PALABRA DICHA

Escritos sobre género, identidades, mestizajes.

Sonia Montecino

Colección de Libros Electrónicos
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Chile

Serie Estudios

PALABRA DICHA
Escritos sobre Género, Identidades, Mestizajes
© 1997 Sonia Montecino A.

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
Colección de Libros Electrónicos
Serie: Estudios

Diagramación y Diseño
Oscar E. Aguilera F.
Programa de Comunicación e Informática
© 1977

PALABRA DICHA

Escritos sobre género, identidades, mestizajes.

Sonia Montecino

Yo tengo el hábito del chileno viejo de decir lo que pienso.
Lo digo de los países extranjeros
y no es raro que no haga excepción con mi propia tierra.

Gabriela Mistral

En la conversación, el narrador no sólo rescata, como en la historia,
lo otro que es digno de ser salvado de la irreversibilidad del tiempo;
su rescate es un acto de restauración (re identificación) de sí mismo.
Un acto liberador.

Humberto Giannini

ÍNDICE

DEVENIR CONCEPTUAL: DE LA MUJER AL GÉNERO

DEVENIR DE UNA TRASLACIÓN: DE LA MUJER AL GÉNERO O DE LO UNIVERSAL A LO PARTICULAR 11

LOS ESTUDIOS DE LA MUJER 12

- La invisibilidad analítica 12
- Un ejemplo de cuestionamiento: críticas al evolucionismo 13
- Las críticas a los Estudios de la Mujer: universalización y esencialismo 14

LOS ESTUDIOS DE GENERO 16

- La recuperación del concepto de género y sus consecuencias epistemológicas 16
- El género como construcción simbólica y como construcción social 18
- A modo de corolario 21
- Bibliografía 23
- Notas 25

EL DESPLAZAMIENTO DE LA MUJER AL GÉNERO: IMPLICANCIAS ACÁDEMICAS Y TEÓRICAS 26

PONENCIA DE PRESENTACIÓN AL SEMINARIO INTERUNIVERSITARIO: "GÉNERO: UN CRUCE INTERDISCIPLINARIO".

a) El devenir en Estados Unidos 27
b) La reciente experiencia Latinoamericana 30
- Disgreciones: re-significación de la categoría mujer a partir del concepto de género 32
- La emergencia de las otras diferencias y la constitución de sujetos en la pluralidad 34
- Breves consideraciones en torno al concepto de género en latinoamerica 35
- Notas 37

RESTITUYENDO ANTIGUOS DILEMAS: LA IGUALDAD EN LA DIFERENCIA 38

MESA DE ANDOCENTRISMO, AGOSTO 21, 1992 42

IDENTIDADES DE GÉNERO EN AMÉRICA LATINA: MESTIZAJES, SACRIFICIOS, Y SIMULTANEIDADES 46

- Construcción cultural de las diferencias de género: simultaneidades 47
- Identidades y mestizajes: la densidad social y simbólica de la Madre 48

- La Eva-malinche 49
- Las vergüenzas femeninas 51
- Espejos y cristales de las mujeres Quiche 51
- El cautiverio de la madresposa 52
- Madres y huachos 52
- La vertiente del imaginario 53
- Víctimas y sacrificios 54
- Reflexiones finales 56
- Bibliografía 58
- Notas 60

LA PERRA AMARILLA Y OTROS MITOS

LA CREACIÓN DE LAS MUJERES: MITOS DE SACRIFICIO Y FECUNDIDAD 62

- Sacrificios y multiplicación femenina como requisitos para la reproducción social y biológica 64
- Bibliografía 67
- Notas 67

MESA REDONDA HOMENAJE A JOSÉ DONOSO 68

A PROPÓSITO DE LA NOVELA "MALDITA YO ENTRE LAS MUJERES", DE MERCEDES VALDIVIESO 71

INTERLOCUCIÓN A APUNTES "UTOPÍA DE LO EFÍMERO" DE HUMBERTO GIANINI 74

BORDEANDO LA POLÍTICA

DIMENSIONES SIMBÓLICAS DEL ACCIONAR POLITICO Y COLECTIVO DE LAS MUJERES EN CHILE. (UNA PROPUESTA DE LECTURA DESDE LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DEL GÉNERO). 78

- Preludio 78
- Algunas tematizaciones y propuestas de analisis de la relación entre mujeres y política en América Latina. 78
- Resignificaciones de lo materno: imaginario y campos de acción femeninos en Chile 80
- Los ruidos maternos y la oposición orden/caos. 81

- El estruendo de la casa y la oposición vida/muerte. 83
- Ausencia y presencia del orden de la Madre 85
- A modo de corolario 87
- Bibliografía 88
- Notas 90

INTERVENCIÓN PARA EL ENCUENTRO INTERNACIONAL
"POLÍTICAS DE IGUALDAD DE OPORTUNIDADES" 94
(Mesa: Igualdad de oportunidades en la perspectiva de un cambio cultural)

- Digresiones sobre igualdad, multiplicidad y diferencia 96
- Notas 97

COMENTARIOS AL INFORME SOBRE FICHAS DE CONSULTA
DE LOS CENTROS DE INFORMACIÓN DE LOS DERECHOS DE LA MUJER 99

MADRESNIÑAS, MADRESOLAS
¿CONTINUIDAD O CAMBIO CULTURAL? ALGUNAS REFLEXIONES. 102
(Artículo entregado a la Revista del Gicam, 1993)

- Notas 105

COMENTARIOS A ENCUESTA DE JUNIO DE 1995 REALIZADA POR CEP,
"ROL E INSERCIÓN DE LA MUJER EN EL SISTEMA ECONÓMICO Y SOCIAL" 106

LO FEMENINO Y MASCULINO EN EL AMBITO DE LAS PROFESIONES;
IGUALDAD Y ESTEREOTIPOS. 107

IDENTIDADES LABORALES E IDENTIDADES FAMILIARES:
CONTINUIDADES Y RUPTURAS 110

ALGUNAS REFLEXIONES QUE SUGIERE LA ENCUESTA 112

- Notas 113

MESTIZAJE Y CAUTIVAS

MESTIZAJE 115

- Notas 121

LA CONQUISTA DE LAS MUJERES: MESTIZOS AL REVÉS Y AL DERECHO 123

- Mestizaje al derecho: madre presente y padre ausente 124
- El mestizaje al réves: las shiñurras y los ülmenes 125
- Algunas consecuencias del mestizaje y de la conquista de las mujeres 127
en el territorio chileno
- A modo de corolario 130
- Bibliografía 130
- Notas 132

LA "OTRA" MUJER. SUEÑOS Y REALIDADES MAPUCHES

LAS MULTIPLES DIMENSIONES DEL EMPLEO DOMESTICO 136

Preludio 136
1) Empleo doméstico: un rito de pasaje 137
a. Los motivos 137
b. El primer trabajo: incorporación a una familia 138

2. Categorizaciones y representaciones: visión de las relaciones 141
interétnicas y de los cambios en la condición femenina.
a. La percepción del "otro", del huinca: clasificatoria de los patrones. 141
b. El empleo doméstico como posibilidad de ascenso social: 143
de lo sucio a lo limpio.
c. La dimensión étnica y de género: 145
nombre, cuerpo y tipo de trabajo o ser india entre los huincas.

3. La mirada de "la señora". Los estereotipos de la visión huinca. 147
4. Las voces sindicales: cariño y contrato 149
5. La mirada de la agencia de empleo 152
- Corolario 153
- Notas 154

VISAGES MAPUCHE EN LA CULTURA CHILENA:
LA "OTRA MUJER", LA OTRA MADRE 155
(Ponencia presentada al Seminario: Modernidad y Valores Culturales, Mideplán, abril de 1993)
- Notas 161

SUEÑOS Y MITOS EN EL IMAGINARIO FEMENINO MAPUCHE
(INAUGURACIÓN DE CONGRESO DE SUEÑOS, U. DE CHILE, 14 DE OCT.)..... 162
(Ponencia Inauguración Congreso de sueños)

- Los viajes del alma femenina 163
- Notas 166

DIÁLOGOS CON LOS IMAGINARIOS DE OTRAS

PRESENTACIONES DE LIBROS

- Una mujer. Elena Caffarena, de Olga Poblete 168
- Nuestras escritoras chilena. Una historia por descifrar, Tomo I, de Ruth González 172
- Ximena Valdés. "Búsqueda de haceres y posiciones femeninas en el mundo rural" 176
- Bibliografía 176
- Notas 181
- Un indecente deseo, de Guadalupe Santa Cruz y Alejandra Valdés 182
- ETS-Sida: discursos y conductas sexuales de las chilenas y chilenos 185
de Magdalena Kleincsek; Ricardo Aravena; Ina Orostegui y Georg Unger.

CRUCES LITERARIOS Y ANTROPOLÓGICOS

GÉNERO FEMENINO Y LITERATURA: CRUCES ANTROPOLÓGICOS 189
(Charla Universidad de Playa Ancha, 16 de junio de 1993)

- La de-generación latinoamericana 190

DISCURSO EN OCASIÓN DE LA ENTREGA
DEL PREMIO ACADEMIA 1992, SEPTIEMBRE DE 1992 192

DEVENIR CONCEPTUAL:
DE LA MUJER AL GÉNERO.

DEVENIR DE UNA TRASLACIÓN: DE LA MUJER AL GÉNERO O DE LO UNIVERSAL A LO PARTICULAR.

Sonia Montecino*

El desarrollo de los estudios sistemáticos, afincados en espacios académicos sobre la mujer, en primer lugar, y sobre las relaciones de género, posteriormente, evidencia un campo epistemológico propio que aunque intersectado con diversas disciplinas sigue un camino particular. El contexto histórico en el cual se desenvuelve la reflexión sobre la mujer y el género está marcada por la existencia de los movimientos feministas, de las diversas espacios de acción de mujeres y por los cambios acaecidos en la división sexual del trabajo, en la estructura social y en la cultura.

La producción de conocimientos teóricos y empíricos sobre la mujer y el género ha sido gestada, en su gran mayoría, en los países del primer mundo (Estados Unidos y Europa) y poco a poco se ha ido extendiendo a los del tercer mundo (América Latina y el Caribe, Africa, Asia). Las diferencias, en el caso de latinoamerica estriban en que las investigaciones y espacios intelectuales no emergieron dentro de las universidades, sino fuera de ellas en lugares alternativos (Ong's) que combinaban la producción de ideas, la recolección de datos, con el trabajo activo de recomposición de los tejidos sociales -en el caso de los países con regimenes dictatoriales - o de implementación de diversos proyectos de desarrollo. De allí que el tipo de reflexión se anclara más en el develamiento de ciertas realidades vividas por las mujeres, que en la elaboración de teorías o hipótesis respecto a esa realidad.

Hacemos énfasis en esa diferencia toda vez que los procesos y debates conceptuales que más adelante enunciaremos no han sido experimentados en nuestros territorios, en los cuales más bien se han recepcionado y re-elaborado sistemas de ideas que se han expandido a través de los movimientos de mujeres y de diversas agrupaciones internacionales e instituciones transnacionales. Una de esas recepciones ha sido, por ejemplo, el del término género que se ha difundido en nuestros países y que generalmente es usado como sinónimo de mujer o de femenino, o que en la mayoría de los casos no se sabe claramente a qué alude.

En este artículo intentaré entregar algunos elementos que aclaren el desplazamiento de la categoría mujer a la de género, utilizando fundamentalmente el proceso acaecido en la disciplina antropológica[1], pues parece ser ilustrativo de lo ocurrido con otras ciencias sociales.

---

* Antropóloga y escritora, profesora del Departamento de Antropología y Coordinadora del Programa Interdisciplinario de Estudios de Género de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

LOS ESTUDIOS DE LA MUJER

La invisibilidad analítica

La década del 70 se va a caracterizar por ser la de la instalación de los Estudios de la Mujer en el universo académico formal[2]; ello va a traer consigo una serie de consecuencias para las disciplinas de las Ciencias Sociales y las Humanidades provocando el surgimiento de nuevos campos de reflexión. Es así como en la Antropología, la Historia, la Literatura -entre las disciplinas más tocadas- se inaugura un proceso de cuestionamiento a los grandes "relatos" teóricos sustentados por ellas. Este cuestionamiento tuvo como primer horizonte sacar a escena la invisibilidad en que permanecía, en los diversos ámbitos del saber, la mujer. De ese modo, se gesta una relectura de las obras disciplinarias y se constata que en ellas las mujeres ya sea como objeto o como sujeto están ausentes.

El tema de la invisibilidad y de la ausencia de la mujer no alude simplemente al hecho de comprobar que en los distintos campos del saber hay una negación o una obliteración, sino que va más allá puesto que se funda en algo más profundo y que compromete a los paradigmas de comprensión de las ciencias sociales, históricas o literarias. Se descubrirá que en en esas ciencias lo que hay es una relación "turbia", "ambigua" con la mujer. En el caso de la Antropología, por ejemplo, la mujer no ha sido olvidada, pues en muchos trabajos de campo y en muchas teorías antropológicas su presencia está consignada (lo que es más o menos obvio toda vez que los núcleos abordados por la antropología tradicionalmente han estado ligados al parentesco, el matrimonio, a la religiosidad, etc.).

De esta manera el asunto de la invisibilidad no está vinculado tanto a los trabajos empíricos y descriptivos de las disciplinas sociales. El problema se afinca más bien en la representación que se hace de ella. Por tanto, la ausencia es más un problema teórico, de interpretación, de modelos de comprensión. Así entonces se hablará de una invisibilidad analítica de la mujer en las disciplinas sociales.

Las intelectuales e investigadoras que impulsan los Estudios de la Mujer descubren entonces que el punto clave será esa ausencia en el plano de los modelos interpretativos; pero avanzaron aún más indagando en las causas que provocaban la invisibilidad. En el caso de la Antropología se inició un camino para dilucidar cómo las mujeres eran representadas en los escritos y trabajos etnográficos y como aparecían desde el punto de vista de los hombres y de las mujeres que hacían etnología, constatándose diferencias en las miradas masculinas y femeninas.

A partir de esas pesquisas se planteará que hay dos grandes prejuicios que operan interrelacionados en las disciplinas sociales, y sobre todo en la Antropología: el androcentrismo y el etnocentrismo. El primero evidencia una mirada centrada en lo masculino y desde lo

masculino, y el segundo, una óptica cuyo punto de comprensión es la cultura dominante occidental. Estas preconcepciones incidirán en los modelos analíticos y en la observación de la realidad. Así por ejemplo, los prejuicios androcéntricos hacen suponer que en todas las sociedades las mujeres están subordinadas y los etnocéntricos hacen leer las diferencias -entre hombres y mujeres y al interior de ellos- siempre dentro de un sistema jerárquico de arriba/abajo; fuerte/débil y como asimetrías.

De esa manera se llegó a la conclusión de que el agregar el "tema de la mujer" en los diversos campos del saber no solucionaría el problema de su representación y que había que abocarse a un proceso de descontrucción de la información, levantando una indagación centrada en la descripción de qué es lo que realmente hacían las mujeres en oposición a lo que hacían los hombres (un análisis centrado en las actitudes y percepciones de las propias mujeres). Pero aún había que ir un poco más allá, era preciso también discutir los modelos teóricos dominantes en muchas de las disciplinas. Así por ejemplo, en el ámbito de la psicología surgen una serie de contestaciones y relecturas del psicoanális, lo mismo ocurre en la literatura y en la historia.[3]

Un ejemplo de cuestionamiento: críticas al evolucionismo.

En Antropología esta primera corriente de los Estudios de la Mujer realizó un enorme aporte al interrogar al evolucionismo y al neo evolucionismo desde sus supuestos androcéntricos y etnocéntricos. Revisemos someramente esas teorías. Darwin no sólo se ocupó de la evolución biofísica de la humanidad sino que de la sociedad, sostiendo que para que ésta surgiera debieron darse dos tipos de requisitos: por un lado los materiales, y por el otro, los sociales. Dentro estos últimos, distinguió los instintos sociales y el sentido moral. En el primer caso se trataría de la cooperación entre los individuos y en el segundo de una regulación de la sexualidad, la cual supone la existencia de uniones heterosexuales estables y el matrimonio como solución cultural a los celos de los hombres. Por tanto, la idea de cultura que emerge del evolucionismo descansa en la "autodisciplina" y la "castidad".

Desde el evolucionismo se comenzarán a fijar los estereotipos del hombre como activo, competidor y con impulsos sexuales y de la mujer como inactiva, encargada de los niños y dominada por los hombres. Para esta teoría la "naturaleza asexuada" de la mujer es un importante aporte a la evolución, puesto que al controlar las energías del varón, hay un estimulo a la cooperación y por tanto una disminución de las tensiones grupales.

Dentro de la teoría evolucionista otros autores como Bachofen, Mc Lennan y Morgan desarrollaron también ideas sobre el surgimiento de la sociedad; su argumento común es la existencia de las siguientes fases: Promiscuidad sexual; Matriarcado; Patriarcado; Familia monogama moderna.[4] Al analizar cómo se definen estas fases se puede apreciar que las mujeres

pasan del poder a la subordinación.

El neoevolucionismo del siglo 20 cuestionó estos modelos y las fases universales del desarrollo de la sociedad. Así, se descartó la idea de la promiscuidad y del matriarcado y aparece como núcleo central del surgimiento de las sociedades el patriarcado. El neoevolucionismo situó la caza como punto básico del nacimiento de la sociedad. Los neoevolucionistas intentaron probar que el "control de los impulsos es fundamental para el surgimiento de la vida social", sus estudios concluyen que el macho hace la cultura porque él es el que caza y la caza implica la cooperación entre grupos de hombres. De ahí entonces se entroniza la imagen de que el hombre es el proveedor y la mujer la receptora de la producción, los estereotipos son así: hombre= cazador/ mujer=no productora.

Posteriormente se asume la idea de que en los inicios de la sociedad el hombre caza y la mujer recolecta. Subyacía a esta imagen la noción de que las mujeres a cambio del apoyo económico de los hombres, les prestarían a éstos servicios sexuales y reproductivos. Estas teorías modernas de la evolución así, sostienen que la primera fase del desarrollo cultural se produce gracias a la caza y está vinculada con agrupaciones patrilineales y patrilocales.

La Antropología de la Mujer vió en estas teorías prejuicios androcéntricos y estereotipos que reproducen la imagen del hombre y de la mujer del siglo 19 europeo. Realizando variadas investigaciones en primatología se llegó a demostrar que en las sociedades protohumanas el núclo de la vida social fue matricéntrico, los descubrimientos que dieron pie a este argumento fueron que: en primer lugar, las mujeres se relacionan estrechamente con sus hijos y forman un núcleo alrededor del cual los varones deambulan, existiendo una cooperación entre hombres y mujeres; en segundo lugar, la primera dieta humana fue en base a cereales y vegetales y no en el consumo de carne. Se ingerían más vegetales que proteinas animales; y por último, que en ese período si bien la caza fue importante, implicó la cooperación de los hombres entre sí y de los hombres y las mujeres como conglomerado. Por último, se sostuvo que el papel de las mujeres en tanto recolectoras fue tan importante como el de los hombres y que tal vez ellas hayan tenido mayor relevancia en los albores de la humanidad por cuanto sus funciones en la recolección fueron la base de la alimentación humana.

Este ejemplo nos muestra cómo las preguntas que emergieron desde el campo de los Estudios de la Mujer fueron generando una ampliación del conocimiento a partir de lo reparos a los modelos teóricos vigentes en las disciplinas.

Las críticas a los Estudios de la Mujer: universalización y esencialismo.

En las diversas disciplinas surgirán voces que denunciarán las orientaciones y sesgos

masculinos de las teorías y del lenguaje en que se expresan. Las propias definiciones de la Antroplogía la hacen suponer, por ejemplo, que el estudio del hombre es el estudio de la sociedad en su conjunto (desde un punto de vista puramente lingüístico). Así, el androcentrismo no se relaciona sólo con el hecho de que los investigadores o pensadores sean hombres, sino porque son hombres y mujeres adiestrados en disciplinas que explican la realidad bajo modelos masculinos.

Estos argumentos provocaron la polémica sobre la existencia o nó de modelos específicos femeninos y masculinos para intepretar y observar los hechos sociales, y por tanto la pregunta por quién -hombres o mujeres - era el privilegiado para estudiar a quién. El punto en discusión fue si las mujeres tenían ventajas para estudiar a otras mujeres y si eso evitaba los prejuicios en las aproximaciones. Estas discusiones dieron pie para ponder en duda la habilidad que las mujeres tendrían para estudiar a los hombres y también la contradicción que una postura de ese tipo entrañaba para el proyecto global de algunas disciplinas, como la Antropología en su pretensión de ser un estudio comparado de las diferentes sociedades humanas.

Una serie de puntos de conflicto comienzan a nacer desde el interior de los Estudios de la Mujer y desde fuera de ellos. En este último caso está el aislamiento y ghettización que comenzó a perfilarse toda vez que se sostuvo que ellos se concebían "sólo para mujeres y por mujeres". Se produce así una suerte de marginalización y el trazado de una línea divisoria en donde los Estudios de la Mujer comienzan a conformarse como una subdisciplina en las ciencias sociales y humanas. Esto puso en el tapete el problema de que todos los esfuerzos de la investigación sobre la mujer se perdían por la segregación de la propia mirada y de la ajena.

Desde el interior de estos Estudios comienzan a aparecer interrogantes que cuestionan, ya a finales de los 70, algunos supuestos. La primera controversia importante es la que emerge desde las intelectuales negras que abren una pregunta relativa al tema de la universalidad del concepto "la mujer". Ellas plantearán que hay diferencias entre las experiencias de las mujeres negras y las blancas en el mundo norteamericano y que no se puede englobar en una categoría sociológica universal sujetos con vivencias, historias y posiciones distintas de acuerdo a su pertenencia étnica. De allí entonces, que se plantee la necesidad de pluralizar y hablar de "las mujeres" y no de una unicidad abstracta que aludiría, en definitiva a una esencia biológica universal, a una categoría homogénea que en la diversidad social no existe. De este modo, nace una discusión sobre la necesidad de superar los propios sesgos etnocéntricos de los Estudios de la Mujer y su tendencia a pensar en modelos universales.

A partir de esa crítica brotarán otras controversias como aquella que interrogó la pretendida universalidad de la subordinación de la mujer. Como dijimos los Estudios de la Mujer en todo el primer período de su nacimiento se abocaron a investigar sobre la posición de las mujeres en la historia, la literatura, la antropología, etc. relevando la cara femenina de muchos procesos y hechos sociales. Pero, ese relevamiento fue de la mano con la constatación de que las mujeres aparecían en todas las èpocas históricas y en todas las sociedades

subordinadas, desvalorizadas, ocupando los lugares más bajos de la vida social. Este supuesto comenzó a debatirse desde miradas que, retomando la historia y modelos teóricos marxistas, descubren que no es posible pensar ahistóricamente la posición de las mujeres puesto que algunos fenómenos, como la colonización y el capitalismo, influirán en el lugar que ellas ocupen en la esfera social.

Así, se da inicio a una amplia polémica que pondrá en escena la necesidad de superar las nociones universalistas y esencialistas y que hará comparecer el tema de la ghettización de los Estudios de la Mujer. Ese proceso de reflexión dara lugar al surgimiento, en la década de los 80, de los Estudios de Género.

LOS ESTUDIOS DE GENERO

La recuperación del concepto de género y sus consecuencias epistemológicas.

Se puede sostener que el concepto de género aparece como un término que ayudará a resolver algunas de las problemáticas que emergieron en el desarrollo de los Estudios de la Mujer. El concepto fue acuñado por la psicología por dos investigadores -Stoller y Money- abocados a la indagación de las disfunciones sexuales. La pregunta que ellos se formularon se vinculó al hecho de que habiendo las mismas disfunciones (por ejemplo, hermafroditismo) en los sujetos, cada uno definía su identidad de manera diferente. De ese modo, descubren que la asunción de las identidades de mujer u hombre, en los casos estudiados, dependía más de las formas en que los individuos habían sido socializados y de la identidad asignada por los padres que de los datos biológicos u hormonales.

De esa manera proponen una distinción conceptual y sostienen que hay una diferencia entre sexo y género. El primero apunta a los rasgos fisiológicos y biológicos de ser macho o hembra, y el segundo a la construcción social de las diferencias sexuales (lo femenino y lo masculino). Así, el sexo se hereda y el género se adquiere a través del aprendizaje cultural. Esta distinción abre una brecha e inaugura un nuevo camino para las reflexiones respecto a la constitución de las identidades de hombres y mujeres.

Este concepto de género será también recuparado por las otras ciencias sociales, las cuales comenzarán a re-elaborarlo y a dotarlo de nuevos contenidos. Así es como en Antropología Gayle Rubin dirá que las relaciones entre sexo y género, conforman un "sistema que varía de sociedad en sociedad", estableciendo que el lugar de la opresión de las mujeres y de las minorías sexuales está en lo que ella denomina el sistema sexo/género. Cada sociedad poseería un sistema sexo/género particular, es decir, un conjunto de arreglos por los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana. Así, cada grupo humano tiene un conjunto de normas que moldean la materia cruda del sexo y de la procreación. La

analogía que utiliza para explicar esto es que el hambre es hambre en todas partes, pero cada cultura determina cuál es la comida adecuada para satisfacerla; de igual modo, el sexo es sexo en todas partes; pero lo que se acepta como conducta sexual varía de cultura en cultura.

La introducción de la noción de género en los análisis sociales trajo consigo una serie de rupturas epistemológicas a las maneras en cómo se había entendido la posición de las mujeres en las distintas sociedades humanas. En primer lugar supuso la idea de variabilidad: toda vez que ser mujer u hombre es un constructo cultural, entonces sus definiciones variarán de cultura en cultura (no se podría así universalizar y hablar de "la mujer" o "el hombre" como categorías únicas). En segundo lugar, configura un idea relacional: el género como construcción social de las diferencias sexuales, alude a las distinciones entre femenino y masculino y por ende a las relaciones entre ellos. Los análisis de género propondrán que es preciso estudiar las relaciones entre mujeres y hombres toda vez que en la mayoría de las sociedades sus diferencias producen desigualdad.

En tercer lugar, saca a escena el principio de la multiplicidad de elementos que constituyen la identidad del sujeto toda vez que el género será experimentado y definido de modo particular de acuerdo a su pertenencia étnica, de clase, de edad, etc. De este modo, se propone comprender a los sujetos mujeres y hombres no sólo desde uno de sus perfiles (el género) sino desde las categorías que viven en él simultaneamente y que van a modelar y especificar su ser femnino o masculino. Por último, emerge la idea de posicionamiento: un análisis de género supondrá el estudio del contexto en el que se dan las relaciones de género de hombres y mujeres, y de la diversidad de posiciones que ellos ocuparán, sobre todo en las sociedades complejas. Así por ejemplo, una mujer de algún país latinoamericano, profesional de clase media, casada, atravesará por distintas posiciones en un mismo día: puede estar en una relación de subordinación con su esposo; pero de superioridad frente a su empleada doméstica; luego, en el trabajo está en un posición superior a la del estafeta y el secretario; en igualdad con sus pares y en subordinación con su jefe, etc. El supuesto que hay tras la noción de posicionamiento es que es preciso indagar en los desplazamientos que viven los sujetos al interior de las jerarquías.

De esta manera el concepto de género plantea el desafío de particularizar, de explorar en las realidades más que en asumirlas como dadas. En este sentido se contrapone a la idea de un universal mujer u hombre y de la fijeza de su identidad, posición y condición. Precisamente, este término permite no sólo conocer los cambios en las relaciones entre hombres y mujeres sino que abre la posibilidad de las transformaciones de esas relaciones (es decir no se queda en la inmutabilidad de la subordinación universal de la mujer). Por último, un análisis de género dadas las múltiples variables que comporta abre una clara senda para emprender lecturas interdisciplinarias.

El género como construcción simbólica y como construcción social

Es posible distinguir dos grandes enfoques en los análisis de género: por un lado, aquellos que enfatizan en la construcción simbólica de lo femenino y lo masculino, y los que ponen el acento en lo económico como clave para entender cómo se posicionan hombres y mujeres en la vida social.

La antropológa Sherry Ortner es la principal exponente del simbolismo génerico. Ella sostendrá que toda vez que las diferencias biológicas encuentran significado sólo dentro de un sistema cultural específico, es preciso conocer cuáles son las "ideologías de género" y los valores simbólicos asociados a lo femenino y lo masculino en cada sociedad. Según ella, a pesar del enorme repertorio de significados de las diferencias sexuales hay constantes en los grupos humanos: una de ellas es la asimetría en que aparecen mujeres y hombres. A raíz de esa constación se formuló la siguiente pregunta: ¿qué hay de común en las distintas culturas para que ellas situen a la mujer en una posición inferior? La respuesta que encontró a esa interrogante fue que la mujer estaría siempre asociada con algo que las culturas desvalorizan, y ese algo está vinculado con la relación de la mujer con lo natural, con la naturaleza.

Siguiendo a Levy-Strauss este enfoque planteará que todas las culturas reconocen y hacen una diferencia entre la sociedad humana y el mundo natural. La cultura intenta controlar y trascender la naturaleza, la usa para sus fines. La cultura, así, aparecería como "superior" a la naturaleza. Las mujeres serían asociadas simbólicamente con la naturaleza mientras que los hombres con la cultura. Así como la cultura controla y trasciende la naturaleza, es "natural" que la mujer, en virtud de su asociación con la naturaleza deba también ser controlada y "constreñida". Estas asociaciones simbólicas se deberían a que las funciones reproductoras de la mujer la hacen aparecer como "encerrada en la biología" (un cuerpo mimético a los ciclos naturales). Los hombres estarían relacionados con el sentido cultural de la creatividad (tecnología, símbolos); la creatividad de la mujer está naturalmente realizada a través del proceso de alumbrar, de parir hijos: la mujer crea naturalmente, desde sí misma, el hombre se ve forzado a crear artificialmente.

Por otro lado, los roles sociales de la mujer estarían "aprisionados" en la naturaleza, pues su papel como reproductora la habría limitado a funciones que están ligadas a ésta. De allí su confinamiento al dominio de lo doméstico, en donde permanece a cargo de la crianza de los niños y la reproducción cotidiana.

Esta cercanía de la mujer al ámbito doméstico hace que la esfera de sus actividades se mueva en relaciones intra e interfamiliares, en oposición el hombre que se mueve en el dominio público y político de la vida social. Así el hombre es identificado con el "interés público" y la mujer identificada con la familia y en algunos particulares asuntos sociales.

Estos planteamientos fueron criticados por su etnocentrismo (en el sentido, por ejemplo,

de concebir la oposición naturaleza/cultura con valoraciones de domino y subordinación) y por suponer que en todas las sociedades existe la dualidad doméstico/público. Sin embargo, la importancia de analizar a mujeres y a hombres como "categorías simbólicas" sigue vigente toda vez que permite identificar los valores que las culturas particulares otorgan a lo femenino y a lo masculino. Esos valores, a su vez, nos dan pistas para conocer las ideologías de género que operan en cada sociedad. El desarrollo de este enfoque ha llevado a considerar el análisis de los símbolos asociados al género con los otros sistemas de significados culturales y a poner atención sobre las estructuras de prestigio que derivan de esos sistemas. Estas estructuras de prestigio tendrán un correlato a nivel de los posicionamientos y representaciones de lo femenino y lo masculino en cada grupo social.

Por su lado, los enfoques de la construcción social del género-relacionados con la teoría marxista- sostendrán que es más importante considerar qué es lo que hacen hombres y mujeres y no los símbolos, y que ese hacer está relacionado con la división sexual del trabajo. Por otro lado, a partir de estos análisis se cuestiona fuertemente la idea de una subordinación universal de las mujeres por su a-historicidad y no consideración de los efectos de la colonización y el nacimiento de la economía capitalista mundial. En Antropología, Leacock es la más conocida de las investigadoras que trabaja en esta línea; sus aportes han sido el rechazo a la idea de que el estatus de la mujer esté directamente relacionado con su función de parir y criar hijos; y que la distinción público/privado sea una oposición válida interculturalmente para el análisis de las relaciones de género.

Revisando estudios y datos de sociedades cazadoras-recolectoras, esta corriente re-leerá a Engels para argumentar que la subordinación de la mujer al hombre, el dessarrollo de la familia como una unidad ecónomica autónoma y el matrimonio monogámico, están relacionados con el dessarrollo de la propiedad privada de los medios de producción. Así, en las sociedades sin clases, los hombres y las mujeres serían autónomos y tendrían posiciones de igual prestigio y valor, y aunque esas posiciones eran diferentes, ello no implicaba necesearíamente inferioridad o superioridad. Así, plantea la idea de la complementariedad entre los sexos.

Una de las principales contribuciones de este enfoque es el descubrimiento que las mujeres en todas las sociedades tienen una contribución económica sustancial y que su estatus no es dependiente de su rol como madres ni de su confinamiento a la esfera dómestica, sino que dependiente de su control o nó respecto a: el acceso a recursos; la condición de su trabajo y la distribución de los productos de su trabajo.

Leacock será una de las autoras que insistirá en la importancia de introducir el tema de la colonización, sobre todo para entender la posición de las mujeres del Tercer Mundo. El núcleo de esta preocupación es la necesidad de distinguir la situación de las mujeres en las distintas sociedades antes de la emergencia mundial del capitalismo y después de implantado el mismo. De este modo coloca el énfasis en la urgencia de emprender estudios etnohistóricos para

comprender los cambios y sus consecuencias. Criticará el uso del paradigma moderno/ tradicional para analizar la situación de las mujeres en las sociedades del Tercer Mundo, alegando que subyace a ese paradigma la idea de que lo tradicional es estático y que lo "moderno" es dinámico y es lo mejor para todas los grupos (de allí también su impugnaciónn al concepto de aculturación que implícitamente pone como superiores los rasgos aportados por el colonizador).

De este modo se pondrá como eje central para comprender la posición de las mujeres las relaciones de producción, a través de ellas Leacock establecerá una tipología y el papel de mujeres y hombres en ellas, toda vez que esas relaciones (el entramado entre producción, distribución, intercambio y consumo) son cruciales para entender las jerarquías socio-económicas y sexuales.

Dentro de los enfoques de la construcción social del género se encuentran un sinnúmero de interpretaciones, así como de debates en relación al tema de la igualdad y desigualdad de las mujeres en las sociedades sin clase; la oposición producción/reproducción, trabajo doméstico/ trabajo asalariado, etc. Se puede decir que el tema del trabajo dentro de la economía capitalista mundial ha sido -y continúa siendo- una de las grandes preocupaciones de esta corriente.

Así se ha sostenido, por ejemplo, que las formaciones sociales pre-capitalistas no son destruidas por el capitalismo, sino que éste las articula en torno a una nueva estructura de produccion. La razón de ello estribaría en que esos modos de producción representan mano de obra barata, a la cual se le pagan salarios bajos, pues cubren su subsistencia y su reproducción.

Esta postura ha recibido críticas, por su generalización y por no considerar los factores de "resistencia" de las sociedades pre-capitalistas. Estas discusiones han desembocado en la idea que es preciso realizar estudios históricos de la articulación, pues cada formación social es diferente. De allí se desprendió la idea que tampoco se pueden generalizar los efectos de la transformación capitalista en la mujer.

Sin embargo, se sostiene que existirían algunos efectos especiales del capitalismo en la vida de las mujeres, en términos de su impacto en: las actividades económicas dessarroladas; en la divisón sexual del trabajo y en las opciones políticas y sociales. Sobre estos efectos se ha levantando una gran polémica; las posiciones más radicales argumentan que el capitalismo y el eurocentrismo han implicado el fin de los derechos tradicionales de las mujeres y han debilitado su autonomía económica; otras han arguido que las mujeres nunca tuvieron tales derechos. Sin embargo existe, un cierto consenso en que los efectos del capitalismo en las economías de subsistencia, junto a la agricultura comercial y el trabajo asalariado han perjudicado a las mujeres rurales. Así, la agricultura intensiva junto a las nuevas teconologías, la ampliación del mercado, los cambios en la tenencia de la tierra y la migración de los hombres, tendrían como consecuencia la discriminación de la mujer campesina.

Esta constatación condujo a la formulación de una teoría sobre la feminización de la

agricultura de subsistencia en Africa y en América Latina[5]. Los mecanismos de esta feminización serían: por un lado, la agricultura comercial a pequeña escala que implica que los hombres cultiven productos para la venta y las mujeres trabajen para mantener la familia, lo que conlleva a que las mujeres dediquen más tiempo al trabajo agrícola y que no tengan acceso al mercado (además, el estado favorece a los hombres en créditos, teconología, etc.); por otro lado, la migración de la mano de de obra masculina implica que las mujeres se encarguen totalmente de la subsistencia de la familia.

Esta teoría de la feminización ha sido discutida conceptualmente, pues ha sido usada de manera muy ortodoxa. Se le critica que encierra la dicotomía producción comercial/ producción de subistencia con su consecuente estereotipo de la posición de la mujer: la mujer=subsistencia/ hombre= comercio, lo que nos lleva al clásico mujer/privado;hombre/público. Por otra parte, se sostiene que la participación de la mujer es mucho más compleja y que es preciso indagarla, pues hay numerosos casos que demuestran que las mujeres asumen la producción y también el mercado local, que trabajan como asalariadas en los cultivos industriales, etc.

Estos ejemplos sólo pretenden evidenciar el rico campo de investigación, reflexión y debates desarrollados por el enfoque de la construcción social del género. Sin duda, podemos decir que es el ámbito donde más indagaciones y discusiones se teóricas se han producido.

En el último tiempo se ha planteado la importancia de hacer análisis de género integrales que consideren tanto los aportes de la construcción simbólica como social, toda vez que hay -evidentemente- una interrelación entre sociedad, economía y cultura, y que muchas veces son las ideologías de género las que subsisten a pesar de las transformaciones en el plano de la división sexual del trabajo. Sin duda la pregunta por la cultura que especifica determinadas representaciones de lo femenino y masculino no es una simple sofisticación ni un juego semántico, es quizás una interrogante crucial que puede ayudar a explicar y a transformar muchas realidades que aún permanecen veladas.

A modo de corolario

A partir del somero recorrido que hemos hecho podemos decir que el concepto de género -como dijimos acuñado por la psicología en la década de los 60- reelaborado por disciplinas como la antropología, la historia y la literatura se usa para aludir a una construcción social y simbólica de las diferencias sexuales. Es decir para remarcar que cada grupo humano "inscribe" y "escribe" sobre las distinciones sexuales un "discurso" social y simbólico. De este modo, se planteó distinguir entre sexo (como realidad biológica) y género (como realidad cultural).

Realizar la distinción biología/ cultura (equivalente a sexo y género), ayudó a demostrar que cada sociedad entiende la diferenciación sexual de manera diversa, que otorga distintos

sentidos a lo que es ser mujer y hombre y a lo que significa femenino y masculino, y que propone particulares modos de relación entre ambos (los estudios pioneros de Margaret Mead y otras antropológas han puesto de manifiesto la heterogeneidad de los atributos asignados a los géneros en los grupos humanos).

Así, el concepto La Mujer -usado para denunciar una condición de subordinación- comenzó a relativizarse por cuanto ya no fue tan simple postularlo como un universal idéntico (esencial) en todos los lugares e inmutable en la historia. Las teorías de género, por el contrario, comenzaron a sostener que la posición y condición de mujeres y hombres debían ser analizadas en conjunto y exploradas más que asumidas, y por otro lado que no ha habido en la historia relaciones invariables (en el repetorio de las comunidades humanas se han dado relaciones de género igualitarias, complementarias, desiguales y subordinadas). Se suman a estas ideas el hecho de que las relaciones de género estarán también signadas por la clase, la etnia, la edad y el contexto social e histórico donde se anidan. Podríamos decir que desde un sujeto concebido como unicidad se transita a otro concebido como pluralidad.

Los debates de los Estudios de la Mujer y de los Estudios de Género dan cuenta de un saber que se ha ido acumulando y que ha realizado una importante ruptura epistemológica, el simple hecho de sacar a luz la evidencia que la vida social está compuesta por hombres y mujeres y que ellos se relacionan entre sí y con las cosas de maneras distintas implicó la revisión de muchas teorías sociales (y también de los métodos) y la inclusión de una nueva dimensión a la reflexión disciplinaria. Las contribuciones de las teorías de género, son sin duda de enorme importancia en el mundo contemporáneo toda vez que ellas abogan por lo particular y por descubrir esa tensión permanente entre lo universal y lo singular.

Por último, es preciso señalar que en el último tiempo han surgido algunos debates en torno al uso del concepto de género que consignamos como parte del rico y complejo proceso de superaración y conservación de las ideas. Se ha sostenido, así que de un determismo biológico (la mujer como esencia) se ha pasado a un determinismo cultural (la sociedad construye los géneros) olvidando los nexos entre biología y cultura; el acento puesto en lo cultural estaría obliterando un dato tan real como que habitamos un cuerpo. En este sentido se ha planteado la necesidad de estudiar la relación que hay entre sexo y género en cada sociedad y establecer el peso que cada uno tiene para la posición de hombres y mujeres. Por otro lado, se ha criticado que el uso del término Estudios de Género evidencia una neutralidad en relación a la posición desigual que las mujeres ocupan en la vida social, y que, por el contrario Estudios de la Mujer aludiría directamente a un problema no sólo académico sino de reivinidicación del lugar de las mujeres. También, y esta es una crítica que ha emergido en América Latina[6] se ha planteado que palabra género no tiene en español el mismo significado que en inglés y que ello dificulta su comprensión pues en nuestras culturas se asociaría comunmente a tela y no a un sentido de diferencias entre masculino y femenino.

Las discusiones en torno a estos problemas serán, sin duda, parte de los nuevos procesos de reflexión para las teorías de género. Lo que sí es importante recalcar aquí que en nuestra realidad latinoamericana el desplazamiento del concepto mujer al de género no ha sido producto de un debate sino que se ha introducido por otras vías que no son precismente las del ámbito académico. Es urgente realizar una lectura de cómo en nuestro continente las reflexiones y modelos teóricos de mujer y género han sido re-leídos y re-interpetados desde nuestra condición mestiza y colonizada. La tarea que está por hacerse es hacer la historia del campo de producción latinoamericano sobre mujer y género y sus propios procesos, sus diferencias y semejanzas con las interpretaciones del primer mundo. Por útlimo creo que es necesario hcer el tránsito desde ser habladas/os por la teoría (o pensadas/os por otras/os) a hablar desde nosotras/os con los sincretismos, amalgamas y mestizajes que nos definen.

BIBLIOGRAFÍA

Barbieri, Teresita. "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica", en *Fin de siglo y cambio civilizatorio*. Ediciones de las mujeres, Nº 17 Isis. Santiago, 1992.

Etienne, Mona y Leacock, Eleanor. *Women and Colonization. Anthropological perspectives,* Praege, Bergin Publishers Book, New York, 1980.

Humm, Maggie. *The Dictionary of Feminist Theory*, State University Press, Columbus, 1990.

Lamas, Marta. "La Antropología feminista y la categoría Género" en *Nueva Antropología* Vol. VIII, N.30, México, Noviembre de 1986.

"Acerca del concepto de género" Ponencia presentada al XII Congreso de la Unión Internacional de Antropología, México, 1994.

Moore, Henrrieta. *Antropología Feminista*, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia-

Instituto de la Mujer, España, 1991.

Oakley, Anne. *La Mujer discriminada*, Siglo XXI, 1987

Stimpston, Catharine. *Womens 's Studies in the United States*, A report to the Ford Foundation, New York, 1986.

NOTAS

1 Para ello nos hemos valido basicamente del notable libro de la antropológa inglesa Henrrieta Moore, de las reflexiones de la mexicana Marta Lamas, de Teresita de Barbieri, Ann Oakley, entre otras que se citan en la bibliografía, además de las propias indgaciones hechas al respecto.

2 Ello sucede en Estados Unidos y en algunos países europeos como Inglaterra y Suecia.

3 Es el caso de pensadoras europeas como Lucy Irigaray quién relee el psicoanálisis, Helene Cisoux en teoría literaria y Michel Perrault en Historia.

4 Los planteamientos de Freud también están relacionados con este pensamiento evolucionista; pero él agrega nuevas dimensiones. Así, para él la sociedad humana emerge a partir de un sacrificio de los instintos. La cultura implicaría la renuncia al sentido del placer y por ende siempre habría una contradicción entre el ser humano y la cultura, ya que ella impone la represión, sobre todo, del instinto genital en pos de la comunidad. Por eso, para Freud el surgimiento del derecho es básico, porque éste regularía las relaciones entre los hombres, sustituyéndose el poder del individuo por el de la comunidad. Las fases que plantea Freud son las siguientes:a) Una familia con el padre como jefe con poder ilimitado (aún no hay cultura). El trabajo es producto de la colaboración entre sus miembros. El macho conserva a la hembra como su objeto sexual y ésta permanece junto a él por su nexo con los hijos; b) Alianzas fraternas: los hijos triunfan sobre el poder del padre y toman conciencia de que la asociación es más poderosa que el individuo aislado; c) Fase totémica: surgen las restricciones entre hermanos, aparece el tabú del incesto y por lo tanto el derecho, la primera ley, es decir nace la cultura.

5 Autoras como Staudt, 1982, Murray, 1981, Bush, 1986, Tinker, 1981 fueron las que desarrollaron esta teoría, de acuerdo a lo sostenido por Moore.

6 Ha sido realizada por la antropológa mexicana Marta Lamas.

EL DESPLAZAMIENTO DE LA MUJER AL GÉNERO: IMPLICANCIAS ACÁDEMICAS Y TEÓRICAS

Ponencia de Presentación al Seminario Interuniversitario: "Género: un cruce interdisciplinario".

> *"...la amistad entre un hombre y una mujer y el intercambio de ideas entre ellos es tal vez el único medio de adquirir, de los fenómenos que nos rodean, un concepto que no peque de unilateral. Las interpretaciones del mundo que cada sexo se forja, lejos de ser antagónicas, se complementan hasta abarcar las distintas fases del prisma de la verdad".*
>
> (Amanda Labarca, citada por Patricia Pinto, 1989).

He restituido estas palabras de Amanda Labarca, por una doble razón. Primero, a modo de homenaje, porque ella fue la creadora de las Escuelas de Temporada de la Universidad de Chile dentro de la cual se inscribe el seminario en el que participamos hoy. Segundo, por su visionaria aproximación a una mirada que recién comienza a asentarse: el de la necesaria superación de las verdades unívocas y totalizantes. Su idea del cruce imprescindible entre las interpretaciones de mundo de mujeres y hombres parece ser una señal que demanda -desde el pasado- ser reconocida como un camino posible para comprender y poner en escena los múltiples matices que configuran los rostros femeninos y masculinos.

La exposición que realizaré intenta abordar un movimiento que siendo plural imbrica dos procesos: por un lado, el de la gestación y desarrollo de los estudios de la mujer y el género, y por el otro, el de un devenir conceptual que, acompañando ese desarrollo propone cada vez con mayor fuerza complejos y enriquecedores desafíos a su instalación académica. Estimo importante para las y los intelectuales de nuestro país, en donde los Estudios de la Mujer o el Género comienzan a emerger en el ámbito universitario, el conocer algunos de los avatares de su incorporación en el primer mundo y en otros países de América Latina. Conocimiento que puede ayudarnos a reflexionar sobre nuestras experiencias, y a la vez interrogarlas desde la particular realidad de la cual nacen, para así esbozar sus virtuales proyecciones.

Deseo manifestar que la descripción que haré, en relación a la historia de los Estudios de la Mujer o Género, es precaria y sólo contempla las experiencias a las que he tenido acceso a

través de documentos y alguna bibliografía a mi alcance. Esa precariedad no lo será tanto en el caso de la exposición sobre los conceptos de género y mujer. En todo caso, mi anhelo se afinca más en sacar a luz algunos puntos que iluminen un posible debate al respecto, así como aportar a las preguntas que surgen del creciente interés e incorporación del tema en las instituciones de enseñanza superior en Chile.

Algunos rasgos de la instalación de los Estudios de la Mujer en Estados Unidos y en América Latina.

a) El devenir en Estados Unidos

Establecer una relación entre la realidad de los Estudios de la Mujer en Estados Unidos y América Latina se torna relevante toda vez que el primero tiene el privilegio de contar con alrededor de 25 años de práctica institucional y de debate teórico-metodológico dentro de las universidades. Si bien en varios países europeos como Francia, Inglaterra e Italia -entre otros-, ha habido un gran desarrollo de estos estudios, no hemos encontrado una evaluación sistemática de su devenir que nos permita realizar algunas caracterizaciones, como en el caso de Estados Unidos.

Así, se puede observar -de acuerdo a la bibliografía al respecto[1] - que se podría hablar de cuatro fases por las cuales han atravesado los Estudios de la Mujer en Estados Unidos: la primera, relacionada con su constitución como una disciplina autónoma dentro de la academia; la segunda, su introducción dentro de las principales disciplinas académicas; la tercera, su esfuerzo por generar curriculums en donde aparezca la diversidad, y la cuarta, un avance hacia la globalización e internacionalización de los Estudios de la Mujer.

La primera de estas fases se inicia en 1969, y su rasgo central es la conformación de los Estudios de la Mujer con una identidad propia. Según Catherine Stimson, este período tuvo como objetivos: 1) desconstruir los errores acerca de la historia, la sociedad y la cultura que habían creado los prejuicios masculinos; 2) construir conocimiento acerca de la mujer; 3) servir de catalizador de las diversas iniciativas de las mujeres en el ámbito académico y 4) producir un nuevo conjunto de ideas, paradigmas y teorías.

Según la autora los Estudios de la Mujer son el resultado más exitoso de la Segunda Ola del Movimiento feminista, como lo evidenció el hecho de que de 17 cursos dados en el primer año de inicio, se pasa, en 1982, a 20.000 cursos y a 300 programas a lo largo del país. Será, precisamente en la década de los 80 donde se produzca una consolidación de estos estudios dentro de la educación superior norteamericana.

No obstante estos existosos resultados, una mirada hacia el interior de los procesos producidos, muestra que muchas veces su instalación significó un gran esfuerzo en donde el trabajo voluntario, la precariedad de fondos y el no reconocimiento de los programas, unido a ciertos prejuicios, se conjuntaron para marginalizarlos y ghettizarlos. Pero, aunque situados en una posición marginal, se institucionalizaron y crearon un espacio de referencia conocido.

