



Módulos docentes



MÓDULO 2

DIMENSIÓN HISTÓRICA, SOCIAL Y CULTURAL



Hacé Click!
Para conocer sobre sexualidad

mYSU MUJER Y SALUD
EN URUGUAY



ADMINISTRACIÓN NACIONAL
DE EDUCACIÓN PÚBLICA



Programa de
Educación Sexual



dirección sectorial de
planificación
educativa

PRESENTACIÓN

Los módulos docentes que se presentan en este apartado fueron elaborados en el marco del Curso de Educación Sexual para docentes de los Consejos de Educación Inicial y Primaria, Secundaria y Educación Técnico Profesional, que se desarrolla bajo la modalidad a distancia. El mismo forma parte de un conjunto de acciones que la ANEP viene desarrollando a partir de la Resolución N° 4 Acta extraordinaria N° 35 del 2005 del CODICEN de la ANEP que inauguró el proceso de incorporación de la educación sexual en el sistema educativo formal.

En ese marco, el Curso de Educación Sexual modalidad a distancia ofrece 4 módulos básicos cuya metodología combina lecturas guiadas a través de un documento base, una amplia bibliografía, video clases y variadas actividades de intercambio sincrónicas y diacrónicas que permiten el enriquecimiento mutuo.

El material que aquí se presenta reúne los documentos base de cada módulo y fue elaborado por Mariana González, Darío Ibarra, Pablo López y Solana Quesada. En ocasiones los mismos hacen referencia a otros materiales y actividades disponibles en la plataforma virtual del Programa de Educación Sexual. Para su mayor comprensión se recomienda complementar su lectura con las referencias bibliográficas señaladas.

**Programa de Educación Sexual ANEP
Comisión de Educación Sexual ANEP**

INTRODUCCIÓN

Esta dimensión se distribuirá en tres Módulos con las siguientes temáticas:

1. La inserción de la sexualidad humana en el patriarcado, la historia y la cultura.
2. La prohibición del incesto en nuestra cultura y el mito del instinto materno.
3. La relación entre la Sexualidad y las religiones latinoamericanas, desde una perspectiva de la Antropología de la Creencia y Estudios de Género.

Considero importante profundizar en estas tres áreas, para continuar pensar/nos en tanto sujetos sociales y políticos.

UNIDAD 3.1

PATRIARCADO, CULTURA E HISTORIA

Objetivos

- Plantear la perspectiva social, cultural, histórica y política, en torno a la comprensión de la sexualidad en la infancia y adolescencia.
- Analizar de qué manera los imperativos sociales y culturales van moldeando a los sujetos, en relación con las otras personas.
- Promocionar la salud sexual, reproductiva y el género como eje transversal en las diferentes temáticas del aula.
- Deconstruir la sexualidad humana en un marco de derechos humanos, con perspectiva de género, masculinidades, antropológica y de diversidad.
- Analizar algunos imperativos culturales que sostienen y organizan la sexualidad.

No es posible pensar la sexualidad humana si no lo hacemos con una perspectiva histórica y cultural, porque los modelos de varón y mujer van cambiando con el pasar de los años, así como lo que es sano, lo que es patológico, las prácticas y las subjetividades van modificándose a medida que avanza el patriarcado, el capitalismo, la globalización¹, el racionalismo², la secularización³ y el desarrollismo⁴.

1 La **globalización** es un proceso que implica el crecimiento económico, el avance tecnológico y el aumento de las posibilidades de conectividad humana (transporte, telecomunicaciones e internet), consiste en una creciente integración de estos diferentes acontecimientos locales hacia una única modalidad del mercado mundial.

2 El **racionalismo** es un sistema de pensamiento que acentúa el papel de la razón en la adquisición de conocimiento, contrariamente con el empirismo, el cual resalta el papel de la experiencia y la percepción.

3 La **secularización** es un proceso que se ha acentuado en las sociedades posmodernas, en el cual las religiones y sus instituciones pierden influencias sobre las mismas, donde lo sagrado da paso a lo profano y lo religioso se convierte en secular.

4 El **desarrollismo** tiene un origen latinoamericano y sostiene que en estas regiones se reproduce el subdesarrollo y se amplía la brecha entre países desarrollados y países subdesarrollados, y como consecuencia tendrían que haber políticas económicas que impulsaran a estos últimos hacia la industrialización para lograr su autonomía.

A todos estos factores que hacen a la historia de la sexualidad y generan una nueva construcción social de la misma, tenemos que incorporar la variable de la región en la que habitamos: Latinoamérica, y más específicamente, el Río de la Plata. Porque no es lo mismo ser mujer a los 9 años y vivir en la ciudad de Montevideo, que ser mujer con esa edad y vivir en la Patagonia andina, o vivir en ciudad de México. Los atravesamientos culturales son diversos y transitan por las diferentes latitudes de forma diversa, inclusive entre lo rural y urbano, o la periferia de una ciudad y el centro. En este sentido es muy relevante plantear lo que propone la antropología urbana y sus referentes, Cambiasso, Grieco y Bavio (2000), diciendo que un individuo actúa en función del medio que percibe y de las diversas situaciones que debe enfrentar en lo cotidiano. Para comprender esto, dichos autores proponen la *definición de situación*, la que dependerá de cómo cada individuo define la situación de su vida social (historia personal) y cómo la sociedad define socialmente a ese individuo (historia de la comunidad).

La sexualidad en el contexto del Patriarcado

Entonces propongo pensar desde una perspectiva constructivista a los acontecimientos sociales con una modalidad histórica, siendo que la misma produce subjetividad individual y colectiva; en este caso se plantea pensar en los símbolos culturales y en las relaciones de poder. Problematizar la sexualidad, el género y la diversidad sin una modalidad histórica, intersubjetiva y social, implica dejar de lado postulados que variarán el resultado de todo



análisis que desde el enfoque de los Estudios de Género han sido fundamentados. Por ejemplo, con una perspectiva histórica podemos decir que: “el instinto materno” no existe, es una construcción sociohistórica (Badinter, 1981), la distancia psicoafectiva paterna (Sullerot, 1992) y el desarrollo de la autoexpulsión del ámbito doméstico también son constructos.

El patriarcado lo podemos pensar a partir de Castells (1999) como una organización social caracterizada por la autoridad e impuesta desde las instituciones a todas las personas dentro y fuera de la familia. Dicha autoridad es ejercida desde la producción y el consumo a la política y la cultura [...]. Sin la familia patriarcal, el patriarcado quedaría desenmascarado como una dominación arbitraria que fue mantenida bajo sometimiento a lo largo de la historia, y terminaría siendo derrocado. El patriarcado como sistema social y familiar se está desnaturalizando y problematizando, lo que implica un pasaje de la hegemonía a la ideología, esta última posibilita el debate político en la comunidad y la producción científica de conocimiento (Laclau, 1985).

La sexualidad y su coyuntura patriarcal se componen de símbolos y estos son normativos, en tanto dependen de imperativos que están enraizados en la estructura psíquica de los individuos a través de la socialización. Por ejemplo, si bien en la clase media está sucediendo un movimiento respecto a la representación colectiva en cuanto a la posibilidad de ser madre y padre así como la manera de ejercer esos roles de género, el mandato social de tener hijos/as habilita a una pareja al sentimiento de “ser una familia” por un lado y por otro organiza de alguna manera políticamente a la sociedad, por lo tanto la distribución económica (en un sentido amplio incluido el número de la prole) intra y extra familiar y también a nivel macro, generará un cambio en las relaciones políticas en diferentes niveles (la familia y el Estado). Cuando hablamos de economía también nos referimos a cómo se distribuye el afecto a nivel social.

El género y las masculinidades (definido en la clase anterior por la docente Solana Quesada) hacen un aporte al estudio de las subjetividades masculinas y femeninas, en las que se incluyen la vivencia de la sexualidad compartida.

Godelier (1986) considera la masculinidad como fundante de la estratificación social, coincidiendo con Bourdieu (1998), quien estudia las sociedades humanas como caracterizadas por la dominación masculina. El proceso de derrumbe del patriarcado es irreversible (Gil, 2002) y tomó

impulso durante el S XX, a partir de la interacción de diversos factores: un mayor acceso laboral femenino, el control tecnológico de la reproducción (la anticoncepción), los movimientos sociales originados por el feminismo activista y académico, y a través de los Men`s Studies (estudios de los varones) la reivindicaron de los derechos masculinos, lo que llevó a promover la modificación de algunos imperativos sociales de género que producen malestar, inequidad y patologías psíquicas y orgánicas exclusivas de varones y mujeres.

En el artículo de Robert Connell sobre: “La organización social de la masculinidad”, se plantea claramente de qué manera la masculinidad es una entidad fundante de la estratificación social así como plantea el género como una estructura de la práctica social. A partir de estos postulados de Connell vinculados a la masculinidad se podrá comprender de manera más profunda porqué el patriarcado se estructura en términos masculinos.

Si seguimos la línea de lo que planteaba Solana Quesada en el Módulo I, me gustaría hacer énfasis en que, habitamos en una sociedad falocéntrica, heterocentrada y coitocéntrica, enmarcada en el patriarcado, con influencias de las sociedades mediterráneas y con fuertes pilares religiosos judeocristianos.

El falo(go)centrismo es un término acuñado por Derrida, el cual condensa en sí mismo el signifiante Falo con la voz griega Logos, riquísima en acepciones: verbo, palabra, discurso, relato, razón, valor, argumento, entre otras (Camerlo, 2004). El falogocentrismo “es una lógica interna del patriarcado; por ejemplo la división simbólica del trabajo entre los sexos, es el sistema establecido por el falogocentrismo. En este sistema, lo masculino y lo femenino están en una posición estructuralmente asimétrica, los hombres representan lo universal y las mujeres lo otro, los varones, como los referentes empíricos de lo masculino, encarnan el falo, es decir, la visión de la virilidad abstracta”.

El falocentrismo se refuerza a través de la valorización de lo uno (lo masculino) en detrimento de lo otro (lo femenino, lo infantil, las minorías sexuales y determinadas etnias). A. M. Fernández (1993) propone el análisis de esta dicotomía desde lo que llama la Episteme de lo Mismo, lo que implica que lo mismo (lo masculino) siempre será eje de medida (polo positivo) y lo otro (lo femenino) será siempre el doble, la sombra, el reverso (el polo negativo). Es así que lo otro queda desvalorizado y en una posición inferior frente a uno mismo.

El heterocentrismo es la creencia social de que todos y todas somos heterosexuales, como única forma posible de orientación sexual. El heterocentrismo genera estereotipos de género y produce desigualdad social, en base a la negación de la existencia de otras posibilidades de vivir la sexualidad y el proyecto de vida, como son la homosexualidad, la bisexualidad y el transgénero. Es un paradigma tan arraigado a nivel social que muchas parejas homosexuales también funcionan con una lógica heterocentrada, la que los lleva a reproducir una dinámica de pareja tal que se manejan con los roles de género tradicionales para varones y mujeres.

