En torno a la polaridad machismo-marianismo

Norma Fuller*

En el presente trabajo nos proponemos dar un aporte a la discusión sobre la construcción de las identidades de género en las sociedades latinoamericanas. Revisaremos el caso del Marianismo y el Machismo en tanto los complejos culturales que expresan los símbolos centrales de la femineidad y la masculinidad. Nuestra finalidad es discutir la validez de la visión dualista que concibe a lo femenino y masculino en la cultura latinoamericana como expresado en términos de la oposición Doméstico/Público, Pureza sexual/sexualidad.

La visión dualista, asimila de manera lineal lo masculino a la esfera pública y al bien común y lo femenino a lo doméstico y los intereses privados. Finalmente articula estas oposiciones alrededor de la asociación honra/pureza sexual.

Consideramos que si bien las identidades de género tradicionales en Latinoamérica se construyen en base a las oposiciones de los símbolos mencionados, ello no ocurre universalmente, de manera que sea posible asimilar pureza sexual = mujer, esfera pública = masculino. Al interior de estas oposiciones se dan gradaciones y ambigüedades que es necesario aclarar para no tener una visión caricaturesca del Machismo y el Marianismo. Si bien ellos son mitos centrales en la identidad de género de nuestra cultura, no deben ser tomados como realidades unívocas, sino como formas de simbolizar nuestra manera de entender la femineidad y la masculinidad en diferentes contextos y situaciones.

Nos proponemos usar el concepto de jerarquía desarrollado por Dumont[1] para entender las variadas formas que toma la oposición femenino/masculino en la mitología latinoamericana. Según este autor la racionalidad de los sistemas tradicionales no funciona según dicotomías universalmente válidas. En ellos, la jerarquía es el principio ordenador del todo social. Las unidades se relacionan entre ellas de manera que cada una ocupa un lugar predeterminado. Sin embargo, la jerarquía supone la distinción de dos niveles. Uno superior que expresa la unidad del conjunto. Otros inferiores que son contenidos por el superior. Estos niveles a su vez, se relacionan entre ellos en términos de complementariedad y reciprocidad. Pero las relaciones que

* Antropóloga y Psicóloga en la U. Católica de Lima (Perú).

1. Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus: The caste systems and its implications*, The University of Chicago Press, Chicago,1970. *O Individualismo*, Zahar, Rio de Janeiro, 1985.

©Universitat de Barcelona

ocurren entre cada uno de los niveles inferiores no son simétricas a los de otros niveles, ni a las del nivel superior. De este modo en un sistema jerárquico es posible que lo masculino sea superior en general, pero la mujer puede ser superior al hombre cuando nos referimos a ciertas conductas y así sucesivamente. Cada nivel puede tener relaciones particulares que no reproducen el orden del todo. Al interior de esta lógica pueden ocurrir inversiones jerárquicas. En un nivel ser superior y en otro nivel ser inferior. Así por ejemplo el hombre es superior a la mujer como guerrero, en el espacio externo, pero inferior en el espacio doméstico, donde prima la madre.

La relación jerárquica consiste en la combinación de esas dos proporciones de nivel diferente. En el primero tenemos a la unidad que representa al todo social. En el segundo a las relaciones que guardan entre sí, y con el todo, las diferentes instancias. Por ejemplo, Jesucristo representa a la humanidad en su conjunto, pero a otros niveles es necesario que aparezca al lado de la imagen femenina, como complementarios (en tanto patrones de la Iglesia). En otros niveles puede ser inferior (niño Jesús). A su vez la pareja madre niño tiene una relación especial con Jesucristo (como todo), que no es la misma que la de los opuestos complementarios Virgen María patrona de la Iglesia y Jesús cabeza de la Iglesia.

Consideramos que es necesario revisar la suposición según la cual la mujer está universalmente asociada a pureza sexual, y que la esfera pública corresponde al bien común en tanto que la doméstica, identificada con lo femenino, corresponde a los intereses privados. Nos preguntamos si dichas oposiciones se dan siempre de la misma manera, o es posible que ellas sean revertidas según la relación en que estén.