La segunda etapa de los Estudios de la Mujer está representada por el intento de sacarlos del ghetto y de la marginalidad, incorporándolos como un conocimiento relevante al interior de las disciplinas. Este movimiento significó hacer visibles y centrales los nuevos acercamientos teóricos y metodológicos. Se comienza, entonces, a producir la inserción, en los diversos curriculum, de conocimientos relacionados con la mujer, y surgen en distintas universidades una serie de proyectos destinados a transformar los programas y avanzar hacia un curriculum más equilibrado en donde los temas vinculados a la mujer no fueran obliterados por los sesgos androcéntricos. También se hizo énfasis en las estrategias interdisciplinarias para el cambio de los curriculum. En la Universidad de Arizona, en 1981, fue donde se realizó con más plenitud esta estrategia interdisciplinaria que abarcó a los 13 departamentos de esa casa de estudios y logró transformar los contenidos de 80 programas de cursos.

Esta fase ha sido llamada de "mayoría de edad" de los Estudios de la Mujer, tanto por la legitimidad que cobran como por su expansión horizontal. Pero, no todas las experiencias de Estudios de la Mujer se abocaron al mismo movimiento de expansión, surgiendo un gran debate -que aún continua vigente- a raíz de este proceso. Hay quienes abogan por la continuidad de estos Estudios como una disciplina separada de las demás, y quienes propician su diseminación dentro de las disciplinas; también, hay posturas que plantean que es aún imprescindible una estrategia dual, puesto que hay conocimientos altamente especializados que deben coexistir con cursos generales sobre la mujer en las principales carreras académicas.

La tercera fase se caracteriza por una apertura hacia la noción de multiculturalidad que propiciará la puesta en escena de las experiencias plurales y diversas de las mujeres. Este proceso se produce a partir de las críticas que emergen desde las intelectuales negras, que cuestionan la idea de una "hermandad universal de mujeres" y que sostienen que los Estudios de la Mujer estaban sesgados por ser producto de la experiencia de mujeres de clase media y blanca, proponiendo su descentramiento hacia otras experiencias. A partir de estos reparos se inicia un debate para la necesaria contemplación de las diferencias no sólo de etnia y raza, sino de clase, religión. edad, etc. Esta discusión abarcó también a los Estudios Etnicos impartidos en muchas de las universidades, puesto que ellos se focalizaban en la etnia sin contemplar la especificidad de la participación de las mujeres en la historia y la cultura.

Se iniciará así, un período de cambios de los paradigmas clásicos de los Estudios de la

Mujer, cambios que fueron producto de las críticas ya mencionadas y que incidieron también en nuevas transformaciones de los curriculums académicos.

Grosso modo, se puede decir que dos grandes paradigmas fueron controvertidos en esta fase:

a) la noción de subordinación universal de la mujer y b) la dicotomía entre las esferas públicas y privadas en la vida de las mujeres. Sus argumentos fueron discutidos desde las nuevas investigaciones interculturales, especialmente desde el examen de las sociedades pre-coloniales y desde las propias experiencias de las mujeres de minorías étnicas. Del mismo modo se comienza a rechazar el modelo de la mujer como víctima, para pasar a una imagen más dignificadora de su condición.

La cuarta fase es la que se experimenta actualmente y se caracteriza por un énfasis en los temas globales que afectan a las mujeres y la internacionalizacion de programas de Estudios de la Mujer o Género en los países del Tercer Mundo. Esta mirada global ha implicado la generación de políticas académicas dentro de las universidades norteamericanas y el apoyo de iniciativas en centros y universidades de países tercermundistas.

Los nuevos temas que cobran relevancia son algunos relacionados con el género y la deuda externa, los ajustes estructurales, el militarismo, las tecnologías reproductivas, el racismo, los refugiados, la familia y el trabajo. Por otro lado, se perfilan reconceptualizaciones en la teoría feminista y la enseñanza de las distintas teorías que han surgido en los 25 años de historia de los Estudios de la Mujer. También se comienza a focalizar la atención en la incorporación de la variable mujer o género en otras disciplinas, desplazando la centralidad de las humanidades y las ciencias sociales hacia las ciencias médicas y biológicas.

El balance que realizan las expertas en la historia y desarrollo de los Estudios de la Mujer en Estados Unidos es uno que demuestra cómo éstos han revitalizado las disciplinas, especialmente las humanidades, arte y ciencias sociales, cambiando las prácticas pedagógicas, los curriculum, y alterando las fronteras disciplinarias. Como un gran logro aparece la creación del concepto de construcción social del género, relevante para orientar las investigaciones, reflexiones y docencia. La evaluación del crecimiento de los Estudios de la Mujer y de su expansión en los últimos 20 años, arroja sin embargo algunas zonas obscuras, como por ejemplo el de su continuidad en un momento de disminución de fondos federales y de disminución de recursos institucionales; por otro lado, la proliferación de los programas étnicos, de los estudios de género, de los estudios de gay y lesbianas, entre otros, han conllevado a formular complejas preguntas a la forma futura de los Estudios de la Mujer y a sus

consecuentes transformaciones curriculares.

b) La reciente experiencia Latinoamericana.[2]

A diferencia de lo antes descrito, en América Latina los Estudios de la Mujer se inician, mayoritariamente, fuera del ámbito de las universidades en un período de crisis económicas, regimenes dictatoriales e impulsados por agencias de cooperación internacional.

Las iniciativas pioneras que se inscriben en el ámbito universitario la constituyen México y Brazil. El PIEM (Programa Interdiscipinario de Estudios de la Mujer) del Colegio de México, nace en 1983 abocado a la investigación, publicando permanentemente libros con los resultados y reflexiones de éstas, y ha incorporao recientemente una actividad docente que conduce a un Diploma de Estudios de la Mujer. Brazil, por su parte, comienza a desarrollar alrededor de ese mismo año en universidades estatales y privadas núcleos de Estudios de la Mujer que actualmente alcanzan a 19, abarcando diversos temas, entre los cuales sobresalen los de sexualidad y salud reproductiva. Sin duda, es en este país en donde se despliega la instalación de mayor extensión de nuestro territorio.

En 1986 el Proyecto Estudios de la Mujer del Colegio Universitario de Cayey en Puerto Rico, tuvo como objetivo la transformación curricular de las disciplinas de literatura, lenguas y ciencias sociales para introducir en ellas cambios tendientes a la visibilización de la mujer y a la superación de los rasgos sexistas de los programas impartidos en ellas. Desde esa época hasta hoy, dicho Proyecto, consolidando su acción en humanidades, orienta su quehacer hacia otras disiciplinas y expande su labor a otras universidades de su país.

Por su lado, en ese mismo año la CLACSO inicia un Programa de Investigación y Formación sobre la mujer, cuya sede se sitúa en Buenos Aires, pero que imparte los cursos en una rotación de países. Este programa que duró 7 años, alcanzó a otorgar 44 becas, y culminó su acción luego de un balance que mostró sus problemas en cuanto a la inserción laboral de los participantes y en la conclusión de sus trabajos finales. Similar proceso atravesó la iniciativa emprendida por Gloria Bonder, en la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, la cual aunque creó un grado en Estudios de la Mujer sus proyecciones no están aún claramente delineadas en cuanto al acceso laboral de dicha especialización.

Otros países de América Latina también tienen una diversidad de experiencias, tales como la Universidad de San José de Costa Rica, en donde se imparte una maestria en Estudios de la Mujer destinada a quienes trabajan con mujeres en distintos ámbitos; en Colombia, en las Universidades de Los Andes y del Valle se desarrollan Estudios de la Mujer y de Género, en

Venezuela la Universidad Central imparte una cátedra y lo mismo ocurre en Uruguay, en la escuela de Sociología de la Universidad de la República.

En la década del 90 comienzan a surgir otras iniciativas que asumen el término de Estudios de Género y que presentan nuevas estrategias, como por ejemplo la Maestria en Psicología con orientación en Género de la Universidad de las Américas en México, el Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM de ese mismo país y la interesante experiencia de Perú, del Diploma de Estudios de Género que se otorga en la Pontificia Universidad Católica. En el caso chileno, se inicia la instalación pionera del Diplomado de Estudios Interdisciplinarios de la Mujer de la Universidad de Concepción y el Programa Experimental de Estudios Interdisciplinarios de Género de la Universidad de Chile.

Por último, se destaca la reciente creación del Comité de Estudios de Género en las Americas, perteneciente a Lasa que intenta ser un espacio de confluencia de académicas de Estados Unidos y América Latina.

A partir de este panorama, se pueden esbozar algunas de las características que se aprecian en la breve historia de los Estudios de la Mujer o el Género en América Latina. Por una parte, se observa que en numerosos casos un doble proceso: por un lado, los Programas, cátedras, diplomados, etc. se han implementado por la voluntad creadora de algunas profesoras e investigadoras y no por iniciativas que emerjan como una necesidad de los centros de educación superior. De allí que, casi siempre, se promuevan y desarrollen con recursos precarios y sin una habilitación institucional. Por otro lado, como el tema ha estado afincado fuera de la academia y ha presentado, en muchos casos, un saber periférico y contestatario a las diversas situaciones políticas y sociales de nuestros países, ello ha inicidido en las dificultades de su legitimación.

Otro elemento común es que, en muchas ocasiones, la incorporación de estos estudios en las universidades, se produce con apoyo de agencias externas en una coyuntura en que los organismos internacionales, exigen la mirada de género a numerosos proyectos y políticas públicas. De allí que la presión por una "profesionalización" del tema ayude a que se considere su importancia en la formación y programas de las distintas carreras. No obstante lo anterior aún estos estudios, en su gran mayoría, no otorgan grados académicos. Sin duda a partir de la experiencia de la CLACSO y de la Universidad de Buenos Aires, se abre una interesante interrogación respecto a la estrategia de especialización y su posterior influencia en el campo laboral privado y estatal.

Se aprecia también la existencia de diversas tácticas de implementación de estos estudios. En algunos casos se opta por permear a las disciplinas (como en Puerto Rico), en otras se los asume como un campo autónomo (PIEM), a veces se inclinan por la inter y multidisciplinareidad (Perú y Chile), en otros se lo plantea como una especialidad dentro de una disciplina general

(la maestria de sicología de méxico). Se observa también una amplia dirección hacia la entrega de post-títulos y poca atención a programas de pre-grado (sólo en Chile).

Así, se puede apreciar una creciente emergencia de los Estudios de la Mujer y del Género en las universidades latinoamericanas. Emergencia que saca a luz una serie de interrogantes y propone algunos desafios. Entre las primeras está el conocer las diversas estrategias y sus especificidades; descubrir las improntas culturales que las han conformado y escudriñar en la existencia o nó de un carácter latinoamericano en su devenir. No es difícil percibir, por la multiplicidad de formas, que en nuestro continente se han asumido algunos de los debates del primer mundo sin haber atravesado por el proceso de discusión y por la historia que los animó -mimesis de apropiación muy típica de la cultura mestiza latinoamericana.

En este último sentido, estimo que es relevante hacer un esfuerzo de reflexión teórica y metodológica que haga sentido con la realidad social y económica de nuestros países, situando los Estudios de la Mujer o el Género como parte de un movimiento de transformación cultural que iniciaron las mujeres latinoamericanas hace tiempo y al que hoy se suman hombres con la incorporación del concepto de género. Asimismo es imprescindible acotar los contenidos implícitos en el uso del concepto mujer y de género, dado que los supuestos que subyacen a ambos suponen, también, modos de implementación específicos.

Disgreciones: re-significación de la categoría mujer a partir del concepto de género

En las ciencias sociales, y fundamentalmente en la Antropología[3], el término género comenzó a utilizarse a mediados de la década del 70, como fruto de las críticas y autocríticas a los estudios, investigaciones y acciones con la mujer. El concepto fue tomado prestado del campo de la psicología[4], en donde se estudiaban las disfunciones sexuales y se buscaba una explicación, por ejemplo, del porqué sujetos que presentaban rasgos anatómicos de hombre o mujer, no asumían las identidades sociales correspondientes a su sexo. Así, se llegó a la conclusión de que era preciso hacer una distinción entre sexo y género, aludiendo el primero a las características biológicas de las personas y el segundo a los atributos culturales y psicológicos.

La distinción sexo/género fue entonces una gran herramienta para re-pensar e interrogar al desarrollo que, hasta entonces, habían tenido las teorías y las prácticas respecto a la mujer. Antes de que el concepto de género las permeara, se manejaban una serie de ideas esencialistas y universalistas para explicar la condición y posición de las mujeres en las sociedades. La categoría sociológica LA MUJER, fue revisada en tanto categoría homogenizante, general,

cuyas características se afincaban en una esencia que había permanecido inalterada desde los comienzos de la humanidad hasta nuestros días. De allí entonces que se tornó necesario replantear el concepto LA MUJER, por "Las mujeres", aludiendo a la pluralidad y a la diversidad de condiciones y posiciones que éstas han tomado en los distintos grupos.

Se produjo así una ruptura epistemológica con las teorías sobre LA MUJER, toda vez que al plantear la diferencia sexo/ género las miradas comenzaron a focalizarse en la infinita variablidad que tejen las culturas humanas para especificar los atributos de hombres y mujeres. El género, entendido como la construcción social de las diferencias sexuales, puso el acento en la idea de que si hay algo universal son los rasgos biológicos,pero que si hay algo particular son los rasgos de género: los datos de la biología serán tematizados y definidos de acuerdo a las singularidades de cada cultura.

En este sentido, la argumentación teórica que implicó el concepto de género no sólo cuestionó la categoría universal de LA MUJER, sino que hizo avanzar las reflexiones en torno a la posición que éstas ocupaban en las distintas sociedades. Así, el postulado de que "la mujer" ostenta una posición subordinada en todos los grupos humanos, toda vez que el patriarcado - dominio de lo masculino sobre lo femenino- atraviesa los períodos históricos, ha sido paulatinamente abandonada, a partir de las investigaciones que, con un enfoque de género, se ha realizado en antropología e historia.

Además, el concepto de género trajo consigo la necesidad de comprender lo femenino en relación a lo masculino y viceversa. Las culturas nombrarán qué es ser mujer y qué es ser hombre y también propondrán modos específicos de relación entre ellos. Esta relación podrá ser de igualdad, complementariedad o desigualdad, según sean las jerarquías sociales, la participación económica y las simbolizaciones emergidas de cada grupo. De esta manera, la idea de que existe "la mujer subordinada" en todas las sociedades y en todos los períodos históricos, es reemplazada por la noción de que existen relaciones específicas entre hombres y mujeres en una diversidad de situaciones que es preciso delimitar.

Puestas así las cosas, no es difícil colegir que el concepto de género, en un movimiento de superación de las anteriores interpretaciones sobre la mujer, abrió la brecha para que nuevas y más complejas teorizaciones aparecieran en el naciente campo de los estudios sobre lo femenino. En el caso de la Antropología, significó también pasar de la Antropología de la Mujer a la del Género, realizándose aportes importantes en cuanto a la relación entre androcentrismo (visiones centradas en lo masculino) y etnocentrismo (visiones centradas en la cultura del observador). La crítica a los prejuicios étnicos y de género -que muchas veces van de la mano- ha sido de gran relevancia para los nuevos enfoques de la disciplina en su conjunto.

La emergencia de las otras diferencias y la constitución de sujetos en la pluralidad

Ya a fines de la década del 70 casi la mayoría de las investigaciones y reflexiones asumían el concepto de género como uno imprescindible para entender la posición diferencial de mujeres y hombres en las distintas sociedades. Si bien hubo un consenso en cuanto a la distinción sexo/género, no lo hubo en relación a si en la construcción de este último tenían más peso los elementos culturales (o ideológicos) o los elementos socio-económicos. De allí que, sobre todo en antropología emergieran dos corrientes claramente discernibles: la de la construcción simbólica del género y la de la construcción social del género.

La construcción simbólica[5] de las diferencias sexuales, pone el acento en que los sistemas de representación de los géneros en las distintas culturas son claves para la reproducción de los estereotipos femeninos y masculinos. La transmisión cultural de las relaciones entre hombres y mujeres incide en las conductas y en las acciones de éstos. Por tanto, esta corriente propone la indagación de las construcciones simbólicas de las categorías de género como punto central para elucidar las relaciones entre masculino y femenino en una cultura determinada, relaciones que se evidenciarán luego en el entramado social y económico.

Por su lado, la vertiente de la construcción social del género, enfatizará en la idea de que es preciso conocer primero qué es lo que las mujeres y hombres hacen en las distintas sociedades y cómo ese hacer determina su posición en la estructura social. Así la división sexual del trabajo y el circuito de producción, distribución y consumo será un ámbito privilegiado para saber cuál es la relación entre los géneros en los distintos grupos humanos.

Actualmente, las nuevas tendencias buscan una conjunción de las visiones de la construcción simbólica y social del género, sosteniéndose que su análisis debería incoporar tanto lo que hombres y mujeres hacen, como el universo simbólico que a veces legitima la continuidad de sus atributos y el tipo de relación entre ambos.

Pero también, se han añadido nuevos elementos: la incoporación de las variables de clase, etnía o edad. De esta manera, la diferencia entre lo femenino y lo masculino se entrelaza con las diferencias generacionales, de clasessociales y las distinciones étnicas. Junto a esas diferencias la historia de su constitución, así como el contexto en el cual se estructuran los géneros, adquieren gran importancia. El recurso a la historia, en este enfoque, será crucial en el develamiento de las continuidades y los cambios acaecidos en las relaciones de género.

Podemos apreciar que esta forma de comprender a lo femenino y a lo masculino pondrá en escena las otras diferencias que constituyen a las personas, enriqueciendo así la noción de sujeto sustentada hasta entonces: De un sujeto percibido nada más que a partir de su género,

emerge uno múltiple, atravesado por diversos atributos. Sujeto, asimismo, que se constituye en la historia y por tanto, que adquiere su identidad en un ethos particular. Podríamos decir que de un concepto reduccionista se pasa a uno plural, a un haz de elementos que configurarán el rostro complejo y polimorfo de las mujeres y hombres que habitamos en el mundo.

Entendido de este modo, el enfoque de género surge más como una exploración que una asunción de rasgos o posiciones. Supone una permanente interrogación a los estereotipos sobre lo que son las relaciones entre hombres y mujeres, una constante puesta en escena de las diferencias y de los contenidos de ellas en la vida social. Exploración que conlleva, también, la necesidad de una doble mirada: la que desnuda los elementos simbólicos, sociales y económicos que construyen las relaciones de género en una sociedad, y la que se desnuda a sí misma, en tanto pupila cargada de los prejuicios de su propio género, clase, edad o etnia. Ese doble movimiento se hace imprescindible para elucidar el "desde donde" y "el quien" habla en los discursos teóricos o políticos sobre el género.

Breves consideraciones en torno al concepto de género en latinoamerica[6]

El último tiempo han habido algunos planteamientos que sostienen la dificultad del uso del concepto de género para nuestra realidad latinoamericana. Por una parte, se argumenta que el término en inglés (gender) no corresponde totalmente al término género en castellano. En inglés tiene una acepción que apunta directamente a los sexos (sea como accidente gramatical, sea como engendrar) mientras que en castellano se refiere a la clase a la que pertenecen las personas o las cosas. De ese modo decir en inglés "vamos a estudiar elgénero" llevaría implícito que se trata de una cuestión relacionada con los sexos; en castellano, la conexión con lo masculino o lo femenino sólo se entendería en función del género gramatical, pero no como una relación entre ambos o como una construcción cultural. Así, plantear lo mismo en castellano resulta críptico para los no iniciados ¿qué género hay que estudiar, uno literario o una tela?

Por otro lado, fuera de esa dificultad idiomática, habría una teórica, en cuanto a que el uso del concepto género nos llevaría a un determinismo cultural: de la crítica al determinismo biológico, la interpretación se entramparía en un reduccionismo cultural. Por último, desde un punto de vista político, hablar de género y no de mujer encubriría las desigualdades entre hombres y mujeres y pondría las relaciones asimétricas en un plano de neutralidad.

Estas críticas, son importantes para re-situar el empleo y la incorporación del término género en el estudio de la relación entre lo femenino y lo masculino en nuestra realidad latinoamericana. En primer lugar, pensamos que aunque la palabra género en castellano no

evoque lo mismo que en inglés, es labor acádemica dotar re-significar o dotar de contenidos a determinados términos y actualizarlos en la comunidad. La legitimidad de los conceptos aparece inmersa en necesarios debates entre interpretaciones distintas, complementarias u opuestas de la realidad.

Los planteamientos en torno al reduccionismo cultural del concepto de género son interesantes, pues dejan de manifiesto la necesaria consecusión de diversas disciplinas para el estudio de sus relaciones. Cruce que hará posible elucidar la compleja conexión entre cultura y biología, sus múltiples determinaciones, la plasticidad que la primera impone a la segunda, las interesecciones entre ambas, etc. La distinción sexo/género no tendría por qué relacionarse necesariamente con un divorcio entre ambos términos, sino más bien con su co-existencia y representación particular a cada cultura.

Tal vez, la apreciación política de que el término de género nubla las desigualdades, podría más bien colocarse al revés y leerse como la posibilidad de un horizonte que al poner en escena todas las diferencias, podría permitir un aglutinamiento mayor de personas, respetando sus diversidades y contemplando sus problemas específicos. Quizás, la comprensión del concepto de género podría llevar a una política que haga comparecer a mujeres y hombres en la búsqueda de una sociedad más justa que tienda a la eliminación de las discriminaciones de género, clase, etnía o edad.

Como se puede apreciar, el desplazamiento del término mujer al de género supone un descentramiento del enfoque esencialista y una nueva mirada que propicia la diferencia, la multiplicidad y la simultaneidad. Ello, sin duda, implica también una nueva forma de encarar su práctica de investigación, docencia y reflexión, y como es evidente, su afiliación institucional.

NOTAS

1 Hemos consultado "The status of Women's Studies" de Beberly Guy-Sheftall, Consultan's Report, The Ford Foundation Program on Education and Culture, Marzo de 1992; Women's Studies in the United States de Catharine R.Stimson con Nina Kressner Cobb, A Report to the Ford Foundation, 1986; Women's Studies Quarterly, Women's Studies in Europe, An Educational Proyect of the Feminist Press at the City University of New York, Vol.XX, Nos.3 & 4, Winter 1992.

2 Agradezco la contribución de Francesca Lombardo, Cynthia Sunborn, Teresa Valdés y Loreto Rebolledo, las cuales me proporcionaron una valiosa información para desarrollar esta parte de la exposición.

3 Muchas de las ideas que expongo en esta ponencia han sido extraídas del libro de la antropológa inglesa Henrrieta Moore "Antropología y feminismo".

4 Los pioneros en estos estudios fueron J. Money en 1965 y R. Stoller en 1968. Para mayores antecedentes ver A.Oakley.

5 La antropóloga norteamericana Sherty Ortner es una de las exponentes clásicas de esta tendencia, siguiéndola actualmente la inglesa Marylin Strahern.

6 Muchas de las ideas vertidas en este apartado han sido tomadas de la ponencia de la antropológa mexicana Marta Lamas "Algunas dificultades en el uso de la categoría género", presentada al XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México, 1993.

RESTITUYENDO ANTIGUOS DILEMAS: LA IGUALDAD EN LA DIFERENCIA.

"Santa ronda nacional de mujeres sería ésa en que la mano pulida coja la mano prieta, y la aparadora de zapatos escuche, de igual a igual, a la maestra y la costurera diga a la patrona cómo van viviendo ella y sus tres hijos con su salario de tres pesos. Asamblea cristina, en que la dueña de la vivienda pútrida mire la prueba de ésta en la cara sin sangre de su pobre inquilina".

(Gabriela Mistral, *Escritos Políticos*:68)

Este último tiempo, a raíz de la realización de la IV Conferencia Mundial de la Mujer en Pekín, algunos medios de comunicación han puesto en escena un problema de tipo conceptual, valórico y político que atañe a la definición de lo que es ser mujer y a su posición y condición en la sociedad. El asunto de la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres que ha hecho suyo el Servicio Nacional de la Mujer -sumándose a planes parecidos en otros países, como España- ha estado en el trasfondo de muchas de las críticas respecto a lo que significa esta igualdad.

Por otro lado, la palabra género ha sido modulada desde la prensa otorgándosele un contenido que dista de su significación en las ciencias sociales y de su aplicación en las políticas públicas. El concepto de género aparece entonces "satanizado", banalizado y despojado de su riqueza valórica y analítica. Pero esto no debería sorprendernos, pues no se le puede exigir al sentido común que vaya más allá y conozca en profundidad el desarrollo de una reflexión que, superando la noción universal de La Mujer propuso el término particular de género.

Para contribuir a un debate más serio es preciso conocer los pliegues y matices del concepto de género porque ellos iluminan parte de los argumentos implícitos en el predicado de la "igualdad en la diferencia". En primer lugar, género es un término acuñado en la psicología en la década de los 60 que fue retomado por disciplinas como la antropología, la historia y la literatura para aludir a una construcción social y simbólica de las diferencias sexuales. Es decir para remarcar que cada grupo humano "inscribe" y "escribe" sobre las distinciones sexuales un "discurso" social y simbólico. De este modo, se planteó distinguir entre sexo (como realidad biológica) y género (como realidad cultural).

Realizar la distinción biología/ cultura (equivalente a sexo y género), ayudó a demostrar

que cada sociedad entiende la diferenciación sexual de manera diversa, que otorga distintos sentidos a lo que es ser mujer y hombre y a lo que significa femenino y masculino, y que propone particulares modos de relación entre ambos (los estudios pioneros de Margaret Mead y otras antropológas han puesto de manifiesto la heterogeneidad de los atributos asignados a los géneros en los grupos humanos).

Así, el concepto La Mujer -usado para denunciar una condición de subordinación- comenzó a relativizarse por cuanto ya no fue tan simple postularlo como un universal idéntico en todos los lugares e inmutable en la historia. Las teorías de género, por el contrario, comenzaron a sostener que la posición y condición de mujeres y hombres debían ser analizadas en conjunto y exploradas más que asumidas, y por otro lado que no ha habido en la historia relaciones invariables (en el repetorio de las comunidades humanas se han dado relaciones de género igualitarias, complementarias, desiguales y subordinadas). Se suman a estas ideas el hecho de que las relaciones de género estarán también signadas por la clase, la etnia, la edad y el contexto social e histórico donde se anidan. Podríamos decir que desde un sujeto concebido como unicidad se transita a otro concebido como pluralidad.

Ahora bien ¿qué aporta el concepto de género a la propuesta de la igualdad en la diferencia? A mi juicio es clave puesto que obliga a precisar en las distinciones, por un lado de género, pero por otro de clase, etnia, edad. También, supone definir cuáles son las disimilitudes entre mujeres y hombres y relevar el peso que la cultura tiene en ellas. En otras palabras el lema "igualdad en la diferencia" tiene como correlato la idea de mantención de aquello que nos especifica en tanto mujeres y hombres (femeninos y masculinos), pero reconociéndonos iguales derechos en las distintas instancias de la vida social. No se trata de borrar aquello que nos enuncia como distintos, como diversos, sino de evitar que en nombre de lo distinto se discrimine, se subordine, se oprima. Como se aprecia, el logro del horizonte de la igualdad en la diferencia lleva consigo una transformación que toca a lo político, lo económico, pero sobre todo a lo cultural.

El tópico de la igualdad entre mujeres y hombres comenzó a debatirse desde comienzos de siglo con las primeras luchas del feminismo. Ya en 1927 Gabriela Mistral -con una mirada casi profética- se preguntaba en un artículo escrito en el Diario El Mercurio por las consecuencias de la incorporación de la mujer al trabajo, pues "Antes de celebrar la apertura de las puertas era preciso haber examinado qué puertas se abrían, y antes de poner pie en el universo nuevo de las actividades mujeriles había que haber mirado hacia el que se abandonaba" ("Una nueva organización del trabajo(I)", Escritos Políticos:253). Las palabras mistralianas se refieren claramente al hecho de que el sentido de la igualdad está atravesado por el contexto de la sociedad en que se vive y es más prísitina aún cuando señala:

"Hay derechos que no me importa ejercitar porque me dejarían tan pobre como antes. Yo

no creo en el Parlamento de las mujeres porque tampoco creo en el de los hombres" ("El voto femenino", *Escritos Políticos*:265).

Lo que resulta interesante de estas reflexiones antiguas es el hecho de que el horizonte de la igualdad debería ser postulado dentro de un proyecto "otro" de sociedad que permita que ésta sea factible. Recordemos que la propia Mistral en el epígrafe con que iniciamos este artículo señalaba la necesidad de que las diferentes mujeres chilenas (obreras, costureras, maestras, patronas) comparecieran en un mismo espacio, pues sin esa "aparición" de las pluralidades -en lenguaje de Anha Arendt- no sería posible la "asamblea cristiana". Esto es, a nuestro entender, otra manera más de intentar la igualdad en las diferencias: no todas las mujeres poseen la misma posición, pero todas ellas tienen el derecho a expresarse y a ser consideradas. Lo mismo puede decirse de la relación entre mujeres y hombres, entre indígenas y no índigenas, entre jovenes y viejos.

Es crucial que las discusiones respecto a la igualdad y a las diferencias se refieran al proyecto de sociedad concreto desde donde emanan, toda vez que el marco actual en que se pronuncian propone una "igualdad" dentro de una existencia social que cada vez privilegia más la competencia y no la solidaridad, los valores del mercado y no los valores éticos, lo individual y no lo colectivo, lo homogéneo y no lo heterogéneo. Por ello, el dilema puesto hace décadas nos hace pensar en que es preciso dar una "nueva vuelta de tuerca" al problema y situar el asunto en la perspectiva del tipo de mundo que nos interesa habitar en igualdad de condiciones mujeres y hombres, jovenes y viejos, indígenas y no indígenas; un tipo de mundo que sin duda nos permita morar en él a cada uno con sus especificidades de género, edad, clase y etnia, un mundo que tienda a la complementariedad más que a la subordinación. Y aunque parece que no están los tiempos para pensar en lo global, es primordial -sobre todo cuando tocamos el tema de las distinciones entre los géneros- sacar a luz los soportes donde descansarán las nociones de igualdad y diferencia o más bien hacer transparente el modelo de sociedad que deseamos construir.

En estos días el Papa ha contribuido a aligerar las tensiones y bipolaridades que se han ido tejiendo con la celebración de la Conferencia de Pekín, reconociendo la deuda de la humanidad para con las mujeres que sufrieron y sufren discriminaciones y marginaciones, sosteniendo que "Es urgente alcanzar en todas partes la efectiva igualdad de los derechos de la persona y, por tanto, igualdad de salario respecto a la igualdad de trabajo, tutela de la trabajadora-madre, justas promociones en la carrera, igualdad de los esposos en el derecho de familia, reconocimiento de todo lo que va unido a los derechos y deberes del ciudadano en un régimen democrático " (*El Mercuri*o, 16/7/95). Estas palabras nos hacen abrigar esperanzas en que el reconocimiento de

las desigualdades entre mujeres y hombres posibilite la superación de otros desequilibrios en el seno de nuestras sociedades, y que la aceptación de las diferencias sea una contribución de lo diverso a la polifonía del alma humana.

MESA DE ANDOCENTRISMO, AGOSTO 21, 1992

"(Garcilaso) No puede, ni mucho menos quiere, olvidar la lengua india de su madre, que es donde se encuentra el ser huaca de la piedra cuzqueña. Tampoco puede olvidar el español paterno, que es donde encuentra el valor de moneda absoluta a que apunta la misma piedra en la otra cultura. Ambas son lenguas suyas, ambas lo rigen. Y de aquí viene la característica formal central del mestizo: circula interminablemente entre las dos culturas, y no puede suscitar una sin que, de alguna manera la otra, la que desde siempre ha estructurado como opuesta, sea suscitada conjuntamente".

(Jorge Guzmán "Contra el Secreto profesional", p.27)

La mirada que desplegaré sobre el androcentrismo roza la Antropología como disciplina y la cultura mestiza latinoamericana como referente de una posible escapatoria a la univocidad de un pensamiento masculino y también al reduccionismo de un sistema de ideas femenino como forma estructurante de la cosmovisión social.

Sin duda, cuando mencionamos el término androcentrismo, el proyecto global de la Antropología, el "estudio del hombre" evidencia la fuerza de un universal que se yergue como paradigma de la humanidad. Puesto que androcentrismo significa el hombre como centro, la Antropología desde sus orígenes ha puesto como eje de la etnografía (descripción de otras culturas) y de la etnología (interpretación de las culturas) al hombre como fundante de la producción material y simbólica. Ello no significa que la mujer no exista y que no haya sido objeto de etnografías y etnologías, la cuestión es cómo se la ha tratado, cómo se la ha pensado, cómo se la ha abordado.

Las preguntas anteriores nos llevan a conocer los prejuicios con que la Antropología ha elaborado sus teorías y métodos. Prejuicios que conocemos con dos nombres: androcéntricos y etnocéntricos. En el primer caso se trata de una mirada que. focalizada en lo masculino como principio creador del Orden elimina de su campo visual a lo femenino y su participación igualitaria en la gestación de ese Orden. En el segundo caso, los prejuicios están relacionados con la primacía de los valores y sistemas conceptuales occidentales. Es decir se ve al "otro" a la "otra cultura" desde las jerarquías, oposiciones y organizaciones simbólicas de una sola tradición cultural: la de occidente que así se asume como la dominante, la universal, quedando la otra cultura como lo minoritario, lo extravagante, lo excéntrico.

Esta hermeneutica androcéntrica y etnocéntrica lleva, como es evidente a una aparición

sesgada de los sujetos y las culturas, a una construcción de éstos que revela sólo lo que es visible a la mirada occidental; aquello que no se ve -por los cercos mentales y los prejuicios- entonces, no existe o existe como una "deformación" del pensamiento totalizante que lo ha apresado.

En la década de los 70 la Antropología de la Mujer puso en cuestión esta visión masculina y racista y demostró, por ejemplo, cómo los teóricos evolucionistas y neo evolucionistas habían creado la imagen del hombre cazador como nudo central en el desarrollo de la cultura y como contraparte, la mujer con un papel limitado a la reproducción biológica y a la socialización de los hijos. Las investigaciones y estudios hechos por las antropológas del 70 demostraron que las mujeres habían tenido un rol protagónico en el escenario de la fundación de la vida social, en tanto la recolección y no la caza fue el primer medio de sustentación y que precisamente, esa actividad estuvo a cargo de las mujeres. En esta década, tanto la visión del hombre cazador como de la mujer recolectora ha sido superada por una postura que demuestra cómo ambos fueron elaborando concertadamente el camino de la cultura.

Este ejemplo puede servir para ilustrar cómo a partir de un análisis crítico de las "verdades establecidas" por la disciplina se desmonta el sistema de pensamiento occidental androcéntrico y surgen nuevos actores en la gestación de la vida social: las mujeres. Sin embargo, su aparición también, en los comienzos estuvo sesgada por la misma matriz del pensamiento occidental. A la imagen del hombre cazador se opuso la de la mujer recolectora restituyendo así el juego típico de oposiciones binarias y a su vez la búqueda de un "único" elemento que gatillara el surgimiento de la cultura. En la actualidad, una mirada inquisidora de tales argumentos intenta hacer visible el movimiento conjunto de mujeres y hombres y la compleja red en que las relaciones de género van urdiendo y son urdidas en la edificación de la estructura social.

Una de las contribuciones fundamentales de la Antropología del Género y de la Antropología Feminista al pensamiento social ha sido precisamente este constante develamiento de las categorías y de los sistemas de ideas que están detrás de las teorías y de las descripciones, sobre todo de las disciplinas ligadas a las ciencias sociales. Así, estas corrientes han demostrado que no sólo existen los prejuicios masculinos, sino los raciales y los de clase y que casi siempre ellos operan dentro de un marco que les da legitimidad: el ethos occidental. El problema que formula la constatación anterior es: ¿se puede entender al "otro", a la "otra" desde los paradigmas de occidente?

Esa pregunta sin duda abre las compuertas para una serie de cuestiones epistemológicas, que al menos en Antropología han creado diversos cauces: por una parte, el de que los sujetos portadores de cada cultura son los únicos que pueden "interpretarse a sí mismos" (como es el caso de las antropológas negras que sostienen que su experiencia de género y raza no puede ser comprendida por quienes no la han experimentado) y por el otro, la noción de que el abordaje

del género debe contemplar simultáneamente las categorías de clase, etnía, edad dentro de un contexto histórico y social que los explica. En ambos cauces encontramos una semejanza: el énfasis en las diferencias y la acentuación de las marcas de la especificidad.

Lo específico y lo diferencial, se oponen a la universalización, a la generalización, a los grandes paradigmas. Sin embargo, con ello se olvida, pero no se resuelve el vínculo entre lo universal y lo particular. La micro mirada, la hiperespecificación de los escenarios, la fragmentación, parecen síntomas de una nueva basculación, muy clásica en un pensamiento de oposiciones: de los sagrados sistemas omnicomprensivos a los diversos y dispersos modelos de comprensión de la realidad.

Y puesto que hemos hablado de diferencias, la diferencia Latinoamericana sale a luz. ¿Cuánto de occidente hay en el ethos latinoamericano? Creo que nuestro territorio posee en su mestizaje la singularidad, como dice Jorge Guzmán, de oscilar constantemente entre culturas, entre polaridades, entre lo blanco y lo no blanco, entre lo europeo, lo indio y lo negro. Sin duda, la tradición del logos europeo no fue la nuestra, por el contrario nuestra tradición más arcaica es el pensamiento mítico, la expresión ritual; la mezcla de la oralidad y de la escritura nos define. El pensamiento latinoamericano es mestizo, porta simultáneamente lo binario y lo múltiple, el orden y el desorden.

Así, la pregunta por el androcentrismo en la cultura latinoamericana puede ser respondida desde ese lugar ambiguo en que nos instalamos los mestizos: si y no, porque tal vez desde el espacio "oficial", institucional hay un pensamiento focalizado en lo masculino; pero lo masculino no es la categoría fundante del ethos. En nuestro ethos hay exceso de madre, de femenino maternal, de femenino trascendente. Si le adosamos a lo masculino su asociación con lo blanco y a lo femenino con lo indio, podemos asumir que todos en algún momento somos blancos y no blancos,y que los contextos nos llevarán a asumirnos en una u otra posición (por ejemplo, en los sectores pobres es muy común que algunas personas adopten una actitud de "blanco" frente a los mapuche; pero ese blanqueo desaparece cuando alguien de la clase media mira a ese pobre que se cree blanco como indio e igual cosa le ocurrirá al de clase media que es motejado por el de la clase alta como roto (que es casi lo mismo que decir indio)).

Es interesante retener este movimiento permanente, esa oscilación, pues nos puede ayudar en la comprensión de la dinámica de los géneros. Me parece que esa misma agitación se produce entre lo masculino y lo femenino en nuestra cultura, por ejemplo: la idea de la mujer sola (la viuda, la abandonada, la separada, la madre soltera) en Chile está siempre asociada a ser padre y madre de los hijos; incluso el trabajo fuera del hogar de las mujeres las hace ser padres (tienen ñeque, son fuertes). Vemos entonces que tampoco los rasgos de lo masculino y lo femenino están fijos (eso no significa que no tengan determinados atributos como dominante

dominado, fuerte, débil etc.). Lo que emerge de esta posibilidad es entonces un modo de pensar, de entender las cosas desde un paradigma mestizo, que puede oscilar entre lo andocéntrico y lo matricéntrico, o desde ambos de acuerdo a los posicionamientos de los sujetos y de las cosas.

Podríamos hipotetizar así que nuestra cultura mestiza nos hace colocarnos las máscaras blancas y no blancas, masculinas y femeninas, de modo simultáneo o separado según los contextos. Las consecuencias de lo anterior pueden ser de importancia para elucidar el tipo de pensamiento que emerge en esta cultura sincrética, amalgamada. Así en nuestros territorios el androcentrismo y el mismo etnocentrismo asumirían otras características, la aventura de definirlas es un camino por hacer.

Para finalizar, releyendo a Pablo de Rocka encontré este fragmento de poema que evoca algo del juego de máscaras al que aludí:

"Soy el hombre casado, soy el hombre casado que inventó el matrimonio;
varón antigüo y egregio, ceñido de catástrofes, lúgubre;
hace mil, mil años hace que no duermo cuidando los chiquillos
y las estrellas desveladas;
por eso arrastro mis carnes peludas de sueño
encima del país gutural de las chimeneas de ópalo."

(Soy el Hombre Casado).

IDENTIDADES DE GÉNERO EN AMÉRICA LATINA: MESTIZAJES, SACRIFICIOS, Y SIMULTANEIDADES.

"En este suelo habitan las estrellas
En este cielo canta el agua
de la imaginación
Más allá de las nubes que surgen
de estas aguas y estos suelos
nos sueñan los antepasados
Su espíritu -dicen- es luna llena
El silencio su corazón que late".

(Elicura Chihuailaf)

Las reflexiones que proponemos en este texto constituyen un intento de tránsito por zonas poco tocadas (o a veces sólo sugeridas) en los trabajos intelectuales de las mujeres latinoamericanas. Por ello, se trata de una indagación precaria que se produce en el lugar ambigüo de su propia condición: ser una meditación femenina y mestiza que cataliza, relee y re-crea aquello que otras y otros han escrito. Precariedad que conforma el singular acercamiento a las "aventuras del conocimiento" en nuestro territorio y que se productiviza en el engarce de múltiples tradiciones: la oral, la escrita, la gestual, la memoria familiar, de las cuales se nutre el presente ensayo.

La intención de este artículo es hacer una breve reseña de algunas de las ideas que se han planteado en relación al ser femenino latinoamericano, sus semejanzas y puntos comunes, así como aventurar algunas pistas para la articulación de un discurso cultural que muestre las plurales dimensiones de la constitución y condición de género en nuestros territorios. Por otro lado, evidenciamos la centralidad del símbolo Madre en la cultura mestiza y su ambivalencia en tanto supone la noción de sacrificio (con su trasfondo de violencia) y un juego permanente de poder/antipoder. La sugerencia que realizamos pone el acento en la necesidad de concebir al sujeto-mujer y al sujeto-hombre desde la multiplicidad de identidades que los constituyen, sin reducirlos a un solo plano.

Construcción cultural de las diferencias de género: simultaneidades.

El tema de la identidad de género restituye un doble movimiento: el de lo particular y el de lo universal, por eso la constitución del sí mismo está atravesada por la unicidad y la multiplicidad. Así, el sujeto tomará los materiales de su identidad desde la cultura a la que pertenece; pero también de su clase, de su familia, de los modelos femeninos y masculinos en que ha sido socializado. Por tanto, su conformación como sujeto será una experiencia que conjugará elementos singulares, intersectados por variables plurales: una clase, una cultura.

Cuando decimos que la identidad es una experiencia, estamos diciendo, que ella está lejos de ser una "conciencia" -en el sentido de una estructura del logos, de un discurso filosófico-, y creemos que esto es, sobre todo, pertinente a los sujetos latinoamericanos. La identidad se constituye como una experiencia ontológica que se va transmitiendo de generación en generación y se articula a través de vivencias compartidas por una colectividad. En el caso de América Latina, la identidad tomará sus materiales de una cultura que está más cerca del rito, de una cultura que es una síntesis de varias otras y que se reproduce, mayoritariamente, por tradición oral[1]. La cultura mestiza latinoamericana no ha producido discursos sistemáticos universales, grandes sistemas de pensamiento al modo europeo; pero sí imágenes literarias, tradición oral, gestualidad: el "dicen que", es la fórmula de transmisión por excelencia. Por otra parte, al vincular la identidad con la experiencia hacemos comparecer la subjetividad de las personas y junto a ello los particulares matices individuales conjugados con los colectivos; también aludimos al tiempo, a la historia, a los momentos en que ese sí mismo se expande y extiende en un territorio determinado para perfilar una fisonomía común.

Así, si entendemos el género como una categoría cultural, como una construcción social que define los contenidos de lo que es femenino y masculino, y no como una esencia biológica, deberíamos colegir que la identidad de género extraerá sus atributos del ethos particular en que los sujetos moran. Las identidades de género, entonces, estarán nombrando -por su misma definición- diversidades y aperturas.

De esta manera, creemos que la identidad de género supone un cruce constante de variables. Así por ejemplo, se es mujer en una sociedad determinada, pero simultáneamente se puede ser joven (categoría de edad), indígena (categoría étnica), pobre (categoría de clase). Como la identidad es una experiencia, cada una de esas condiciones será vivida al mismo tiempo por la persona. La simultaneidad parece ser la clave hermenéutica para comprender que el sí mismo se estructura en la pluralidad. Este punto parece de vital importancia para no entramparse en posturas esencialistas en relación a la identidad y para superar la amenazante marca histórica de reducir a las personas a una sola de las variables que la constituyen; el peligro de ello está

a la vista: para el nacismo los judios sólo existían en tanto una categoría étnica, por ello su muerte no era objetable, los otros rasgos de su identidad no eran relevantes[2].

Por ello no podemos reducir la identidad de género a una única imagen: ser mujer u hombre, por ejemplo, sino que sería preciso tratar de percibir el contorno de mujeres y hombres habitando un espacio dotado de múltiples significaciones, de las cuales se nutren a lo largo de su vida. Espacio de símbolos, de relaciones, de interacciones entre sujetos, que está teñido por la historia y por su transmisión generacional.

Identidades y mestizajes: la densidad social y simbólica de la Madre.

En algunos trabajos[3] hemos intentando avanzar en las posibles formas de construcción de identidades de género en latinoamerica, sosteniendo que en nuestro continente existe una cultura mestiza producto de los procesos de Conquista y Colonización. Cultura mestiza que tendría como singularidad la fundación de un nuevo orden y de nuevos sujetos, ya no indios ni europeos, sino híbridos, cruzados, cuyo nacimiento -real y simbólico- estuvo signado por la ilegitimidad. La hipótesis que hemos sostenido -en una mirada que desde Chile puede extenderse a otros lugares del continente- es que la cultura mestiza está signada por una "escena original"; escena que, instalada en los momentos fundacionales, se rearticula en el tiempo entregando sus visajes a las actuales identidades de género. La metáfora histórica de la unión, violenta o amorosa, de la mujer india con el hombre español -dentro de una relación "ilegitima" desde el punto de vista de unas y de otros-, trajo como consecuencia el nacimiento de vástagos cuya filiación paterna era desconocida. Los mestizos tuvieron como único referente de su origen a la madre, la cual también fue en muchos casos la única reproductora (en el sentido económico y social) de ese "nuevo mundo familiar".

Desde esa metáfora fundacional emerge la imagen de la madre como presencia y la del padre como ausencia. Y esa es tal vez, la historia de la gran mayoría de los chilenos y chilenas: historia de linajes truncos, historia de linajes maternos que debieron ser ocultados, pues ser mestizo o mestiza era pertenecer al lado oscuro, al lado ilegitimo, al lado no-blanco de la naciente sociedad colonial. Pero, aunque oculto, el peso de la presencia mater en la constitución de las identidades de género se hizo sentir. Como corolario de la "escena original" planteamos que lo femenino será indefectiblemente construido por la cultura mestiza desde el modelo de La Madre, y lo masculino desde el modelo del hijo o del padre ausente. Así, constitución de géneros en donde no se pone en relación a una mujer y a un hombre (a pares en su condición de sujetos), sino a madres e hijos (masculinos ausentes) en una relación filial.

Por otro lado, más que en el mestizaje biológico, hemos detenido nuestra mirada en el mestizaje cultural, en los sincretismos, en la amalgama constante de símbolos, lenguajes; en los préstamos, copias, usurpaciones, etc. que los y las mestizas han realizado como gesto constante de re-creación social. Uno de los procesos de sincretismo más relevante del ethos mestizo es la alegoría mariana, en tanto relato de fundación y mito de origen y destino, así como fuente de congregacianalismo ritual. Lo religioso en la cultura mestiza parece ser uno de los elementos centrales en la constitución de las identidades sociales y personales.

Se perciben algunos puntos de encuentro en las investigadoras e intelectuales latinoamericanas a partir de la idea de que la cultura mestiza entrega particularidades a la constitución de las identidades de género[4] y que el culto mariano posee un peso crucial en la formación del sí mismo femenino. Por ello, podríamos decir que en el caso de nuestros territorios habrían algunos "universales" (mestizaje, marianismo) que se realizan de modos particulares en cada país, dotando a las identidades genéricas de contenidos específicos. Sin embargo, es importante señalar al respecto que aunque es posible rastrear el uso más o menos generalizado de conceptos como mestizaje y marianismo, es necesario avanzar en una precisión de ellos, sobre todo del último, el que a nuestro juicio no ha sido suficientemente problematizado. Creemos que el artículo de Stevens, que propone la dicotomía marianismo/machismo para América Latina, ha sido la fuente principal de la extensión y distorsión del concepto. Como no se ha efectuado una reflexión crítica del modo en que esa autora analiza el marianismo, no se ha visualizado el "etnocentrismo" que subyace a la simple formulación de los pares de opuestos (marianismo/machismo) y por otro lado, no se han incorporado las reflexiones que desde la teología feminista (y también desde la teología de la liberación) se han planteado sobre el marianismo. Por otro lado, hay también acuerdo en que a través del estudio del imaginario social es posible conocer los complejos y entreverados laberintos que nuestro ethos mestizo teje para nombrar las identidades y los géneros. Veámos cómo se han tematizado estos tópicos en algunas de las reflexiones que conocemos.

La Eva-malinche

Para Milagros Palma la figura de la Malinche constituye un mito fundacional del orden social latinoamericano, por ello codificaría nuestro pasado y explicaría nuestro presente. Como todo mito, el de la Malinche está sujeto a variadas interpretaciones de acuerdo a las épocas que lo actualizan. Los ejes fundamentales de este "relato" estarían dados por la oposición victoria/derrota, los cuales estarían relacionados con hombre/mujer, identificándose

el primero con el conquistador y la segunda con la mujer indígena violada[5]. En sus orígenes el sujeto mestizo se percibiría como fruto de una deshonra, la cual será entendida como una traición (la de la madre india que "se deja" violar por el español). De allí que el mito de la Malinche traiga a escena la relación problemática del hombre latinoamericano con lo femenino (la mujer "chingada" o violada en términos de Octavio Paz).

Por otra parte, la leyenda de la Malinche haría aparecer la noción de la mujer como objeto de intercambio (es vendida por sus parientes como esclava a los mayas, y luego es "regalada" por éstos a Cortés). Ella será en el relato primeramente un objeto y, posteriormente, al actuar será un sujeto; pero cuando lo es se transforma en "traidora". Para la autora la Malinche "...habría quedado en el absoluto anonimato si con la inteligencia y fidelidad al amo que la elevó a la categoría de señora no hubiera contribuido a la ruina del poderoso imperio azteca"[6].

