contra el ojo ajeno que sanciona, que censura, pero principalmente lidiar contra el propio ojo que vigila, que auto-disciplina; enfrentarse con los propios miedos; ésta ha sido casi la principal tarea política que me he dado para desmantelar este programa de silencio en que he/mos vivido. El silencio es una mordaza a deshacer, un programa en el sentido de una serie de saberes inscriptos en el cuerpo que indican cómo actuar, cómo pensar, cómo sentir. En el silencio no hay otra verdad que la verdad del aislamiento. El programa consiste en no ver ni escuchar al otro, en desestimar su representación, en transformar su palabra en una no palabra. Por ello, si perseguimos "un proyecto político común de conocimiento e intervención en el mundo", como plantea Teresa de Lauretis, que involucra una disputa por los sentidos en el terreno de lo público, el silencio pasa a ser un programa a deconstruir, un desafío de encontrar los modos de decir a pesar de la convocatoria a callar. Podemos pensar un programa como una serie ordenada de operaciones necesarias para llevar a cabo un proyecto que, en este caso, es la heterosexualidad obligatoria. La heterosexualidad como una imposición por parte de la institución patriarcal, en tanto obligatoriedad política, que se impone como natural, correcta, adecuada y pertinente desde una ideología tácita, efectiva, y que actúa de forma imperceptible desde una aparente neutralidad.

Para cuestionar el marco de consentimiento que las propias lesbianas damos a este sistema político es necesario conectar nuestros cuerpos con términos políticos para poder reflexionar sobre lo no nombrado. ¿Cuántas y cómo hemos sido garantes de esta institución? ¿Qué contratos establecimos para vivir en esta sociedad? ¿Anudadas a qué representaciones patriarcales hemos mirado la realidad y nos hemos mirado a nosotras mismas?

Es por estos motivos que me interesa reflexionar acerca de dos asuntos que considero relevantes para desarmar ese programa de silencio inscripto en nuestros cuerpos, en nuestras vidas. Y la relevancia la considero desde la experiencia personal de estos últimos tiempos, ligada a la reflexión de otras lesbianas/feministas, en una suerte de herencia de la que dispongo y me apropio para que nuestro sentido de sí, construido sobre el silencio, se perturbe, se altere en la disonancia de sus palabras.

Por un lado, pretendo analizar el propio miedo de las lesbianas a ser lesbianas, del que creo somos poco concientes. Por otro lado, si pensamos que el lenguaje estructura la realidad y todos los mundos posibles se forjan desde y en el lenguaje, cualquier posible transformación tiene que pasar por él. Por eso, el término lesbiana es necesario ubicarlo en un lugar fronterizo, resituándolo como lugar de enunciación que abra sentidos más que cerrarlos.

El propio miedo

Tenemos miedo de admitir lo mucho que del mundo "del hombre" hemos integrado dentro de nosotras. Admitir el daño es peligroso. Pienso cómo, aun siendo lesbiana feminista, he querido ignorar mi propia homofobia, mi propio odio a mí misma por ser jota [lesbiana] (Moraga, 2001).

Disfrazar la apariencia para retirar las fotos de algún evento donde dos chicas se estuvieran besando o vos y tu pareja; decir amiga o volver masculino el nombre de tu novia; la vergüenza de solicitar una película de lesbianas; cuando vas al médico, te preguntan con qué te cuidás y le decís con nada y te quedan mirando como diciendo: "sos virgen o sos una irresponsable"; los chistes del verdulero sobre cocinarle al marido; las preguntas de los/as alumnos/as sobre el esposo y los hijos; esconderse de la mirada de vecinos/as cuando te besás; o convalidar el vacío de los/as que no preguntan.

Estas son algunas de las maneras en que, en mayor o menor medida, casi todas hemos aprendido a vivir. Pero los constreñimientos impuestos desde el exterior los hemos asumido como propios, los hemos internalizado. Este año en que he crecido en visibilidad, con reiteradas salidas del closet (en las radios, los diarios regionales, el ámbito académico, la calle), creo que más que nunca –paradójicamente-, se han rev(b)elado mis propios miedos. Una podría pensar que a mayor visibilidad menos miedo, pero no es tan sencilla la ecuación. Tal como afirma Cherrie Moraga, he experimentado "nuestra incapacidad para enfrentarnos seriamente nosotras mismas a preguntas que nos dan

mucho miedo. ¿Cómo he internalizado mi propia opresión? ¿Cómo he oprimido? En lugar de ello hemos dejado que la retórica haga el trabajo de la poesía. Aun la palabra "opresión" ha perdido su fuerza. Necesitamos un lenguaje nuevo, palabras mejores que puedan describir de manera más cercana los miedos de las mujeres y la resistencia de una hacia la otra; palabras que no siempre suenen a dogma" (Moraga, 2001).