Según los análisis dualistas, la herencia colonial y patriarcal, nos deja una sociedad de esferas netamente separadas y mutuamente complementarias: «La mujer en la casa, el hombre en la calle». La mujer era la «reina del hogar» y la encarnación de todos los valores de la intimidad, el afecto y la lealdad del grupo. El hombre, su opuesto complementario, debería proteger del mundo exterior el sagrado santuario de la familia y proveer su sustento. Las esferas políticas y económicas (en lo que se refiere a relaciones con el mundo exterior) eran su feudo y responsabilidad.

Al respecto Pitt Rivers afirma que en las sociedades mediterráneas:

> «Las cualidades morales que caracterizan a cada género son la fortaleza y responsabilidad en los varones y la vergüenza sexual en las mujeres. Ellas juntas se combinan para constituir el concepto global del honor que le corresponde a la familia entera, lo que deriva en distintas formas de conducta para sus diferentes miembros. La falta de castidad en las mujeres pone en peligro el honor de la familia atesorado por los antepasados, mientras que en

©Universitat de Barcelona

el caso de los hombres destruye el honor de otras familias»[2].

Las honras no son equivalentes, sólo juntarse forman un todo, pero el hecho de estar centradas en diferentes valores, implican códigos éticos diferentes. Si en la mujer la conducta sexual es un atentado contra su honor y el del grupo, en el caso del hombre no lo es, se trata simplemente de una falta que no cae sobre él sino sobre la honra de la mujer agraviada y de su familia. A su vez la falta de fortaleza de una mujer no atenta contra su honor, no es una cualidad esencial, mientras que sí descalifica al varón.

> «Es como si el honor fuera de la casa y estuviese exonerado hasta cierto punto de las obligaciones morales que siguen siendo exclusivas del aspecto interior o femenino de la vida y, por tanto, sólo pueden descubrirse en la conducta de las mujeres. A eso se debe que los hombres reclamen autoridad sobre sus esposas, hijas y hermanas, y les exijan cualidades morales que no esperan de sí mismos: al fin y al cabo, un hombre no puede darse el lujo de tener una conciencia moral demasiado fina o, si no, no podrá cumplir con sus obligaciones para con su familia en la lucha por la existencia, pero una mujer, al no tener semejantes responsabilidades, puede ser el compendio de la excelencia moral»[3].

A su vez, lo sagrado está dentro del hogar, que es el reino de la mujer, las mujeres están asociadas a lo sagrado mientras que los hombres lo están de lo profano. De ahí que se considere que las mujeres son más religiosas mientras que los hombres pueden tener una actitud irreverente o escéptica frente a la religión. A eso se debe, por último, que se considere a las mujeres «inferiores» a los hombres en muchos sentidos, pero superiores en otros, los relacionados con lo sagrado y con los valores del corazón»[4]. En la medida en que son las portadoras del valor moral de la familia, ellas tienen un gran ascendiente.

Estudiando el caso específico de América Latina, Evelyn Stevens[5] acuña el término Marianismo para designar el culto a la superioridad espiritual femenina que predica que las mujeres son moralmente superiores y más fuertes que los hombres. El culto a la virgen María proporciona un patrón de creencias y prácticas (cuyas manifestaciones conductuales son la fortaleza espiritual de la mujer, paciencia con el hombre pecador, y respeto por la sagrada figura de la madre).

Esta fuerza espiritual engendra abnegación, es decir una capacidad infinita para la humildad y el sacrificio. Ninguna autonegación es demasiado grande para la mujer latinoamericana, no puede ser adivinado ningún límite a su vasto

2. Pitt Rivers, Julian, *Antropología del honor*, p. 124.
3. Ibidem, p. 126.
4. Ibidem, p. 178.
5. Stevens, Evelyn, «El marianismo», en Pescatello, Ann, *Hembra y macho en Latinoamérica*, México, 1977.

©Universitat de Barcelona

caudal de paciencia con los hombres de su mundo[6].

Pero la sumisión femenina se basa en la convicción de que los hombres son inferiores moralmente a las mujeres. Ellos se caracterizan por la pendencia, la obstinación y la incapacidad de contener sus impulsos sexuales. Para el imaginario latinoamericano, desde el punto de vista moral, los hombres son como niños y por lo tanto menos responsables de sus actos.