El coitocentrismo refiere a la tendencia de considerar el coito (la penetración) como una práctica imprescindible para lograr el placer y la satisfacción plena durante las relaciones sexuales. Este es un modelo que se transmite desde la infancia y durante toda la vida se reproduce en el colectivo social imaginario, generando diversas disfunciones sexuales en la adultez por la exigencia que sienten sobre todo los varones en tener que experimentar una erección para poder disfrutar del acto sexual. Este estereotipo se traslada inclusive a ciertos preconceptos sobre las relaciones homosexuales y lésbicas, en la creencia de que en todos los actos homosexuales tiene que existir la penetración, siendo que no todos los varones con prácticas homosexuales la llevan a cabo. A partir de esta lógica coitocéntrica los niños y las niñas en la escuela preguntan sobre la penetración en las relaciones lésbicas, les cuenta entender cómo puede existir un acto sexual sin coito. Los maestros y maestras pueden trabajar con ellos/as en esta línea con la finalidad de intentar el descentramiento del coito de la sexualidad placentera para todas las actividades hetero, homo y bisexuales.

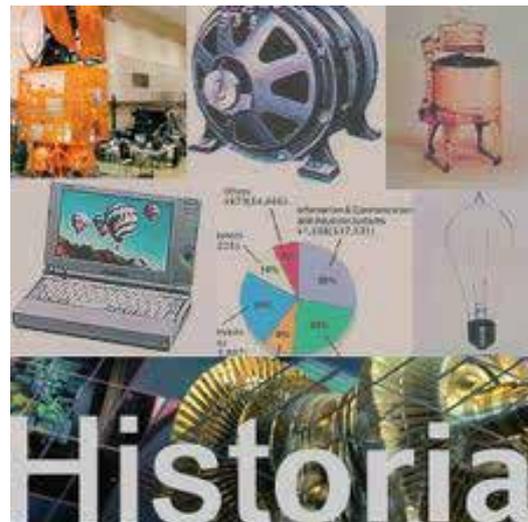
Estos tres aspectos de la sociedad posmoderna (falo, coito y hetero - centrismo) moldean fuertemente la sexualidad humana y generan altos grados de violencia emocional y simbólica.

Historia

Considero interesante que pensemos algunos aspectos vinculados a la relación levistraussiana entre mito e historia. Resolver la tensión estructura - historia es una fuerte intención de la obra de Lévi-Strauss, problema heredado de Durkheim, para poder interpelarnos: ¿por qué debemos preguntarnos sobre la sexualidad, el género y la diversidad en términos históricos?

La investigación antropológica expone que “pese a las diferencias culturales existentes

entre las diversas fracciones de la humanidad, la mente humana es en todas partes “una y la misma cosa”, por lo tanto se tienen las mismas capacidades”, aunque “civilizados” y “primitivos” (Lévi-Strauss, 1978) utilizamos diferentes capacidades mentales y desarrollamos unas más que otras, de acuerdo al tipo de relaciones que establecemos con la naturaleza, conforme a las necesidades o los objetivos que queramos alcanzar motivados por los intereses personales, por lo tanto esto varía en función de las culturas.



Para Clastres (a diferencia de Lévi-Strauss) el mito está fuertemente ligado a la creencia y a lo político y hace una lectura del mismo como expresión de uno o más **conflictos**, así como no cree en la oposición naturaleza-cultura, subyaciendo al mito.

¿Qué significa esto? Cuando hablamos de los mitos vinculados con la sexualidad humana y las relaciones de género, estamos diciendo que los mismos no surgen porque si nomás, no surgen tampoco de la “naturaleza humana”, ni siquiera surgen desde la cultura únicamente, sino que por “debajo” de cada mito, se puede leer *un conflicto social, cultural y político*. Vayamos al ejemplo de esto que plantea la antropología social; hay dos mitos que se sostienen en el tiempo y que los niños, niñas y adolescentes continúan reproduciendo:

1. “Los niños no lloran”, de lo contrario son tildados de “maricas” o “mantequitas”, y
2. “las niñas tienen que ser tranquilas”, sino son tildadas de “machonas” o “varoniles”.

Estos mitos dirigidos hacia niños y niñas, son producto de un conflicto a nivel social que aún no se resuelve y que tiene que ver con la vivencia

de la masculinidad y la feminidad. Existe aún la necesidad de distinguir entre varones y mujeres a partir de la sensibilidad y demostración de los afectos (mito 1), así como de la motricidad puesta en actos cotidianos (mito 2). Lo cultural, a partir de cuerpos y biología diferentes, tiene la necesidad de continuar marcando diferencias subjetivas entre varones y mujeres, porque continúa premiando el miedo a la horizontalidad entre sexos, a la igualdad de derechos y oportunidades, así como se intenta mantener al hombre en un lugar jerárquicamente superior a la mujer. Esto implica sostener la representación de hombre duro, fuerte, insensible y movido, así como la representación de mujer débil, vulnerable, sumisa, tranquila y pasiva.

Si continuamos con el análisis de los mitos, Lévi-Strauss va a decir que la mitología es estática, porque encontramos los mismos elementos mitológicos combinados de infinitas maneras, pero en un sistema cerrado, por contraposición a la historia, que evidentemente es un sistema abierto. Este carácter abierto de la historia está asegurado por las innumerables maneras de componer y recomponer las células mitológicas.

Unos de los aspectos que los antropólogos británicos le critican a Lévi-Strauss es que los mitos sólo pueden entenderse en su contexto cultural, y en el interior de este contexto proporciona el fundamento de la acción social; dicen que el mito es un cuento que habla del pasado y sirve para justificar algunas acciones del presente en el contexto. Personalmente, coincido en parte con ambas posturas, que creo que no son contradictorias porque el análisis que hace Lévi-Strauss es muy rico respecto a la mitología y a la historia, pero también acuerdo con la antropología británica, al plantear que los estudios mitológicos en ocasiones justifican acciones de la actualidad. Por otra parte, no creo que el "mito hable del pasado", sino que refiere a hechos del pasado pero reproducen de una forma "disfrazada", conflictos que están muy presentes y se seguirán actualizando en la medida que no se resuelvan.

Cultura

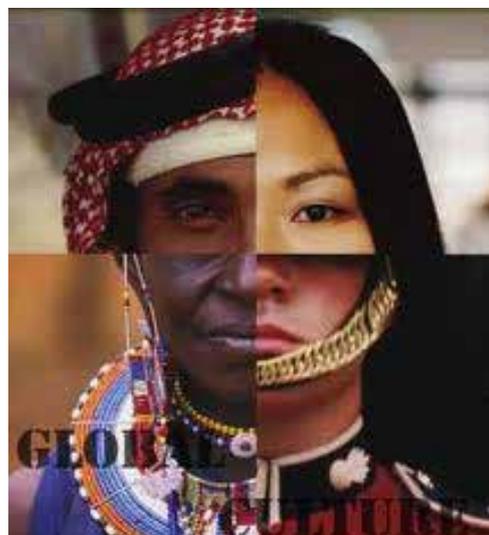
Clifford Geertz (2004) plantea un concepto interesante de cultura, diciendo que la misma involucra "estructuras de significación en virtud de las cuales los hombres dan forma a su experiencia".

Los hitos contra los cuales militan los Estudios Culturales (Cultural Studies) británicos pertenecen a "la alta cultura", los estadounidenses

a la cultura de masas y en Latinoamérica, a la cultura hegemónica nacional, la que descansa en el saber popular.

En Estados Unidos, los Cultural Studies se consolidaron a mediados del S XIX, generando lo que han llamado el "paradigma de la política de la representación", el que propone que se puede corregir discursivamente la injusticia social, basada en la subordinación racial, sexual, de clase y de género.

Los movimientos culturales operaron multidisciplinariamente, abarcando la pedagogía (Paulo Freire), la economía política (marxismo), la religión (la Teología de la Liberación), el activismo (constituida por trabajadores urbanos, campesinos y estudiantes), la etnografía, el periodismo, la literatura y otras prácticas culturales.



Hoy en día estamos vivenciando una crisis de paradigmas, en cuanto al conocimiento, al activismo y en la postura política respecto a los modelos de análisis y acción.

Ahora: ¿por qué es importante pensarnos seres sexuados en tanto enmarcados en una cultura y una historia?

Al decir de Retamar (en Yúdice, 2002), "una teoría, por universal que se pretenda, siempre se concibe a partir de una realidad particular". No podemos aplicar las teorías desde las cuales nos posicionemos para trabajar en sexualidad, sin tomar en cuenta la realidad en la que vivimos: Latinoamérica, Río de la Plata, Uruguay, ciudad o zona rural, capital o "interior", S XXI, colegio privado o público, barrio periférico, céntrico y de "clase alta", situación política y económica de la región en la que vivimos, etc.

Desde mi praxis como Educador Sexual y Terapeuta Sexual, me he sentido “impulsado e incitado” a incorporar constantemente nuevos formatos de sexualidad, género y diversidad sexual, porque no es lo mismo tener 14 años en el 2012 que tener 14 años en los años 90`. No es lo mismo ser varón que mujer, ni ser pobre que tener recursos económicos, ni ser sano que tener VIH, ni ser caucásico que afrodescendiente. La sexualidad está atravesada por la cultura y las “subculturas” regionales y contemporáneas, la etnia, la clase, la religión, el género y las generaciones.

Feminidad/es y masculinidad/es

La feminidad y la masculinidad también son una construcción social e histórica, aprendemos a ser varones y mujeres, construimos la diferencia de los sexos en nuestra cultura, teniendo los docentes un rol fundamental en el período que toman contactos con las niñas, niños y adolescentes. Simone De Beauvoir (1949) dice que “la mujer no nace, se hace” y con respecto al varón Gilmore (1990: 30) cita a dos literarios como Normam Mailer quien declaró: “nadie ha nacido hombre, te ganabas tu virilidad si eras lo bastante bueno, lo bastante atrevido” y el poeta Leonard Kriegel manifestó que “la masculinidad siempre ha sido algo que había que ganarse y no sólo en nuestra época, sino en todas”. Entonces no existe una sola forma de ser varón y de ser mujer en nuestra sociedad, por lo tanto, hay una pluralidad de hegemonías de género y modelos alternativos. Si nos remitimos a la masculinidad de este momento histórico y nuestra cultura podemos encontrar una hegemonía por cada variable de clase por ejemplo. El prototipo hegemónico para ser varón de clase media en el Río de la Plata implica ser inteligente, blanco, heterosexual, estar casado, ser padre de dos a tres hijos, “cambiar pañales”, vivir en la metrópolis, ser profesional y tener trabajo con cierto grado de prestigio; en cambio en otros estratos sociales el modelo hegemónico cambia radicalmente. Por ejemplo, el modelo hegemónico de varón en el asentamiento de la esquina de casa es, ser heterosexual, tener varios hijos con diferentes mujeres, tener un caballo sano para recolectar basura, tener uno o más perros que acompañan al carro con caballo, tomar alcohol de vez en cuando, vivir con una mujer, que por lo general está en casa “haciendo labores” y cuidando hijos/as y ancianos. Fíjense como en un radio de un kilómetro, en la misma ciudad, cambia el modelo hegemónico de ser varón y por supuesto la sexualidad se vivencia de una manera también diversa.

Los varones que se identifican con el modelo hegemónico general, suprimen “toda gama de emociones, necesidades y posibilidades, tales como el placer de cuidar a otros, la receptividad,

la empatía y la comprensión”, de lo contrario “podrían restringir la capacidad y el deseo de autocontrol o de dominio sobre los seres humanos que lo rodean y de quien dependen en el amor o la amistad” (Carril, 2000), así como no tener límites en sus actividades sexuales (pareja estable pero no única).