Uno de los lugares que genera más temor a visibilizarse es el trabajo, y más si es una escuela primaria y sos maestra. La escuela no puede escapar de la lógica moralizante y disciplinadora con la que fue fundada. Y ahí estamos las maestras, desexualizadas, o en todo caso heterosexualmente sexualizadas, deserotizadas y guardianas de la (doble) moral hegemónica. Hace dos años que trabajo con el mismo grupo de alumnas/os con una propuesta pedagógica/política orientada por la intención de crear las condiciones de escucha para hacer mi *coming out* en el aula, para que las niñas y niños pudieran inscribir esa experiencia de tener una maestra lesbiana en sus horizontes de comprensión. Porque en cuestiones de identidad no sólo está presente el asunto del lugar desde dónde se habla, sino también desde dónde se escucha. Ya había avanzado en comentarlo con algunas compañeras de trabajo y con la dirección de la escuela con resultados satisfactorios. Digamos que las condiciones del contexto eran regularmente favorables para una salida del closet escolar. Ahora, había algo del orden interno que me tensionaba y desestimaba mi avance. ¿Qué me detenía? Creo que mi propia vergüenza. Esa voz secreta e íntima que te dice: "acá no es necesario", "les puedo decir que me gustan las mujeres en vez de decir que soy lesbiana que suena tan fuerte", "me pondría colorada", "van a venir las mamás y los papás a decirme que les arruiné la vida a sus hijos e hijas", "la relación con mis alumnos y alumnas va a cambiar, tal vez les dé un poco de asco".

> ... sigue siendo aterrador reconocer que he internalizado un racismo y un clasismo cuyo objeto de opresión no es alguien fuera de mi piel, sino alguien que está dentro de mi piel. De hecho, en gran medida, la batalla real contra esa opresión empieza para todas nosotras debajo de nuestra piel (Moraga, 2001).

A pesar de considerarme una activista lesbiana feminista que había avanzado bastante en otros campos, ese temor mezclado de vergüenza estaba ahí latente. El trayecto para ir desterrando ese temor, porque creo que cada vez que una dice "lesbiana" lo entierra un poquito, me llevó un tiempo interno de estar conmigo misma y enfrentar esas preguntas que nos dan miedo y nos vuelven vulnerables. Y ensayé algunas respuestas, algunos modos de decir que me resultaban cómodos. En ese

itinerario fue fundamental el estar junto a una mujer-lesbiana con quien nos descubrimos en un nuevo amor, una relación plena de desafíos, y con la que manifestamos nuestro afecto en forma pública. Por eso, para nosotras, en esta ciudad ausente de un movimiento lésbico, cada beso o cada caricia es un acto político que dice "acá estamos y queremos vivir así". Cada beso pensado, cada gesto previamente escrutado, cada movimiento antiguo revisado. Digamos, un proceso de crecimiento compartido. Otra cuestión fundamental en este desandar el silencio fue el encuentro con otras lesbianas activistas, es ese fluir de energías, ese algo común, ese piso de entendimiento que fortalece. Por eso trabajar sobre el propio miedo es fundamental para desarmar los modos del silencio aprendidos; porque parte de las condiciones exteriores está dada por el filtro de esos miedos, de esas desvalorizaciones, de nuestra propia lesbofobia.

El significante lesbiana

Hablo de la concha y hablo de la muerte, Todo es concha, yo he lamido conchas en varios países y sólo sentí orgullo por mi virtuosismo –la mahatma ghandi del lengüeteo, la Einstein de la mineta, la Reich del lengüetazo, la Reik del abrirse camino entre pelos como rabinos desaseados - ¡oh el goce de la roña! (Pizarnik, 2001)

Pensamos que la lesbiana no puede existir sin una literatura propia, pero ¿qué o quién es una lesbiana? ¿Qué significa ser lesbiana? Aunque en principio parezca fácil de responder y en la vida cotidiana el término se use sin demasiadas contemplaciones ni problemas, constituye un campo de debate que ni tan siquiera en la actualidad... se ha conseguido resolver en el seno mismo de la crítica (feminista) lesbiana (Torras, 2000). Estoy convencida que de es a través "del feminismo que la identidad lesbiana puede ser asumida, hacerse discurso y articularse en concepto político" (Lauretis, 2000)

Siguiendo el planteo de Lauretis, de que hablamos el lenguaje de los hombres y el silencio de las mujeres, porque es precisamente ésta la contradicción específica del discurso feminista, "perseguir estrategias de discurso que otorguen voces al silencio de las mujeres dentro, a través, contra, por encima, por debajo y más allá del lenguaje de los hombres", es una de las motivaciones principales para indagar acerca de las posibilidades, quiebres y censuras del significante lesbiana. La indefinición conceptual de este término, a la vez tan socialmente definido, permite revelar fuentes de significado latentes en sitios insospechados. "Una lesbiana que no reinventa la palabra es una lesbiana en proceso de desaparición", dice Nicole Brossard. De este modo, construir una estética de ruptura con el silencio, en tanto práctica que se sigue o acción que se rechaza, poniendo en juego nuestros saberes sobre/desde

la exclusión, revisando los pactos lingüísticos en los que hemos sido constituidas, es un desafío para experimentar con nuestras propias posibilidades del decir. En este sentido, retomo un poema (Pizarnik, 2001) quien a mi criterio, fue una exploradora aguda e incansable del lenguaje:

> ...pero le pasó (a Kafka) lo que a mí: se separó
> fue demasiado lejos en la soledad y supo –tuvo que saber-
> que de allí no se vuelve se alejó –me alejé-
> no por desprecio (claro es que nuestro orgullo es infernal)
> sino porque una es extranjera una es de otra parte,
> ellos se casan, procrean, veranean, tienen horarios,
> no se asustan por la tenebrosa ambigüedad del
> lenguaje...

Fue una extranjera en el lenguaje, que dedicó su vida a aprender otro(s); tal vez ese sea un reto provocativo para nosotras que somos extranjeras en los modos de vida heterosexual. La lesbiana es el contraste, la pequeña huella de que se puede vivir de otra(s) manera(s). Así lo pudieron entender mis alumnos y alumnas cuando escucharon por primera vez, en el espacio del aula, que su maestra era lesbiana.

