



Facultad de Humanidades

Instituto de Sociología

Carrera de Sociología

Mujeres rastafaris: Género, cuerpo y religión.

Discursos sobre el cuerpo femenino y el rol de la mujer, en las mujeres y hombres pertenecientes a la comunidad Rastafari “Congreso Negro Etíope Africano” de Villa Alemana, V Región, Chile.

Memoria de Grado para optar al Grado de Licenciado en Sociología y al
Título Profesional de Sociólogo

FABRIZIO CARLO QUEIROLO NARBONA

Profesora Guía:

Sonia Reyes Herrera

DICIEMBRE, 2017

Agradecimientos

A todos quienes, de algún modo, estuvieron presentes en este largo y tedioso andar, con el solo propósito de apoyarme.

Gracias por la paciencia y el aguante.

Resumen

La presente investigación analiza el discurso de las mujeres y hombres pertenecientes al movimiento Rastafari, sobre las representaciones del cuerpo femenino y el rol de la mujer en la comunidad.

Para abordar dicho discurso se realizó un estudio de carácter descriptivo, con una metodología cualitativa de investigación. Como técnica de producción de datos se ha optado por la realización de 7 entrevistas semiestructuradas a mujeres y hombres pertenecientes al movimiento Rastafari denominado “Congreso Negro Etíope Africano”, ubicado en la ciudad de Villa Alemana, V región, Chile.

El enfoque del estudio se basa en los estudios feministas poscoloniales, principalmente los liderados por autoras como Ramola Ramtohol, Saba Mahmood, Leïla Benhadjoudja, ya que retoman el fenómeno religioso no solo desde la perspectiva de éste como opresor y dominante que le había atribuido el feminismo occidental, sino además rescatando las vivencias y creencias de las mujeres que habitan las normas religiosas, en este caso, establecidas por el movimiento Rastafari desde sus inicios en Jamaica. En este sentido, la presente investigación aborda el cruce entre género, cuerpo y religión, desde una perspectiva que rescata las vivencias religiosas de las mujeres.

Palabras clave: Religión, género, normas religiosas, cuerpo.

ÍNDICE

Resumen	3
Introducción	6
Capítulo 1: Formulación del Problema	8
1. Fundamentación.....	8
1.1. Pregunta de Investigación.....	12
2. Objetivos de la Investigación.....	12
2.1. Objetivo General.....	12
2.2. Objetivos Específicos.....	12
3. Relevancias de la Investigación.....	13
Capítulo 2: Marco Teórico	14
1. Perspectiva Teórica del Estudio.....	14
2. Discusión Bibliográfica.....	15
2.1. El género y las ciencias sociales.....	15
2.2. Las mujeres en las religiones. Una perspectiva de género del fenómeno religioso.....	18
2.3. El feminismo poscolonial: género y religión.....	20
2.4. Corporalidad de la mujer y prácticas religiosas.....	20
2.4.2. Cuerpo y ascesis en M. Weber.....	21
2.4.3. Habitus y cuerpo en P. Bourdieu.....	22
2.4.4. Foucault y el cuerpo dócil.....	24
2.4.5. El cuerpo en los Estudios Sociales.....	26
3. El rol de la mujer: lo privado y lo público.....	28
Capítulo 3: Marco Metodológico	33
3.1 Tipo de Estudio.....	33
3.2. Tipo de Diseño.....	33
3.3 Universo y Muestra.....	34
3.4 Técnicas de Producción de Información.....	36
3.5 Técnicas de Análisis de Datos.....	37
3.6 Calidad del Diseño.....	38
3.7 Condiciones Éticas.....	38

Capítulo 4: El cuerpo femenino y su ambivalencia.....	39
4.1. Representaciones sociales del cuerpo femenino en la Comunidad Rastafari.....	39
4.2 El binomio pureza/impureza del cuerpo femenino.....	41
4.3 Lo profano y lo sagrado del cuerpo femenino.....	43
4.4 El cuerpo dócil: vestir y (no) decorar el cuerpo.....	46
Capítulo 5: La mujer y su rol dentro de la comunidad.	50
5.1. Categorías Conceptuales.....	50
5.2. Legitimación de la sujeción al hombre.....	51
5.3. Dependencia emocional: la mujer mansa y humilde.....	54
5.4. La revalorización de lo doméstico: la mujer es en su casa.....	56
5.5. La Comunidad y el rol de la mujer.....	60
Conclusiones	63
Bibliografía.....	67
Anexos.....	72

Introducción

Desde el siglo XIX las ciencias sociales se han interesado de manera activa por el estudio de los fenómenos religiosos y la regulación que desde ellos se proponía de los diferentes ámbitos de la vida social e individual (Durkheim 1982). El surgimiento en las sociedades industrializadas de los denominados “nuevos movimientos religiosos” durante la segunda mitad del siglo XX (Frigerio, 1993) conllevó un cambio radical en la forma de concebir y entender la religiosidad en la actualidad. Por un lado, el desarrollo de estos movimientos propició que las teorías surgidas a partir de los trabajos de Weber, que abogaban por la progresiva secularización de la sociedad en detrimento de la religión, fueran desbancadas progresivamente por enfoques que enfatizaban la individualización de la religión (Beck 2009; Luckmann 1973). Por otro lado, la particularidad y dinamismo de estos movimientos religiosos dio lugar a propuestas analíticas que replantearon teórica y epistemológicamente las premisas que tradicionalmente habían estado asociadas al ámbito de lo religioso, pasando a abordar dimensiones como el estudio de los procesos de conversión, la mercantilización o el dinamismo de los procesos de secularización de las sociedades postindustriales. Uno de los enfoques significativos fue el de aplicar una perspectiva de género al estudio de las religiones con el fin de visibilizar el papel y posición que las mujeres tenían en dichos grupos.

Si bien esta perspectiva de género en los estudios de la religión ha tenido una importante recepción en el mundo académico, a la hora de explicar el rol de la mujer, es preciso destacar que los enfoques “clásicos” en esta materia han sido complementados por nuevos paradigmas teóricos que intentan explicar dichas relaciones entre género y religión. En este sentido, la presente investigación se propone contribuir desde nuevos enfoques que enfatizan el carácter dinámico de la religión, y donde ésta no solo se constituye como un sistema de dominación de la mujer, sino también como un espacio de agenciamiento donde la mujer habita la norma religiosa (Mahmood, 2005).

Para llevar a cabo estos objetivos, la presente investigación abordará los discursos que sostienen las mujeres pertenecientes a la comunidad rastafari “Congreso Negro Etíope Africano” de Villa Alemana, respecto a su feminidad, en cuanto a su rol dentro del movimiento, así como también la relación que establecen con su corporalidad.

En el Capítulo 1, se fundamenta el objeto de estudio analizado, donde se presenta una descripción del movimiento Rastafari, para posteriormente, problematizar las

relaciones entre género y religión, cuyo carácter emergente en cuanto campo de estudio, hace necesaria su profundización.

En el Capítulo 2, se desarrolla una revisión teórica sobre el concepto de género, las principales contribuciones a éste desde los paradigmas feministas clásicos y sus relaciones con el fenómeno religioso, para posteriormente abordar dicha relación desde nuevos enfoques teóricos que vienen a complementar lo propuesto desde mediados del siglo XX respecto al género y su influencia bilateral con los fenómenos religiosos.

En el Capítulo 3, se presenta la Metodología de investigación que se ha utilizado para abordar el objeto de estudio, así como la técnica de producción y análisis de datos.

En el Capítulo 4, se analizan los conceptos relacionados con las representaciones sociales del cuerpo femenino dentro de la comunidad rastafari y cómo este hecho está condicionado por las vivencias de las corporalidades subjetivas de cada una de las mujeres de dicha comunidad.

En el Capítulo 5, se analizan los hallazgos relacionados con el rol de la mujer dentro de la comunidad y las categorías conceptuales que se desprenden de dichos análisis. Sumado a esto, se describe y analiza la estructura de la comunidad rastafari y la posición de la mujer en ésta.

Por último, se presentan las conclusiones de la investigación, destacando sus principales hallazgos y se plantean nuevas temáticas de estudio que permitan continuar profundizando.

Capítulo 1: Formulación del Problema

1. Fundamentación

Las transformaciones sociales y culturales producidas en Chile, después de la dictadura, han condicionado nuevas formas de movilización inspiradas en las contradicciones propias del capitalismo neoliberal y amparadas en las profundas transformaciones de la vida social y cultural. Es así como nuevas demandas ciudadanas se acompañan de nuevas formas de organización y acción social, superando las habituales vías de participación y deliberación. Estas nuevas formas son las que abren la posibilidad de identificar nuevos actores que escapen a las categorías clásicas en torno a la movilización social como era la alusión a la Nación, al Estado o al orden social.

Entre estos nuevos movimientos sociales, que según Touraine (1997) se comienzan a organizar alrededor de tópicos como el género, el medioambiente, la cultura, etc., cabe destacar la participación de nuevas agrupaciones religiosas que irrumpen en el espacio público desde la particularidad de su cosmovisión y en respuesta a las necesidades de los individuos. De esta forma se constituyen como una alternativa frente a los problemas y demandas sociales levantadas por otros grupos u organismos.

La expansión de los nuevos movimientos religiosos en Chile representa uno de los fenómenos sociales más dinámicos del último tiempo debido a que nos plantea nuevos desafíos en un contexto donde las fronteras con lo económico, lo social, lo político, lo cultural, se vuelven cada vez más difusas, cuestionando los límites de la secularización moderna (Bahamondes, 2013)

Entre aquellos nuevos movimientos religiosos uno de los que destaca por su crecimiento desde fines de los años noventa, es el movimiento Rastafari.

Los inicios del movimiento Rastafari, se remontan a principios de los años 30 en Jamaica, luego de que la coronación de Ras Tafari Makonen en Etiopía, fuese interpretada por los sectores negros más pobres de Jamaica, como el cumplimiento de una profecía atribuida al político y empresario jamaicano Marcus Harvey, a finales del siglo XIX, y que sostenía, basado en postulados bíblicos, la llegada de un Rey Negro, Dios en esta tierra que vendría a poner fin al sufrimiento de años de opresión colonial y esclavismo (Picech, 2010).

Dicho culto, que nacería con características mesiánico-milenaristas (Picech, 2010), logró atravesar las fronteras de Jamaica, pasando a convertirse en los años 70, en un movimiento cultural de aspectos políticos, estéticos y religiosos. Esta transnacionalización de bienes culturales (Canclini, 2005), provocó que el movimiento pasara de ser una expresión circunscripta a un ámbito local (Jamaica) a convertirse rápidamente en un fenómeno de carácter global con adeptos y practicantes en diferentes partes del mundo (Picech, 2010).

En el contexto latinoamericano, el fenómeno rastafari ha sido estudiado desde diferentes perspectivas, pero particularmente antropológicas y sociológicas. Así, existen estudios como los de María Cecilia Picech (2010) denominado "*Apropiaciones del movimiento Rastafari en un país donde no hay negros*" que analiza la resignificación del movimiento original jamaicano, que han realizado los jóvenes argentinos con el fin de llevar a la práctica los postulados rastafaris en un país caracterizado por el tabú de la "negritud" (Picech, 2010). A esto, se suman los estudios de Velásquez (2013) "*Rastafaris desde Jamaica hasta Cuba: tres esfuerzos un solo pensar*" sobre la adaptación del movimiento en la realidad cubana, al igual que lo hace García Ramos (2014) con su trabajo titulado "*Tribu rasta en La Habana*". En esta misma línea, el antropólogo Andrés Serbin (1986), analiza las ideas político-religiosas del movimiento en su texto denominado "*Los Rastafaris: mesianismo y revolución*".

En el caso particular de nuestro país, cabe destacar que los estudios sobre el movimiento Rastafari se encuentran en una fase incipiente, debido principalmente, a que dicho movimiento comienza a llegar a Chile a fines de los años ochenta y principios de los noventa, particularmente gracias a la influencia de la música *reggae* (Faúndez, 2011). En este sentido, estudios como los de Faúndez (2008) y Pincheira (2006) han abordado la adaptación del movimiento Rastafari en Chile desde ópticas históricas y antropológicas con las tesis "*Rastafari – Comunidad y Música: La adaptación de una cultura Jamaicana a la realidad de la juventud Chilena*" y "*Entendiendo la Sociedad Chilena a través de un Análisis Histórico Cultural: "Mo'a Anbesa Zemene Gede Yehuda". En cumplimiento de las profecías: El Movimiento Rastafari en Chile*", respectivamente. Al respecto, y tal como lo afirma Faúndez (2011) en otro de sus estudios denominado "*Resistencia y creación en Babylon: retazos de la cultura Rastafari entre los jóvenes chilenos*", el movimiento Rastafari ha logrado penetrar gracias a un proceso de adaptación a nuestra realidad cultural radicalmente distinta a la que le dio origen, pero al mismo tiempo viéndose en la necesidad de desarrollar una serie de mecanismos sociales y culturales, con el fin de

traspasar las barreras espacio-temporales propias de un movimiento religioso como el rastafarismo (Faúndez, 2011).

Si bien no existen datos oficiales, en nuestro país el movimiento Rastafari está compuesto, en su mayoría, por jóvenes y adultos entre los 18 y los 40 años de edad. En el caso particular de la comunidad de Villa Alemana, denominada “Congreso Negro Etíope Africano”, dicha congregación fue fundada en el año 2005, después de que un par de jóvenes comienza a viajar a Santiago y a compartir con rastafaris de aquella ciudad. En aquel tiempo, estos jóvenes lograron comunicarse con sacerdotes de Jamaica, quienes comenzaron a viajar a Chile, con el fin de instruirlos en las prácticas y creencias del movimiento. En la actualidad, está compuesta por alrededor de cuarenta miembros activos, con una mayoría masculina entre los 25 y los 40 años de edad, y con una participación promedio de 9 mujeres, en su mayoría casadas.

En lo que respecta a sus creencias, el movimiento, en Chile en general, y en la comunidad de Villa Alemana en particular, ha conservado la totalidad de las normas y principios que originalmente le dieron surgimiento en Jamaica. Así, por ejemplo, reconocen a “Jah” como la divinidad suprema y que se manifiesta en toda la creación, incluida hombres y mujeres. Razón por la cual es común entre los rastafaris chilenos, alusiones a la calidad de “dioses y diosas de la creación” para referirse a los hermanos y hermanas de la comunidad. Otra creencia que comparten y adoptan desde el movimiento original es la relacionada con la calidad divina del histórico emperador de Etiopía, Haile Selassie, quien, se afirma, sería el encargado de liberar a todos los esclavos negros y de llevar a cabo la repatriación del pueblo negro a África. En este punto, es importante señalar que tal como sucede con los procesos de resignificación adoptados por los rastafaris argentinos, descritos por la investigación de Picech (2010), la creencia relacionada con la repatriación negra (médula del movimiento rastafari jamaicano), ha sido resignificada por los rastafaris blancos o mestizos, ya que lo “negro” pasa a configurarse como un universo simbólico que escapa a una raza biológica en particular. En este sentido, lo “negro” se vuelve sinónimo de perfección, pureza, fuerza, supremacía y nobleza, en contraposición a lo “blanco” considerado equivalente a “capitalismo”, “barbarie”, etc.

Sumado a lo anterior, la comunidad se estructura en base a los postulados y principios elaborados por King Emmanuel, líder jamaicano fundador del movimiento denominado “Orden Boboshanti”. Al considerarse una orden sacerdotal, sus miembros de género masculino, se dividen en base a un proceso de formación que ellos denominan “edificación”, entendido como un período donde los llamados

“profetas” (futuros sacerdotes), se forman en distintas materias relativas a la comunidad, como por ejemplo, las normas de comportamiento, el estudio de la Biblia en su versión Reina Valera, el estudio de los rituales y ceremonias, etc. Por otra parte, existe el “ministerio” de las mujeres, instaurado también por el profeta jamaicano King Emmanuel, y que consiste en el ofrecimiento mensual de la menstruación femenina a la tierra. Proceso llamado comúnmente por ellas como “ministrar la sangre”, y que es considerado sagrado, de purificación, y naturalmente asignado a la mujer como su rol principal dentro de la comunidad. Este proceso considera una característica importante y que también ha sido adoptada en su totalidad por los rastafaris chilenos, y que dice relación con el período de aislamiento total, tanto de sus maridos como de sus hijos hombres mayores de 7 años, que viven las mujeres que se encuentran menstruando y que es experimentado como un proceso natural de purificación.

Ligado a lo anterior, una característica importante de este movimiento, tanto en su génesis en Jamaica, como en su adaptación en nuestro país, es el rol que ejerce la comunidad como eje regulador de la vida de sus miembros, ya que si bien no todos viven en un mismo lugar, las ceremonias religiosas que se llevan a cabo todos los días sábado, aglutinan a hombres y mujeres, generando fuertes lazos de comunidad. Al respecto, los roles tanto de hombres y de mujeres, ya sea en las ceremonias religiosas como en la vida cotidiana, cobran vital importancia.

Tomando en consideración lo anterior, un aspecto que no ha sido abordado por los diversos estudios sobre el movimiento Rastafari, es el que dice relación con el rol de la mujer dentro de dicha comunidad, y los distintos mecanismos que operan en la construcción de su feminidad. En este sentido, las representaciones sociales de las mujeres, no pueden ser entendidas sin analizar el rol de la religión y sus implicaciones sociales que tienen en ambos géneros. Dicho aspecto, hoy cobra un papel importante en la producción y reproducción de sistemas simbólicos que tienen influencia directa en las relaciones sociales entre hombres y mujeres, las cuales se ven atravesadas por la corporalidad, la sexualidad y las diferencias entre géneros.

De este modo, si bien el análisis de perspectiva de género sobre el fenómeno religioso es incipiente, se evidencia un aumento en los estudios con una fuerte predominancia sobre los derechos sexuales y reproductivos, donde se aborda lo religioso con especial énfasis en el rol de las jerarquías de los grupos religiosos como obstáculos para la ampliación de derechos (Petchesky, 2008; Correa, 2004; Gutiérrez, 2004; Petracci & Pecheny, 2009 en García Somoza 2014). De este modo,

y tal como lo afirma Marcos (2007), los trabajos en este ámbito no sólo vienen a completar los estudios previos que contienen enfoques exclusivamente androcéntricos, sino que también comienzan a analizar la forma en que la religión es influida e influye en las relaciones de poder, particularmente en relación con la ambigüedad y la naturaleza cambiante del género (Marcos 1995 en Marcos 2007). En este sentido, las investigaciones que exploran la manera en cómo el género ha sido constituido por las religiones y al mismo tiempo es constituyente de ellas, investigan como éste ha sido la base sobre la cual se han edificado las creencias y prácticas religiosas.

Es aquí donde surge la pregunta de investigación que guiará esta memoria y que busca describir la construcción de la feminidad en el movimiento Rastafari desde los discursos de sus miembros, tanto de hombres como mujeres.

1.1. Pregunta de Investigación:

¿Cuál es el discurso sobre la feminidad, a través del rol de la mujer y el cuerpo, de las mujeres y hombres pertenecientes a la comunidad Rastafari “Congreso Negro Etíope Africano” de Villa Alemana?

2. Objetivo General y Específicos

2.2. Objetivo General:

Conocer el discurso sobre la feminidad a través del rol de la mujer y el cuerpo, en las mujeres y hombres pertenecientes a la comunidad Rastafari “Congreso Negro Etíope Africano” de Villa Alemana.