El modelo hegemónico de mujer en nuestro medio también varía de acuerdo a la etnia, la religión y la clase social, pero a grosso modo podemos decir que el modelo de clase media implica ser madre, ser delgada, estar casada, trabajar fuera de casa, vivir en la metrópolis, tener autonomía e independencia económica, tener éxito laboral pero no demasiado prestigio. Este modelo también varía según la clase social y la franja etárea. En cuanto al estatuto afectivo la mujer “tiene que ser” sumisa, pasiva, sensible, trabajadora, intuitiva, respetuosa, amable, tener instinto materno y necesidad de protección, así como tener una actividad sexual con límites, con pareja estable y única. Estas características para lo masculino y lo femenino implican la formación de dos categorías jerarquizadas y desiguales, los varones dominantes y las mujeres subordinadas.

En una investigación (2008) que se realizó con 792 adolescentes de Montevideo de sectores bajos, medios y altos, se indagó sobre los roles de género en sus hogares, o sea sobre el conjunto de expectativas acerca de las normas de conductas y los comportamientos sociales apropiados para personas que poseen un sexo determinado. El resultado implicó que la gran mayoría de las madres de estos/as adolescentes llevaban a cabo tareas de cocinar, lavar los platos, tender la cama, cuidar a los/as niños/as chicos que viven en la casa, cuidar mascotas y plantas, organizar y distribuir las tareas familiares, hacer compras y realizar gestiones y trámites. Sus padres superaron ampliamente en porcentaje a las madres en la realización de reparaciones en el hogar. Sin

embargo los adolescentes varones respondieron de manera más equitativa en el hecho de lavar platos, tender la cama, cuidar chicas/os y mascotas, así como hacer la compra, gestiones y trámites.

Este resultado disparado entre adultos y adolescentes requiere un análisis desde la perspectiva de género y generaciones, lo que da cuenta de cómo se está transmutando la identidad de género, observándose claramente un cambio en los roles de género, siendo que ante los movimientos sociales y las representaciones sociales de género, primero cambia el rol y después las subjetividades, formas de sentir y percibir la realidad. Las nuevas subjetividades están tendiendo a la equidad, si bien todavía hay una jerarquización de la mujer como encargada y "dueña" del mundo doméstico, desentendiéndose los varones de dichas tareas para el ejercicio de su rol como parte de una familia donde circule la igualdad de oportunidades.

Rol de Género y Sexualidad

En la infancia el rol de género se reproduce claramente en los juegos y juguetes diferenciados por sexo. Las niñas juegan a las muñecas, a las compras, a los peluches, a las "cocinitas", a limpiar, al salón de belleza, a las princesas, a juegos de mesa, a los doctores, a las maestras, a la rayuela, la mancha, a saltar la cuerda, al Martín pescador y consumen programas de televisión románticos y telenovelas. Los niños en cambio juegan a los soldaditos y los indios, a los animales, a los autos, motos, trenes, aviones, juegos didácticos, a las gasolineras y aeropuertos, a los doctores, al fútbol, a la bolita, al trompo, a la figurita y consumen programas de televisión vinculados a animales, deporte y ciencias.

La diferenciación de género en los juegos y juguetes que los adultos referentes promueven, da cuenta de las diferencias en cómo se construye la subjetividad masculina y femenina. Las mujeres son formadas para desarrollarse en el mundo privado (domésticas y madres) y los varones para el mundo público, siendo que lo lúdico para estos últimos está vinculado con los juegos en el espacio extrafamiliar. Utilizando el dispositivo de taller en un sexto de escuela dividimos la clase en dos grupos, un grupo de varones y otro de mujeres. Consignamos la creación y elaboración de un juego cualquiera que ellas/os elijan, para luego representarlo al otro grupo. Las niñas organizaron "un té con sus barbies" en el cual se sentaron a hablar sobre situaciones cotidianas de la vida doméstica, en cambio los varones organizaron una salida a pescar con amigos, en la cual se sentaban a conversar sobre fútbol y las

mujeres de Show Mach de Tinelli. Estos modos de organizar los juegos dan respuesta de las actividades cotidianas que ellos observan y ejercen, así como de las representaciones de mujer "desarrollándose" a nivel doméstico y los varones saliendo de casa para tratar "temas de hombres" típicos en la construcción de la masculinidad: el fútbol y las mujeres.

Continuando con los juegos y juguetes por sexo, podemos decir que las niñas son impulsadas y formadas para desarrollar la motricidad fina, el lenguaje, ser buenas amas de casa, madres y cuidadoras, inhibiendo el desarrollo de la fuerza y la motricidad en general. Este tipo de inhibición motriz hacia la mujer es uno de los tantos motivos por los cuales las niñas manejan antes y mejor el lenguaje que los varones. Los varones en cambio son estimulados a desarrollarse en el deporte, la competencia, la violencia y para lograr una mayor motricidad en general. Por último, dichos juegos incentivan a las mujeres a cultivar el mundo de los afectos y la intuición (lo que implica ponerse en el lugar del otro) así como la racionalidad es fomentada en los varones.

Es recomendable que las/os maestras/os y docentes promuevan la reflexión para así fomentar la construcción de subjetividades masculinas más sensibles y emotivas, preparándolos para una paternidad afectuosa y comprometida; también fomentar subjetividades femeninas más líderes, emprendedoras, con autoestima y para la libre elección de no ser madres en el futuro si es que eligen con libertad no serlo. En el eje programático de la Educación Inicial y Primaria a partir del 2009 los maestros y maestras tienen diversas oportunidades para trabajar la temática de género en algunas áreas concretas, por ejemplo en el Área del Conocimiento Artístico: en expresión corporal a los 3, 4 y 5 años se puede trabajar el uso del espacio, sus límites y dimensiones, o sea se puede problematizar de que manera los niños y niñas utilizan el espacio físico en la hora del recreo. Claramente y por ahora los varones necesitan mayor espacio para poder desplegar sus juegos a diferencia de las niñas, esto puede ser analizado en conjunto desde la perspectiva de género, preguntándoles ¿cómo?, ¿por qué?, ¿para qué? y si esto puede cambiar.

A partir del Área de Conocimiento Artístico, en el espacio de Teatro, a los 3, 4 y 5 años se representarán los roles de la vida familiar, la vida real y situaciones de ficción. Ésta es una buena circunstancia para trabajar los roles de género que se reproducen en cada familia, desnaturalizando los roles estereotipados para cada sexo. También en tercer

año, en Ética y Derecho se trabajará el papel de los medios de comunicación, los estereotipos publicitarios y la intencionalidad de la publicidad. A este respecto se pueden utilizar como materiales didácticos: diarios, revistas, publicidades televisivas y radiales, desnaturalizando el sexismo en la publicidad, siendo que la misma está plagada de estereotipos de género que reproducen la jerarquización de un género sobre el otro. En Educación Física (Área de Conocimiento Corporal) se puede incentivar tanto a varones como a mujeres

en las consignas vinculadas con todos los deportes y las actividades gimnásticas, proporcionando la posibilidad a las niñas que jueguen al fútbol si así lo desean y a los varones que hagan gimnasia artística o ballet.

Entonces, todo esto es cultura... todo esto es política... todo esto es género... vale decir, las relaciones entre varones, entre mujeres, y entre varones y mujeres. Todo lo que se despliega en el colectivo social imaginario para generar sujetos sexuados y diversos.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA:

Austin, Tomás (1990): La antropología del conflicto y los métodos de resolución de conflictos en otras culturas, http://www.geocities.com/tomaustin_cl/ant/conflicto/antconflicto.htm

Badinter, Elizabeth (1992): *XY, La identidad masculina*, Santa Fe de Bogotá, Editorial Nora, 1993.

Beauvoir, Simone de (1952): *El segundo sexo*, Buenos Aires, De Leviatán, 1957.

Bettelheim, Bruno (1974): *Heridas simbólicas. Los ritos de la pubertad*, Barcelona, Barral Editores.

Bly, Robert (1994): *Iron John. Una Nueva Visión de la Masculinidad*. Madrid, Gaia Ediciones, 2004.

Bourdieu, Pierre (1998): *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.

Butler, Judith (1990): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México D.F, Editorial Paidós, 2001;

(1993): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2002.

Cambiasso, Norberto; Grieco y Bavio, Alfredo, (2000): *Días felices. Los Usos del Orden: de la Escuela de Chicago al Funcionalismo*, Capítulos II y II, Buenos Aires, Eudeba.

Carozzi, María Julia (2006): Clase virtual de Antropología de la Creencia. Diplomatura Antropología Social y Política. FLACSO, www.asyp.org.ar. 26/08/06.

(1993): *Tendencias en el estudio de los nuevos movimientos religiosos en América: los últimos 20 años*, en *Sociedad y Religión*, Buenos Aires.

Carozzi, María y Alejandro Frigerio (1994): *Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos*. En *El estudio Científico de la religión a fines del siglo XX*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Castells, M. (1999): *El fin del patriarcado*, en *La era de la información, Tomo II*, Madrid, Ediciones Alianza.

Castoriadis, Cornelius (1964): *La institución imaginaria de la sociedad. Vol 1*. Barcelona, Tusquets, 1983.

Cohen, Abner (1979): *Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder*, en *Antropología Política*, Compilador José R. Llobera, Barcelona, Anagrama, 1985.

Connell, Robert (1996): *Masculinities*, Cambridge, Polity Press.

Comellia, Beatriz: "El origen del santo oficio parte de un concepto errado de libertad religiosa por Beatriz Comella", <http://www.planalfa.es/Documentos/Santa%20Sede/Vaticano%20II/inquisicion.htm>

Eliade, Mircea (1959): *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona, Ediciones Labor, 1983.

(1963): *Mito y realidad*, Madrid, Ediciones Guadarrama, S.A., 1968.

(1972): *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza Editorial.

Evans-Pritchard, EE (1950): *Antropología social: pasado y presente*, en E. E. Evans-Pritchard, *Ensayos de antropología social*, México, Siglo XXI, 1974.

Fernández, Ana María (2007): *Las Lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires, Editorial Biblos, Colección Sin Fronteras.

Freud, Sigmund (1905): *Tres ensayos de teoría sexual*, Obras completas, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2000, tomo VII.

(1914): *Recordar, repetir y reelaborar*, en Obras completas, tomo XII.

Foucault, Michael (1976): *Historia de la sexualidad, tomo I, La voluntad del saber*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

(1979): *Microfísica del Poder*, Madrid, Editorial La Piqueta.

Frigerio, Alejandro (1999): "El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica", CONICET, Universidad Católica, Argentina.

Geertz, Clifford (2004): "La interpretación de las culturas" Cap. 11: "La política del significado". Buenos Aires, Gedisa.

Gil, Daniel y Núñez, Sandino (2002): *¿Por qué me has abandonado?. El psicoanálisis y el fin de la sociedad patriarcal*. Montevideo, Ediciones Trilce.

Gilmore, David (1990): *Manhood in the making. In Cultural concepts of masculinity*, Yale: University Press.

Gluckman, Max (1940): *The Kingdom of the Zulu of South Africa*, en Evans-Pritchard & Meyer Fortes (eds.), *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press.

Godelier, Maurice (1982): *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal, 1986.

Herdt, Gilbert y Stoller, Robert (1982): *El desarrollo de la masculinidad: una contribución transcultural*, Revista de la Asociación Argentina de Psicoterapia para Graduados, n° 18, Buenos Aires, 1992.