De este cuerpo de ideas habría surgido el Marianismo como expresión de la creencia en la superioridad moral de la mujer que asocia la madre a la virgen María. Las mujeres latinoamericanas, según Stevens, habrían desarrollado una ideología paralela al machismo que revierte la suposición de la superioridad masculina y explica el por qué las mujeres aceptan el machismo de los hombres y su supuesta situación subalterna. Al mismo tiempo les confiere el poder total del espacio doméstico y una gran influencia en la toma de decisiones. La autoridad dentro del hogar estaría, en la realidad, en manos de la madre. A su vez, ella tendría una enorme influencia en las decisiones políticas a través de su influencia moral.

De este modo, al machismo, como culto a la virilidad, característico de la parte masculina, corresponde el culto a la madre, característico de la parte femenina. Así la figura es completa, al mito del macho conquistador agresivo y viril, corresponde la abnegada madre. El Marianismo sería la contraparte del machismo, su opuesto complementario. Ambos completarían el cuadro de representaciones sobre lo femenino y lo masculino característicos de las sociedades tradicionales latinoamericanas. Resumiendo, en el modelo tradicional el sujeto femenino está asociado al ámbito doméstico, la maternidad, la familia. Su lugar en la sociedad pasa por la influencia que ejerce en el hogar y su poder sobre los hijos. Sus cualidades son su valor moral superior a su rol de mediadora frente a lo sagrado. Ella es la portadora del honor familiar colocado en su pureza sexual.

Su aspecto negativo es la posibilidad de perder el control de su sexualidad y con ello introducir el caos en la familia, deshonrarla.

Según esta elaboración teórica, las identidades femenina y masculina son definidas alrededor de dos ejes: división de la sociedad en esferas pública y privada y sexo como locus de la honra.

En lo referente a la oposición público privado, a pesar de que lo masculino se asocia a «la calle», el hombre es menos moral porque el mundo público no esta concebido como «bien común» sino como una esfera de negociaciones difíciles, donde gana el más fuerte, el más astuto o el que más relaciones tiene (parentela). El espacio público no es el «locus» del bien social. Todo lo contrario, es el espacio de la lucha de individuos y parentelas por la primacía. Se acepta explícitamente que en política y en nego-

6. Chaney, Elsa, *Supermadre*, FCE, México, 1983, p. 127.

©Universitat de Barcelona

cios no hay moral. De ahí que la corrupción sea un rasgo constitutivo de nuestra vida política y que se considere poco razonable la demanda de ser honestos.

Pero esto no quiere decir que no se tenga un patrón de conducta moral, sino que ésta queda en manos de las mujeres y funciona únicamente al interior de la esfera privada. Es allí donde se toman las decisiones que serán respetadas como «acuerdo de caballeros». Mientras que los del mundo externo son arreglos entre «vivos» «criollos». Se sobreentiende que lo que prima es el interés individual.

Cuando se descalifica a una mujer en la esfera pública, no es necesariamente porque subvierta las jerarquías sino porque ella no se maneja con los mismos patrones morales y no será capaz de entender que en esta arena los valores morales se relajan. Ella ha sido educada dentro de un único patrón moral. Esto, porque al ser la depositaria de las virtudes y de la honra del grupo, ella debe ser inmaculada. Que el hombre no sea muy honesto en las transacciones públicas, no compromete la validez de la regla moral. Lo que sucede es que su naturaleza débil e inmoral (suya y del mundo externo), no le permite ser coherente. Su conducta es visualizada como individual mientras que la «línea moral» de su familia (y la suya propia) está en manos de su esposa.

Como vemos, si bien la mujer está asociada a la esfera doméstica, ello no se da de manera unívoca, ya que ella representa los valores centrales del todo social. Lo que ocurre es que la práctica está disociada de la ética. De tal modo lo femenino se asocia a la ética general y lo masculino a actuación. En las instancias en que es necesario confiar en el soporte de la moral, lo femenino actúa como garante.