2.3. Objetivos específicos:

- Caracterizar las representaciones sociales que tienen las mujeres y los hombres sobre el cuerpo femenino en la comunidad Rastafari.
- Describir las creencias de las mujeres y de los hombres rastafaris sobre el rol de la mujer dentro de la comunidad, ya sea como madres y/o esposas.
- Describir la estructura y funcionamiento de la comunidad rastafari y la posición que ocupa la mujer en dicha estructura.

3. Relevancias de la Investigación

La relevancia teórica del presente trabajo reside en su contribución a la reflexión sobre los estudios de la religión desde una perspectiva feminista poscolonial, intentando rescatar, tal como lo destaca Saba Mahmood (2005), los discursos de las mujeres que habitan las normas religiosas. De este modo, la presente investigación pretende colaborar en la visibilización de las representaciones de la feminidad que surgen desde movimientos religiosos relativamente nuevos en la escena religiosa de nuestro país, permitiendo así un acercamiento a este campo de estudio desde una visión que no considera a la religión solo en su aspecto de dominación y subordinación de las mujeres. La investigación busca así, profundizar en la construcción y legitimación de la división de género a través de los roles de las mujeres rastafaris chilenas, y que posteriormente podrá ser abordado por otros investigadores interesados en las interseccionalidades entre religión y género.

Capítulo 2: Marco Teórico

1. Perspectiva teórica del estudio

La presente investigación abordará la discusión teórica en torno a los alcances críticos de los estudios de género, producidos por los saberes feministas en relación al fenómeno religioso y el papel de la mujer en las instituciones religiosas (Tarducci, 2001).

Tal como afirma De la Cueva (2015), en los últimos treinta años, el paradigma de la secularización como modelo explicativo del cambio religioso en la modernidad ha estado bajo cuestionamientos permanentes, debido a que la realidad de muchos países pareciera contradecir los postulados que afirmaban el declive de las religiones y su reemplazo por el avance científico y el llamado desencantamiento del mundo. Esta situación ha traído consigo la aparición de visiones alternativas que intentan abordar el fenómeno religioso y su persistencia en la sociedad, desde otros ámbitos de análisis.

En base a lo anterior, esta investigación propone una mirada *feminista poscolonial*, ya que se considera la más pertinente para abordar una problemática como es la construcción de la feminidad en las mujeres pertenecientes a una comunidad Rastafari. Esto, considerando que ya no solo se trata de analizar la religión, en este caso la Rastafari, como espacio de dominación de la mujer, sino también el de rescatar la visión de las mujeres que habitan las normas religiosas que rigen el funcionamiento de la comunidad (Mahmood, 2005).

En este sentido, el enfoque poscolonial en los estudios de la religión, evita pensar de manera unívoca a la religión como espacio de subordinación de las mujeres y de reproducción de las desigualdades de género (aunque sin negar el papel histórico que ha tenido la religión como lugar de opresión de la mujer en cuanto mujer). De este modo, se propone abordar el fenómeno religioso desde una pluralidad de miradas que, tal como afirma Mahmood (2005) no se limitan a demostrar cómo las prácticas religiosas actúan sobre las mujeres, sino que también el cómo las normas religiosas son habitadas por dichas mujeres. Al respecto, lo que se intenta es repensar el fenómeno religioso descolonizando los sentidos, reconstruyendo los significados y resignificados de los sujetos subalternos.

2. Discusión Bibliográfica

2.1. El género y las ciencias sociales.

El concepto de género ha tenido varios significados que han llegado a generar disputas abiertas no solo entre el medio intelectual sino también en su connotación social, político y cultural. Su uso se remonta al año 1975, cuando fue adoptado por la antropóloga Gayle Rubin, convirtiéndose rápidamente en un concepto central dentro del feminismo. Desde aquel momento, dicho concepto se desarrolló como categoría en varias direcciones, que intentaremos sintetizar a continuación.

Tal como afirma Cobo (2005), el género se entenderá, en primer lugar como referido a la existencia de una normatividad femenina edificada sobre el sexo como hecho anatómico. En segundo lugar, y tal como lo afirma la misma autora *“esta normatividad femenina reposa sobre un sistema social en el que el género es un principio de jerarquización que asigna espacios y distribuye recursos a varones y mujeres”* (Cobo, 2005: 2). Por último, se encuentra el enfoque que convierte al género en un parámetro científico, y por lo mismo, irrefutable en las ciencias sociales.

Admitiendo la dificultad de intentar definir el concepto de género, hemos optado por utilizar las dos definiciones que utiliza Rosa Cobo (2005) al respecto, y que dicen relación con las conceptualizaciones realizadas por Gayle Rubin (1975) y Seyla Benhabib (1990).

Rubin define el sistema sexo-género como un conjunto de disposiciones mediante el cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos humanos (Rubin 1975 en Cobo 2005). Para esta autora, el tránsito de la sexualidad biológica a la sexualidad humana es, al mismo tiempo, el tránsito del sexo al género. De este modo, y siguiendo a esta autora, el sexo está determinado por la biología, mientras que el género lo hace por medio de la cultura.

Por su parte, Benhabib (Benhabib 1990 en Cobo, 2005), intentando complementar la definición de Rubin, afirma que *“el sistema sexo-género es una constitución simbólica y la interpretación socio-histórica de las diferencias anatómicas entre los sexos”* (Rubin, 1975: 1990:125, citado por Cobo, 2005).

De este modo, lo que afirman ambas autoras, es retomado por Cobo (2005) para conceptualizar el género como un principio de orden que distribuye recursos de manera desigual entre hombres y mujeres. En este sentido, se comprende al género como un constructo social acuñado para explicar la dimensión social y política

construida sobre el sexo. De esta manera, el ser mujer, nos dice Cobo, involucra una serie de restricciones normativas y de asignaciones de espacios sociales asimétricos, que se suman al hecho de tener el sexo femenino.

A este respecto, y tal como afirma Cobo (2005), el género es un concepto dinámico y que como construcción social, se va redefiniendo en concordancia con determinadas relaciones de fuerzas entre mujeres y hombres en una realidad social y cultural particular.

En este mismo marco, Verena Stolcke (2004) destaca los aportes de Simone de Beauvoir al definir la idea feminista moderna de que no se nace mujer, sino que se deviene. De este modo, Beauvoir intentaba demostrar que la opresión de la mujer no se debía buscar en factores biológicos o económicos, sino más bien era una mezcla entre la explicación económica y la reproductiva que convertía a la mujer en un “segundo sexo” posicionado jerárquicamente por debajo de lo masculino.

En los planteamientos de Stolcke, se destaca también los aportes previos que realizó Margaret Mead en la década de 1930, al afirmar, desde la antropología, que la especie humana se conduce de manera maleable por lo que los papeles y las conductas sexuales varían según los contextos socio-culturales. En esta misma línea, Mead afirma, en relación a un estudio etnográfico llevado a cabo en tribus de Nueva Guinea que

“Cada una de estas tribus (en Nueva Guinea) tiene, como toda sociedad humana, el elemento de la diferencia sexual para usarlo como tema en el argumento de la vida social y cada uno de estos pueblos ha desarrollado esta diferencia diferentemente. Al comparar la forma en que han dramatizado la diferencia sexual, es posible ampliar nuestros conocimientos sobre cuales elementos son construcciones sociales, originariamente irrelevantes respecto a los hechos biológicos de sexo-género” (Mead, 1949 citado por Stolcke, 2004: 79).

En el caso de Mead y de Beauvoir, podemos apreciar las primeras referencias a las diferencias de género que se establecen en distintas sociedades y comunidades, y que dependen necesariamente de contextos socio-culturales. Sin embargo, dichas apreciaciones no fueron visibilizadas hasta bien entrado el siglo XX. En este sentido, y tal como señala Stolcke (2004), no es hasta que las académicas feministas de los sesenta comienzan a investigar desde la antropología las desigualdades de género, que dicho concepto pasa a posicionarse de manera significativa en la academia y en las ciencias sociales en general.

Al respecto, esta búsqueda del origen de la subordinación de las mujeres al patriarcado, también trae consigo importantes diferencias a la hora de explicar dicha

subordinación. Así, por ejemplo, las académicas marxistas optan por explicar la desigualdad por medio de factores económicos como el surgimiento de la propiedad privada, que trae consigo el quiebre de las sociedades igualitarias, con la consecuente subordinación de las mujeres a un orden patriarcal. En este sentido, para estas académicas, la opresión de las mujeres no posee un carácter universal, sino que más bien responde a relaciones de producción históricas (Stolcke, 2004).

Cabe destacar que, tal como señala Stolcke (2004), si bien estas académicas comienzan a explorar con mayor detenimiento las desigualdades entre hombres y mujeres, situando la opresión en la estructura social, no logran abandonar tendencias universalistas y determinismos biológicos a la hora de explicar los orígenes de dicha opresión. En última instancia *“atribuían la subordinación de las mujeres al “hecho” biológico de su papel específico en la procreación”* (Stolcke, 2004: 83).

En la misma línea, Butler (1998) plantea que con independencia de la inmanejabilidad biológica, el género resulta ser una construcción cultural que no se configura como consecuencia causal del sexo, por lo que posibilita que el dicho género sea una interpretación múltiple y cultural del sexo.

En este sentido, tanto Stolcke (2004) como Butler (1998) resaltan la importancia de los contextos culturales en la construcción del género, presentándolo como una construcción cultural. Es por esto, que el género es percibido como práctica de significación, al mismo tiempo que en continua producción, reproducción y transformación de las estructuras materiales y de significación que organizan la acción humana.

Complementando lo anterior, Scott (1996 en Lamas, 1999) rechazando las explicaciones biológicas que según esta autora, justifican formas de subordinación femenina, argumenta que el género pasa a ser una delimitación cultural, trayendo consigo la creación de carácter social de los roles aceptados tanto para hombres como para mujeres, convirtiéndose así en una categoría impuesta sobre un cuerpo sexuado. Es por esto, que este sistema de relaciones puede incluir el sexo dentro del género pero no se encuentra determinado por este o es directamente determinante de la sexualidad en sí (Scott, 1996, en Lamas, 1999). Lo cual concuerda con los planteamientos de Simone de Beauvoir (2005) quien postula que el género va más allá de un determinismo biológico, afirmando que la construcción del género se lleva a cabo por medio de significados asignados culturalmente sobre cuerpos anatómicamente diferenciados.

De esta manera, basados en lo expuesto anteriormente, podemos afirmar que el género, para diversas autoras, se convierte en una construcción humana básica para la supervivencia y reproducción de un sistema patriarcal, por lo que su mantención histórica como estructura de dominación y subordinación, pasa a depender de sutiles sistemas de legitimación que respalden determinadas prescripciones relacionadas con el género (Cobo, 2005).

Uno de los sistemas de legitimación históricamente más usados, ha sido la religión y sus diversas manifestaciones, razón por la cual abordaremos a continuación sus relaciones con el género y la dominación a través de éste.

2.2. Las mujeres en las religiones. Una perspectiva de género del fenómeno religioso

Tal como señala Vaggione (2009), durante los últimos años, la religión ha vuelto a posicionarse de manera importante en el mundo de la academia. En este sentido, lo religioso, que según algunos autores se encontraría en una fase de extinción (De la Cueva, 2015), ha dado paso a una importante preocupación por parte de la teoría social por retomar los estudios de la religión en sus múltiples manifestaciones.

Uno de los abordajes que más ha atraído la atención del mundo de la academia es el cruce entre la religión y el género. Al configurarse como un aspecto de las relaciones sociales, el género articula una serie de símbolos religiosos acerca de las diferencias entre hombres y mujeres, y un conjunto de conceptos normativos (que implican un ejercicio interpretativo de aquellos símbolos) en el contexto de una institución social históricamente situada como lo es la religión (Flores y Carini, 2007).

Al respecto, el interés que ha suscitado en las ciencias sociales el estudio de las religiones desde una perspectiva de género ha puesto de manifiesto realidades asociadas al rol de las mujeres dentro de las religiones y las diversas estrategias que estas han articulado con el fin de hacer frente a distintas situaciones de discriminación percibida.

Dentro de la extensa bibliografía existente, destacan diversos ejemplos en los que se analizan los motivos e intenciones que han motivado a las mujeres a acercarse, o a desligarse, de distintos movimientos religiosos (Jacobs 1984; Matin, Zabloch y Gunter 2012 en Nuño, 2015). En este sentido, tal como lo afirma Nuño (2015), estos estudios buscan visibilizar distintas dimensiones que las mujeres

construyen antes de entrar a los cultos religiosos y las posteriores realidades que ellas viven una vez dentro. Partiendo de la base de que cada religión presenta y promueve una idea concreta del género en cuanto a sus funciones y posicionamiento en la estructura simbólica, este enfoque que describe Nuño (2005) afirma que las religiones se configuran como espacios donde la mujer adquiere un papel de inferioridad dado por los roles y estatus que ocupa dentro del universo simbólico de dichos cultos y religiones. Es por esto, que el mismo autor señala el carácter limitado que adquieren estos enfoques al ver en la religión un sistema de subordinación de la mujer, y por lo mismo, se termina justificando una intrínseca “bondad” o “maldad” de los movimientos religiosos con respecto a la cuestión de género.

Por otra parte, existe un grupo de autoras (Haywood 1982; Palmer 1993, en Nuño, 2015) que identifican a la religión como un espacio donde la interacción de los actores sociales, en especial de las mujeres, genera reinterpretaciones por parte de éstas respecto a las normas religiosas, promoviendo estrategias frente a los modelos hegemónicos de género. Esto a su vez, manifiesta diferentes matices individuales que son menester tomar en cuenta, ya que ponen en entredicho la supuesta inamovilidad de las normas religiosas en relación al género.

Tal como señala Nuño, actualmente los nuevos movimientos religiosos y las relaciones que se establecen con el género, deben ser comprendidos desde este enfoque descrito anteriormente, ya que posiciona a las religiones como:

“Procesos dinámicos en los que las doctrinas, los mensajes, las identidades y los espacios se encuentran en continuo cambio, expansión y redefinición y en donde atender a la diversidad de interpretaciones y agencialidad de los sujetos a la hora de dar sentido, reinterpretar y promover cambios institucionales se vuelve central” (Nuño, 2015: 98).

En este sentido, es importante recalcar lo que menciona Vaggione (2009) respecto a la importancia de no reducir el ámbito de lo religioso a una postura heteronormativa-patriarcal, sino más bien de ampliar las visiones con el fin de comprender de mejor manera el abanico de posibilidades que presente esta área de estudio. Este importante punto guiará parte de esta investigación al ser complementado desde la postura feminista poscolonial que será comentada más adelante.

2.3. El feminismo poscolonial: género y religión

En términos generales, las aproximaciones postcoloniales buscan reinterpretar al sujeto y la historia coloniales, tal como éstos han sido representados tradicionalmente por Occidente. Sus distintos autores tratan de explicitar la relación entre la formación de conocimiento sobre las colonias y excolonias, el ejercicio de poder hacia ellas, y los distintos tipos de interpenetración que existen entre sociedades colonizadas y colonizadoras. Su objetivo principal es abrir un espacio desde el cual el individuo postcolonial pueda adquirir agencia como sujeto. Por ende, si bien los textos postcoloniales comparten con el postmodernismo la gran mayoría de las críticas que éste ha formulado a la modernidad, difieren en el rechazo postmoderno de la categoría del sujeto.

En este contexto, los estudios poscoloniales han abierto y profundizado una nueva perspectiva de análisis a la hora de abordar los cruces entre los fenómenos religiosos y el género ya que, sin dejar de denunciar las posiciones de dominación y colonización del conocimiento (Mignolo, 2008 en García Somoza e Irarrázabal, 2014), intentan retomar el protagonismo de los propios actores en juego (García Somoza e Irarrázabal, 2014).

De este modo, y tal como señalan García Somoza e Irarrázabal (2014), tanto los grupos militantes feministas y de la diversidad sexual como los académicos, han mantenido durante mucho tiempo una posición de confrontación frente a lo religioso.

2.4. Corporalidad de la mujer y prácticas religiosas

Uno de los aspectos más relevantes de esta investigación es el relacionado con el concepto de cuerpo y sus diversas interpretaciones. Sin embargo, y antes de abordar los distintos puntos de vista recabados para esta investigación, es preciso señalar las dificultades que se le presentan a la sociología a la hora de intentar investigar al cuerpo como un objeto de estudio más.

La primera dificultad, tal como lo señalan Duret y Roussel (2013), dice relación con que la sociología del cuerpo no puede establecerse como el estudio de una práctica (como la sociología del deporte) ni tampoco como el estudio de una institución (como la sociología de la familia), ya que el lugar privilegiado que ocupa dicho cuerpo en la sociedad lo vuelve insuficiente para poder pasar de ser objeto de estudio a disciplina. Esto debido, principalmente, a que el cuerpo importa en tanto es sostenido y movilizado por actores e individuos particulares. Es decir, el cuerpo,

propriadamente tal, no tiene existencia independiente de quien lo posee (Duret y Roussel, 2013).

La segunda dificultad, siguiendo a estos autores, se refiere a la transversalidad del objeto-cuerpo a la hora de ser estudiado por diferentes ramas de la sociología, ya que puede ser igualmente estudiado por la sociología de la educación (en cuanto a disciplina) o por la sociología de la salud (en cuanto a cuidado brindado al cuerpo), por lo que su especificidad se torna difusa, impidiendo una demarcación hacia otros objetos cercanos (Duret y Roussel, 2013).

Sin embargo, en esta presente investigación, más que discutir sobre las limitaciones de la sociología a la hora de estudiar el cuerpo, deseamos exponer los principales acercamientos clásicos y contemporáneos hacia dicho objeto de estudio. En este sentido, revisaremos brevemente las aportaciones realizadas por Weber, Bourdieu y Foucault a este respecto.

2.4.1. Cuerpo y ascesis en Weber.

Los análisis sistemáticos de Weber sobre el desarrollo del capitalismo se vinculan de una forma u otra con los estudios sobre el cuerpo, principalmente, a través de conceptos como los de ascetismo, disciplina y racionalización, y que están en estrecha relación con los análisis sobre la ética protestante y los valores seculares del capitalismo industrial.

Al respecto, uno de los conceptos principales para entender la concepción del cuerpo en Weber, es el que dice relación con la acción social, entendida éste como una acción donde reside un sentido mentado por un sujeto y que está orientada hacia otro (Weber, 1997 en Mena, 2007).

En este marco conceptual, los planteamientos de Weber referentes al cuerpo y la corporalidad están mediados por el sentido que adquieren actos como el cuidado y la expresión del cuerpo. En este sentido, todo lo relacionado al cuerpo responde a una racionalidad de fondo, por lo que es comprensible, por ejemplo, que las ideas protestantes que Weber identifica, se caracterizaran por un cuidado del cuerpo que requiere un control de las pasiones sexuales en pos de alcanzar el perdón y la salvación.

Es por esto, que la vinculación que realiza Weber entre el cuerpo y el accionar individual obedece a una lógica y tiene una significación. Es decir, el ámbito corporal no está exento de los sentidos mentados que caracterizan a los sujetos y sus

acciones sociales, por lo que el cuerpo también cumple un rol fundamental a la hora de intentar explicarnos el desarrollo de las sociedades y sus constructos, ya que el cuerpo es moldeado y regulado por creencias e imaginarios sostenidos por los sujetos.