Cambiar nuestra propia vida (a modo de conclusión)

Si "la feminista lesbiana vive en un mundo complejo que reclama nuevas formas tanto para el lenguaje como para las relaciones humanas" es necesario desmantelar la autoridad del modelo de silencio y encontrar el valor en las micropolíticas de la vida cotidiana, sospechando de cada acto o acción nuestra, las que van hilando el tiempo con nuestros cuerpos, ¿qué estamos haciendo? ¿es lo que queremos hacer? ¿es lo que podemos hacer? ¿por qué? ¿podemos hacer/pensar otra cosa? ¿nos animamos a hacerlo? ¿qué nos detiene? Podemos, por ejemplo, ensayar una repetición innovadora de la lesbiana, una y otra vez, con distintos tonos y expresiones, tantas veces como sea necesario, tantas como quiera, tantas como podamos, tantas para que viva en las memorias, tantas para corroer el incisivo doblez del silencio, tantas para azotar la puerta de la casa que no nos acoge, no para entrar en ella, sino para que quienes estén dentro salgan a ver, tantas como nosotras, tantas como cada miedo que nos detiene, tantas como la vergüenza que nos concedieron, tantas para que digan que exageramos, porque para quien silencia el más mínimo sonido de una palabra le parece un exceso.

Es mucho más fácil graduar las opresiones y crear una jerarquía, antes que asumir la responsabilidad de cambiar nuestras propias vidas. (Moraga, 2001)

No es tarea fácil cambiar la propia vida, pero es insustituible esa renovada libertad que impregna el aire de cada día cuando nos sacamos el pesado ropaje del silencio.

Referencias

Gorodischer, A. (1992. Señoras. En *Escritoras y escritura*. Buenos Aires: Editorial Feminaria.

Rich, A. (1983. *Sobre secretos, mentiras y silencios*. Editorial Icaria.

Wolf, V. (1993. *Un cuarto propio*. Buenos Aires: Editorial AZ.

Moraga, C. (2001. La güera. En *Debate feminista 12,* Vol. 24, Octubre.

Torras, Meri. (2000). Feminismo y crítica lesbiana: ¿una identidad diferente? En M. Segarra & A. Carabí. (Eds.). *Feminismo y crítica literaria.* Barcelona: Icaria.

Lauretis, T. (2000), Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo. Madrid: Editorial horas y Horas.

Pizarnik, A. (2001. Sala de Psicopatología (escrito durante su estadía en el Hospital Pirovano –1971. En A. Pizarnik. *Poesía completa*. Barcelona: Editorial Lumen.

La mujer y la literatura antiesclavista

Antonio Benítez-Rojo

En el prefacio a su libro *Six Degrees: The Science of a Connected Age* (*Seis grados: La ciencia de una época conectada*), Duncan J. Watts dice:

> *Si este periodo particular de la historia de la humanidad tuviera que ser caracterizado de manera sencilla, podría ser como en que el mundo está conectado más intensamente, más globalmente y a la vez más inesperadamente que en cualquier época del pasado. Y si esta época, que llamo la "época conectada", debe ser comprendida, debemos aprender primero a cómo describirla científicamente; esto es, necesitamos una ciencia que estudie las redes de conexiones* (Watts 2002, 13-14).

Después de aclarar que la "época conectada", por su enorme complejidad, no puede ser estudiada a través de ningún gran modelo en particular ni de alguna disciplina específica, Duncan nos entusiasma al decirnos que los resultados derivados del estudio de las conexiones entre distintos sistemas nos puede dar a conocer muchas más cosas que si analizáramos estos sistemas directamente, por separado. Más aún, si establecemos conexiones con discursos que caen fuera del campo de nuestra especialidad profesional, bien por razones geográficas, históricas o disciplinarias, aprenderemos mucho más de lo que sabemos de nuestra propia especialidad. Naturalmente, --advierte Watts--, la nueva ciencia está limitada por el estado actual de desarrollo en que se encuentran las distintas disciplinas, de modo que no hay que esperar milagros, aunque sí sorpresas. Y concluye: "Lo que la ciencia de las conexiones sí puede hacer ahora, es ofrecernos una diferente manera de pensar el mundo, y al hacerlo, ayudarnos a observar viejos problemas bajo una nueva luz" (Watts 2002, 16).

Finalmente, para terminar con esta necesaria introducción al trabajo que leeré, debo informar que el título *Six Degrees* responde a la obra teatral de John Guare titulada *Six Degrees of Separation* (*Seis grados de separación*), en la cual un personaje afirma que ha leído que todos los que habitamos en el planeta estamos separados de los demás por sólo seis personas (Guare 1990).

Esto se comprende mejor si recordamos las llamadas “cadenas”, a través de las cuales recibíamos un mensaje que debíamos enviar a un número dado de personas, quienes a su vez, individualmente, debían hacer lo mismo con el mismo número de individuos, y así. Piénsese que si en el primer grado de separación contactamos a cien personas, el segundo grado nos conectará a diez mil, y el tercero a un millón. No obstante, las redes de conexión no son tan simples. Los nombres de muchas personas se repetirán varias veces aquí y allá, más adelante y más atrás de la red, estableciendo una verdadera maraña de conexiones, revelando insospechados datos, de modo tal que aún la misma persona que empezó la cadena puede recibir de vuelta varias veces su mensaje al ser su nombre incluido en algunas de las listas. Así, en un final, da igual comenzar la red por cualquiera de los mensajes, pues éstos atravesarán el mundo conectando y reconectando a todos sus habitantes en distintos tiempos (Watts 2000, 37-42).