La condena de la Malinche se afinca en una época de nacionalismos y de búsqueda de la identidad mestiza: la mirada nostálgica al pasado indígena hace que éste sea glorificado y purificado y la Malinche culpada. Para Palma, ni autores como Galeano (en Memorias del Fuego: los nacimientos) pueden escapar de esta lógica de comprender a lo femenino como traición. Así, la desgracia arquetípica del mestizo se explica por la maldad de una mujer (la caída del imperio azteca por el poder diabólico femenino)[7].

El otro punto problemático del mito es que la Malinche debió haber sido violada y permanecer con sus hijos (como la mayoría de las mujeres indígenas). Ese sufrimiento la hubiera redimido. Sin embargo, ella se queda con sus vástagos y al mismo tiempo no renuncia a su amor por Cortés.

La autora concluye que el mundo mestizo no ha podido integrar lo femenino, pues no ha logrado aún reconciliar pasado y presente, vale decir no ha superado el "trauma" de ser producto de una violación; por ello hasta hoy día lo femenino permanece como estereotipo de lo "chingado". Como corolario, las oposiciones conquistada/conquistador aún permanecen, así como la violencia asociada a ellas. El rechazo a la Malinche (lo femenino) se sutura con la exhaltación a la Virgen.

Desde nuestra óptica la lectura que ofrece esta visión de los géneros y la cultura mestiza reproduce el juego de oposiciones bien/mal; María/Eva; puro/impuro, tradicionales de la cosmovisión católica. La Malinche no sería diferente a una Eva que se transforma en sujeto (al desear, trasgredir y seducir) y condena a la humanidad (hace caer el imperio azteca). La propuesta de matriz cultural desde la cual las identidades de género toman sus elementos es una que supone a lo femenino como lo derrotado, lo abierto, lo violado, lo conquistado. El modelo sufriente de María es el que estaría en la base de la legitimación social del género-mujer en América Latina.

Las vergüenzas femeninas

Desde otra vertiente, pero que se toca con la anterior, Marit Melhus haciendo un estudio de caso actual en una comunidad agraria de México, constata que las nociones de vergüenza, sufrimiento y virginidad serían constitutivas de los estereotipos e ideologías que definen la constitución del género femenino en ese poblado, características que ella extrapola para latinoamerica en general.

La vergüenza está asociada al "honor" y éste vinculado a la sexualidad de las mujeres. El estado de "pureza sexual", es decir el de la virginidad, es altamento valorado en las solteras y en las casadas se expresaría como castidad. Pero, el sentido por excelencia que definiría lo femenino es el sufrimiento, el cual está asociado a una "maternidad dolorosa". El modelo que hay tras estos imperativos de la identidad femenina sería el de la Virgen María: "Es la Madre Dolorosa la que se evoca según una costumbre arraigada en latinoamerica. La imagen de la mujer latinoamericana como la madre envuelta en lágrimas, que lamenta la pérdida de su hijo encontró eco en todo el continente"[8]. Estos rasgos atribuidos al género femenino se darían dentro de dos ideologías que los legitiman: el machismo y el marianismo.

Espejos y cristales de las mujeres Quiche

Los modelos de identidad de las mujeres indígenas Quiche de Quetzaltenango (Guatemala), tal como los observa María Jesús Buxó, ofrecerían dos rostros: un paradigma "cristal" que "...se configura en transparencia rutinaria con el sistema cultural nativo" y uno "espejo" que "...se constituye en reflexión consciente y definición propia sobre las disponibilidades culturales del entorno"[9].

El primero modelo, el cristal, supone una identificación vicaria de las mujeres con su medio cultural. Sus autorepresentaciones son a través de su familia: hijas, esposas y madres indígenas de una determinada comunidad. Su identidad se construye así con un referente comunitario que simbolicamente está más ligado a un significado materno (o matriótico) que a uno político o patriótico. Por ello, se trataría de una identidad relacional y no diferenciada: "...se es porque se pertenece sin necesidad de afirmarlo o negarlo, sin tener una conciencia clara de las diferencias..."[10].

En el caso del modelo espejo, las autorepresentaciones de las mujeres muestran una capacidad de imponer una definición propia fruto de la selección de las diferentes alternativas

que ofrece su entorno cultural. Así, ellas se autodefinirán como una entidad que es mujer, madre, vendedora, lavandera, ciudadana, quiché, de Guatemala. Aunque este grupo de mujeres continuan con su tradición de vestimenta, alimentación y trabajos, ellas no "...internalizan simplemente estandares culturales, sino que desarrollan una identidad fragmentada en sus combinaciones culturales, que no es rígida, sino profundamente flexible, lo cual permite una competencia diversificada y contextualizada"[11]. Es interesante notar que estas mujeres se adscriben a los Testigos de Jehová, los cuales son percibidos con un estilo de vida ideal en cuanto a la pareja (respeto, deferencia, ayuda mutua, realización indistinta de tareas en el hogar) y por tanto representan un modelo deseable para su propia realidad matrimonial.

El cautiverio de la madresposa

Para la mexicana Marcela Lagarde la constitución de la identidad femenina está dada por el proceso de asunción (o los diversos ritos de pasaje) del estado de madresposa. Así, maternidad y conyugalidad conformarían a las mujeres independientemente de su clase, edad, nacionalidad, etc. La Virgen daría el mito que legitima la identidad de madresposa, toda vez que ella representa el cuerpo intocado, el cuerpo enteramente materno asociado a la naturaleza.

Pese a su universalidad Lagarde sostendrá que la clase determinará los contenidos específicos de la identidad materna. Así por ejemplo, para las mujeres que viven en la extrema pobreza la maternidad es un espacio de opresión y explotación, de dolor e impotencia de ver morir a sus hijos desnutridos, de culpa y rabia por esa realidad. Sería una maternidad doliente.

Desde esta perspectiva ser mujer es ser madre y el primer parto sería el ritual simbólico del nacimiento de la verdadera mujer: la madre. A pesar de ello no siempre es necesario ser biologicamente una progenitora para cumplir ese rol. La autora distingue una serie de "madres principales" que operan en la esfera doméstica: la madre biológica; la madre de leche (nodriza); la nana (la sierva-madre); también las abuelas, tías, vecinas, etc. A su vez existen las "madres públicas", aquellas mujeres que a través de sus oficios realizan la reproducción social: maestras, enfermeras, doctoras, trabajadoras sociales, etc. Para Lagarde las identidades de género en México se definirían desde el maternazgo y el machismo los cuales darían las bases culturales para la estructuración de la identidad de las mujeres como madresposas.

Madres y huachos

Desde la experiencia de Chile hipotetizamos[12] que las identidades de género se definen

como madre, para las mujeres, y ser un hijo o un padre ausente para los hombres. Estos modelos de identidad tienen su origen en la historia del mestizaje que signó una vida familiar centrada en la madre sola con sus hijos huachos (huérfanos de padre) y por un padre ausente. Esa estructura ha permanecido como memoria cultural que nombra lo materno (en la tierra y en el cielo) como un eje fundamental de la reproducción del orden social. De este modo, el sí mismo femenino se estructura indefectiblemente en el desdoblado modelo de la madre sobrenatural y la "real".

Uno de los puntos interesantes -que toca a diversas clases y etnias- es el proceso de legitimación familiar y social de la "madre soltera". Al comienzo la mujer que se embaraza sin estar casada sufre una sanción, luego -normalmente cuando el hijo o hija nace- es integrada y auxiliada económica y afectivamente por sus parientes y por su entorno cercano. Este "rito", a nuestro juicio, expresa el carácter ladino de una cultura mestiza que en el plano del discurso se ve obligada a "condenar" la trasgresión, pero que en el de la práctica la acepta. En la actualidad se observa que ya casi ha desaparecido el juego entre la negación y la aceptación, siendo las madres solteras una "realidad" cultural ampliamente extendida[13]. Realidad que sigue reproduciendo la ilegitimidad, la ausencia paterna, la presencia materna y el modelo del hombre como hijo de una madre.

La vertiente del imaginario

A través de una reflexión desde Perú, que no se ancla en el tema específico de la identidad femenina, pero sí en una de sus particularidades -las categorías de autopercepción mestiza- se pueden rozar las oposiciones que estructuran el pensamiento sobre el sí mismo colectivo e individual. Imelda Vega ha incursionado en el imaginario de Doña Carolina, anciana militante aprista, y Felicitas hija y esposa de minero. En ambas, la autora encuentra un discurso de vida articulado por las parejas bien/mal; antes/ahora y, en el caso de la primera, la oposición jefe/Carolina[14], en donde el primer polo (representado por la figura casi mítica de Raúl Haya de la Torre) está asociado a bien, a padre, a Ser Superior, amigo y salvador. El polo Carolina está asociado a niña, pobre, desvalida, limitada por la maternidad (para luchar políticamente); pero valiente; sumisa ante el jefe y con el derecho de "...ir a luchar palo en mano, para defender a los cañeros, y puede aspirar a dar la vida a cambio de la del "salvador"[15].

La autora sostiene que las contradicciones de esta forma de percibirse serán ordenadas a través del concepto de "salvación" que da lugar a un imaginario femenino caracterizado por una forma de protección por carencia "...inserta en la capacidad mítico-simbólica: capacidad que le permite convertir en arma todas sus carencias para volverla contra quienes los excluyen y contra

la exclusión de que son víctimas"[16].

Por otro lado, en el caso del discurso de Felicitas[17], la oposición de género varón/mujer aparece nombrando una inferioridad para ésta última por medio del silogismo: "La mujer sale encinta, con hijos no se puede estudiar, la mujer no es de confiar". Vega sostendrá que en el relato sobre el sí mismo de Felicitas aparecen al menos tres niveles de subordinación: el natural: el embarazo como inferioridad sexual; astura, pero menos inteligente (inferioridad intelectual). El social: ser apoyo del padre y del marido; por los hijos ella lucha y soporta. El económico: el marido es el responsable del hogar, el trabajo doméstico no es una responsabilidad (es "natural"), "ella es basura al lado del varón instruido"[18]. De este análisis la autora concluye que la "mujer minera" no existe como sujeto, sino que existen esposas, hijas y convivientes de mineros.

Víctimas y sacrificios

El bosquejo que hemos realizado propone una serie de cuestiones a la reflexión sobre la identidad del género femenino en América Latina. Por un lado, podemos percatarnos que aún habiendo una diversidad de enfoques éstos confluyen hacia campos similares. A nivel general hay una fuerte vinculación de la construcción del sí mismo con la esfera de la religiosidad: ya sea en el caso explícito del modelo mariano o en el implícito de las concepciones mítico salvacionistas de Imelda Vega o en los modelos espejos de las mujeres Quiché (el paradigma de los Testigos de Jehová).

Así, encontramos un universal en América Latina que tendrá formas de realización específicas en cada país: la constitución de las identidades y su tendencia a la transformación o a la conservación de rasgos a través de un referente simbólico religioso. Aun cuando no hemos efectuado una cavilación profunda al respecto (este ensayo es nada más que un intento por relacionar y poner en escena algunas ideas que se han acumulado en nuestros países) intuimos que este hecho tiene una serie de consecuencias. Por una parte, sugiere preguntas en cuanto a los abordajes teóricos y metodológicos para asir la complejidad de esta forma de construir identidad, toda vez que implica la conjugación de las variables de clase, etnia, generación anudadas con los campos de producción simbólicos mestizos (procesos intrincados de sincretismos). Por otra parte, trae a colación un abanico de interrogaciones en cuanto a las direcciones de los posibles cambios (interrogantes que tocan a la política) en las identidades de género, toda vez que podríamos decir que la dominancia de lo religioso en América Latina es, de acuerdo a los términos de Braudel, un fenómeno de "larga duración".

Deseo insinuar algunas posibilidades de interpretación que podrían, eventualmente, conformar un camino para la comprensión de este tipo de constitución de identidad de género y senderos virtuales de superación de la misma. Estas ideas arrancan de los postulados de René Girard en cuanto a que el nacimiento de lo sagrado supone en sus inicios una víctima, un chivo expiatorio (por tanto la noción de persecusión) y un sacrificio que hará, posteriormente, a esa víctima sagrada. Desde este punto de vista lo sagrado está ligado a la violencia. En palabras del autor: "La conjunción perpetua en los mitos de una víctima muy culpable y de una conclusión simultáneamente violenta y liberadora sólo puede explicarse mediante la fuerza extraordinaria del mecanismo del chivo expiatorio. Esta hipótesis, en efecto, resuelve el enigma fundamental de cualquier mitología: el orden ausente o comprometido por el chivo expiatorio se restablece o se establece por obra de aquel que fue primero en turbarlo. Sí, exactamente así. Es concebible que una víctima aparezca como responsable de las desdichas públicas, y eso es lo que ocurre en los mitos, al igual que en las persecuciones colectivas, pero la diferencia reside en que exclusivamente en los mitos esta misma víctima devuelve el orden, lo simboliza e incluso lo encarna"[19].

A partir de estos planteamientos podríamos leer las aproximaciones que hemos expuesto, sobre las identidades de género, asumiendo que en el sustrato cultural latinoamericano las mujeres son victimizadas, y que ellas se asumen como víctimas toda vez que su identidad arranca de una cosmovisión en donde predomina lo femenino-sagrado. Explíquemosnos. En el caso del mito de la Malinche es claro que la acción femenina provoca la muerte (del imperio azteca), por ello Malinche debe ser condenada (ser víctima, ser sacrificada). Por extensión, las mujeres -dentro de ese imaginario- serán transformadas en víctimas: la violencia contra ellas es legítima, socialmente, puesto que son causa de un desorden. Corolario de este pensamiento es la erección de la víctima en objeto divinizado, sagrado: el culto a la Virgen Madre.

De este modo, las mujeres en la cosmovisión mestiza serían sujetos de una identidad emergida de un doble movimiento: por un lado, el de la trasgresión, y por el otro el de la victimización y el consecuente sacrificio. Ese juego de fuerzas se resolvería en la constitución de cada mujer como una Madre espejo y reflejo, a su vez, de una divinidad materna que evoca el sacrificio y, por tanto, la violencia arcaica que la hizo sagrada.

Esta mirada en torno a las identidades del género femenino tendría como sustrato una noción de las mujeres como entes puramente sexuados, cuerpos carentes de otro contenido que no sea su mera posibilidad genésica. Es por ello que las transgresiones al orden están siempre vinculadas a la sexualidad y su resolución (sacrificio) en la maternidad sagrada: es divina la madre real y la sobrenatural. Desde estas sugerencias no es extraño que las identidades y las autopercepciones femeninas sean relacionales, ancladas en el mito y en el rito, en los

“cristales” como diría Buxó.

Así si un “malestar” emerge de la cultura mestiza podría encontrarse, tal vez, en el papel ambiguo, tremendo, fascinante y numinoso de La Madre en tanto modelo simbólico y concreto de la identidad de las mujeres, y por cierto de los hombres. En el caso de Chile hemos avanzado un poco tratando de elucidar cómo lo masculino se constituye en torno a la imagen de la Madre Sola (la madre-soltera) detectando lo dramático que es tanto para los hombres como para las mujeres ese único referente de identidad familiar. Sin duda hay que avanzar en nuevas investigaciones que puedan ayudar a delinear cómo la identidad masculina se estructura dentro de la cosmovisión mestiza del sacrificio de lo femenino como fuente del orden. El malestar al que aludíamos, desde nuestra óptica, proviene precisamente por el problema que enunciáramos al comienzo: la reducción de las identidades a una sola de sus expresiones (y que como decíamos en el caso de los judíos los convirtió en víctimas). De esta manera, si la cultura define para lo femenino únicamente una identidad materna -o hace dominar el ser madre (es decir un cuerpo procreador) a otras identidades- se está encerrando al sujeto mujer en una unicidad que fácilmente la puede llevar a constituirse en un chivo expiatorio y por ello a debatirse en el constante juego de ser transgresora, víctima sacrificial e imagen sagrada.

Una posible superación de esta forma de definir las categorías del género femenino está en romper el círculo que hace, en nuestro territorios, de toda mujer una víctima. Ruptura que, creemos, se ancla no sólo en una crítica a la cultura mestiza que nombra así a lo femenino, sino que a las herramientas teóricas utilizadas para describir o “denunciar” la condición del género. Sí sólo atendemos a la fase sacrificial del fenómeno de victimización tendemos a reproducir -por mímesis- aquello que el discurso social requiere para legitimar sus leyes. De esa manera, el propio análisis, reduce la identidad femenina latinoamericana a una parte de su constitución. Quizás, trabajar con el punto inicial de la trasgresión y torcer su necesaria resolución en el sacrificio podría ser una salida[20]. En otras palabras, la pregunta por ¿quién construye a las mujeres en víctimas? podría ayudar a despejar el camino teórico y práctico para lograr una superación del reduccionismo de las identidades de género.

Reflexiones finales

Este somero recorrido que hemos realizado por los posibles contornos de las identidades de género en América Latina, hace asomar una variedad de interrogaciones en distintos campos: en el teórico y metodológico, en el político, en el práctico cotidiano. Salta a la vista que es preciso hacer una conexión entre ese modelo universal de identidad de género (la Madre) que

aparece en nuestros territorios y su concreción particular en sectores determinados. Hacer el esfuerzo de articular la matriz de identidad materna con los rasgos y atributos del sí mismo dados por la clase, la etnía, la edad, realizándose en un tiempo y un espacio singulares, sería de vital importancia para romper con la reducción analítica del género.

Fundamental aparece también una indagación permanente en la esfera de la cultura mestiza que entrega los contenidos de las identidades de género; esfera que ha sido poco estudiada en nuestros países, en los cuales se ha privilegiado más el estudio de las precariedades materiales (la pobreza, el subdesarrollo) que la investigación sobre el imaginario y la cosmovisión que permite la reproducción de determinados valores (simbólicos, sociales y económicos) y la legitimación de ciertos ordenes. En el ámbito de la constitución de identidades, una mirada crítica a la cultura quizás arroje valiosas herramientas de comprensión y acción que podrían ayudar a orientar algunos cambios. Es decir, se podría pasar de la noción de cultura como significante flotante[21] a un uso del término que ponga de manifiesto los mecanismos concretos mediante los cuales una sociedad legitima los valores y las conductas de los sujetos.

Las variaciones, las pluralidades, las identidades constituidas en la intersección de diversas variables, serían elementos que posibilitarían nombrar la identidad de los sujetos mujeres y hombres en el complejo y rico entramado que es la existencia. La limitación de ellos a una pura dimensión de su ser, ya sea la biológica, la política, la social, la económica, la religiosa u otras, llevaría a reproducir los mecanismos de legitimación de las desigualdades, la violencia y el sacrificio. La aventura que proponemos es comenzar a jugar con esa imagen del modelo espejo propuesto por Buxó, con la idea de simultaneidad (que conlleva entender la identidad como una experiencia), de multiplicidad (que implica el cruce de rasgos provenientes de distintas categorías) y romper con el círculo victimal que condena a lo femenino a una mera contingencia corporal o a una trascedencia maternal.

Tal vez, la lectura de las identidades de género desde una óptica latinoamericana nos conduzca a conocer, así como lo dice el poema con que iniciamos este texto, cómo es que los antepasados nos han soñado, a dilucidar el deseo que nos nombra como alteridad (en cuanto continente y en cuanto sujetos de una diferencia genérica) y con ese gesto, quizás, hacer latir un nuevo corazón más deseante (más soñador) que deseado.

BIBLIOGRAFÍA

Buxó, María Jesús. "Vitrinas, cristales y espejos: dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres Quiché de Quetzaltenango (Guatemala)" en *Mujeres y Sociedad. Nuevos enfoques teóricos y metodológicos*, Lola Luna (compiladora). Edición del Seminario Interdisciplinario Mujeres y Sociedad, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1991.

Devereux, George.*Etnopsicoanálisis Complementarista*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972.

Del Campo, Alicia. "Resignificación del marianismo por los movimientos de mujeres de oposición en Chile", en*Sensibilidades Determinantes*, James Romano (ed), The Prisma Institute, Literature and Human Rights N.2, Minneapolis, 1987.

Girard, René. *El chivo expiatorio*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1982.

Lagarde, Marcela. *Los cautiverios femeninos. Madresposas, monjas, putas, locas y presas.* Ediciones UNAM, México, 1990.

Moore, Henrrieta. *Antropología y Feminismo.* Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, España, 1991

Montecino, Sonia. "La conquista de las mujeres: las cautivas, simbólica de lo femenino en América Latina" en *Revista Chacarera*, Red Nacional Mujer Rural, N. 11, Diciembre, Centro Flora Tristán, Perú, 1992.

Madres y Huachos. Alegorías del Mestizaje Chileno, Ediciones Cuarto Propio-CEDEM, Santiago, 1991.

"Identidad Femenina y modelo mariano" en *Mundo de Mujer. Continuidad y Cambio,* Ediciones CEM, Santiago, 1988

Melhus, Marit. "Una vergüenza para el honor, una vergüenza para el sufrimiento" en*Simbólica*

de la Feminidad, Milagros Palma (ed), Ediciones Abya Yala, Colección 500 años, N.23, Ecuador, 1990.

Morandé, Pedro. *Ritual y palabra*, Centro Andino de Historia, Lima, 1980.

Cultura y modernización en América Latina, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984.

Palma, Milagros. "El malinchismo o el lado femenino de la Sociedad Mestiza" en*Simbólica de la Feminidad*, Milagros Palma (ed), Ediciones Abya Yala, Colección 500 años, N.23, Ecuador, 1990.

Ráez, M.; Martínez, P.; Niño, I; Rossel, Z. *Identidad Femenina en sectores urbano marginales,* Amidep, Lima, 1991.

Váldes, Adriana. "Mujeres, culturas, desarrollo. (Perspectivas desde América Latina)" en*Fin de Siglo. Género y cambio civilizatorio*, Regina Rodríguez (ed), Ediciones ISIS, Santiago, 1992.

Vega, Imelda. "Doña Carolina. Tradición oral, imaginario femenino y política", en*Simbólica de la Feminidad*, Milagros Palma (ed), Ediciones Abya Yala, Colección 500 años, N.23, Ecuador, 1990.

"La felicidad, ¿para Felicitas? Notas socioantropológicas sobre la historia de vida de una hija y esposa de minero" en *Boletín Americanista*, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1992.

NOTAS

1 Estas ideas sobre el concepto de identidad las he tomado de Pedro Morandé.

2 Para profundizar en este pensamiento y en el fenómeno de la sobrecatequización de la identidad, veáse George Devereux.

3 Veáse la bibliografía.

4 Veáse Palma y Vega.

5 Esta idea y otras en relación a los procesos de mestizaje, basicamente en México y en el mundo mesoamericano, son tomadas por la autora de Octavio Paz.

6 Palma, 1990:23.

7 Maldición que, además, se transmite de madres a hijas como lo sugiere la idea de que la Malinche fue entregada por su propia madre a los mayas.

8 Melhus:46.

9 Buxó:33.

10 Buxó:35.

11 Buxó:37.

12 Cf. la bibliografía.

13 En el caso de las jovenes madres solteras hay una gran preocupación a nivel estatal por "amortiguar" las supuestas consecuencias psicológicas y biológicas de este estado.

14 Cf. Vega 1990.

15 Vega:157.

16 Vega:159.

17 Cf. Vega 1992.

18 Vega, Op.cit.:32.

19 Girard:60.

20 Muchas de las campañas que se hacen en contra de la violencia intrafamiliar describen el movimiento propio de la agresión sin hacer comparecer el modelo cultural - el mito, según Girard- que la legitima; normalmente la explicación es una tautología: las mujeres están subordinadas por eso se las maltrata, se las maltrata porque son subordinadas. El problema, entonces, radicaría en mostrar que la violencia actual contra las mujeres es la reiteración de la violencia originaria que permitió que de víctimas ellas pasaran a ser sagradas. Sin duda un develamiento como éste supone una profunda indagación por el sistema simbólico que constituye el ethos de cada sociedad y un cuestionamiento profundo a sus instituciones religiosas.

21 Nos referimos a las clásicas afirmaciones de que, por ejemplo, la subordinación de las mujeres tiene sus raíces en la cultura, o que determinadas conductas femeninas son culturales, utilizando el término sin definir qué es lo que realmente se está diciendo cuando se habla de su peso en la condición femenina.

LA PERRA AMARILLA
Y OTROS MITOS

LA CREACIÓN DE LAS MUJERES: MITOS DE SACRIFICIO Y FECUNDIDAD.

Todas las sociedades hablan a través de los mitos de sus representaciones, valoraciones y sentidos. Los géneros femenino y masculino no escapan a este discurso, precisamente porque ellos son productos culturales, categorías construídas en torno a las diferencias sexuales (que, por el contrario son biológicas). Cada grupo humano tematiza de una manera particular su pensamiento sobre lo femenino y lo masculino, sobre lo que significa ser una mujer o un hombre y sus atributos sociales. Los relatos míticos parecen ser espacios estratégicos para conocer el universo de las representaciones en torno al género en los distintas comunidades humanas. La construcción simbólica de las diferencias sexuales es un dato de enorme relevancia para recorrer la gran variedad de modos en que las categorías de lo femenino y de lo masculino se van hilvanando en la compleja trama de significaciones que teje la cultura.

En este artículo presentaremos tres mitos indígenas de América relacionados con el origen de las mujeres[1]. Cada uno de ellos expresa semejanzas y diferencias que nos permitirán acercarnos al particular y poco conocido pensamiento de algunos pueblos nativos de nuestro continente.

Reflejos, pedazos y subversiones: imagenes de las primeras mujeres.

Los Sherenté -ubicados en Brazil- sitúan el origen de las mujeres en el siguiente relato:

"En otros tiempos las mujeres no existían y los hombres practicaban la homosexualidad. Uno de ellos se ecnontró embarazado y, como no estaba en condiciones de parir, murió.

Un día algunos hombres vislumbraron, reflejada en el agua de un manantial, la imagen de una mujer que estaba escondida en lo alto de un árbol. Durante dos día trataron de apresar el reflejo. Por último un hombre alzó la vista y vio a la mujer; la hicieron bajar, pero como todos los hombres la condiciaban, la cortaron en pedazos que se repartieron. Cada quien envolvió su trozo en un hoja y metió el paquete en un intersticio de la pared de su choza. Entonces salieron a cazar.

Al retornar hicieron que los precediera un explorador que advirtió -y se lo participó- que todos los pedazos se habían vuelto mujeres. Al puma, que había recibido un trozo de pecho, le tocó una guapa mujer; una flaca a la sariema, que había tirado demasiado de su pedazo. Pero cada hombre obtiene una mujer y de allí en adelante cuando salían de caza llevaban a sus mujeres con

ellos".[2]

Por su lado los Chamacoco expresan así el mismo tema:

"Estando enfermo, tumbado en su hamaca, unjoven entrevió la vulva de su madre, que había subido al techo de la choza para reparar la cubierta. Inflamado en deseo esperó que volviese y la violó. Luego se dejó ir y le reveló el secreto de las máscaras, que ella comunicó a sus compañeras, no obstante que las mujeres debieran ignorarlo.

Cuando los hombres se dieron cuenta mataron a todas las mujeres menos a una, que transformada en ciervo logró escapar. Pero les costaba resignarse a realizar ellos los trabajos femeninos.

Un dia pasa un hombre debajo del árbol al que está encaramada la superviviente. Ella escupe para llamarle la atención.El hombre intenta trepar al árbol pero se lo impide el pene en erección; renuncia, no sin haber inundado el tronco de esperma. Llegan los otros hombres, consiguen llegar a la mujer desde los árboles vecinos. La violan, la hacen pedazos, que al caer embeben la esperma derramada. Cada hombre se lleva a casa un pedazo. Entonces se van todos a pescar.

Dos chamanes enviados como exloradores pretenden, uno primero y después el otro, que los buitres han devorado los pedazos de mujer. Los indios vuelven entonces al pueblo, que encuentran poblado de mujeres y niños. Cada quien obtiene la esposa surgida de su pedazo. Los trozos de muslo habían dado mujres gordas; los dedos, delgadas".[3]

Una versión muy conocida y extendida en la zona del Chaco sobre el origen de las mujeres es esta:

"En otro tiempo los hombres acostumbraban cazar y poner su provisión de caza sobre los techos de las chozas. Un día que estaban ausentes, las mujeres bajaron del cielo y robaron toda la carne. El incidente se reprodujo al día siguiente y los hombres (que ignoraban la existencia de las mujeres) pusieron a Conejo al acecho.

Pero Conejo durmió todo el tiempo y la carne asada fue robada. Al día siguiente Loro quedó de guardia escondido en un árbol y vio a las mujeres que tenían vagina dentada. Silencioso e inmóvil primero, Loro tiró un fruto del árbol a las mujeres que se daban un festín abajo. Las mujeres empezaron por acusarse unas a otras, más al descubrir a Loro se lo disputaron como marido. Intercambiaron proyectiles, uno de los cuales se extravía y corta la lengua de Loro. Mudo, reducido a expresarse por gestos, no puede hacer entender a los hombres lo que ha pasado.

Le toca a Gavilán montar guardia; cuida de tener dos bastones arrojadizos. El primero no

da en el blanco y hace que las mujeres lo descubran pero, aunque disputan aún para ganarlo como marido y después intentan matarlo arrojándole proyectiles, Gavilán consigue con el segundo bastón cortar una de las dos cuerdas que las mujeres usaban para bajar del cielo y volver a subir (una cuerda para las mujeres guapas, otra para las mujeres feas). Varias mujeres caen, se clavan en tierra, no sin que Gavilán haya capturado dos para su uso.

Llama entonces a sus compañeros. Sólo Iguana lo oye, pero como tiene orejas pequeñísimas, los demas hombres se niegan a admitir que su oído pueda ser más fino que los de ellos. Por fin Gavilán consigue ser oído...

Armadillo extrae las mujeres de la tierra y las distribuye entre sus compañeros".[4]

Sacrificios y multiplicación femenina como requisitos para la reproducción social y biológica.

La inmolación de una mujer para lograr la reproducción de otras con quienes procrear y dar continuidad a la vida social, son temas comunes a los mitos de los Sherenté y los Chamacoco. Pareciera que ellos nos quisieran decir que el cuerpo de una mujer contiene a otras y a otras en una suerte de arca mágica que debe ser "abierta" (violada) para que emerjan las demás.[5]

Algunos autores[6] han sostenido que en los orígenes de toda sociedad está presente un sacrificio que inaugura el paso de la naturaleza a la cultura; una violencia que establece una reciprocidad entre los humanos y los dioses y cuya víctima, al principio objeto del furor, se transforma en objeto de veneración. Kurnitzky asegura que ese sacrificio fundante siempre ha sido el de una mujer, toda vez que ella (su cuerpo) representaría el objeto de un deseo prohibido. Recordemos, que para muchas teorías del surgimiento de la cultura, la sujeción de los deseos, su regulación, es fundamental para que exista vida comunitaria (todo grupo establece, por ejemplo, las normas matrimoniales: con quien puedo y con quien no puedo casarme).

En los dos primeros relatos queda de manifiesto que la muerte y disección de una mujer produce el efecto de inaugurar lo social y la posibilidad de la procreación. En el mito Sherenté los hombres practicaban la homosexualidad y al embarazarse fallecían, por tanto era vital tener mujeres para lograr la continuidad del grupo. En el caso Chamacoco, la transgresión del tabú del incesto (el hijo que viola a la madre y le comunica los secretos de las máscaras masculinas) supone el holocausto de todas las mujeres; pero, al escaparse una que luego es sacrificada es posible reanudar el equilibrio de la vida social (no es difícil reconocer el mismo motivo Sherenté de una mujer que contiene a otras).

En ambos discursos, entonces, podemos distinguir la idea de que es necesario un sacrificio femenino para la reproducción de las propias mujeres y para la fertilidad y fecundidad del grupo en su conjunto[7]. Por otra parte, el descuartizamiento de una unidad (cuerpo) femenina, permite la diversidad: mujeres gordas o flacas, bonitas o feas, de acuerdo a la parte anatómica que las hubiera originado. Por último, el despedazamiento nos recuerda las imágenes de los rituales donde el banquete sacrificial tenía un lugar privilegiado: el cuerpo de las víctimas eran trozados, trinchados y repartidos a los participantes según su jerarquía social.[8]

El relato procedente del Chaco, presenta algunas diferencias con los anteriores. Se trata de una pluralidad de mujeres que bajan del cielo a robar los pedazos de carne asada que dejan los hombres en los techos de las casas. Los hombres no conocen a las mujeres. La representación femenina en este mito, revela una imagen de subversión y poder. Por una parte, se trata de un conjunto que posee vaginas dentadas, que invierten el orden por cuanto son ellas las que se disputan un marido -a diferencia de las otras versiones en donde son varios hombres los que codician a una mujer- y, comen glotonamente -lo que los hombres han cazado- en un festín.

El tema de la vagina dentada posee, a nuestro juicio un doble sentido: por una parte recrea la idea de la mujer como fecundidad, y por el otro el de la castración y disolución de una cierta economía. En el primer caso, es sabido que en numerosas sociedades un tipo de caracolas de la familia Cypraea moneta -caracterizadas por un reverso redondo y combado, y por su cara plana interior que posee una hendedura dentada por la que asoma el caracol de su concha- son comunes y han tenido funciones comerciales y rituales; "Pero todas las cipreas simbolizan -y es de suponer que ello contribuye a su enorme territorio de difusión- con su lisa superficie interior, una vagina. Su ranura dentada y su empleo en el culto nos obligan empero a añadir que al mismo tiempo simbolizan una vagina dentata".[9] De esta manera, las mujeres del mito del Chaco evocarían la misma función reproductora de lo femenino que en los relatos que hemos comentado antes.

Mas, la imagen de la vagina dentada -como lo dijeramos- es ambigua, puesto que al lado de la fecundidad, representan el riesgo de la "perdida", de la succión, de la castración. Las mujeres del relato son voraces y ladronas, engullen toda la carne que los cazadores acumulan en los techos. Así, el "trabajo" masculino (caza y preparación de la carne) es consumido por las mujeres que no han aportado a su elaboración. Comilonas e insaciables, las mujeres impiden la "acumulación". Es evidente la simbólica de la castración que portan las figuras femeninas del Chaco: por un lado, sus vaginas dentadas, y por el otro, su capacidad, a través de proyectiles, de dejar mudo a Loro, cortándole la lengua, es decir dejándolo sin la posibilidad cultural de comunicarse.

En el mito que comentamos no es difícil percibir una representación de las mujeres como

amenaza de desorden y subversión. Si en los otros mitos muchos hombres debían repartirse una mujer, en este varias mujeres luchan por hacerlo con un hombre. Sin embargo, sus intentos son fallidos: Loro queda mudo, pero Gavilán las somete al cortar sus vínculos con el cielo. Gracias a la acción de este último, los hombres pudieron distribuirse a las mujeres. Así, aun cuando peligren por sus vaginas dentadas, por su glotonería y por su beligeracia, los hombres deben poseerlas, tal vez por la misma razón que daban los relatos Sherente y Chamacoco: sin ellas es imposible la construcción y continuidad de la sociedad humana.

Es interesante destacar que en los tres mitos, las mujeres siempre están asociadas a lo alto. En dos casos están arriba de un árbol y en uno moran en el cielo. Los hombres, por el contrario, permanecen en lo bajo, en la tierra. Desde una posición terrenal se revela a lo masculino la vulva femenina, ya sea real o figuradamente: en el primer caso está el hijo que descubre la vulva de su madre, arde de pasión y la viola; en el segundo caso, están las imágenes de las mujeres arriba del árbol que hacen que los hombres se exiten y las violen. La posición en lo alto, así, despierta el deseo en los hombres y con ello nace la violencia. La consumación del deseo del hombre implica una violación y luego una muerte cuyo devenir es la fecundidad.

Podríamos decir que estos mitos piensan a las mujeres dentro de un sistema en el cual los órganos sexuales femeninos simbolizan y encarnan "...una forma de asociación humana con relaciones de producción que toman por base la capacidad de tener hijos de la mujer, y sobre ella han creado un sistema de reproducción social basado en la represión y el sojuzgamiento del sexo femenino concreto. El placer es reprimido por la racionalización de la fecundidad. Identificado con el incesto, el sexo femenino es reprimido al punto".[10]

De esta manera, la tematización mítica sobre el género femenino que muestran las narraciones Sherenté, Chamacoco y del Chaco se desplazan desde la asignación mimética de la biología de la mujer (su capacidad de reproducir) hasta su definición simbólica y cultural (su capacidad de castrar), otorgando a sus atributos sexuales el dominio de la seducción y de la muerte. Así, el género femenino, en tanto construcción social, es poderoso y ambiguo. Quizás esos mismos atributos son los que lo liguen indisolublemente a un sacrificio permanente en aras de la continuidad de la comunidad humana. La muerte de una mujer significa para la sociedad su multiplicación; la perdida de sus lazos con el cielo posibilita que los hombres pervivan y se reproduzcan.

Para finalizar dejamos planteada una interrogante -de las muchas- que nace de la lectura y análisis de estos mitos: ¿cuánto de ese imaginario indígena permanece, sincretizado, en los espacios mentales de los habitantes de América Latina? Para responderla, sería preciso iniciar un viaje por el universo simbólico de las distintas etnias que pueblan nuestro continente y por los procesos de amalgamiento y mestizaje que configuran nuestro actual rostro; pero, sin duda, estimo que hay ecos audibles y reconocibles, figuras que al igual que en el relato Sherenté,

desde arriba se reflejan en las aguas sin que aun podamos asirlas como parte de nuestro repertorio cultural.

BIBLIOGRAFÍA

Girard, René. *El Chivo Expiatorio*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1986.

Kurnitzky, Horst. *La estructura libidinal del dinero*, Siglo XXI, 1978.

NOTAS

1 Todos estos mitos han sido tomados del libro *Mitológicas* de Claude Levi-Strauss.

2 Op.cit.:115

3 Op.cit.:115-116

4 Op.cit.: 116

5 Esta imagen evoca también la de las figuras de madera de las Matriuskas rusas.

6 Como Horst Kurnitzky en *La estructura libidinal del dinero* y René Girard en *El Chivo Expiatorio.*

7 Esta noción está presente en todo tipo de sacrificio: las oblaciones y ofrendas a las divinidades tienen el sentido de la feracidad, la productividad, la reproducción de los bienes, etc.

8 Kurnitzky dice al respecto: "...la comida sacrificial pública que se celebraba en la Grecia antigua en muchas ocasiones encarnaba la base de la vida social. El gran sacrificio de bovinos consistía fundamentalmente en un banquete, y el animal a sacrificar se consagraba a los dioses para el banquete...Esta comida era un asunto de estado y la operación más importante era el trinchado del asado sacrificial; porque en el trozo que recibe cada participante se manifiesta la estimación de su valía...cada quien recibe el trozo que corresponde a su posición" (44-45).

9 Kurnitzky:161.

10 Kurnitzky:159.

MESA REDONDA HOMENAJE A JOSÉ DONOSO (3 DE OCTUBRE DE 1993, BIBLIOTECA NACIONAL).

En primer lugar, quiero agradecer la invitación que me ha hecho la Biblioteca nacional, y especialmente Faride Zerán, para participar en esta mesa redonda de homenaje a José Donoso, ello me permite continuar una conversación con él que quedó suspendida hace mucho tiempo y que hoy retomo y comparto con ustedes.

Hay tres metáforas que aparecen en los libros de José Donoso que, a mi juicio, tocan aspectos que definen a la cultura chilena: los "tupidos velos" que hoy nos convocan en este homenaje; la "tenue" (ambos de *Casa de Campo*); y, la "perra amarilla", del *Obsceno Pájaro de la Noche*. Me referiré a esta última por considerar que ella condensa, explica y a la vez sugiere algunas claves para comprendernos.

La perra amarilla es una mutación, una máscara, un desplazamiento, una hibridación. Ella nacerá en un relato mítico, el relato fundacional del *Obsceno Pájaro*. Será la personificación de la brujería, brujería que se encarna en dos mujeres de clases, status y edad distintas. Una pareja femenina compuesta por la sirvienta y la niña-patrona, que se transfomarán por la noche en la perra amarilla y el chonchón, respectivamente. El chonchón -cabeza voladora- seguirá a la perra amarilla en su eterno deambular. Cuando estas mutaciones maléficas son descubiertas por el mundo masculino (el padre, los hermanos, los inquilinos), se condena a la perra amarilla -a la sirvienta- a la muerte. Sin embargo, esa condena no logra concretarse sino en un sacrificio simbólico de la perra y ella, entonces, perdurará por los tiempos de los tiempos.

La perra amarilla re-correrá literal y figuradamente toda la novela, a pesar de los intentos de los hombres y de otros perros de asesinarla por peligrosa, por sospechosa, por bruja. Así, la perra se encarnará en la criada Peta Ponce, restableciendo la pareja femenina del mito en su relación con la patrona Inés de Azcoitía. Peta e Inés reestablecerán el doble vínculo de lo femenino con la naturaleza y con lo sobrenatural. Por otro lado, la perra amarilla entrará en tensión con los cuatro perros negros y de raza del patrón, a los cuales robará el alimento. Su astucia y la ayuda que recibe de las fuerzas numinosas (la luna) le permitirán sobrevivir al acoso de los perros negros.

Por último, la perra amarilla se instalará en la Casa de la Encarnación de la Chimba (allí donde las viejas criadas esperan la muerte) fetichizada en un canódromo, a través de la figura de una perra de juguete. Entonces, será la pieza victoriosa del juego en que las ancianas desafían a la patrona (Inés), y son despojadas de todas sus pertenecias porque ella, la perra amarilla, será

su aliada como en el mito.

Pareciera ser que en el *Obscéno Pájaro de la noche*, la perra amarilla nombra la naturaleza domesticada, pero también su insubordinación, por eso debe ser perseguida y reiteradamente sacrificada, asesinada. Asimismo, ella surge como la encarnación de lo animal en lo humano y, a la vez, como el polo de una serie de transformaciones del orden de la naturaleza al orden de lo construido socialmente (lo femenino, las clases, los status, etc.).

Pero, asimismo pienso que la métafora de la perra amarilla puede ser leída desde múltiples significados que rozan a nuestra cultura mestiza: por un lado ella es una híbrida, una quiltra sin raza definida, sin linaje. Por otra parte, cristaliza el tránsito, el flujo permanente de la naturaleza a la cultura. Ella describe el periplo de las mutaciones, del desdoblamiento en que podemos ser una cosa u otra, perros que nos transformamos en personas, personas que nos transfiguramos en perros. Mas también la perra amarilla se instala como el opaco brillo de un movimiento mimético en donde todos, al menos en el deseo y la fantasía, podemos llegar a ser el otro que envidiamos y amamos. La perra, la nana, la bruja, quieren ser Inés, la patrona, la hermosa. Ansia de imitación, de copia, de todo lo que ella no es: la perra es pobre, es sarnosa, es fea y flaca.

Esa permanente apelación a lo equívoco que expresa la perra amarilla, esa evocación de que "las apariencias engañan", ese juego ladino de asomarse y esconderse, opera -desde mi óptica- como analogía de nuestra identidad: no se trata de un sujeto estructurado por capas que se superponen (lo indio, lo español, lo gringo, por ejemplo), no es la pollera de las cholas ni las envolturas de las cebollas (una encima de la otra), sino algo mucho más confuso que se desplaza de un lugar a otro y que dependiendo de los contextos puede adquirir rostros distintos. Se trataría así no de un camuflaje o de un simple enmascaramiento, sino más bien de una metamorfosis continua entre estados naturales y culturales, animales y humanos; "transculturación" de la naturaleza y naturalización de la cultura. Quizás, esa fugacidad, ese instante en que pasamos de una cosa a otra sea el que nos pueda definir como habitantes de un espacio y de una memoria.

Por último, me parece que la metáfora a la que nos hemos referido se actualiza y adquiere un semblante interpelador. Hoy día, en que los valores pretenden realizarse en las estructuras del mercado y encontrar allí un horizonte donde la comunidad trascienda, esa perra amarilla -que nos ha restituido José Donoso- se asoma enclenque, hambrienta como siempre, tiñosa, escarbando en los tarros de basura y en los deshechos de los supermercados. Todavía corre jadeante para escapar del sacrificio: de aquel que el orden hacendal necesitaba y del que el orden contemporáneo busca. Aún nos recuerda que somos quiltros, mestizos, amarillos y no blancos, y que todo puede tranformarse, cruzarse, fallar, ensuciarse.

Así, arraigada para siempre en el imaginario de Chile, como morada del*Obsceno Pájaro de la noche*, podemos aún ver que "...la cabeza de la hija del patrón iba agitando enormes orejas

nervudas como las alas de los murciélagos, siguiendo a una perra amarilla, verrugosa y flaca como su nana, que guiaba al chonchón hasta un sitio que los rayos del astro cómplice señalaban más allá de los cerros: ellas eran las culpables de todo, porque la niña era bruja y bruja la nana" (36), y como la perra era la bruja había que castigarla para que confesara sus crímenes: "el cuerpo lacerado sangró, pero ni los ojos ni la boca de la bruja se abrieron, aunque no dejó de respirar, suspendida en una región distinta a la vida y a la muerte"(40).

A PROPÓSITO DE LA NOVELA "MALDITA YO ENTRE LAS MUJERES", DE MERCEDES VALDIVIESO.

"¡Yo no quiero en mi casa hombres que me miren con mala cara! ¡Afuera!", cuenta Benjamín Vicuña Mackenna que gritó la Quintrala, cuando el Cristo de la Agonía volvió sus ojos enojados hacia ella.

Tal vez esta frase pueda explicar el "malditismo" de una mestiza chilena del siglo XVII, que hoy Mercedes Valdivieso restituye en una novela que surge como una nueva versión del mito de la Quintrala. Historia y mito siempre se han entrelazado en la psíquis latinoamericana. En este caso, se trata de un personaje femenino nombrado, en muchos textos historiográficos, para representar -casi caricaturescamente- los atributos negativos del mestizaje. Creemos que la autora ha realizado una peculiar lectura del mito de la Quintrala, una suerte de interpelación a lo femenino, que se vale de los materiales del pasado para tocar el presente en un espejeo que roza generaciones.

Decir *Maldita yo entre las mujeres* es equivalente -en nuestro imaginario sincrético- a decir bruja, Eva, prostituta. Porque "bendita yo entre las mujeres", su opuesto, es la poderosa imagen de la Virgen Madre. Sin embargo, en la novela de Mercedes Valdivieso esta oposición se disuelve, pues es resultado de un mundo en donde la religiosidad es la fundación del orden y su legitimación.

Pienso que estamos en presencia de un relato profundamente religioso, que coge, como en un abanico, las múltiples combinaciones de la cosmovisión indígena y de la española, para entregar un universo poblado por fuerzas sobrenaturales y por "auxiliares mágicos".

En ese mundo chileno, mezclado, ritual y violento, la autora sitúa el nacimiento de una estirpe de mujeres: "En esa espera de la cacica, cabemos las Catalinas, la nieta y la bisnieta de su deseo. En el decir de la gente nos confunden y, mientras mi madre vivió, fuimos una". Un linaje poderoso, simbolicamente, por su origen dual: "Mestiza, decían a espaldas de doña Agueda...Doña Agueda contestó que eso era ser mujer primero y también, mujer cruzada por dos destinos, lo que era ser mujer dos veces". Epopeya de la gestación del Reino de Chile: las mujeres, las madres lo hicieron y fundaron solas este territorio de huachos mestizos, de bastardos, de ilegítmos.

Por ello, el imperio de la mestiza anida en sus fuerzas genésicas, en la maternidad: "El malo odia a las preñadas, el parir de la mujer le está diciendo que ella fue primero". No en vano la Catalina madre, muy anciana, muere con el delirio de sentirse embarazada, y su fallecimiento es un acto homólogo al alumbramiento.

La vida y la muerte son artilugios de mujeres, así como el amor y la violencia su espacio de regocijo: "Nos reíamos por estar vivos y juntos y por mancharnos con la sangre de la penitencia recién pasada, de las heridas que la refriega de nuestros cuerpos abría de nuevo. Fue mi primera noche de ésas, la primera, antes de poner en palabras los que se dice mejor de piel a piel en silencio".

De este modo, el personaje Quintrala de Mercedes Valdivieso, parece ser más un desmentido a la subordinación que una víctima de ella. El desmedro de la mujer es en la novela un asunto más discursivo, más de las estructuras que del sujeto, de su cotidiano y de sus prácticas. Y no nos cabe duda que esto fue así en el pasado. En este sentido, la escritora parece querer develarnos una tradición femenina que la "modernidad" ha transformado o que el discurso de esa modernidad ha condenado a un espacio vacío, de carencias.

Mercedes Valdivieso así, transmuta el mito de la Quintrala sin alterar sus rasgos de heroina maldita, pero desplazando los códigos de su malignidad a un sistema cultural que los admitía y más aún sin el cual, no podría ser lo que era. De este modo, el nuevo mito anula el malditismo y coloca a la Quintrala, en tanto representación de lo femenino en el límite del poder: poder de manejar lo sobrenatural y poder de la reproducción, como hemos dicho. Puede resultar extraño nombrar heroina a la Quintrala; pues ella bien puede semejar el revés de los héroes clásicos; sin embargo, su vida -la de la novela- atravesada por la bastardía (en tanto no blanca, en tanto criolla) debe ejecutar actos heroicos para lograr su legitimación (ser bruja).

Por otro lado, la Quintrala como personaje central de un linaje de mujeres evidencia la complejidad que adquirían -y adquieren- las relaciones entre los géneros en nuestro territorio mestizo. Lo masculino surge omnímodo en el plano de las instancias públicas (la Justicia, la Iglesia, el Ejército, etc.); pero débil en la práctica. Esa debilidad es causada por lo femenino, que excéntrico a las instituciones, maneja un haz de fuerzas mágicas y naturales que tuerce su potestad. La mestiza aliada con la indígena -su sirvienta, la Tatamai- formulan un espacio gobernado por deidades tutelares y por ritos propiciatorios que rompen el orden. También el cuerpo, la seducción, el abrazo caliente de lo femenino son herramientas de poder que anulan el imperio masculino y guerrero del Chile colonial.

El precio que paga la mujer, por esta posición de dominio, es su soledad y la imposibilidad de realización del amor: "Me apuré en sanar del hombre, yo no acogería los dolores que asistí en mi madre y continúan en mi memoria. Se la ganaría al quebranto para quedar aliviada de eso. Las mujeres le agrandan al sentimiento lo que nos merman de otros lados". La ausencia del otro será llenada por el deseo trasgresor, incestuoso, que se vuelca en la muerte como instante único de posesión.