Así, por ejemplo, el controlar el cuerpo a través del ayuno, el celibato, o en el caso concreto de nuestro objeto de investigación, a través del aislamiento de las mujeres en menstruación, lo que se está siguiendo es una férrea disciplina que dota de sentido mentado a dichas acciones disciplinarias, por lo que existe una racionalidad que interviene al orientar todo hacia otro, o en el caso de la religión, hacia dios.

Es así como la racionalización de la que nos habla Weber, apunta, por un lado, a la disminución de los actos ligados a la pasión y por otro lado, a la adopción del cálculo racional. En este sentido, dicha racionalización es posible a través de la normativización de aspectos corporales, así como también por medio del desarrollo de la ciencia.

Dicho de otra manera, el cuerpo es uno de los tantos elementos en los cuales puede observarse cómo el cambio de mentalidad de una época determinada, transforma prácticas e imaginarios sociales.

Sin embargo, es importante señalar que tal como lo han afirmado autores como Turner (1989), cuando Weber analiza el comportamiento de los “capitalistas” y los “protestantes” siempre se está refiriendo a los capitalistas masculinos, por lo que siguiendo las perspectivas teóricas de esta investigación, cabe cuestionar la invisibilización de los cuerpos femeninos en estas lógicas restrictivas y ascéticas que son las que llevan a configurar lo que Weber denominó “espíritu” del capitalismo.

2.4.2. Habitus y cuerpo en Bourdieu.

En el trabajo de Pierre Bourdieu, lo social muestra una doble existencia: se manifiesta tanto en las estructuras independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes individuales, grupales, clases o sectores (estructuras objetivas), como en los compendios de percepción, de pensamiento, de acción que componen socialmente nuestra subjetividad (estructuras subjetivas). Las estructuras objetivas tienen la capacidad de dirigir y obligar las prácticas sociales y las representaciones que de las mismas se hacen los individuos o agentes sociales.

En este sentido, para Bourdieu, los conceptos de campo y habitus permiten atraer estos dos modos de existencia de lo social: el campo como lo social hecho cosa (lo objetivo) y el habitus como lo social inscripto en el cuerpo (lo subjetivo).

Referente al concepto de habitus, podemos definirlo brevemente como un conjunto de disposiciones duraderas que determinan nuestra forma de actuar, sentir o pensar (Andrade, 2010). En este sentido, el habitus es comprendido por Bourdieu como generador de un lazo analítico entre el ámbito sociocultural más abstracto y los comportamientos individuales. De este modo, el habitus será entonces:

“(...) el sistema de disposiciones duraderas y transferibles (que funcionan) como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos (...) sin ser producto de obediencia a reglas” (Bourdieu, 1973 citado por Andrade, 2010: 160)

De este modo, el habitus, como producto condicionante asociado a una forma específica de existencia, se presenta para los sujetos no sólo como indispensable, sino que llega a verse como natural, trayendo como consecuencia que dicho concepto tenga un carácter esencial en el mundo práctico, sirviendo como experiencias aprendidas y preadaptadas socialmente.

Desde el análisis sociológico del cuerpo, el concepto de habitus nos conduce a la forma en la que el sujeto tiene una correspondencia determinada con su propio cuerpo. Esa relación con el cuerpo que implica el habitus demanda un aprendizaje definido a lo largo de los años. En este sentido, entonces, dependerá de cómo sea tal proceso, el que concibamos nuestro cuerpo como mero sustento, como instrumento servible para trabajar, como arma de defensa y ataque, o como templo donde reside la divinidad.

Así, en el trabajo de Pierre Bourdieu el cuerpo humano es entendido como un producto social y, por tanto, irrumpido por la cultura, por relaciones de poder, de dominación y de clase. Esto nos conduce, siguiendo a Bourdieu, a considerar la noción del cuerpo de quienes “dominan” y una noción del cuerpo de quienes son “dominados”. En este punto es importante señalar que el concepto de dominación no sólo será entendido en un sentido material y concreto, sino también en un sentido simbólico, ya que un grupo social es capaz de crear sentido, y articular y sostener el consenso de esa dominación.

Un punto importante de destacar es que para Bourdieu, una noción social del cuerpo va acompañada siempre de una percepción social del propio cuerpo, constituyéndose como un correlato. En este sentido, a los aspectos puramente físicos, se suman otros de tipo estético, como el peinado, la ropa, los códigos gestuales, las posturas, etc., que el sujeto incorpora para sí. De esta forma, el cuerpo para Bourdieu es aprehendido. En palabras del propio autor:

Las propiedades corporales, en tanto que productos sociales, son aprehendidas a través de categorías de percepción y de sistemas sociales de clasificación que no son independientes de la distribución de las diferentes propiedades entre las clases sociales: las taxinomías al uso tienden a oponer, jerarquizándolas, las propiedades más frecuentes entre los que dominan (es decir, las más raras) y las más frecuentes entre los dominados". (Bourdieu, 1986: 185)

Por último, debemos señalar lo que Bourdieu destaca en lo relativo a la desigualdad social y su correlato en distribuciones desiguales de rasgos corporales en los diferentes sectores sociales, y más precisamente en lo que respecta a nuestra investigación, podríamos afirmar que dicha desigualdad también es reflejada en las vivencias diferenciadas de lo corporal entre hombres y mujeres. Es decir, que el análisis da cuenta de una construcción-percepción-reproducción de un cuerpo de los que dominan (cuerpo legítimo) y un cuerpo de los dominados (cuerpo ilegítimo o alienado), y donde la ausencia de rasgos en uno "habla" de los rasgos que estarán presentes en el otro. Si el cuerpo legítimo es "naturalmente" suelto, el cuerpo ilegítimo será "naturalmente" torpe.

2.4.3. Foucault y el cuerpo dócil.

El cuerpo en Foucault es entendido como la manifestación del ser mismo a través de su movimiento, y no como un vehículo del ser (Sossa, 2011). En este sentido, para este autor, el cuerpo es un texto donde podemos visualizar cómo se escribe la realidad social, ya que nos permite examinar las diversas formas en las cuáles los poderes disciplinan y orientan los comportamientos individuales a través de distintas instituciones como el ejército, la escuela, la fábrica o la religión. Es precisamente a través de estas entidades que se dota al individuo de estrictas normas corporales y de maneras de actuar y de moverse con el fin de asegurar un orden social determinado (Sossa, 2011).

Dichas normas corporales convierten al cuerpo en una categoría de suma importancia, ya que se configura en un micro-poder en abierta relación con otros

micro-poderes articulándose en distintos campos como lo pueden ser lo económico, lo político, lo religioso y lo cultural. Y es justamente desde esta articulación que se crean normas y acuerdos que involucran directamente al cuerpo y sus experiencias.

A este respecto, una de las formas de ejercer el poder con el fin de normalizar los cuerpos es, según Foucault, la disciplina, ya que dicha tecnología obligaría a los cuerpos a encuadrarse dentro de la norma, dejando de lado todo lo que se escape a ella.

En este marco, el cuerpo pasa a formar parte de complejas estrategias de poder donde lo que se busca, a través de determinados dispositivos, es su manejo, su sometimiento a reglas. Tal como afirma el mismo Foucault, la disciplina *“fabrica individuos; es la técnica específica de un poder que se da a los individuos a la vez como objetos y como instrumentos de su ejercicio”* (Foucault, 1998: 75, citado por Sossa, 2011). Es decir, la disciplina estaría conformada por diversas técnicas cuyo fin es fabricar un cuerpo a la vez útil y sometido, un cuerpo dócil.

Dicho cuerpo dócil es la consecuencia de una operación de anatomía política, y que Foucault denomina anatomopoder (Sossa, 2011), concebida como las marcas que la aplicación de las disciplinas producen en los cuerpos. De ese modo, dichas técnicas forman una anatomía que podríamos denominar “conveniente” ya que se ajusta a determinados fines de sujeción y de producción.

En este sentido, si concebimos al poder como producción, la función del poder disciplinario es la de dirigir, gobernar y orientar las conductas de estos cuerpos que crea, a través de procedimientos de análisis y diferenciación. Es así como lo que se busca es crear individuos que serán objetos e instrumentos de un saber en el ejercicio de este poder, a partir de dos ejes articuladores, a saber, la vigilancia jerárquica y la sanción normalizadora.

De este modo, el poder encuentra el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana y su sexualidad.

En este marco, para Foucault, el cuerpo se vuelve un protagonista de las sociedades modernas, una expresión y emblema de libertad, identidad, belleza, salud, prestigio, perfección, etc. De este modo, el “físico”, que como concepto para este autor también designa un mecanismo de dominación y encauzamiento, pasa a ser una valiosa materia manipulable para la persona que lo encarna.

Desde esta óptica, se explica el resurgimiento del cuerpo alejado o ya no solo circunscripto a instituciones disciplinarias como la escuela o los hospitales, sino configurándose como un importante objeto de consumo en la actualidad.

2.4.4. El cuerpo en los Estudios Sociales.

En este marco, se comprende de mejor manera el gran interés suscitado a partir de los años ochenta por los estudios sociales sobre el cuerpo y los mecanismos que operan sobre éste.

Al respecto, destacamos lo que afirma Le Breton (2002) cuando se refiere a la importancia del cuerpo en los estudios sociales, ya que:

“forma parte de la sociología cuyo campo de estudio es la corporeidad humana como fenómeno social y cultural, materia simbólica, objeto de representaciones y de imaginarios. Recuerda (al ser humano) que las acciones que tejen la trama de la vida cotidiana, desde las más triviales y de las que menos nos damos cuenta, hasta las que se producen en la escena pública, implican la intervención de la corporeidad”. (Le Breton, 2002: 10)

En este sentido, y siguiendo al mismo autor, es posible afirmar que

“el hombre, a través de su corporeidad hace que el mundo sea la medida de su experiencia. Lo transforma en un tejido familiar y coherente, disponible para su acción y permeable a su comprensión. Como emisor o receptor, el cuerpo produce sentido continuamente y de este modo el hombre se inserta activamente en un espacio social y cultural dado” (Le Breton, 2002: 19).

Entendiendo, de este modo, al cuerpo como una construcción simbólica y no dada como una realidad en sí misma, se esclarece su naturaleza en cuanto a construcción social y cultural, y por lo mismo, en constante cambio y reinterpretaciones. En este marco, se comprende la relevancia que adquiere el cuerpo para los distintos actores sociales, especialmente en nuestro caso el cuerpo la mujer y su importancia para la religión, ya que tal como afirma Tarducci (2001), una de las áreas más productivas de los estudios feministas sobre el cuerpo, ha sido la relación que se establece entre dicho cuerpo femenino y las creencias religiosas sobre éste.

En este sentido, las investigaciones se han ocupado, principalmente, sobre las ideas acerca del cuerpo femenino que sostienen las religiones tradicionales y que

coinciden a la hora de catalogar al cuerpo *“como un fenómeno peligroso y amenazante si no se lo controla y regula por un proceso cultural. Es un vehículo o recipiente de lo ingobernable, las pasiones irracionales, los deseos y las emociones”* (Tarducci, 2001: 104). Ejemplos de lo anterior son los mitos sostenidos no solo por las religiones occidentales, sino también de Medio Oriente y Oriente, donde determinadas acciones y características del cuerpo femenino son sinónimo de polución como lo son el parto y la menstruación. Así, por ejemplo, ni los musulmanes ni los hinduistas permiten que las mujeres participen de determinadas actividades religiosas cuando se encuentran menstruando (en el caso del hinduismo no se pueden acercar al altar familiar; en el caso del Islam, no pueden tocar el Corán). Situación que también observamos en el movimiento Rastafari al prohibírsele a la mujer congregarse en la comunidad cuando ésta se encuentra en período de menstruación.

Al respecto, observamos que el cuerpo femenino y el conocimiento que se genera sobre éste, son centrales en los estudios de la religión, ya que muchas de las experiencias corporales son expresadas religiosamente, permitiendo que el cuerpo sea construido, desmembrado y reparado en los rituales religiosos (Tarducci, 2001). En este sentido, es importante señalar, tal como destaca Sequeira (2012), que si bien el cuerpo del hombre también ha sido catalogado como impuro por algunas religiones y movimientos (como por ejemplo, las prohibiciones y castigos por parte de algunas órdenes monásticas cristianas), la dicotomía entre cuerpo/mujer y espíritu/hombre ha estado presente en la mayoría de las grandes religiones, trayendo como consecuencia que la mujer sea *“sagrada y desvalorizada”* (Clément y Kristeva, 2001 citado por Sequeira, 2012).

En este sentido, la división del orden social, y las relaciones sociales de dominación que se desprenden de ésta, se proyectan en prácticas corporales configuradas como una oposición entre lo masculino y lo femenino. De este modo, estos esquemas construidos se vuelven inmediatamente verdades irrefutables, ya que logran generar un sentido de naturalidad. Tal como lo afirma Bourdieu: *“(…) asimismo los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales”* (Bourdieu, 1998: 50 citado por Duret y Roussel, 2013).

Es así como la mujer se piensa y se edifica, tanto en pensamiento como en su corporalidad, desde la perspectiva masculina y las concepciones históricas, sociales, morales y normativas que el hombre ha construido para definir lo que se entenderá

por “lo femenino”. De esta forma, el hombre exalta características viriles que opone a lo femenino como sinónimo de debilidad, y desde ahí se define. Es decir, su construcción como cuerpo y como género está mediada y condicionada por la construcción paralela que se genera en torno a la feminidad. Es por esto que la cosificación de los cuerpos de las mujeres, a través del ejercicio de la dominación masculina, constriñe a la mujer manteniéndola en un estado de dependencia simbólica en relación al hombre, ya que es su mirada la que la constituye como cuerpo y como género.

De este modo, y para efectos de esta investigación, podemos afirmar que el cuerpo de la mujer, más allá de ser únicamente receptáculo biológico, posee una potencialidad dual en la construcción del individuo: de una parte, se construye en el contexto de los procesos de reflexión de la cultura de referencia; y de otra, se convierte en significado físico y simbólico de la objetivación de la misma. Siendo así, el cuerpo se configura como una realidad que actúa al tiempo como referencia física y simbólica para que los individuos participen de los procesos de objetivación y socialización de la cultura referencial en la que se inscriben. Se entiende, el cuerpo, de este modo, como una entidad que actúa constantemente como medio de percepción y expresión individual de la cultura de referencia, y que se encuentra, además, sujeta a significados cambiantes y variables. Así, entenderemos el cuerpo tal como lo señalan Lyon y Barbalet como:

“un agente y un lugar de intersección tanto del orden individual y psicológico como social; asimismo, el cuerpo es visto como un ser biológico pero también como una entidad consciente, experiencial, actuante e interpretadora(...) La dimensión interactiva de la agencia adquiere un significado más amplio cuando el actor social es entendido como un agente encarnado” (Lyon y Barbalet, 1994: citado por Esteban, 2004).

3. El rol de la mujer: Lo privado y lo público

Otro de los conceptos a desarrollar durante el transcurso de esta investigación es el relacionado con el rol de la mujer a nivel social, donde entra en discusión el clásico binomio privado/público.

Al indagar por la relación espacial de género en una perspectiva histórica se observa que desde la antigua Grecia, los espacios privados fueron asignados a las mujeres y el espacio público a los hombres. En este sentido, se crea una oposición simbólica entre la casa y el resto del mundo; lo femenino es la esfera opuesta a lo masculino que corresponde a la vida pública, de tal manera, que el rol de la mujer se

asocia principalmente con la casa. Si el lugar de residencia de la mujer es la casa, con seguridad hay factores que moldean el diseño y uso de esos espacios para hacerlos significativos y comprensibles desde los patrones sociales que se le imponen a la mujer. Los lugares públicos y la vida del dominio público se entienden en relación a su antítesis, espacio privado y vida personal. La vida privada tiene sentido únicamente en relación a la vida pública

De este modo, lo público y lo privado forman parte de una oposición binaria que presupone la existencia de los dos términos cuando se menciona uno de ellos, pudiendo ser definidos independientemente uno de otro, o bien uno solo de ellos es definido mientras el otro es definido negativamente. Es así como lo privado y lo público constituyen lo que podríamos llamar una invariante estructural que articula las sociedades jerarquizando los espacios: el espacio que se adjudica al hombre y el que se adjudica a la mujer.

Sin embargo, para Carol Pateman (1995) la distinción liberal entre lo público y lo privado posee un carácter ideológico en cuanto que intenta mistificar una realidad liberal patriarcal, donde se excluye a la mujer. En este sentido, es la naturaleza femenina la que hace que la situación de la mujer esté en la esfera privada como sinónimo de lo doméstico; el hombre, por el contrario, está presente en las dos esferas.

En este sentido, la estructura patriarcal reproduce y mantiene la dicotomía entre las esferas públicas y privadas, masculinidad y feminidad, por lo que se mantiene así el orden social en base a lo que Pateman considera un contrato sexual (Pateman, 1983 en Beltrán, 1994):

“Las dos esferas de la sociedad civil son, a la vez, separadas e inseparables. El ámbito público no puede ser comprendido por completo en ausencia de la esfera privada, y de modo similar, el significado del contrato original se malinterpreta sin ambas mitades de la historia, mutuamente interdependientes” (Pateman, 1983: 13 en Beltrán, 1994).

En este marco, los hombres operan en el ámbito de lo público con total libertad de desplazarse, ya que solo pueden ser juzgados por otros hombres que también están autorizados para compartir lo público. Por otra parte, la mujer debe naturalizar comportamientos cuando está en presencia de lo “público” como terreno manejado por lo masculino, y donde debe aprender cómo comportarse, cómo mirar al hombre, etc.

Por dicho motivo, las mujeres pasan a pertenecer a la sociedad civil de una manera pasiva, en contraste permanente con el hombre, quien personifica a la

perfección el ser político. Ser que no puede ser alcanzado por la mujer, ya que ella tiene vetado aspirar a la integración de los espacios públicos por su misma naturaleza femenina.

Así, las mujeres son excluidas del contrato original cuyo terreno es el público, pero al mismo tiempo, no se les puede considerar en un estado de naturaleza primitiva, ya que de alguna u otra forma las mujeres son incorporadas a una esfera que es partícipe de la sociedad civil, y donde también se mueven los hombres. Por lo tanto, aunque la esfera privada es invisibilizada, desvinculando simbólicamente a las mujeres, no puede dejar de ser considerada como componente de “lo social”.

En este sentido, tal como lo afirma Amorós (1994), lo doméstico es la base del orden social, mientras que lo masculino está vinculado con la universalidad como un concepto de acción y autonomía. Al respecto, a la mujer se le niega la participación efectiva y la posibilidad de adoptar una identidad dentro del espacio socio-político, por lo que se reconoce, desde su base, una situación de desigualdad frente al hombre.

De esta forma, siguiendo con la misma autora, podemos considerar que las mujeres son negadas en oposición al hombre construido simbólicamente como sinónimo de cultura. Por el contrario, la femineidad se construye desde el hogar y lo privado que esto evoca, transformando a la mujer en una mediadora de lo tradicional-natural con lo político-social, pero sin dotarla de un rol activo dentro de la sociedad.