La mujer es también mediadora entre lo sagrado y profano, entre grupos políticos y clases sociales. (La virgen actúa como intermediaria entre Dios y los hombres, las madres practican la caridad entre los pobres como manera de suavizar los conflictos entre clases, la madre actúa como lazo entre los parientes). En muchas instancias el símbolo materno es asociado a la nación, patria. Sobre todo cuando se refiere a los valores centrales del conjunto de la sociedad o se intenta expresar la unión del conjunto de los ciudadanos. En el caso de las naciones andinas esta figura aparece también bajo la forma de la «Mamapacha», deidad nativa que simboliza a la tierra, la fuerza genitríz, la fertilidad y la maternidad[7].

Por lo tanto, la división bien común, bien privado, no funcionan de manera unívoca sino que se entrecruzan según las relaciones y situaciones. No se puede establecer una separación tajante, abstracta y universalmente válida entre ambas esferas. Estas oposiciones varían según el contexto en que actúen.

7. Harris, Olivia, «La Pachamama: significados de la madre en el discurso boliviano», en *Mujeres latinoamericanas.Diez ensayos y una historia colectiva*, Flora Tristán, Lima, 1988, pp. 57 a 80.

©Universitat de Barcelona

En muchos aspectos el hombre representa el bien privado (intereses de la parentela) y la mujer el público (valores morales, mediación entre grupos). En cambio, sí funciona la diferencia entre espacio externo y espacio interno. Pero el espacio interno puede ser aquél donde se realicen las transacciones políticas cruciales, ya que es el único capaz de refrendar moralmente un pacto. Esto puede explicarnos por qué ciertos arreglos políticos se hacen sabiendo que no serán respetados mientras que si interviene el compromiso garantizado por la familia, se lo considera «sagrado». En este sentido es el espacio central, familia/sagrado, quien legitima la práctica externa. Lo dicho puede darnos sugerencias para entender por qué la familia, la parentela y las redes de parentesco ritual continúan ocupando un espacio tan importante en las alianzas políticas. (Da Matta 1983).

En cambio la esfera pública, en el imaginario latinoamericano, no llega a ser el espacio del «bien común», tal como lo propone la doctrina moderna. Es un espacio de fuerza y astucia, más emparentado con el concepto marroquí «barakha» (Gideens 1975) que con el bien común roussoniano. Este espacio resuelve la primacía masculina por la vía del dominio y la movilidad y no por la de la superioridad moral o la razón. Pensamos que ha habido una larga confusión conceptual cuando se ha pretendido asociar esfera pública a bien común. Esta es una idea moderna, no pertenece al imaginario latinoamericano tradicional. Por ello ha sido mal comprendida. Es a nivel superior que esta contradicción se resuelve simbólicamente a través de la figura del hombre asexuado dedicado a la vida religiosa monacal. Este se aparta, idealmente, de la vida pública para realizar el ideal de perfección cristiano, inconcebible dentro del mundo profano. De este modo consigue englobar las oposiciones de los niveles inferiores y conservar el principio de jerarquía que concede mayor valor a lo masculino.

En lo referente a la asociación entre género y sexualidad. El sexo es concebido como una fuerza desordenada y disruptiva «per se» tanto para hombres como para mujeres. Sólo que la mujer es la encargada, por su superioridad moral y mayor contacto con lo sagrado, de contener esta fuerza disruptiva. Los hombres no pueden contenerla (por su relación con el espacio público y su incontinencia sexual). Por eso cuando la mujer no opone resistencia es que entramos al caos. La figura es más o menos como sigue: el sexo es desorden/pecado, la mujer es capaz de contenerlo. Está protegida interna (moralidad) y externamente (protección de los hombres de su familia).

La pureza sexual corresponde a la mujer. Se piensa que gracias a su cercanía a lo sagrado y a la protección masculina, ella será capaz de realizar el ideal de pureza que los hombres, debido a su naturaleza inferior y su contacto con lo público, no pueden lograr. La mujer debe por tanto ofrecer resistencia para que no haya desborde, si ella

©Universitat de Barcelona

«se entrega», está traicionando al grupo entero. Incluso cuando una mujer se deja llevar por su sexualidad, generalmente es porque ha sido «seducida». Es rara la figura de la virgen sexuada y seductora que atrae al varón. El mito clásico es el del varón que explota la debilidad y candor femenino (que no entiende de doble moral), para despertar sus potencialidades sexuales y «perderla».