Herieu-Léger, Danièle (1996): *Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas*, en *Identidades religiosas y sociales en México*, en G. Jiménez, Org.

Kaufman, Michael (1999): *Las siete P's de la violencia de los hombres*, Revista de la Asociación Internacional para Estudios sobre Hombres, Vol 6, No. 2, en <http://www.ifi.uio.no/eivindr/iasom>. Extraído el 22 Marzo, 2007, de <http://www.michaelkaufman.com>

Kimmel, Michael (1992): *La producción teórica sobre la masculinidad: nuevos aportes*. En R. Rodríguez, Fin de siglo. *Género y Cambio Civilizatorio*, ISIS Internacional, Ediciones de las Mujeres N° 17, Santiago de Chile.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1985): *Más allá de la positividad de lo social: antagonismos y hegemonía*, en *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una Radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

Leach, Edmund (1965): *“Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo”*, Barcelona, Anagrama, 1970.

Lévi-Strauss, Claude (1978): *Mito y significado*, Madrid, Alianza Editorial, 2002.

Malinowski, Bronislaw (1986): *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Planeta-Agostini.

Mauss, Marcel (1968). *Essai sur le Don. Formes et raison de l'échange dans les sociétés primitives*, en *Sociologie et anthropologie*, Presses universitaires de France.

Moore, Robert y Gillette, Douglas (1990): *King, Warrior, Magician, Lover: Rediscovering the Archetypes of the Mature Masculine*, San Francisco, Division of Hasper Collins Publisher.

Real Academia Española (1992): *Diccionario de la lengua española*, España, 1993.

Rousseau, Juan Jacobo (1969): *Emilio*, México D.F., Editores Mexicanos Unidos, 1993.

Siridova, Ksenia (2000): *Lenguaje ritual. Los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales*. En *Alteridades* 10: 93 - 103.

Swartz, Marc, Turner, Victor y Tuden, Artur (editores) (1966): *Political Anthropology*. Chicago, Aldine.

Turner, Victor (1967): *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI, 1980.

Van Gennep, Arnold (1960): *Los ritos de paso*, Madrid, Taurus.

Yúdice, George (2002): “Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales”. En: Daniel Mato (coord.): *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.

UNIDAD 3.2

ORGANIZADORES CULTURALES DE LA SEXUALIDAD

Instinto materno y tabú del incesto.

Objetivos

- Plantear la perspectiva innatista de algunas disciplinas y su contraparte, la postura de los Estudios de Género, respecto a la existencia del “instinto materno” en la especie humana.
- Explicar desde la Antropología, la construcción del tabú del incesto en nuestra sociedad y en otras culturas.
- Continuar problematizando la perspectiva social, cultural, histórica y política, en torno a la comprensión de la sexualidad en la infancia y la adolescencia.

Para poder trabajar en sexualidad y género considero relevante debatir respecto a ciertas posturas vinculadas con lo instintivo y adquirido de los seres humanos. En este sentido desde los Estudios de Género y la Antropología se ha vuelto importante trabajar los conceptos de instinto materno y tabú del incesto. Estos aspectos de la sexualidad se han naturalizado en nuestro medio como algo preconcebido y se definen de manera diversa, en las distintas academias, las distintas culturas, el saber popular, en las civilizaciones orientales, occidentales. La academia tiene mucho para decir al respecto y no se ha llegado a un consenso, por lo que ustedes tampoco tienen que acordar con estas posturas, las que fundamento desde marcos teóricos que han investigado para llegar a estas deducciones.

Instinto Materno

Respecto a la existencia o no del “instinto materno” en la categoría humana, la antropología y la historia explican y evidencian de manera científica, lo que otras disciplinas aseguran desde hace décadas, a través de indicadores muy cuestionables a mi entender y desde una perspectiva de los Estudios de Género.

La Antropología modificó la creencia de que el instinto materno era inherente al ser humano, a través de su investigación etnográfica en pueblos no ágrafos. Por ejemplo, Margaret Mead (1982)

vivió con las mujeres del pueblo Mundugumor de Nueva Guinea, las que consideraban un infortunio tener hijos/as y derivaban el cuidado de los/as pequeños a sus propios hijos/as mayores, sin desarrollar sentimientos de culpa al respecto. Entonces los/as antropólogos/as van a decir: si hay una sola cultura en el mundo donde se rompa con el paradigma del “instinto materno” (en este caso), ya tenemos pruebas contundentes para comenzar a rebatir dicha teoría.

Si apelamos a la historia, uno de los aportes más relevantes desde los Estudios de Género, lo llevó a cabo Elizabeth Badinter (1980), la que sostiene que los discursos académicos, desde hace décadas, han fomentado y colaborado en construir “el instinto materno”.

Badinter plantea que se ha dejado de utilizar el concepto de “instinto maternal” por el de “amor maternal”, aunque continúe teniendo las mismas connotaciones¹. La autora realizó una investigación histórica en las subjetividades europeas entre los S XVII y XIX, encontrando la práctica del abandono de niños/as, en todas las clases sociales, sobre todo en la aristocracia. Los/as niños/as recién nacidos eran entregados/as a nodrizas para el amamantamiento y dependiendo de la cantidad de pequeños/as que tuvieran éstas a su cargo, aumentaría o disminuiría las posibilidades de sobrevivir durante los primeros meses de vida, siendo que la calidad de la leche “materna” (de las nodrizas) y la calidad de cuidado, variaría de sobremanera, dependiendo de cuantos “hermanastros” tuvieran para los cuidados iniciales.

De los 21.000 niños/as nacidos en París (Francia) en 1780, sólo 1.000 eran alimentados por sus madres en los primeros meses de vida. Este fenómeno traía como consecuencia una altísima tasa de mortalidad infantil, porque las nodrizas no cuidaban a los/as niños/as de una manera adecuada, y la infancia no tenía el valor que tiene hoy en día, en tanto “niño” sujeto de derechos. Los/as niños/as no tenían nombre hasta

¹ Es interesante observar cómo en la edición española de 1981 el libro de Badinter se llamaba “¿Existe el amor maternal?: historia del amor maternal: siglos XVII al XX; en cambio hay una segunda edición, de ese mismo año, que se llamó “Existe el instinto maternal?: historia del amor maternal. Siglos XVII al XX.

ser entregados a sus madres y padres, pasados los años, lo que da cuenta que estaban exentos de derechos humanos, por lo tanto no tenían el estatuto jurídico ni subjetivo de persona.

Este abandono de las madres biológicas hacia su prole, recién nacida, da cuenta de que los/as hijos eran una molestia para ellas y sus parejas, siendo uno de los motivos de la clase media y la aristocracia, se sostenía en que el amamantamiento "deformaba" el cuerpo de las mujeres y ocupaba espacios temporales, que elegían destinar a la vida social y a los diferentes placeres que les otorgara cada situación y clase social. Está claro que la maternidad no era una fuente de placer, sino una fuente de molestia inevitable, porque en esa época los métodos anticonceptivos no existían de manera eficaz, siendo que el conocimiento reproductivo masculino y femenino era limitado.

El acontecimiento social del abandono infantil lo expresaban claramente los Hermanos Grimm en sus cuentos, entre los siglos S XVIII y XIX, donde los niños/as eran abandonados por sus madres y padres "sin motivo" aparente y sin culpa, quedando a merced de las adversidades de la naturaleza y las brujas malvadas que querían devorarlos. Claramente si leemos esos cuentos desde una lógica posmoderna parecen crueles, pero no lo eran para esa época, porque los niños estaban comenzando a tener derechos como personas. Lo que sí considero que es cruel es leerles esos cuentos a los/as niños/as en la actualidad, porque las lógicas de la maternidad, de la paternidad, de la vida, de la muerte y de los derechos humanos, era bien diferente a la de ahora.

Concomitantemente y a partir del escritor y filósofo suizo, Jacobo Rousseau (S XVIII) y sus obras clásicas, se comienza a legitimar la noción de pedagogía en la infancia y visibilidad social del niño como sujeto. Con Rousseau se comienza a fomentar la responsabilidad parental sobre los/as niños/as, para lograr una mayor sobrevivencia y salud en general de los/as mismos/as. Es a fines del S XVIII y a comienzos del S XIX, que comienza a vislumbrarse a nivel social, una asignación del rol materno a las mujeres, vinculada casi directamente con la persona que puede amamantar a un bebé durante el primer año de vida. Pero estos movimientos sociales fueron progresivos, lo que implicó décadas de cambio en las subjetividades y el colectivo social imaginario.

A partir de la Revolución Industrial, surge el mandato social del "instinto materno", considerado ahora como un "ordenador cultural" y hubo

que instaurarlo drásticamente, utilizando todos los recursos posibles, en este caso, el discurso imperante planteaba la necesidad de cumplir con un "impulso innato" y por lo tanto *un destino de la naturaleza femenina*, biológicamente determinada: LA MATERNIDAD. A partir de estos mandatos sociales, comienza a visualizarse fuertemente a la mujer como madre, condicionando toda la existencia femenina al embarazo, puerperio y maternidad de tiempo completo.

Estos cambios culturales comienzan a generar deseos en las mujeres, vale decir, deseos de ser madres, por el hecho de ser un acontecimiento biológico y social de reconocimiento narcisista, en el sentido que las mujeres comienzan a ser reconocidas como tales, en tanto madres.

El amor maternal, comienza a caracterizarse por la postergación de los deseos propios, la atención y cuidado permanente a los hijos/as (y ya de paso a los ancianos/as de la familia), lo que condujo a las mujeres a estar pendientes de los deseos y necesidades del otro, vale decir, ponerse en el lugar del otro constantemente. También es así que las mujeres han desarrollado a lo largo de la historia, esa capacidad intuitiva que los hombres carecemos (por lo general). La llamada intuición femenina existe y es real, pero también es una construcción social y no innata de las mujeres; siendo que después de tantos siglos de ponerse en el lugar del otro, han desarrollado esa capacidad de "leer" lo que el "otro" necesita, siente y piensa.

Algunas corrientes esencialistas e innatistas de la contemporaneidad, han comparado a la mujer con los animales, pero de una manera equivocada, para fundamentar el instinto materno. Los animales no postergan sus vidas en función de sus crías, al contrario, transitan el "puerperio" y el amamantamiento necesario para la sobrevivencia de sus crías, en ocasiones les enseñan a cazar y luego que maduran las expulsan o se van para continuar con su ciclo evolutivo, vale decir, "las abandonan" y en ocasiones las matan o las dejan morir si sienten que tienen alguna enfermedad o debilitamiento, así como pueden matar a sus crías más débiles si no hay alimento suficiente para todas.

Las madres humanas no sienten la necesidad innata de amamantar a sus "crías" y como planteaba Badinter con su construcción histórica de la aristocracia francesa, algunas madres podrían y desearían "deshacerse" de sus hijos/as recién nacidos sin problemas, sino fuera porque la cultura las condena moralmente.

Luego, este mandato moral lo incorporó el Estado y la iglesia católica, como los dos grandes controladores y organizadores sociales de las subjetividades humanas, incorporando “la culpa” en las mujeres que “no deseaban tener hijos y/o que abandonaban a sus hijos/as”, e incorporando el deseo masculino de formar pareja con mujeres que “tienen intacto ese instinto maternal”.