Por eso, Mercedes Valdivieso ha dado una nueva vuelta de tuerca al mito de la Quintrala,

dotándola de una humanidad que no se expresa en el simple hecho de su ser ambiguo (brujo). Esta Quintrala posee una clara conciencia de su juego de poder, de sus capacidades y de las fórmulas de preservarlo: ella será capaz de actuar en el rol que le adscriben las estructuras, accede al matrimonio, incluso se confiesa; pero esos gestos no son más que los ademanes de una lucidez que sabe que los destinos están movilizados por hilos que ella puede tramar, tejer, hilvanar a su antojo. Entonces, si bien la Quintrala está presa de unas circunstancias culturales que le asignan un papel; Mercedes Valdivieso la ha reconstruido en tanto sujeto, no estereotipo, fundando una idea de lo femenino que supera los paradigmas del sentido común.

Mito e historia trenzados, voluntad de una narración que nos pregunta por un nosotras inmerso en un devenir, en una especificidad chilena y latinoamericana. Ahora que se discute la celebración de los 500 años del Descubrimiento de América, *Maldita yo entre las mujeres* se instala como una "otra *Brecha*" que Mercedes Valdivieso nos abre con la Quintrala como pretexto, de un texto que hoy se re-escribe y que retomando el "dicen que" (la tradición colectiva) enuncia aquel grito de ruptura ante la trascendencia y ante su encarnación: "Yo no quiero en mi casa hombres que me miren con mala cara". Sólo alguien que se siente poseedora de un dominio más allá de la contingencia -el dominio de lo maternal- es capaz de hablarle así al Hijo de Dios. Tal vez, justamente sea esa la razón de que lo femenino alegorizado por la Quintrala, habitando el ethos mestizo, pueda entablar un diálogo de superioridad. El habla de la Quintrala, que la novela nos propone, es la sintáxis de un género que se postula en nuestro territorio como un envés de su trama universal, y por eso cuestiona o complejiza el tejido y la red de su posición actual.

INTERLOCUCIÓN A APUNTES "UTOPÍA DE LO EFÍMERO" DE HUMBERTO GIANINI (AGOSTO 18, 1993).

"Se llama efímero a aquello que parece no dejar huellas a su paso; pasa y se va decimos. Pero, por otra parte, pasa aquello que repentinamente ocurre en la quieta identidad del pasar cotidiano, y se instala y se queda en medio de la vida de alguien" (H.G).

Los haceres cotidianos femeninos son bordados, hilvanados, conectados por la fugacidad. Hacer la limpieza de una casa es construir un orden provisorio, casi una ilusión que será desbaratada cuando alguien se instale en el sillón y hunda los cojines perfectamente acomodados; cuando otro mueva el cenicero y lo replete de colillas, cuando una visita ocupe espacios que no le son asignados. ¿Hay algo más frágil, más efímero que el orden doméstico en nuestra existencia diaria? Pareciera que no, y sin embargo, sin esa estructura que se arma y desarma continuamente no podríamos vivir. "se instala, entonces, al decir de Humberto, en medio de la vida de alguien", instalación que, agregamos, crea una sintaxis que nos enseña a coordinar y unir fragmentos necesarios para nuestra sobrevivencia.

También, la elaboración de la comida -al igual que la limpieza- supone el despliegue incesante de lo pasajero: pensar una comida -para quien la prepara- es levantar primero una arquitectura de imagenes, sabores, mezclas y relaciones de guisos; es asimismo pensar a los otros (los destinatarios). Luego, supone su preparación (la concreción de las ideas), y por último, el momento más importante: la presentación de las fuentes, vasijas y platos que contienen la fisonomía perfecta del modelo ideado. Será ese sólo instante el que "se quede en medio de la vida" de quien lo ha estructurado y de quien lo ha experimentado. Después, se asoma lo perecedero con toda su magnitud deshaciendo la figura de aromas, colores y sabores, denunciando el paso de lo efímero.

"Somos esa tierra que recorremos día a día, esos lugares que frecuentamos, esos afectos que cultivamos" dice Gianini.

Del mismo modo, "somos" ese continuo hacer y deshacer privado del aseo y la comida, y lo somos en tanto habitamos un espacio y un cuerpo que requiere de esos actos que aunque concretos son momentáneos, fugaces y poco duraderos. La eficacia de los ritos reside precismente en que son realizados una y otra vez, para llenarnos de sentido. De un sentido que está muy lejos, a veces, de las contingencias de producción y mercado, toda vez que los gestos efímeros de la preparación del alimento y de la mantención del hogar están hablando

cotidianamente de la muerte (en cuanto su calidad de perecederos) y de la vida (en tanto su capacidad reproductora de la especie y la cultura).

"Existir es insistir, persistir" (H.G.): Se insiste en reiterar, casi angustiosamente, por parte de las mujeres, los movimientos necesarios para mantener el universo doméstico que se construye y destruye todos los días. Lo femenino permite así el flujo perpetuo de lo efímero en el doble sentido de sus haceres artesanales (culturales) y de sus haceres biológicos (naturales). El sitio simbólico de lo femenino, entonces, podría ser leído como una utopía singular en cuanto continua realización e irrealización, en cuanto movilidad y fijeza; en cuanto insistencia y renunciamiento.

"Si algo bueno -entre tantas cosas malas- ha ocurrido en estas últimas décadas, es el haber perdido confianza en las utopías como grandes construcciones mentales...si algo malo nos ocurre es, como dice Pascal, el hecho de quemar el presente que tenemos (lo efímero) por un poder ser que, en última instancia se reduce a mero anhelo de poder".

En nuestra cultura mestiza latinoamericana el lugar de lo doméstico e incluso de la oralidad (otro acto perecedero), es el lugar de la madre; sitio desprestigiado por los "ilustrados" y "venerado" por el mundo popular. Concebido como espacio marginal al poder (de las utopías, de los grandes procesos de cambio), el hogar se "privatizó" hasta tal extremo en el discurso y pensamiento de los "grandes paradigmas" (incluso de los feministas) que sólo quedó como "ejército de reserva", como la sala de estar o como el dormitorio de los agobiados constructores del "mundo nuevo".

Hoy, ese efímero orden que construyen las madres (o las co-madres) pareciera ser la metáfora de un "poder ser" que no es mero anhelo de poder, puesto que su obsesión por ejemplo, en "pláticas eternas cuyo objeto es la nada" (Kamenszain) las ha adiestrado por siglos a ser anti-económicas (derrochadoras); su constante trato con elementos orgánicos que desaparecen, se pudren, se secan, las acerca a ciclos y tiempos improductivos; su "ser para otros" las politiza (en términos de su preocupación por un colectivo), pero las deja fuera de las negociaciones porque aman (porque los afectos son más importantes que las estrategias).

De este modo, las mujeres, las madres, en su ubicación de reproductoras de lo doméstico (sobre todo en nuestros países) podrían constituir un vasto campo de resistencia a los grandes discursos, incluido el que sacraliza al mercado. Su tremenda función de administradoras de lo efímero así parece mostrarlo.

Para terminar quisiera recordar las ideas de Tamara Kamenszain, que si bien están pensadas dentro de un ámbito distinto al que tratamos, expresa los supuestos que hay tras mi interlocución: "Esa posibilidad femenina de espiar en las costuras para ver las construcciones por su reverso abre a la mujer, en su relación con la escrituta, el camino de la vanguardia.

Vanguardia vieja y nueva en la que los textos dejan jugar al lector con la artificialidad de la hechura. Y es en esa milenaria escuela de las tareas domésticas donde se aprenden las reglas de esa modernidad. Viejo como el mundo, sólo el trabajo inútil y callado puede conseguir engarces nuevos" (81).

BORDEANDO LA POLÍTICA

DIMENSIONES SIMBOLICAS DEL ACCIONAR POLITICO Y COLECTIVO DE LAS MUJERES EN CHILE. (UNA PROPUESTA DE LECTURA DESDE LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DEL GÉNERO).

Preludio

Hemos elegido el territorio de la construcción simbólica del género para adentrarnos en el tema de lo político en Chile por dos razones. La primera de ellas estriba en la ausencia de reflexiones que incursionen en cómo nuestra particular cultura1 produce ciertas tramas de símbolos y valores que definen algunos modos específicos de las mujeres y su accionar político. La segunda radica en que a la luz de los sistemas de representaciones es posible acercarse a una "crítica cultura[1]" que virtualmente descentre los campos tradicionales en que se ha comprendido la acción política y evidencie la necesidad -sobre todo en América Latina- de incorporar otras formas de accionar en el poder (por ejemplo, en el poder de la interpretación)[2] que junto con el de la política han abierto un campo de experiencias que quizás, en el futuro, pueden transformar nuestro ethos.

Desde nuestra visión, el terreno de lo político es un elemento que aparece como "bisagra" entre lo social y lo simbólico, toda vez que se desplaza en lo que Hanna Arhendt denomina el discurso y la acción. Lo político abre la cerradura en que se acantona la dicotomía público y privado. Lo político genera "espacios de aparición" -parafraseado otra vez a Arhendt- y de encuentro entre las pluralidades.

El recorrido que proponemos no pretende ser más que una provisoria reflexión desde los bordes, reflexión que se sitúa en los límites del discurso político institucionalizado, en esos espacios -como dice Jean Franco- en que se forman "otros discursos" de resistencia o transgresión[3]. Por ello, esta incursión sólo intenta sugerir y abrir preguntas para el recorrido virtual de una Antropología del Género y la Política en América Latina.

Algunas tematizaciones y propuestas de analisis de la relación entre mujeres y política en América Latina.

Existe una abundante y variada literatura sobre la materia que nos ocupa: desde las

reflexiones pioneras de E.Chaney que definieron un modo "supermadre" de las mujeres que actúan en política -y que dieron cuenta del periplo casi universal de que los "acontecimientos extraordinarios" las impulsaban a participar y a asumir cargos públicos, pero que "cuando su país "regresa a los negocios como es común" abdican"[4]-, hasta la reciente compilación de Magdalena León -que evidencia la multiplicidad, variedad y complejidad que asumen los movimientos de mujeres en nuestro continente y sus actuales desafíos que suponen armonizar "democracia política, desarrollo económico y equidad social"[5].

Lola Luna, por su parte, ha planteado una lectura de la participación política de las mujeres en América Latina que vincula sus distintas apariciones con períodos históricos y tipos de Estado -oligárquico, populista, autoritario y democrático- y propone una tipificación de tres movimientos de mujeres en América Latina: los feministas, los de la sobrevivencia y los de las madres, los cuales unidos a otros (sindicatos, partidos, etc.) conformarían un Movimiento Social de Mujeres. Los movimientos feministas tendrían sus antecedentes en las diversas luchas por el sufragio y los derechos ciudadanos, y se caracterizarían por la "reivindicación de igualdad y diferencias en relación con el género masculino"[6]. Los movimientos por la sobrevivencia muestran "reivindicaciones ligadas a las tareas asignadas por la división sexual del trabajo" y los de las madres "luchas por la vida de los hijos y denuncias por la inoperancia de las políticas de derechos humanos"[7].

Desde otra vertiente María Luisa Tarrés ha intentado entregar algunos elementos conceptuales para comprender estas diversas apariciones de la acción política femenina en América Latina. Para esta autora las movilizaciones políticas de las mujeres tienen la peculiaridad de "...que pasan de una dependencia extrema a derrocar régimenes políticos, a colonizar continentes o a hacer reivindicaciones propias y subversivas, como son la paz en un estado de guerra o la democracia en una dictadura"[8]. Estos comportamientos pendulares y contradictorios (que se deslizan entre lo pasivo y lo activo) de las mujeres, según Tarrés, interpelan a la necesidad de usar herramientas analíticas que vayan más allá de la dicotomía público/privado para entenderlos, toda vez que esa dicotomía sólo nos permite leer lo ya sabido: la escasa participación de las mujeres, su situación de dominada y su debilidad frente al poder. Vale decir, no nos permite comprender a las mujeres como sujetos sociales sino que las predefine como víctimas de sus circunstancias. De esta manera la noción de "campo de acción femenino" sería útil para situar todo aquello que está "entre" lo público y lo privado y que "a la larga tienen una gran influencia en los procesos sociales y políticos"[9]. Este campo de acción femenino se refiere a todas aquellas organizaciones que no pertenecen a lo institucional, pero que ejercen poder local y que controlan diferentes áreas de su espacio cotidiano.

Parece importante esta noción de Tarrés toda vez que intenta hacer un descalce con las

nociones clásicas de lo público y con las valoraciones asociadas a éste. La idea de valorar y rescatar acciones políticas femeninas situadas "entre" las esferas tradicionales, ya que no son ni lo uno ni lo otro, a mi juicio permite entender la forma en que mayoritariamente -en cuanto a su número y a su cualidad interclase- se ha expresado el accionar político de las mujeres en Chile y América Latina: me refiero a aquellas movilizaciones vinculadas a la sobrevivencia y a lo materno.

De este modo, la presencia de los "campos de acción femeninos" en tanto experiencias que se situan "entre" esferas, surgen como un nuevo modo de leer la política de las mujeres en América Latina. Se trataría de un "locus" de aparición que es la intersección de lo privado y lo público, y por tanto estaríamos ante un nuevo espacio desde donde se genera poder. Podríamos hipotetizar que esta manera de accionar colectiva tiene su razón de ser en una cultura barroca latinoamericana en donde cohabitan vínculos sociales pre-reflexivos con vínculos institucionales racionales[10], vale decir elementos "tradicionales" y elementos "modernos".

En ese último sentido, para el caso chileno que analizaremos usaremos los términos casa/calle como binomio que expresa mejor que público/privado ciertos espacios de aparición políticos de las mujeres. La casa es el continente de una diversidad de relaciones de género, de una diversidad, por tanto, de relaciones sociales (la óptica con que usamos la palabra casa no alude simplemente al espacio donde mora una "familia", sino donde moran sujetos ligados por distintos lazos). En la intimidad de la casa las personas desarrollan vínculos amorosos, parentales, conflictivos; en la casa se reproducen valores y cuerpos, y muchas veces en ella se produce para subsistir; en la casa se dan relaciones cara a cara, se aprende a "negociar" con los otros (en tanto género y generación y a veces clase cuando hay servicio doméstico). La casa es el soporte de la sobrevivencia y de la sociabilidad[11]. La calle, por su lado conecta a las personas con la pluralidad de los otros, los que viven fuera; la calle es lo exterior, lo desprovisto de protección, es el espacio de la sociabilidad ciudadana; la calle es lo que permite relacionarse con las instituciones, es el pasadizo que conduce a los servicios; la calle es la posibilidad del comercio, de la transacción monetaria o del trueque; la calle puede ser la vivencia de la agresión y de la solidaridad; la calle posibilita el encuentro o el desencuentro de los géneros, las generaciones y las clases.

Resignificaciones de lo materno: imaginario y campos de acción femeninos en Chile.

En muchos casos el accionar político de las mujeres en Chile, y a veces en otros países de América Latina, puede leerse como un desplazamiento de la casa a la calle que se evidencia con fuerza en las organizaciones por la sobrevivencia (muchas de ellas se reunen incluso dentro de las casas) o en las organizaciones de "las madres". Es posible analizar estas acciones desde

la construcción cultural del género adentrándose en algunas de las dimensiones simbólicas que "la madre" o lo "maternal" han tenido en esas luchas políticas.

Sin lugar a dudas la representación simbólica de La Madre ha sido horizonte y soporte de un sinnúmero de organizaciones y movilizaciones en Chile. Nuestra hipótesis es que ello es posible toda vez que la cultura mestiza ha elaborado una construcción simbólica del género en donde la categoría de lo femenino es sinónimo de madre y la de masculino de hijo o padre ausente[12]. Por otro lado, lo femenino-madre tiene un correlato poderoso en el universo religioso en donde no es precisamente la figura de Cristo (histórico y masculino) la que domina el culto popular, sino la imagen de María, la Madre, la Virgen. De esta manera lo materno como principio de orden -en cuanto género, del orden de lo cotidiano y en cuanto deidad, del orden de lo sobrenatural- es un hecho cultural[13] compartido.

El que se instale lo materno y La Madre, como un símbolo del orden cultural, no significa que no existan otros elementos -como el Estado- que organicen y estructuren el orden social. Lo materno apela, desde nuestra óptica, a un orden arcaico que nos fundó en la bastardía (en lo ilegítimo), La Madre es sutura y abertura de la herida del mestizaje, pero, sobre todo las alegorías marianas son la reparación de los linajes truncos y la posibilidad de una identidad de origen[14]. Así, lo materno representa la instancia primaria de relación: "El vínculo con la madre es enteramente pre-reflexivo, no se forma a través de un acto de toma de conciencia, sino en aquella experiencia cuyo núcleo originario llamamos justamente presencia. La madre nos retrotrae, en efecto, al origen, tal como la fe en un Dios creador: en el origen hay una presencia"[15].

Así, en el imaginario colectivo entendido como el conjunto de representaciones que explicitan la cultura de nuestra sociedad[16], la imagen de La Madre ocupa un lugar fundamental. De ese modo cuando hablamos de La Madre o lo maternal estamos aludiendo a "atributos", a configuraciones y no a situaciones miméticas con lo real, o dicho de otra manera cuando decimos, por ejemplo, que nuestra cultura mestiza categoriza a toda mujer como madre, ello no implica que "lo madre" se realice en lo puramente biológico sino que se ancla sobre todo en las conductas sociales.

Los ruidos maternos y la oposición orden/caos.

La centralidad del símbolo Madre en la conformación del imaginario social chileno queda de manifiesto cuando emerge en el ámbito de la calle, de lo público, de lo político, enarbolado por distintas clases sociales y por posiciones políticas de naturaleza opuesta. Podemos decir que la alegoría madre aparece cada vez que la oposición orden/caos adquiere realidad en el

discurso y en la acción política. Es así como a principios de la década del setenta, en el período de la Unidad Popular, un período en que se intentó la transformación de las estructuras económicas, sociales y culturales, una parte de la población - de orientación derechista- comenzó a utilizar un discurso en donde prevaleció la idea de la destrucción del orden existente por la instauración del "caos marxista".

Se cuenta con muy poco estudios en profundidad sobre las movilizaciones de las mujeres de derecha y su peso en la consecusión del Golpe de Estado[17], no obstante es posible restituir algunos hitos importantes como lo es la formación del Poder Femenino (organización que apeló a la mujer como madre) -y su lucha orgánica contra el gobierno de Salvador Allende-, y las marchas y los actos simbólico-políticos que esas mujeres realizaron. Hay dos grandes dominios que podemos ver en escena: el primero, el de las marchas de las ollas vacías y el segundo, el de la interpelación a los militares como último reducto de "virilidad" y masculinidad.

En el primer caso se inaugura un modo de protesta que arranca desde la casa, desde el espacio ocupado por la madre, que se derrama hacia la calle con el uso de sus utensilios domésticos que se trasladan a lo público. La utilización del "ruido doméstico" como lenguaje no articulado y difuso que se desborda fuera de la casa y copa la calle, da cuenta de la operatoria de un mecanismo de representación que funciona más que como argumento reflexivo como argumento de la emoción y de la cognición. El ruido de las cacerolas vacías es el ruido-lenguaje de la insubordinación de la madre ante la amenaza del caos. Si la madre protesta es porque su propio orden (el cotidiano) está cuestionado.

Un elemento constante en el discurso público del Poder Femenino fue la pérdida de masculinidad de los hombres, de los políticos, que dejaban que el "caos marxista" arrasara con la patria. Incluso el propio Salvador Allende era representado como un "impotente"[18], los carabineros que reprimían sus marchas eran calificados de homosexuales. De ahí, entonces, que ellas impugnaran a los militares, incluso arrojándoles maíz en las puertas de sus casas, en tanto madres que -como lo expresan en un famoso poema- no hablaban al uniforme ni a las charreteras, sino al hombre, al "macho" que no debía ser cobarde. Por ello, el militar, el "guerrero", aparecerá como el símbolo de la virilidad, el único que, junto a las mujeres-madres, puede luchar contra el caos[19].

Una vez que el Golpe de Estado trajo consigo la instalación del regimen militar de Pinochet, el Poder Femenino se "disolvió" en el Voluntariado Femenino y el discurso público se preñó de una exacerbación de la relación femenino-madre. Las mujeres debían asumir ahora el rol reflexivo de "refundar la patria" procurando "...entender y asumir los sacrificios que ésta le impone cumpliendo con su objetivo de mantener viva, a través de sus hijos -los jóvenes- a la patria. Mujer y Fuerzas Armadas están indisolublemente unidas mediante un vínculo espiritual que les permite gestar, mantener y proyectar la Gran Familia Chilena"[20].

El estruendo de la casa y la oposición vida/muerte.

El régimen dictatorial organizó su orden político a través de la represión y muchas veces de la muerte de sus opositores. La fuerza de las armas y el ejercicio de la violencia se instalaron como las fuentes de disciplinamiento social. La autoridad, no legitimada por ningún mecanismo de participación, utilizó el miedo como un eficaz dispositivo contra la disidencia y como regulador del orden. El miedo estaba acantonado en la virtualidad de la muerte, la vida entonces estaba permanentemente amenazada. La frase "Aquí no pasa nada: todo está controlado" fue modulada por los agentes del gobierno por casi una década en los medios de comunicación.

A pesar de ese "todo está controlado" una resistencia comenzó a gestarse a partir de organizaciones en su mayoría compuestas por mujeres: la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos, la Agrupación de Familiares de Presos Políticos, Mujeres por la Vida, entre otras, signadas por la participación de madres y esposas: "Eramos todas mujeres porque la gran mayoría de los desparecidos eran hombres"[21]. Estos grupos marcarán nuevos espacios de aparición maternos en la calle. Encadenadas al Palacio de Justicia, haciendo huelgas de hambre, juntándose fugazmente en el centro con la foto de su desaparecido en el pecho, esos agregados de mujeres instalaron en la calle la experiencia de violación de los derechos humanos, pusieron en el trazado público la muerte de sus hijos, de sus esposos, de sus hermanos, de sus padres. Lo ético se transformó así en una acción colectiva que dio paso a una lucha orgánica y sostenida desde el ámbito de los derechos humanos.

Así, la madre como depositaria del orden de lo cotidiano desplaza a la calle su protesta, una protesta que proviene de la vida contra la muerte. La foto del desaparecido en medio del corazón es el símbolo de la grieta que abrió el régimen militar en el cuerpo social chileno. Su muerto en el medio del corazón es el testimonio de una fractura en la sociabilidad, en los más elementales arreglos de ésta. El desaparecido en el corazón es el argumento de un orden ético (el de la madre) que no claudica ante el orden militar, que lo subvierte precisamente porque no utiliza el lenguaje de la racionalidad ni el de la violencia, sino que coloca el valor de la vida más allá de toda institucionalidad. Las apariciones de las madres y esposas de los desaparecidos son, entonces, otro modo en que la simbólica de lo materno se desplaza de la casa posicionándose en la calle permitiendo visibilizar el desorden de lo cotidiano, el desorden de un orden fundado en la muerte.

Ese desorden de lo cotidiano del que no se podía hablar con consignas políticas es el que esas agrupaciones de mujeres transformaron en "estruendo mudo", porque en ese período el "lugar de la persona (estaba) destruido, arrasado por un cataclismo que no se nombra, pero cuyos efectos quedan muy claros" como dice Adriana Valdés[22]. La desestructuración no se nombra,

pero se dice en el lenguaje de la presencia: en la foto en blanco y negro del desaparecido, del preso, fija en el pecho. Que la foto esté inscrita (incrustada) en el cuerpo femenino es el gesto de la denuncia[23].

A comienzos de la década de los 80, por su lado se asiste a una masiva forma de resistencia contra el régimen militar. Se trata de una impugnación que retomará el estruendo de los utensilios domésticos, en sus inicios no en la calle sino en la casa. De cada hogar emergía ese sonido inarticulado, ese "argumento" fuera del lenguaje y, que, aunque de la madre representaba a todos aquellos que se oponían a la dictadura. Así, los símbolos de lo doméstico irrumpieron como alegato político, los signos de la madre fueron uno de los lenguajes dominantes en una época en donde se habían roto los vínculos del "contrato ciudadano y político". En la intimidad de cada casa opositora lo público y lo privado se conjuntaban ante la disyunción (la muerte por sobre la vida) que proponía la dictadura.

Luego, los "caceroleos" fueron acompañados de barricadas en los barrios, de fogatas y protestas, de velas encendidas como recuerdo permanente de las muertes. Cada protesta, por supuesto, implicaba más muertes. Como en los ritos sacrificiales cada impugnación requería de una "ofrenda" que permitiera la continuidad de la vida[24]. Con todo, se generó una "rutina" de protestas domésticas, locales, barriales, que en conjunto interpelaban al orden militar.

Paralelos a las movilizaciones de protestas y a las organizaciones de derechos humanos, otras acciones colectivas de mujeres surgieron en el período dictatorial. Nos referimos a las organizaciones populares que emergieron ya sea como fruto de las acciones de las Ong's femeninas, de la Iglesia Católica, del Movimiento Feminista, de partidos, espontáneamente, etc. Se trata de agregados que hicieron una "resistencia doméstica" -parafraseando a Arteaga- en los Comedores Infantiles, las Ollas Comunes, los Talleres Productivos, etc. Fuera de las evidentes connotaciones maternales de ellas -su orientación a solucionar los problemas de la subsistencia familiar- rescatan una manera de accionar política singular: "La soledad de la mujer busca solidaridad para enfrentarse a su conflictiva cotidianidad. Los tejidos organizados por las mujeres se estructuran horizontalmente a partir de una solidaridad que atraviesa las generaciones y las diferencias sociales; la jerarquía fascista, así como la represión y la violencia aparecen con el signo de lo masculino y organizados verticalmente"[25]. Surgen así el Memch, el Momupo, Mudechi, Codem, entre otras organizaciones que presentan la singularidad de ser colectivos en donde se amalgama lo partidario, lo feminista, lo materno y la sobrevivencia[26].

Como se aprecia, estas organizaciones de "resistencia doméstica" también están signadas por una ética maternal. Precisamente, ese tejido horizontal, fuera de las normas clásicas de las estructuras piramidales, está más al lado del orden de la madre que del padre (entendido en nuestra especificidad cultural como un orden ausente de lo doméstico, de la casa, y presente en

lo institucional). Quizás sean estos los campos de acción políticos femeninos más cristalinos, toda vez que su urdiembre es "entre" la casa y la calle, es el desplazamiento permanente de los problemas del interior hacia un exterior. Es muchas veces el uso de la casa como sitio de congregación, de reflexión sobre la condición general y la propia (la de género), de producción y reproducción. Estas organizaciones así, amalgaman la casa y la calle y colectivizan lo doméstico (por ejemplo, aquello individual como el cocinar se hace "público" y en conjunto). De esta manera la vivencia de estas organizaciones es la de "politizar" lo que estuvo acantonado en la casa. Quizás, la consigna "Democracia en el país y en la casa" haya emergido de esta amplia y plural experiencia de las mujeres chilenas.

Ausencia y presencia del orden de la Madre

De lo expuesto podemos colegir que el símbolo de lo maternal puede ser resignificado por diversos sectores de la sociedad chilena. Hipotetizamos que su fuerza emblemática parece radicar en el imaginario colectivo de una comunidad que no obstante los cambios históricos y económicos conserva un sistema de valores culturales que otorga peso a lo femenino-materno como fundante de un orden trascendente no opuesto, pero distinto ("otro") al establecido por los vínculos racionales de lo político (el orden del Estado), un orden que descansa en lo afectivo, lo pre-lógico, lo "originario". Por ello, no es extraño que sectores radicalmente distintos en sus posturas ideológicas retomen este símbolo y lo resignifiquen cuando el Estado entra en crisis. Más aún si pensamos, como lo sostiene Mario Góngora, que el Estado es la matriz de la nacionalidad chilena[27], es claro que cuando esta matriz se desestructura un orden anterior a ella emerge para re-establecer -aunque sea simbólicamente- los equilibrios. En ello podría radicar la presencia o ausencia del signo mater en el escenario de la calle y en los campos de acción femeninos que no son necesariamente movimientos sociales o feministas.

Toda vez que se avanzó en el proceso de redemocratización y de una estabilidad económica, tanto los movimientos "maternos" como los de la "resistencia doméstica" se ausentaron de la imagen pública, callejera. Los espacios ganados, por éstos y por el propio movimiento feminista tuvieron como corolario la creación del Servicio Nacional de la Mujer. La presencia femenina ahora comenzó a dibujarse y a cobrar voz en lo propiamente "público" afincado en el Estado y/o en los partidos y en las cámaras. La calle dejó de ser un espacio de apropiación y de desplazamiento. Se asiste así a un nuevo repliegue de las organizaciones de mujeres. Reestablecido el orden democrático ellas se invisibilizan -en tanto movimiento-, y sus espacios de aparición comienzan a estar modulados por el lenguaje reflexivo de lo político.

Pareciera que la simbólica de la madre - en tanto fuerza de trasgresión y re-estructuración del orden- se vuelve a agazapar en el imaginario colectivo y queda suspendida en los bordes de nuestro inconsciente.

Este devenir sin duda nos interpela, puesto que en rigor no han desparecido completamente algunos de los problemas que impulsaron la creación de las "organizaciones maternas" (aún no se sabe del destino de muchos detenidos desaparecidos y la pobreza aunque en disminución sigue siendo una indigna realidad para un amplio sector de chilenos). Creemos que la clave puede encontrarse en las conceptualizaciones y representaciones sobre lo político como dominio de lo duro, lo competitivo, lo no solidario, lo conflictivo, el lugar de las "zancadillas" y de la traición[28], un dominio de lo "sucio". Así, lo político que re-emerge con la democracia es opuesto a aquellas prácticas generadas en los campos de acción femeninos, ahora la lucha política deja de ser resistencia, apelación al lenguaje pre-reflexivo y ético, discurso emblemático, para transformarse en el lenguaje de la razón, del poder partidario, en palabra e interés institucional. Y, sobre todo, los espacios de lo político dejan de ser ese lugar horizontal donde se tejen las solidaridades y las mezclas (de clases, edades, etnias). Todo vuelve al orden y a la separación (por partidos, ministerios[29], "sectores sociales"), hay distancia y segmentación.

Unido a lo anterior la política es hablada desde lo económico: todo se negocia, todo se centra en la transacción de valores (económicos) en el mercado, en la eficiencia, en los logros, los índices, las cifras. El de la política es entones "Un discurso económico que encuentra en el mercado la sublime reparación de las carencias"[30]. Así ¿cómo pueden re-significarse los campos de acción femeninos? ¿cómo pueden tomar los significantes de un lenguaje político que es mimético a la negociación general que vive el país? Es bastante evidente que la opción sea la ausencia de esos espacios. Y digo opción por cuanto los sujetos mujeres son capaces de evaluar los "costos" que implica asumir lo político en cada coyuntura. Si antes era su propia vida la que estaba en juego (la vida en general estaba en juego) y se optó por asumir el peligro, pareciera que hoy no son los desbordes de la vida, sino el proyecto de vida que está en el centro de la "vuelta a la democracia" el que se resiste con la ausencia en lo "público-político". El no estar es también un poder, el poder del lugar vacio. Ese no estar es también un modo de decir no quiero estar.

Se puede constatar que la historia zigzagueante de las apariciones femeninas en el ámbito de la política ha constituido una experiencia que retoma, reelabora y resignifica símbolos inscritos en el imaginario colectivo. Experiencia que queda como memoria y como posibilidad siempre presente de re-aparición, como gramática aprendida que en un movimiento de superación y conservación va conformando los modos específicos de un accionar político. Así, la simbólica de "La Madre" como fundante de un orden que trasciende lo contingente

permanece como núcleo "intocado", como código ético, refrendado por esta "vuelta de tuerca" de las organizaciones femeninas que optan por la ausencia del campo (minado) de lo político en democracia.

A modo de corolario

Pensar la relación mujer y política desde la construcción simbólica del género nos ha permitido relevar algunas formas de acción que se ven fuertemente engarzadas en la cultura y que toman de ella sus significantes y sus significados. Lo que acaece en Chile, como parte de América Latina, sin duda es semejante y diferente a lo que ocurre en otro países de nuestro continente. El caso argentino con las "Madres de Mayo" estructura un espacio simbólico similar[31], lo mismo puede verse en relación a las distintas organizaciones de sobrevivencia en Perú y en otros sitios[32]. Sin embargo, es preciso analizar sus contenidos a la luz de las configuraciones históricas que matizan y especifican cada experiencia. Es claro que la alegoría madre copa con fuerza los campos de acción femeninos en nuestros territorios, pero ella tiene una contracara que se relaciona con la imagen de "la guerrillera", desde la mítica Tania en la década del 60 hasta las senderistas hay el trazado de una imagen que trasgrede lo propiamente genésico y se ancla en la violencia y la muerte como espacio de aparición[33]. Otros tópicos como el término "locura" para referirse a las mujeres que operan en el campo de la política (a las que lucharon por el voto, a María de la Cruz presidenta del Partido Femenino, a algunas diputadas actuales se las ha descrito -a ellas y a sus acciones- en algún momento con la palabra locura) conforma un imaginario que es importante desentrañar (por lo de profesía autocumplida que entraña).

Por último, la pregunta por la realización permanente de las acciones políticas de las mujeres en el Chile de hoy es una cuestión que apunta al lugar colectivo desde donde debería gestarse en tanto proyecto y horizonte. Pienso que ese sitio está en la cultura, entendida como espacio de solidaridad, de gratuidad, de relación constante entre pasado y presente, como portadora de una concepción de persona, como sitio de constitución de los sujetos (por cierto como sitio también tensionado y cruzado por los conflictos, por los cambios).

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah. *La condición humana*, Seix Barral, Barcelona, 1974.

Arteaga, A.María. "Politización de lo privado y subversión del cotidiano" en*Mundo de mujer. Continuidad y cambio*, Ediciones CEM, Santiago, 1988

Cousiño, C, y Valenzuela, E. *Politización y monetarización en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1994.

Chaney, Elsa M. "La mujer en la política latinoamericana:el caso de el Perú y de Chile", en *Macho y Hembra*, Ann Pescatello (Ed.) Editorial Diana, México, 1977.

Córdova, Patricia. *Mujer y liderazgo: entre la familia y la política,* Asociación Civil de Estudios y Publicaciones Urbanas, YUNTA, Lima, 1992.

De silva, Lourdes de. "Las mujeres en la élite política de México: 1954-1984" en *Trabajo, poder y sexualidad*, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, El Colegio de México, México, 1989.

Del Campo, Alicia. "Resignificación del marianismo" en *Sensibilidades Determinantes. Poética de la población marginal.* James V. Romano Editor, The Prisma Institute, Literature and Human Rights N.2, Minneapolis, 1987.

Eltit, Diamela. "Acerca del hacer literario" *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile*, Garretón, Sosnowsky y Subercaseux, Eds. F.C.E., Santiago, 1993.

Foerster, R. y Guell, P. "El subterráneo del poder o el retorno del shaman" en *Revista Proposiciones*, Tomo XI, Año V, Septiembre, Ediciones SUR, Santiago, 1984.

Franco, Jean. *Las conspiradoras*, El Colegio de México, F.C.E., México, 1994.

Gingold, L. y Vásquez, I. "Madres de la Plaza de Mayo. ¿Madres de una nueva política?" en *Y hasta cuando esperamos mandan-dirun-dirun-dan. Mujer y poder en América Latina,* Editorial Nueva Sociedad, Venezuela, 1989.

Góngora, Mario. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Editorial Universitaria, Santiago, 1986.

Hola, E. y Pischeda, G. *Mujeres, poder y política*, Ediciones CEM, Santiago 1993.

Luna, Lola. "Movimientos de mujeres, Estado y participación política en América Latina. Una propuesta de análisis histórico", en *Boletín Americanista*, Año XXXIII, N.42-43, Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, Sección de Historia de América, Barcelona, 1992-93.

"Género y movimientos sociales en América Latina", en *Boletín Americanista,* Año XXXI, N.39-40, Universidad de Barcelona, Facultad de Geografía e Historia, Sección de Historia de América, Barcelona, 1989-1990.

León, Magdalena(Ed). *Mujeres y participación Política, Avances y Desafíos en América Latina*, TM Editores, Colombia, 1994.

Lagarde, Marcela.*Madresposas, monjas, putas y locas. estudio de Los cautiverios femeninos.* Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

Montecino, Sonia.*Madres y Huachos. Alegorías del Mestizaje Chileno,* Ediciones CEDEM-Cuarto Propio, 1991.

Morandé, Pedro.*Cultura y modernización en América Latina*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984.

Moore, Henrrieta. *Antropología Feminista,* Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid, 1991.

Munizaga, G. y Ochesenius, C. "El discurso público de Pinochet: 1973-1976" en *The discourse of Power*, Editor Neil Larsen, Minneapolis Ideologies & Literature, 1983.

Rapold, Dora. "Desarrollo, clase social y movilizaciones femeninas" en *Textos y pre-textos,* Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, El Colegio de México, México, 1991.

Tarrés, María Luisa. "Perspectivas Analíticas de la sociología de la acción colectiva" en *Estudios Sociológicos X*, México, 1992.

"Más allá de lo público y lo privado. Reflexiones sobre la participación social y política de las mujeres de clase media en Ciudad Satélite" en *Trabajo, poder y sexualidad,* Programa Interdisciplinario de la Mujer, El Colegio de México, México, 1989

Valdés, Adriana. "Gestos de fijación, gestos de desplazamiento, Algunos rasgos de la producción cultural reciente en Chile" en *Cultura, autoritarismo y redemocratización en Chil*e, ——Garretón, Sosnowsky y Subercaseux, Eds. F.C.E., Santiago, 1993.

Vega, Imelda. "Doña Carolina. Tradición oral, imaginario femenino y política" en*Simbólica de la Feminidad*, M. Palma, Editora, Colección 500 años, Ediciones Abya-Yala, Ecuador, 1990

NOTAS

1 Entiendo por cultura las distintas formas de habitar el mundo que posee cada sociedad, habitar el mundo en el sentido de ocupar un tiempo y un espacio y los contenidos económicos y simbólicos asociados a ellos. Hablo de nuestra cultura en el sentido en que ha sido interpretada como mestiza y más vinculada a lo ritual que a lo contractual (veáse Paz, Morandé, Palma, Montecino) hablo de una cultura que es "otra" en relación al Primer Mundo.

2 Este tema ha sido planteado por Jean Franco cuando estudia "la lucha de la mujer por el poder de interpretar, una lucha que se capta no en el nivel abstracto de la teoría sino, muchas veces, en géneros no canónicos de la escritura" Esta lucha por el poder interpretativo "estalla cuando aparecen temas disidentes en el texto social" (1994:14).

3 Jean Franco: 23

4 *La mujer en la política latinoamericana: el caso de Perú y el de Chile*: 162.

5 En el Prológo al libro *Mujeres y participación Política, Avances y Desafíos en América Latina:* 10

6 Op.cit.:263

[7] Op.cit.loc.cit. Mayores antecedentes de esta tipología se encuentran en el trabajo de la misma autora "Género y movimientos sociales en América Latina". Por su lado E. Jelin definirá otra tríada de movilizaciones de mujeres: en primer lugar, las afincadas en el papel familiar tradicional, en la cual distingue dos tipos: las vinculadas con la reproducción cotidiana, y las ancladas en el rol materno (madres de desaparecidos). En segundo lugar, las acciones vinculadas al rol laboral (luchas sindicales) y en tercer lugar: los movimientos feministas.

[8] En "Más allá de lo público y lo privado. Reflexiones sobre la participación social y política de las mujeres de clase media en Ciudad Satélite":198.

[9] Op.cit:201

[10] He tomado estas nociones de la obra de Carlos Cousiño y Eduardo Valenzuela. Ellos definen la modernización "...como un conjunto de procesos de racionalización que tienen lugar en el ámbito de la cultura, de la sociedad y de la personalidad" y al "...hecho de que el vínculo social deja de estar fundado en la cultura, para descansar ya sea en el orden institucional o en la integración operada por mecanismos sistémicos" (21). Por sociedad tradicional los autores entienden "...aquélla en la cual el vínculo social se encuentra fundado pre-reflexivamente en la experiencia originaria de sociabilidad que hemos intentado captar en el concepto de "presencia""(42).

[11] No es extraño que en las grandes novelas chilenas la casa sea un argumento central, el espacio donde transcurren los relatos, el lugar desde donde se arma el universo narrado. Me refiero por ejemplo a *Casa Grande* de Orrego Luco, a *Casa de Campo* de José Donoso, a la *Casa de los Espíritus* de Isabel Allende, a *La Amortajada* de M. Luisa Bombal. Por otro lado, la casa en Chile fue durante el siglo pasado y comienzos de éste el lugar donde se reunían los políticos, se efectuaban las tertulias culturales y los Clubes de Lectura de Señoras (que serán el anuncio del movimiento sufragista). Por otro lado, durante la dictadura la casa fue el espacio privilegiado de la vida social opositora y el espacio obligado de reunión: los largos años de toque de queda implicaron a las personas estar mayor tiempo volcadas hacia el interior.

[12] Esta construcción se deriva de nuestra historia de mestizaje y colonización en donde prevalecen uniones "ilegítimas"- tanto desde el punto de vista indígena como español- que dan lugar a núcleos familiares en donde la madre es presente y el padre es ausente; la madre aparece como el único referente de la identidad. Por otro lado, en el ámbito de la cosmovisión el mestizaje cultural privilegió la imagen de la Virgen Madre (sicretizada con divinidades femeninas indígenas) la que eclipsó a Cristo (y a otras divinidades masculinas indígenas)(Cf. *Madres y Huachos.Alegorías del mestizaje chileno.*).

[13] Esto se evidencia en que esa maternidad puede o nó ser biológica. La profesora-madre; la enfermera-madre y todas las maternalizaciones de las profesiones femeninas muestran que esta categoría es construida en la cultura (para mayores antecedenentes consúltese el trabajo de la antropóloga Marcela Lagarde).

[14] Tal como lo entienden Octavio Paz y Pedro Morandé.

[15] Cousiño y Valenzuela:76.

[16] Usamos este concepto en el sentido que lo utiliza Imelda Vega.

[17] Una excepción la constituye el trabajo de Michele Mattelart "Chile: the femenine version of the Coup d'etat" en *Sex and class in Latin America,* Editado por Nash & Safa en 1986.

[18] Una de las consignas era "La Tencha nos decía que Allende no servía", indicando así la falta de "potencia sexual" del Presidente.

19 Alicia del Campo concluye al respecto: "La burguesía, en ausencia de un padre "responsable", (el Estado que en este caso por ser marxista aparece como irresponsable) se autoasigna el derecho de defender a los débiles y oprimidos, entre los cuales aparece la mujer, que, a través de sus demandas, llama a una intervención militar y rescata una imagen de la mujer fuertemente asentada en el estereotipo femenino de lo débil, lo desprotegido, lo sensible. Se refuerza a través de ello, la idea de que el orden social aprobado y defendido por la figura sacralizada y apolítica de la mujer es el mejor orden para el país. De esta manera, a través de las Fuerzas Armadas, se restituye un "padre" apropiado que permitirá la protección y consolidación de este orden sacralizado" (437).

20 En Giselle Munizaga y Carlos Ochsenius:75.

21 En Ana María Arteaga:583

22 En "Gestos de fijación, gestos de despazamiento": 138 y 142. La autora analiza cómo se inscriben tres gestos en el arte creado en la época de la dictadura: el gesto de evitar el hoyo negro, el de decir no:el gesto de lo refractario; y el de una subjetividad que se revienta. Ese sería el modo en opararon las representaciones artísticas y que desde nuestro punto de vista encuentran un correlato en las acciones simbólico-políticas que exponemos.

23 Es interesante notar que en la "escena de avanzada" en el arte, la fotografía haya también tomado un gran vigor. En el caso de E.Ditborn por ejemplo, hay una recurrencia a utilizar rostros "...encontrados en revistas de criminología de años remotos, hiperidentificados y a la vez absolutamente anónimos" (Valdés:139).

24 Foerster y Guell sostuvieron que estas formas de hacer política desde lo simbólico no se relacionan con lo político como disputa racional, puesto que lo simbólico desborda esa noción, sino como rituales de exorcismo escritos en un abecedario inconsciente.

25 En Alicia del Campo:443

26 No contamos con investigaciones que den cuenta de la especial "productivización" de esos grupos, en el sentido de que suponemos que el cruce de pluralidades que en ellos se intersectaron debe haber producido una acción y un discurso "otro" que el político, feminista o "materno". Tal vez podríamos aventurar que ese "sincretismo" fue el motor de un poder que hizo comparecer las diferencias en pro de la democracia.

27 Este historiador plantea que el Estado en Chile ha estado marcado por diversas fases: la guerrera, la de los caudillos, y la de las planificaciones globales.

28 Muchas de estas representaciones de la política se encuentran en el libro de Hola y Pischeda.

29 En el caso de las mujeres el SERNAM, de los movimientos indígenas la CONADI y en el de los jovenes el INJ.

30 Diamela Eltit "Acerca del hacer literario":160

31 Las Madres de la Plaza de Mayo ilustran también esa integración de lo ético y de lo político. "Hay tres elementos que caracterizan el desplazamiento a la calle de estas madres: el pañuelo blanco, los días jueves y la ronda; signos que las hacen visibles públicamente. Con el correr del tiempo este clamor por la vida se irá ritualizando y congregará cada vez a más mujeres y a otras organizaciones hasta que en el período de la Guerra de las Malvinas "...se reconoce a las Madres de la Plaza de Mayo como punta de lanza de la resistencia a la dictadura". El periplo que recorrieron fue al comienzo el reclamo por la vida de sus hijos (sin hacer aparecer sus identidades políticas). Luego, reconocen que sus hijos desaparecidos son

militantes y los corporizan, además, difundiendo fotografías de sus rostros lo que permite "...la identificación y humanización de los mismos frente a la versión demoníaca de la dictadura" Por último, asumen la lucha de sus hijos como propia: la frase "Nuestros hijos nos parieron" grafica esta nueva dimensión (Cf.Gingold y Vasquez:118,122 y 126)

32 El libro *Mujer y liderazgo:entre la familia y la política,* compilado por Patricia Córdova es una excelente fuente para adentrarse en los conflictos y la riqueza de esas organizaciones que se dan "entre" las esferas.

33 Cuando restituimos las luchas coloniales en Chile encontramos que hubo alegorías marianas guerreras (vírgenes que cegaban a los indios con arena para que los españoles triunfaran en las batallas) y otras que, al lado de los indígenas, se erigieron como "madres" cobijadoras. Quizás esas figuras sean un trasfondo, que aunque borroso espejea en la memoria.

INTERVENCIÓN PARA EL ENCUENTRO INTERNACIONAL "POLÍTICAS DE IGUALDAD DE OPORTUNIDADES" (SERNAM, OCTUBRE 1993)

Mesa: Igualdad de oportunidades en la perspectiva de un cambio cultural.

"En la cosmogonía prehispánica hay un instante inocente, perfecto, redondo: Coatlicoe, la diosa, barría. Y entre la cotidiana acción del barrer y la acción del mito se interpone una ligera pluma, un vellón que penetra y deja una huella en su cuerpo, huella nada menos que del dios terrible, del dios guerrero, de Huitzilopochtli: Antes de engendrar al sol, Coatlicoe barre, simplemente. Es decir, la diosa es primero que nada, un ama de casa. Si el vellón no se hubiera interpuesto entre el sencillo acto de barrer y el cosmos, Coatlicoe seguiría siendo una mujer que antes de cocinar o de zurcir ordena su domesticidad" (Margo Glantz en "La modernidad empieza con la aguja").

El periplo de esa mujer que se desplaza desde el simple acto de barrer a ser diosa, madre del Sol, penetrada por el guerrero, bien podría ser una metáfora del movimiento que las mujeres han realizado desde la inauguración de la modernidad: movimiento simultáneo de liberación y coerción; de ganancias y pérdidas; de sacrificios y placeres. Y es a ese proceso al que deseo referirme, intentando conectar los conceptos de género, cultura, igualdad y diferencia.

En primer lugar es preciso señalar que, desde nuestra perspectiva, la cultura constituye el espacio de intersección de valores y prácticas articuladas en diversos sistemas simbólicos. Por ello, la cultura no está constreñida a las artes, ni a la educación, sino que al ethos, a una forma determinada de morar en el mundo. En este sentido, la cultura no es un espacio osificado ni cosificado, sino que es el sitio vital de producción y reproducción de representaciones, de los límites entre vida y muerte, de los horizontes de lo posible y de lo imposible; por ello la cultura es historia y movimiento; creación humana por excelencia, está sujeta a los avatares de los cambios, las continuidades, las rupturas.

Cuando hablamos de culturas estamos, entonces, hablando de pluralidades; puesto que desde los inicios de la humanidad hasta hoy día, los grupos humanos han conservado sus especificidades, sus lenguajes, sus formas de comprender el mundo y las cosas, sus modos de producción y circulación. La cultura, en tanto código, nos permite visualizar las universalidades y las singularidades, las semejanzas y las diferencias entre las sociedades.

El género, es decir la construcción social de las categorías de lo femenino y masculino, emana de la cultura. Parece haber acuerdo en sostener que este concepto implicó una ruptura

epistemológica con las teorías sobre LA MUJER, toda vez que al plantear la diferencia sexo/ género las miradas comenzaron a focalizarse en la infinita variablidad que tejen las culturas humanas para especificar las características de hombres y mujeres. El género, entendido como la construcción social de las diferencias sexuales, puso el acento en la idea de que lo universal radica en los rasgos biológicos y lo particular en los rasgos de género: los datos de la biología serán tematizados y definidos según las singularidades de cada cultura.

También, el concepto de género trajo consigo la necesidad de comprender lo femenino en relación a lo masculino y viceversa. Las culturas nombrarán qué es ser mujer y qué es ser hombre y propondrán modos específicos de relación entre ellos. Estas relaciones podrán ser de igualdad, complementariedad o desigualdad, según sean las jerarquías sociales, la participación económica y las simbolizaciones emergidas de cada grupo. De esta manera, la idea de que "la mujer" aparece subordinada en todas las épocas y sociedades queda cuestionada y surge una visión más topológica que explora en los posicionamientos asumidos, por mujeres y hombres en cada grupo particular.