Dichos esquemas construidos funcionan como matrices tanto de pensamiento como en un sentido práctico, ya que al ser universalmente aceptados, se imponen como verdad irrefutables, dotándolas de un carácter natural (Bourdieu, 2007). Es por esto que la mujer se conoce como tal y se reproduce como mujer dentro de la concepción masculina, siendo siempre mujer en relación al hombre.

En este escenario, la necesidad de reconocer los roles de género se justifica en la necesidad de visibilizar a las mujeres como parte de las relaciones sociales de poder tanto públicas como privadas, ya que dichos espacios no se encuentran exentos de prácticas políticas.

Antes de finalizar esta discusión teórica, es preciso detenernos en un concepto que forma parte del marco conceptual de esta investigación, y que es necesario de exponer con el fin de clarificar los posteriores procesos de análisis.

Nos referimos al concepto de representaciones sociales, basado en los trabajos de Moscovici, pero profundizados aquí a través de los aportes de Denise Jodelet (1986).

Para Moscovici son los individuos de una sociedad los que construyen los códigos que forman parte de determinada representación social, lo cual permite explicar que dichas representaciones sociales no poseen un carácter estático, sino, por el contrario, se encuentran en permanente cambio, construyéndose por medio de las interrelaciones sociales.

Por otra parte, Jodelet (1986 en Perera Pérez, 2003) trata el tema de las representaciones sociales como un conjunto de conocimiento que produce el sentido común al interior de un grupo social, y que se instala como sistema de referencia permitiendo que se le otorgue sentido a lo nuevo que emerge. En este sentido, las representaciones sociales se constituyen en categorías que permiten clasificar situaciones, así como también el de interpretar hechos que se producen alrededor de ellas mismas.

Las elaboraciones teóricas de Jodelet (1986 en Perera Pérez, 2003) plantean que el concepto de representación social designa una forma de conocimiento específica, el saber del sentido común, cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales socialmente marcados. En sentido más amplio designa una forma de pensamiento social. Sus principales elaboraciones pueden resumirse en los siguientes aspectos:

- La manera en que nosotros, sujetos sociales aprendemos los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro medio ambiente, las informaciones que en él circulan, a las personas de nuestro entorno próximo o lejano.
- El conocimiento espontáneo, ingenuo o de sentido común, por oposición al pensamiento científico. conocimiento socialmente elaborado y compartido, constituido a partir de nuestras experiencias y de las informaciones y modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social.
- Conocimiento práctico que participa en la construcción social de una realidad común a un conjunto social e intenta dominar esencialmente ese entorno, comprender y explicar los hechos e ideas de nuestro universo de vida.

- Son a un mismo tiempo producto y proceso de una actividad de apropiación de una realidad externa y de elaboración psicológica y social de esa realidad. Son pensamiento constitutivo y constituyente.

En este mismo marco, para Moscovici (1979 en Estramania y Fernández, 2006) las representaciones sociales se definen desde contenidos que aparecen a través de informaciones, de imágenes, de opiniones, de actitudes, de prácticas relacionadas con un objeto determinado, de experiencias, de saberes, de conductas y de comportamientos que tienen sentidos distintos. En este sentido, las representaciones sociales permiten volver familiar aquello que inicialmente es extraño, al integrarlo con elementos conocidos previamente, permitiendo, a su vez, que lo desconocido se vuelva menos amenazante.

Capítulo 3: Marco Metodológico

1. Tipo de Estudio

El tipo de estudio de esta investigación es de corte **descriptivo**, ya que se busca aportar luces para futuros estudios que profundicen la temática de la construcción de la feminidad tanto en el movimiento Rastafari, así como en otros movimientos religiosos. Según Hernández, Fernández y Baptista (2001) estas investigaciones se llevan a cabo cuando el objetivo es describir situaciones específicas, es decir, la manera en que se manifiesta un fenómeno en particular. Debido a que el tema que estudiaremos pretende identificar la construcción de la feminidad en las mujeres del movimiento Rastafari, consideramos pertinente utilizar este tipo de estudio. A su vez, tal como plantean los autores, estos estudios se caracterizan por medir las variables para “decir cómo es y cómo se manifiesta el fenómeno de interés, su objetivo no es indicar cómo se relacionan las variables medidas” (Hernández, Fernandez y Baptista, 2001: 61), lo cual coincide con el sentido del objetivo de investigación planteado.

2. Tipo de diseño de investigación.

En la investigación sociológica, cuando nos referimos al enfoque metodológico que el investigador utiliza en su estudio, estamos señalando la decisión que este habrá de tomar para garantizar una certera aproximación al objeto (Canales, 2006). Desde este punto de vista, debe haber una correspondencia epistemológica, teórica y metodológica que garantice la coherencia del proceso investigativo, y que por lo tanto permita que el resultado final de dicho proceso sea considerado como científicamente válido. De este modo, toda investigación de carácter científico debe ceñirse estrictamente a esta coherencia señalada para que el conocimiento resultante se enmarque en estos parámetros.

Tomando en consideración lo anterior, la metodología de investigación del presente estudio es de tipo **cualitativo**, fundamentalmente porque buscamos adentrarnos en el discurso subjetivo de las mujeres rastafaris y traducir las estructuras de significación que las entrevistadas asignan a su cuerpo, así como también respecto a su rol como esposas, hermanas, madres y mujeres dentro de la comunidad rastafari, como posibles fuentes de construcción de su identidad femenina.

El enfoque cualitativo posee varias características específicas que lo hacen pertinente para conseguir el objetivo antes mencionado. Entre éstas destacan las siguientes: primero, posee un carácter inductivo, ya que los conceptos se desarrollan partiendo de los datos y no contrastando estos con modelos teóricos preconcebidos; segundo, considera a los sujetos estudiados como totalidades, es decir, de manera holística y no dividiéndolos en variables parciales; y tercero, comprende a las personas dentro del marco de significación en que se ubican, a través de la identificación con sus vivencias cotidianas. Además, otorga importancia al carácter simbólico de las representaciones sociales que se manifiestan en los múltiples discursos, entendiendo que se habla de aquello que se hace; y por ende, asume que detrás del discurso existe una cierta correspondencia entre el quehacer cotidiano del hablante, el contexto sociohistórico donde se desenvuelve y el grupo (social y generacional) al cual pertenece.

Asimismo, y tal como sugiere Valles (1999), el diseño es de carácter **emergente** ya que se mantiene presente la posibilidad de reelaborar el cuerpo de nuestra investigación en respuesta a los resultados propuestos por el análisis del estudio.

3. Universo y Muestra.

El contexto del estudio ha sido la ciudad de Villa Alemana donde se encuentra ubicada la Comunidad Rastafari denominada “Congreso Negro Etíope Africano”.

Universo del estudio

En relación al universo de estudio, este se concentró en la comunidad Rastafari de Villa Alemana denominada “Congreso Negro Etíope Africano, que cuenta con 30 participantes activos. En ese sentido, la unidad de análisis serán las mujeres solteras y casadas, entre 18 y 45 años, y los hombres solteros y casados entre los 18 y los 45 años; y que participan activamente de la comunidad en sus reuniones religiosas. Cabe destacar que el rango etario ha sido definido en base a lo que los mismos miembros de la comunidad nos refirieron en primer término, respecto a que los mayores de 45 años nunca han mostrado interés por participar de esta Comunidad.

Muestra.

El tamaño muestral se definió por criterios prácticos, principalmente, por la **accesibilidad** con la cual contó el investigador para contactar a los hombres y mujeres rastafaris de la Comunidad, ya que los miembros mantienen un protocolo

para decidir sobre la participación de investigadores en el funcionamiento diario de dicha comunidad.

Tomando en consideración lo anterior, la muestra para las entrevistas considera la participación de 4 mujeres que forman parte de la Comunidad y 3 hombres, con el fin de comparar dichos puntos de vista. En este punto, cabe destacar que en el caso de los hombres, se buscó entrevistar a los denominados *sacerdotes*, ya que ellos ocupan un lugar más importante dentro de la jerarquía de la comunidad, permitiéndonos acceder a un discurso oficial sobre el movimiento. A su vez, dentro de los mismos sacerdotes existe un sacerdote líder que forma parte de la muestra, y que posee una mayor jerarquía en la comunidad, aportando un carácter aún más oficial.

Adicionalmente, se tuvo en cuenta el **criterio de saturación teórica**, es decir, que se realizaron entrevistas sólo en la medida que estas reportaban información nueva para la investigación.

Ahora bien, para estructurar la muestra, se consideraron **dos criterios muestrales**:

- **Años de actividad en la comunidad**: Un primer criterio que se tuvo en cuenta dice relación con la cantidad de años o meses participando en la comunidad Rastafari. Para ello, se decidió agrupar a los miembros en dos grupos: i) “principiantes”, que corresponden a aquellos miembros que tienen entre 0 y 5 años de participación en la comunidad; iii) “miembros con tiempo de participación avanzada” correspondiente a todos los miembros que tienen 7 años o más de participación en la comunidad.

Cuadro N°1

Años de actividad / género	Principiantes	Participación avanzada	Total
Hombres	0	3	3
Mujeres	2	2	4

El segundo criterio fue su **estado civil**: Para ello, se decidió agrupar a los miembros en dos grupos: i) “Soltero”; ii) “Casado”.

Cuadro N°2

Estado civil / Género	Soltero(a)	Casado(a)	Total
Hombres	1	2	3
Mujeres	2	2	4

4. Técnicas de producción de información.

En esta investigación se estimó pertinente la utilización de la **entrevista semi-estructurada** debido a que una de las principales funciones que se le atribuye es comprender las perspectivas que los propios sujetos tienen de sus experiencias, lo cual se consideró más adecuado a los fines de esta investigación.

Las entrevistas fueron realizadas en la casa de la comunidad, ubicada en el sector norte de Villa Alemana, y se utilizó una pauta de entrevista semi-estructurada debido a que esto nos permitió indagar de forma no inducida en las diferentes dimensiones que interesaban a los fines de la investigación.

Cabe destacar que anterior a la realización de las entrevistas se contó con experiencias directas con los sujetos en distintos contextos (reuniones, conversaciones informales). Se realizaron encuentros previos con los y las sujetos a entrevistar para explicar las intenciones de la investigación, asegurar confidencialidad e ir conformando comunicación y empatía. Todo ello permitió el desarrollo de un intercambio comunicativo situado y cómodo, con un conocimiento mayor del individuo y las posibles dificultades de comunicación que pudieran presentarse en cada caso, logrando un ambiente de mayor cercanía.

Puede señalarse como una de las mayores dificultades de la aplicación de esta técnica, la reactividad a las preguntas o profundizaciones sugeridas con dos sacerdotes de sexo masculino con quienes se encontraron algunas barreras para acceder más fácilmente a un espacio íntimo de conversación, debido principalmente a que adujeron sentirse tratados como una secta. Sin embargo, en general, ninguno de los entrevistados opuso mayor resistencia a las preguntas.

Se realizaron 7 entrevistas semi-estructuradas con una duración promedio de 1 hora. La construcción de la pauta de entrevista se realizó en base a los objetivos de la investigación y el marco teórico, permitiendo abordar de manera precisa los tópicos investigados.

CATEGORÍA	HOMBRES/ MUJERES
-----------	------------------

Rol de la Comunidad	Rol de la mujer dentro de la comunidad, relaciones de la mujer con hombres de la comunidad, Importancia de la comunidad, tipos de código de conducta en la comunidad, interferencias de la comunidad en la vida privada, jerarquía dentro de la comunidad.
Vida Previa	Profesión de otra religión previa, contacto con las familias nucleares, percepción de la conversión.
Representación de la mujer en cuanto a Rol y Corporalidad	Modos de vestirse y adornar el cuerpo, relación de la mujer con otras mujeres, creencias sobre el rol de la mujer como esposa, hermana y madre, representación del cuerpo femenino, incidencia del hombre en la percepción y usos del cuerpo,

5. Técnicas de análisis de datos

Para llevar a cabo el proceso de análisis de los datos recogidos por esta investigación se utilizó el análisis de contenido por ser el proceso analítico que mejor se adapta a las características de este estudio. Específicamente se desarrollará el análisis narrativo de contenido, cuyo eje se centra en el contenido manifiesto, es decir, analiza los argumentos expresados de forma directa e interpretar su significado (Delgado et al., 2006)

Entendemos por análisis de contenido lo siguiente:

“... el conjunto de técnicas de análisis de las comunicaciones tendientes a obtener indicadores por procedimientos sistemáticos y objetivos de descripción del contenido de los mensajes permitiendo la inferencia de conocimientos relativos a las condiciones de producción/recepción de estos mensajes” (Bardin, 1996 en Andréu, 2002:3).

Respecto al proceso de codificación de los datos, éste se realizó de manera manual a través de la generación de una matriz de análisis.

Descripción del proceso de análisis

1. Transcripción de las 7 entrevistas
2. Lectura individual del contenido
3. Codificación de las entrevistas según las categorías analíticas expuestas en el Marco Teórico.
4. Recopilación de los códigos agrupándolos según categorías teóricas
5. Construcción de mapas de códigos ordenándolos según categorías generales.
6. Agrupación de las categorías analizadas en los capítulos correspondientes a los resultados de la investigación.

6. Calidad del Diseño

Para llevar a cabo la presente investigación, la calidad del diseño se ha regido por los criterios establecidos por Valles (1999), a saber, credibilidad, transferibilidad y dependibilidad.

La **credibilidad** del estudio se desarrolló manteniendo una postura ordenada hacia los datos recopilados en la investigación, planteando un plan de trabajo en el que se consideró un buen uso de los recursos técnicos, compilando adecuadamente la información, programando los tiempos de duración de las entrevistas, y manteniendo una buena comunicación con los entrevistados con el fin de generar una comunicación seria y responsable.

Respecto a la **transferibilidad**, se buscó promover ciertas pautas para futuras investigaciones, ya sea para este tipo de estudios o en otros contextos. Sumado a esto, se garantizará la **dependibilidad** del estudio a través de la facilitación de la información obtenida durante el transcurso de la investigación. Para lograr esto, se procedió a respaldar la información escrita, transcribiendo las entrevistas, añadiendo grabaciones de audio que podrán ser consultadas con posterioridad por investigadores que tengan interés en continuar desarrollando los estudios sociales de la religión y el género.

7. Consideraciones Éticas

Respecto al trabajo de campo fue preciso tomar en cuenta algunas consideraciones éticas con el fin de resguardar la confianza entregada por las personas que participaron de la investigación. En este sentido, se consideró el completo anonimato de todos los entrevistados, con el objetivo de darle un carácter serio y responsable al transcurso de la investigación. Sumado a esto, también se consideró el **consentimiento informado**, ya que se comunicó, oportunamente a todos los entrevistados los objetivos y propósitos de la investigación para así disipar cualquier duda frente al estudio.

Capítulo 4: El Cuerpo Femenino y su ambivalencia

4.1. Representaciones sociales del cuerpo femenino en la comunidad rastafari.

La experiencia y el conocimiento que los sujetos tienen acerca de su cuerpo es, sin duda, una realidad compleja, debido a que está determinada por factores biológicos, psicológicos y por el contexto cultural en el que se encuentran insertos. Por tanto, este capítulo tiene como objetivo describir y caracterizar las representaciones del cuerpo femenino tanto en mujeres como hombres de la comunidad rastafari, exponiendo las narraciones y los testimonios de sus experiencias.

En estos términos, el cuerpo de la mujer se representa como objeto de un conocimiento práctico que participa en la construcción social de la realidad de las mujeres de la comunidad rastafari. Este objeto ejerce un poder que hace parte del sistema ideológico y de los principios religiosos, el cual presenta al cuerpo femenino como imagen de dicho poder de carácter icónico y simbólico. El cuerpo femenino, tal como detallaremos más adelante, se debate entre el ámbito sagrado y el profano de la contaminación y la purificación, proceso donde se construyen las identidades de las mujeres, no sólo como tal, sino como miembros de una comunidad.

Tomando en consideración lo anterior, y basándonos en los planteamientos de Jodelet (1986) en lo referente a las representaciones sociales al establecer que cada representación se define por un contenido y que este contenido se relaciona directamente con una serie de objetos, imágenes, opiniones y actitudes, es posible afirmar que las representaciones acerca del cuerpo femenino se estructuran a partir de lo que la autora denomina un “núcleo figurativo”. Para llegar a establecer dicho núcleo, dice la autora, es preciso considerar un proceso previo de objetivación, en donde se lleva a cabo un “*agenciamiento para que los conocimientos relativos al objeto de una representación se articulen con una característica del pensamiento social*” (Jodelet, 1986), lugar en el cual se logra generar una correspondencia entre las cosas y las palabras.

En lo que respecta a este proceso de objetivación, es preciso considerar que su desarrollo se lleva a cabo en varias fases. En una primera fase se encuentra la selección y la descontextualización de los elementos de la teoría, en donde tan solo

se mantiene lo que concuerda con el sistema ambiente de valores (Jodelet, 1986). Esta primera etapa se evidencia claramente en los procesos individuales de cada mujer que decide entrar al movimiento rastafari, en donde se pasa de considerar el propio cuerpo como un objeto de deseo, para pensarlo como un objeto-instrumento espiritual, donde se adoptan ciertas prácticas como las de cubrir sus cuerpos con largas túnicas, que lo mantienen alejado de esta otra representación del cuerpo como objeto de deseo.

La túnica que ellas mismas le atribuyen la característica de “africanizar” sus vestimentas, se transforma en un dispositivo de control frente al deseo no sólo del hombre que la mira, sino de ella misma como cuerpo-objeto. A esto se añade una justificación ligada al autocuidado de ellas mismas como mujeres.

En palabras de una de las entrevistadas al ser consultada por sus nuevas vestimentas: *“Eso es una añadidura en realidad... a todo lo que uno iba haciendo... cada vez uno quería taparse más... africanizarse más en realidad... usar vestiduras antiguas, cosas ancestrales”* (Mujer 2, 27 años).

Otra de las entrevistadas hace mención al autocuidado que implica el cubrir el cuerpo:

“(...) sí creo que es sagrado en el sentido de lo ancestral de la mujer, de cuidarse, de no andar mostrándose más de la cuenta... no porque... por un tema de machismo, sino que no por autocuidado... de que no es necesario así andarse mostrando”. (Mujer 4, 30 años).

Este dispositivo vestimenta se complementa con la “coronación” de todas las mujeres rastafaris denominada “caída” y que se configura como un turbante destinado a cubrir la cabeza de la mujer de la presencia tanto del hombre como de Dios.