Hasta hoy en día, hay mujeres inteligentes y alfabetizadas de manera intensa, dentro de las que se pueden encontrar nuestras madres, abuelas y bisabuelas, que sostienen con absoluto convencimiento que la maternidad es instintiva, innata y está biológicamente determinada, y una madre que abandona a un hijo/a: “está loca”, es una “desalmada”, es “una mala mujer” y “no merece nada bueno”. Estas mujeres lo justifican por el lado de que ellas sí lo sienten, por lo tanto es instintivo. Nadie duda que lo sientan pero el hecho de sentir algo, un sentimiento o un deseo, no implica que sea instintivo.

Incluso, se justifica cualquier cosa que una madre haga por sus hijos: robar, matar, prostituirse para alimentar a sus hijos/as y hasta “ser infeliz”, estando al lado de un hombre para que sustente a su prole. Todo esto justifica las violencias que una mujer puede ejercer hacia sí misma y otras personas, en el nombre de “la madre”: “una madre por sus hijos/as es capaz de cualquier cosa”.

Pero desde los Estudios de Género no consideramos que sea tan así, de hecho planteamos que una buena “función materna”, vale decir, los cuidados iniciales de un niño/a y durante todo su desarrollo infantil, lo puede ejercer adecuadamente una mujer heterosexual, una mujer lesbiana, un varón homosexual, trans o heterosexual. Esto nos conduce a plantear que no todas las mujeres y no todos los hombres están preparados para el cuidado y educación de los hijos/as.

Pero no hace falta irnos a Francia del S XVIII para comprobar que el “instinto materno” es una construcción social, histórica y política. Insisto y esto va dirigido a nuestras abuelas, no estamos diciendo que las madres no sientan amor por sus hijos/as y deseos de ser madres, sino todo lo contrario, existe el amor y el deseo maternal. Ahora, como dice Judith Butler, el deseo se construye socialmente pero no es un instinto, y como dice Freud, el único instinto de la raza humana es el instinto de autoconservación.

A este relato, le podemos agregar otros casos, donde madres entregan en adopción a sus bebés

recién nacidos; y para no fomentar el estereotipo de la madre abandonica en la clase social más desfavorecida, observamos en la clínica psicológica privada (clase media y alta) a muchas madres que viven con sus hijos/as pero que dejan en manos de niñeras y cuidadoras, a éstos/as, dedicándoles poco tiempo y de baja calidad.

También podemos apoyarnos en las pruebas de la realidad cotidiana, en cuanto a la cantidad de abortos clandestinos que se llevan a cabo en Uruguay, porque hay mujeres que siguen eligiendo no ser madres, más allá que no acuerdo en absoluto en utilizar el aborto como un “método anticonceptivo” y considero que habría que incrementar la educación sexual para que todos los embarazos sean deseados y buscados.

Entonces, si pensamos en la cantidad de abortos, más la entrega en adopción de los niños/as recién nacidos, más los abandonos de los bebés en el hospital, más la violencia física y emocional de las madres hacia sus hijos/as: ¿será que hay tantas mujeres trastornadas?

Amores que matan.

Les plantearé un caso que llegó a un juzgado de familia, en el año 2009 en Uruguay:

Llega un bebe varón de 2 meses de vida a la emergencia de un Hospital de Niños, por lesiones varias (quebraduras de costillas y el húmero de un brazo, algunas contusiones en el cráneo con muestras oculares de fuertes sacudidas). Los/as especialistas de la emergencia (pediatra y forense) le preguntan a la madre que sucedió. La mamá dice que “se cayó de la cuna”, que presencié dicho acto y que no es la primera vez que le sucede. Al aparecer claramente indicadores de maltrato y violencia ejercida sobre este niño pequeño, los especialistas de la emergencia diagnostican “maltrato infantil” y continúan con el protocolo, haciendo la denuncia policial, los que hacen que dicho caso llegue a manos de un juez.

El juez cita a sus padres al juzgado, de manera “urgente” y asiste la madre sola con su bebé en brazos, luego de semanas de internación y de recuperarse de sus lesiones. A partir de un exhaustivo interrogatorio y los informes forenses, el discurso de la madre “no cierra” por ninguna parte respecto a la supuesta “caída de la cuna” y se hace evidente que estamos frente a un caso grave de violencia ejercida sobre un niño pequeño, no sabemos si por su madre, su padre u otra persona. La madre estaba ejerciendo violencia cuando ocultaba los hechos

reales, o de su propio acto de violencia hacia su hijo o siendo cómplice de la violencia de otra persona hacia su hijo, ocultando información con su declaración.

El juez considera que “el niño estará mejor con su madre que en...” una organización que se haga cargo, según sus palabras casi textuales y le dice a su madre en el juzgado, “Sra. que sea la última vez que este niño llega al hospital en estas condiciones”. La madre dice algo así como: “si claro Sr. Juez”.

A las 3 semanas este mismo niño, ya con 3 meses de edad, ingresa nuevamente a la emergencia del Hospital pero esta vez con mayores contusiones en su cuerpo. Ingresó al CTI y muere a los 4 días por lesiones graves. La madre es interrogada intensamente por los pediatras y el forense, y ella confiesa llorando: “yo no soportaba que llorara y llorara... no paraba de llorar... no sabía que podía lastimarlo, sólo le pegue pero no fue tan fuerte como ustedes dicen”. La madre fue denunciada y procesada por homicidio.

A partir de esta historia real, no me detendré en analizar los procedimientos médico-legales, aunque estoy muy tentado en hacerlo, sino que me detendré en cómo circula en el colectivo social imaginario, la noción del instinto materno y por tanto el amor maternal, como un imperativo irrevocable de que “cualquier madre daría la vida por sus hijos”, inclusive la justicia se apropia de este mito y pareciera que un hijo tiene que estar con su madre a costa de lo que sea.

Quizás ustedes digan: “esta madre estaba loca” y eso no justifica la inexistencia del instinto materno y es cierto. Acuerdo con ustedes y también considero que esta madre tiene graves trastornos mentales, pero les presenté un caso real y hasta quizás más cotidiano de lo que creemos, donde las madres no sólo no cuidan a sus hijos sino que los violentan.

Pero este caso no se lo presento para evidenciar la no existencia del instinto materno, sino para denunciar la creencia por parte del Estado (a través de los jueces) que el amor maternal y/o el instinto materno es una prerrogativa femenina, y ningún niño estará mejor con otra persona u otra institución, que no fuera con su madre.

Entonces, si el estado y la iglesia continúan reproduciendo esta mitología de la sexualidad femenina, ¿cómo haremos para derrocarla desde lo educativo?

¿La biología es destino?

Simone De Beauvoir plantea que el cuerpo materno no es un cuerpo biológico sino que se trata de un cuerpo con un “significado biológico”, producido e inscripto culturalmente, a través de los discursos de la maternidad. De esta manera se niega la existencia de la mujer en todos sus potenciales, para darle única cabida a la mujer como madre.

Tubert (1993) planteará que el deseo femenino es más complejo de lo que sostienen los discursos dominantes, por lo tanto, no es maternal, no es anti-maternal sino que es ambivalente y contradictorio, en tanto la maternidad es un sentimiento ambiguo.

Entonces, la maternidad como una construcción social e histórica, dominante en el discurso hegemónico heterosexual, ha tenido diversos objetivos, más allá de ordenar la sociedad y la cultura:

- unifica a todas las mujeres en una masa homogénea: “todas las mujeres tienen que tener instinto materno”, por lo tanto, todas las mujeres son iguales. Este estereotipo rechaza las individualidades y ciertos aspectos importantes como son la clase social y el nivel cultural,
- de esta manera las mujeres tienen que quedarse en casa, cuidando, criando y educando a la prole, lo que implica, el ejercicio del control y una dominación hacia una integrante más del hogar,
- se fundamenta la “complementariedad” de la pareja heterosexual, y cada uno moviéndose en sus roles pre-establecidos, la mujer = madre y el hombre = proveedor. Esto genera una mayor posibilidad de que la pareja permanezca unida durante la crianza de los/as niños/as,
- este mito del instinto materno oficia de “artefacto” para oprimir y aislar a las mujeres en su función reproductiva, con la excusa de que “la biología es destino”, en tanto mujer con útero, y con posibilidades de embarazo, de parir, de amamantar, etc.
- por otra parte si la maternidad es “natural e inevitable”, toda mujer que no “sienta” el deseo de ser madre, la determinará como anti-natural, desviada, deficiente e incompleta,

- el ejercicio de la maternidad de las mujeres es un punto central de la división sexual del trabajo y así se puede retener a la mujer centro del hogar (Nancy Chodorow).
- la maternidad obligada de las mujeres, fue y es de alguna manera una compensación imaginaria del poder que los hombres tenemos en la sociedad patriarcal autoritaria.

Ahora, ustedes se preguntarán: ¿qué tiene que ver la deconstrucción histórica que estamos haciendo del instinto materno con la sexualidad de hombres y mujeres?

Se sugiere pensar entorno a:

- ¿Qué sucede con la sexualidad femenina si coloca toda o gran parte de su libido (o energía sexual) en su maternidad? ¿Dónde queda el deseo sexual?
- ¿Por dónde pasará el placer femenino si su gran fuente de placer “tiene” que ser la maternidad?
- ¿Qué sucede con la sexualidad masculina, cuando los varones quieren tener actividad sexual con sus parejas mujeres y ellas no “tienen deseo” porque están cansadas, por la dedicación de tiempo completo a su maternidad? ¿será que esto los habilita a actividades extra-pareja?
- ¿Qué sucede si una mujer no desea ser madre y quiere desarrollarse en otras áreas de la vida como la profesional o laboral?

Tabú del Incesto Lévi - Strauss (1908 - 2009)

Lévi-Strauss se planteo interrogantes de mediados del S XX vinculadas con el lazo social y el origen de la sociedad, así como intentó resolver la tensión entre estructura y agenciamiento. El antropólogo se preguntó cómo diferenciar el hombre biológico del hombre cultural y planteó que lo biológico (lo natural) tiene el atributo de la universalidad, así como lo cultural (y lo social) pertenece al reino de la regla (arbitraria). Las relaciones de parentesco organizan la vida social y están vinculadas a la cultura más que a la biología. Como primera regla que regula las relaciones de parentesco y satisface las condiciones del orden de lo natural surge la prohibición del incesto, como elaboración estratégica (no como instinto) y va a decir que todas las sociedades prohíben algún tipo de uniones entroncadas en la sexualidad. Ésta da cuenta del paso de la

naturaleza a la cultura, por ser un hecho social en tanto regla y pre-social por ser universal.

“La prohibición del incesto es universal como el lenguaje” (Lévi-Strauss, 1998) pero esto no demuestra que sea un instinto.

La prohibición del incesto es la formulación positiva que se promueve de algo negativo: la regla de la exogamia, lo que implica que las personas tengan que buscar alianzas por fuera de la familia y esto se logra a través del intercambio de mujeres, lo que mantiene el lazo social² (Lévi-Strauss, 1949). Este autor se posiciona en una teoría basada en los sistemas de parentesco que gira en torno al principio de alianza (matrimonio) y no de consanguineidad.

La prohibición del incesto fomenta la búsqueda de alianza en otros grupos sociales, vale decir obliga a la exogamia, produciendo intercambios recíprocos, implicando así la construcción de relaciones sociales, ya que al decir de Godelier (1998) “el donar obliga”. Esto conduce a que los hombres entreguen a sus hermanas y al mismo tiempo otros hombres tengan que donar las propias, o sea el intercambio de mujeres (basada en la propuesta de Mauss respecto a la circulación de dones - bienes), una teoría basada en la alianza y no en la filiación como al inicio de las producciones levistraussianas.