Pero también, se han añadido nuevos elementos: la incoporación de las variables de clase, etnía o edad. De esta manera, la diferencia entre lo femenino y lo masculino se entrelaza con las diferencias generacionales, de clases sociales y las distinciones étnicas. Podemos apreciar que esta forma de comprender a lo femenino y a lo masculino pondrá en escena las diversidades que constituyen a las personas, enriqueciendo así la noción de sujeto sustentada hasta entonces: De un sujeto percibido nada más que a partir de su género, emerge uno múltiple, atravesado por la pluralidad. Sujeto, asimismo, que se constituye en la historia y por tanto, que adquiere su identidad en un ethos particular. Podríamos decir que de un concepto reduccionista se pasa a uno que apunta al haz de elementos que configurarán el rostro complejo y polimorfo de las mujeres y hombres que habitamos en el mundo.

Entendido de este modo, el género surge más como una exploración que una asunción y supone una permanente interrogación a los estereotipos sobre lo que son las relaciones entre hombres y mujeres, una constante puesta en escena de las diferencias y de los contenidos de ellas en la vida social. Exploración que conlleva, también, la necesidad de una doble mirada: la que desnuda los elementos simbólicos, sociales y económicos que construyen las relaciones de género en una sociedad, y la que se desnuda a sí misma, en tanto pupila cargada de los prejuicios de su propio género, clase, edad o etnia. Ese doble movimiento se hace imprescindible para elucidar el "desde donde" y "el quien" habla en los discursos teóricos o políticos sobre el género.

Digresiones sobre igualdad, multiplicidad y diferencia

Realizadas estas consideraciones deseamos abrir algunas interrogantes en relación a la "igualdad de oportunidades" de las mujeres en nuestro país y la matriz donde se anida. Por un lado, surge la cuestión del contexto social y económico donde se propicia esta igualdad: ¿se trata de lograr una igualdad en un proyecto de sociedad de libre mercado? Es decir en una sociedad, que como dice Max Weber, "...no repara más que en la cosa, no en la persona, (y que) no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad..."[1]. Sin duda, la respuesta a esta pregunta es clave, pues ella situará el horizonte de la igualdad propuesta.

Una segunda interrogante es en relación al concepto de mujer al que se apela, ¿es uno reducido sólo al semblante femenino, o entiende que su rostro está atravesado por diferencias de clase, de etnia, de edad? En este sentido, la igualdad de oportunidades debería necesariamente ser pensada desde una perspectiva de género, para considerar las especificidades y los múltiples posicionamientos que de allí emergen. Este punto me parece de gran relevancia, toda vez que la historia demuestra que la reducción de las identidades lleva a la constitución de víctimas propiciatorias y éstas a los sacrificios. La historia de la humanidad está poblada de sucesos en donde las víctimas son inmoladas en razón de una única condición, ya sea genérica -el caso de las brujas- o étnicas -el caso de los judíos y de muchos grupos indígenas.

Por otra parte, la existencia del sacrificio -en tanto universal- interpela a la proposición de la igualdad, toda vez que él aparecería -según René Girard- cuando en las sociedades hay crisis de indiferenciación, es decir cuando hay homogeneidad, indistinción entre las personas y sus atributos. En esas circunstancias el sacrificio (la muerte de alguien) restaura el orden, o inaugura uno nuevo. Así, parece importante, profundizar el concepto de igualdad en la diferencia, referido a las mujeres, las minorías étnicas, las generaciones, las clases, etc.

De este modo, surge una terecera interrogante. La igualdad en la diferencia nos enfrenta a la difícil coinciliación de la tensión entre lo universal y lo particular, tensión que en plano de la política se torna aún más compleja. ¿Desde donde se puede establecer un paradigma de igualdad, si además deseamos respetar la diversidad de conductas humanas condicionadas por las particularidades culturales? Así, por ejemplo, si en nuestros países latinoamericano no se contemplan las diferencias étnicas y de clase ¿podrán las políticas públicas beneficiar igualitariamente a todos los sectores?

Pensamos que, tal vez, una posible solución al desafio que impone el tema de la igualdad de oportunidades, radique en un cambio en la concepción de persona: una que la mire en tanto multiplicidad de atributos y cualidades, que no la constriña a una única diferencia, sino que la conciba como un haz de matices, que la respete porque es vida. O como dice Franz Hinkelammert

"Más y más, el respeto por la vida del otro se trasnforma en la única garantía posible para salvar la propia vida. No habrá Arca de Noé para algunos. O todos caben o ninguno. Ciertamente, si queremos sobrevivir como humanidad, tenemos que replantear un nuevo universalismo humanista de raíces corporales".[2]

De esta manera, podemos decir que el tema de la igualdad de oportunidades para las mujeres y su relación con los cambios culturales, supone una reflexión que lo descentre de su mera aproximación política, social y económica, y que lo desplaze hacia el plano de las concepciones que subyacen a su formulación, así como a las nociones de sujeto-mujer y proyecto social que están en juego. En este sentido, se hace necesario un debate que toque a nuestra especificidad cultural atendiendo a las voces plurales que conforman nuestra sociedad. Por otro lado, se torna fundamental superar los sacrificios que pueda entrañar la propuesta de la igualdad (de sectores y sujetos que deban "pagar" los "costos" de su implementación): "De esta resistencia se trata. De no admitir víctimas, independientemente de la razón en nombre de la cual se las pide. La víctima es el criterio de verdad, la víctima revela al monstruo. Donde no se ofrecen víctimas al monstruo, éste se desinfla...El que no haya víctimas es la vida humana; es cuando los hombres y las mujeres se hacen libres"[3].

La igualdad, imperativo extendible a mujeres y hombres particulares, tendría entonces que ser concebida en equilibrio con las diferencias y el respeto profundo a las diversidades. Por eso, la pregunta por su realización es una que apunta al lugar colectivo desde donde debería gestarse en tanto proyecto y horizonte. Pienso que ese sitio está en el universo de la cultura, entendida como morada de la solidaridad humana, como espacio de gratuidad, de cruce de lenguajes, como dialógo de pasado y presente, como transmisora de la noción de persona, como sitio de constitución de los sujetos. Ello, está claramente expresado por la perfecta existencia de la diosa Coatlicoe en la antigua cosmogonia azteca, su acción de barrer, la herida del dios guerrero, su maternidad, restituidas a nuestros oídos por el sencillo atributo de la cultura de hacer comparecer los mútiples sonidos del alma humana.

NOTAS

1 Citado por Franz Hinkelammert, 1991.

2 1991:191

3 Hinkelammert:195

COMENTARIOS AL INFORME SOBRE FICHAS DE CONSULTA DE LOS CENTROS DE INFORMACIÓN DE LOS DERECHOS DE LA MUJER (13 DE ENERO DE 1994)

Antes de comenzar deseo agradecer la invitación que las encargadas del Cidem me han hecho para hacer estos comentarios, especialmente a Loreto Ditzel. Me es muy grato poder aportar, en algún sentido, al esfuerzo desplegado por las mujeres que laboran en estas instancias a lo largo del país.

Mis reflexiones se centrarán en los aspectos culturales que se evidencian a partir de la información recogida en los Cidem y tienen el carácter de pensamientos provisorios, de bocetos que, más que afimar cosas, desean sugerir algunas pistas posibles para aproximarnos a las realidades que aparecen en el informe. De este modo no me referiré a las realidades estadísticas que de allí emanan sino a algunos de los temas culturales que emergen de esa sistematización.

A mi juicio, uno de esos grandes temas es el de las mujeres solas; y otro, el de la complejidad que asumen las relaciones de pareja y, en general lo que podríamos denominar los nexos familiares. Como se aprecia en el informe, el centro de las consultas está vinculado a problemas derivados de las relaciones entre mujeres y hombres: conflictos de pareja, derechos de familia e hijos, violencia intrafamiliar. Vale decir, asuntos todos que son una suerte de síntoma del modo en que se realizan, en estos casos, las relaciones de género.

Creo que esa imagen sintomática que se asoma en los datos está estrechamente ligada a nuestra cultura. Por un lado, la figura de esas mujeres solas hace mímesis con una situación que, al parecer, posee larga data en nuestros países: la madre sola (la india, la mestiza) que cria y socializa a sus vástagos en la ausencia del padre. Femenino presencia y masculino ausencia parecen ser una de las oposiciones histórico-culturales del universo latinoamericano.

Pero, al lado de esa realidad está la de aquellas que viven en pareja, que conforman un núcleo en donde mujer y hombre deben coinciliar, bregar, amar, compartir. Allí, al parecer las cosas no son tan fáciles para las mujeres que consultan: conflictos, violencia, separaciones, posteriores problemas por pensiones de los hijos, etc. Es interesante, además, constatar, que entre las mujeres solas hay muchas que son separadas o viudas que tienden a no tener una nueva pareja. Tal vez ello se deba a las experiencias dolorosas que pueden haber vivido en sus relaciones anteriores.

¿Cómo se puede explicar desde la cultura este panorama? En algunos trabajos hemos sostenido que nuestro ethos estructura un modelo de relaciones de género en donde las categorías de lo femenino se ligan a madre y las de lo masculino a hijo o padre ausente. También hemos planteado que el sincretismo religioso- que otorga una trascendencia fundamental a los símbolos maternos- así como una serie de otras representaciones del imaginario mestizo, evidencian una cultura en donde lo femenino asume un lugar ambigüo.

Creemos que esa ambigüedad se sigue reproduciendo, aun cuando los procesos de modernización en marcha remodelen muchos aspectos valóricos del ethos mestizo. Explíquemosnos. En nuestra cultura lo femenino- madre se representa en una mujer que pariendo o nó posee atributos maternales (estar al servicio de otros, hacer prevalecer el afecto sobre los vínculos contractuales, cuidar, alimentar, prodigar cariño, etc.). La maternidad es, entonces, altamente valorada toda vez que no sólo se relaciona con el hecho biológico de parir, sino con el cultural de reproducir (lo que le otorga un poder importante en el mundo de la familia). Desde un aspecto simbólico, la divinidad materna, representada en la Virgen, expresa el otro rostro del poder materno. Así, la cultura, en el plano de las representaciones y en el de las conductas, tejerá una construcción del género femenino como sinónimo de madre.

Pero, junto al aprecio, la mujer-madre ocupa un lugar desprestigiado ya sea porque está en la esfera de lo doméstico, de las tediosas y poco valoradas tareas domésticas, o porque es una madre-soltera (evocación de nuestros orígenes en la relación amorosa o violenta del español con la mapuche que tuvo como corolario la silueta de la madre india con su mestizo huacho).

La antropóloga Milagros Palma, retomando algunas ideas de Octavio Paz, ha sostenido la hipótesis de que la actual violencia del hombre latinoamericano contra la mujer se afinca en una suerte de cultura de la violación instaurada en la Conquista, en donde lo masculino (el blanco dominante) se apropia del cuerpo femenino (lo indio subordinado); gesto que todo hombre que desea mostrar su potestad debe reproducir. Pero, también, habría una violencia contra las mujeres porque ellas representan a la madre india violada (la que tal vez se dejó "deshonrar"), el primer símbolo de la penetración del "otro blanco" en el mundo americano.

Desde nuestras reflexiones hemos intentado avanzar en ese sentido, apoyándonos en las tesis de René Girard sobre la violencia y de Horst Kurnitzky sobre el sacrificio. Para Girard en la constitución de lo sagrado la violencia está presente, toda vez que desde los comienzos de la cultura humana se han hecho sacrificios a los dioses para establecer una reciprocidad con ellos. En muchas sociedades se trató de sacrificios humanos que luego fueron sustituidos por animales u ofrendas. Kurnitzky sostiene que en sus inicios esos sacrificios eran de mujeres, puesto que ellas simbolizaban a la propia naturaleza reproductora y porque eran los sujetos "más

codiciados" por su posibilidad genésica y de placer.

Me han interesado estas tesis puesto que ellas nos podrían permitir hacer una lectura de la relación entre los símbolos femeninos de la cultura mestiza latinoamericana y la violencia. En primer lugar al sacralizar lo femenino materno en las figuras sincréticas de la Virgen, en sus diversas advocaciones: como Guadalupe, Copacabana, La Tirana, etc., habría un sustrato sacrificial que se evocaría permanentemente en ellas. Sin ir más lejos, la leyenda de La Tirana muestra cómo la mujer indígena es muerta (sacrificada, violentada) por amar a Vasco de Almeyda. Su muerte es necesaria para que resurja una nueva vida, para que se restaure un orden. Tal vez, este tipo de lecturas podría posibilitarnos entender algunos de los correlatos histórico-culturales que se juegan en la violencia contra la mujer

Girard aporta también otros elementos interesantes: por un lado que es preciso tener en cuenta que para que se reproduzca el sacrificio (la violencia) es necesario que la víctima se sienta culpable y que haya un sistema de representaciones que les entregue los modelos del ser víctima. Por ejemplo, la muerte de las brujas durante gran parte de la Edad Media, estuvo fundada en la convicción de las víctimas de que eran culpables, que realmente eran brujas. Por otro lado, casi siempre en los momentos de crisis se busca un chivo expiatorio que, con su sacrificio, permita restaurar los ordenes perdidos.

Retomemos ahora los datos que nos entregan las consultantes a los Cidem. En el caso de la alta proporción de mujeres solas, ya hemos dicho que ello no es un hecho nuevo en nuestra sociedad. La complejidad que observábamos en cuanto a las relaciones de pareja, ya sea por sus tensiones y conflictos, ya sea por la violencia (de hecho y psicológica) nos muestra que algo no anda bien en muchos "núcleos familiares" chilenos.

La pregunta que emerge a la luz de lo ya expuesto es si los fenómenos que surgen de estos datos son nuevos o se trata de fenómenos de larga duración que se van rearticulando en las diversas coyunturas históricas. Por otro lado, está la interrogante en relación a los sustratos culturales que permiten que las situaciones de violencia contra las mujeres tengan vigencia ¿Cuáles son los mecanismos por lo cuáles las mujeres se constituyen y son constituídas en víctimas? ¿Cómo se concilia la valoración de lo femenino-madre y su devaluación en las agresiones físicas y/o psicológicas?

Quizás responder a esas preguntas nos ayudaría a dirimir otras cuestiones que se derivan de ellas, como por ejemplo la conceptualización que se hace de familia, jefa de hogar, matrimonio, pareja. Lo que sí salta a la vista, a través de los antecedentes del informe, es que las realidades que se viven no son captadas ni explicadas por esos términos. Sin duda, un seguimiento en el tiempo de las fichas de consultas -afinándolas como lo recomiendan los autores de la sistematización- podría arrojar valiosos datos del mapa afectivo, relacional,

contractual que se vive genéricamente. Ese seguimiento podría, también, conducirnos a detectar si ese "malestar", que se percibe en las vidas familiares y personales, se repite, y a poder formular algunas hipótesis explicativas de las situaciones recurrentes.

La lectura del informe de las fichas de los Cidem, por otro lado, nos sugiere otras cosas importantes en el ámbito de la cultura. Sin duda, información significa poder, siginifica optar, significa discernir. Cuando se les entrega información a las mujeres que experimentan diversos problemas derivados de su condición de género, se está incidiendo -a largo plazo- en cambios culturales, toda vez que el saber se transmite. La transmisión de los saberes femeninos, en nuestra cultura mestiza, es casi siempre por vía oral, de madres a hijas. Así, esa mujer que ha obtenido información en relación a cómo superar la violencia en su hogar; la que ha sabido cómo obtener alimentos para sus hijos; la que sabe como obtener un subsidio, etc., lo transmitirirá a su descendencia, a su parentela, a sus vecinas.

En ese sentido la labor de los Cidem, en tanto instancia permanente, puede constituir un importante soporte para transformaciones culturales que mejoren las condiciones de mujeres y hombres en nuestra sociedad. Los cambios, y así parece demostrarlo la historia de la cultura, están más ligados a experiencias que a discursos. Así, la experiencia sostenida en el tiempo, de mujeres que se mueven por sus problemas, por un lado, y por el otro, de una instancia que las informa y acoge en esas necesidades, puede ser un una vía de enorme relevancia para lograr transformaciones en el plano de la cultura y por ende en la construcción social del género.

Por último, quisiera reiterar que los comentarios que he realizado son simples trazos de una reflexión que estimo urgente realizar y que compromete una mirada plural a las relaciones de género. Los tópicos que emergen del informe ameritan una profundidad mayor para asirlos en su complejidad y una discusión amplia, que ojalá pueda darse a futuro, para entenderlos en su intergidad. Por ahora, bástenos con abrir unas pequeñas rendijas en ese universo brindado por las profesionales del Cidem que a lo largo del territorio hicieron la experiencia dialógica, "terapéutica", y porque no decirlo amorosa, de escuchar, informar, orientar y registrar los múltiples problemas que sufren las mujeres en el intrincado laberinto de las relaciones humanas.

MADRESNIÑAS, MADRESOLAS
¿CONTINUIDAD O CAMBIO CULTURAL? ALGUNAS REFLEXIONES[1].

Artículo entregado a la Revista del Gicam, 1993

La maternidad, el ser Madre, es en América latina un elemento constitutivo de la identidad de género, por tanto no es preciso ser biológicamente una madre para definirse como tal. Ello, porque estamos apelando a que es la cultura la que especifica qué será lo femenino o lo masculino en cada grupo humano, y a que la relación sexo/género varía enormemente de sociedad en sociedad[2].

En nuestro universo mestizo y latinoamericano el hecho de la maternidad posee connotaciones que lo sitúan en una multiplicidad de esferas, y por ello está dotado de una densidad simbólica que da cuenta de su peso como categoría cultural. En las distintas vertientes del marianismo latinoamericano es posible apreciar que lo que se hiberboliza en la figura de la Virgen[3] es precisamente su caracter maternal; caracter que implica por un lado ser fuente del origen y por el otro, potencia sagrada que puede intervenir en los ámbitos de la salud, del trabajo, del amor, etc.

Junto a ello, una realidad histórica, y que toca a los modos de constitución familiar, hace emerger la figura de la madre como centro de esos núcleos. El particular devenir de nuestros países signados por la conquista y la colonización tuvieron como consecuencia la configuración, en los comienzos, de una "familia" que tenía como eje central una madre presente (generalmente indígena o mestiza) y un padre ausente (un español), un padre biológico que no asumía su paternidad social. Así el nacimiento de los(as) mestizos(as) quedará marcado por la ilegitimidad, por la figura de la madre como fundante del origen y generadora del orden, y por la silueta masculina de un progenitor ausente. Nuestra hipótesis es que ese hecho ha quedado en la memoria y que constituye una huella y un referente cultural que atravesará, rearticulado, la constitución de la identidad de los géneros en nuestros territorios[4].

Así entonces la imágen de la "madre soltera" es una que se remonta a las primeras mapuche que poblaron la zona central y que tuvieron relaciones (de amor o de violencia sexual) con los españoles. De acuerdo a algunos estudios históricos, la ilegitimidad prevaleció en nuestro país durante la Colonia y la República[5], y de acuerdo a los actuales datos[6] prosigue durante lo que va del siglo XX. Podríamos decir, entonces, que se trata de un fenómeno de "larga duración" -en

los términos de Braudel-, cuyas resonancias son múltiples. Por una parte restituye una "escena original" (madre presente y padre ausente), evoca relaciones sexuales fuera de la institución matrimonial, especifica condiciones de género (femenino=madre; masculino= hijo de una madre o padre ausente), interroga la correspondencia entre los discursos y las prácticas culturales, etc.

Hoy en día, asistimos a la creación del "problema de los embarazos adolescentes"[7]. Y decimos creación, puesta en escena, relevamiento, puesto que cada época genera sus propios temas de debate, y sus propios "grupos problema", sacando a luz los sistemas de ideas dominantes y la cosmovisión de cada tiempo[8]. Muchas veces, lo que en el pasado en una conducta "normal" en el presente no lo es. Tenemos la sensación de que ello ocurre con el tópico de las madres-adolecentes. Un estudio de las mentalidades da cuenta que entre los siglos XVIII y XIX, en la localidad de la Ligua, la edad promedio de matrimonio de las mujeres era entre los 15 y los 20 años y que del universo estudiado, por lo menos una de cada tres mujeres tuvo una experiencia sexual procreativa prematrimonial[9]. Se puede colegir que lo que ocurría en la Ligua no debió haber sido muy distinto de lo que acaecía en otros sectores de Chile Central. Suponemos, pues no poseemos datos al respecto, que el casamiento de adolescentes o que su estado de "madres solteras" no constituyó un "problema" y que las sanciones "morales" no fueron intensas, puesto que esas mismas "adolescentes embarazadas" (madresolas) se casaron después incorporando sus vástagos concebidos en la "ilegalidad" a su matrimonio legítimo (madresniñas).

Considerando que en la Colonia y que en el período Republicano no era motivo de preocupación pública[10] el hecho de que las jóvenes concibieran hijos(as) antes del matrimonio, surge la interrogación de por qué hoy día este hecho se tematiza y constituye una preocupación del Estado. Así por ejemplo, en las políticas de Sernam el Proyecto de Embarazo adolescente se fundamenta "...en la magnitud que presenta...en nuestro país. Se señala que uno de cada siete niños que nace en Chile, es hijo de una madre adolescente. Ello es observado como un problema, más que por el riesgo obstétrico -que ha entrado en cuestión el último tiempo-, debido a los aspectos psicológicos y sociales involucrados en esta realidad; siendo considerado como un "problema sociológico de consecuencias médicas". De acuerdo a esto último, el embarazo en las adolescentes es visto como una situación que afecta a su salud mental y conlleva un conjunto de factores que repercuten en su calidad de vida"[11].

Un análisis en profundidad - que en estas breves reflexiones no podemos realizar- podría darnos pistas de los sistemas de ideas que hay tras la definición del problema. Habría que interrogarse en primer lugar, quién define el tópico ¿son las(os) propias(os) jóvenes que experimentan el fenómeno o es un aparato ideacional que utiliza conocimientos del ámbito

médico, de las ciencias sociales y de la psicología? Ardener, un antropológo, sostiene la teoría que en las sociedades contemporáneas existen grupos mudos o silenciosos (como las minorías étnicas, los jóvenes, los inválidos, etc.) que sólo pueden expresarse a través de los lenguajes dominantes, es decir que son "hablados" por los lenguajes del poder (lo cual no significa que ellos no tengan un lenguaje propio o cosas particulares que decir). De acuerdo a ello, sería interesante investigar en profundidad -en el sentido de los grupos mudos- cómo es que se produce el discurso institucional (y las consecuentes prácticas) sobre el "problema del embarazo adolescente".

Desde nuestra óptica hay otro elemento central, que podría aportar a la reflexión: nos referimos a la simple pregunta ¿por qué se embarazan esas muchachas? La interrogación nos lleva a preocuparnos por las especificidades de clase y muchas veces étnicas que entran a jugar. Quizás, en algunos casos del mundo popular las jóvenes se embarazan para reafirmar su identidad de género (culturalmente transmitida =ser madres) frente a una identidad masculina que se reafirma en la calle, en los grupos o pandillas de hombre solos, como parece sugerirlo el trabajo ya citado de Marcela Díaz. Por otra parte en la problemática de la migración femenina mapuche a Santiago detectamos que el embarazo de las jovenes se relaciona con un gesto aprendido desde antiguo: el matrimonio mixto en la ciudad otorga prestigio y toda vez que ello no ocurre, si hay hijos(as) mestizos(as), aunque sean ilegítimos cumplirán tal función.

Podríamos continuar entregando ejemplos que singularizan y remiten a conductas que hablan de continuidades y de cambios; pero nuestro interés es solamente abrir una pregunta que convoque múltiples miradas y que, tal vez, posibilite realizar una reflexión que considerando variados elementos (diacrónicos y sincrónicos) efectue el gesto de una crítica que interpela a los mecanismos culturales presentes en los debates públicos de nuestro país. Gesto que estimamos fundamental en cualquier proyecto de construcción democrática. Las madresniñas, las madresolas, en el silencio de su experiencia quizás nos entreguen una clave que desde el pasado espejee en el presente, para decirnos que un vacío se llena con formas, que el vacío provoca angustias, que es preciso atender a los vacíos que poblados de fantasmas obligan a reafirmar la vida.

NOTAS

1 Este artículo sólo intenta hilvanar algunas ideas, tejer algunos datos que desde el pasado se traman con el presente. Por ello, se trata de un ejercicio más especulativo que sistemático, más de una invitación a la reflexión que de un pensamiento acabado y propositivo.

2 Por ejemplo, en las sociedades indígenas en donde se practica la "couvade" es el hombre quien asume los dolores del alumbramiento en el parto de su esposa, por tanto está el cargado de "maternidad" en el sentido occidental del término.

3 Nos referimos a los procesos de sincretismo, es decir de fusión y síntesis entre culturas, que han posiblitado la emergencia de cultos marianos particulares en nuestros territorios.

4 Mayores antecedentes en *Madres y Huachos.Alegorías del mestizaje chileno.*

5 Cf. los trabajos del historiador Rolando Mellafe y Gabriel Salazar.

6 Veáse los estudios realizados por el Centro de Estudios Públicos al respecto, y las iniciativas de algunos diputados por eliminar la condición de hijo/a ilegítimo/a en la actual legislación chilena.

7 Así como a muchos otros como la "crisis moral", el "problema de la mujer", de la "jefa de hogar", etc.

8 Recordemos los que plantea Susan Sontag respecto a cómo cada período cultural crea sus enfermedades y las dota de elementos simbólicos: el romanticismo y la tuberculosis; la modernidad y el cáncer, ahora podríamos agregar la post-modernidad y el Sida.

9 Cf. Rolando Mellafe y René Salinas, *Sociedad y población rural en la formación del Chile actual: La ligua 1700-1850*., Ediciones de la Universidad de Chile, 1988.

10 Tal vez sí lo era familiar.

11 Cf. Marcela Díaz, "Mujeres jóvenes en Chile. Diagnóstico y revisión de políticas públicas", Práctica Profesional, Departamento de Antropología de la Universidad de Chile, 1992.

COMENTARIOS A ENCUESTA DE JUNIO DE 1995 REALIZADA POR CEP, "ROL E INSERCIÓN DE LA MUJER EN EL SISTEMA ECONÓMICO Y SOCIAL" (1 AGOSTO, 1995)

"Mucho pone quien pone espíritu
y voltea las entrañas pesadas de las criaturas.
Pero este tiempo que vivimos es del hombre y de la mujer
con los dos hemisferios, el emocional y el activo"

(Gabriela Mistral, *Escritos políticos*)

Para una antropológa acostumbrada a descifrar los símbolos, los ritos, los lenguajes y los gestos de personas y comunidades, analizar una encuesta no es tarea fácil. El desafío de leer ésta del CEP, e intentar interpretarla, ha sido como una aventura en un campo minado, el campo minado de las cifras. Más aún sin contar con una primera sistematización de los resultados, sino solo con las tablas de porcentajes, esa aventura fue similar a la que se tiene cuando cuando uno visita por primera vez un grupo desconocido, que habla un idioma distinto; pero que comparte con el observador una misma humanidad. En este caso, esta "comunidad" de cifras se me hacía cercana por estar referida a un universo que no me es desconocido: el de las mujeres, y recientemente el de las relaciones de género, es decir de los vínculos entre femenino y masculino dentro de una red cultural que les otorga determinadas significaciones.

Por esas razones, los comentarios que haré no son a la encuesta sistematizada e interpretada y se centrarán en ámbitos cuyo dominio he transitado y que se refieren al universo de la cultura (o de nuestro ethos) como soporte y generador de los contenidos de género, enmarcando así mis apreciaciones en la corriente de la construcción simbólica de lo femenino y lo masculino. Me referiré, entonces, a los temas relacionados con los trabajos asignados a hombres y mujeres; a las espectativas respecto a hijos e hijas y secundariamente al universo laboral, a las relaciones prematrimoniales y al divorcio.

LO FEMENINO Y MASCULINO EN EL AMBITO DE LAS PROFESIONES; IGUALDAD Y ESTEREOTIPOS.

La pregunta realizada: quién se desempeñaría mejor, un hombre o una mujer, o ambos por igual en X trabajo, pone en escena una serie de valores que se vinculan a la trama de las significaciones atribuidas a lo femenino y a lo masculino en nuestra sociedad. Uno de los aspectos más relevantes es aquel referido a qué ámbitos son más propios de los hombres y cuáles de las mujeres, diferenciándose así un espacio de acciones públicas (extra domésticas) asociadas a lo masculino o a lo femenino. Esta topología da cuenta de los estereotipos de género que operan en nuestra cultura. Podríamos decir que los datos de la encuesta arrojan por un lado, y basicamente, la noción de igualdad, y por el otro, el de la persistencia de cierta diferenciación (leída como estereotipos).

Si se ordenan las profesiones de acuerdo al concepto de igualdad entre hombres y mujeres, tenemos la siguiente escala:

1. Profesor	76%
2.Médico Cirujano	71%
3. Senador-diputado	57%
4.Alcalde	56%
5.Juez	56%
6.Gerente	54%
7.Capt.créditos	52%
8.Ministro	51%
9.Presidente Rep.	33%
10.Piloto Com.	25%

Si se ordenan de acuerdo a lo asignado solamente a los hombres tenemos:

1. Piloto comercial	72%
2. Presidente	63%
3. Ministro	44%
4. Gerente	40%
5. Sen-dip	38%
6. Alcalde	37%
7. Juez	32%
8. Médico cir.	26%
8. Profesor	25%

Podemos decir que en general hay una visión que tiende a igualar el desempeño de hombres y mujeres, y por tanto a aceptar socialmente que en determinados espacios ambos participan. El espacio asignado con mayor igualdad es el de profesor y médico cirujano y es interesante relacionarlo con el tipo de esferas que toca: la educación y la salud. No es nuevo el hecho de que éstos han sido ámbitos cultural e históricamente asociados a lo femenino (respecto a su feminización habría que correlacionarlo también con los sueldos (de profesores y médicos en servicios estatales) que generalmente son bajos y con sus características: sacrificio, abnegación, darse a los otros, jugar contra la muerte, etc.

En la posición inversa se encuentran piloto comercial y presidente de la república, pensados como propiamente masculinos. Así el espacio del manejo de una máquina (gobernar un avión), del viaje, de la traslación, es asignado a los hombres. También, mucho más de la mitad de las personas piensan que gobernar un país es un asunto masculino. Así, lo vinculado al poder nacional, (por tanto, a la política nacional), a la administración del Estado es un espacio donde las mujeres no aparecen participando.

Lo mismo ocurre con el cargo de ministro donde más de un 40% de las personas lo conecta a un quehacer masculino.

Pero, si uno retorna a la escala de la igualdad, es visible que un poco más de la mitad de las personas valora el desempeño de las mujeres en el espacio político; pero se trata de lugares regionales, locales y comunales: senador, diputado y alcalde; como señalamos, ministro- pensando en su quehacer nacional- es más bajo incluso que gerente. Así, lo femenino queda anclado, en lo político, a una acción que no desborde a lo nacional.

Es interesante constatar que hay un 40% de personas que opinan que los cargos gerenciales son propiamente de hombres, es decir que segregan de ese espacio de administración y poder a las mujeres. En términos de nuestra topología, esas personas asignan como espacio masculino el de la dirección y el del poder.

De estas escalas no es significativa aquella que asigna sólo a la mujer un ámbito de profesión; los únicos casos que van más allá de un 5%, lo constituyen captador de créditos (19%); profesor (13%) y juez (11%). Es interesante notar que una profesión "moderna"-como captador de créditos- sea un espacio de acción femenina más destacable que profesor.

Respecto al tipo de personas que se inclinan más por la igualdad o por la diferenciación masculina de las profesiones, se observa que en el primer caso son casi siempre más las mujeres, el segmento de los jovenes, la clase alta, el sector urbano, partidarios de la izquierda y localizados geográficamente en el centro y en el norte (ver casos de senador-diputado; ministro, gerente). Por su lado, quienes asignan espacios masculinos diferenciados son más los hombres, los mayores de 55 años, la clase baja, el mundo rural, la derecha, y localizados

geográficamente en el sur (ver casos de presidente, gerente, seandor-dipitado). Estas diferencias, no obstante, tienden a borrarse cuando se trata del cargo de presidente y de piloto comercial atribuidos a los hombres (estaríamos en este caso frente a un estereotipo cultural compartido).

Una breve mirada por este perfil de personas nos permitiría decir que las mujeres valoran el desempeño femenino y lo identifican con el de los hombres. Asimismo que hay una generación de jovenes (casi siempre entre los 18 y 24 años) que asignan espacios igualitarios femeninos y masculinos. También que es en la clase alta y en los sectores urbanos del centro y del norte donde se valora de modo partitario el desempeño, y que los partidarios de la izquierda se inclinan por equiparar a hombres y mujeres.

Por otra parte, más hombres y personas ligadas a la generación de adultos mayores son las que valoran el desempeño masculino y que asignan, por tanto, espacios genéricos diferenciados; se sitúa también esta segregación en los partidarios de la derecha, en la clase baja, y en los universos rurales y sureños del país.

Como corolario se puede decir que en el ámbito de la construcción simbólica de los géneros y más precisamente en el de los imaginarios sociales, los datos de esta encuesta sugieren que mujeres y hombres comparten espacios públicos vinculados a trabajos relacionados con el "ser para otros", la socialización, la vida y la muerte, y donde se da más que se recibe (como profesor y médico). También el territorio del poder político regional, local y comunal (otra manera de darse y deberse a los otros) surge como lugar donde se encuentra lo femenino y lo masculino. Sin embargo los imaginarios construyen dos espacios privativos de hombres: el de presidente de la república y el de piloto comercial. Así, el manejo de lo nacional, el máximo poder del país es un espacio masculino (tal vez funcione aquí la imagen del Pater, de lo masculino como ley y autoridad). El viaje permanente, aquello que sólo es trabajo lucrativo (no sólo por lo "comercial" de ese piloto de avión), aquello que aleja del cotidiano es también un sitio de hombres.

Sin duda para poder completar esta construcción de imagenes topológicas y lograr un mayor acercamiento a la construcción simbólica de los géneros en Chile, habría que re-indagar en otras profesiones que han estado vinculadas a lo masculino como ingeniero, agrónomo, veterinario, etc. y saber si ahí también hay una percepción de igualdad; asimismo sería interesante cotejar esas valoraciones con la cantidad de hombres y mujeres desempeñando esos cargos o ingresando a determinadas carreras para hcer el diálogo entre discurso y estructura. Estas cifras abren, sin embargo, valiosas pistas para una lectura en el tiempo, y por tanto, para detectar cambios y/o mantención de estereotipos.

IDENTIDADES LABORALES E IDENTIDADES FAMILIARES: CONTINUIDADES Y RUPTURAS.

Veamos ahora la pregunta que toca a la construcción de identidades de hombres y mujeres (en el sentido de cómo se proyecta o "desea" lo femenino y lo masculino) y a los valores posibles asociados a ésta. En la encuesta se quiso saber las espectativas respecto a los hijos e hijas entregando una serie de atributos. Los resultados evidencian una inversión entre lo que se espera de hombres y mujeres. En primer lugar, de los hombres se espera que sean buenos profesionales (59%) y en segundo lugar que sean buenos padres(37%). De las mujeres se aguarda en primer lugar que sea una buena madre (52%) y en segundo lugar una buena profesional (48%). De ambos se desea, en tercer lugar que sean personas queridas.

Es destacable que un poco más de la mayoría se incline por estimar en la mujer el ser "buena madre" (la construcción del género femenino en nuestro país está fuertemente ligada al estereotipo materno, se podría decir que somos una cultura que "materniza" más que otras a lo femenino), pero que casi la mitad valore también que sea una "buena profesional". Estas cifras parecen mostrar que en nuestra cultura coexisten "modelos tradicionales" y "modelos modernos" (por usar esa dicotomía más como metáfora que como conceptos); una coexistencia, que en el plano de lo concreto, no implica el ser una o la otra sino en combinar ambas. Por otro lado, la no valoración en primer lugar de los hombres como padres, pareciera ser un tema de larga duración en nuestro medio (como la madre es la figura simbólicamente central de la familia, el padre puede ser un ausente (real o figurado). Por eso, no es raro que se espere que el hombre sea un buen profesional (un ser definido primero por su lazos con lo público y con el "contrato" social, antes que por el afecto, el vínculo cara a cara, lo incondicional).

Esta "modernización conservadora", toda vez que mantiene antiguos modelos en lo familiar (madre presente y padre ausente) y nuevos esquemas en lo público (el acceso de las mujeres al él) propone algunas reflexiones respecto a la igualdad entre hombres y mujeres. El tema central, a mi juicio, es el proyecto de sociedad dentro del cual se genera esta igualdad. El hecho de que valores como lo moral, la paz interna, lo religioso, la alegría, no ocupen un sitio privilegiado en lo que se espera de los sujetos hombres o mujeres y la valoración excesiva de lo profesional nos habla de un momento social de cambios. ¿Qué connotaciones tiene la frase ser un buen profesional? Creo que tras ella está el status, el prestigio, el dinero que implica, además de la valoración del "afuera" como espacio de realización personal; es decir el sujeto -y sobre todo el masculino- no se legitima por el "adentro" (la familia, ser buen padre) sino por su "rol" en las estructuras sociales. A la mujer, sin embargo se la "desea" en el afuera y en el adentro.

Si unimos lo anterior con algunos de los resultados de la encuesta vinculados al ámbito

propiamente del trabajo, entrevemos que el horizonte del mercado y del consumo está gravitando en las orientaciones hacia el "afuera" en las mujeres. El 81% de las personas opina que la primera razón por la cual las mujeres deciden trabajar es el aumento del ingreso familiar; y en un 40% por realización personal; por otro lado, se estima conveniente (84%) que las mujeres casadas trabajen con remuneración. Ello estaría sugiriendo que el tema del dinero está en el centro de la orientación, y tras él el asunto del consumo. Es obvio que una sociedad que pone el acento en la realización de los valores en el mercado compulse a todos a participar en él. Asimismo, la noción de que una mujer es "más interesante" si trabaja fuera de la casa (un 61%), evidencia una cierta desvaloración a la "dueña de casa"; y el hecho de que se piense que el trabajo de la mujer no afecta (31) o afecta positivamente (45%) la familia muestra que su presencia no tendría tanto peso en ésta.

Pero, esta valoración modernizante coexiste con una conservadora: cuando se pregunta por las razones porqué la mujer decide no trabajar, el 52% cree que lo hace porque al marido no le gusta y porque prefieren la vida doméstica (51%). Por otro lado, cuando se requiere la veracidad o falsedad de la frase: la mujer que está en la casa es buena madre, el 54% se inclina por su verdad (es interesante notar que el tipo de personas que opinan así son en su mayoría hombres (60%), de más de 55 años (64%), de estrato bajo (64%), del mundo rural (74%), del sur del país (59) y políticamente de centro (59%). Se agrega a esto la relación entre mujeres que no trabajan y rendimiento escolar de los hijos (64%) y el hecho de que más esposas (36%) que esposos (13%) se preocupen de los nexos con el colegio. Estas valoraciones ponen en escena la parte "tradicional" (el machismo: a los hombres no les gusta que sus esposas trabajen) y la opción femenina por el "adentro", aun cuando se piense que en la casa las mujeres se aburren y se impacientan (66%).

Unido a este tema de las orientaciones, es importante mencionar que cuando a las personas se les preguntó por los factores que facilitarían el trabajo de las mujeres, los elementos planteados se inclinan en el polo de las "reivindicaciones" modernas: en primer lugar salas cunas y jardines infantiles (61%); comparten el segundo lugar más apoyo del hombre en lo doméstico y jornada flexible (45%). [1] El tema de una mejor legislación laboral no ocupó un lugar importante (25%). Llama la atención los elementos referidos a la infraestructura y a la familia: la demanda de más participación masculina en el mundo doméstico podría ser un síntoma importante de la necesidad de cambios en las relaciones de pareja (tal vez superar la noción del padre ausente y del hombre que sólo se realiza en su profesión).

Finalmente las opiniones en relación a la sexualidad y al divorcio estarían proponiendo una óptica social liberal y "moderna". Así por ejemplo, el hecho de que las relaciones prematrimoniales se consideren moralmente aceptables en un 41% y depende de la edad en un 22% hace suponer que más de la mitad de las personas encuestadas no rechaza el ejercicio de

la sexualidad antes del matrimonio. El 36% que lo encuentra inaceptable corresponde, nuevamente, con un perfil de personas de más de 55 años, de estrato bajo, del sur del país, del mundo rural y partidaria de derecha; en este caso son más mujeres (39%) que hombres(33%) los que tienen esta mirada. Respecto a la edad aceptable para estas relaciones se observa que hay una igualdad entre hombres y mujeres, considerándose que ambos pueden hacerlo entre los 18 y los 20 años. Respecto al divorcio, una amplia mayoría (74%) opina que la ley debe considerarlo; en los casos en que ambos cònyuges lo soliciten (97%), por separación de hecho (83%) y por maltrato (96%).

Podríamos sostener, entonces, que nos encontramos, en cuanto a relaciones de género frente a rupturas y continuidades de un modelo "tradicional" o conservador. Salta a la vista que la tendencia general es a la igualdad de hombres y mujeres en diversos ámbitos (en el ámbito político, frente a ciertos tipos de trabajo, en la sexualidad, al interior de la familia, etc.; que se sigue manteniendo la idea de una identidad mujer-madre, pero simultáneamente se la vincula con una identidad profesional (hay una ambivalencia en relación a la dueña de casa, pues se le asigna el valor de buena madre, pero a la vez poco interesante, dependiente, aburrida, cuando no trabaja afuera); se continua valorando al hombre más como profesional que como padre.

ALGUNAS REFLEXIONES QUE SUGIERE LA ENCUESTA

La somera visión que he expuesto de esta aventura, por el campo minado de las cifras, hace colegir que la encuesta que comentamos es de gran valor para mostrar un "estado de la cuestión" y abre una serie de interrogantes a pesquisar y temas a profundizar como lo es el de la construcción simbólica de los espacios de acción ligados a lo masculino y a lo femenino: la confrontación de las opiniones con los "hechos reales", la indagación en temas como los atributos asignados a hombres y a mujeres etc. Pero también abre preguntas en torno al tema de la "igualdad en la diferencia" que tiene como correlato la idea de mantención de aquello que nos especifica en tanto mujeres y hombres (femeninos y masculinos), pero reconociéndonos iguales derechos en las distintas instancias de la vida social. No se trata de borrar aquello que nos enuncia como distintos, como diversos, sino de evitar que en nombre de lo distinto se discrimine, se subordine, se oprima. Como se aprecia, el logro del horizonte de la igualdad en la diferencia lleva consigo una transformación que toca a lo político, lo económico, pero sobre todo a lo cultural.

Lo que resulta importante, a nuestro juicio, es que las reflexiones sobre el horizonte de

la igualdad deberían ser postuladas dentro de un proyecto "otro" de sociedad que permita que ésta sea factible. Recordemos que en otros *Escritos Políticos* la propia Mistral señalaba la necesidad de que las diferentes mujeres chilenas (obreras, costureras, maestras, patronas) comparecieran en un mismo espacio, pues sin esa "aparición" de las pluralidades -en lenguaje de Anha Arendt- no sería posible la "asamblea cristiana". Esto es, a nuestro entender, otra manera más de intentar la igualdad en las diferencias: no todas las mujeres poseen la misma posición, pero todas ellas tienen el derecho a expresarse y a ser consideradas. Lo mismo puede decirse de la relación entre mujeres y hombres, entre indígenas y no índigenas, entre jovenes y viejos.

Es crucial que las discusiones respecto a la igualdad y a las diferencias se refieran al proyecto de sociedad concreto desde donde emanan, toda vez que el marco actual en que se pronuncian propone una "igualdad" dentro de una existencia social que cada vez privilegia más la competencia y no la solidaridad, los valores del mercado y no los valores éticos, lo individual y no lo colectivo, lo homogéneo y no lo heterogéneo. En ese sentido muchos de los resultados de la encuesta sacan a luz esta orientación pragmática, de consumo, de valores ligados al mercado. Por ello, el dilema puesto hace décadas nos hace pensar en que es preciso dar una "nueva vuelta de tuerca" al problema y situar el asunto en la perspectiva del tipo de mundo que nos interesa habitar en igualdad de condiciones mujeres y hombres, jovenes y viejos, indígenas y no indígenas; un tipo de mundo que sin duda nos permita morar en él a cada uno con sus especificidades de género, edad, clase y etnia, un mundo que tienda a la complementariedad más que a la subordinación. Y aunque parece que no están los tiempos para pensar en lo global, es primordial -sobre todo cuando tocamos el tema de las distinciones entre los géneros- sacar a luz los soportes donde descansarán las nociones de igualdad y diferencia o más bien hacer transparente el modelo de sociedad que deseamos construir.

NOTA

[1] En la década del 60 Armand y Michel Matelart realizaron una encuesta y encontraron que las actitudes al respecto eran muy conservadoras y que no existía la demanda por jardines infantiles ni otras instituciones estatales; sí constataron la demanda de jornada parcial y la existencia de empleadas en la casa para que la mujer -sobre todo de clase media- tarbajara.

MESTIZAJE Y CAUTIVAS

MESTIZAJE

El término mestizaje ha sido utilizado de preferencia para referirse al suceso biológico del cruce de razas. Esasí como en el *Diccionario de la Lengua Española* se lo define como: "Cruzamiento de razas diferentes. Conjunto de individuosque resultan de este cruzamiento", también mestizar esentendido como "Mezclar lascastaspor elayuntamiento o cópula de individuosque no pertencena una misma";ambas palabrasprovienendel latin mixtus:mixto.

Sin duda este sentido biológico del concepto ha sido elque se ha empleado con mayor extensión. No obstante, se ha complejizado al comenzar a agregársele una serie de acepciones que, como veremos, harán de él un concepto con una multiplicidad de maticesy un tema de debate aún no resuelto.

Abordar el mestizaje como un término que excede lo puramente biológico, se liga a su uso enla comprensión de la historia particular de América Latina. De esta manera, su sentido como un proceso que se instala, por así decirlo, ennuestro continente comienzaa tener vigencia : "Ninguna parte del mundo ha presenciado un cruzamiento de razastan gigantesco como elque ha estado ocurriendo en América Latina y elCaribe desde 1492...desde cierto punto de vista, el desarrollo de las relaciones racialesy el mestizaje constituyeneltema principal de toda la historia de América latina...", nosdirá MagnusMörner. Pero, el mismo autor entregará una primera claveal preguntarse: "¿Cuál es la importancia biológica del mestizaje? Probablemente insignificante. Entre las razas contemporáneas no se ha encontrado ninguna diferencia biológica fundamental;ellas representan evolucionesparalelas a partir de los humildes principiosdel hombre".

De este modo, el tema de las razas, de lo puramente biológico cederá un lugar a otro tipo de procesosligadosa la historia de nuestrosterritorios: elacoplamiento de laspersonasesun acoplamiento de lasculturas. El autor ya mencionado expresará que la relevancia del mestizaje residirá ensu "...íntima relación con dos procesossociales: la aculturación -esto esla mezcla de elementosculturales-, y la asimilación - o sea la absorción de un individuo o un pueblo por otra cultura". Mörner dibuja,a nuestro juicio, losejesen que se debatirán las discusiones, reflexionesy elaboraciones en torno al concepto: las interconexiones del mestizaje como una dinámica que involucra simultáneamente múltiples e intrincadoselementosbiológicos (miscegenación), culturales (valóricos y simbólicos) y socio-económicos (jerarquías, dominaciones).

Algunas ópticas acentuarán los significados "raciales" del mestizaje, y aunque atribuyan determinadas características culturales a los pueblos que se ayuntan, harán primar las valoraciones biológicas, como se aprecia, por ejemplo, en los planteamientos de Encina y Palacios en Chile[1]. En otros casos se subrayarán los contenidos sociales y económicos del mestizaje, como para Max Salinas quien sostiene que "Mestizos, mulatos y zambos pasaron a ser cada vez más una inquietante población inadaptada, desarraigada con respecto a sus matrices originarias, y sobre todo, con respecto al orden que pretendían consolidar los blancos. Muchos de estos mestizos fueron fruto de la violencia sexual de los soldados de la temprana Conquista o de la clase dominante blanca que tempranamente se imponía en el continente"[2]. Este mismo autor sostiene que la estructura de dominación ha impedido que se haya formado un "pueblo nuevo" a partir del mestizaje y cita a Eduardo Galeano para explicar el porqué de ello: "Tenemos una historia oficial que ha sido contada como si hubiera ocurrido solamente entre blancos, ricos y machos. Y esa historia oficial es el resultado de una cultura hecha para que los blancos, los ricos y los machos sigan siendo los dueños de nuestros países"[3]. Otras miradas se detendrán en los aspectos simbólicos del mestizaje, en las diversas expresiones materiales, artísticas y valóricas de la amalgama cultural como es el caso, entre otros, de Gisbert, Castedo, García y Merewether.[4]

Pero, han surgido otras visiones sobre el mestizaje que aportan mayor complejidad a las anteriormente reseñadas. Es el caso de Pedro Morandé quien postula que este proceso, que conlleva simultáneamente la mezcla biológica y cultural, tendrá como corolario la producción de una síntesis social que dará nacimiento al particular ethos latinoamericano barroco y mestizo. Expresión prístina de éste será la religiosidad popular que "...se ha revelado como un déposito particularmente vigente de la síntesis cultural fundante de América Latina, producida en los siglos XVI y XVII, que guarda celosamente la variedad e interconexión de los sustratos indios, negros y europeos".[5]

En un plano similiar -aunque más integrador de elementos simbólicos, sociales, económicos y biológicos- encontramos la postura de Jorge Guzmán para quien la categoría del mestizaje es en primer lugar "...una característica del sistema semiótico latinoamericano y sólo secundariamente un tema relacionado con la genética, es decir como algo que tiene que ver con la forma y color del cuerpo nuestro. Pero tampoco puede dudarse de que los dos componentes, el semiótico y el somático, son inseparables y en cierto modo, indistinguibles. Todo hombre y mujer vive enrelación significativa con su cuerpo, pero ese cuerpo pertenece a una cultura determinada, y la cultura nuestra es, en este aspecto, más compleja que las culturas no mestizas".[6]

Para este autor nuestra base popular es producto de la cohabitación de españoles e indias

que, a partir de la Conquista, gestará un complicado sistema social que nos es difícil asir en toda su realidad pues "...en ella vivimos...y porque ha originado sociedades que precisamente por ser mestiza su cultura, tienen una intensa resistencia a reconocerla. La más señalada característica de esta cultura es que consiste, de hecho, en la interacción dialéctica de dos culturas opuestas, interacción que existe en cada individuo de la región"[7]. De este modo, Guzmán enfatizará en la vigencia simultánea con que operan las diversas matrices culturales en cada sujeto latinoamericano, agregando que todos los sujetos que pertenecen a una comunidad mestiza son mestizos "...independientemente de su particular origen étnico. Incluye también, que una de las dos culturas sea dominante y prestigiada, mientras la otra es dominada y despreciada".[8]

Así, el sujeto mestizo portará en sí mismo las vertientes culturales que lo constituyen, circulando "...interminablemente entre las dos culturas y no puede suscitar una sin que, de alguna manera, la otra, la que desde siempre ha estructurado como opuesta, sea suscitada juntamente"[9]. Por último, Guzmán planteará que el término mestizaje es ambigüo y que sus denotaciones son problemáticas en nuestra existencia: "...nadie duda de la presencia de la mesticidad en nuestras sociedades, pero al mismo tiempo, nadie sabe qué hacer concretamente con ella. Pueden señalarse muchas razones diversas de este desconcierto. Pero la mayor es la confusión entre lo étnico y lo cultural, mejor dicho entre lo metafísico y lo histórico...(por ello el uso de la palabra mestizaje) en contextos culturales se siente especialmente peligroso"[10]. El autor propondrá entonces utilizar la categoría blanco/no blanco como sinónimo de mestizaje y como eje articulador de la cultura latinoamericana.