Aclarado estos puntos, tomaré como gran tema de mi red la literatura cubana. Como dentro de la nueva ciencia el mundo se vuelve insospechadamente pequeño, enseguida vemos que es imposible determinar los límites geográficos del sistema literario cubano, ya que desde su formación un número crecidísimo de poemas, novelas, cuentos, ensayos y crónicas han tenido lugar y continúan teniéndolo fuera de Cuba. Así, si alguien me pidiera que delimitara el ámbito geográfico a que se refiere tal sistema, respondería: todos sabemos que la literatura cubana existe pero nadie puede precisar dónde no está.

Unánimes en la complicidad, concentrémonos ahora en algún sector de este vasto sistema, digamos la novela abolicionista, y observémoslo a partir de una manifestación temprana. En el acto recordamos a *Sab,* de Gertrudis Gómez de Avellanada. Gracias a la confusión iniciada por la propia autora, no sabemos la fecha exacta en que la novela comenzó a ser escrita. Sí sabemos que en 1839 estaba terminada y que fue publicada en Madrid en 1841, precediendo en esto al *Francisco* de Anselmo Suárez y Romero, también terminada en 1839 pero publicada en Nueva York en 1888.

El hecho de que *Sab* haya sido escrita por una mujer nos lleva a la narrativa abolicionista publicada por mujeres durante la esclavitud. Mis primeras conexiones son históricas y geográficas, y arrojan el siguiente resultado: 1688, Aphra Behn publica en Londres *Oroonoko,* or *The Royal Slave –A True Story*; 1795, Madame de Stadël publica en París *Mirza, ou leerte d’un voyageur;* 1823, Claire de Duras publica en Madrid *Sab;* 1852, Harriet Beecher Stowe publica en Boston *Uncle Tom’s Cabin* (*La cabaña del tío Tom*).

Una importantísima generalidad que observamos enseguida es que las primeras novelas antiesclavistas fueron publicadas exclusivamente por mujeres, lo cual ocurre en Inglaterra, Francia España y Estados Unidos. Esto, naturalmente, habla de una tempana solidaridad

de la mujer con el esclavo, alianza que se establece en cada una de estas obras, bien de manera directa, como apreciamos en *Sab*, o indirecta, como ocurre en *Uncle Tom's Cabin*. La segunda generalidad es que el nombre del esclavo o la esclava sirven de título a la obra, subrayando así la importancia del personaje esclavo dentro de la narración. La tercera generalidad que observo es que todos los protagonistas mueren trágicamente al final la narración, muertes destinadas a despertar la compasión del lector y a ganarlo para la causa abolicionista. También, al estudiar estos relatos, vemos que, analizados dentro de los contextos socioeconómicos y políticos que imperaban en sus distintos lugares y fechas de publicación, no se limitan solamente a denunciar la esclavitud sino además contribuyen a la formación de retóricas tanto anticoloniales como antipatriarcales que, si bien embrionarias y contradictorias a la luz de las teorías poscoloniales y feministas de la actualidad, deben ser objeto de seria investigación.

Es evidente que por razones de tiempo no podré analizar todas las obras que he mencionado, y mucho menos ofrecer una lista detallada de las conexiones que ellas establecen. Así, me limitaré a comentar sólo tres noveleas. Empezaré por *Oroonoko*.

Gracias al texto de Heidi Hutner, titulado *Rereading Aphra Behn: An Introduction* (*Releyendo a Aprha Behn: una introducción*), me entero de que existen numerosas biografías de la autora (Hutner 1993, 1-13). Vale decir que, entre 1698 y 1980, Hutner menciona doce, una de ellas publicada en 1928 por Virginia Woof. Por supuesto, nuestra metodología, al menos en su orientación más rigurosa, aconsejaría leer todo este material biográfico haciendo las conexiones pertinentes. Aquí, sin apenas salir del artículo de Hutner, me limito a decir que Aphra Behn murió en Londres en 1689, a la edad de 49 años; que probablemente haya viajado a Surinam cuando esta colonia era inglesa, que estuvo casada por corto tiempo con un oscuro Mr Behn, que sirvió como espía de Carlos II en Holanda con el nombre de Astrea o Agente 160, que hablaba varios idiomas, que fue encarcelada más de una vez, que tuvo largos amores con el bisexual John Hoyle, que fue propagandista del partido Tory, que se codeó con la gente de pluma de su época, que fue la primera mujer inglesa que vivió de sus escritos, que su obra fue variada y extensa (incluye poesía, teatro, novela, ensayo, crítica, cartas, traducciones y artículos de toda suerte), que escribió fuera de los cánones represivos de la literatura de la Restauración, que puede ser considerada la fundadora de la novela moderna inglesa, y que en su tiempo, mientras muchos la elogiaron como escritora, otros criticaron sus obras, particularmente las teatrales, por considerarlas indecentes y escandalosas.