A partir de su posición estructuralista y marxista se postulan a las mujeres como mercancías, que se reparten y se congelan en el seno de la familia; mercancías no sólo en un sentido económico sino como vehículos e instrumentos de realidades en el orden de la potencia, el poder y el status, “el sabio juego de los intercambios... consiste en un conjunto complejo de maniobras, concientes e inconcientes, para ganar seguridades y precaverse contra riesgos en el doble terreno de las alianzas y las rivalidades (Lévi-Strauss, 1949).

Para Godelier (1998) la prohibición del incesto no implica necesariamente el intercambio de mujeres sino que completa el cuadro con otras dos posibilidades, el intercambio de los hombres por parte de las mujeres y el intercambio de hombres y mujeres por parte de los grupos.

“La actuación incestuosa bloquea la puesta en fantasma de la situación edípica, del mismo

² El concepto de lazo social lo plantea Mauss a través del Don. El don como expresión de la relación (el hombre en sociedad), pero la naturaleza de la misma es Se producen intercambio de dones vínculos), intercambio restringido y generalizado para Lévi-Strauss.

modo que, la consumación del incesto no es lo mismo que actuar el fantasma del complejo de Edipo. Mantener el fantasma de la situación edípica es la garantía de la no realización del incesto” (Giberti, 1999)

A Lévi-Strauss no le interesa la práctica del incesto sino la regla, o sea el modelo formal de las variantes en las cuales se construye el parentesco. Pero si nos remitimos a nuestra cultura podemos pensar en dos instancias diferentes que involucran prácticas incestuosas: la primera implica actividades sexuales paterno filiales, materno filiales y fraternas, lo que requiere un padre o madre perverso/a y/o hermanas/os (adolescentes o adultos) con una frágil incorporación del tabú del incesto. Ésta primera instancia pertenece al terreno de lo que se tipifica por la jurisprudencia como abuso sexual infantil y adolescente.

Para Lévi-Strauss la prohibición del incesto y la exogamia, marcan al mismo tiempo que una prohibición, un orden y un orden social, la cual consiste en tomar las mujeres de otros grupos en los cuales los respectivos hombres también cumplieron con esa regularidad de ceder a sus mujeres.

La prohibición del incesto es más bien “el principio de la división de los derechos matrimoniales entre las familias”, pues “simplemente viene a afirmar que las familias... pueden solamente casarse entre ellas y no dentro de ellas” (Lévi-Strauss, 1975). Es así como a partir de normas fundamentales de la cultura como la prohibición del incesto y la exogamia, el principio de la reciprocidad se ancla en el centro de la organización social, siendo el intercambio de mujeres uno de los actos de mayor trascendencia.

De esta manera, las mujeres (que constituyen el bien por excelencia) representarían un valor constituido por los estímulos naturales de la reproducción, y que además, su utilización para la satisfacción de los instintos sexuales no tienen un carácter inmediato aunque fundamental, lo que permite darle una connotación de otro orden ante el resto de los bienes.

Los intercambios ya sean de bienes económicos como de mujeres atenderían a principios de equilibrio en la organización social marcados

por la reciprocidad. La reciprocidad permitiría evitar la excesiva endogamia negativa, establecer alianzas, amistades ante la potencialidad de las guerras producto de las desigualdades, o como dice Lévi-Strauss, se pasaría de la angustia a la confianza y de las hostilidades a las amistades (Lévi-Strauss, 1998).

“Como la exogamia, la prohibición del incesto es una regla de reciprocidad ya que únicamente renuncio a mi hija o a mi hermana con la condición de que mi vecino también renuncie a las suyas” (Lévi-Strauss, 1998).

Entonces la prohibición del incesto es sociológica, generándose la consecuencia del rompimiento de cualquier prohibición social: el concepto de moralidad y de perversión. “El incesto es una noción de orden y moral, producida por una ideología ligada a la constitución del poder en las sociedades domésticas como uno de los medios de dominio de los mecanismos de la reproducción, y no una proscripción innata que sería, en la ocurrencia, la única de su especie: lo que es presentado como pecado contra la naturaleza es en realidad un pecado contra la autoridad” (Meillassoux, 1999).

“La prohibición del incesto establece una dependencia mutua entre las familias, obligándolas a que, para perpetuarse, den origen a nuevas familias” (Lévi-Strauss, 1975).

Entonces, la prohibición del incesto y la exogamia organizan las sociedades. En todas las culturas hay alguna forma de prohibición del incesto.

La sexualidad se controla a través del intercambio de mujeres, mujeres en tanto objetos, que se donan a otros grupos y se reciben otras mujeres a cambio, como una modalidad recíproca de dar y recibir.

Esta es una de las explicaciones de por qué en nuestra cultura, el incesto entre padre e hija y madre e hijo es tan terrible y perverso, justamente se está violando una regla instaurada casi como instinto, si bien no lo es. Más allá de que no podemos perder de vista lo saludable que es en esta cultura y otras: la exogamia y la prohibición de tener actividades sexuales placenteras y reproductivas con integrantes sanguíneos de la familia directa.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA:

Ávila, Yleana (2004): "Desarmar el modelo mujer = madre", en Debate Feminista, Vol. 30.

Badinter, Elizabeth (1981): ¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal en los siglos XVIII al XX. Paidós, Barcelona, 1991.

Lévi Strauss, Claude (1949): "Las estructura elementales del parentesco",

(1955): Tristes Trópicos,

(1962): El pensamiento salvaje,

(1975): Las rutas de las máscaras,

(1983): Raza y cultura.

Mead, Margaret (1994): Masculino y femenino, Editorial Minerva, Madrid.

Meillassoux, Claude (1999): Mujeres, graneros y capitales: economía política y capitalismo. México, S XXI Editores.

Tubert, Silvia (1993): "La construcción de la feminidad y el deseo de ser madre, en M. A. González de Chavez (Comp.), Cuerpo y Subjetividad femenina. Salud y Género, Madrid, Siglo XXI.

UNIDAD 3.3

LA SEXUALIDAD DESDE LA ANTROPOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Objetivos

- Plantear y analizar los imperativos religiosos que intentan controlar y ordenar la sexualidad en nuestra cultura.
- Visualizar los mandatos religiosos que se han institucionalizado en el colectivo social imaginario, cuales permanecen y cuales se están modificando con el pasar del tiempo y la evolución de la cultura.
- Plantear la perspectiva social, cultural, histórica y política, en torno a la comprensión de la sexualidad en la infancia y adolescencia.

Escucho constantemente personas que dicen: “yo soy ateo”, “yo soy agnóstica”, “yo fui a un colegio de monjas (o curas) pero no me interesa la religión”, “yo fui a un colegio católico pero no iba a catequesis ni a misa”, “soy judío pero ni yo ni mis padres hacemos los rituales judíos”.

Pero resulta que al vivir en una sociedad judeo-cristiana, con fuertes influencias mediterráneas, españolas e italianas sobre todo, no pudimos no haber incorporado los mandatos religiosos que la cultura nos transmitió, y más aún si nos educamos en una familia religiosa y/o un colegio religioso, aunque creamos que “no practiquemos” la religión. Ni que hablar de las personas que practican cualquier religión, porque lo hacen desde un convencimiento personal y subjetivo, las que en ocasiones reproducen mandatos de la Biblia (o Testamento) o la Torah, sin mediar crítica alguna.

¿Pero que tienen que ver las religiones con la sexualidad humana y sus prácticas cotidianas?

Es lo que analizaremos en esta clase, desde una visión antropológica, con enfoque de los Estudios de Género.

Aclaro que no haré una crítica subjetiva ni moralista a religión alguna, sino que deconstruiré el discurso religioso para llegar al origen de las prácticas sexuales en nuestra cultura, así como los mitos, los tabúes

y los estereotipos de género que generan malestar y trastornos sexuales. Este aporte de la antropología de la creencia es científico y deconstruye la historia y las sexualidades hegemónicas desde la evidencia.

Religión

Me parece interesante articular dos sucesos socio-históricos que surgieron en la modernidad: la secularización y el derrumbe del patriarcado, pero para esto tomaré algunos conceptos que maneja la Antropología de la Creencia y los Estudios de Género.

Definiré brevemente las tres variables en este orden: religión, patriarcado y secularización.

Inicialmente, aportaré una definición de religión que permita no tanto captar la esencia de la religión, sino remitirnos a los fenómenos observables. Hay dos posiciones esbozadas durante los últimos años:

1. Recurrir a una definición muy extensiva de religión: el conjunto de las construcciones imaginarias mediante las que la sociedad, los grupos en esta sociedad y los individuos en estos grupos le confieren sentido a su experiencia cotidiana, así como representarse su origen y su porvenir.
2. Producciones de sentido que recurren de manera explícita al capital de referencias y de símbolos pertenecientes a las tradiciones de las religiones históricas.

Entonces:

- o bien la religión es definida en función del contenido de las creencias (Dios por ejemplo) o de las actividades de tipo ritual que se relacionan explícitamente con ellas,
- o bien se extiende la noción de religión a todo aquello que en nuestra sociedad concierne a la producción de sentido y a las interrogaciones últimas del Hombre sobre la significación del mundo en el que vive.

Toda "religión" supone, en efecto, una comunidad creyente y llama a su existencia; dicha comunidad es a la vez un grupo social concreto, con formas de organización sumamente diversa, desde las más informales hasta las más formales.

La continuidad no se justifica por sí misma, sino porque es la expresión visible de una afiliación que el creyente (individual o colectivo) reivindica expresamente y que lo hace miembro de una comunidad que reúne a los creyentes pasados, presentes y futuros. La ruptura de la continuidad puede ser, por lo tanto, en algunos casos, una manera de salvar el vínculo fundamental con el linaje creyente. El linaje creyente funciona siempre como referencia imaginaria, legitimadora de la creencia.

Desde un punto de vista sociológico Herieu-Léger (1996) definirá la religión como "todo tipo de dispositivo – ideológico, práctico y simbólico al mismo tiempo – mediante el cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia individual y colectiva de pertenencia a un linaje creyente particular".

Por otra parte, desde cierto sector de la antropología de la creencia, Stark y Bainbridge (1997, citado por Frigerio, 2006) definen la religión como "una organización humana dedicada principalmente a proveer compensadores generales en base a presunciones supernaturales". Geertz (citado por McGuire, 1997) también apelará a su conceptualización por el sistema de símbolos actuante para establecer disposiciones y motivaciones poderosas, penetrantes y duraderas en los hombres.

Patriarcado

Ya hemos definido el patriarcado en otras ocasiones pero me parece importante replantearlo y articularlo con la temática en cuestión.

El *patriarcado* lo podemos pensar a partir de Castells (1999) como una organización social caracterizada por la autoridad e impuesta desde las instituciones a todas las personas dentro y fuera de la familia. Dicha autoridad es ejercida desde la producción y el consumo a la política y la cultura [...]. Sin la familia patriarcal, el patriarcado quedaría desenmascarado como una dominación arbitraria que fue mantenida bajo sometimiento a lo largo de la historia y terminaría siendo derrocado.