Este potencial de peligro llevaba a que ella fuese guardada al interior del hogar y debiese ser protegida por los varones que por lo tanto tenían autoridad sobre ella. El negativo de la madre son: la virgen que puede ser seducida y la seducida, que tiene una vida sexual libre y por lo tanto caótica. La mujer seducida, que vive su sexualidad, se desdobla a su vez en tres: la seductora, que vive dentro de los márgenes del orden social y se convierte en la rebelde, marginal, usa su potencial disruptivo para enfrentarse al orden social y la autoridad masculina. Su imagen mítica es la bruja. La deshonrada que asume su mancha y busca retornar al orden por la ruta de la expiación o de la venganza (el correlato mítico de la expiante es Magdalena y el de la vengadora Judith). La prostituta que se sumerge en la sexualidad y es recuperada para el uso de los «apetitos» masculinos. Ella cumple el rol social de saciar el deseo desordenado y darle cauces. Al mismo tiempo impide que éste irrumpa en el espacio doméstico. Para que las madres y las vírgenes sean puras es necesario que las prostitutas desvíen la sexualidad de los hombres hacia ellas. En todos los casos, la mujer que vive libremente su sexualidad es asimilada simbólicamente al caos y al peligro. De este modo vemos como la pureza sexual ocupa lugares diferentes según la situación de la mujer. Es posible que aparezca una gama bastante variada de posibles identidades. Si bien la maternidad es el estado más apreciado, no se debe reducir la variedad posible en un solo modelo. Es importante también aclarar los juegos de oposiciones que se dan al interior del nivel de lo femenino para ubicar cómo éstas se descomponen en diferentes modelos femeninos según su posición respecto a la sexualidad (pureza/impureza) y a lo masculino (sumisión/rebeldía/poder materno).

Pero nuestra crítica más importante es a la división hombre=sexuado, mujer=asexuada. Estas oposiciones funcionan a ciertos niveles, pero no nos responden cómo es que el hombre es superior a la mujer en el nivel general. También introducen un vacío representacional. El «macho» queda asociado al pecado de manera tan maciza, que nos preguntamos cómo salvar la dignidad masculina. Si usamos el modelo jerárquico, encontramos que estas oposiciones se resuelven a nivel superior. En éste, el potencial disruptivo de la sexualidad es superado definitivamente por la castidad de Cristo y la clase sacerdotal. A diferencia de la castidad de la virgen madre, que contiene en sí el rastro del sexo en la concepción, la pureza de Jesucristo puede ser perfecta. De ahí que, al nivel del todo social, lo mas-

©Universitat de Barcelona

culino ocupe una posición jerárquicamente más elevada. Las mujeres, en tanto madres, no pueden negar completamente su sexualidad. De tal manera que el Dios Padre acaba por imponerse a la Diosa Madre. Podrá argüirse que existen monjas, pero aquí ellas se asocian a la perfección de Cristo. La virgen, en tanto representante de lo femenino, es siempre madre y por lo tanto conserva, de algún modo, más ataduras con su identidad sexual. Evidentemente, estamos hablando de representaciones colectivas y no de realidades. Al interior de estas definiciones, las prácticas sociales son fluidas, e innumerables los casos en que las personas se rebelan, la sexualidad y las pasiones se manifiestan, etc. A la que nos referimos más bien, es al modo en que la sexualidad femenina, su lugar en el mundo y sus relaciones con el cuerpo social, era codificado y entendido. Esto no quiere decir que sustentemos esta posición, sino que toda cultura expresa a nivel de símbolos su organización social, o como diría Pitt Rivers, a la división sexual del trabajo corresponde una división moral del trabajo.

En conclusión, pensamos que la visión dicotómica que interpreta al machismo y el marianismo como categorías universalmente opuestas y complementarias, es una superposición de la mentalidad moderna. Esta última razona en base a categorías universalmente válidas y divide netamente las esferas pública y privada. En las sociedades tradicionales jerárquicas, lo dicho no ocurre. Ambas esferas se interpenetran según el contexto en que estemos. En algunas situaciones lo femenino es representante de lo público. En otras lo masculino es expresión de la pureza sexual. Lo mismo ocurre para los símbolos que expresan estas relaciones, que variarán de contenido según la posición en que estén.

©Universitat de Barcelona