En lo que toca a la trama o asunto de *Oroonoko*, puede resumirse diciendo que se centra en la infortunada historia de los amores de *Oroonoko,* apuesto y civilizado príncipe africano, y la bella Imoinda. Interrumpidas sus relaciones en África al ser ambos vendidos como esclavos, éstas se reanudan en una plantación azucarera de Surinam,

donde Imoinda sale en estado. *Oroonoko* inicia una rebelión de esclavos con el plan de hacerse fuerte en alguna de las islas vecinas y luego capturar un barco para regresar a su patria, pero es vencido y azotado cruelmente. Después de escapar a la selva con la grávida Imoinda y viendo la imposibilidad física en que se encontraba su amada, conviene con ella en matarla para luego morir peleando contra sus torturadores. Sólo que debilitado por el hambre, las heridas y el tormento de haber matado a Imoinda, es cercado por sus perseguidores. Ya apenas sin fuerzas, se abre el vientre y empieza a destriparse, pero antes de morir es capturado. Finalmente, muere descuartizado, tormento que resiste impávidamente. La novela se propone como una historia verídica y es narrada por la propia Aphra Behn en calidad de testigo ocular. La obra fue muy popular en Inglaterra. Tuvo dos ediciones en 1688, y además de ser exitosamente adaptada al teatro en 1695 por Thomas Southerne, fue publicada no menos de doce veces después de esa fecha. Sus versiones en alemán (1719) y en francés (1745) fueron muy leídas e influyeron en las ideas de la época. Existe una traducción al español publicada por la Universidad de Málaga en el año 2000.

La bibliografía crítica de *Oroonoko* es significativa por la variedad de interpretaciones que su análisis sugiere. Para establecer conexiones es un imperativo consultar la bibliografía anotada publicada por Jack Lynch en el Internet, que incluye artículos de gran interés. En lo que respecta a mi propia lectura, coincido con otros críticos en que la obra anticipa el mito del buen salvaje, cuya introducción se suele atribuir a Rousseau, y que más tarde habría de ser repetido una y otra vez por los autores románticos de Europa y América. En realidad, el *Discurso sobre el origen de los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* fue publicado por Rousseau en 1755, sesenta y siete años después de *Oroonoko*. A propósito de esto, citaré, entre otros párrafos semejantes, lo que dice Aphra Behn al describir las costumbres de los indios caribes: “Y esta gente representaba para mi un idea absoluta del primer estado de inocencia, antes de que los hombres conocieran el pecado. Y se me hace evidente y llano que la simple naturaleza es la más mansa, inofensiva y virtuosa de las amantes” (mi traducción). Además de esta interesante conexión con Rousseau, que muy bien pudo haber leído la versión en francés de *Oroonoko,* salta a la vista que la obra da pie para lecturas feministas y poscoloniales. Además, el mundo de la plantación de azúcar en el Caribe, por sí sólo, provee conexiones con la economía mercantilista y todo l complejo que se refiere al esclavo, desde su captura en África hasta su muerte en América, incluyendo la rebelión y el castigo. Por otra parte, las conexiones estrictamente literarias son de gran importancia, ya que la obra, al mediar entre el didactismo de la alta literatura correspondiente a los siglos XVII y XVIII, y el interés por el cuerpo y el estilo tremendista del que gustaban las clases bajas, ofreció

una nueva manera de escribir. Más aún, como sucede en el caso del buen salvaje, *Oroonoko* anticipó un sentimentalismo que habría de ser la piedra de toque del romanticismo y una ironía y un tipo de descripción que distinguirían a la narración realista. Si durante muchos años su enorme importancia y su extraordinaria influencia se vieron ignoradas, fue porque el autor era mujer y porque la crítica literaria la practicaban los hombres. Todavía se dice por ahí que el padre de la novela moderna inglesa fue Defoe, cuando en realidad Aphra Behn fue su fundadora.

No comentaré el relato titulado *Mirza,* de Madame de Staël, cuya lectura debo precisamente a mi primera búsqueda de textos abolicionistas escritos por mujeres. Debo aclarar que si decidí omitirlo de este trabajo, no fue por escasa importancia. Todo lo contrario, las conexiones que hace *Mirza* dentro de los marcos de la Revolución Francesa, el Primer Imperio y el movimiento Romántico son tan numerosas y significativas, que habría que dedicarle un largo ensayo.

Claire de Duras (1777-1828) nació dentro de una rica familia de la nobleza francesa. Su padre, el conde de Kersaint, apoyó las ideas radicales al principio de la Revolución y militó en el partido Girondino, pero murió guillotinado al negarse a votar a favor de la ejecución de Luis XVI. Claire y su madre, una criolla de Martinica, abandonaron Francia rumbo a Filadelfia. Tras heredar allí una crecida suma de dinero, visitaron Martinica y se establecieron en Londres, donde Claire se casaría en 1797 con un notable emigré: el duque de Durfort, más tarde duque de Duras. Después de su retorno a Francia, mientras su marido desempeñaba importantes funciones en la corte de Luis XVIII, Claire tuvo en un apartamento del Palacio de las Tullerías uno de los principales salones literarios de la época. Fue allí, donde después de contar la desgraciada historia de la negra *Ourika* como un asunto verdadero, decidió escribirla en forma de novela. Impresa en una reducida edición de lujo hecha por la Imprenta Real para ser leída anónimamente en 1823, convirtiéndose en un instantáneo éxito de librería. Alcanzó dos reimpresiones durante el primer año de su publicación, siendo traducida de inmediato al inglés (1824) y al español, idioma en que fue publicada en París en ediciones independientes en los años 1824 y 1825. Fue adaptada al teatro y admirada por intelectuales tan diferentes como Saint-Beuve, Chateaubriand, Goethe y Humboldt. Además, Víctor Hugo le dio crédito en el capítulo primero del libro tercero de *Los miserables*, donde al recoger los acontecimientos más significativos del año 1817, dice: "En su *budoir* amueblado por X en satín azul-cielo, la duquesa de Duras leía la inédita *Ourika* a tres o cuatro amigos" (mi traducción).