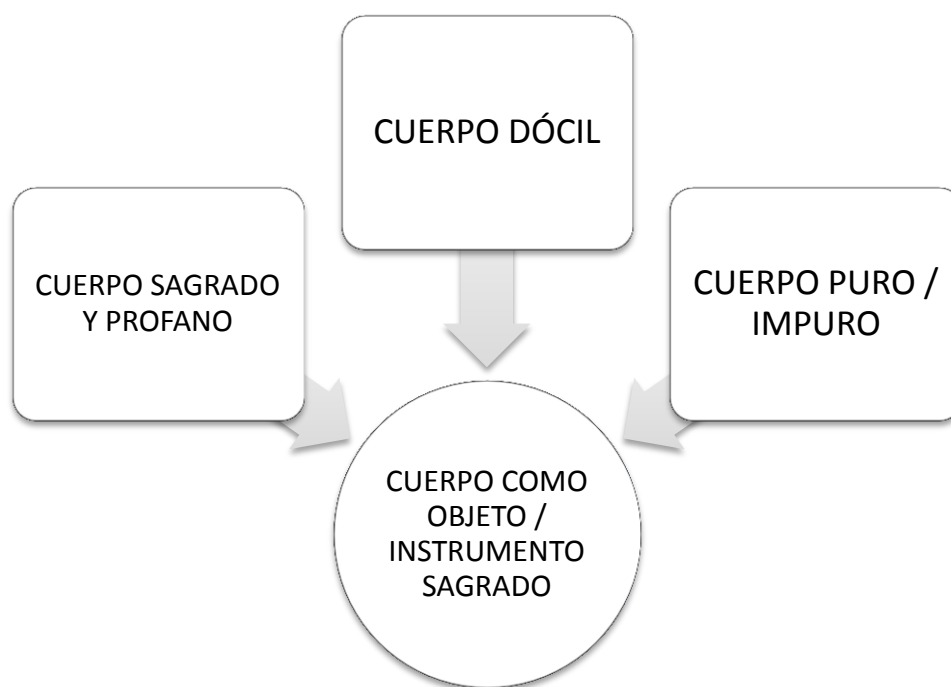
A este respecto, una de las entrevistadas señala:

“Sí, en este caso nosotras usamos la caída cuando glorificamos a Dios... también hay una parte en la Biblia... Corintios 12 u 11... me parece... que, por ejemplo, que la cabeza de la mujer es el hombre, y la cabeza del hombre es dios, entonces nosotros para honrar al hombre y a dios, nosotras nos cubrimos el cabello” (Mujer 3, 38 años).

Con este tipo de prácticas se visualiza el primer proceso que menciona Jodelet (1986) respecto a la objetivación para considerar la representación del cuerpo como instrumento espiritual.

Posterior a este proceso, se configura lo que se denomina el núcleo figurativo y que en este caso corresponde a la representación del cuerpo femenino como objeto/instrumento sagrado, el cual se usa de determinadas formas con el fin de lograr un único objetivo. En torno a este cuerpo entendido como objeto/instrumento sagrado se configuran las representaciones acerca del cuerpo como cuerpo sagrado y profano, el cual debe ser protegido y del cual hay que protegerse de diversas formas, ya sea de parte de los hombres o de las mismas mujeres. En directa relación con este cuerpo sagrado y profano, se encuentra la representación de este cuerpo como imagen de lo puro y lo impuro, exponiéndolo mes a mes a determinados ritos de purificación y limpieza.

El siguiente esquema representa las categorías conceptuales que se configuran en binomios en directa relación con el núcleo figurativo cuerpo como objeto/instrumento sagrado.



4.2. El binomio pureza/impureza del cuerpo femenino

Uno de los principales aspectos que se mencionan en los principios rastafaris elaborados por King Emmanuel y que es reproducido en los discursos tanto de hombres como mujeres rastafaris, es el que dice relación con el cuerpo de la mujer y su proceso de purificación que experimenta durante la menstruación.

Sobre las representaciones de la limpieza, éstas se conciben para la comparación con nociones sobre lo que sería la impureza. A este respecto, Mary Douglas, (2007) plantea que es necesario tener una idea de lo que es impuro para de esa forma entender qué sería la limpieza. Sin embargo, llama la atención que las mujeres rastafaris, si bien poseen conceptos relativamente elaborados sobre las posibles causales de contaminación del cuerpo, dichas causas son atribuidas a factores de carácter externo, ya sea como pensamientos o emociones motivadas desde afuera como la rabia o el enojo, y que varían de una mujer a otra, ya que sus fundamentos no parecen ser doctrinarios, sino más bien netamente de carácter personal. En este sentido, citamos lo que una de las entrevistadas nos afirma al respecto cuando se le pregunta si el cuerpo de la mujer se contamina:

“para nosotros por ejemplo... no es que se contamine.... Sino que se purifica... en el momento en que nosotras estamos menstruando, nuestro cuerpo se va purificando y se va limpiando... porque si eso no sucediera así, todo lo que físicamente se prepara dentro del útero para recibir un óvulo fecundado cierto... si no es fecundado y eso quedará ahí, ahí evidentemente se contaminaría el cuerpo, en ese tiempo para nosotros es un tiempo de purificación, de limpiar... porque claro... se va limpiando nuestro cuerpo, nuestro útero... y también así al nosotras darnos ese tiempo para descansar nos vamos también limpiando y descansado de la presión, del trabajo, los pensamientos” (Mujer 3, 38 años).

Tal como podemos observar en la cita de una de las entrevistadas, la mujer no menciona en su discurso la existencia de una contaminación o impureza previa a sus procesos de purificación establecidos por los principios del rastafarismo, por lo que su limpieza se produce sin el opuesto que señala Douglas (2007), a saber, el de la impureza. Sin embargo, si nos atenemos a otra de las entrevistadas, podemos observar, tal como mencionamos anteriormente, que existe una noción de contaminación del cuerpo, pero supeditado a elementos exteriores que se hacen presentes en la vivencia misma de la corporalidad como receptora de “pensamientos” o lo que los rastafaris denominan “meditaciones”.

“A ver... específicamente el cuerpo de la mujer... yo creo que hay cosas que pueden contaminar el cuerpo en general ¿no? Que tiene que ver con todo lo que consumimos por nuestra boca, lo que consumimos como alimento... como bebida... y también pensamientos... pensamientos también pueden contaminar tu cuerpo... si tu estás muy enrabado... muy enojado... o muy depresivo... o muy pesimista... eso también contamina tu cuerpo... emociones... qué más.... Pero específicamente el cuerpo de la mujer... no... yo creo que es como en general...” (Mujer 4, 30 años).

Otra entrevistada aporta a esta visión sobre la contaminación por estados de ánimo, al afirmar que:

“Sí... si puede ser que se contamina así cuando una pasa de repente muchas rabias... a mí me pasa cuando estoy muy sola... porque cuando conocí el “livity”... me di cuenta que la cultura africana es para vivirla en comunidad, no es como para que uno la viva solo... entonces a veces mucho tiempo sola veo que me afecta a mí... a mi cuerpo... que cambio... las rabias así me ponen así tensa... me pongo diferente pos...” (Mujer 2, 27 años).

En este sentido, llama la atención el carácter velado que pasa a tener la contaminación o impureza previa del cuerpo en el discurso tanto de mujeres como de los hombres de la comunidad, como característica necesaria para el posterior proceso de purificación.

4.3. Lo profano y lo sagrado del cuerpo femenino.

Según los principios rastafaris, la mujer puede cubrir su cabeza con la “caída” (turbante femenino) desde el primer momento en que decide pertenecer al movimiento. Con esto, el rastafari reconoce en la mujer a una “diosa de la creación”, y por lo mismo pasa a tener una condición sagrada dada por su propia naturaleza, a diferencia de los hombres rastafaris que deben pasar por un proceso que ellos denominan “edificación”, pasando de ser profetas a sacerdotes.

Al respecto, es significativo lo que una de las entrevistadas menciona a propósito del uso de la “caída”:

Es que la mujer... por su naturaleza... de diosa que tiene así útero gestante... que menstrúa... y del momento en que tú quieres tomar este camino... en que empiezas a ministrar la tierra... y tomas ese ministerio... tú ya te puedes coronar a ti misma...” (Mujer 1, 29 años).

Esta visión entregada por una de las entrevistadas es complementada por la opinión de uno de los sacerdotes entrevistados, quien afirma:

“...la mujer viene de un principio así. Cuando reconoce los principios en sí misma, ella ya usa su caída. Caída se llama lo que usa ella, el de nosotros es turbante. Entonces nosotros si tenemos que pasar por un proceso para poder ser coronados. Ellas desde el primer momento en que asumen esto como parte de su vida, ya son parte...” (Hombre 1, 38 años).

Teniendo en cuenta que las mujeres rastafaris se definen como “diosas de la creación”, podríamos inferir que comparten la misma sustancia divina que los hombres, también reconocidos como “dioses de la creación”. Sin embargo, si consideramos la impureza que representa el cuerpo femenino, que se traduce no solo en el aislamiento que debe observar la mujer durante su menstruación, sino también por la prohibición de oficiar las ceremonias religiosas, es posible afirmar que el cuerpo femenino está formado por dos partes distintas que se oponen entre sí, lo

profano y lo sagrado. Tal como menciona el mismo entrevistado citado anteriormente:

“Por ejemplo, la mujer no se sube en el altar. Eso es parte del hombre. Cuando la mujer está en su ciclo menstrual no se congrega. Esto es bíblico. Todo esto es bíblico. No se congrega y espera sus días de purificación para después poder congregarse. La mujer no toca tambor, el hombre toca tambor.”(Hombre 1, 38 años).

Este hecho da cuenta de una concepción del cuerpo femenino como un elemento que contamina no solo los espacios ceremoniales (el tabernáculo donde está el altar), sino también la mente de los miembros de la comunidad, ya sea hombres o mujeres “libres” (que no estén menstruando). Así por ejemplo, una de las entrevistadas relata este proceso:

“...ya si a una hermana le baja el flujo aquí... y es sangre pos... entonces estamos aquí todos los hermanos acá... esta hermana no está libre para ser vista y escuchada porque ya su cuerpo está entregando una energía vital que tiene que ser entregada a la tierra... y sus meditaciones... sus visiones... sus pensamientos están a otro nivel pos... que seguramente quienes estén aquí no la vamos a entender... entonces uno dice “está en polución la hermana” pero no es una polución así de que esté cochina pos... es una polución así como energética... ella está en un estado que quizá no la vamos a entender... si es que llora...”(Mujer 4, 30 años).

Tal como se evidencia en el párrafo citado, son las mujeres quienes se atribuyen a sí mismas una condición de polución denominada por ellas “energética” para diferenciarla, en un plano discursivo, de una contaminación como sinónimo de suciedad e impureza.

Lo anterior se condice con uno de los aspectos más conocidos de las creencias sobre pureza/corrupción, y que dice relación con el “contagio” natural de la impureza, ya que se entiende que si se le deja actuar según sus propias fuerzas, dicha corrupción se extiende y contamina a todo lo que entre en contacto con ella.

En este contexto, se comprende que la función de la purificación, en este caso a través de la menstruación, se configure como un ritual ligado al “ministerio de la mujer rastafari” entendido como un servicio religioso donde el agente purificador, en este caso la mujer, realiza acciones intencionales (devolver la sangre a la tierra) con el fin de que la acción simbólica detenga el contagio.

Lo anteriormente señalado, sumado a la prohibición de ser vistas y escuchadas tanto por hombres como por mujeres “libres”, nos demuestra que la noción que se tiene del cuerpo de la mujer se construye en concordancia con lo afirmado por Le Breton (2002), ya que es a partir “de la mirada del otro” que se configura un cuerpo

femenino, pero más que esto “se construye cuando lo hace la mirada cultural del hombre” (Le Breton, 2002: 27). En esta misma línea, cobra vital importancia lo señalado por Douglas (2007) en lo respectivo a los sutiles grados de diferenciación que adopta el lenguaje simbólico, ya que si bien con las palabras no se deja claro esta concepción del cuerpo de la mujer como algo contaminante (no se menciona nada al respecto en los Principios del Movimiento), sí se reafirma esta condición de profanidad en los momentos donde la congregación adopta acciones de distanciamiento corporal hacia una mujer que se encuentra menstruando.

En este sentido, su condición es ambivalente, ya que por un lado, se reconoce por parte de la comunidad, ya sea de hombres y de mujeres, su carácter sagrado al identificarle como una “diosa de la creación” permitiéndosele portar desde un primer momento el uso ritual de su “caída”, por otra parte, su cuerpo es aislado mensualmente de la congregación por considerársele impuro. Así, la mujer pasa a ser considerada “sagradamente desvalorizada” (Clément y Kristeva, 2001 citado por Sequeira, 2012).

De este modo, es posible explicar la forma en cómo el cumplimiento de normas y principios, llevados a cabo por medio de prácticas repetitivas y aprehendidas de forma casi inconsciente (no ver ni escuchar a una mujer menstruando), contribuyen a la construcción de un imaginario sobre el otro y sobre su corporalidad. En el caso de las reacciones de un hombre rastafari o de una mujer “libre” de menstruación hacia las mujeres que se encuentran en dicho periodo de purificación, se establecen barreras hacia una corporalidad “anónima”, que sin importar a quien pertenece, se considera impura. Esto lo podemos ver reflejado en el siguiente comentario de una de las entrevistadas:

“porque sabe una que no es el lugar para fluir... entonces ahí la hermana se tapa y se le avisa a los hermanos que la hermana va a salir y se dice “todos para acá para que ella se pueda ir y nadie la vea” (Mujer 1, 29 años)

Tomando en cuenta lo anterior, es posible explicar que las representaciones sociales del cuerpo femenino están relacionadas con la idea del cuerpo de la mujer como imagen y significado, tal como explican Álvaro y Fernández (2006) “(...) Lo anterior se refleja en la práctica al concebir el cuerpo femenino como un ícono y un símbolo que representa el orden moral de la comunidad” (Álvaro y Fernández, 2006: 74), en donde el cuerpo de la mujer no solo se define desde la perspectiva de los principios doctrinarios del movimiento, sino también desde lo que opina la comunidad en general, en especial de los sacerdotes líderes, ya que son éstos quienes poseen

la autoridad para instruir situaciones específicas como la forma en la que debe concebirse el cuerpo de la mujer.

En este sentido, cada idea del cuerpo de la mujer exige una correspondencia con una figura o imagen, y asimismo, cada figura o imagen con la idea de dicho cuerpo, por lo que la mujer pasa a representar además el cuerpo social, tal como lo define Álvaro y Fernández (2006), pues en su cuerpo se inscriben todos los preceptos de la comunidad.

4.4. El cuerpo dócil: vestir y (no) decorar el cuerpo.

La docilidad del cuerpo femenino es otra de las características que se desprenden del análisis del núcleo figurativo en relación al cuerpo de la mujer rastafari.

En este marco, y tal como lo mencionamos en nuestro marco conceptual, para Foucault el cuerpo, actualmente, se vuelve un protagonista de las sociedades modernas, convirtiéndose en una expresión y emblema de libertad, identidad, belleza, salud, entre otras.

El cuerpo, en su capacidad para inscribir la ideología dominante y generadora de identidad, se configura como un espacio donde la vestimenta y la decoración de dicho cuerpo manifiesta una estructura de dominación, en este caso normada por principios, y donde lo que se busca es reproducir un cuerpo femenino dócil. En este punto es importante señalar, tal como lo destacamos anteriormente en referencia a Bourdieu (2007), que el concepto de dominación no sólo debe ser entendido en un sentido material y concreto, sino también en un sentido simbólico, ya que un grupo social es capaz de crear sentido, y articular y sostener el consenso de esa dominación.

En lo referente a la vestimenta, las mujeres rastafaris se rigen por los principios elaborados por su líder King Emmanuel en lo que respecta a la función de las largas túnicas para tapar el cuerpo lo mayor posible. Si bien los principios no hacen mención a un tipo especial de vestimenta para la vida cotidiana en contraposición a lo que se usa para las ceremonias religiosas, cabe mencionar que todas las mujeres entrevistadas manifiestan una cierta preocupación adicional cuando se trata de la vestimenta para entrar al Tabernáculo, optando siempre por una túnica más sobria, pero siempre teniendo en cuenta lo importante de cubrir sus cuerpos. Sin embargo, ninguna de las entrevistadas manifiesta que la intención de cubrir el cuerpo lo más posible, se deba a mandatos masculinos o para protegerse de las miradas de ellos,

sino más bien cumple una función de autocuidado, tal como lo señala una de las mujeres al referirse a su cuerpo:

“pero sí creo que es sagrado en el sentido de lo ancestral de la mujer, de cuidarse, de no andar mostrándose más de la cuenta... no porque... por un tema de machismo, sino que no por autocuidado... de que no es necesario así andarse mostrando...” (Mujer 2, 27 años)

De este modo, siguiendo a Foucault, observamos que el cuerpo pasa a formar parte de complejas estrategias de poder donde lo que se busca, a través de determinados dispositivos, es su manejo, su sometimiento a reglas.

Sumado a la intención de cubrir el cuerpo, las mujeres rastafaris, independiente de sus estados civiles o edades, manifiestan un cierto rechazo a la decoración de sus cuerpos, ya sea mediante perforaciones corporales como aros, o por medio del maquillaje, ya que dichas acciones representarían artificialidad. En este sentido, las mujeres y los hombres rastafaris rechazan los adornos en el cuerpo femenino por ser sinónimo de acciones antinaturales y no correspondientes con la naturaleza femenina.

Tal como lo manifiesta una de las entrevistadas:

“(...) Es más que nada por una consecuencia de respetar mi cuerpo, amarme así tal cual soy... llevar mi vida de forma natural. Igual los productos cosméticos que nosotras usamos son todos naturales, shampoo, cremas, ungüentos... pero usar maquillaje ya no es atractivo para mí, yo ya pude aceptarme así tal cual soy” (Mujer 3, 38 años)

Este punto se complementa con la visión de uno de los sacerdotes quien afirma:

“Todo lo que es cosmética natural, o sea, lo que es cosmética en sí... cosmética para roush, rímel y todas esas cosas no son necesarios para la mujer... porque también no son productos que sean buenos, o sea... han sido estudiados en animales y todas esas cosas... para poder echarse. Hablando de cosas externas por ejemplo los aros, las pulseras y todo eso... se pueden usar... naturalmente, pero también esas cosas vienen de la esclavitud... cuando les ponían los grilletes, las unían por las orejas por medio de cadenas... todo eso venía de la esclavitud y que veníamos arrastrando desde hace mucho tiempo....entonces hay muchas hermanas que no usan nada eso” (Hombre 1, 38 años).

En este sentido, y en relación al cuerpo de la mujer como idea, podemos afirmar que para el movimiento rastafari, ya sea hombres o mujeres, el cuerpo femenino pasa a representar la idea de naturaleza incorruptible, y que debe ser constantemente vigilado para no violar esta representación. Es por esto que, tanto

hombres como mujeres, logran generar un discurso que iguala la decoración del cuerpo con la esclavitud del mismo, logrando dotar de contenido político y de resistencia a un acto como el de no decorarlo.

Esto también se visualiza en la opinión de otro de los sacerdotes, quien afirma:

“(...) el cuerpo es el primer templo... el primer templo donde habita dios... por lo tanto es algo que sagrado... por lo mismo uno no toma parte en otras culturas donde se perforan... se tatúan... entonces en la medida que uno considera las cosas así... uno toma partido así” (Hombre 2, 35 años).

Lo anterior es de vital importancia ya que el hombre rastafari logra empoderar el discurso de la mujer al comparar la decoración del cuerpo con la esclavitud, pero, por otra parte, logra establecer un control permanente sobre ese cuerpo ajeno que si bien no le pertenece a nivel discursivo, sí lo vigila y opina sobre él. Esto se ve reflejado en la siguiente cita correspondiente a una de las entrevistadas, quien afirma:

“Sí, igual a veces como que le he dicho... Porque a veces igual tengo aritos y collares que vendo... y le digo “mira ¿te gusta así?” y me dice “creo que no lo necesita reina, se ve bien así” pero “y si me pongo” siempre me dice “haga lo que quiera, si a usted le gusta”, no me obliga, pero si me pongo sale igual con el comentario de “para qué si no lo necesita”. (Mujer 4, 30 años).