Recientemente, en Perú, algunos autores han intentado una relectura del mestizaje como un modo de "...indagar en la crisis de los paradigmas economicistas y la reemergencia de la cultura como factor explicativo, como espacio desde el cual pensar el destino del Perú"[11]. Esta relectura toma como punto de partida las reflexiones de José María Arguedas, e intenta conjugar los términos de mestizaje, igualdad y violencia como "...problemas que remiten a conflictos individuales pero que tienen un origen social. Los tres, además, muy relacionados tanto en el mundo interior como con la propia sociedad peruana. El problema del mestizaje se refiere a las enormes dificultades para integrarideas y sentimientos de matrices culturales muy distintas"[12], a raíz de la desigualdad de poder y prestigio de los mundos que se acoplan. Pero, para Arguedas el mestizaje "...es otra cosa. Implica integración y orgullo, libertad y gratitud, apertura y tolerancia". La interrogante que emerge es si es posible pensar en esa "utopía" del mestizaje en el mundo andino en donde "Desde los blancos es vivido como un peligro que debe ser evitado. Una vergonzosa contaminación. El ideal es ser puro. Toda mezcla es inferior e ilegítima. Mestizaje es sinónimo de bastardía. Desde la otra orilla, la dominación étnica no implica un tabú al intercambio cultural, la permeabilidad es mayor"[13]. La propuesta de Arguedas, no obstante,

se instala como "...el anuncio de un país en que por sucesivas aproximaciones se irían fusionando el mundo andino, el mundo occidental". Por último se destaca que "...el repensar el mestizaje, produciendo un nuevo concepto, sacando a luz y reinterpretando viejos hechos, es la manera en que Arguedas trata de construirse una identidad para sí y para el mestizo".[14]

Desde un plano similar, el psicoanalista peruano Max Hernández[15] abordará el tema del mestizaje en su análisis del Inca Garcilaso de la Vega sosteniendo que "La identidad quebrada y ambivalente, el disimulo y la desconfianza, la angustia, las oscilaciones sísmicas entre la arrogancia y la humildad, la vergüenza frente a la mixtura original sentida como hibridismo, la obsesión por los orígenes y el evitamiento del saber histórico son frecuentes entre nosotros. Tales problemas hacen que sintamos el mestizaje como un desgarro y que reconozcamos como lo más nuestro el desarraigo."

Para muchos pensadores el mestizaje -en tanto proceso social- supone una identidad particular a los sujetos que son producto de él. Desde una óptica que indaga en la producción cultural de las diferencias sexuales el mestizaje es percibido como un hecho que especificará las condiciones del género femenino y masculino y que otorgará definiciones de identidad a cada uno de ellos. En ese sentido, la historia misma del mestizaje en nuestros territorios marcará la constitución de los géneros en donde..."la ilegitimidad y la presencia de lo maternal femenino componen una trama de hondas huellas en el imaginario social. Los perfiles de la mujer sola; del hijo procreado en la fugacidad de las relaciones entre indígenas o mestizas con hombres europeos; del niño huacho arrojado a una estructura que privilegia la filiación legítima de la descendencia; de la madre como fuente del origen social"[16]. Desde este argumento elmestizaje produciría una categoría cultural de lo femenino como madre y de lo masculino como hijo de una madre, aunque lo masculino en tanto padre es ausencia.

Como podemos apreciar, por el breve recorrido realizado, el concepto de mestizaje entraña dificultades toda vez que alude a una realidad en donde se interconectan factores biológicos, históricos, sociales, económicos y culturales. Los modos en que esos factores se relacionarán dependerán de las enfoques y de sus acentos en la dominancia de uno u otro. Lo que queda de manifiesto es que la propia ambigüedad del término hace mímesis con los fenómenos a los que alude. Para algunos será sinónimo de mezcla y de síntesis de pueblos y culturas, para otros de lucha y antagonismo entre culturas, también aparecerá como superposición, como una estratigrafía de capas que conformando un todo no se alian unas con otras. Pensamos que esa diversidad de maneras de comprender el mestizaje está en consonancia con la idea de que el proceso de fusión (amoroso o violento) en América Latina aún no termina (y tal vez eso sea una de las características más prístinas de nuestro continente) y que por ello, asir en un sólo

concepto el laberíntico movimiento que supone, no es fácil, sobre todo para quienes estamos involucrados en alguno de sus polos.

Para finalizar, ilustraremos algunos de los tópicos rozados antes para proponer una virtual mirada desde Chile. En nuestro territorio también el mestizaje ha sido un proceso que ha gravitado fuertemente en la constitución de nuestra identidad. Sin duda nuestro país -como el resto de América Latina- es fruto de esa experiencia histórica que unió sangres y representaciones. En sus inicios la relación entre mujeres mapuche y españoles hizo posible el nacimiento del "mestizo al derecho", un sujeto por lo general ilegítimo (huacho), que fue socializado por su madre indígena dentro del espacio dominado por los peninsulares. Más tarde, con la aparición de las mujeres españolas, emerge el "mestizo al revés", fruto de las relaciones entre éstas y los mapuche del "interior de la tierra" (La Araucanía).

El destino de los mestizos procreados por las cautivas -ya sea mapuches o españolas- fue distinto si eran al "revés" o al "derecho". Para los primeros (la mayoría), descender de una madre mapuche, no ser reconocidos por su padre, posicionarse en los estratos sociales más bajos, significó un estigma y una marca que, hipotetizamos, ha dejado sus huellas hasta hoy. Ser huacho, ilegítimo, vástago de un padre ausente, y de una madre indígena presente, traza la alegoría de una experiencia que, dibujada desde antaño en las representaciones del imaginario social, irá transmitiendo sus signos de generación en generación. Porel contrario, ser el producto de una madre española (una shiñurra) y de un padre indio, generalmente un lonko (cacique), significó prestigio y valoración dentro del universo mapuche. Los mestizos al revés, a diferencia de los al derecho, tuvieron su lugar dentro de una familia y un patronímico que los identificó como descendientes de un linaje.

Pensamos que la vivencia del mestizaje en la zona central chilena y la valoración negativa que de éste había, hizo surgir un rasgo que caracteriza a nuestra cultura y que todavía se reproduce: la negación del origen y el consecuente "blanqueo". Todo lo blanco es superior a lo no blanco, por ello la madre india (real o simbólica) debe ser obliterada.

Las consecuencias de la "escena original" que funda a los mestizos y a su particular cultura, es decir la ilegitimidad, hace que el dolor social de ser "mirado en menos", sea mitigado por el olvido. Un olvido que conducirá a ponerse las máscaras del otro, del Padre fantasmático y poderoso, del blanco, y cubrirse de sus ropas, de su lenguaje, asimilar su

Ley. Sin embargo, a pesar nuestro y sin quererlo, el lado no blanco, ese lado que percibimos como nocturno, ilumina y conduce nuestras acciones como una gramática que no está en nuestra conciencia, pero sí en nuestra habla, en nuestros ademanes y en nuestros sueños.

Esa presencia constante del lado no blanco debe ser leída en términos de que en cuestión de gestación y crecimiento del sujeto no hay opciones[17], puesto que la experiencia de su constitución está determinada por la existencia de ambos polos: el blanco y el no blanco, por tanto el mestizo encarna esa cópula, y su devenir las consecuencias culturales de la misma. El problema es la devaluación del sitio no blanco en que su ser anidó, ese espacio femenino indígena que cautivo en los avatares de la violencia fue cuerpo tomado y cuerpo abandonado; pero que en su desamparo abrigó, alimentó y nutrió de códigos al hijo mestizo. Doble sentimiento: rechazo y culpa, negación y valoración de esa silueta que envuelta en paños oscuros propició el crecimiento de sus huachos.

Quizás esa ambigüedad que tiñió a la madre mapuche, y simbólicamente el doble juego de negación y absorción de todo lo que ella representaba como discurso cultural, trajo como corolario la necesidad de inventarse un origen menos problemático. Así, hasta hoy podemos rastrear el orgullo de sentirse descendientes de "no chilenos". En el imaginario colectivo es como si todos procedieramos de inmigrantes[18]. Esa "extranjería" espejea en otra migración, la que hacemos de lo materno mapuche y arcaico a una zona en donde lo indígena ha sido reducido a "lo otro" (de lo Uno blanco). Una vez relegada esa madre a la tierra exótica delas "sociedades primitivas"[19], se establecen las fronteras denuestro propio extrañamiento.

Así, lo que se oblitera simbólicamente en la constitución de nuestra identidad es la madre india, sacrificio necesario para que nuestro mestizaje se vista de blanco; muerte que permite un re-nacimiento y la sutura parcial de las heridas. Pero la Madre, en tanto arquetipo fundante, vivirá en el culto mariano, cuyos símbolos y rituales sincréticos verifican nuestro origen en un vientre común[20]; ella,alegorizada en La Tirana, la Candelaria, la Virgen del Carmen, entre otras advocaciones, amortiguará el conflicto del origen al erigirse como fuerza genésica, manto protector, cobijo de todos, de blancos y no blancos, de mestizos, de indios. De este modo, la Madre en el cielo nubló con su fulgor la imagen fundacional de la madre mapuche; pero no obscureció su rostro de dadora de la vida, de madre sola, de madre poderosa.

El recorrido que hemos propuesto desea trazar la correspondencia de una historia en donde lo femenino y lo indígena son representados como valor y como antivalor. Por una parte, se esconde lo mapuche al negar el nacimiento de nuestra sociedad a través del mestizaje y lo que allí resulta des-amable es la madre india; pero al mismo tiempo se sacraliza lo materno como fuente de todos los mestizos: la Virgen Madre como símbolo del origen colectivo de la comunidad. Entonces, nuestra cultura construirá a la mapuche como la "otra mujer" dejándola en la ribera de todo lo que no es Uno, en la reducción donde pervive "la mapuchidad" como diferencia; y también en los profundos recuerdos de nuestra psiquis será transformada en "la otra madre"- en tanto nana, empleada- diciendo con ello que la aceptamos como la co-madre

NOTAS

1 *Francisco Encina Historia de Chile*, Editorial Ercilla, Santiago, 1983 y Nicolás Palacios *La raza chilena,* Ediciones Colchagua, Santiago, 1988.

2 En *Breve diccionario teológico latinoamericano*, Ediciones Rehue, Santiago, S/fecha: 177

3 Op.cit.:182

4 Teresa Gisbert *Iconografía y Mitos Indígenas en el Arte*, Bolvia, 1977; Leopoldo Castedo *Historia del Arte Iberoamericano,* Alianza Editorial, Madrid, 1988, María Concepción García "The constribution of colonial painting to the spread of the image of America" y Charles Merewether "The migration of images: inscriptions of land and body in latin american", ambos en *America, bride of the sun, 500 years Latin America and the Low Countries,* Royal Museum of Fine Arts Antwerp, Bélgica,1992.

5 En *Cultura y modernización en América Latina,* Universidad Católica, Santiago, 1984:129.

6 En *Contra el secreto profesional. Lectura mestiza de Cesar Vallejo*, Editorial Universitaria, Santiago, 1991:21.

7 Op.cit.:22.

8 Op.cit.:26.

9 Op.cit.:27

10 Op.cit.:29

11 Gonzalo Portocarrero *Racismo y mestizaje*, Ediciones Sur, Lima 1993,

12 Op.cit.:260.

13 Op.cit.:261.

14 Op.cit.:262.

15 En *Memoria del Bien Perdido,* Instituto de Estudios Peruanos, Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, Lima, 1993.

16 Sonia Montecino *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno,* Cuarto Propio-CEDEM, Santiago, 1993:59.

17 Como lo ha venido transmitiendo la historiografía chilena: en nuestro país el mestizo de la zona central habría optado por el padre español y por eso nuestra sociedad sería "homogenea".

18 Ideas que el psicoanalista Michel Thibout ha sostenido en algunas conferencias.

19 Podríamos también leer simbólicamente la política de reducciones (establecidas en 1880 después de la "Pacificación de la Araucanía") como el deseo de confinar todo lo indígena a un cerco controlable, de reducirlo; pero sin que desaparezca completamente para poder exhibir su "ser otro" frente al "blanco".

[20] Cf. Pedro Morandé en "Consideraciones acerca del concepto de cultura en puebla desde la perspectiva de la sociología de Alfred Weber, en *Revista CELAM, Religión y Cultura*, 1981, Colombia y Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica,1959, México.

LA CONQUISTA DE LAS MUJERES: MESTIZOS AL REVÉS Y AL DERECHO.

"...la cautiva es un cuerpo en movimiento, un cuerpo que atraviesa una frontera. El rapto, desde esta perspectiva, es una forma posible del viaje femenino. Un cuerpo en movimiento que se contrapone a la mujer atada a la tierra y al alimento. Un cuerpo que no espera inmóvil la llegada del hombre sino que lo sigue. Lo sigue, sin duda, en un itinerario que no elige y hacia un paisaje que desconoce. Mientras lo hace, acicateada por el terror y la curiosidad comenzará a enamorarse de su propia nostalgia, nostalgia de un casi imposible viaje inverso que la restituya al orden suyo cada vez más lejano".

(Cristina Iglesias en Indias, Mestizas y Cautivas)

El periplo de esa mujer que se desplaza en la nostalgia de un viaje sin regreso bien podría ser la metáfora del crucial movimiento que las mujeres realizaron desde la fundación de la sociedad mestiza chilena, momento simultáneo de liberación y coerción; de ganancias y pérdidas; de sacrificios y placeres. Es a ese proceso al que intentaré referirme utilizando el término "la conquista de las mujeres"[1] y a sus complejas consecuencias en el plano de la configuración de los géneros y en la estructuración de nuestro ethos. Es preciso señalar que este ensayo arranca de una reflexión que, anclada en el presente, busca en el pasado los argumentos y las metáforas culturales que puedan acercarnos a la comprensiónm de los modos en que se da la constitución social de las diferencias sexuales en nuestro territorio.

Sin duda nuestro país -como el resto de América Latina- es fruto de una experiencia histórica que unió sangres y representaciones, pieles y lenguajes dentro de un orden mestizo bastardo[2]. En sus inicios la relación entre mujeres mapuche y españoles hizo posible, en la Zona Central[3], el nacimiento del "mestizo al derecho", un sujeto por lo general ilegítimo (huacho), que fue socializado por su madre indígena dentro del espacio dominado por los peninsulares. Más tarde, con la aparición de las mujeres españolas, emerge el "mestizo al revés"[4], fruto de las relaciones entre éstas y los mapuche del "interior de la tierra" (en el espacio aútonomo de la Araucanía).

Así, en los cruces e intersecciones entre la cultura mapuche y la española las mujeres jugaron un papel vital. Regaladas como esposas, compradas como esclavas, presas en (de)

guerra, principal botín de las incursiones bélicas, las mujeres sufrieron los avatares de un encuentro en donde ambas sociedades entendían al género femenino como un "bien" poseído por los hombres o por un linaje de hombres. Eso es común tanto al universo mapuche como al europeo. Esta equivalencia queda de manifiesto toda vez que "...bastó la muy temprana experiencia sexual (para darse cuenta que) todos, mapuches y españoles "resollaban""(Foerster,1991:34).

Mestizaje al derecho: madre presente y padre ausente

Las guerras de conquista en Chile, tuvieron como correlato el robo de mujeres por ambos bandos. La cautiva será la imagen resultante del destino femenino indígena y español en el escenario de la colonia y de su resistencia.

Sin embargo, el destino de los mestizos procreados por las cautivas fue distinto si eran al "revés" o al "derecho".

El mestizaje al derecho es aquel, que ha signado, desde nuestro punto de vista la matriz cultural dominante de la sociedad chilena de la Zona Central. La Conquista en tanto fractura y recomposición, es el primer momento de la penetración hispana en el cuerpo social indígena y está marcado por un ejército de hombres solos que violenta o amorosamente engendran hijos con las mujeres mapuches.[5]

Así, el cuerpo femenino mapuche fue la primera vasija violada o amada que contuvo al "otro". El episodio social de esos primeros momentos llevó a la entronización, en el valle central, de un núcelo familiar singular: la madre india permaneció sola con sus hijos mestizos, los huachos[6] de un padre español presente en la cópula y ausente en su paternidad, en su rol de filiación, afecto y mantención. Así, los mestizos tuvieron como único referente experiencial a la madre, reproductora de la vida, soporte de la subsistencia y de las relaciones afectivas. La figura del pater, en cambio se pobló de fantasías, de poder lejano. El padre español -un ser genérico, ninguno en particular- residía en el espacio del dominio político, económico, militar, fuera de la contigencia, del cotidiano. Un padre fantasmático, un padre ausente.

Creemos que este modelo gravitó profundamente en la constitución de las identidades femeninas y masculinas de nuestro país. Por un lado, gestó una identidad femenina materna, en donde la hija, como espejeo de la madre transitaba el unívoco camino de convertirse ella misma en su progenitora, madre a su vez de otros huachos -ya no siempre vástagos de un español, sino de otro mestizo-. En definitiva ser una madre sola. Por otro lado, la identidad masculina habría quedado presa en ser el hijo de una madre, única conocedora de su origen, protectora de su

horfandad paterna; un hijo negado por su padre y legitimado por su madre, un hijo huacho, un hijo que no alcanza -simbolicamente- la categoría de varón (Cf. Morandé,*El Varón en la Cultura*),

Entonces, mujeres y hombres se transformaron en la alegoría de madres e hijos o padre ausente, metáfora de las categorías de lo femenino y de lo masculino en la cultura mestiza que se gestaba en la zona central del país.

Algunos estudios históricos nos conducen a pensar que la figura de la madre soltera con sus huachos, permaneció en la sociedad colonial y ya avanzada nuestra vida "republicana". Tanto los trabajos de Rolando Mellafe, Gabriel Salazar y Jorge Pinto expresan la dificultad de referirnos a nuestro "núcleo básico" (la familia) desde el modelo europeo y patriarcal, y queda claro que la figura de la mater sola es una sombra que cubre nuestra historia con un manto denso y poderoso. [7]

La administración española tuvo muchas dificultades para "encauzar" la sexualidad (pues en definitiva se trata de eso) dentro de la sanción matrimonial. La corona española, nos dice Mellafe "...tardó muchos años en dar un status jurídico preciso a los nuevos grupos mestizos emergentes.." (221), su ideal fue crear en América una familia católica occidental en donde "...los blancos se casaran con blancas, los indios con indias, y los negros con negras" (loc.cit) Esto no ocurrió así y a finales del siglo XVI "...se nota ya una complicada nomenclatura de castas y de estratos sociales, además de que en muchas zonas el intento de imponer las tradiciones culturales españolas sobre el matrimonio y la familia no había tenido éxito" (222). Al parecer, la "tradición" que se había impuesto era el de una familia formada por una madre y su descendencia. El mismo Mellafe entrega esta información: "La población femenina indígena, en general, no se opone a este tipo de uniones, porque muy frecuentemente el concubinato con españoles, mestizos blancos y de color es la única posibilidad de cambiar de estatus social" (225).

Por otra parte, como puede desprenderse de los estudios de Salazar y Pinto, la economía rural y minera del Chile colonial propició la reproducción del huacharaje [8] -como lo trata el primero- y también del lacho -como lo descubre el segundo-. El lacho[9] de las zonas mineras del norte chico, agrega otro matiz a la familia de una madre y sus hijos: el lacho es el huacho que, desplazado de su espacio natal, "protege" a la madre soltera, no a una, a muchas según su deambular.

El mestizaje al réves: las shiñurras y los ülmenes

Si las cautivas mapuches posibilitaron el nacimiento del mestizaje al "derecho", las cautivas españolas hicieron posible el nacimiento de otros mestizos, "revés" de los primeros,

en la zona de la Araucanía[10]. La propia denominación de "derecho" para el hijo de español y mujer mapuche; y de "revés" para el de española y hombre mapuche nos habla del juego metafórico que encierran esas formas de nombrarlos. El derecho de algo, generalmente de una tela, es lo que aparece a la vista, lo "mostrable", lo de "afuera"; el revés por el contrario es lo interior, lo de "atrás", lo que no se muestra. El revés, no debe ser mostrado pues cuando se trata de una prenda oculta los dobleces, las hilachas. Pero también "poner algo al revés" es provocar un desorden. Así, mestizaje al revés y al derecho bordan el juego de oposiciones con que se ha comprendido el entrecruzamiento de indígenas y europeos en nuestro territorio.

Las cautivas españolas, las chiñurras (mapuchización de "señora huinca") se unieron, normalmente, a caciques o ülmenes (hombres ricos) y a diferencia de las cautivas indígenas eran incorporadas a la sociedad mapuche con el status de esposas casi siempre de un polígamo. Así, los mapuche no marginalizaron ni dejaron en un lugar de subordinación a la "mujer del otro", sino que la posicionaron dentro de su comunidad y linaje como lo hacían con sus propias mujeres. Este hecho muestra un rasgo distintivo de los "cautiverios femeninos" de la Colonia.

Del mismo modo en que la esclava mapuche transmitía sus costumbres a sus hijos, la cautiva entre indígenas introdujo numerosos elementos culturales a su descendencia. El tipo de cautiverio, el aprendizaje de las pautas de la otra sociedad, el trato prolongado con los mapuche, la adopción del mapudungun (la lengua de la tierra), influyeron para que numerosas de estas mujeres, cuando tenían la posibilidad de ser "liberadas", optaran por permanecer en el espacio indio, en el territorio "salvaje", no domesticado de la Araucanía. Así, el viaje de la cautiva blanca, un viaje desde la "civilización a la barbarie" (como sostiene Iglesias) muchas veces se detuvo para anclarse definitivamente en el mundo del otro.

Las españolas fueron altamente estimadas por sus captores; las mapuche, en cambio, no poseían el mismo prestigio que éstas en la sociedad huinca (no mapuche). Pero, para ambas la sujeción debió haber sido dolorosa. En el caso de las europeas, ser objeto del robo -como simulacro ritual o como realidad- estaba fuera de las costumbres e implicaba una enorme violencia. Para las mapuche, socializarse en la virtualidad de ser robada era parte de su identidad; pero su estatuto cuando así ocurría no implicaba ni la servidumbre, ni el amancebamiento, ni la ocupación de los sitios más bajos de la comunidad[11]. Sin duda, como lo consignan muchos cronistas, para las "blancas" la prisión significó ver al otro de una manera distinta, puesto que las que antes eran sus criadas, ahora podían ser sus semejantes, sobre todo si eran, por ejemplo, co-esposas del hombre con que ella procreaba "mestizos al revés".

Tal como lo plantea Foerster en los distintos períodos que cubren las guerras entre españoles y mapuches podemos ver que uno de los tópicos de los parlamentos o motivos para "incursionar en la tierra" era el rescate de las cautivas blancas. Mas, el "rescate de la cautiva"

evidenciará un doble juego: por un lado recuperar el bien perdido y "vengar la humillación" que producía el robo; pero por otro, las cautivas rescatadas (que ahora viajan desde la barbarie a la civilización) llevaban impreso en sus cuerpo las marcas de la violación del mapuche, por ello se tranformarán en "... cuerpos impuros, envilecidos, cuerpos peligrosos en la medida en que pueden engendrar la contaminación, la mezcla, con lo otro bárbaro". [12]

Los "mestizos al revés", los hijos e hijas de las cautivas, no fueron objeto de la discriminación que padecieron los vástagos "al derecho" en el territorio de Chile Central: heredaron el nombre de su padre y con eso la legitimidad de pertenecer a un linaje y por tanto gozaron de los mismos derechos que cualquiera de sus hermanos. Ello fue así porque "..la sociedad mapuche a diferencia de la española funda la identidad del sujeto no en el rito de la alianza sino en el de la consanguineidad patrilineal, en aquellos procedimientos de identidad que da el nombre propio (laku). Otra diferencia es que mientras para los españoles la identidad es más bien una cuestión de pureza (de la sangre), por tanto el estatus no depende del sujeto, la sociedad mapuche desconoce esa pureza de sangre, no así la pureza cultural (reche), de allí que la identidad sea una cosa más bien adquirida".[13]

De este modo, ya sea entre indígenas o peninsulares la imagen de la cautiva ocupa un sitio de mucha importancia en el universo simbólico. Para unos, fue objeto de intercambio, apropiación del enemigo, esposa de prestigio; para otros, el emblema de las derrotas sufridas, el rapto y la humillación, y también la figura romántica y mítica de la blanca, mujer hermosa condenada a vivir entre salvajes. Recuerdo nostálgico de una historia en donde la guerra signó las relaciones entre mapuche y españoles y el robo de mujeres marcó para siempre el devenir del territorio.

Algunas consecuencias del mestizaje y de la conquista de las mujeres en el territorio chileno

Como lo expresáramos el "mestizaje al derecho" fue uno de los complejos procesos que fundó a la cultura mestiza chilena de la Zona Central, dotándola de algunas particularidades. En primer lugar, podemos decir que, para los sujetos fruto de esa experiencia histórica, descender de una madre mapuche, no ser reconocidos por su padre, posicionarse en los estratos sociales más bajos, significó un estigma y una marca que, hipotetizamos, ha dejado sus huellas hasta hoy. Ser huacho, ilegítimo, vástago de un padre ausente, y de una madre indígena presente, traza la alegoría de una experiencia que, dibujada desde antaño en las representaciones del imaginario social, irá transmitiendo sus signos de generación en generación. Por el contrario, ser el

producto de una madre española (una shiñurra) y de un padre mapuche, generalmente un lonko (cacique), significó prestigio y valoración.

Pensamos que la vivencia del mestizaje en la Zona Central y la valuación negativa que de éste había, hizo surgir un rasgo que caracteriza a nuestra cultura y que todavía se reproduce: la negación del origen y el consecuente "blanqueo". Todo lo blanco es superior a lo no blanco, por ello la madre india (real o simbólica) debe ser obliterada.

Las consecuencias de la "escena original" que funda a los mestizos y a su particular cultura, es decir la ilegitimidad, hace que el dolor social de ser "mirado en menos", sea mitigado por el olvido. Un olvido que conducirá a ponerse las máscaras del otro, del Padre fantasmático y poderoso, del blanco, y cubrirse de sus ropas, de su lenguaje, asimilar su Ley. Sin embargo, a pesar nuestro y sin quererlo, el lado no blanco[14], ese lado que percibimos como nocturno, ilumina y conduce nuestras acciones como una gramática que no está en nuestra conciencia, pero sí en nuestra habla, en nuestros ademanes y en nuestros sueños.[15]

Esa presencia constante del lado no blanco debe ser leída en términos de que en cuestión de gestación y crecimiento del sujeto no hay opciones[16], puesto que la experiencia de su constitución está determinada por la existencia de ambos polos: el blanco y el no blanco, por tanto el mestizo encarna esa cópula, y su devenir las consecuencias culturales de la misma. El problema es la devaluación del sitio no blanco en que su ser anidó, ese espacio femenino indígena que cautivo en los avatares de la violencia fue cuerpo tomado y cuerpo abandonado; pero que en su desamparo abrigó, alimentó y nutrió de códigos al hijo mestizo. Doble sentimiento: rechazo y culpa, negación y valoración de esa silueta que envuelta en paños oscuros propició el crecimiento de sus huachos.

Quizás esa ambiguedad que tiñió a la madre mapuche, y simbólicamente el doble juego de negación y absorción de todo lo que ella representaba como discurso cultural, trajo como corolario la necesidad de inventarse un origen menos problemático. Así, hasta hoy podemos rastrear el orgullo de sentirse descendientes de "no chilenos" y enarbolar como un precioso tesoro tener un abuelo español, una abuela francesa, un bisabuelo alemán, italiano, yugoeslavo, etc. y si ese dato va acompañado de una piel no morena, mucho mejor. En el imaginario colectivo es como si todos procedieramos de inmigrantes[17]. Esa "extranjería" espejea en otra migración, la que hacemos de lo materno mapuche y arcaico a una zona en donde lo indígena ha sido reducido a "lo otro" (de lo Uno blanco). Una vez relegada esa madre a la tierra exótica de las "sociedades primitivas"[18], se establecen las fronteras de nuestro propio extrañamiento.

Si bien la palabra mestizo desapareció como categoría de definición social, la palabra indio permanece como indicador de una condición y como un estigma. Esto ilustra el gesto cultural que hemos descrito: al borrar del origen el lado no blanco (la madre mapuche), el

mestizaje queda suspendido, por ello sólo es posible nombrar lo mapuche como una categoría racial que diferencia por oposición a unos habitantes de otros. Pero, a pesar de los deseos de configuración de una sociedad homogenea que elimina lo mestizo y "reduce" lo indio, los "rotos" - como categoría que emerge en el siglo XIX- constituyen el espejo trizado donde la "chilenidad" contemplará su propia imagen hecha jirones. A todos en alguna circunstancia se nos puede "salir el roto" o "salir el indio" ("mostrar la hilacha") y esa posibilidad es la que habla de que hay algo que reside oculto en los pliegues de las imagenes que hemos construido sobre nosotros mismos.

Asimismo, las mujeres mapuches, aquellas que el imaginario mestizo trasladó a la reducción sureña, al espacio del olvido, se desplazan, como en en un juego elíptico, y re-tornan a Chile central (tal vez porque ser ese cuerpo cautivo que viaja se ha impreso en su psiquis). Movimiento migratorio que las "devuelve" al sitio que deseó exiliarlas. Entonces, serán las "nanas", las madres sustitutas, las co-madres de los niños de clase media y alta. Esa mujer devaluada, en tanto fundadora de nuestros linajes, permanece acantonada en espacios familiares que, pese a la 'modernización', la necesitan para reproducirse, no sólo en lo doméstico, sino en lo simbólico. Es como si la memoria no dejara de mencionar el sitio primigenio que nos hizo nacer. Así, nuestra cultura crea la representación de lo femenino mapuche como "la otra madre" (la "nana" que cria a nuestros niños y elabora los alimentos, ordena la casa), aceptando su presencia, aunque subordinada, en el universo privado de las familias.

De esta manera, la "otra mujer" (la que simboliza las diferencias entre blancos y no blancos) transformada en 'la otra madre' da cuenta de los modos en que la presencia femenina mapuche gravitó y gravita en nuestra sociedad. El proceso de mestizaje, como hemos visto, la desplazó a un lugar sombrío; lugar de sepultura en donde lo indígena representado por ella quedó depositado como estigma de inferioridad. De allí que el modelo preferido fue el del padre español y su imitación la norma que la cultura sancionó como valor. La represión de lo materno mapuche posibilitó la imaginería de una unicidad "blanca", en donde las diferencias se tornan inquietantes, sospechosas y sólo aceptadas en tanto subordinadas al Orden de lo homogeneo. Tal vez ello ha sido posible por la temprana existencia del espacio fronterizo que "instituyó" las relaciones interétnicas a través de los Parlamentos[19], mediación que colocó al "otro" indio en un sitio definido, pero inquietante: "...esta peculiar integración de lo mapuche es lo que lo ha transformado, para la imaginería hispano criolla en un "fantasma", objeto de temores y de sobresaltos los cuales sólo se aplacan con la mediación política" (Foester,1994).

Así, el recorrido que hemos propuesto desea trazar la correspondencia de una historia en donde lo femenino y lo indígena son representados como valor y como antivalor. Por una parte, se esconde lo mapuche al negar el nacimiento de nuestra sociedad a través del mestizaje y lo

que allí resulta des-amable es la madre india. La cultura construirá a la mapuche como la "otra mujer" dejándola en la ribera de todo lo que no es Uno, en la reducción donde pervive "la mapuchidad" como diferencia; y también en los profundos recuerdos de nuestra psiquis será transformada en "la otra madre", diciendo con ello que la aceptamos como la co-madre de nuestros hijos, porque ella alguna vez fue la madre de un hijo que se parece mucho a nosotros.

A modo de corolario

Podemos decir que ese proceso de la Conquista de las Mujeres junto al mestizaje acaecido en nuestro país esculpirá las categorías de género desde una experiencia histórica que situará a las mujeres como sujetos centrales en el escenario de la conquista y de la colonización: cautivas, madres presentes, cuerpo procreador, cuerpo de canje; y a lo masculino como hijo de una madre o un padre ausente. Esta construcción social de las diferencias sexuales parece ir rearticulándose en el tiempo dentro de una matriz cultural que tiene como correlato la negación de lo indio y la valoración de lo blanco, obliterando así el mestizaje y el cruce cultural permanente que nos define.

BIBLIOGRAFÍA

Delgado Diaz del Olmo, César. "Psicosis y mestizaje" en*Márgenes,* Año V, N.9 octubre, Lima, 1992.

Foerster Rolf. "La conquista en el ámbito mapuche" en *Tópicos 90,* Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago, 1990.

"Temblor y temor frente al indio roto" en Revista de Crítica Cultural, N. 3, Santiago, abril de 1991.

Jesuitas y mapuches: hacia la formación de una nueva identidad de lo mapuche y lo nacional, Ms,.1994.

Guzmán, Jorge. "Las categorías de blanco/no blanco" en *Tópicos 90,* Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago, 1990.

Hernández, Max. *Memoria del bien perdido*. IEP, Lima, 1993.

Iglesias, Cristina. "Indias, mestizas y cautivas" en *500 años de Patriarcado en el Nuevo Mundo,* CIPAF, Santo Domingo, 1993.

Lobera, Mariño de. *Crónica del Reyno de Chile*, Colección Historiadores de Chile, 1865.

Mellafe, Rolando y Salinas, René. *Sociedad y población rural en la formación del Chile actual: La Ligua 1700-1850*, Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1984.

Mörner, Magnus. *La mezcla de razas en la historia de América Latina,* Paidos, Buenos Aires, 1969.

Montecino, Sonia. "La conquista de las mujeres" en *500 años de Patriarcado en el Nuevo Mundo*, CIPAF, Santo Domingo, 1993

Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno, Ediciones Cuarto Propio-CEDEM, Santiago 1993.

Sangres Cruzadas. Mujeres Chilenas y Mestizaje, SERNAM, Santiago, 1993.

Morandé, Pedro. "El varón en la cultura", en *Revista Carisma*, N.12, Santiago, 1984.

Pinto, Jorge. "La violencia en el corregimiento de Coquimbo durante el siglo XVIII, en *Cuadernos de Historia*, Universidad de Chile, Santiago, 1988.

Núñez de Pineda y Bascuñán Cautiverio. *Feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile,* Imprenta del Ferrocarril, Santiago 1863.

Quiroga, Jerónimo de. *Memoria de los sucesos de la Guerra de Chile.* Editorial Andrés Bello, Santiago, 1979.

Rosales, Diego de. *Historia General del Reyno de Chile,* Flandes Indiano, Imprenta El Mercurio, valparaíso, 1877.

Salazar, Gabriel. "Ser niño huacho en la historia de Chile (siglo XIX) en*Revista Proposiciones,* Nº 19, Ediciones Sur, Santiago, 1990.

NOTAS

1 Expresión tomada de Magnus Mörner en*La Mezcla de Razas en la Historia de América Latina,* cuyo sentido en nuestro ensayo es designar la Conquista en su doble acepción de invasión (bélica) y de seducción (de mujeres).

2 Como parecen demostrarlo los trabajos de María Ema Mannarelli y María Rostorowsky en Perú, los de Milagros Palma para la zona de América Central, los de Cristina Iglesias para Argentina, así como los textos globales sobre mestizaje en América Latina, los fenómenos que relevamos para Chile parecen tener semejanzas con los del resto de los países del continente.

3 Nos referimos a la zona habitada por los mapuche-picunche desde Aconcagua hasta el Maule. Es importante esta precisión pues las situaciones acaecidas a lo largo del país son diferentes y han sido poco estudiadas, desde el punto de vista del mestizaje y sus consecuencias culturales, en la Zona Norte como en el extremo Sur, por ello no es posible generalizar los procesos, aunque ellos sin duda poseen semejanzas y diferencias en cada zona.

4 El jesuita Diego de Rosales (en su*Historia General del Reyno de Chile,* Tomo III:21) es quien utiliza el término de mestizos al revés para dar cuenta de los hijos/as nacidos de la unión entre los mapuches y las cautivas españolas. También es consignado por Alberto Salas en su *Crónica Florida del Mestizaje de las Indias*).

5 Tal como lo expresa Max Hernández en relación a los sentidos del encuentro entre los progenitores del Inca Garcilaso de la Vega: "Sin texto verbal, el encuentro discurrió a través de los cuerpos. Es imposible dudar de la presencia del deseo del capitán. Sabemos que no hubo diálogo. Tal vez hubo ternura. Es más díficil saber si existió amor" en *Memoria del bien perdido*:35

6 Huacho es sinónimo de hijo ilegítimo o de un niño huérfano. La etimología del término es quechua y proviene de huachuy (cometer adulterio). El campo semántico de esta palabra es amplio, por ejemplo designa al abandonado, al pobre, al miserable, al desgraciado; también al animal separado de su madre (Cf. Lenz).

7 Recordemos solamente que nuestro prócer nacional, el "Padre de la Patria" era el "Huacho Riquelme", Bernardo O'Higgins, fruto de la relación entre un extranjero y una joven "criolla" (eufemismo de

mestiza). La figura de O'Higgins podría leerse simbolicamente como el huacho que se transforma en héroe, única alternativa de redención a su ser ilegítimo.

8 Se refiere al conjunto de hijos ilegítimos (ver Lenz).

9 La palabra lacho alude al galán popular. El verbo lachar designa enamorar, hacer el amor. Según Lenz la etimología sería mapuche y provendría de la palabra lazo mapuchizada.

10 Es decir, en un primer momento, desde el Maule al Toltén, frontera que en el siglo XVII se desplazará desde el Bío-Bío al Toltén.

11 En *El Cautiverio Feliz*, Nuñez de Pineda y Bascuñan expresa claramente este trato diferencial cuando un cacique le dice: "Veís aquí...los más cautivos españoles que andan entre nosotros, el tratamiento que tienen: comen con nosotros, beben con nosotros, visten de lo que nosotros, y si trabajan, es en compañía nuestra...(los españoles) a los cautivos los tratan como a perros, los tienen con cormas, con cadenas y grillos, metidos en una mazmorra, y en un continuo trabajo,mal comidos, y peor vestidos, y como a caballos los hierran en las caras quemándolos a fuego" (pp:330).

12 C. Iglesias:61. Al respecto Foerster planteará, apoyándose en Devereux que "...hacer el amor con la mujer del otro equivale a afeminarlo, a matarlo de manera simbólica", de allí que el fantasma de la homosexualidad se encubra en estas uniones en donde no hay rito de alianza.

13 Foerster, Op.cit.loc.cit.

14 Utilizamos la dualidad blanco/no blanco que Jorge Guzmán postula para los sujetos mestizos latinoamericanos en Contra el secreto profesional. Una lectura mestiza de Vallejos.

15 Es interesante notar cómo Max Hernández muestra este juego de contradicciones en el Inca Garcilaso de la Vega: "En el recuerdo infantil podemos seguir, como en procesión, a veces, la sucesión de uidentificaciones; como en entrevero otras, el juego vertiginoso de las mismas: con la madre abandonada, con el padre ausente, con los agresores, con las víctimas. Y también el maremagnum pulsional: amor y odio, sadismo y masoquismo, ver y temer ser visto" y más adelante agrega: "Garcilaso, lo hemos visto, iba a reprimir sus identificaciones maternas al conjuro de su identificación con los conquistadores. Sus propios aspectos femeninos estaban demasiado amenazados, le eran demasiado amenazantes, entrañaban demasiado peligro", en *Busca del bien perdido:*131.

16 Como lo ha venido transmitiendo la historiografía chilena: en nuestro país el mestizo de la Zona Central habría optado por el padre español y por eso nuestra sociedad sería "homogenea" y "blanca". Es interesante al respecto lo que señala Delgado Díaz del Olmo cuando sostiene que habrían dos identificaciones del mestizo: una con el Padre Idealizado blanco y otra la madre india, las consecuencias en el primer caso son que "...toda la violencia se dirige contra la madre india o lo que la representa, porque ella con su silencio encarna el reproche de la ley ultrajada. Esta reacción del mestizo es lo que llamamos machismo"...(en donde) las tendencias audestructivas revierten hacia el interior como autoreproches y sentimientos de desprecio de sí mismo", en el segundo caso: "...las tendencias destructivas del mestizo, dibujando el conocido gesto asesino del indigenista o bien dirigiendo contra sí mismo esa proclividad homicida bajo la forma de tendencias autodestructivas..."(201).

17 Ideas que el psicoanalista Michel Thibout ha sostenido en algunas conferencias.

18 Podríamos también leer simbólicamente la política de reducciones (establecidas en 1880 después de la "Pacificación de la Araucanía") como el deseo de confinar todo lo indígena a un cerco controlable, de

reducirlo; pero sin que desaparezca completamente para poder exhibir su “ser otro” frente al “blanco”.

19 Para Foerster (Ms.,1994) el sistema de parlamentos fue de vital importancia toda vez que él prefigurará, para Chile, el Estado y la política como operadores de la síntesis: “...en el mundo mesoamericano el indio queda integrado gracias a la síntesis ritual (el culti guadalupano) que es inseparable de lo nacional-estatal (Lafaye); en el mundo andino ni la síntesis nacional ni la estatal ha sido posible, la sierra y la costa no logran articularse en un todo (Mariátegui); en Chile la síntesis es antes que nada estatal, donde lo nacional sólo se configura en la Zona Central. En otras palabras los mapuches aún no forman parte de lo nacional a no ser por la identidad mediadora del Estado”.

LA “OTRA” MUJER.
SUEÑOS Y REALIDADES MAPUCHES

LAS MULTIPLES DIMENSIONES DEL EMPLEO DOMESTICO

Preludio

En este capítulo nos adentraremos, a partir de la información cualitativa, en las formas que asume el empleo doméstico, toda vez que éste como hemos visto en los capítulos anteriores, constituye el espacio laboral fundamental para las mujeres mapuches, y es el que determina en gran medida su migración de la comunidad al mundo citadino.

Sin duda el trabajo de las mujeres mapuches como empleadas domésticas, asesoras del hogar, trabajadoras de casa particular, "nanas" -entre algunos de los diversos nombres que asume el empleo doméstico- es un fenómeno que data desde antiguo. En épocas de conquista y durante la colonia y parte del período republicano, las mapuches ya sea como botín de guerra o como parte de la población conquistada ocuparon el lugar de la servidumbre, del servicio personal en las casas y haciendas de los españoles, "blancos" o criollos. Infiltradas en el mundo del otro, del dominante, en tanto sirvientas (y muchas veces concubinas) conocieron los usos y costumbres, la lengua, las maneras de mesa; "desde dentro" fueron catalizando los elementos religiosos, económicos y sociales, y también desde dentro fueron transmitiendo sus propias tradiciones culturales, modismos, gestos, emociones.

El servicio personal en el pasado, así como el empleo doméstico en el presente constituye un hecho social en donde se conjuntan las dimensiones de clase, de género y étnicas, y es también, un lugar privilegiado para conocer las complejas relaciones interétnicas, los traspasos mutuos de valores, los diálogos a veces plenos, a veces truncos de sujetos en posiciones sociales, culturales y económicas diferentes. Por otro lado, el trabajo doméstico asalariado nos permite conocer una parte -de gran relevancia como lo demuestran los porcentajes entregados en los apartados anteriores- de la asunción laboral contemporánea de las mujeres mapuche en el mundo urbano.

La experiencia laboral del empleo doméstico se configura a manera de un caleidoscopio en donde a cada vuelta del lente encontramos distintas relaciones entre las figuras. Está, por ejemplo, la imagen de la patrona ya sea de clase alta, media o media baja y la empleada: dos mujeres que en algunas ocasiones se vinculan contractualmente, en otras maternalmente, en otras amistosamente, en otras agresivamente. Espacio de interiores por excelencia, el empleo doméstico pondrá en escena un sinúmero de características de la cultura chilena, y entre ellos, la pervivencia de esa costumbre poco "moderna" -como la catalogaron Armand y Michel

Matelart en la década del 60- de tener empleadas "puertas adentro", "alguien que sirva".

Paradojas de la "liberación" de las mujeres en nuestros países tercermundistas: el acceso al trabajo fuera del hogar sólo es posible si existe otra mujer que viva dentro del hogar y haga las labores de aseo, de socialización de los niños, de mantención del efímero orden doméstico[1]. Esa otra mujer es, en una gran mayoría de los casos, una mujer mapuche, una campesina, una pobladora. Así las diferencias de clase y de etnia se reproducen cotidianamente en casi la totalidad de las familias de clases altas, medias y medias bajas de nuestra ciudad; diferencias que se cruzan en un movimiento complejo en donde las nociones de desigualdad, afectividad, ascenso social, mímesis, rencor, poder, amor -entre otras- se entremezclan, coexistiendo o primando a veces unas sobre otras. Es claro el hecho de que esas nociones pueden desplazarse entre los sujetos que interactuan en el espacio del trabajo doméstico, la métafora de la "co-madre"[2] revela cómo la patrona o la empleada pueden representar simbólicamente el papel de la "otra madre", de la "comadre" (en el sentido de la institución del comadrazgo y en el figurado de la amistad y cotorreo entre mujeres) indistintamente; pero entrañando esa misma figura una desigualdad en términos de poder.

En este apartado, mostraremos algunos de los rasgos del empleo doméstico, adentrándonos en las conceptualizaciones y experiencias de las principales actoras del mismo: empleadas y patronas, por un lado; sindicatos y agencias de empleo, por el otro. Se trata de un breve recorrido por el intrincado mundo de las relaciones entre etnias, clases y géneros.

1. Empleo doméstico: un rito de pasaje

Un análisis de las historias de vida de mujeres mapuches de diversas edades[3] demuestra que el trabajo doméstico es un horizonte incoporado en la memoria cultural y que, en muchos casos, aparece como un rito de pasaje a la vida adulta: constituirse en una persona independiente, conocer el mundo y poseer otras experiencias. Significa la salida del mundo rural al urbano, de la tutela del linaje a la autoresponsabilidad, de la cultura mapuche a la huinca. Un tránsito que muchas mujeres de la propia familia ya han hecho. La escasez de tierras, la pobreza familiar, los conflictos parentales o el simple deseo de "salir" condicionan el movimiento de traslación al espacio de los "otros".

a. Los motivos

Las mujeres que migraron a Santiago en la década del 50 y 60 aducen, explican su salida

de las comunidades por razones relacionadas con la pobreza, en un caso y problemas familiares en el otro.

"No había para vestirse, mi madre era viuda y no teníamos recursos. Había primas que trabajaban en Santiago y llegaban bien vestidas. Por eso me vine" (Juana).

Por su lado Angela, criada por su abuela paterna -luego de la separación de sus progenitores y el posterior casamiento de su padre- pensó: "Cuando pueda amarrarme los vestidos me voy a ir. Tenía ganas de venirme a trabajar a Santiago". Como en la mayoría de los casos, aprovecha el viaje de una pariente a la reducción y viaja con ella a la capital.

Nora, de la zona huilliche, migró en la década del 70 por problemas económicos, llegó a Santiago con la esperanza de encontrar algo distinto al empleo doméstico; pero no logró su anhelo. Elizabeth a los 17 años, por su parte, decide, en la década del 90 salir de su casa para tener más libertad, para conocer, para no ser constantemente vigilada por su madre. Aurora de Chol Chol y Patricia de Arauco, migrantes recientes, no se trasladan a Santiago, sino a las ciudades cercanas: Temuco y Concepción respectivamente. La primera porque estaba "aburrida de estar en la casa, trabajé la artesanía por muchos años y vendía a Cema; pero ya estaba aburrida"; Patricia, decide buscar empleo doméstico -como su madre- para "tener más educación, conocer más y llegar más alto, para salir adelante y ser independiente".

Así, podemos apreciar que la decisión de migrar y la instalación en el empleo doméstico urbano está vinculada a circunstancias económicas mezcladas con situaciones familiares conflictivas, y otras veces a razones de índole personal, como no querer estar más en el campo. La independencia -económica y familiar- constituye sin duda un valor de gran importancia en la decisión de emprender la "aventura urbana"[4].

Un factor de gran importancia en el proceso de migración lo constituye la parentela, y fundamentalmente la parentela femenina. Por un lado, representa el "modelo" que hay que imitar, y por el otro el contacto necesario para conseguir trabajo y abrir puertas a la nueva experiencia. Esa parentela femenina será asimismo un "colchón amortiguador"[5] de los problemas y conflictos que se susciten en la urbe.

b. El primer trabajo: incorporación a una familia

Normalmente, el primer lugar en donde la mujer mapuche comienza su vida de empleada doméstica es provisto por parientes; en el caso de Juana, los patrones -contactados por una prima- le pagan los pasajes en tren, por eso ella expresa: "Me vine apatronada". Angela, viaja con su cuñada, pone un aviso en un almacén y encuentra su primer empleo. Elizabeth, acompañada de una tía llega a su primer trabajo.

Distinto es el caso de Aurora y Nora. Ellas no poseían contactos en la ciudad y acudieron a agencias de empleo. La primera, en Temuco, no logra que la ubiquen por no poseer recomendaciones ni experiencia laboral. Nora, por su lado, en Santiago, cuenta: "Fui a la agencia, allí llegaban las señoras y miraban a las niñas, decían: esta me gusta. Yo estuve sentada toda una mañana y nadie me miraba. Me fue mal".