El patriarcado como sistema social y familiar se está desnaturalizando y problematizando, lo que implica un pasaje de la hegemonía a la

ideología, esta última posibilita el debate político en la comunidad y la producción científica de conocimiento (Laclau, 1985). Por otra parte Godelier (1986) considera la masculinidad como fundante de la estratificación social, coincidiendo con Bourdieu (1998), quien estudia las sociedades humanas como caracterizadas por la dominación masculina. El proceso de derrumbe del patriarcado es irreversible (Gil, 2002) y tomó impulso durante el S XX, a partir de la interacción de diversos factores:

- un mayor acceso laboral femenino,
- el control tecnológico de la reproducción,
- los movimientos sociales originados por el feminismo activista y académico,
- y a través de los Men`s Studies la reivindicación de los derechos masculinos, lo que llevó a promover la modificación de algunos imperativos sociales masculinos (la protección, la provisión y la fecundación) que producen malestar, inequidad de género y patologías psicosomáticas exclusivas de los varones.

Secularización

En cuanto a la *secularización* Hadden (1987, citado por Frigerio, 2006) plantea que en alguna época el mundo estaba en relación a lo sagrado, tanto en el pensamiento, como en la práctica y sus instituciones. Ammerman (1994) dice que el poder social estaba legitimado por símbolos y mitos sagrados y ese poder definía la vida social, política y moral de las personas. Luego las fuerzas de la modernidad se expandieron y la secularización debilitó el dominio de lo sagrado. Hadden considera que lo sagrado desaparecerá completamente, confinándola a la creencia y práctica privada, siendo que la vida pública sufrió el "desencantamiento".

Me adhiero a los autores que postulan que la secularización no ha producido la desaparición total de la religión y que ahora muchas menos personas experimentan la religión como algo central en sus vidas. En cierta medida la mundanización y la racionalización [Tschannen (1991, 1994)] produjo la desacralización o "desencantamiento" del mundo.

Otro concepto en el que se basa el paradigma de la secularización es la diferenciación progresiva de la religión, la que ha traído como consecuencias la autonomización de otras instituciones y lo que implicó una pérdida de control de la religión sobre todas las esferas de la vida de

los individuos. Lo sagrado ya no controla a los individuos, sino que éstos utilizan lo sagrado para fines personales, desde cómo interpretar el mundo hasta una nueva manera de soportar la propia realidad.

La racionalización y la individualización de la modernidad también han generado un cambio en los modos tradicionales y aparejó la pérdida de influencia de las instituciones religiosas sobre la sociedad y sus fieles (Willame, 1996). A todo esto le añadimos que la pluralización produjo una crisis en la credibilidad de la religión, surgiendo así una multiplicidad de interpretaciones del mundo, disputada por diversas religiones, produciéndose así el “colapso de la cosmovisión” (Frigerio, 2006).

El “desencantamiento del mundo” y el ascenso de la restricción de lo sagrado al mundo privado también sobreviene en la medida que lo científico puede explicar fenómenos que históricamente lo hizo la doctrina religiosa.

A partir de estas conceptualizaciones me pregunto: ¿habrá alguna conexión entre la desacralización y el progresivo derrumbe del patriarcado?, siendo que la sacralización y el patriarcado coincidieron en la historia, después de tantos siglos de hegemonía.

Sin profundizar en su historia, explicitaré que el catolicismo se desmonopolizó, en la medida que no pudo utilizar más “la fuerza coercitiva del Estado” (Stark y Iannaccone, 1993, citados por Frigerio, 2006), produciendo diferentes dinámicas en cuanto a las propiedades del movimiento entre lo sagrado y lo profano.

Las religiones tradicionales y el patriarcado como instituciones y cosmovisiones se han instituido mutuamente durante siglos, también motivado por la unión Estado-Iglesia (católica). En esta línea de análisis y a modo de hipótesis podré decir que el catolicismo que ejerció poder desde la lógica falocéntrica pierde adeptos y la secularización como fenómeno social yuxtapuesta al derrumbe del patriarcado, está produciendo colectivamente que los imperativos sociales que instituyen lo masculino pierdan cada vez más legitimación, produciéndose el resquebrajamiento de la masculinidad tradicional y la religiosidad tradicional, y estos fenómenos no son casuales.

Paralelamente, el “*gran patriarca*” comenzó a desaparecer de las principales instituciones que sostenían la subjetividad colectiva, entonces lo patriarcal intra y extrafamiliar así como

lo sagrado se deslegitima, produciéndose un vacío simbólico y una ausencia de referentes.

Surge así una gran incertidumbre, como suele suceder en todo proceso de crisis social y las “creencias proliferan en medio de la falta de sentido que la cultura moderna es incapaz de colmar” (Hervieu-Lerner, 1996), así como las mujeres comienzan a ocupar lugares de poder en el aparato del Estado y otras organizaciones.

Como reacción a este vacío simbólico también se desarrollan procesos compensatorios, al decir de este último autor una invención de “memorias de sustitución, múltiples, parcelarias, diseminadas, disociadas unas de otras”, pero permitiendo igualmente salvaguardar la identificación colectiva con lo *diverso*: paradigma de la posmodernidad. Se atribuyen así, nuevos significados a los significantes tradicionales, y los significados religiosos tradicionales se expresan mediante nuevos significantes (Willame, 1996), lo mismo sucede con los significados de género tradicionales.

Hoy en día paralelamente se está produciendo lo que llaman el “reencantamiento del mundo”, generándose diferentes bienes religiosos y surgiendo así con éxito los nuevos movimientos religiosos latinoamericanos, con una fuerte existencia de componentes mágicos (Frigerio, 1999) y una gran oferta de compensadores específicos (Stark y Bainbridge, 1985, citado por Frigerio).

Esto nos conduce a la producción colectiva de la capacidad de “elegir” desde donde queremos y podemos interpretar el mundo, de acuerdo a nuestra forma de vida (privatización de la religión), produciendo nuevas creencias, elegir qué religión nos genera mayor seguridad y qué identidad de género queremos encarnar, lo que implica la progresión hacia el empoderamiento¹ de las personas, proporcionándoles una mayor autonomía.

Los nuevos movimientos religiosos proporcionan estrategias de supervivencia a muchas personas que se encuentran en situación de vulnerabilidad social, proporcionando respuestas sobrenaturales a necesidades cotidianas, dándole otro sentido a las dificultades y por otro lado el beneficio de reducir gastos por dedicar el tiempo libre

¹ El empoderamiento implica que las personas, grupos y comunidades puedan transformar sus relaciones de poder, construyendo un mayor protagonismo sobre sus vidas y sus circunstancias de existencia, tendiendo a equilibrar a favor sus necesidades, deseos e intereses.

a actividades religiosas (Pi Hugarte, 1992, citado por Carozzi, 1993).

Entonces en nuestra sociedad secularizada, la religión ya no es central en la vida de las personas, algunas se re-socializan (conversión), otras se socializan secundariamente (Berger y Luckmann, 1972, citado por Carozzi, 1993), formando parte de los nuevos movimientos religiosos que surgen de la separación de las iglesias convencionales: religiones inventadas o importadas (Carozzi, 1993). Berger y Luckman plantean que la conversión se asemeja al prototipo histórico de los procesos de re-socialización, lo que supone modificar la realidad subjetiva de un individuo, a partir de la identificación con determinado grupo religioso, algo así como “volver a nacer”.

En la posmodernidad, tanto el patriarcado como la sacralización dejaron de ser imperativos sociales obligados desde las instituciones por la vía de la política y la cultura, utilizando estrategias para la dominación y control social, los que ya no pueden ser ejercidos a través del sistema patriarcal autoritario y a través del monopolio de la iglesia.

En suma, lo sagrado comienza a perder legitimación paralelamente al patriarcado, lo que genera un vacío en los referentes patriarcales (religiosos incluidos), no por ausencia sino por debilitamiento en las esferas públicas. Estos acontecimientos están habilitando a nuevas formas de subjetividad individual y colectiva: desde un punto de vista de la antropología de la religión se abre paso a las conversiones religiosas (Carozzi, 1993) y a las no creencias como otras formas permisibles, y desde una perspectiva de Género se habilitan nuevas formas de identitarias genéricas, vale decir, alternativas de cómo ser varón y mujer en nuestra cultura, que de alguna manera escapan al sistema patriarcal autoritario.

De todas maneras, siempre aparece el filósofo que contradice estos planteos académicos, y de manera bien interesante George Balandier plantea:

“El poder político nunca está totalmente desacralizado en las sociedades, y en el caso de las sociedades denominadas tradicionales, la relación con lo sagrado se impone con cierta evidencia. Discreto o aparente, lo sagrado está siempre presente en el interior del poder” (Balandier, 1996).

En este sentido, podemos decir que no hay ejercicio de poder sin “magia” que fascine al/la que

se somete a dicho poder. De esta perspectiva, este autor también explica porque los mandatos religiosos por lo general no se cuestionan, ni por creyentes y devotos, ni por ateos y agnósticos.

Conversiones Religiosas

La conversión es un proceso por el cual un sujeto es protagonista de modificaciones en todos los aspectos de su vida. Estos aspectos refieren a las creencias, las prácticas, los valores, las relaciones sociales e interpersonales, conformando un marco de circunstancias que producen un cambio en la identidad del sujeto. Esto conlleva una modificación en la visión del mundo y de los aspectos psicológicos predominantes de la persona, lo que implica una aceptación por parte del yo de estas modificaciones y de la exhibición social de las mismas y las prácticas consecuentes, dejando en evidencia la transformación en el sistema de significaciones propias.

Hay quienes sostienen que en el inicio del proceso de conversión lo que cambia primero es el comportamiento, el sujeto “asume” un nuevo rol y que la fe es desarrollada después; esta postura tiene como punto frágil el hecho de que esto “no ser universal”, dado que puede una persona iniciarse en el desarrollo de la fe que supone a los integrantes del movimiento religioso y sólo después ingresar al universo de “verdaderas creencias” del grupo.

Por otro lado, las doctrinas religiosas tienen influencia en las características del proceso de conversión, pudiéndose pensar en una conversión parcial y gradual en las religiones que pretenden mantener contacto con una tradición previa, así como una forma radical y repentina de conversión cuando la propuesta es de un corte con los preceptos anteriores. Esta última situación presupone una discontinuidad sin solución y ha tenido críticas en el siguiente sentido: se puede pensar que siempre hay en lo social elementos previos que sostienen la posibilidad de existencia de esos sentidos que aparentan nuevos. También podemos pensar que en el inicio del proceso de conversión, la persona “pueda interpretar el nuevo conocimiento desde paradigmas preexistentes” y a medida que se integra, gradualmente va accediendo a las interpretaciones más diferentes.

La conversión religiosa supone una modificación casi total de la realidad subjetiva a través de procesos de re-socialización similares a la socialización primaria en tanto “supone volver a atribuir acentos de realidad a un nuevo mundo de conocimiento”. La identificación es necesaria

en la conversión, por lo tanto se vuelve indispensable una red afectiva que sostenga los movimientos identificatorios con rasgos infantiles de la primera socialización que contienen gran monto afectivo. La comunidad religiosa debe ser el centro afectivo, cognoscitivo e interaccional del sujeto para que la conversión sea efectiva.

Un aporte interesante refiere a que “la conversión comporta una reorganización del aparato conversacional, el diálogo con los nuevos otros significativos instaura la nueva realidad que se mantiene con la continuación del diálogo”. Pienso que esto es central ya que ingresa la dimensión del lenguaje, a través del cual nos constituimos como seres pertenecientes a determinado universo simbólico y nos es ofrecido desde los otros significativos. En el diálogo se legitima la nueva realidad y se rechazan las demás, la realidad antigua es re-interpretada a la luz de la nueva, se produce una ruptura biográfica subjetiva.