Ourika comienza con la siguiente cita de Lord Byron, una interesante conexión: "*This is to be alone, this, this is solitude!"* Después

de una breve introducción donde un médico explica que el relato que se leerá le fue contado por una joven monja negra, enferma de depresión, a quien asistió en un convento del faubourg Saint-Jacques. La historia que cuenta la monja en primera persona es, por supuesto, la historia de *Ourika*. Comprada en su temprana niñez por el gobernador de Senegal, éste viaje a París y se la entrega a su tía, una viuda de alcurnia. Criada y educada con esmero como cualquier niña blanca de la nobleza, *Ourika* llega al os quince años sin darse cuenta de las desventajas sociales que confrontan las personas de su color. Un día al escuchar que su nombre es pronunciado en una conversación de su protectora con una amiga, se entera de que ningún hombre blanco se casaría con ella y que jamás tendría hijos. Su destino sería vivir aislada. Por un momento piensa en un regreso a África, pero se da cuenta de que su exquisita educación la separa de la tribu donde nació. Durante los inicios de la Revolución guarda esperanzas de que ésta condene el prejuicio racial y una nueva sociedad la acoja como ciudadana de primera clase, pero la Revolución pasa y los tiempos napoleónicos traen la sangrienta guerra de Saint-Dominique y el odio al negro. Enamorada de Charles, un nieto de su protectora con quien había compartido la niñez, no sólo le oculta su amor sino que usa continuamente guantes y sombrero ala ancha con velo negro para ocultar el color de su piel. Finalmente Charles se casa con una rica heredera y ella, enferma y atormentada, decide refugiarse en la vida conventual. La narración termina abruptamente con la muerte de *Ourika*, cuando el médico explica que ninguno de sus medicamentos pudo curarla.

Considerando que la trama de *Mirza,* la narración de Madame de Staël, ocurre en África, puede decirse que *Ourika* fue la primera novela que muestra a una heroína negra en Europa. También tiene a su crédito haber sido la primera novela narrada por la voz de una protagonista negra, la primera novela que muestra un conflicto amoroso interracial, y la primera novela donde un escritor o escritora de la raza blanca intenta entrar en la mente de un personaje negro. La denuncia del prejuicio racial que hace Claire de Duras pareció en su época tan sincera, que gran parte del éxito que tuvo *Ourika* se debió a que muchos pensaban que, lejos de ser la obra de una elevada aristócrata, era una muestra de la propaganda abolicionista. En cualquier caso, la importancia de las conexiones que sugiere *Ourika* son tremendas: la literatura, el Romanticismo, el tráfico de esclavos, la discriminación del negro en la metrópoli, las ideas abolicionistas en la Revolución Francesa, la Revolución Francesa en sí misma, el impacto de la Revolución Haitiana en Francia, la política del Primer Imperio, las contradicciones ideológicas dentro de la Restauración, la sicología del discriminado, la alteridad, en fin, una lista de conexiones que incluiría hasta la moda, ya que durante un tiempo fue moda femenina y parisina llevar un sombrero a la *Ourika*.

Mis últimos comentarios van dirigidos a *Sab.* Considerando que tanto la vida como la obra de Gertrudis Gómez de Avellaneda son bastante conocidas entre nosotros, y muy particularmente su novela, *Sab,* que se lee en una variedad de cursos de literatura, me limitaré a establecer unas pocas conexiones. Los críticos han hablado bastante de la presencia literaria de Rousseau y de Hugo en la novela. No hay duda de que la descripción de los aborígenes cubanos que ofrece la Avellana corresponde con la de Rousseau, que ya vimos que tiene su inicio en el *Oroonoko* de Aphra Behn. Claro, uno podría preguntarse si la Avellaneda leyó alguna vez la versión francesa de esta novela. Después e todo, su autora era una mujer de sentimientos abolicionistas igual que ella. Pero aun cuando no haya sido así, existe una conexión de segundo grado entre *Sap* y *Oroonoko* al menos en este respecto. En cuanto a la influencia del Bug-Jargal de Hugo, no cabe la menor duda. Si esta obra fue leída en los 1830 por los miembros del círculo de Domingo Delmonte –seguramente la edición de 1826-, quiere decir que había llegado a Cuba y, por lo tanto, la Avellaneda, que dominaba el francés, pudo leerla antes de su viaje a España en 1836. Esto no excluye una posible lectura en Burdeos o en Sevilla, ya que *Sab* parece haber sido escrita entre 1836 y 1839. En cualquier caso el asunto de *Sab* se aproxima mucho al de Bug-Jargal. En ambas novelas hay un negro que se enamora de una blanca, que a su vez está prometida a un blanco, cuya vida es salvada por el negro como sacrificio de su amor. Eso sin contar que la acción de ambas obras ocurre en islas del Caribe y en plantaciones esclavistas. ¿Pero cuáles son las conexiones de Bug-Jargal? En primer lugar, las novelas de Walter Scott, de quien Hugo era devoto. Esto en el sentido de encajar a un personaje ficticio dentro de una conocida situación histórica, preferiblemente militar. Por su repercusión en Francia, la Revolución Haitiana le venía como anillo al dedo al joven escritor. Además, las obras de Moreau de Saint-Méry proveían una valiosa información sobre la geografía y la vida social y cultural de la colonia. ¿De dónde le llegaría la idea del conflicto amoroso interracial? Pienso que de *Ourika.* Ya vimos que Hugo incluyó a la obra y a su autora entre los sucesos significativos del año 1817, esto es, tres años antes de que escribiera la primera versión de Bug-Jargal. Pero la novelita de Claire de Duras no sólo sirvió de conexión a Hugo. Pienso que también le sirvió a la Avellaneda, y esto no sólo por tratarse de una obra abolicionista escrita por una mujer. Si cotejamos las tristes reflexiones de *Sab* sobre su condición y la imposibilidad de obtener el amor de Carlota, veremos que se acercan mucho a las que hace *Ourika* sobre el impedimento que representa su color ya no sólo para casarse con Charles, sino también para llevar una vida social a la que tenía derecho por su educación y su calidad humana. Repárese también que las muertes de *Sab* y *Ourika* son idénticas. Ambos mueren de soledad, desesperanza y tristeza.