Sin duda, el no poseer contactos de parientas o amigas que ayuden en la inserción laboral se traduce en un problema. La recurrencia a las agencias de empleo constituye la primera vivencia de discriminación y el primer sentimiento de soledad para las mujeres que buscan trabajo por primera vez.

A través de los relatos se puede percibir que el verdadero "primer trabajo" para las mujeres es aquel en el que logran asentarse y encontrar una relación armoniosa con los patrones. En muchos casos ocurre que la primera casa donde se entra a trabajar representa una mala experiencia, en donde el abuso y la discriminación se dejan sentir con fuerza: "Tuve que salir porque me explotaban mucho: me levantaba a las cinco de la mañana y a la una de la mañana me acostaba ¡era mucho! Era el trato de ser pobre y ser mapuche, como que me tenían recelo, todo era separado, para la empleada un plato aparte" (Juana).

La marca más importante, del rito de pasaje que constituye el empleo doméstico, está conceptualizada por las mujeres en el hecho de encontrar un trabajo donde se le acoja como parte de la familia. Podríamos decir que ese será el primer trabajo real, que durará por años, y el que labrará el camino a futuro. Aurora lo expresa así: "Desde el comienzo me miraban bien, ya después pasé a ser un familiar más de mis patrones". Juana narra: "Después de mi mala experiencia conseguí una señora super buena, me enseñó, me ayudó, o sea me recibió como si fuera de la familia, de ahí ya empecé a trabajar muy bien". Nora, entra a trabajar en casa de unos arabes "Ellos no tenían familia y me querían como a una hija, estuve años ahí. Luego trabajé con unos italianos durante seis años, la señora se encariñó conmigo..." Angela, a los 14 años encontró :"Una casa buena, yo era para entretención de las niñas, tenía casi una misma edad con ellas. Se encariñaron todos conmigo, yo era una más de la familia. Estuve allí 15 años; después me cambié donde me pagaban más plata, ahí también me fui como una hija. Yo digo que mi primera patrona fue mi mamá-patrona-amiga".

Estos relatos nos aproximan a la red de relaciones femeninas que se va tejiendo en el empleo doméstico. Lo más importante es la noción de familia, de una adscripción parental (como hija), de un afecto (encariñarse). Sin duda, la sensación de ser una "extraña", una "otra", mapuche, pobre, se va borrando toda vez que se logra una aproximación humana estrecha y se logran establecer lazos "como de parientes". Es de gran importancia constatar que en ningún caso el equilibrio entre las relaciones patrones/empleada pasa por conseguir contratos, libreta, previsión, etc. sino que se asentará en el logro de un equilibrio afectivo. El "trato", el ser mirada

como un ser humano importante -de la familia- es lo más relevante. Posteriormente, cuando las mujeres hacen un camino laboral más largo la exigencia de esos derechos comienza a expresarse.

De este modo, se podría argumentar que a nivel de los valores la mujer mapuche -en su experiencia como empleada doméstica- está mucho más empeñada en el logro de una "relación humana" que de una contractual, "moderna". Por otra parte, es claro que la relación interètnica que supone el empleo doméstico se centra -en el plano del discurso de las entrevistadas- en la interacción patrona/empleada. Vale decir, dos mujeres de clases, etnias y muchas veces edades distintas que se ponen en relación. Pareciera ser que es el "maternazgo" el que prevalece como relación, la misma tematización de "ser como hija" lo indica.

Como dijimos la búsqueda de un nexo más contractual, más de empleada a jefe, se producirá con el tiempo. Es interesante el caso de Juana que saldrá de su "primer trabajo" por conflictos con su patrón (no con la patrona):"Ellos mismos eran de izquierda, me habían enseñado a pelear por mis derechos. El quería que el niño fuera un patrón chico, no le aguanté y me fui. Puse constancia en la comisaria. Ya tenía personalidad yo".

Recapitulando podemos decir que el "primer trabajo", considerado como tal por las mujeres mapuche, es aquel que las acoje en el marco de relaciones familiares. El primer trabajo como empleada doméstica en la ciudad es el rito de pasaje a una nueva vida: de la parentela de origen a una "familia" de otra clase, de otra etnia, y que, como veremos más adelante, opera simbolicamente como una suerte de ascenso social. Es la marca de una independencia económica y de una autonomía, a la vez que es también la posibilidad de establecer una reciprocidad con la madre o la parentela reduccional: generalmente la mitad del sueldo es enviada al sur ya sea como dinero o como mercaderías. De ese modo, la salida para "ayudar" a superar la pobreza -cuando ese fue el motivo de las mujeres- aparece como una realidad [6].

Por último es necesario señalar que la idea de ser un familiar más en la casa de los patrones, se vincula también al hecho de que cuando se produce la crianza de niños pequeños, ellos son percibidos como "hijos", a los cuales se les entrega el cariño y el cuidado de una madre. De ese modo, los vínculos afectivos que se generan a través del empleo doméstico desbordan al de cualquier otro tipo de trabajo [7].

2. Categorizaciones y representaciones: visión de las relaciones interétnicas y de los cambios en la condición femenina.

a. La percepción del "otro", del huinca: clasificatoria de los patrones.

Como ya lo expusiéramos, las mujeres mapuches valorarán positivamente a sus patrones toda vez que ellos se muestren "familiares", den buen trato y cumplan con un salario justo por el trabajo. Pero, a lo largo de la vida laboral irán experimentando una diversidad de situaciones vinculadas a las diferencias de clase, etnia y generación de sus empleadores que configurarán un mapa clasificatorio (que seguramente se va transmitiendo en el colectivo).

La primera gran diferencia que se observa es por nivel socio-económico de los patrones: de clase alta, media o "medio pelo"; la segunda, por pertenencia étnica: extranjeros y chilenos. Esas diferencias incidirán en el trato, en el cumplimiento de los derechos y en el desenvolvimiento laboral de las mujeres.

La clasificatoria por clase y posición económica es formulada por las mujeres que han tenido una extensa historia laboral y por aquellas que han laborado en varias casas. Hay una suerte de recorrido ascendente que va desde patrones de clase media baja o media, hasta clase alta. Ese recorrido se vincula a un aprendizaje de los usos y costumbres de cada clase, que incluye tipos de comida, maneras de mesa, lenguaje, corporalidad, diversos tipos de responsabilidades, etc. Esta trayectoria está, evidentemente, vinculada también con un aumento de los ingresos y con la posibilidad -como se verá más adelante- de "ahorrar" y lograr, en muchos casos, un asentamiento independiente en la ciudad.

La otra gran diferencia que hacen las mujeres -las que por supuesto han tenido esa experiencia- es entre patrones extranjeros y chilenos. El polo extranjero está valorado positivamente, toda vez que implica un trato en igualdad, respeto de horarios, respeto a los derechos, consideración del empleo doméstico como un trabajo digno.

Veamos algunos ejemplos de estas clasificatorias. Patricia, joven que trabaja en Concepción bajo la modalidad "puertas afuera" se ha trasladado desde Castellón a las Vegas de Nonguén y por último al nuevo barrio residencial de Chiguayante: "En el primer trabajo lo pasé mal porque la señora y el caballero vivían peleando porque él no llegaba en las noches a dormir; en las Vegas eran patrones con menos plata y mi patrona tenía malos modos, era nerviosa, yo creo que por el dinero era así. Ahora estoy en un buen trabajo, los patrones son comprensivos y me pagan horas extras cuando se atrasan".

Juana, es quizás quien ha experimentado las situaciones más diversas. Su primer empleo es en Ñuñoa, luego se traslada a Los Dominicos, a raíz de su embarazo se va a trabajar a Iquique

en casa de un médico, luego a Arica con unos profesores. Con el hijo pequeño regresa a Santiago y trabaja en Ñuñoa, luego de unos años encuentra un empleo en Providencia con una familia japonesa. Posteriormente, una vez que éstos regresan a su país, trabaja en La Reina con una familia sueca, luego con una alemana. En el 80 decide probar suerte en Argentina, allí labora "puertas afuera" con los dueños de un frigorífico en Rio Negro. De regreso a Chile trabaja en Vitacura con una familia de militares. Consigue un puesto como vendedora de artesanía y desde ese momento combina la actividad comercial con el empleo doméstico "puertas afuera".

"Tuve patrones que me enseñaron -cuenta Juana-, esos de los Dominicos eran buenos, pero siempre había que estar reclamando los derechos. Yo comencé a "tirar pa'rriba" con los Japoneses, ahí pude ahorrar y salir adelante. Ellos fueron muy buenos patrones, él me pasó la plata para comprarme una máquina de tejer, me iba descontando de a poco. Hice un curso y con mi hermana tejíamos en media. Con eso pude ahorrar para el pie de una casa. Ellos me trataban de igual a igual, me llevaban a comer comida japonesa, ellos me integraban. A las diez de la mañana se paraba el trabajo de la casa y tomábamos una colación con la señora, juntas en la mesa. Ella me decía: tú trabajas, tienes que alimentarte. ¿Qué patrón chileno te trata así? Con los otros patrones extranjeros que tuve era igual. Los extranjeros no discriminan, tienen mejores intenciones de ayudar a las personas que trabajan en su casa. Yo he tomado a pecho eso de que los extranjeros son mejores patrones, no quiero decir que los chilenos sean tan malos, pero yo diría que los extranjeros son mejor y los chilenos sólo buenos. Bueno, pero yo creo que depende de la educación también, los patrones menos educados discriminan más, tratan más mal".

Por su lado, Angela comienza a trabajar en Avenida Ecuador, su patrón empresario de micro y la patrona empleada en el Laboratorio Chile; posteriormente se traslada a Arturo Prat. Luego de casarse labora como obrera en una fábrica de camisas, después en una de bolsos. Posteriormente reinicia su trabajo como empleada doméstica, ahora puertas afuera, en La Reina con una pareja de profesora y arquitecto, y por ùltimo en Las Condes. "No puedo quejarme de mis patrones -expresa-, cuando salí de mi primer trabajo ahì me sacaron libreta, pero siempre trabajé así no más. A mis hijas les digo: Si me hubiera ido a una casa cualquiera no hubiera sido lo que soy. Los patrones que tuve en el 73 también fueron demasiado buenos, lavaba, planchaba y cuidaba dos guaguas. Ellos me llevaron al Norte, comía con ellos en los restaurantes, se preocupaban de mí, me llevaban a su mismo doctor cuando me sentía mal, hasta a la casa me iban a buscar. Fue un aprecio muy bonito. Ellos se tuvieron que ir a Estados Unidos por los problemas económicos que hubieron con los militares. De mi último trabajo sí me llevo un mal recuerdo, después de trabajarle muchos años la señora me estafó, me dijo que me pagaría dos sueldos por un reemplazo que le hice en el verano y no me dio ni para la micro al final. Lloré de rabia, pero no le dije nada. Como india me quedé con el dolor adentro".

En los casos de Juana y Angela es claro el reconocimiento que hay, en términos de su ascenso ecónomico, del hecho de contar con patrones que respaldaran sus iniciativas. La primera, madre soltera, puede ahorrar y finalmente comprar un departamento. La segunda, casada con un hombre mapuche que labora como panadero -entre otros trabajos-, decide participar en una toma de terrenos. La patrona acepta y la espera, recibiéndola luego como empleada puertas afuera. Es significativo como lo expresa Angela: "Le dije a mi patrona: Hay un Dios Todopoderoso que puede nos haga un milagro por la necesidad que tenemos de tener algo propio".

Por último, el relato de Nora grafica el recorrido que hemos enunciado. Como sabemos inicia su trabajo como empleada doméstica en casa de una familia árabe, luego con unos italianos y finalmente en el "barrio alto" con una psicóloga y un médico: "Esa señora me hizo ser otra persona. Ella vio que yo tenía un poquito de preparación y me dijo: me caes bien, tú te pierdes haciendo la cocina, barriendo, esta casa tiene mucho trabajo y yo no puedo hacerlo, quiero que seas como dueña de casa y además me ayudes un poco en el trabajo de mi oficina. La casa era sumamente grande y con muchas personas que le trabajaban. Así yo empecé a organizar todo el trabajo de esa casa". Ese cambio de status fue de gran importancia en la vida de Nora. Se expresa en el "me hizo ser otra persona".

El breve camino que hemos hecho a partir de las narraciones da cuenta de la "vulnerabilidad" de las mujeres en el empleo doméstico, sobre todo por el hecho de que esa relación laboral está siempre mediada por las características personales de los empleadores, por su grado de "conciencia", de "comprensión", de pluralidad, de afecto, etc. Características que muchas veces las mujeres ven ensambladas a la pertenencia de clase y etnia de los patrones. Así, las posibilidades de "ascenso social" a través del empleo doméstico estará fuertemente ligada al tipo de empleadores y a su grado de "bondad", noción que como hemos podido apreciar no sólo se vincula al hecho de un buen trato, sino que a un complejo haz de conductas y relaciones.

b. El empleo doméstico como posibilidad de ascenso social: de lo sucio a lo limpio.

A través del discurso de las mujeres podemos notar que para muchas el trabajar como empleadas domésticas les significa un ascenso social. Podríamos agregar que este ascenso es simbólico y es económico, y que toda vez que culmina con el asentamiento definitivo en la ciudad -simbolizado en la propiedad de una casa- es valorado positivamente. Pero, también hay numerosos casos en donde se da una valoración negativa, hay descontento y resentimiento de ocupar una posición subordinada y un trabajo, muchas veces, "mal mirado".

En términos generales hay un concepto extendido de que el trabajo en la ciudad es más

limpio que el del campo (ver acápite de percepciones); dándose así un tránsito de lo limpio a lo sucio. También, a nivel general, se piensa que el trabajo del campo es más pesado que el de la ciudad. Así, enfrentamos un segundo desplazamiento: de lo pesado a lo liviano. Este última oposición se traduce en que el trabajo que se realiza en el campo implica una multiplicidad de funciones y el de la ciudad es concentrado. Así habría una traslación de lo múltiple a lo único. La oposición anterior supone, a su vez, la noción del trabajo rural como "sacrificado" y el urbano como pleno de comodidades (agua, artefactos, luz, etc.)

Atendiendo a esta configuración podemos ver que el empleo doméstico, emplazado en la urbe significa un cambio en el status, en la cantidad y en la calidad del trabajo. Las oposiciones en relación al trabajo de campo y ciudad -sucio/limpio: pesado/liviano: diverso/concentrado: sacrificado-fácil- da cuenta de que accediendo a un empleo urbano se produciría una "mejoría" en la situación personal. Este cambio de estatus tiene generalmente como referente al mundo rural y cuando ya se radica en la ciudad al urbano popular.

El trabajo doméstico visto como una posibilidad de ascenso social queda de manifiesto en las percepciones de algunas mujeres de un antes y un después: "Mi mamá me dijo que me criaba a mi hijo, así le serviría para cuidar los chanchos y yo dije: no quiero que mi hijo tenga la vida que yo tuve" (Juana). Por su lado, Angela nos cuenta: "Una temporada me entusiasmé con trabajr en la fruta. Fui a una frutera de Mapocho y ahí nos llevaban al Cajón del Maipo a recoger. Pero, no me gustó ese trabajo, nunca más lo hice, había mucho peluserío, gente baja, andaban con puras roterías, decían insolencias, y las mujeres hablaban de la cintura para abajo, además robaban la plata. Yo no estaba acostumbrada a eso. Por eso nunca me entusiasmé más en el trabajo por temporadas".

En estos dos relatos no es difícil detectar los cambios en la posición de las mujeres. Por un lado, desear que el hijo no se crie en el campo, junto a su parentela, es optar por una nueva socialización para èl: en la ciudad y estudiando. El hijo así "supera" a la madre y la madre supera a la suya (creemos que en ese movimiento se afincaría esa común noción de "salir adelante" que conlleva el salir de la comunidad a trabajar en una casa particular).

La clasificación de roterío, peluserío, gente baja, supone asimismo que aquella que habla no está en esa posición, por el contrario, puede discernirla de la suya donde no se acostumbra a conducirse del modo en que otros lo hacen. Así, hay una clara demarcación de categorías dentro del propio universo popular, hay gente más baja, más pelusa y más rota. Sin duda, por el caso donde se da esta clasificación, se colige que quien fue re-socializada en el mundo huinca desde pequeña, adoptará usos, por un efecto mimético, que la hacen despegarse del" mundo social bajo".

Podríamos decir entonces que el empleo doméstico aparece en el imaginario de las

mujeres como una posibilidad de transitar desde lo sucio a lo limpio, desde lo bajo a lo alto, desde lo pesado a lo liviano. Ascenso, desde el punto de vista de la vida rural, que dota a las mujeres de independencia y autonomía, y que en muchos casos permite la consecusión de ciertos bienes y el logro de espacios en la ciudad.

Se suman a esos desplazamientos, el "ascenso" que se produce dentro del propio trabajo doméstico. Las historias laborales de las mujeres dan cuenta de un cambio de barrios y patrones ("ascenso social") y también desde el trabajo "puertas adentro" al "puertas afuera", que a veces está significado como un ascenso en el status, toda vez que el último va acompañado del hecho de alcanzar casa propia en la urbe. "Adentro y afuera" marcará, también el cambio de un sujeto que permanece al interior del mundo de los otros y que luego "sale" de ese mundo, se "independiza", sin perder su calidad de empleada doméstica, pero superando su condición de vivir en el espacio de otros.

Así entonces, el empleo doméstico como forma de ascenso social, económico y simbólico para las mujeres adquiere gran relevancia en el desarrollo de su vida.

c. La dimensión étnica y de género:
nombre, cuerpo y tipo de trabajo o ser india entre los huincas.

Como lo manifestaramos anteriormente, la etnicidad[8] no aparece de manera evidente en la conceptualización de las relaciones interétnicas dentro del empleo doméstico en la ciudad. Sin embargo, es audible la autodefinición de "ser india" y la discriminación experimentada por ello en la vida urbana en general.

En algunos casos la discriminación racial se manifiesta desde la experiencia de acudir a agencias de empleo. Ya expusimos el caso de Nora, que no encontró trabajo pues en esa "auscultación" que hacían las patronas, ninguna la miró. Ella expresa que fue por discriminación "..a las sureñas no nos miran bien". También Juanita en su primer empleo se siente explotada por ser "pobre y mapuche". Hay un consenso entre las entrevistadas en decir que las mujeres mapuches cuando llegan del campo son tímidas y dóciles, así la timidez sería una característica étnica y de género.

Resulta interesante adentrarse en las representaciones étnicas que surgen de las experiencias que hemos recopilado. Hay un caso, el de Nora, que es muy rico para analizar las autopercepciones vinculadas a la clase y a la etnia. Cuando su patrona la asciende y la deja como "dueña de casa" ella tiene miedo, pues no se sentía con legitimidad y con autoridad para dar ordenes: "La gente mapuche es tímida por el mismo apellido, si llega otro con buen apellido uno

se achica. También si llega una mujer buena moza miran a una mujer mapuche como nada. Es lo mismo que pasa con los trabajos: decir yo soy enfermera no es lo mismo que decir yo soy empleada doméstica, ahí uno se achica, y más aún si es mapuche".

El apellido, las características físicas y el tipo de empleo aparecen como una marca de la etnicidad, señales todas que "achican", a las mujeres. El achicarse supone algo que fue grande y que se empequeñeció. "No achicarse" es sinónimo de hacer frente a las circunstancias aunque se sea débil (tal vez esta idea de achicarse está relacionada con ese rasgo de tímidez que impediría "agrandarse"). Es claro que todas esas marcas se activarán en contacto con un otra/a que gatilla la diferencia. De este modo, la vivencia urbana que hace posible el contacto permanente con las diferencias sociales, estéticas y laborales, hace aparecer un campo de representaciones en donde la discriminación y el resentimiento entrarán a escena. El género, la clase y la etnicidad comenzarán a experimentarse como trabas para un desarrollo armonioso de la existencia o para ese poder "salir adelante".

El mismo relato de Nora, justifica este sentimiento. Ella experimentó, en su calidad de "dueña de casa suplente" el rechazo social de otras mujeres provenientes del mundo popular urbano: "Conocí muchas cosas allí, por ejemplo una vez llegó una joven de unos 16 años y me dijo: Tú no me mandas porque eres chilena y yo española, sólo trabajo si me manda la señora que me paga". Es fácil notar que aquí "chilena" es sinónimo de mapuche y "española" de no-mapuche. Así, el mensaje es: una indígena no me manda a mí que soy "blanca", sólo me manda quien es superior social y económicamente. De este modo, lo mapuche estaría catalogado dentro de una posición de gran inferioridad. La discriminación racial se hace evidente.

En el relato de Angela, la discriminación racial ha sido experienciada dentro del mundo urbano de su población. Al comienzo lo vive en la toma de terreno :"Se reían de mí como india, me decían: se te subieron los humos a la cabeza". Posteriormente, cuando instalan con el marido una botillería en la población, escucha decir a sus vecinos: "Vamos a tomar a la casa del indio o estamos en la casa del indio. Yo les digo: gracias por recordarme, tanto tiempo de vivir entre españoles se me había olvidado que era india. Yo estoy orgullosa de ser mapuche, de llevar sangre mapuche a pesar que me siento descendencia de españoles porque mi abuelita era Sandoval y fue cautivada por los indios".

Es interesante resaltar que la oposición mapuche/español continua vigente (en el otro caso recubierta por chilena/española) y que la identidad es percibida desde el mestizaje entre mapuche y españoles. Mestizaje que, tal vez, implica las sangres, pero fundamentalmente la cultura. De allí, quizás, el hecho de esa "permeabilidad" en el aprendizaje de pautas de la vida urbana. Se adoptan usos y costumbres, pero se continua siendo mapuche, por las marcas, por la historia, por el "orgullo". Así entonces, aún cuando la conciencia de la etnicidad se manifiesta

en las relaciones interclase, es común que la discriminación racial más evidente se exprese en las relaciones con el mismo mundo popular.

3. La mirada de "la señora". Los estereotipos de la visión huinca.

En los apartados anteriores hemos hecho un ligero recorrido por los modos con que las mujeres mapuches configuran su participación en la relación empleada/patrona y sus particulares formas de conceptualizar y pensar dicha relación. Ahora, nos adentraremos en las maneras con que algunas patronas se representan a la empleada mapuche.

Los estereotipos más comunes, y al parecer compartidos por numerosas personas a lo largo del país están ligados a una serie de rasgos que poseerían las empleadas mapuche. Esos rasgos asumen valencias positivas o negativas de acuerdo a los sujetos, y se trata de valencias en donde se juega el todo o el nada, vale decir son radicales. Por ejemplo, Marianela de Temuco considera que son trabajadoras o son cochinas, flojas y ladronas. Con las mapuches no hay términos medios, a pesar de que en los casos en donde hay una percepción positiva no es difícil encontrar, muchas veces, soterradamente estereotipos plagados de racismo o de paternalismo.

El estereotipo más usual es la fidelidad: "Las mapuches cuando lo son, son muy fieles" - expresa Violeta de Osorno. Por otro lado, es generalizada la imagen de que "se encariñan con los niños, son cariñosas" (María, de Santiago); "Son más trabajadoras" (Estela, de Santiago); "Son más emprendedoras y respnsables" (María de Santiago) .Las patronas que prefieren tener empleadas mapuche utilizan esas características para explicar su opción. Así, fidelidad, afectuosidad, laboriosidad, responsabilidad, serían los estereotipos positivos elaborados desde el empleador huinca.

Desde el polo negativo, las características son: flojas, cochinas (hediondas a humo), confianzudas, hablan mal, no reconocen que son mapuches. Un testimonio de una mujer de clase media de Temuco expresa con toda vivacidad los estereotipos negativos: "A mi me carga tener empleadas mapuches porque hay que decirles todo lo que tienen que hacer: a mí se me imaginan todos los mapuches ladrones, de mal aspecto, cochinos. Cuando los veo en la feria me arranco. Los mapuches, mujeres y hombres son curados !claro que en general los pobres son curados¡ Las mujeres mapuches que están en la ciudad están, eso sí, más civilizadas que las del campo, éstas son flojas, borrachas, no aprovechan los recursos que tienen en el campo. Por aquí pasan muchas ofreciéndose como empleadas, a mí no me gustan porque se meten mucho en la familia, son muy confianzudas. Tengo un hijo muy problemático, por eso he tenido que cambiar muchas empleadas y a veces tengo a mapuches, ahora hay una que sólo sé que se llama María, todas se llaman María" (Marianela).

Como podemos apreciar las representaciones oscilan entre signos radicales y de valores polares. Es notorio sí el hecho de que se aprecian más representaciones manifiestas de racismo en las ciudades cercanas al mundo mapuche (Temuco y Osorno) y menos en Santiago.

El análisis de un relato de una patrona de Osorno resulta de gran utilidad para conocer también la ambiguedad de las relaciones interétnicas que supone el empleo doméstico; ambivalencia determinada por un discurso que se asume como positivo, pero que en muchos recodos es racista y clasista. Violeta nos dice que estima a las empleadas mapuches por su fidelidad, trabajo, limpieza y cariño con los niños. Para contratar a una mapuche solicita a la agencia de empleos recomendaciones y que sea limpia, escuchemos su narración:

"Yo he tenido buenas empleadas, me duran como 16 años. Antes cuando estaban los niños teníamos cocinera, niñera, lavandera, jardinero. Mi lavandera, durante 30 años era chilena, pero con algo de mapuche por el pelo oscuro ¡Bueno, todos tenemos algo de mapuche! Pero, las mapuches han sido las más fieles. Muchas empleadas han aprendido en mi casa, después se van y cuando vuelven las recibo en el living, tomamos té juntas. Yo las llamo niñas, es más actual eso de decirles nanas. La "nana" que tengo ahora está hace muchos años, es un perro fiel, cuida a mi marido enfermo, le da los remedios. Es madre soltera y la llevo a mi mismo dentista y a mi doctor cuando está enferma, porque es un ser humano igual que todos. Yo me crié con empleadas mapuche, igual que mis hijos. Mi papá las ayudaba para que sus hijas sacaran profesiones: una es costurera y la otra aparadora. A mí me enseñaban palabras en mapuche, a contar. A veces nos acostábamos con las cholas, igual como lo han hecho mis hijos".

La noción de "fidelidad" queda aquí expresada en el sentido metafórico de ser "fiel como perro", es decir como animal doméstico. Por otra parte, las empleadas son las "niñas", vale decir sujetos que no alcanzan la adultez. De "niña" a "nana" implica un nombrar contemporáneo que neutraliza, o se erige como un eufemismo de la relación, haciéndola cada vez menos contractual [9]. La explicitación de que "son seres humanos" habla por sí sola y expresa la tremenda ambiguedad frente al otro mujer e indígena: no obstante su "animalidad", su "niñez" se le reconoce humanidad. También, son el refugio en la infancia (se duerme con ellas) y enseñan parte de su cultura. El término cholo, es de uso muy común desde Valdivia al sur, para designar peyorativamente a la población indígena; pero a su vez constituye un vocablo de uso amoroso[10] entre "blancos".

Como se aprecia, a partir de las valencias -hechas desde el punto de vista patronal- que se asignan a las empleadas domésticas mapuches, un serie de representaciones étnicas, de clase y género entran a jugar en esta relación laboral. Así, rechazo o aceptación nos muestran las discriminaciones raciales evidentes o soterradas que se dan en nuestra sociedad. Por otro lado,

muchas veces esa discriminación, simultáneamente, está rodeada de un discurso de tolerancia y aprecio que implica la configuración de una relación extremadamente compleja por su ambiguedad. Si a lo anterior superponemos las percepciones ya expuestas de las propias mujeres sobre las patronas, nos podemos formar una imagen más precisa de los entreverados laberintos que supone el nexo laboral entre dos mujeres de clases, etnias y muchas veces generaciones distintas. También, en esa trama vemos comparecer los modos en que se producen los traspasos culturales desde el mundo indígena al "chileno" y viceversa.

Por último es relevante conocer cuál es la valoración que las patronas otorgan al empleo doméstico. Para todas resulta fundamental para la reproducción del orden cotidiano, y se conceptualiza como "el trabajo de la casa es el peor trabajo, el más agotador, las empleadas alivian a las patronas" (Marianela). Violeta por su parte agrega que le es imposible pensarse sin empleada en la casa "vendería todo por pagar una". Estela dice: "es de gran importancia que la casa funcione bien, sobre todo cuando una trabaja, que los niños estén bien. Yo creo que es menos alienante que una fábrica, pero es tedioso"; también "Si tuviera los niños más grandes tendría a alguien por horas, es desagradable tener siempre a una persona que no es familiar metiéndose en todo" (María).

También aquí se evidencia una doble y simultáneo aprecio del empleo doméstico. Las valoraciones oscilan entre su gran relevancia, su necesidad fundamental y su carácter de "peor trabajo", "tedioso", "desagradable tener alguien". Por ende, podemos colegir, que quien hace ese "peor trabajo" es alguien también devaluado[11]. Pero, a nuestro juicio, lo más relevante de estas respuestas está en su capacidad de poner al descubierto las relaciones de género imperantes en nuestro país. El hecho de "no pensarse" sin una empleada da cuenta de que muchas mujeres no tienen ninguna disposición a promover un cambio en la esfera doméstica, es decir, no se proyecta ésta sin una mujer. En ninguno de los casos -y por nuestras observaciones en una gran mayoría de personas- aparece la posibilidad de que los hombres asuman parte de este universo.

Así, las conceptualizaciones sobre el trabajo doméstico, desde el punto de vista de la "empleadora" da luces para conocer no sólo las intrincadas relaciones interétnicas e interclases, sino entre los géneros femenino y masculino en nuestra sociedad.

4. Las voces sindicales: cariño y contrato

¿Cómo se tematiza el empleo doméstico desde el mundo organizacional y reivindicativo? Para conocer la visión que se tiene desde las organizaciones sindicales, conversamos con la

dirigenta mapuche del ANECAP de Temuco [12], Aurora Panchillo. En el sindicato hay 37 afiliadas, de las cuales sólo 8 son no mapuches.

Los problemas principales del empleo doméstico que visualiza el sindicato se relacionan con: el no pago de las libretas (imposiciones de previsión y salud), la no cancelación de los sueldos, los bajos sueldos, la "falta de cariño" (el "trato"), el desempleo de las mujeres de 40 años y de las madres solteras, la no aceptación de trabajadoras sin recomendaciones.

Los sueldos que se pagan a las empleadas domésticas en la ciudad de Temuco oscilan entre los $55.000 y los $15.000, siendo la primera cifra excepcional. Evidentemente, los sueldos más bajos los reciben las jóvenes que trabajan por primera vez. También, el incumplimiento de los deberes patronales es más frecuente con aquellas muchachas que no tienen experiencia laboral.

El tema de la "falta de cariño", problema que como ya sabemos, es de gran relevancia, se traduce en lo siguiente:

las empleadas domésticas sufren en las casas de sus patrones de un aislamiento espacial, son relegadas a la cocina. Por otro lado, sólo reciben órdenes, no se les conversa, no tienen dialógos. Por último, están encerradas en las casas, no pueden salir cuando desean, no se relacionan con otras personas.

Las dificultades de encontrar trabajo de las mujeres adultas y de las madres solteras, por su lado, se expresa en el hecho de que los patrones no desean contratar mujeres de más de cuarenta años, por considerar que ellas ya no tienen las capacidades físicas para desempeñar labores domésticas. Generalmente estas mujeres tienen problemas posteriores para obtener su jubilación y beneficios de salud. Las madres solteras, jóvenes en su gran mayoría, entran en un círculo que va desde el despido a la imposibilidad de poder trabajar con su hijo/a.

Es de gran relevancia destacar que la decisión de ser madre soltera está directamente relacionada -de acuerdo a la visión de nuestra entrevistada- con el problema de la "falta de cariño": "Como no hay contacto con la patrona, no le conversan, no le dan un poquito de cariño, entonces las niñas salen el día domingo, empiezan a pololear y quedan embarazadas y ahí tienen que dejar el trabajo. Porque los empleadores apenas saben que su niña está embarazada altiro la tiran, como no están ni un año, ni dos, ni siquiera tienen deshaucio, ni fuero maternal".

A través de lo anterior podríamos decir que los principales problemas que sufren las empleadas domésticas mapuches en Temuco se vinculan a discriminaciones de clase, de edad y de género que operan, en muchos casos, simultáneamente. Así, el no pago de las imposiciones y los sueldos más bajos para las jóvenes, la no contratación de las adultas de más de 40 años, son ejemplos estrechamente vinculados a las características generacionales.

Según la dirigenta entrevistada, la discriminación racial dentro del empleo doméstico se

daría más en el pasado reciente que en la actualidad: " Ahora como que no es tanto, bueno, eso lo digo por las chicas que llegan acá. El año 90, cuando yo llegué a la oficina de colocaciones, siempre recibía llamadas de personas que andaban buscando niñas, pero niñas que no tuvieran el apellido mapuche. Yo no quiero mapuche -me decían-, no puedo entenderme con ellas. La miran muy como que fuera otra persona. Cuando recibía esas llamadas les contestaba: ¿Cómo que no se entiende con una niña mapuche si está hablando con una? Al final decían: Bueno, si no encuentro tomaré una niña mapuche".

Como lo vimos en el acápite anterior, la discriminación étnica aparece muchas veces soterrada. Sin embargo, no es difícil colegir que el sólo hecho de decir "no quiero tener una empleada mapuche" está denotando la existencia de un rechazo a las mujeres indígenas. Pero, lo que sí nos parece sintomático es la lectura que se puede hacer, desde la perspectiva de la discriminación étnica y de clase, de la "falta de cariño".

Sin duda, la segregración espacial de que son objeto las trabajadoras domésticas devela los prejuicios y los modos de posicionar a la "otra" al interior de una casa. Si pensamos en la socialización rural de las mujeres mapuches, apreciamos el cambio radical que supone el trabajar en la casa de un "huinca". En el campo, la cocina donde está el fogón, es casi siempre el lugar de encuentro, de diálogo, de reunión de la familia, allí se come, pero también se realizan otras labores. La pieza-cocina es el espacio colectivo diurno permanente, la pieza dormitorio es sólo para dormir y reune nocturnamente a la familia. En la ciudad, la cocina es un espacio más dentro de la casa y generalmente supone a la empleada sola laborando; allí ella comerá, cocinará, limpiará, etc. sin la compañía de nadie. La empleada no come junto a los patrones, no comparte con ellos sus vivencias, sus problemas, etc. y sin embargo, vive con ellos y les "sirve". Pensamos que esa segregación espacial, establece de partida las diferencias entre las clases y etnías que se conjuntan en el empleo doméstico.

Ya hemos visto cómo las mujeres valoraban el "cariño", el "ser como una hija", como una parte vital del desarrollo de un trabajo estable y gratificante; ahora vemos cómo el propio sindicato levanta también esta demanda, situándonos nuevamente en la complejidad que asume la relación laboral mapuche/no mapuche que privilegia la relación afectiva como vital, aunque tampoco olvida lo contractual. ¿Se puede hablar de modernidad en nuestra sociedad cuando priman estas valoraciones y cuando el empleo doméstico -con todos sus actores- supone un tipo de relaciones que desbordan lo netamente laboral?

Es interesante señalar que entre las labores del sindicato está la de capacitar a las mujeres en relación a sus derechos (imposiciones, horarios) y a un perfeccionamiento en su oficio: cocina, cuidado de enfermos y niños, aseo y arreglo del hogar. Se pretende así, profesionalizar a quienes se desmpeñarán como trabajadoras domésticas, para lograr con ello mejores sueldos.

También, a aquellas que ya están trabajando se les ofrecen cursos; siendo los más solicitados los de corte y confección, tejido a máquina, peluquería, y por último, primeros auxilios.

Desde el punto de vista personal de la dirigenta, una de las reivindicaciones más importantes de las empleadas domésticas es la de educación, finalizar la enseñanza básica y la media, puesto que "los patrones ya lo están exigiendo y cada vez será más". Por último, piensa que la solución al grave problema de las madres solteras y las adultas que no encuentran trabajo se podría solucionar con el establecimiento de hogares infantiles donde las primeras puedan dejar a sus hijos, y hogares para mujeres, donde las segundas puedan vivir, hacer cursos, buscar empleos de tiempo parcial.

Observamos, así, que la visión desde el sindicato[13] nos entrega otra "vuelta de tuerca" al empleo doméstico de las mujeres mapuche y de las relaciones de clase, de género y étnicas que supone.

5. La mirada de la agencia de empleo

Se realizó una pequeña indagación en una agencia de empleos de Concepción que permite ver un panorama de la percepción que existe desde esa instancia en relación al empleo doméstico de las mujeres mapuches.

La dueña de la agencia define características generales que deben tener las mujeres para ubicarse en un trabajo: responsabilidad, puntualidad, honradez, decisión, buena situación familiar. Para ella, no hay diferencias entre una empleada mapuche y una no mapuche. Esta situación de igualdad fue remarcada durante toda la entrevista, sin embargo fue matizada por la siguiente observación: "No, no hay ninguna diferencia entre las mapuches y las chilenas, son personas iagual que las demás, sólo que las mapuches tienen su genio, pero hay que entenderlas como a todos. Yo tengo una joven mapuche trabajando en la agencia y ella es responsable, honrada, se preocupa de su presentación personal.

Así, el "genio" y tener que "entenderlas", pareciera ser una característica que diferencia a las mujeres mapuches. El "genio" alude a rasgos de la personalidad étnica (mañosa, enojona, pero también altiva, orgullosa) y el "entenderlas" puede relacionarse al doble sentido de ser condescendiente y también al lingüistíco: no se les entiende lo que hablan (por ende, se marcan las diferencias culturales).

La dueña de la agencia sostendrá que la discriminación racial se da a nivel de los patrones, por ello: "las mujeres mapuches tienen más dificultad de encontrar empleo, porque a los clientes muchas veces no les gusta que sus empleadas sean mapuches". Esta situación, como ya lo vimos,

parece ser común: los empleadores discriminan entre mapuche y no mapuche para seleccionar a las personas que laborarán en sus hogares.

La joven mapuche que trabaja en la misma agencia y que ha tenido experiencia como empleada doméstica, será enfática en decir que: "Yo creo que no hay diferencia entre las mapuches y las otras, son iguales, tienen la misma capacidad, rinden igual; pero hay diferencias en el trato porque creen que las mapuches tienen menos educación y cultura, y a veces las mujeres mapuches tienen más capacidad, pero es relativo porque hay gente explotadora"

De este modo, podemos decir que si bien desde la agencia hay un discurso de igualdad entre empleadas mapuche y no mapuche, la "realidad" que se vive a la hora de contratar a una trabajadora, es una que discrimina a las mujeres en función de su pertenencia étnica.

Corolario

El recorrido que hemos hecho por las múltiples dimensiones que asume el empleo doméstico da cuenta de que éste, fuera de ser la ocupación mayoritaria de las mujeres mapuches, es un elemento privilegiado para conocer las formas que asumen los vínculos entre clases, etnias, géneros y edades en nuestro país. Por otra parte, nos muestra "desde dentro" las complejas interacciones que se producen, las polaridades, las ambiguedades y las contradicciones que entrañan para los actores involucrados esas relaciones entre sujetos posicionados en distintos lugares sociales, económicos y culturales. Por último, da cuenta de que persiste una concepción y una realización del empleo doméstico dentro de un sistema no-moderno, en donde afectividad y emocionalidad, por un lado, y discriminación y maternalismo, por el otro, primarán frente a vínculos contractuales, estatutarios, legales.

NOTAS

1 Este concepto ha sido trabajado por Sonia Montecino en "Comentarios a Humberto Giannini", en *Seminario Utopías. Mundos Posibles*, Ministerio de Educación, 1993.

2 Esta métafora está expuesta en el artículo de Sonia Montecino "Visages de la otra mujer", *Seminario Valores Culturales y Modernidad*, Mideplan, 1993.

3 Se realizaron 6 historias de vida de mujeres entre los 55 y los 18 años; cuatro residen en Santiago y dos en la VIII y X regiones respectivamente.

4 Este concepto se ha desarrollado en *Mujeres de la Tierra,* 1984, de Sonia Montecino.

5 Esta característica fue descrita por Carlos Munizága en "Estructuras transicionales en las migraciones de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago" en *Notas del centro de Estudios Antropológicos*, Universidad de Chile, 1961.

6 Si consideramos, por ejemplo, que una mujer enviara solamente $ 20.000 mensuales a su familia rural, tendríamos un aporte de $ 240.000 al año, lo que constituye un considerable aporte a la economía campesina.

7 Esta situación da cuenta de la larga duración del fenómeno de traspasos culturales y sincretismos en la sociedad chilena: las mujeres mapuches desde siglos están a cargo de la socialización de niños, con los cuales son verdaderas madres, co-madres.

8 Por etnicidad vamos a entender el conjunto de rasgos culturales e históricos y no biológicos que definen a una comunidad determinada. "Para enfatizar este carácter doblemente ideológico de clasificaciones "raciales" (en las que tanto su base "natural" en la "raza", como en los sistemas de desigualdad estructurados por ella, son creaciones sociales), suele usarse el concepto de "etnicidad", en el sentido de identidad cultural..." (Verena Stolcke, en "Sexo es a género como raza es a etnicidad", *Revista Márgenes*, Año V, N.9, Lima 1992.

9 En Sonia Montecino *Madres y Huachos. Alegorías del mestizaje chileno,* Ediciones Cuarto Propio-CEDEM, Santiago, 1991.

10 Esta misma ambigüedad la ve Jorge Guzmàn con la palabra "china".

11 Se podría también concluir que, en general, lo femenino asociado al trabajo doméstico está devaluado por las propias mujeres.

12 Elegimos la ciudad de Temuco porque consideramos que allí el empleo doméstico mapuche asume características más tensionantes, debido a que las relaciones interétnicas son más conflictivas y debido a que este Sindicato asume un carácter más étnico en su composición.

13 Sería de gran relevancia conocer la visión de los sindicatos en Santiago. Tenemos información de que además de Anecap se han formado dos sindicatos compuestos solamente por mujeres mapuches en la región metropolitana.

VISAGES MAPUCHE EN LA CULTURA CHILENA: LA "OTRA MUJER", LA OTRA MADRE

Ponencia presentada al Seminario:
Modernidad y Valores Culturales, Mideplán, abril de 1993.

"Hasta su nombre les falta.
Los mientan "araucanos"
y no quieren de nosotros
vernos bulto, oírnos habla.
Ellos fueron despojados
pero son la Vieja Patria,
son el primer vagido nuestro
y nuestra primera palabra"

(Gabriela Mistral, Araucanos, en *Poema de Chile*).

Una mirada desde la óptica de la construcción cultural de lo femenino y lo masculino siempre resulta iluminadora de los procesos de constitución de identidades y de las particularidades del ethos que la especifican. Una reflexión que indague en el "sí mismo" chileno y en sus transformaciones no puede dejar de lado la singularidad que adoptan las diferencias genéricas y, pensando en nuestra historia, el peso de las categorías étnicas en nuestro "modo de ser".

Valiéndonos de algunos autores[1] y de pesquisas propias[2] observamos que el fenómeno del mestizaje -entendido más en su vertiente valórica, sincrética, que en la "racial"- tiene un peso importante en la formulación de nuestra cultura[3] y por ende en la existencia de una "identidad colectiva"; identidad que entendemos se anida en el sujeto y en la sociedad como una experiencia, una vivencia, más que como un modelo racional que explica el "deber ser".

Sin duda nuestro país -como el resto de América Latina- es fruto de una experiencia histórica que unió sangres y representaciones, pieles y lenguajes. En sus inicios larelación entre mujeres mapuche y españoles hizo posible el nacimiento del "mestizo al derecho", un sujeto por lo general ilegítimo (huacho), que fue socializado por su madre indígena dentro del espacio

dominado por los peninsulares. Más tarde, con la aparición de las mujeres españolas, emerge el "mestizo al revés", fruto de las relaciones entre éstas y los mapuche del "interior de la tierra" (la Araucanía, espacio autónomo).

Así, en los traspasos, cruces e intersecciones entre la cultura mapuche y la española las mujeres jugaron un papel vital. Regaladas como esposas, compradas como esclavas, presas en (de) guerra, principal botín de las incursiones bélicas, las mujeres sufrieron los avatares de un encuentro en donde ambas sociedades entendían al género femenino como un "bien" poseído por los hombres o por un linaje de hombres. Eso es común tanto al universo nativo como al europeo. Las guerras de conquista en Chile, tuvieron como correlato el robo de mujeres por ambos bandos. La cautiva es la imagen resultante del destino femenino en el escenario de la colonia y de su resistencia. De este modo, las cautivas mapuche y europeas tuvieron un peso crucial en la amalgama de las sangres, sus cuerpos hicieron de nexo y puente entre culturas, sus vientres procrearon a los nuevos moradores, su habla entregó símbolos y ritos, idiomas y conjuros, transmisión de técnicas y saberes.

Sin embargo, el destino de los mestizos procreados por las cautivas fue distinto si eran al "revés" o al "derecho". Para los primeros (la mayoría), descender de una madre mapuche, no ser reconocidos por su padre, posicionarse en los estratos sociales más bajos, significó un estigma y una marca que, hipotetizamos, ha dejado sus huellas hasta hoy. Ser huacho, ilegítimo, vástago de un padre ausente, y de una madre indígena presente, traza la alegoría de una experiencia que, dibujada desde antaño en las representaciones del imaginario social, irá transmitiendo sus signos de generación en generación. Por el contrario, ser el producto de una madre española (una shiñurra) y de un padre mapuche, generalmente un lonko (cacique), significó prestigio y valoración. Los mestizos al revés, a diferencia de los al derecho, tuvieron su lugar dentro de una familia y un patronímico que los identificó como descendientes de un linaje.

Pensamos que la vivencia del mestizaje en la zona central y la valoración negativa que de éste había, hizo surgir un rasgo que caracteriza a nuestra cultura y que todavía se reproduce: la negación del origen y el consecuente "blanqueo". Todo lo blanco es superior a lo no blanco, por ello la madre india (real o simbólica) debe ser obliterada.

Las consecuencias de la "escena original" que funda a los mestizos y a su particular cultura, es decir la ilegitimidad, hace que el dolor social de ser "mirado en menos", sea mitigado por el olvido. Un olvido que conducirá a ponerse las máscaras del otro, del Padre fantasmático y poderoso, del blanco, y cubrirse de sus ropas, de su lenguaje, asimilar su

Ley. Sin embargo, a pesar nuestro y sin quererlo, el lado no blanco, ese lado que percibimos como nocturno, ilumina y conduce nuestras acciones como una gramática que no está en nuestra conciencia, pero sí en nuestra habla, en nuestros ademanes y en nuestros sueños.

Esa presencia constante del lado no blanco debe ser leída en términos de que en cuestión de gestación y crecimiento del sujeto no hay opciones [4], puesto que la experiencia de su constitución está determinada por la existencia de ambos polos: el blanco y el no blanco, por tanto el mestizo encarna esa cópula, y su devenir las consecuencias culturales de la misma. El problema es la devaluación del sitio no blanco en que su ser anidó, ese espacio femenino indígena que cautivo en los avatares de la violencia fue cuerpo tomado y cuerpo abandonado; pero que en su desamparo abrigó, alimentó y nutrió de códigos al hijo mestizo. Doble sentimiento: rechazo y culpa, negación y valoración de esa silueta que envuelta en paños oscuros propició el crecimiento de sus huachos.

Quizás esa ambiguedad que tiñió a la madre mapuche, y simbólicamente el doble juego de negación y absorción de todo lo que ella representaba como discurso cultural, trajo como corolario la necesidad de inventarse un origen menos problemático. Así, hasta hoy podemos rastrear el orgullo de sentirse descendientes de "no chilenos" y enarbolar como un precioso tesoro tener un abuelo español, una abuela francesa, un bisabuelo alemán, italiano, yugoeslavo, etc. y si ese dato va acompañado de una piel no morena, mucho mejor. En el imaginario colectivo es como si todos procedieramos de inmigrantes[5]. Esa "extranjería" espejea en otra migración, la que hacemos de lo materno mapuche y arcaico a una zona en donde lo indígena ha sido reducido a "lo otro" (de lo Uno blanco). Una vez relegada esa madre a la tierra exótica de las "sociedades primitivas"[6], se establecen las fronteras de nuestro propio extrañamiento.

Si bien la palabra mestizo desapareció como categoría de definición social, la palabra indio permanece como indicador de una condición y como un estigma. Esto ilustra el gesto cultural que hemos descrito: al borrar del origen el lado no blanco (la madre mapuche), el mestizaje queda suspendido, por ello sólo es posible nombrar lo mapuche como una categoría racial que diferencia por oposición a unos habitantes de otros. Desde la postura "blanca" "...la identidad es más bien una cuestión de pureza (de la sangre), por tanto un estatus que no depende del sujeto, (en cambio) la sociedad mapuche desconoce esa pureza de sangre, no así la pureza cultural (reche), de allí que la identidad sea más bien una cuestión adquirida".[7]

Pero, si se eclipsó la palabra mestizo el término "roto" pasó a absorver el vacío dejado por ésta. Si bien "...no hay nada de esencial en el roto, categoría que se desplaza, significante flotante...el mapa cognitivo desplaza sus coordenadas hacia un eje que nos remite casi siempre al "bajo pueblo"...El roto "nace" con la República, no obstante su fuerza simbólica, su potencia, le viene dada por ser la sustitución -temporal y espacial- del indio".[8] Sustitución que se produce básicamente en el lenguaje de la zona central, allí donde lo "indio" está representado y pervive en el mestizo. Este desplazamiento sugiere que nuestra cultura nombrará ahora, en un juego sutil, pero certero, al mestizo (al pobre) como una fractura, un quiebre.

Así, a pesar de los deseos de configuración de una sociedad homogenea que elimina lo mestizo y "reduce" lo indio, los "rotos" constituyen el espejo trizado donde la "chilenidad" contempla su propia imagen hecha jirones. A todos en alguna circunstancia se nos puede "salir el roto" o "salir el indio" ("mostrar la hilacha") y esa posibilidad es la que habla de que hay algo que reside oculto en los pliegues de las imagenes que hemos construido sobre nosotros mismos. Podemos sentirnos los ingleses de América Latina, incluso "despegar" de este continente tercer mundista; pero el "indio-roto" nos amenaza. Tal vez si hicieramos el ejercicio de pensarnos desde el lado no blanco y creyéramos, entre otras cosas, que lo flemático nos viene de lo indígena, que el hablar bajo y poco es un rasgo del mundo andino, que nuestra capacidad de abrirnos a los múltiples elementos culturales se relaciona con la característica mapuche de aceptar lo nuevo sin perder lo viejo, estaríamos frente a un imaginario que nuevamente deja fuera la otra parte que nos ha gestado. Por ello, el desafío parece ser el encontrar conceptos y símbolos que representen la síntesis de las diversas vertientes que nos formulan.