Sin embargo, a pesar de la legitimación que obtiene el discurso de la naturalidad del cuerpo de la mujer y su no-decoración, existen miradas un tanto disímiles y que observamos en mujeres más jóvenes y que llevan menos tiempo en la comunidad, por lo que aún portan las pautas culturales de sus espacios sociales previos.

Un ejemplo de esto es lo que expresa una de las entrevistadas a propósito de adornar su cuerpo:

“Sí, a veces me pongo aros, a veces me pongo anillos de orgón, me gusta usar piedras... yo trabajo con cristales... y me gusta (...) Yo siento que es importante sentirse bien con una misma, y todo lo que te haga sentir cómoda... que si tú lo quieres hacer, que lo hagas”. (Mujer 1, 29 años).

A partir de lo anterior, podemos ver que aparecen percepciones que contradicen, en cierta medida, los preceptos doctrinales de la comunidad que son sostenidos por los sacerdotes líderes, encargados de transmitir a hombres y mujeres la visión sobre estos temas. Dichas percepciones que podríamos calificar como “disidentes”, adquieren valores propios de la subjetividad de cada mujer y del

contexto en el que ella se encuentre. Estas percepciones “disidentes” son relevantes en tanto que conducen a las mujeres a pensar y repensar su femineidad y su corporalidad, desde puntos de vista diferentes a los que se ofrecen en los principios doctrinales de la comunidad.

En este marco traemos a colación los aportes de autoras como Haywood (1982) y Palmer (1993) quienes identifican a la religión como un espacio donde la interacción de los actores sociales, en especial de las mujeres, genera un espacio de agenciamiento donde las reinterpretaciones por parte de éstas respecto a las normas religiosas, promueven estrategias frente a los modelos hegemónicos de género. Esto a su vez, manifiesta diferentes matices individuales que son importantes de tomar en consideración, ya que ponen en entredicho la supuesta inamovilidad de las normas religiosas en relación al género. En el ejemplo anterior vemos que las mujeres más jóvenes ponen en entredicho algunas normas que para mujeres más adultas no son cuestionables. En este sentido, las mujeres llevan a cabo pequeñas tácticas de resistencia a nivel micro-político para hacer frente al dominio del hombre y su mirada.

Capítulo 5: La mujer y su rol dentro de la comunidad.

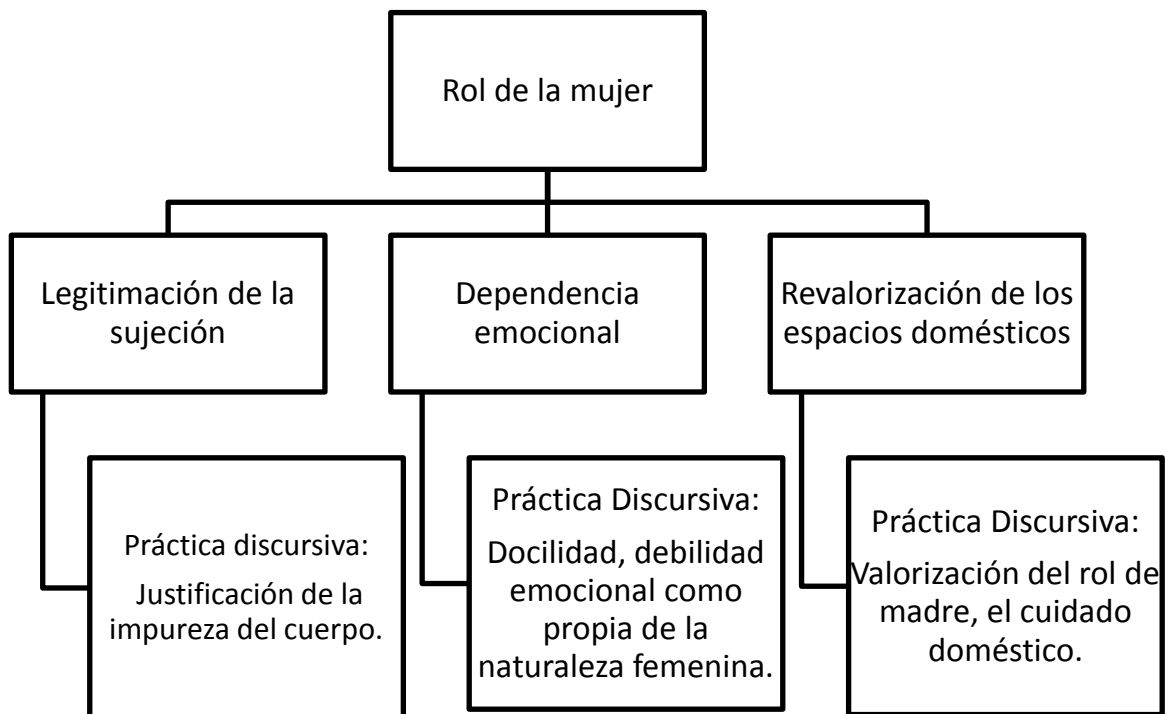
5.1. Categorías conceptuales

Del análisis de las entrevistas realizadas en lo que dice relación con el rol que cumplen las mujeres en la comunidad, hemos identificado tres categorías conceptuales contenidas en los discursos de hombres y mujeres de la comunidad.

- a) **Legitimación de la sujeción al hombre:** entendida como la construcción de la subjetividad de los individuos que se reconocen a sí mismos como mujeres dentro de la construcción simbólica que implica ser mujer dentro de la estructura binaria de género. En nuestro caso particular, se refiere, entre otros ejemplos, a la naturalización y cristalización de normas y reglas que justifican la subordinación de la mujer al hombre rastafari, como lo puede ser la naturalización del aislamiento en periodo menstrual.
- b) **Dependencia emocional:** característica que liga, desde la mirada masculina, una cierta debilidad intrínseca de la condición de mujer, por lo que su naturaleza femenina la lleva a depender emocionalmente del hombre.
- c) **Revalorización de los espacios domésticos:** entendido como todos los discursos que revalorizan los roles privados de la mujer y la figura del hogar como un espacio natural predeterminado por un orden “religioso” a la población femenina.

Lo anterior se expresa en el siguiente esquema

Esquema sobre rol de la mujer



Fuente: Elaboración propia

5.2. Legitimación de la sujeción al hombre

Las diversas acciones y prácticas discursivas que llevan a cabo las mujeres al interior de la comunidad con el fin de legitimar la sujeción a los mandatos del hombre, se pueden entender a partir de la oposición que realiza Bourdieu en "El sentido práctico", sobre el antagonismo entre lo masculino y lo femenino, que se manifiesta en la manera de estar, de llevar el cuerpo, de comportarse bajo la forma de la oposición entre lo recto y lo curvo, entre la fineza, la rectitud, la franqueza (quien mira de frente y hacer frente y quien lleva su mirada o sus golpes derecho al objetivo) y, del otro lado, la discreción, la reserva, la docilidad (Bourdieu, 2007).

Esta docilidad se expresa en la figura de la esposa y la madre, que responden al hogar como el espacio natural para ellas. De este modo, es dentro de la esfera doméstica donde se reproduce el orden natural de subordinación entre el hombre y la mujer.

Al respecto, señalamos lo que nos dice una de las entrevistadas, al ser consultada sobre el rol de la mujer:

“(...) para nosotras igual el hombre es la cabeza, entonces para nosotros es importante que el hombre esté firme, el como hombre, edificado... que busque en sí mismo el conocimiento, que se conozca a sí mismo para que así una también tenga esa fortaleza, porque él es un pilar... así como también lo es la mujer, por otro lado. Nosotras también necesitamos conocernos a nosotras mismas para que también así el hombre pueda confiar en su reina” (Mujer 3, 38 años).

Es dentro de este espacio de servidumbre, representado en la concepción del hombre como la “cabeza”, donde la mujer acepta y reproduce en voluntad el principio de dominación que la mantiene en obediencia y desigualdad frente al varón.

Esta visión se ve complementada con la opinión de uno de los sacerdotes, quien señala:

“Todo es permitido y le es lícito a la mujer, pero no todo le conviene... o sea en sí... por ejemplo si tiene un rey, o sea como yo, o sea que si tiene a su King... a su hombre y la puede ayudar a mantener, la mujer puede hacer otros tipos de trabajos que sean en la casa, que no sea necesario poder salir. Por ejemplo, mi señora hace cosmética natural...shampoo, cremas naturales y todo eso... se pueden vender online, o yo mismo las puedo ofrecer yo a mis clientes y todo eso, entonces ahí ella ya no está teniendo la necesidad de salir de la casa. Pero no es algo normativo que le digan no...usted lo tiene prohibido” (Hombre 1, 38 años).

La opinión del hombre sobre la construcción performativa de la mujer, se legitima cuando este se posiciona desde la autoridad (King o Rey) y el poder para mantener la diferencia del mismo en relación a lo femenino, que solo existe en oposición a la racionalidad masculina. Es así que se permite a la mujer circular por los espacios públicos, siempre y cuando cumpla con las proyecciones patriarcales que se le imponen y exigen.

Así, por ejemplo, en el siguiente testimonio se evidencia la sujeción legitimada de la mujer frente al hombre:

“Pa mi está súper bien porque si... porque ésta es la iglesia pos... esto es para todos...y yo me doy cuenta, después de tanto tiempo guardando jornada que una mujer sí tiene cambios hormonales más seguido que el hombre... (...) entonces por todas esas cosas, mejor que los hermanos se muevan ahí libremente... y como dicen que la cocina igual es otro altar (...) entonces mejor que entren los hermanos y una venga así... a compartir para que te atiendan... a mí me gusta por eso igual” (Mujer 4, 30 años)

En este caso descrito, es importante señalar que según los principios del rastafarismo, las mujeres no pueden ingresar a la denominada “Cocina Universal” que como espacio donde se produce el alimento para la comunidad, está permitido solo para los hombres. Sin embargo, una vez al año se les permite a las mujeres hacer uso de dicho espacio con el fin de celebrar el aniversario de la Liga de Liberación de la Mujer Negra, instancia que agrupa a todas las mujeres, solteras y casadas, que comparten la fe rastafari.

Tal como lo describe una de las entrevistadas: “(...) nos dejan entrar en la cocina (...) para el aniversario de la Liga... ese día se nos permite entrar así que ahí cocinamos nosotras pa todos los hermanos”.(Mujer 4, 30 años).

Si bien es claro que el proceso de individuación de las mujeres rastafaris para reconocerse como sujetos está mediada por la mirada androcéntrica que las constituye como tal, desde la perspectiva teórica de esta investigación, no afirmaremos, siguiendo a Mahmood (2005), que estas mujeres sean víctimas de una *falsa conciencia* como podría afirmar Amorós (1991).

En este sentido, deseamos rescatar el sentido que adquiere para las mujeres rastafaris el habitar estas normas religiosas que las posiciona en determinada estructura dentro de la comunidad. Así, destacamos otro testimonio de una de las mujeres con más antigüedad en la comunidad, quien afirma:

“(...) para mi igual es importante no pasarlo a llevar y hablarle a él, decirle cualquier cosa, cualquier proyecto, cualquier idea, para mi es importante que él lo sepa todo. Para nosotros el vivo ejemplo es su Majestad Haile Selassie y su Emperatriz Menen. Ella fue una persona, una mujer muy activa dentro del Imperio Etiope... creó escuelas para mujeres, especiales para mujeres (...) entonces para su majestad su emperatriz fue un pilar, fue súper importante, es como su mejor consejera... un equilibrio, el hombre ve ciertas cosas, pero la mujer ve otras cosas y ahí se complementan” (Mujer 3, 38 años).

El testimonio recién citado es un claro ejemplo de lo que afirma Mahmood (2005) en lo que respecta a las posiciones coloniales y eurocéntricas en torno a las vivencias y prácticas religiosas, en este caso, de las mujeres musulmanas:

“Una de las reacciones más comunes es la suposición de que las mujeres partidarias del islamismo son títeres dentro de un gran plan patriarcal, y que si fueran liberadas de este cautiverio expresarían naturalmente su aversión instintiva contra las convenciones islámicas tradicionales que suelen encadenarlas”. (Mahmood, 2005: 2).

Si bien, tal como señalamos más arriba, el trabajo de Mahmood se refiere a las mujeres musulmanas, el mismo ejemplo puede ser comparado con las prácticas y vivencias de las mujeres rastafaris, en cuanto que se podría inferir que padecen las normas religiosas que las obligan a aislarse en sus periodos de menstruación, a no subirse al altar, entre otras cosas; sin embargo, lo que se pretende analizar aquí es el sentido que las mismas mujeres le atribuyen a sus prácticas.

5.3. Dependencia emocional: la mujer mansa y humilde

Otra de las categorías que nos ha arrojado el análisis de las entrevistas es el relacionado con la dependencia emocional que se le atribuye a la mujer respecto al hombre. En este sentido, la mujer se considera un sujeto frágil del cual el hombre debe cuidar, más aún en sus periodos de menstruación donde el hombre “ministra” todas las necesidades de su reina durante dicha jornada, tal como afirma una de las entrevistadas *“si yo tengo un rey... el rey debería a mi ministrarme todo lo que yo necesito. Si mi rey no puede, se le avisa a las hermanas”* (Mujer 4, 30 años)

Desde la perspectiva de los hombres, las mujeres dependen emocionalmente de ellos al ser los hombres los sostenedores de la casa, tal como lo señala uno de los entrevistados:

“(...) por ejemplo si tiene un rey, o sea como yo, o sea que si tiene a su King... a su hombre y la puede ayudar a mantener, la mujer puede hacer otros tipos de trabajos que sean en la casa, que no sea necesario poder salir”. (Hombre 1, 38 años).

Esto se complementa con lo sostenido por una de las entrevistadas, quien señala lo siguiente:

“(...)él está como para guiarme... en el sentido de que “ya reina, tranquila, conversemos...” o no se pos...mi rey es sacerdote, entonces igual él estudia la Biblia... (...) entonces conmigo comparte esas lecturas... me las explica... entonces para mi también es así como el alimento que yo necesito... el equilibrio” (Mujer 4, 30 años).

En este testimonio se evidencia con claridad esta dependencia emocional de la mujer hacia el hombre, donde legitima una determinada naturaleza femenina ligada a lo frágil, lo dócil, tal como lo puntualiza otra de las entrevistadas en este testimonio: *“(...) cuando se leen los principios si pos, por ejemplo ahí se indica que una emperatriz no tiene que ser ruidosa, que tiene que ser mansa y humilde”* (Mujer 3, 38 años).

En este sentido, la mujer, bajo este principio de sujeción mediado por esta dependencia emocional, debe anhelar las relaciones de poder que la contienen, por

lo que debe agradar al otro, y cumplir socialmente sus roles, mantenerse dócil, mansa. Esta sujeción al hombre obedece al principio natural de oposición, donde el deber ser masculino es la acción viril, mientras que la mujer funciona como un capital simbólico negativo. De este modo, la mujer busca ser reconocida como tal, exaltando sus virtudes femeninas (mansedumbre, humildad), en oposición al honor masculino (cabeza de familia, Rey), y donde termina empequeñeciendo su rol dentro de la comunidad, aprehendiendo así la debilidad que se le impone, naturalizándola en el correlato de la naturaleza como perteneciente al ámbito propio de la mujer.

De este modo, la representación del cuerpo femenino como sinónimo de lo doméstico, lo dócil y lo interior, se asocia directamente a un rol determinado como mujer dentro de la comunidad.

Al respecto, podemos señalar lo que nos comenta una de las entrevistadas al ser consultada sobre el rol de la mujer:

“(...)para nosotras igual el hombre es la cabeza, entonces para nosotros es importante que el hombre esté firme, el como hombre, edificado... que busque en sí mismo el conocimiento, que se conozca a sí mismo para que así una también tenga esa fortaleza, porque él es un pilar... así como también lo es la mujer, por otro lado. Nosotras también necesitamos conocernos a nosotras mismas para que también así el hombre pueda confiar en su reina... que ante una dificultad va a ir todo bien, o ante un problema, o ante una decisión, tomar la mejor decisión... para mí igual es importante no pasarlo a llevar y hablarle a él, decirle cualquier cosa, cualquier proyecto, cualquier idea, para mí es importante que él lo sepa todo” (Mujer 3, 38 años).

De este modo, la política patriarcal actúa sobre las dominadas a través de la dependencia psicológica, emocional y física en relación a los dominadores, la perpetuación histórica de lo femenino y ante lo cual el rastafarismo no es la excepción como movimiento político-religioso con raíces abrahamicas, es una constante por y para los hombres, quienes proyectan en las mujeres la necesidad de revalorizarse y reconocerse como viriles y superiores, mientras que de las mujeres se pide que reproduzcan los principios femeninos y legitimen así su propia dominación.

“(...) Es que la mujer siempre va a estar libre (...) Siempre nosotros volvemos a la forma antigua que es la forma natural, entonces es lo mejor (...) por eso yo te contaba que la mujer se guarda esos tantos días que ella está en su tiempo de flujo, en su menstruación para no congregarse, pero también se aparta de su rey... entonces su rey está en la congregación y trabajando para sustentar a la mujer que está en la casa, que puede estar en reposo o en su tranquilidad interior para conectarse con ella misma también... y nosotros pudiendo sustentar tranquilamente trabajando y llevando todo”. (Hombre 1, 38 años).

La dependencia emocional de las mujeres en relación a sus dominadores, es el reflejo de un buen funcionamiento de la estructura patriarcal, ya que se logra no solo una sujeción por medio de relaciones de poder autoritarias, sino también desde las mismas mujeres que desean constituirse como seres sociales negados, deseando, a su vez, encuadrarse en los parámetros de una buena esposa, buena madre, multifacéticas, etc.

5.4. La revalorización de lo doméstico: la mujer es en su casa

El enaltecimiento a la maternidad se ha constituido como eje rector de los cuerpos femeninos tanto en el campo material como el simbólico, dado que *“Las mujeres existen por medio de la maternidad, a través de ella reproducen a los otros, a sí mismas y a su mundo”*; de tal manera que *“al parir la mujer nace como tal para la sociedad y el Estado”* (Lagarde, 2003: 386).

El cuerpo es el referente primario de la identidad sexual y ha sido a partir de la diferencia sexual que se han construido distintas teorías para argumentar las diferencias entre hombres y mujeres, derivadas de ciertas ideologías de género dentro de una matriz cultural que define la identidad femenina en base a mantener “un cuerpo destinado para la apreciación del otro”, y en la que la sociedad, a través de un circuito de reificación, limita el desarrollo de la mujer y fortalece “la ética de la postergación femenina en favor de la realización del otro” (López y Vélez, 2001).

Esto se refleja claramente en las declaraciones de uno de los sacerdotes entrevistados, quien afirma:

“Dentro de la comunidad, el rol de las madres son principalmente la formación y educación de los niños, de los príncipes y de las princesas (...) Entonces para nosotros es súper importante el núcleo familiar, entonces casi siempre las madres se hacen cargo de los hijos, de la educación de los niños, y de las actividades de los niños en sí” (Alecsis, 38 años)

En este sentido, vemos que los miembros de la comunidad reproducen estructuras de dominación históricas hacia las mujeres, al ver en ellas las madres que criarán a los futuros ciudadanos, y serán el apoyo emocional y moral del hombre, desde la base del hogar como la gran sostenedora.