Para terminar, quisiera decir que si bien el conjunto de obras que he mencionado sólo se refiere a la literatura de ficción, tal conjunto puede ser conectado a relatos testimoniales de mujeres esclavas. Por ejemplo, el de Mary Prince, la primera mujer del Imperio Británico que escapó de la esclavitud. Nacida en Bermuda hacia 1788, fue vendida varias veces. Trabajó duramente en los campos de Bermuda, en las salinas de las islas Turcas y en una plantación de Antigua. Tanto sus amos como sus amas fueron extremadamente crueles con ellas, azotándola por cualquier falta cometida. Llevada a Londres en 1828 para servir a sus amos, escapó de la casa, refugiándose en la Moravian Misión House en Hatton Gardens. Semanas después fue a trabajar como criada en casa de Thomas Pringle, miembro de la Sociedad Abolicionista. A instancias de Pringle, contó su historia, la cual fue transcrita y publicada en 1831 bajo el título de *The History of Mary Prince,* a *West Indian Slave*, *Related by Herself.* La obra puede leerse en una edición ampliada a cargo de Moira Ferguson, publicada en 197 por la prensa de la Universidad de Michigan. Fue llevada a la televisión y al radio por la BCC de Londres. De más está decir que las memorias de Mary Prince ofrecen numerosas conexiones.

Referencias

Guare, J. (1990). *Six degrees of separation: A play.* New York: Vintage Books.

Hutner, H. (1993). Rereading Aphra Behn: An introduction. In H. Hutner. *Reading Aphra Behn: History, theory and criticism*. Charlottesville/London: The University Press of Virgina.

Watts, D.J. (2002). *Six degrees: The science of a connected age*. New York/London: W.W. Norton & Co.

Colaboradores (as)

Dra. Mayra Santos-Febres

Forma parte de la nueva generación de escritores(as) puertorriqueños(as). Posee un Doctorado de la Universidad de Cornell en los Estados Unidos. Es Catedrática en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Además de poeta, es ensayista, y narradora. Como cuentista ha ganado el Premio Letras de Oro (USA, 1994) por su colección de cuentos Pez de vidrio, y el Premio Juan Rulfo de cuentos (Paris,1996) por su Oso Blanco. En el 2000 Grijalbo Mondadori en España publicó su primera novela titulada Sirena Selena vestida de pena que ya cuenta con traducciones al inglés, italiano, francés y que queda como finalista del Premio Rómulo Gallegos de Novela en el 2001. En el 2002 Grijalbo Mondadori publica su segunda novela Cualquier miércoles soy tuya .

Dra. Isabel Garayta

Profesora y catedrática en el Departamento de Inglés de la Universidad de Puerto Rico en Cayey. Se doctoró en literatura comparada en la Universidad de Texas en Austin. Sus intereses de investigación giran en torno a la teoría de la traducción y los estudios de género.

Dra. Mariluz Franco Ortíz

Posee un Doctorado en Psicología Social Comunitaria de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Realizó estudios en la Universidad de San José en Costa Rica. En 1996 obtuvo el Premio del proyecto de mayor impacto social sobre la sistematización de proyectos de prevención de VIH/SIDA en la República Dominicana, otorgado por el Proyecto de Intercambio Académico- ATLANTEA. Es co-autora de varias publicaciones: Huellas de ébano: Afirmaciones de Mujeres Negras, Mujeres puertorriqueñas negras: Desde el racismo hacia la resistencia y afirmación, Identificación factores de riesgo y factores protectores para prevenir la violencia en jóvenes: Hacia un plan estratégico comunitario.

Dra. Blanca Ortiz Torres

Catedrática en la Universidad de Puerto Rico, Departamento de Psicología. Psicóloga de Comunidad. Su trabajo de investigación gira en torno a los temas de género, sexualidad, empowerment, prevención de VIH/SIDA y desarrollo comunitario.

Prof. Ricardo E. Jiménez Reyes

Posee una Maestría en Psicología. Es profesor en la Caribbean University, Recinto de Bayamón.