Actualmente la conversión es pensada como un proceso paulatino, gradual, y con un rol activo del sujeto en este proceso, en cuanto a las decisiones de formar parte del grupo religioso nuevo o no; esto marca una diferencia con las concepciones tradicionales en que se pensaba a la conversión como un cambio repentino e intempestivo, caracterizado por la pasividad de la persona.

Explicación del fenómeno de conversión. Encontré un amplio predominio de teorías explicativas en función del análisis de la situación de las instituciones, familia, iglesia, educación, que en un mundo fragmentado aportan al sujeto un marco simbólico frágil, los movimientos religiosos dan una cosmovisión unificada, diferente a la precariedad de las instituciones aisladas, generando un corpus de valores y símbolos de legitimación, así como también responden adecuadamente a la necesidad de relaciones interpersonales gratificantes. Así es claro la alusión a la familia en los movimientos religiosos, desde la forma de nombrarse, hermano, padre, etc. Como una familia (alternativa), la religión ofrece puntos de referencia, satisfacción de necesidades afectivas, económicas y simbólicas, afinidad y pluralismo social, cercanía de un Dios que participa directamente de la vida cotidiana, promesas de curación, vale decir, logros para esta vida (y no la próxima), o sea, la inmediatez.

La antropología de la creencia plantea que las religiones aportan *compensadores religiosos*, que estimularán a las conversiones y esta noción de compensador es la clave y la base para la teoría de la religión, lo que explica la

relación entre magia y religión. Se subdivide así en dos tipos de compensadores:

- **Compensadores generales (abstractos).** Las religiones tradicionales como el judaísmo y el catolicismo prometen una vida mejor “en el otro mundo”, la vida eterna, la trascendencia, “ir al cielo”, la paz eterna, etc.
- **Compensadores específicos (concretos).** Las nuevas religiones como las pentecostales, algunas evangelistas, etc., prometen trabajo, novio/a, mejorar el sueldo, salud, etc. Los compensadores específicos tienen un alto componente mágico y sostienen los primeros tiempos de la modificación de identidad y construcción de la fe, para luego tomar contacto con los compensadores generales, característica central del proceso de conversión.

Otra línea de aportes está en relación con la economía y las situaciones de pobreza en particular. Se puede afirmar que la pobreza no es absolutamente explicativa de los fenómenos de conversión, ya que se ha constatado la adhesión de personas que no están en situación de pobreza. Sin embargo, atendiendo al discurso del pentecostalismo en los medios masivos, es de fácil constatación la direccionalidad hacia las clases sociales más vulnerables económicamente, en tanto, la exposición de problemáticas y soluciones se centran en temas que afectan principalmente a estos sectores. Pienso entonces, que la pobreza es un factor relevante para el análisis de los procesos de conversión y debe ser considerada en sentido amplio y no restringido a factores económicos, sino incluyendo las demás esferas que la constituyen: educación limitada, exclusión, bajo nivel educativo, maternidad temprana, desempleo, entre otros, que promueven la repetición y cronificación. Desde el espacio religioso la oferta es múltiple y atiende diferentes niveles: red comunitaria de ayuda económica, medios mágicos para conseguir fines materiales, respuestas sobrenaturales a necesidades cotidianas, sobrevaloración de los dones espirituales sobre los materiales y razones para sufrir por formar parte de un plan divino.

Como último punto, rescato los planteos entorno a las ofertas religiosas dentro de un marco de economía de mercado. La fe y la práctica religiosa, forman parte de una oferta como objetos y bajo los parámetros publicitarios de consumo. Así es que aparecen como promesa de felicidad y completud, con un sesgo claro hacia producir identificación, en un terreno donde la pregunta sería: ¿primero es la oferta o la demanda? Sin respuesta única, esta pregunta nos

lleva, en primera instancia a pensar dos aspectos que también son interrogantes. El primero: las condiciones de existencia en las sociedades actuales producen necesidades que las religiones pueden satisfacer y actúan con respuestas acordes a una demanda instalada. Segundo: la oferta de bienes religiosos, (múltiple, plural y abarcativa), produce visibilidad sobre necesidades que el sistema social no satisface y se coloca como satisfactor, generando así la demanda, que se produce en el segundo movimiento de la relación oferta- demanda.

Catolicismo y Judaísmo

La Iglesia Católica fue y continúa siendo patriarcal, ejerció poder y produjo subjetividad colectivamente *con* y luego *sin* el Estado. Por ejemplo: en la unidireccional lectura y reproducción del discurso bíblico (el cual nos subjetivó como personas de la cultura judeocristiana) se incluyeron personajes masculinos omnipotentes (dios, Jesús, Adam “salvador”, el Papa y los sacerdotes) en detrimento de figuras femeninas (María madre pero *virgen*, María Magdalena *puta*, Eva *pecadora*, la innombrable Lilith y las monjas con imagen sumisa). Hoy en día, en los nuevos movimientos religiosos figuran mujeres “humanas” con cierto grado de poder, aunque cuantitativamente los liderazgos masculinos continúan superando a las mismas.

El judaísmo también continúa siendo patriarcal y sexista, en detrimento de las mujeres. Por ejemplo, los rabinos sólo pueden ser varones y sus esposas “los acompañan” y ofician de consejeras también a las mujeres que necesitan hablar de sexualidad o de problemas afectivos.

Ahora, les planteo algunos imperativos sociales que hacen las religiones tradicionales y que involucran la sexualidad humana:

1. Maternidad obligada y exigida:

- ¿han visto en la calle familias judías donde el hombre camina delante de la mujer, con una hilera de hijos a cargo? Cerca de ella claro. (esto es patriarcado y sexismo en detrimento de la mujer)
- La iglesia católica está en contra de la despenalización del aborto y plantea la maternidad como un destino femenino, así como continúa promocionando la implementación de anticonceptivos naturales y no artificiales. Está probado que los anticonceptivos naturales son menos seguros que los artificiales, más

allá que no protegen de I.T.S., por lo que la iglesia no considera que tanto hombres como mujeres pueden prometer monogamia pero no practicarla. Interpreto de este mandato, el hecho de que las personas que no cumplan con la promesa de fidelidad sexual, serán castigadas con una I.T.S.

2. Placer sexual solo en la órbita de la pareja y con la pareja:

- La masturbación masculina está prohibida por el judaísmo, sustentada en que el producto seminal no debe desperdiciarse porque es fecundante. Claramente no hay conocimiento científico en este mandato, porque “se pierde” contantemente semen, ya que el semen que se produce diariamente en un hombre sano (en las vesículas seminales, próstata, epidídimo, glándulas de Cowper) sino se eyacula, se traslada espontáneamente a la vejiga y “se pierde” en la orina. Si no sucediera esto, los hombres “explotaríamos de semen” internamente, porque los genitales internos producen constantemente líquido seminal. De paso, a mi entender, este mandato controla la sexualidad masculina y mantiene a los hombres “calmados”, porque cuanto menos sexualidad activa, menos deseo sexual. Esto está probado desde la Sexología, cuanto más actividad sexual tenga un hombre o una mujer, más aumenta el deseo sexual.
- La iglesia católica va a decir: “La masturbación es pecado cuando es un acto libre y premeditado (o sea, cuando reúne las condiciones que exige todo pecado mortal: material grave, conocimiento y consentimiento perfectos); distinto es el caso de aquellas personas que realizan estos actos de modo enfermizo y compulsivo”.

En este aspecto tenemos un problema, siendo que desde mi conocimiento científico, este mandato religioso coarta la salud sexual y reproductiva, vale decir: el placer sexual, la producción saludable de espermatozoides y el buen funcionamiento de los genitales internos y externos. Como terapeuta sexual sugiero a los varones tener una o dos eyaculaciones diarias, a través de la hetero-estimulación o la auto-estimulación, con diversos objetivos:

- Mantener “trabajando” al pene y al mecanismo de erección; esto implica el llenado y el vaciado de sangre de los cuerpos cavernosos y esponjosos, para una mayor salud sexual.

- Mantener activos los genitales internos (epidídimo, próstata, vesículas, etc.). Si los genitales internos se vacían diariamente, se produce un funcionamiento saludable del mecanismo de formación de semen y espermatozoides, que se retroalimenta constantemente. Esto incrementa el deseo sexual masculino, disminuido de forma espontánea por el estrés laboral y la confrontación permanente a las adversidades cotidianas.
- Mantener en funcionamiento a los testículos. Los testículos segregan testosterona (hormona masculina). Si se eyacula diariamente, los testículos segregan niveles mayores de testosterona, lo que conlleva a beneficios diversos y saludables:
 - Se mantiene un deseo sexual saludable.
 - Disminuyen la posibilidad de enfermedades cardiovasculares.
 - Disminuyen la posibilidad de desarrollar algún tipo de cáncer.
- Aumenta la masa muscular.
- Mejora el estado de ánimo y el humor.
- Menor propensión a acumulación de grasa en el cuerpo.
- Disminuye las posibilidades de acumular colesterol LD.

Creo que he fundamentado científicamente porqué la masturbación es necesaria para una vida más saludable.

Entonces, las religiones tradicionales continúan reproduciendo estereotipos de género que afectan la sexualidad y la vida de las personas, lo que conduce de alguna manera (como una de sus causas) y a mi parecer a las llamadas "conversiones religiosas", siendo que las religiones posmodernas no "se meten" en la intimidad de las personas y les generan mayor libertad de acción sexual.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA:

Bourdieu, Pierre (1998): *"La dominación masculina"*, Barcelona, Anagrama, 2000.

Carozzi, María Julia (1993): *"Tendencias en el estudio de los nuevos movimientos religiosos en América: los últimos 20 años"*, en *Sociedad y Religión*, 10/11:3-23, Buenos Aires.

Castells, M. (1999): *"El fin del patriarcado"*, en *La era de la información*, Tomo II, Ediciones Alianza, Madrid.

Frigerio, Alejandro (2006): *"La religión en el mundo secularizado"*, Seminario de Antropología de la Religión, en la Diplomatura de Antropología Social y Política, en FLACSO, www.asyp.org.ar

(1999): *"El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica"*, CONICET, Universidad Católica, Argentina.

Gil, Daniel y Núñez, Sandino (2002): *"¿Por qué me has abandonado?. El psicoanálisis y el fin de la sociedad patriarcal"*. Ediciones Trilce, Montevideo.

Godelier, Maurice (1982): *"La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea"*, Madrid, Akal, 1986.

Herieu-Léger, Danièle (1996): *"Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas"*, en *Identidades religiosas y sociales en México*, en G. Giménez, Org.

McGuire, Meredith (1997): *"Defining religion"*, En *"Religion: The social context"*. Washinton, DC, Wadshorth.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1985): *"Más allá de la positividad de lo social: antagonismos y hegemonía"*, en *"Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una Radicalización de la democracia"*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

Semán, Pablo. *"El pentecostalismo y la religiosidad de los sectores populares"* En *Desde Abajo*, M. Suampa ed. 2000.

Williame, Jean Paul (1996): *"Dinámica religiosa y modernidad"*, en *Identidades religiosas y sociales en México*. Gilberto Jiménez, UNAM, México.