El hogar como espacio resguardado para el desenvolvimiento libre y natural de la mujer, asienta roles de género que son legitimados por hombres y mujeres, quienes ven en lo doméstico un sinónimo de natural.

En este sentido, por ejemplo, el hecho de que la cocina doméstica sea propia de la mujer rastafari, en comparación a la “Cocina Universal” que es administrada solo por hombres y donde se preparan los alimentos “públicos”, es decir, de toda la comunidad, nos señala un rol asignado en base a la concepción de que el espacio de la mujer se reduce a lo privado. Tal como lo señala una de las entrevistadas en este testimonio:

“(...) pero una se limita porque sabe que esa es la pieza de los hermanos... y ahí ellos se mueven libremente... no sé... pueden estar sin turbante, sin ropa... como que hay lugares donde uno no ingresa no más pos. Al altar tampoco nos subimos nosotras... no tocamos nada del altar... esa es la parte del hombre así como para nosotras el altar es la tierra, es nuestro tiempo de purificación que le llamamos al tiempo de la menstruación... ellos tampoco van a meterse ahí digamos”. (Mujer 2, 27 años).

Otro de los testimonios, a propósito del aislamiento de la mujer cuando se encuentra menstruando, nos ayuda a comprender la revalorización que hacen las mujeres del espacio doméstico como propia de ellas en su naturalidad como mujeres rastafaris:

“(...) entonces para que la mujer pueda conocer ese poder, tiene que estar tranquila y conocerse a sí misma en ese tiempo... ¿y donde se conoce la mujer así misma en ese tiempo? En su casa pos... tranquila... dándose su tiempo... quizás regaloneándote, así... cuidándote”. (Mujer 1, 29 años).

Por otra parte, uno de los factores de mayor relevancia para entender esta limitación del espacio de la mujer a lo privado, es el relacionado con su rol como madre.

El rol de madre asignado a la mujer por su misma naturaleza femenina, se presenta en un estado de dependencia y pasividad frente al hombre, que se configura como un sujeto con poder de proteger y abandonar, o en el caso más concreto de los hombres rastafaris, de poder llevarse a sus hijos varones desde los siete años para que se congreguen con la comunidad, mientras sus madres se encuentran en las llamadas jornadas espirituales (menstruación).

Esto se refleja en el siguiente testimonio de una de las mujeres:

“(...) lo ideal es que esté con su padre porque si es hombre es lo que el va a llegar a ser, entonces es importante que crezca con su padre... y en este caso bueno las princesas se quedarán con nosotras porque allí irán aprendiendo de todo lo que uno va haciendo, ellas van observando... ellas ya desde chiquititas tienen una conciencia de lo que es ser mujer... de lo que es su cuerpo... toman con toda naturalidad lo que es la menstruación”. (Mujer 3, 38 años)

En este testimonio se aprecia una actitud de aceptación frente al hecho de que la crianza posterior de sus hijos hombres, será responsabilidad en mayor medida, de los hombres adultos. En este caso, la dignificación de la mujer es entendida en equivalencia a ser una buena madre, sobre todo en los primeros años de los hijos varones, próximos sacerdotes de la congregación.

Otro de los factores que contribuyen a legitimar el constreñimiento de las mujeres y su limitación al ámbito privado, excluyéndolas de “lo público” es el servicio religioso que le corresponde y que se denomina “ministerio”.

El ministerio de la mujer rastafari, según las enseñanzas de su fundador, es un servicio religioso que le corresponde a toda mujer desde su primer periodo menstrual y consiste en un ritual por medio del cual, en cada menstruación que es contenida en paños denominados “napis”, la mujer realiza un acto de devolución de su sangre menstrual, que para ellas representa una sangre “derramada sin violencia”, a la tierra con el fin de obedecer ciclos lunares, considerados por los rastafaris como el perteneciente a un orden natural divino.

Tal como puntualiza uno de los sacerdotes de la congregación:

“(…) Y la mujer... su ministerio es devolver la sangre a la tierra... en su purificación, en su ciclo menstrual, ellas devuelven la sangre a la tierra, es un ministerio porque se está devolviendo la sangre sin dolor y sin violencia, a la misma tierra a la cual alimenta y retribuye también con esa misma energía poderosa que la misma madre creación les dio”. (Hombre 2, 39 años)

Tal como describe el testimonio citado, la mujer contribuye a la purificación de toda la comunidad en la correspondencia de su cuerpo con ciclos naturales, donde el acto simbólico, pero también práctico, de devolver la sangre a la tierra, sella su rol como sujeto circunscripto a un espacio privado. El servicio de ministrar la sangre no es un servicio religioso que se ejerza en comunidad, por mucho que exista un acompañamiento de parte de todas las mujeres cuando se encuentran menstruando. Es por esto que su labor se realiza en el silencio y tranquilidad de su casa, donde no puede ser vista ni escuchada, y donde se cristaliza su sujeción e impedimento de participar libremente de la congregación.

Sin embargo, es preciso argumentar desde la perspectiva de esta investigación en lo relacionado a este punto, ya que las mujeres, en su capacidad de agenciamiento dentro de la comunidad, han resignificado lo que entienden por libertad de movimiento.

A este respecto, una de las entrevistadas afirma:

“porque nosotras, a diferencia de los hermanos, somos cíclicas pos (...) una se va moviendo de acuerdo a sus ciclos, no... da lo mismo si es enero, febrero... lo único que importa es en qué día estoy yo... estoy ovulando o no... para saber cuántos días libres me quedan (...) uno se refiere a la libertad de movimiento.... Que no es lo mismo moverse con naps, que andar libre pos... así de movimiento... de poder ir no sé... a una playa, a una piscina con los niños” (Mujer 4, 30 años).

En este sentido, las mujeres que habitan estas normas religiosas, que para un feminismo eurocéntrico puede parecer como un símbolo unívoco de represión y dominación, es cuestionado por las mismas mujeres que redefinen los límites de sus libertades individuales basadas en una creencia religiosa. Creencia fundamental, ya que es la que marca, de alguna u otra forma, la conversión de la mujer al movimiento. Aunque si bien afirmábamos que la mujer, por su condición sagrada, puede “autocoronarse”, si debiésemos señalar algún ritual por medio del cual la mujer hace efectiva su adherencia al grupo, es a través del ejercicio voluntario de su ministerio como miembro de la comunidad.

Así, uno de los testimonios clarifica esta resignificación del ciclo menstrual como sinónimo de incorporación a un sistema de creencias que resuena con más naturalidad en las mujeres, ya que se practica discursivamente desde la visión de las leyes naturales:

“Claro... autoconocimiento... la naturalidad de todas las cosas... ser parte con la salida del sol, de la caída del sol. Las leyes naturales de la tierra, cuando florecen... las estaciones... los ciclos de la mujer... todo se ordenó”. (Mujer 2, 27 años).

Esta apelación a algo que es “ordenado” en la vida y a una cierta naturaleza femenina especial y exclusivamente cíclica, hace mención a esta legitimación de un rol de la mujer ligado a un espacio privado donde el cuerpo se disciplina de cierta forma con el fin de adecuarse al sistema normativo del grupo. Así, la mujer rastafari solo puede sacarse su “caída” (turbante) en el interior de su casa.

En el ámbito público, por el contrario, la mujer debe procurar ser cauta y obedecer las determinaciones espaciales que son fijadas por la comunidad, en cuanto a que hay espacios delimitados solo para hombres, como hemos mencionado con anterioridad, entre los que destacan la Cocina Universal y el Altar dentro del espacio del ritual, denominado el “Tabernáculo”.

5.5. La Comunidad y el rol de la mujer.

Este último punto que pone en relación el rol de la mujer en el espacio público de la comunidad, nos conecta con el último objetivo específico de nuestra investigación.

La comunidad Rastafari compuesta, como se detalló al principio, por 30 miembros, en su mayoría de género masculino, posee una estructura jerarquizada y que opera desde una concepción de la mujer como sujeto ajeno a los tratamientos de “lo público”, instalando dicho espacio como propio de lo masculino. Por lo mismo, el servicio religioso principal y todo su universo simbólico es operado por hombres, quienes son los únicos aptos para ser sacerdotes, lo que implica oficiar las ceremonias religiosas y procurar mantener la unidad de las creencias como discurso oficial, tal como lo señala uno de los miembros:

“(...) Por ejemplo, la mujer no se sube en el altar. Eso es parte del hombre. Cuando la mujer está en su ciclo menstrual no se congrega. Esto es bíblico. Todo esto es bíblico. No se congrega y espera sus días de purificación para después poder congregarse. La mujer no toca tambor, el hombre toca tambor”. (Hombre 1, 38 años).

Esta visión es complementada con lo que afirma otro de los sacerdotes al referirse al manejo de los espacios comunitarios:

“(...) lo que es el lugar comunitario en este caso queda a disposición de los hermanos que son más solteros... o de los hermanos que también tienen reina, pero que se apartan para también equilibrar los dos trabajos de acuerdo al liderazgo que te ha ido tocando”. (Hombre 2, 35 años).

En este sentido, el ámbito del dominio se confluye en las relaciones de poder que sustentan los espacios públicos al mismo tiempo que se legitiman y enraízan en los espacios privados, así la ausencia de las mujeres de los espacios político-religiosos no se refiere a la incapacidad de dichas mujeres para participar activamente en estos espacios, sino más bien responde a la capacidad del grupo dominante para bloquear y negar como individuos políticos a las minorías que ellos construyen como los otros.

De este modo, la mujer se mantiene en el anonimato de lo doméstico, sin un proceso de individuación que le permita posicionarse en lo social y visible. En este caso, los roles de la mujer como madres, esposas, hijas, responden a una naturaleza femenina de apariencia universal y ahistórica.

Sin embargo, tal como hemos ido destacando en los análisis previos, es de vital importancia ir en rescate de las visiones particulares de las mujeres que dan voz a

sus prácticas religiosas como un proceso de análisis que dote de sentido al accionar de las mujeres como co-habitantes de una comunidad de sentido.

En este sentido, es importante destacar lo que una de las entrevistadas afirma respecto a su rol en la comunidad:

“La educación. Marcus Harvey que es nuestro profeta llamaba a que... decía siempre “si educas a una mujer, educarás a una nación” que es nuestra principal labor... es la educación de nuestros niños... nosotras somos las que traemos la vida... entonces vamos a traer mujeres y vamos a traer hombres... sacerdotes también”. (Mujer 2, 27 años)

En este testimonio se evidencia la legitimación que realizan las mujeres en torno a su rol como madres y educadoras de futuros sacerdotes de la comunidad, que reproducirán el sistema de creencias por ellas sostenido.

Sumado a lo anterior, debemos destacar el hecho que dentro de la comunidad es permitida una instancia formal de agrupación entre todas las mujeres denominada “Liga de Liberación de la Mujer Negra”, que se configura como un espacio político de reivindicación y resistencia a los patrones masculinizados que se practican al interior de la comunidad. Sin embargo, este espacio que por su nombre llama a una reivindicación de carácter político, en la práctica solo reproduce el sistema de diferenciación sexual, ya que gran parte de sus actividades están ligadas a temas educacionales de los niños, y muy pocas veces dicen relación con temas más políticos o de la comunidad.

“(...) nosotras tenemos nuestro tiempo, más que nada en este momento, en esta congregación somos muchas mamás... de hecho la mayoría somos madres, entonces hay muchos momentos en los que nos reunimos solo nosotras con los niños... para hacer esa labor de educación... etc... celebraciones igual en que se celebra la mujer rastafari, conmemoramos la fundación de la liga de emperatrices... y también ese es un momento femenino... momento omega”. (Mujer 2, 27 años)

Este testimonio evidencia lo postulado más arriba en lo que respecta a los espacios de reunión de mujeres, pero que son destinados a reproducir una diferenciación de género establecida.

Esta ausencia de articulación femenina efectiva reside en la dislocación del espacio doméstico al ser un espacio social negado, es decir, invisibilizado como privado, y por ende, no tendría la debida incidencia en las prácticas públicas o políticas. De este modo, el cuidado del hogar y las funciones de la mujer que

adquieren carácter de primitivas y naturales como la familia, no les otorga el capital cultural necesario para acceder a un proceso de individuación.

Tal como detallan los mismos miembros de la comunidad, podemos recurrir a bastantes versículos de la Biblia en su edición Reina Valera, que el grupo utiliza para reforzar las diferencias de los roles de género y el espacio social determinado para los hombres y las mujeres al interior de la comunidad.

Esta constante recurrencia a pasajes bíblicos también es practicada por las mujeres de la comunidad, que tienen internalizadas todas las prácticas de origen bíblico, y por mismo, residen en otros planos de justificación ligados a lo divino.

“(...) En este caso nosotras usamos la caída cuando glorificamos a Dios... también hay una parte en la Biblia... Corintios 12 u 11... me parece... que, por ejemplo, que la cabeza de la mujer es el hombre, y la cabeza del hombre es dios, entonces nosotros para honrar al hombre y a dios, nosotras nos cubrimos el cabello”. (Mujer 3, 38 años).

Todas estas prácticas ligadas a lo bíblico como autoridad moral sobre los miembros femeninos, funcionan dentro de una operación de racionalización y legitimación de los roles de género a través de la reproducción de oposición entre los cuerpos, tal como refiere Bourdieu:

Las propiedades corporales, en tanto que productos sociales, son aprehendidas a través de categorías de percepción y de sistemas sociales de clasificación que no son independientes de la distribución de las diferentes propiedades entre las clases sociales: las taxonomías al uso tienden a oponer, jerarquizándolas, las propiedades más frecuentes entre los que dominan (es decir, las más raras) y las más frecuentes entre los dominados”. (Bourdieu, 1986: 185)

Podemos resumir que la confinación de la mujer dentro de la comunidad específicamente corresponde al campo de la reproducción, el rol tradicional inmerso en la estructura familiar y en la reproducción de la familia, y la reproducción simbólica de toda oposición de los sexos reflejados en la dicotomía del sistema de género.

De este modo, la mujer es relegada a los asuntos cotidianos del hogar, donde ella reproduce en un estado de oposición y sujeción frente al hombre, quien a su vez no puede preocuparse de los asuntos del hogar, asumiendo un rol de proveedor externo a los problemas de “lo privado”.

Conclusiones

El proceso de familiarización con un orden social que se inscribe en el cuerpo de la mujer, señalando sus amenazas, sus “impurezas” y sus contradicciones, consigue, por medio de su representación, naturalizar y normalizar determinados valores culturales como si se trataran de elementos biológicos inalterables. Es por esto que resulta sencillo para determinadas comunidades, transformar valores hegemónicos dominados por hombres, en algo tan concreto como la imagen corporal de la mujer, convirtiendo de paso, una realidad mental en una realidad física. Desde esta perspectiva, hemos podido ver a través de esta investigación, cómo los valores sociales y las posibilidades siempre latentes de su transgresión, han sido sistemáticamente representados en la imagen de la mujer y su cuerpo como lugar donde habita dicha contradicción entre lo puro y lo impuro, lo sagrado y lo profano.

El análisis sobre el discurso de las mujeres y los hombres pertenecientes a la comunidad Rastafari “Congreso Negro Etiópe Africano”, nos ha permitido identificar algunas tendencias, que si bien no son generalizadas para todas las mujeres de dicha comunidad, sí expresan el sentido del cuerpo femenino como parte importante de las prácticas religiosas del grupo. En este sentido, y tal como lo señalamos al principio de la investigación en lo referente a la perspectiva teórica, es importante señalar que el cuerpo femenino no solo se convierte en el lugar de almacenamiento de las normas y preceptos de la comunidad Rastafari, sino que además funciona de forma subjetiva evocando estados mentales propios de cada mujer. Es por esto que cobra vital importancia el aporte que realiza Mahmood (2005) a los debates poscoloniales, ya que intenta instalar el agenciamiento de la mujer como eje articulador de las vivencias religiosas del sujeto femenino, logrando comprender de mejor manera el porqué de ciertas prácticas en el ámbito religioso que a luces del feminismo occidental y colonial, aparentan ser signos unívocos de represión y subordinación al género masculino.

De este modo, las representaciones del cuerpo de las mujeres de la comunidad Rastafari “Congreso Negro Etiópe Africano” están mediadas no solo por lo que ellas desde su apariencia física demuestran, sino también por las relaciones de cercanía y de cotidianidad que establecen con las demás mujeres y los hombres de la comunidad, las cuales son vehiculadas a través de la interacción, haciendo posible que la información encontrada en los principios rastafaris sostenidos por la

comunidad, sean aplicables a la vida cotidiana sin generar contradicciones en la acción.

En relación a las tendencias encontradas en el discurso sobre su propio cuerpo, se identificó que todas las mujeres del movimiento Rastafari, independiente de la edad, aceptan los preceptos o principios del movimiento sin oponer mayores resistencias o cuestionamientos a sus roles como mujeres dentro de la comunidad, debido principalmente, a que sostienen un discurso que relaciona a lo natural como sinónimo de “buena mujer”. En este sentido, cualquier señal de artificialidad (maquillarse, usar aros o anillos, tatuarse) es cuestionada, ya que no se correspondería con el rol de mujeres rastafaris.

Las representaciones sociales de las mujeres y hombres de la comunidad Rastafari, responden a un conocimiento socialmente elaborado y compartido, que se va formando a partir de los saberes y pensamientos intercambiados, transmitidos a través de las tradiciones, la educación, el contacto entre los grupos, que es lo que finalmente permite construir socialmente la realidad, establecer las prácticas y darles sentido.

La importancia del cuerpo en los estudios de la religión abre un amplio panorama para la sociología, no solo respecto del fenómeno de la comunidad, sino también en la comprensión de cómo la religión está vinculada a las emociones, los sentimientos, las percepciones, la imaginación y la memoria. Para ello es necesario volcar la atención a las redes sociales, la vida familiar y las relaciones conyugales y el rol que juegan el ritual y la ideología religiosa.

En esta investigación se evidencia una constante tensión entre las opiniones que los hombres y las mujeres de la comunidad hacen sobre el cuerpo femenino. En este sentido, pudimos observar cómo los hombres sostienen un discurso ambivalente sobre la condición de la mujer y su cuerpo, evidenciado en la concepción de su sacralidad natural, en contradicción con su impureza ligada a la menstruación y su posterior proceso de purificación. Sumado a esto, las mismas mujeres no problematizan dicha condición ambivalente, y más bien la legitiman al aceptar las normas de aislamiento del grupo en sus periodos de menstruación, a la vez que velan su condición de impuras en el discurso sobre la purificación.

Respecto a la naturaleza femenina y la contradicción de un proceso de individuación de las mujeres a través del derecho político de orden patriarcal, debemos entender que al concebir a la mujer como sinónimo de lo cíclico y de

estados anímicos cambiantes, no se les puede concebir como sujetos políticos completos, a diferencia de los hombres, que si bien en el caso particular de los rastafaris desechan el modelo epistémico del hombre blanco, sí sostienen una superioridad moral dada por su condición de hombres. En este sentido, es la misma estructura patriarcal la que construye la irracionalidad de la naturaleza femenina, privándola de ejercer sus derechos en igualdad de condiciones frente al hombre.

De esta forma, se consolida la idea de que las representaciones sociales son el producto, principalmente, de las relaciones y las prácticas culturales que conforman los miembros de esta comunidad.