Valeria Flores

Estudió la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Comahue (UNC) de Argentina. Actualmente enseña en una escuela primaria de la ciudad de Neuquén-Argentina, intentando hacerlo desde una perspectiva feminista y desarrollando talleres de sexualidad para estudiantes de ambos géneros. Integra "La Revuelta" Colectiva de mujeres por un saber feminista. Forma parte del proyecto de investigación dependiente de la Facultad de Ciencias de la Educación de la UNC, denominado "Cuerpos que hablan: Representaciones acerca de los cuerpos y sexualidades en mujeres docentes heterosexuales y lesbianas". Es co-editora la boletina lésbico y feminista llamada "La sociedad de las extrañas".

Dra. Madeline Román

Pertenece a la nueva generación de sociólogas(os) puertorriqueños(as). Posee un Doctorado en Sociología de la Universidad del Estado de Nueva York en Albany, con especialización en sociología del derecho y criminología. Se desempeña como profesora en el Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Sus trabajos incluyen: Lo criminal y otros relatos de ingobernabilidad (1998); Estado y criminalidad en Puerto Rico: Un abordaje criminológico alternativo (1993); y es co-editora del libro Más allá de la bella (in)diferencia: Revisión posfeminista y otras escrituras posibles (1994).

Dr. Víctor I. García Toro

Catedrático de la Escuela Graduada de Trabajo Social e Investigador en el Centro de Investigación y Educación de VIH/SIDA de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras. Estudió Trabajo Social en la Universidad de Puerto Rico (M.T.S.) y Sociología en la Universidad de Sao Paulo, Brasil (Ph.D.) Sus principales áreas de interés en investigación son:

criminología; familia; género y masculinidad y pobreza. Es coeditor de Caribbean Masculinities: Working Papers, publicado por HIV/AIDS Research and Education Center, University of Puerto Rico, San Juan, Puerto Rico, 2002.

Dr. Rafael L. Ramírez

Investigador del Centro de Investigación y Educación de VIH/SIDA de la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras. Estudió Antropología en la Universidad de Chicago (M.A) y en la Universidad de Brandeis (Ph.D.) Hizo investigaciones de campo en Trinidad y en Puerto Rico. Sus áreas de interés incluyen la región del Caribe, el análisis del poder, género y sexualidad. Es autor de What It Means to Be a Man. Reflections on Puerto Rican Masculinity (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1999 Es coeditor de Caribbean Masculinities: Working Papers, publicado por HIV/AIDS Research and Education Center, University of Puerto Rico, San Juan, Puerto Rico, 2002.

Prof. Luis Solano Castillo

Se encuentra culminando una Maestría en Sociología en la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras donde también trabaja como asistente de investigación en el Centro de Investigación y Educación de VIH/SIDA. Estudió Ciencias de la Comunicación en la Universidad de Lima, Perú (B.A.) y Comunicación Pública en la Universidad de Puerto Rico (M.A.). En la Universidad de Lima trabajó como docente y como investigador en el Centro de Investigación en Comunicación Social. Sus áreas de interés son: el análisis del consumo y teorías de representación cultural; construcción del género y el poder; masculinidades y estudios culturales sobre el cuerpo.

Dr. Antonio Benítez Rojo

Escritor cubano. Nació en La Habana en 1932. Fue profesor universitario en Amherst College, en Massachussets. Además, fue profesor visitante en la Universidad de Yale, Harvard, Brown, Pittsburg, Emory, Miami, UC-Irvine, UMass y en el Colegio de España en Salamanca. Fue uno de los editores del New World Studies Series (University Press of Virginia) y miembro editorial de las revistas: Latin American Literature and Arts,

Hispanic Review, The Amazonian Literary Review y Caribe. Muchos de sus libros han sido traducidos al inglés y otros al francés, alemán, italiano, portugués y al húngaro, entre otros. Se especializó en literatura caribeña y en estudios culturales. Narrador y ensayista, en 1967 obtuvo el Premio Casa Las Américas por su libro Tute de reyes. La versión en inglés de su novela *El mar de las lentejas* fue uno de los libros más importantes publicados en los Estados Unidos en el 1991, según el New York Times Review of Books. Autor de *La Isla que se repite* (1998), uno de los libros más importantes que se han publicado sobre la cultura del Caribe en los últimos veinte años. Su última novela, *Mujer en traje de batalla*.

Guías de Publicación

1. Todos los artículos sometidos a la Revista Identidades deben ser inéditos.

2. Los manuscritos deben estar a maquinilla o computadora, a doble espacio y no deben exceder las 25 páginas. Deberán enviar dos copias a la Junta Editora.

3. Una vez aceptado el artículo, los(as) autores(as) enviarán a la Directora de la Revista una copia de su trabajo en disco 3 ½ de computadora y procesado en el programado WORD.

4. Los(as) autores(as) deberán enviar junto a su manuscrito un resumen biográfico en el que indique su actual cargo profesional y sus publicaciones más recientes.

5. Las notas deben aparecer al final del artículo bajo el título de Notas y estar enumeradas consecutivamente a lo largo del texto.

6. Todos los trabajos citados en el texto deben aparecer en la bibliografía.

7. La bibliografía debe ser presentada en el formato de la APA.

Favor de enviarnos el artículo a la siguiente dirección:

Revista Identidades
Proyecto de Estudios de las Mujeres
Universidad de Puerto Rico en Cayey
205 Ave. Antonio R. Barceló
Cayey, PR 00736

IDENTIDADES

Volumen 2/Número 2/Agosto 2004