Por otra parte, desde la perspectiva teórica del estudio, y en relación al rol de la mujer, durante la realización de los trabajos de campo, podemos reconocer que una investigación políticamente responsable implica no sólo ser fiel a los deseos y a las aspiraciones de nuestros entrevistados, sino también debe instar a comprender y respetar la diversidad de deseos que hay en el mundo (Mahmood, 2005) y que en este caso particular, se corresponden con una visión de la mujer rastafari que genera tensiones importantes con la sociedad en la cual se desenvuelven dichas mujeres, como lo es, por ejemplo, el aislamiento en sus periodos de menstruación o la concepción de ella misma como impura.

Desde las posiciones feministas poscoloniales, hemos comprendido la importancia de sostener que el proyecto político del feminismo no está predeterminado sino que necesita ser continuamente negociado dentro de contextos específicos. En este sentido, cobra vital importancia ir en búsqueda de las vivencias subjetivas de todas las mujeres que se encuentran inmersas en sistemas de dominación y preguntarse, tal como lo destaca Mahmood (2005), si se está dispuesto a reconstruir las sensibilidades, los mundos que habitan y los compromisos que asumen las mujeres que para el mundo occidental patriarcal, aparecen como víctimas de una subordinación de la cual Occidente estaría, en apariencia, libre.

Desde esta perspectiva, es posible también, visualizar nuevos horizontes de investigación en el área de la sociología de la religión, antropología de la religión y la filosofía, con el fin de abrir espacios de discusión en torno a la influencia de las nuevas religiones, las nuevas espiritualidades de los jóvenes y cómo esto comienza a modelar nuevos conceptos sobre lo social, lo económico, lo político y lo cultural.

Así, aflora la necesidad de seguir investigando la adaptación que están realizando muchos jóvenes para adquirir y experimentar universos simbólicos

provenientes de lugares tan distantes de América del Sur como lo son Japón, Corea del Sur, China, etc, y que han llegado a nuestro país a través de la difusión cada vez mayor, del internet en la población. Sumado a esto, también se presenta la necesidad de comprender los fenómenos religiosos ligados al arribo de inmigrantes de distintas partes del mundo, y que han ido reconfigurando el espacio público, por ejemplo, a través del uso de la *burka* por parte de mujeres árabes que han migrado a ciudades como Santiago, La Serena, Valparaíso. Todos estos procesos, ya no de adaptación por parte de jóvenes chilenos, sino de arribo de religiosos inmigrantes, que “portan” prácticas particulares ligadas a su religiosidad, instala la necesidad de abrir un campo de investigación que contribuya a una mayor comprensión de dichos fenómenos, en pos de mejorar la convivencia comunitaria entre la ciudadanía, pero ya no desde miradas etnocéntricas, sino de perspectivas poscoloniales que vayan al rescate de las vivencias particulares de quienes las experimentan como reales, y por lo mismo, legítimas.

Sin embargo, el hecho de que se plantee la necesidad de comprender y respetar las vivencias, en este caso, de las mujeres rastafaris y se contextualice su accionar, no significa que debemos abandonar nuestra posición crítica hacia lo que consideramos prácticas injustas en el contexto de nuestras propias vidas, o que acríticamente promovamos los estilos de vida de mujeres mandatadas a ser mansas y humildes.

Se trata más bien, de comprender la necesidad de dejar abierta la posibilidad de que nuestras certezas políticas y analíticas puedan sufrir modificaciones en el proceso de exploración de estos discursos femeninos, con el fin de estar dispuestos como investigadores a aprehender nuevos sentidos que puedan adoptar ciertas prácticas, que a primeras luces podrían ser catalogadas de machistas o patriarcales.

Bibliografía

- Acuña, A. (2001). El cuerpo en la interpretación de las culturas. *Boletín Antropológico*. Año 20, Vol 1, Nº 51, 31-52.
- Álvaro, J. y Fernández, B. (2006) Representaciones sociales de la mujer. *Athenea Digital*, 9, 65-77. Recuperado de: <http://antalya.uab.es/athenea/num9/alvaro.pdf>.
- Amorós, C. (1994). Feminismo, igualdad y diferencia. México, UNAM, PUEG.
- Andrade, L. (2010). Revisitando el oficio de sociólogo: Notas sobre el habitus de investigador social. *Cinta Moebio* 39: 153-169.
- Andreú, J. (2002). Las técnicas de análisis de contenido: Una revisión actualizada. Sevilla, España: Fundación Centro de Estudios Andaluces.
- Araneda, J. (2011). Cuerpo e Islam, respuestas a través de las sensibilidades corporales en la segunda mitad del siglo XX en Santiago de Chile. (Tesis de Pregrado) Universidad Metropolitana de las Ciencias de la Educación, Santiago de Chile.
- Bahamondes, L. (2013) El escenario religioso en el Chile actual: transformación y pluralismo. *Revista Transformaciones y alternativas religiosas en América Latina*, 103-118.
- Beck, U. (2009). El Dios personal. La individualización de la religión y el espíritu del cosmopolitismo. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- Beltrán, C. (2016). Teologías poscoloniales y hermenéuticas del fenómeno religioso La teología crítica feminista de la liberación como paradigma de una «teología poscolonial». *Revista Horizontes decoloniales*, Vol. 2, 59-74.
- Bourdieu, P. (2007). El sentido práctico. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Canales, M. (2006). Metodología de investigación social. Santiago de Chile: LOM.
- Canclini, N. (2005). Industrias culturales y globalización: Procesos de desarrollo e integración en América Latina recuperado de: www.revistaei.uchile.cl/index.php/REI/article/download/14982/15403
- Cobo, R. (2005). El género en las Ciencias Sociales. *Cuadernos de Trabajo Social*, Vol. 18, 249-258.

De la Cueva Merino, J. (2015). Conflictiva Secularización: Sobre sociología, religión e historia. *Historia Contemporánea*, Vol.51, 365-395.

De la Torre, R. (2008). La Imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global. *Revista de Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, N° 10, 49-72.

Douglas, M. (2007). Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

Duret, P y Roussel, P. (2013). El cuerpo y sus sociologías. *Ciencias Sociales y Educación*, Vol. 2, N° 3, 167-200.

Esteban, M. (2004). Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio. Barcelona, España: Ediciones Bellaterra.

Faúndez, G. (2011). Resistencia y creación en Babylon: Retazos de la cultura Rastafari entre los jóvenes. *Revista Sociedad y Equidad*. Recuperado de: <<http://www.sye.uchile.cl/index.php/RSE/article/view/14978/15427>>.

Faúndez, G. (2008). *Rastafari – Comunidad y Música: La adaptación de una cultura Jamaicana a la realidad de la juventud Chilena*. (Tesis de Pregrado). Universidad de Chile, Santiago de Chile.

Flores, F. y Carini, C. (2007). Religión y Género en dos minorías religiosas: el caso de las mujeres adventistas y budistas. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.

Frigerio, A. (1993). Los Estudios Sociológicos sobre Religión en Argentina: desarrollo y tendencias actuales. *Ciencias Sociales y Religión en el Cono Sur*. A. Frigerio, compilador. Buenos Aires: CEAL.

García Ramos, M. (2014). ¿Tribu rasta en la Habana?. *Revista de Antropología Experimental* n° 14. Texto 3: 25-43. Universidad de Jaén, España.

García Somoza, M. (2014). Géneros, sexualidades y religiones: relaciones, intersecciones y confrontaciones. *Revista Sociedad y Religión*, Vol. 2, 133-143.

Hernández, R. Fernández, C. y Baptista, P. (2001). Metodología de la Investigación. México: McGraw-Hill.

- Jodelet, D. (1986). La representación social: Fenómenos, conceptos y teoría. En Moscovici, S. *Psicología Social II*. Barcelona, España: Ediciones Paidós, 469-494.
- Lamas, M. (1999). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. *Revista Papeles de Población*, vol. 5, núm. 2, Universidad Autónoma del Estado de México.
- Lagarde, M (2003). Mujeres cuidadoras: entre la obligación y la satisfacción. "Cuidar Cuesta: costes y beneficios del cuidado". *Emakunde SARE*: 1-5.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- López, S., Vélez, B. (2001) "La puesta en escena de la corporalidad femenina y masculina en la escuela urbana: linda como una muñeca y fuerte como un campeón". *Revista de Estudios de Género*. Vol. 14, 83-101.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Ludueña, G. (2012). La noción de imaginación en los Estudios Sociales de la Religión. *Revista Horizontes Antropológicos*, año 18, n. 37, 285-306.
- Mahmood, S (2005). *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mansilla, M. (2012). Las feas se van al cielo y las Bonitas al infierno. Debates sobre la corporalidad de la Mujer joven en la iglesia evangélica Pentecostal de Chile (1927-1950). *Última Década* N°37, 175-200.
- Marcos, S. (2007). Religión y género: contribuciones a su estudio en América Latina. Introducción al volumen religión y género. *Revista Estudos de Religião*, Ano XXI, n. 32, 34-59.
- Mena, I. (2007). La fe en el cuerpo. La construcción biocorporal en el pentecostalismo gitano. *Revista de Antropología Experimental*, nº 7, 71-91.
- Montecino, S. (2002). Nuevas feminidades y masculinidades. Una mirada de género al mundo evangélico de La Pintana. *Estudios Públicos*, N° 87, 73-103.
- Nuño, N. (2015). La cuestión de género en la religión Hare Krishna: una aproximación a su construcción teológica y antropológica, sus conflictos y debates actuales. *Clepsydra. Revista de Estudios del Género y Teoría Feminista*, N° 14, 95-114.

Perera Perez, M. (2003). A propósito de las representaciones sociales. Apuntes teóricos, trayectoria y actualidad. La Habana, Cuba: Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas, Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medioambiente.

Picech, M. (2010). Apropiaciones del movimiento Rastafari en un país donde “no hay negros”. Ponencia presentada en las Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA, Buenos Aires, Argentina. Recuperado de: [https://geala.files.wordpress.com/2011/03/maria-cecilia-picech-apropiaciones-del-movimiento-rastafari-en-un-pac3ads-donde-no-hay-negros.pdf](https://geala.files.wordpress.com/2011/03/maria-cecilia-picech-apropiaciones-del-movimiento-rastafari-en-un-pa3ads-donde-no-hay-negros.pdf)

Pincheira, G. (2006). Entendiendo la sociedad chilena a través de un análisis histórico cultural: “Mo’a Anbesa Zemene Gede Yehuda”. En cumplimiento de las profecías: El Movimiento Rastafari en Chile. (Tesis de Pregrado). Recuperado en: <http://www.repositorio.uchile.cl/handle/2250/110357>

Scott, J. (1996) El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En: Lamas Marta (Compiladora). El género: la construcción cultural de la diferencia sexual. México: PUEG.

Sequeira, P. (2012). Consagración de lo profano: el cuerpo como espacio de veneración. *Revista Sivo*, Volumen 6, Número 6, 13-41.

Serbin, A. (1986). Los Rastafaris: mesianismo y revolución. *Revista Nueva Sociedad*, Vol 82, 178-186.

Sossa, A. (2011). Análisis desde Michel Foucault referentes al cuerpo, la belleza física y el consumo. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Vol.10: 559-581.

Stolke, V. (2004). La mujer es puro cuento: la Cultura del género. *Revista Desarrollo Económico*, Vol. 45, No. 180: 523-546.

Tarducci, M. (2001). Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial. *Cadernos PAGU*, Vol 16, 97-114.

Touraine, A. (1997). ¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes. Madrid, España: PPC Editorial.

Turner, B. (1989). El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social. México: Fondo de Cultura Económica.

Vaggione, J. (2009). Sexualidad, religión y política en América Latina. Correa, S. & Parker, R. (Orgs.) Sexualidade e política na América Latina: histórias, intersecoes e

paradoxos (286-336). Rio de Janeiro: Sexuality Policy Watch. Recuperado en http://www.sxpolitics.org/pt/wp-content/uploads/2011/07/dialogo-la_total_final.pdf.

Valles, M. (1999). Introducción a la metodología del análisis cualitativo: panorámica de procedimientos y técnicas. En Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional. Madrid: Síntesis.

Velázquez, K. (2013a). Rastafaris desde Jamaica hasta Cuba: tres esfuerzos un solo pensar. *Revista Caribeña de Ciencias Sociales*, N°9, 35-50. Recuperado en <http://caribeña.eumed.net/rastafaris-jamaica-cuba/>

Velásquez, K. (2013b). De lo sagrado a lo profano. Vestigios de la Liturgia rasta en Cuba. Editorial Académica Española.

Anexos

Anexo 1: GUIA DE ENTREVISTA PARA HOMBRES

1. Nombre
2. Edad
3. Lugar de residencia
4. Nivel de escolaridad
5. Ocupación actual
6. Estado civil
7. ¿Cómo llegó a conocer el movimiento rastafari?
8. ¿Consideras que el movimiento rastafari podría ser definido como una religión? **En el caso de que si, ¿por qué? En el caso de que no ¿por qué?**
9. Antes de conocer al movimiento, ¿usted practicaba o profesaba otra religión?
10. ¿Qué cambios percibió usted en el momento en que decide participar más activamente en el movimiento?
11. ¿Cómo fue su relación con su familia en el momento en que se integra al movimiento? ¿percibió cambios?
12. ¿Mantienes algún tipo de relación o contacto con tu familia anterior?
13. ¿Existe alguna exigencia por parte de la comunidad hacia las relaciones que pueden mantener sus miembros con sus familias nucleares previas? (no rastafaris)
14. ¿Qué le llamó más la atención sobre su proceso de conversión?
15. ¿Cómo debe ser, según usted, la relación de los hombres con las mujeres dentro de la comunidad?
16. ¿Y con otros miembros hombres de la comunidad?
17. **Respecto a los otros hombres de la comunidad** ¿cómo es (y como debe ser) la relación entre ustedes?
18. ¿Acostumbran a reunirse solamente los hombres en alguna oportunidad especial?
19. ¿Cuál cree usted que es el rol de la mujer dentro de la comunidad? ¿como esposa? ¿como hermana? ¿como madre?
20. ¿Qué representa para usted el cuerpo de la mujer?
21. ¿Tiene alguna importancia para usted que la mujer adorne su cuerpo?
22. ¿Existe algún comportamiento o conducta de la mujer que usted considere inapropiado?

23. ¿Qué piensas sobre el periodo de aislamiento que debe practicar la mujer durante su menstruación?
24. ¿Considera que existe alguna forma en la cual el cuerpo de la mujer se contamina?
25. **En el caso de que responda afirmativamente** ¿cómo se purifica el cuerpo?
26. ¿Qué importancia tiene para usted la comunidad religiosa en la cual participa?
27. ¿Existe algún tipo de código de conducta o reglas establecidas para quienes participan de la comunidad, ya sea hombres o mujeres?
28. **En el caso de que exista código de conducta:** ¿hay algún tipo de sanción o castigo para quien incumpla dicho código?
29. **Si existe castigo o sanción:** ¿la sanción o castigo es diferente si eres hombre o mujer?
30. ¿Existe algún tipo de exigencia de la comunidad hacia las mujeres casadas o solteras?
31. ¿Las mujeres pueden alcanzar los mismos puestos dentro de la jerarquía de la comunidad religiosa? ¿o existe alguna prohibición?
32. ¿Una mujer soltera de su comunidad puede casarse con un hombre que no sea rastafari? ¿y un hombre?
33. ¿La comunidad puede interferir o involucrarse en asuntos maritales?
34. **En el caso de que sea afirmativa la respuesta anterior** ¿qué tipo de asuntos maritales pueden ser resueltos o tratados por la comunidad?
35. ¿Según su opinión, esto es válido?
36. ¿Alguna vez se ha arrepentido de seguir siendo parte del movimiento? ¿por qué?

Anexo 2: Guía de entrevista mujeres

1. Nombre
2. Edad
3. Lugar de residencia
4. Nivel de escolaridad
5. Ocupación actual
6. Estado civil
7. ¿cómo llegó a conocer el movimiento rastafari?
8. ¿consideras que el movimiento rastafari podría ser definido como una religión?
En el caso de que si, ¿por qué? En el caso de que no ¿por qué?
9. Antes de conocer al movimiento, ¿usted practicaba o profesaba otra religión?
10. ¿qué cambios usted imagina le ocurrieron en el momento en que decide participar activamente en el movimiento?
11. ¿Cómo fue su relación con su familia en el momento en que se integra al movimiento? ¿percibió cambios?
12. ¿Mantienes algún tipo de relación o contacto con tu familia anterior?
13. ¿Existe alguna exigencia por parte de la comunidad hacia las relaciones que pueden mantener sus miembros con sus familias nucleares previas? (no rastafaris)
14. ¿Qué le llamó más la atención sobre su proceso de conversión?
15. ¿Usted se viste diferente para realizar ceremonias que para andar en otros espacios ya sea dentro o fuera de la comunidad?
16. ¿Cómo debe ser, según usted, la relación de las mujeres con sus maridos?
17. ¿Y con otros miembros hombres de la comunidad? ¿tienen alguna prohibición especial respecto a la convivencia con otros hombres?
18. **Respecto a las otras mujeres de la comunidad** ¿cómo es (y como debe ser) la relación entre ustedes?
19. ¿Acostumbran a reunirse solamente las mujeres en alguna oportunidad especial?
20. ¿Cuál cree usted que es el rol de la mujer dentro de la comunidad? ¿como esposa? ¿como hermana? ¿como madre?
21. ¿Qué representa para usted su cuerpo?
22. ¿Tiene alguna importancia para usted adornar o decorar el cuerpo?
23. ¿Tiene alguna forma particular de peinarse?
24. ¿Cómo es su forma de vestir cotidianamente?

25. ¿Incide o no, su marido en la forma en la cual usted se viste, se peina o se adorna?
26. ¿Cuál es la razón de que la mujer deba aislarse del contacto con hombres en su periodo de menstruación?
27. Considerando su vida previa a ser rastafari ¿le fue fácil adoptar esta medida?
28. ¿Qué crees que piensa u opina tu marido sobre tu periodo de menstruación?
29. ¿Considera que existe alguna forma en la cual el cuerpo de la mujer se contamina?
30. **En el caso de que responda afirmativamente** ¿cómo se purifica el cuerpo?
31. ¿Qué importancia tiene para usted la comunidad religiosa en la cual participa?
32. ¿Existe algún tipo de código de conducta para quienes participan de la comunidad, ya sea hombres o mujeres?
33. **En el caso de que exista código de conducta:** ¿hay algún tipo de sanción o castigo para quien incumpla dicho código?
34. **Si existe castigo o sanción:** ¿la sanción o castigo depende de si eres hombre o mujer?
35. ¿Existe algún tipo de exigencia de la comunidad hacia las mujeres casadas o solteras?
36. ¿Las mujeres pueden alcanzar los mismos puestos dentro de la jerarquía de la comunidad religiosa? ¿o existe alguna prohibición?
37. ¿Una mujer soltera de su comunidad puede casarse con un hombre que no sea rastafari?
38. ¿La comunidad puede interferir o involucrarse en asuntos maritales?
39. **En el caso de que sea afirmativa la respuesta anterior** ¿qué tipo de asuntos maritales pueden ser resueltos o tratados por la comunidad?
40. ¿Según su opinión, esto es válido?
41. ¿Alguna vez se ha arrepentido de seguir siendo parte del movimiento? ¿por qué?