Antes planteamos que lo que se oblitera simbólicamente en la constitución de nuestra identidad es la madre india, sacrificio necesario para que nuestro mestizaje se vista de blanco, muerte que permite un re-nacimiento y la sutura parcial de las heridas. Pero la Madre, en tanto arquetipo fundante, vivirá en el culto mariano, cuyos símbolos y rituales sincréticos verifican nuestro origen en un vientre común[9]; ella, alegorizada en La Tirana, la Candelaria, la Virgen del Carmen, entre otras advocaciones, amortiguará el conflicto del origen al erigirse como fuerza genésica, mantoprotector, cobijo de todos, de blancos y no blancos, de mestizos, de indios-rotos. Así, la Madre en el cielo nubló con su fulgor la imagen fundacional de la madre mapuche; pero no obscureció su rostro de dadora de la vida, de madre sola, de madre poderosa.

Por otra parte, las mujeres mapuches, las cautivas, las antiguas sirvientas, las mancebas de los españoles, las madres solteras, aquellas que el imaginario mestizo trasladó a la reducción, al país sureño, al espacio del olvido, se desplazan, como en en un juego elíptico, y re-tornan a Chile central. Movimiento migratorio que las "devuelve" al sitio que deseó exiliarlas. Entonces, serán las "nanas", las madres sustitutas, las co-madres de los niños de clase media y alta. Otra vez socializadoras, nutrientes, tejedoras incansables del cotidiano. Esa mujer devaluada, en tanto fundadora de nuestros linajes, permanece acantonada en espacios familiares que, pese a la 'modernización', la necesitan para reproducirse, no sólo en lo doméstico, sino en lo simbólico. Es como si la memoria no dejara de mencionar el sitio primigenio que nos hizo nacer.

Así, nuestra cultura crea la representación de lo femenino mapuche como "la otra madre" (la "nana" que cria a nuestros niños y elabora los alimentos, ordena la casa), aceptando su presencia, aunque subordinada, en el universo privado de las familias. La otra forma en que su

figura es esculpida por el imaginario es como "la otra", aquella que en el lejano universo rural conserva la tradición. Es la mujer vestida de mapuche; el cuerpo folklórico, residual, el ícono, la imagen de museo, la foto postal para turistas ávidos de construir una diferencia que les permita percibir su propia identidad.

De esta manera, la "otra mujer" (la que simboliza las diferencias entre blancos y no blancos) transformada en 'la otra madre' da cuenta de los modos en que la presencia femenina mapuche gravitó y gravita en nuestra sociedad. El proceso de mestizaje, como hemos visto, la desplazó a un lugar sombrío; lugar de sepultura en donde lo indígena representado por ella quedó depositado como estigma de inferioridad. De allí que el modelo preferido fue el del padre español y su imitación la norma que la cultura sancionó como valor. La represión de lo materno mapuche posibilitó la imaginería de una unicidad "blanca", en donde las diferencias se tornan inquietantes, sospechosas y sólo aceptadas en tanto subordinadas al Orden de lo homogeneo.

Así, el recorrido que hemos propuesto desea trazar la correspondencia de una historia en donde lo femenino y lo indígena son representados como valor y como antivalor. Por una parte, se esconde lo mapuche al negar el nacimiento de nuestra sociedad a través del mestizaje y lo que allí resultades-amable es la madre india; pero al mismo tiempo se sacraliza lo materno como fuente del origen de todos los mestizos: la Virgen Madre como símbolo del origen colectivo de la comunidad. Entonces, nuestra cultura construirá a la mapuche como la "otra mujer" dejándola en la ribera de todo lo que no es Uno, en la reducción donde pervive "la mapuchidad" como diferencia; y también en los profundos recuerdos de nuestra psiquis será transformada en "la otra madre", diciendo con ello que la aceptamos como la co-madre de nuestros hijos, porque ella alguna vez fue la madre de un hijo que se parece mucho a nosotros.

Cruzar en una reflexión sobre cultura e identidad el género y la etnicidad puede sugerir algunas pistas para repensar el proyecto de sociedad que nos interesa habitar. Sobre todo en la actual coyuntura donde el predominio de los pensamientos economicistas deja sentir su peso. Las ideas que hemos expuesto conforman, más que planteamientos acabados, formulaciones sujetas a cambios, aventuras zigzagueantes de una indagación que busca lo diverso y lo plural. Nos parece que el punto más complejo en la trama social y cultural es la co-existencia de las diversidades, en donde cada uno con sus particularidades étnicas, de género, de clase, de edad, etc. pueda construir "lo político", lo público[10]; y también que cada uno con sus especificidades relate el discurso de su identidad, de sus autorepresentaciones. La comparecencia de los múltiples rostros que conforman nuestro país parece necesaria para el proceso de re-democratización.

Quizás, para lograr ello sea necesario rastrear en la memoria colectiva el momento en que sacrificamos lo indígena que nos formula y lo transformamos en "lo otro" devaluado (la otra

mujer, la otra madre). Es posible que una reflexión que comience a considerar los visages indios que espejean en nuestros rostros y en nuestra habla nos lleve a una nueva mirada, menos polar (blanco/no blanco), menos peyoritava (la existencia del indio- roto) y más diversa (somos producto de una mezcla en donde cada elemento tiene un peso igual). Por ello es conveniente recordar, como dice la Mistral, que los mapuche representan "el primer vagido nuestro y nuestra primera palabra". Pero también es preciso incluir en esa reflexión que hay que "... mantener la `distancia adecuada'. Ni tan cerca del occidente como durante la colonia, ni tan lejos como planteaban los indigenistas. Pero con la madre, la tierra, la patria, también con ella hay que saber establecer una 'distancia adecuada'. Ni tan cerca que nos veamos recaer en el 'matrioterismo' o en el 'matrilocalismo', ni tan lejosque lleguemos al cosmopolitismo folklórico por nostalgia y exigencia de identidad".[11]

Idea de aceptar diversidad y la existencia de varios en nosotros: la otra madre, nosotros, los otros, en un dialógo estilo Anh Arendt: cada uno hace "lo político" desde su diferencia, sin olvidar aquello que la Mistral dice, buscando los cruces, las hibrideces, escuchándolas.

NOTAS

1 Entre los cuales están Pedro Morandé, Jorge Guzmán y Octavio Paz.

2 Veáse *Madres y Huachos.Alegorías del Mestizaje Chileno,* Ediciones Cuarto Propio- CEDEM, Santiago, 1991.

3 Es evidente que en muchas sociedades el mestizaje, como cruce y amalgama de sangres y símbolos, gravita en las formaciones culturales, pero lo que resulta interesante en nuestra particularidad histórica es que el proceso de mestizaje funda y recrea una nueva sociedad.

4 Como lo ha venido transmitiendo la historiografía chilena: en nuestro país el mestizo de la zona central habría optado por el padre español y por eso nuestra sociedad sería "homogenea".

5 Ideas que el psicoanalista Michel Thibout ha sostenido en algunas conferencias.

6 Podríamos también leer simbólicamente la política de reducciones (establecidas en 1880 después de la "Pacificación de la Araucanía") como el deseo de confinar todo lo indígena a un cerco controlable, de reducirlo; pero sin que desaparezca completamente para poder exhibir su "ser otro" frente al "blanco".

7 Rolf Foerster en "Temor y temblor frente al indio-roto", *Revista de Crítica Cultural*, Nº 3, Año 2, abril de 1991, Santiago.

8 Rolf Foerster, Op.cit.

9 Cf. Pedro Morandé en "Consideraciones acerca del concepto de cultura en puebla desde la perspectiva de la sociología de Alfred Weber, *Revista CELAM, Religión y Cultura*, 1981, Colombia y Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica,1959, México.

10 Hablamos en el sentido que Ana Harendt da a estos términos.

11 César Delgado "Psicosis y mestizaje" en *Revista de Crítica Cultural*, N.3, Año 2, abril de 1991, Santiago.

SUEÑOS Y MITOS EN EL IMAGINARIO FEMENINO MAPUCHE (INAUGURACIÓN DE CONGRESO DE SUEÑOS, U. DE CHILE, 14 DE OCTUBRE).

Ponencia Inauguración Congreso de sueños.

"En este suelo habitan las estrellas
En este cielo canta el agua
de la imaginación
Más allá de las nubes que surgen
de estas aguas y estos suelos
nos sueñan los antepasados
Su espíritu -dicen- es luna llena
El silencio su corazón que late".

(Elicura Chihuailaf)

Ser soñados por los antepasados pareciera ser la clave para entender el universo onírico mapuche. La existencia de todo ser humano estaría condicionada por el deseo de otros que antes que nosotros nos soñaron, es decir nos dibujaron, nos moldearon, nos pensaron. Como casi la mayoría de las culturas, los mapuches otorgan al acto de soñar un peso fundamental en el cotidiano, por ello han elaborado una compleja red de interpretaciones tanto del significado de los sueños como de su sentido. De esta manera, podríamos decir que han creado una suerte de "teoría del sueño".

En mapudungun (lengua de la tierra) el sueño es denominado peuma y supone el viaje que el alma (pellu) de un sujeto realiza cuando éste está durmiendo. Así, cuando el pellu por la noche se desplaza del cuerpo, se inicia el sueño. La traslación, el viaje que el alma efectúa entraña diversos avatares, positivos y negativos de acuerdo a los mundos que roce en su deambular[1].

El viaje del alma, que es el sueño, pondrá al sujeto en contacto permanente con las fuerzas numinosas, con todo aquello que tiene una existencia en la tierra, pero también más allá de ella. La cosmovisión del pueblo mapuce ordenará las cosas topológicamente, en el sentido de que los seres y todo lo creado tendrán un posicionamiento de izquierda y derecha, pero también uno de sentido vertical -arriba y abajo-. Este último orden designará una "tierra de arriba" o wenumapu, una "tierra" o mapu y un "mundo inferior" o minchemapu[2] .El alma, entonces, en

su periplo nocturno podrá transitar todos esos mundos y por ende estará expuesta a todas las contingencias que ellos impongan.

Como es evidente, los mapuches distinguirán distintos tipos de peumas, los cuales podrán ser decodificados de acuerdo a sus signos intratextuales (el relato), del contexto personal y social del soñador y del campo intertextual (vale decir la relación de ese sueño con otros pasados de la personas o con los sueños de otros individuos3. Por ello, no es posible encontrar un sólo significado a muchos de los contenidos de las imagenes oníricas, aunque como veremos más adelante sí podemos percibir algunos tópicos recurrentes y ya codidificados por la propia cultura indígena.

El sueño en el pueblo mapuche fue y sigue siendo una acción vital. Así parece indicarlo el hecho de que en el pasado se distinguían los peumafe (soñadores) y los peumatufes (intérpretes). Los primeros eran los encargados de recibir mensajes del mundo sobrenatural - mensajes que competían y afectaban a toda la comunidad- y los segundos eran los decodificadores de los signos del sueño. Algunos de los últimos soñadores contemporáneos, conocidos públicamente, fueron el líder Manuel Aburto Panguilef, quien en la década del 30 gestó un gran movimiento étnico en donde los contenidos de sus sueños, casi proféticos, iban revelando las estrategias y los caminos a seguir, y más recientemente Martín Painemal, quien relató: "Me soñé, ví esa vez millones de pájaron que estaban en guerra. Se hacían pedazos entre sí los pájaros. Era incontenible, millares y millares de pájaros se destrozaban como en un guerra. Se hacían pedazos los pájaros y era para derrocar a Allende. Lo soñé antes que sucediera, quedé pensando y resultó que era eso, era un aviso".

Los viajes del alma femenina

Intentaremos ahora adentrarnos en los sueños mapuches a través de los peumas de las mujeres. Las hemos elegido toda vez que las recopilaciones que efectuamos se enmarcaron dentro de una investigación sobre la construcción simbólica de lo femenino en el mundo indígena. Así, el breve recorrido que nos proponemos será asomarnos a cómo el imaginario colectivo mapuche se expresa en sus sueños.

Hay un orden muy común de sueños que relatan el viaje del alma al wnumapu, la tierra de arriba. Muchas mujeres han conocido esa tierra. Así por ejemplo, la anciana Francisca Pailahueque recuerda que:

"Yo soñé con el wenumapu. Según dicen, cuando se sueña así no va a tener harta vida la persona. Yo subía en una escala en el sueño, estaba lleno de flores allá. Cuando llegué me

abrieron la puerta !había tantas flores allá! No hallé en qué parte entrar -yo tenía como diescisiete años- y no supe en qué puerta. Me preguntaron: ¿en qué puerta usted quería entrar? !Tanto chiquillo y niño que estaban jugando. Adentro era un jardín donde jugaban los niños. Pero no hallé en cuál puerta ir. Miraba a ver si había gente conocida. Yo le conté a mi hermana ese peuma: ¿por qué será que se sueña así? le pregunté. Quizás te vas a enfermar -me dijo- cuando se sueña así se enferma, se va, le pasa el sentido. Y me enfermé mucho. Mi hermana me decía ¿no ves? y si hubieras entrado no estarías viva, ahora tienes que cuidarte".

Por su lado, la joven migrante a la ciudad de Santiago, Cecilia Huichacura contó que en un sueño: ella miraba al cielo un avión brillante y sintió que desde él le hablaban algunas personas. Ese avión refulgía como la plata. De pronto un remolino la arrastró hacia una escalera y la hizo subir al cielo; estando arriba pudo escuchar muy de cerca las voces, vio a unas personas sentadas en la escalera y pensó: el mundo se va a acabar y estas son gente nueva; pero las voces le dijeron que no tuviera preocupación, que no se angustiara, que el mundo no se iba a acabar. Después que escuchó esas voces, el remolino la llevó hasta la escalera y bajó de nuevo a la tierra. Allí había agua cristalina, muchos pollitos y flores, trigo maduro.

Ella interpretó ese sueño con el sentido de un "recado" que le daban las divinidades por su preocupación por la existencia de tanta violencia en el mundo. A través de ese peuma, Cecilia podía eliminar la angustia que ello le provocaba, y a la vez, entregar ese aviso a los demás.

Hay distintas experiencias que pueden suceder en el viaje al wenumapu, pero es recurrente el hecho de que se debe subir por unas escalera, que es un campo fértil y poblado de niños, que es una suerte de casa donde hay distintas puertas. En casi todos las narraciones también hay voces que entregan algún mensaje y es frecuente que en los sueños de las machis (chamanas), aparece habitando la tierra del cielo ChaoGnechén (o Dios), con el cual se dialogará. Por ejemplo, el alma de la machi Carmela Romero estuvo en el wenumapu y cuenta que "...cuando llegué ahí, golpié la puerta. ¿Quién es me dijo? Me habló en castellano, me habló en inglés. Comprendí inglés en mi sueño. Yo -le contesté en palabra mapuche- yo lo vengo a ver. Prendió una tremenda luz, me traspasó el luz en mi cuerpo....Pero lo que me habló el habla era la luz. Esa era palabra. No habló más, pero la luz me grabó toda la conversación que me dió".

Otro tipo de sueños femeninos -y al parecer extendidos al universo masculino también- son aquellos que anuncian enfermedades o kutrán. En éstos, la soñadora atravesará charcos, aguas pantanosas, fangosas, se hundirá en un río turbio. Según las informantes los peumas con agua sucia son signo inequívoco de que les asolará una enfermedad. Asociado al agua aparecerán las culebras. María Vidal nos cuenta que: "Antes, cuando llegué al pueblo estuve meses soñando con una culebra. Era horrible esa culebra. Al comienzo se ganaba cerca de mi cama y ahí se quedaba quietecita. Después se fue acercando. Yo estaba tan asustada que tenía miedo de dormirme porque sabía que me soñaría con ella y que cada vez se me acercaría más. Así fue.

Pasaron los meses y una noche me soñé que ella se subía a la cama, yo estaba durmiendo en mi sueño con los pies destapados, allí se acercó y me rodeó las piernas. Ahí me liquidó. Después de eso me enfermé, estuve tan enferma, casi me morí".

Estos sueños muy comunes aparecen, dentro del imaginario mapuche, asociados al mito fundacional de Kai Kai y Tren Tren, en donde la primera es una culebra que domina las aguas, que las hace subir ahogando a los humanos, y la segunda una culebra de la tierra que los salva haciendo crecer los cerros. El agua aparece como un elemento que, al estar cerca de la muerte, se vincula a la enfermedad; a su vez el símbolo de la culebra estrecha a los soñadores con el mal.

Sucede con mucha frecuencia que si la enfermedad se anuncia por los peumas, también a través de ellos será posible leer los signos de la recuperación. Así, el soñar con agua limpia, con los antepasados, con plata, está diciendo al enfermo que se ha mejorado.

Otro conjunto de sueños son aquellos a través de los cuales las divinidades entregan dones a las personas. Se trata en estos casos de una suerte de "transferencia" de conocimientos desde el mundo sobrenatural al humano. Así, la tejedora Rosa Rapimán cuenta que: "Una vez soñé que iba un hombre -en una subida muy grande, en una montaña- con una manta cacique. Además llevaba un trarilonko (un cintillo) con el mismo tejido de la manta cacique !se veía tan bonito! que yo decía que igual lo podía hacer. Ese fue mi sueño. Dios me está diciendo que no tengo que quedarme sólo con lo que sé, sino que seguir creando. Dios transmite cosas por medio de los sueños, porque nadie está predestinado. Yo desde chica aprendí en sueños lo que conozco de tejido".

Por su lado, la alfarera Dominga Neculman nos dice que cuando no tiene trabajo sueña buscando greda: "en mis sueños saco una cosa tan linda, es como un pozo lleno de oro, tan bonita la greda que saco del pozo mío. Ahí me están indicando cómo será mi trabajo, me están enseñando".

Lo mismo ocurre con la asunción del oficio chamánico. Será a través de diversos peumas y perimontún (visiones) que se le irá revelando a la elegida lo inequívoco de su destino. La machi Yolanda Curinao lo expresa así: "Yo estaba con sueños cuando era chica, cuando andaba en el colegio andaba con esos sueños. Soñaba de noche también que me daban todas esas cosas de machi: me daban banderas, dos banderas, y me daban kultrún, me daban de todos esos remedios, hartos remedios y me dicen: va a ser machi usted".

Así, el peuma, será una instancia privilegiada para la transmisión de sabiduría desde lo divino a lo humano. Casi siempre las tejedoras, las alfareras, las machis, seguirán soñando con hechos relacionados a sus oficios y habrá un corpus de señales onirícas que se irán inscribiendo en el tiempo y que les señalará los distintos rumbos que irá tomando su quehacer.

Por último, nos referiremos a los sueños con los antepasados. Generalmente se sueña con los padres, abuelos u otros parientes que han fallecido. Esos sueños aparecen con distintos

signos: a veces muestran cómo están los difuntos en la tierra del cielo; otras, son leídos como llamados que éstos hacen y que indican que la persona fallecerá luego; también pueden traer consejos, ayuda y protección. La anciana María Raguileo, luego de que su marido murió soñaba constantemente con una estrella, el Lucero del Alba que entraba por su ventana. Ella decía que su esposo la echaba mucho de menos y que la visitaba convertido en esa estrella.

María Vidal por su parte soñó que iba por el campo y llegó hasta un enorme rio, no sabía como vadearlo. Desde la otra orilla escuchó su nombre, la estaban llamando. Era una señora, una patrona que había tenido hacía mucho tiempo y que había muerto. María intentó cruzar el rio, pero no pudo. Este sueño fue interpretado por ella como un anuncio de buena salud y está relacionado con la creencia que cuando se ha fallecido, para llegar al wenumapu, la tierra del cielo, es preciso cruzar un rio. Dos viejas ballenas son las encargadas de transportar el alma a la orilla. En el sueño de María el hecho de no cruzarlo (es decir no asumir la muerte) significaba bienestar, la patrona aparece incorporada al haz de antepasados que moran en el cielo.

Finalmente, Rosa Cabrera soñó una vez con su padre: "Mi viejo estaba igualito como era, con una manta que yo le había tejido cuando chica. Estaba apoyado en un árbol. Yo me acerqué y él me hizo cariño. Lo ví que estaba llorando. Cuando desperté supe que me estaba diciendo que tenía que ir a visitarlo el Día de los Muertos y llevarle flores".

Como se puede apreciar, el complejo entramado de los sueños mapuche nos evidencia una forma de concebir el mundo en donde la oposición sueño/vigilia aparece como un tránsito continuo del sujeto (y de su alma) por el mundo de arriba, de la tierra y el de abajo. El sueño es otra forma válida en que se despliega la experiencia humana. Así, todo lo que ocurre en ellos posee un sentido de realidad y afecta a las personas, del mismo modo en que lo hacen las situaciones cuando está despierto. Los sueños son, entonces, un soporte fundamental para la continuidad de la cultura y están indisolublemente unidos a la existencia del mapuche. Los sueños de las mujeres que aquí hemos ido hilvanando nos muestran que el epígrafe con que iniciamos esta lectura cobra sentido, porque es cierto que " Más allá de las nubes que surgen de estas aguas y estos suelos nos sueñan los antepasados Su espíritu -dicen- es luna llena El silencio su corazón que late".

NOTAS

1 Para mayores antecedentes al respecto consúltese el artículo de Lydia Nakashima en *Antropología y Experiencia del sueño.*

2 Para mayores antecedentes sobre cosmovisión mapuche veáse el libro de Rolf Foerster, *Introducción a la religiosidad mapuche.*

3 Este tipo de análisis es el que utiliza Nakashima (extraído de Bárbara Tedlock) y que, a nuestro juicio, es útil para entrar a comprender el soñar en los mapuche.

DIÁLOGOS
CON LOS IMAGINARIOS DE OTRAS

Presentaciones de libros

UNA MUJER. ELENA CAFFARENA,
DE OLGA POBLETE POBLETE.

Presentación al libro: Ediciones La Morada, Editorial Cuarto Propio
La Morada, 24 de septiembre de 1993.

"Diríase que basta el transcurso de una generación para que se pierda la matriz de la fuerza femenina. Pero luego, en otras circunstancias, bajo otras modalidades, vuelve a rehacerse. Tal vez por la necesidad, siempre irreprimible de encontrar una mediación fiel entre la mujer y el mundo, una igual que sirva de espejo y termino de comparación, que haga las veces de intérprete, de defensora, de juez entre los contratos entre cada una y el mundo. Las circunstancias y las maneras son casi siempre las de la amistad personal, porque no existen otras formas sociales en las que una mujer pueda satisfacer la necesidad de verificarse a sí misma a través de su igual" (Colectivo de la librería de mujeres de Milán).

Alrededor de 1963, cuando mi afán por la lectura me llevaba a escudriñar permanentemente en los libros de la biblioteca de mi casa, encontré uno que se llamaba Documentos para el Estudio de la Historia Universal. El nombre de su autora era Olga Poblete de Espinoza. Le pregunté a mi madre quién era Olga Poblete y me respondió que había sido su profesora en el Pedagógico de la Universidad de Chile, que el año 62 le habían dado el Premio Lenin por el Fortalecimiento de la Paz entre los pueblos, y que mucho antes, en el año 42, había recibido la Medalla de Oro del Grupo Mundial de la Paz. Además, me contó que había sido dirigente del Magisterio y de una agrupación que se denominaba MEMCH. Desde ese entonces, el nombre de aquella profesora-autora quedó acantonado en mi memoria.

Treinta años después tengo en mis manos un nuevo libro de Olga Poblete Poblete llamado: *Una mujer. Elena Caffarena*, el cual bien podría tener como subtítulo "Documentos para el estudio de la historia de las mujeres chilenas". La lectura de este texto me sugiere su abordaje desde tres grandes miradas: la continuidad, el síntoma y la historia.

La continuidad: Desde Ideario de Manuel de Salas, el ya citado libro Documentos para el Estudio de la Historia Universal a Historia Contemporánea de los últimos 50 años:1914-1964; Olga Poblete ha ido hilvanando fragmentos, discursos, marcando huellas para el tejido de la historia. Su libro *Una mujer...*, es la re-instalación de ese paciente registro de fuentes y documentos, del anhelo de dejar consignados los sucesos, del deseo de retener experiencias

importantes para las nuevas generaciones.

En el caso que comentamos esa re-instalación supera-conservando los sentidos de sus anteriores textos. Esta vez se trata del "documento-biográfico" de una mujer que es su contemporánea: Elena Caffarena. Una vida femenina es la que se escribe en este libro, una vida que se torna episodio individual y colectivo. La "historiadora" Olga Poblete nos propone que transitemos el camino de su travesía de "testigo-protagonista" que registra los periplos e inscripciones de otra "testigo-protagonista" de la historia reciente. En ese sentido, doble presencia que acude para iluminar varias décadas de la primera y segunda mitad de este siglo.

Así, de la compilación de documentos con sentido amplio y universal, Olga Poblete, continuando ese gesto, lo complejiza hoy al presentar un entramado de discursos necesarios para "comprender" parte de la historia de las mujeres en Chile (tomo la idea de "comprender y no aprender la historia" que ella misma propició como clave para la enseñanza de esta materia en los colegios): el uso de la autobiografía manuscrita de Elena Caffarena; de fuentes secundarias (como períodicos y otros impresos) y de su propia evocación como testigo-protagonista de los hechos. De este modo, continuidad que hace aparecer una nueva forma de asir los fenómenos históricos, y quizás, podríamos atrevernos a decir que cristaliza una nueva forma femenina de hacer historia.

El síntoma: uso el término en su sentido de señal y signo revelador. Olga Poblete escribe sobre la mujer Elena Caffarena con la cual ha sido co-partícipe de un devenir social. Relación gemelar y femenina en donde una registra y la otra emerge; relación en donde el silencio de una ilumina a la otra; en donde la que no se nombra -para finamente no ensombrecer a la sujeta de su discurso- termina nombrándose por omisión. Amistad entre mujeres que permite recoger el diálogo de antaño, la plática esclarecedora, la transmisión oral como eje de una acción discursiva cuyo objeto es situar las vivencias conjuntas y posicionar generosamente a la otra, la gemela, la par.

Pero también, es el síntoma de este libro como pre-texto de una historia que se está escribiendo en el futuro, como un texto anterior a la utopía de ese "...espacio nuevo en el que mujeres y hombres juntos construyan la nueva estructura global equitativa y redentora de la persona humana en su totalidad, sin discriminaciones, ni sexismos" (110). De este modo, el signo revelador de *Una mujer. Elena Caffarena* es el de su producción como pre-historia que denuncia el orden viejo y anuncia el advenimiento de ese otro nuevo. Así, recuento de una memoria generacional que se despliega como discurso anti-escéptico, pedagógico y recordatorio de una tradición que nos antecede: la de aquellas que esculpieron los caminos que hoy transitamos.

Un último síntoma: la autora publicó sus libros anteriores firmándose Olga Poblete de Espinoza; libros impresos en épocas en que la escritura de las mujeres debía ser legitimada por

un estado civil y por un "apellido" -como lo señala Raquel Olea-. Hoy, ella firmará doblemente Poblete, haciendo emerger su filiación materna, su linaje femenino como nombre y señal de una reivindicación familiar y social; como marca de un origen personal que habla también de un doble homenaje genealógico: a Elena Caffarena y a su propia madre.

La historia: lo que se cuenta, el objeto de la plática del libro está estructurado en seis partes que van configurando la silueta de Elena Caffarena; cada una de ellas es un desplazamiento del pasado al pasado reciente. En primer lugar, los datos personales en "Una familia: los Caffarena -Morice": este capítulo se desliza entre la memoria del padre la memoria de la hija y los testimonios de sus amigas, dando cuenta de las huellas que la educación familiar y formal fueron inscribiendo en su persona.

Luego vendrá: "Seminario 244", la mirada se centra ahora en un espacio: la casa del matrimonio Jiles-Caffarena; desde allí se gestarán amistades, movimientos; casa-útero que protege en tiempos de dictadura y que propicia resistencias y luchas. Casa-Elena podría denominarse el sitio cobijador y catalizador de personas y libros. Allí encontraron "las mujeres un territorio libre donde respirar, hablar, confiar, llorar...pero también reir y pensar...llegaron familiares de gente detenida-desaparecida, fusilada, ejecutada en enfrentamientos...aparecieron las contestatarias, irreductibles en su voluntad de no omitir iniciativa alguna..."(pp:31). En esa Casa-Elena se imbricaron diversas generaciones de mujeres en "...diálogos que nos remontaban a las edades sin palabra escrita, sin más vehículo para trasladar vivencias y sabidurías que escuchar e interrogar a las ancianas y ancianos de la tribu" (33); también ese espacio será el sitio del re-nacer del Memch en su rostro del 83 y su incidencia en los simbólicos 8 de marzo en dictadura.

El tercer capítulo se llama precisamente "Elena y Memch" y en él se hace un recorrido por los avatares que tendrá este movimiento, mostrando la importancia de Elena Caffarena y de su sello en el mismo: "...aportó al Memch su sólida formación jurídica y la claridad de su pensamiento político" haciendo de la organización un "verdadero milagro de equilibrio" y citando a Marta Vergara se resalta que: "Consiguió que sus socias se sintieran feministas, sin olvidar que los desajustes de la sociedad se debían a su propia estructura y que se interesaran por ajustarlos sin olvidar que eran feministas" (pp:43). La autora acota que ésta es, hasta el día de hoy, una difícil pero necesaria conciliación.

Luego, se hará comparecer a La Jurista. Aquí el recorrido hace visible la trayectoria de reflexión y escritura de Elena Caffarena y su valiosa contribución intelectual: desde su tesis sobre el trabajo a domicilio, su artículo sobre la "Situación jurídica de la mujer chilena", hasta sus libros "Capacidad de la mujer casada con relación a sus bienes"y "Un capítulo en la historia del feminismo. Las sufragistas inglesas", se puede apreciar la preocupación constante por

temas, que como muy bien expresa Olga Poblete, continuan vigentes en nuestro país. Es así como en el plano de la legislación y del trabajo, las mismas discriminaciones denunciadas ya en la primera mitad de este siglo permanecen como reivindicaciones femeninas.

Seguirá esta historia hablándonos ahora de La feminista Elena. Su mirada la hace aparecer inmersa dentro del devenir del feminismo chileno, imbricada en los pensamientos y acciones de una comunidad de pares que luchaban por sus derechos en el pasado, así como transitando por los avatares de las luchas presentes. En estas páginas no es difícil escuchar un llamado al reconocimiento de Elena Caffarena y de aquellas que abrieron las brechas del feminismo chileno: "Estoy segura que nuestras jóvenes feministas... repasarán estas viejas y conmovedoras páginas que permiten percibir y calibrar los esfuerzos generacionales y sus frutos que han ido decantando las vetas aún escondidas de esta larga historia. Seguramente esta exploración contribuirá a esclarecer desde qué ignorados pretéritos viene nutriéndose el pensamiento del feminismo actual" (96).

Y, finalmente, llegamos a Algo más, breves y conmovedoras páginas en las cuales el síntoma al que antes aludíamos brota con toda su nítidez: la testigo- protagonista, explicará al público el "por qué escribí", pese al mandato contrario de su amiga: primero, por una necesidad de "...reconocernos, junto con los hombres, como protagonistas del diario acontecer...(109); y, por último, porque "...tenemos que apoyar a estas jóvenes generaciones, contribuir, por todos los medios posibles a proveerlas de un amplio saber y una fuerte y severa voluntad" (110).

Así, el epígrafe con que inicié esta presentación cobra todo su sentido. Con el libro de Olga Poblete .*Una mujer. Elena Caffarena*, palpamos que no se pierde la matriz de la fuerza femenina y que " Las circunstancias y las maneras son casi siempre las de la amistad personal, porque no existen otras formas sociales en las que una mujer pueda satisfacer la necesidad de verificarse a sí misma a través de su igual".

NUESTRAS ESCRITORAS CHILENAS. UNA HISTORIA POR DESCIFRAR, TOMO I

Presentación al libro de Ruth González.
Edición Hispano Chilena, Santiago de Chile, 1992.

"Yo desearía que, en arte como en todo, pudiésemos bastarnos con materiales propios: nos sutentásemos, como quien dice, con sangre de nuestras mismas venas. Pero la indigencia, que nos hace vestirnos con telas extranjeras, nos hace también nutrirnos espiritualmente con el sentimiento de las obras de arte extrañas...Vendrán días de mayor nobleza en que iremos cubiertos de lo magnífico, que a la vez sea propio, así en las ropas como en el alma" (Gabriela Mistral, Introducción a Lecturas para mujeres).

Sin duda, el libro que presentamos de Ruth González Vergara, aparece como un anuncio de ese antiguo deseo de la Mistral; anuncio en un doble sentido: por la restitución de escritoras y textos que nos pertenecen, y por la reposición de voces que han permanecido marginales y periféricas en el discurso de la historia y de la crítica literaria. Y no es extraño que ese doble movimiento, tenga hoy la libertad de desplegarse y ojalá en el futuro próximo, multiplicarse y expandirse en los diversos espacios de nuestra cultura.

No es difícil percibir en este texto de Ruth González el síntoma femenino de la multiplicidad, puesto que ella contiene, por un lado una recopilación histórica de obras y autoras chilenas, un ensayo interpretativo sobre la emergencia de éstas en nuestro territorio y, por último un diccionario bio-bibliográfico. Así, en un gesto de mímemis, el cuerpo de este libro, es un cuerpo fecundo que alberga a otro y a otro, en ese juego infinito y misterioso que liga producción y reproducción.

El trabajo de Ruth González semeja el de una entomologa que selecciona, colecciona, captura y fija amorosamente los sujetos-objetos de su conocimiento: labor paciente de recolección de fuentes, acusiosa revisión de bibliografía; fina elección de citas. Tarea de historiadora mujer, acostumbrada a valorar lo que dijeron otras, conocedora de las inscripciones subterráneas del decir femenino, suerte de mediadora entre el pasado y el presente.

El rostro de historiadora de Ruth González, en este primer tomo de *Nuestras escritoras chilenas*, queda, también, plasmado en el subtítulo de la obra: *una historia por descifrar*; subtítulo que constituye una invitación y a la vez una puesta en escena de un universo recién penetrado, el cual es preciso elucidar. En este sentido, la autora parece querer decirnos que ella

sólo nos brinda la apertura de un corpus, la inauguración de un espacio que es necesario explorar, y más aún interpretar. Así, Ruth generosamente nos prodiga un mundo -el de las escritoras chilenas- y deja instalada la huella de su estudio global y sistemático.

En el libro comparecen -desde el siglo XVII hasta comienzos del XX- la literatura conventual de Ursula Suárez y Tadea García de La Huerta; el género epistolar de mujeres que en el período Colonial y en la naciente República tuvieron la posibilidad de vertir su cotidiano en el lenguaje de las cartas; y luego la generación de escritoras del siglo XIX, poetas, ensayistas y novelistas: Mercedes Marín del Solar, Rosario Orrego, Mariana Cox, Iris, la Mistral, Teresa Wilms Montt entre otras.

Por otro lado, en el diccionario bio-bibliográfico, la autora consignará -con esa precisión de entomóloga que antes dijimos- los nombres y obras de todas las mujeres que han publicado en nuestro país; compartiendo la mención de escritoras, desde las más desconocidas hasta las más renombradas. Gesto de reparación y desagravio para muchas, y también voluntad femenina de iluminar a la otra -la amiga, la cóngenere- dejada en la sombra; remiendo y compensación de aquello que Octavio Paz denomina como el más doloroso de los silencios para un escritor: el de la indiferencia. De esta manera el diccionario que nos entrega Ruth semeja una genealogía en donde todas las parientas, "huachas" o no, son parte de un mismo linaje y pueden así reconocerse en una filiación.

Dentro de esa invitación que la autora nos hace a descifrar algunas de las claves del devenir escritural femenino y chileno, voy a aventurar una posible lectura de algunos de los temas que me hicieron eco, y que se perciben como constantes en el relato y en la práctica de las escritoras chilenas del siglo pasado y comienzos del presente.

En primer lugar, se aprecia una relación entre sacrificio y escritura femenina; relación que emerge en una línea continua que va desde Ursula Suárez, cuando expresa: "que bien necesito su poder (el de Dios) para poderme venser a dar complemento al orden que de vuestra paternidad tengo de escrebir esto: que no me es pequeño tormento...y en escrebirlo de nuevo me sacrifico, pues es como si saliera al suplicio o estuviera en un martirio...levánteme esta penitencia y déme otra cualquiera" (*Relación Autobiográfica*:154-155); o cuando Mercedes Marín del Solar opina: "Juzgué que una mujer literata en estos países era una clase de fenómeno extraño, acaso rídiculo, i que un cultivo esmerado de la inteljencia exijía de mí, hasta cierto punto, el sacrificio de mi felicidad personal" (citado por González:74). Asimismo, Mariana Cox expresa: "No creo en la absoluta destrucción aunque a veces la temo y otras la deseo como sinónimo de tranquilidad...Mi ser íntimo vive solitariamente. Lo único que quiero es vivir como el sólo medio de morir. Lo demás me es igual" (Citado por González:121). O Inés Echeverria, Iris, que declara en una entrevista: "Escribir es mi liberación y el que siente ese aguijón ha de

sacrificarse...La vocación mata o redime, pero no se juega con ella" (Citado por González:167). Por último, Teresa Wilms Montt dirá: "¡Yo no tengo camino, mis pies están heridos de vagar, no conozco la verdad y he sufrido, nadie me ama y vivo!

El sacrificio significa un pago; generalmente es el precio que en muchas sociedades exigen los dioses a los humanos como reciprocidad. Los sacrificios suceden también cuando hay una crisis de indiferenciación, para restaurar el equilibrio y hacer retornar las diferencias. En el caso de esta escritura femenina chilena, podría hacerse esta doble lectura: una, es que cuando las mujeres usurpan un oficio tradicionalmente masculino se produce una crisis de indiferenciación (en el plano de los roles genéricos) que debe ser restaurada por medio del sacrificio. En este caso quien "paga" son las propias escritoras, las cuales se auto-sacrifican o son sacrificadas por la comunidad (recordemos solamente el caso de Mariana Cox, relatado en el libro, quien se transforma en chivo expiatorio de la sociedad de su época).

Pero también, la noción de sacrificio está ligada a la constitución de lo sagrado. De allí que la conexión entre escritura, femenino y religiosidad sea sugerente para un posible análisis de la producción y práctica literaria de las mujeres de fines de siglo y comienzos del XX. Así, tal vez el sólo hecho de la escritura las acercaría al reino de lo numinoso (es interesante rescatar la mención que hace la autora a un libro leído en común por Mercedes Marín y Teresa Wilms Montt: *Imitación de Cristo*).

Otro tema habitual, que ya ha sido mencionado por Ruth González y otras ensayistas, es el de los seudónimos que debían usar las escritoras para publicar sus textos. Fuera de los alcances conocidos al respecto, creo que ello también puede estar relacionado con el punto antes mencionado: la negación de la identidad, es un sacrificio necesario para la circulación de la producción femenina, ésta sólo puede transitar de lo privado a lo público con una inmolación: la del nombre propio.

Por último, deseo mencionar una constante que me parece sintómatica. Un gran número de las obras de las escritoras chilenas analizadas por Ruth González, tienen como argumento relaciones amorosas dentro del contexto de sucesos históricos, o lisa y llanamente los asuntos son históricos (como en los poemas de Mercedes Marin; las novelas *Los BuscaVida* y *Teresa* de Rosario Orrego; y muchas de las obras de Inés Echeverría, entre otras autoras). El síntoma que veo asomarse es el del ansia femenina de registrar, de transmitir una memoria: depositarias de las pláticas en donde la tradición es contada de abuelas a nietas, estas escritoras han vaciado en la palabra escrita aquel oficio de cronistas de sus antepasadas. Por ello, estimo de gran valor el complejo y vasto campo que este rasgo, documental y testimonial de la literatura femenina, abre tanto para una historia, como para una antropología del género.

Estoy cierta, y creo lo estarán los lectores de este nuevo libro de Ruth González, que

estamos en presencia de una obra pionera, que esperamos no sufra los avatares del desconocimiento que ella misma relata y pueda ser ampliamente acogida por las instituciones de educación escolar y universitaria, sobre todo hoy, cuando se supone hemos superado la indigencia, y estaríamos en época propicia para hacer circular nuestras propias "ropas y almas", y para así acercanos a ese deseo de la Mistral cuando expresó: " Tengo una ambición más atrevida que las feroces de las feministas inglesas, y es ésta: quiero que las niñas de mañana no aprendan estrofas ni cuentos que no vengan de una mujer, y de una mujer chilena" (en*La Enseñanza, una de las más altas poesías*).

XIMENA VALDES. "BÚSQUEDA DE HACERES Y POSICIONES FEMENINAS EN EL MUNDO RURAL".

Artículo para el libro *Ensayo femenino en Chile*, Patricia Pinto. U. de Concepción, 1993.

"La condición de las mujeres y su historia puede ser vista como una permanente entrada y salida de sus casa, según la etapa de desarrollo en que se hallan insertas"[1].

Ximena Valdés (1946), geógrafa, con estudios de su especialidad en Francia y Chile, ha combinado su quehacer de reflexión e indagación con la acción por los cambios en la condición de las mujeres chilenas. Su mirada se ha posado, y continúa haciéndolo en el universo femenino que mora el campo, abriendo así una brecha en el discurso académico, sobre el agro, que había dejado invisibles a las mujeres. Sus investigaciones y publicaciones conforman un corpus en donde se plasma la vida de las campesinas de la Zona Central, a veces desde el pasado, otras en un camino en donde el presente se entremezcla con la historia; sendero que especifica los trabajos, las labores, los dolores y alegrías de mujeres que han experimentado los diversos avatares acaecidos en el campo durante este siglo.

Se podría decir que Ximena Valdés ha elaborado una suerte de "estratigrafía" de las campesinas del centro del país, en un gesto de descubrir las múltiples capas que han precedido la silueta actual de las mujeres que habitan ese espacio. Esos "estratos", con sus diferencias y semejanzas, nos muestran la densidad de una "tierra-mujer" que se ha ido constituyendo a partir de haceres concretos. El trabajo es el eje que guía la óptica que Ximena Valdés ha escogido para dar cuenta de su "sujeto-objeto". Las faenas domésticas y extra-domésticas; los oficios; las labores asalariadas. Así, la imagen de las mujeres campesinas en tanto reproductoras y productoras se va esculpiendo en los diversos textos de la autora.

Desde el punto de vista de la producción textual, Ximena Valdés combina métodos cualitativos y cuantitativos; pero serán los primeros los que privilegiará para sacar a luz los rostros de las mujeres del campo. La historia de vida será el medio principal a través del cual la autora nos hará escuchar sus voces. En ese sentido, podemos calificar su obra como de una "geografía-antropológica", toda vez que será el sujeto-mujer el foco de la atención y su propia voz, con sus categorías (enfoque émico), las que primen en el discurso.

Así, a partir del relato biográfico femenino Ximena Valdés invita al lector a conocer las diversas maneras en que las mujeres de la zona central chilena han ido constituyéndose como

sujetos. La autora, junto a otras investigadoras, fue pionera en la publicación de relatos de vida (*Historias Testimoniales de Mujeres del Campo*), así como en la utilización de los testimonios como datos sociológicos de importancia.

Ese antecedente torna evidente el por qué la autora hace un gesto reiterado de recuperación de la memoria femenina. Memoria femenina que ella entendiende como lugar primordial de la conformación del ser-mujer, que como ya lo expresáramos se afinca en el trabajo. Y entonces, el recuerdo, la evocación, que Ximena Valdés recopila es un devenir de haceres, de obras, de faenas. A través de éstas las mujeres campesinas se hablan y son habladas por su destino.

La exploración por sus textos hace comparecer una preocupación que, en primer lugar, se afinca en el examen detallado de las labores rurales femeninas al interior de fundos y haciendas; luego en la pequeña propiedad; para desplazarse hacia los trabajos temporales ligados a los procesos de modernización agraria. No obstante este abanico, podemos distinguir un nudo central que la autora va hilando en sus distintos libros: la tensión entre tradición y modernidad en el campo y su incidencia en la vida de las mujeres.

La tradición es auscultada con una profunda mirada sobre la estructura de las haciendas, mirada casi nostálgica -en el sentido de la recuperación de una historia- que se desliza en medio de oficios artesanales como la alfarería. El arte de esculpir y pulir la greda ocupa un amplio espacio en las investigaciones de Ximena Valdés: Pomaire y Pilén, enclaves de las prácticas loceras de la Zona Central son el punto de partida de una reflexión sobre los cambios económicos y sociales que se verifican en esas pequeñas localidades; mutaciones que incidirán en las mujeres y en sus trabajos no siempre en un sentido de mayor bienestar ni orientadas a la liberación de sus múltiples tareas.

Loceras y temporeras, serán expresión de las realidades que existen en el campo chileno. Ximena Valdés las hace entrar en escena para bordar con ellas el binomio tradición/modernidad. En sus textos recientes, la preocupación por los fenómenos nocivos que entraña el último polo de esa dualidad son patentes, así como la denuncia de sus consecuencias para el género femenino.

Al principio dijimos que la autora realizaba ese especial gesto de combinar investigación con acción, hecho que comparte con un grupo de mujeres intelectuales que, en el Gobierno Militar, comenzaron a re-fundar el movimiento feminista en el país. Precisamente, la autora en 1979 formó parte del primer grupo (pre-Círculo de Estudios de la Mujer) que comenzó a animar la vida política e intelectual, introduciendo y haciendo visible la problemática femenina en la dictadura. Posteriormente, es co-fundadora de los más importantes centros abocados al estudio y promoción de las mujeres[2], siendo actualmente directora del CEDEM (Centro de Estudios

para el Desarrollo de la Mujer). Junto a ello, participó activamente en el impulso de organizaciones de mujeres rurales y asesorando sindicatos.

Si hemos traído a colación los datos anteriores es porque la labor intelectual de Ximena Valdés se imbrica con un "hacer política", con un "estar en terreno". Sacar a luz los problemas de las mujeres campesinas ha sido también mostrar sus demandas, sugiriéndonos así la necesidad de transformar ciertas estructuras que van en contra de su pleno desarrollo. Por otra parte, evidenciar las desigualdades producidas por el género y la clase que existen en el mundo rural, aportan una nueva mirada sobre las comunidades agrícolas: la "idílica" vida campesina se muta en una existencia de conflictos y contradicciones, en donde las mujeres lejos de ser pasivas, son sujetos actuantes y receptivos a los cambios y a los nuevos desafíos. En este sentido es de gran relevancia la búsqueda de la autora por conocer cómo experimentaron las mujeres los distintos momentos políticos y económicos de la historia del agro.

De este modo, esa "estratigrafía" que mencionamos al principio, puede ser leída como un territorio que conjunta diacronía (historia) con sincronía (momento actual). Así, se puede ver que en Ximena Valdés la memoria de las mujeres del campo aparece como un sedimento fundamental para comprender el presente, seguido por otra "memoria": la de los objetos -que como en un sitio arqueológico conforma el lenguaje silencioso de un grupo que ya no tiene voz- que especifican las obras y la posición femenina. En cada faja de la estratigrafía es posible encontrar las huellas de los cambios y de sus resistencias, de su aceptación y de su negación. Por último, la capa exterior, reciente, es rastreada finamente hilándola en su relación con las anteriores.

La faja actual está conformada, en la obra de la autora, por las temporeras, mujeres que en tanto asalariadas están sujetas a formas de trabajo distintas que las de sus madres (a veces parceleras, a veces inquilinas). La mirada se detiene ahora en las implicancias que la modernización trae para ellas: en su cuerpo expuesto a los agrotóxicos; expuesto a la seducción del capataz; expuesto a la malconformación de los hijos; pero también más "libre" que el de sus antepasadas.

Como corolario: la lectura que hacemos de la obra de Ximena Valdés nos hace descubrir que la autora hace jugar, en los múltiples sedimentos que expone, varias parejas de opuestos: tradición/modernidad; micro/macro; diacronía/sincronía. Quizás, su propia experiencia como intelectual que no deja de lado la acción, la lleve a comprender y analizar los fenómenos que estudia desde los ángulos íntimos y los públicos, desde lo cualitativo y lo cuantitativo, desde el pasado y el presente, desde esa mezcla de "geografía-antropológica" que constituyen sus escritos.

"Hacerse preguntas respecto del pasado laboral de la mujer del campo puede parecer inútil hoy día. Pero no lo es desde nuestro punto de vista por una razón muy simple: las mujeres

trabajadoras continúan siendo discriminadas en el mundo del trabajo remunerado y sus condiciones de trabajo no han mejorado sustantivamente respecto al ayer"[3].

BIBLIOGRAFÍA

a) Libros:

La posición de la mujer en la hacienda, Ediciones Cem, Santiago 1988.

Las loceras de Pilén, Ediciones CEDEM, Santiago, 1991.

Mujer, Trabajo y Medio Ambiente. Los nudos de la modernización agraria, Ediciones CEDEM, Santiago, 1992.

b) Libros en Co-autoría:

Historias Testimoniales de Mujeres del Campo (Montecino,S.; De León, K.; Mack,M.), PEMCI, Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 1983.

Loceras y trabajadoras de la arcilla de Pomaire (De León, K.; Matta, P.) Ediciones CEM, Colección Biblioteca de la Mujer, Santiago, 1986.

Los trabajos de las mujeres entre el campo y la ciudad (Mack, M.; Matta, P.), Ediciones CEM, Colección Biblioteca de la Mujer, Santiago, 1986.

Oficios y trabajos de las mujeres de Pomaire, Ediciones PEHUEN-CEM, Santiago, 1986.

c) Artículos en libros y revistas.

"La petite exploitation agricole au Chili: Front Populaire-Gouvernement Militaire (1938-1979)" en *Revue Etudes Rurales, Ecole Des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Centre*

Nacional de la Recherche Scientifique N.6, 81-82, janvier-juin, Paris, 1981.

"Transformaciones en el paisaje rural de Chile Central" en *Modelo Económico y Transformaciones en el paisaje rural y urbano,* Ediciones Sur, Santiago, 1983

"Las mujeres en la búsqueda de su pasado en una relación activa con el presente", en *Revista Signos,* Revista de Educación y Cultura, año 1, N.3, mayo-junio, Santiago, 1984.

"Red de artesanas, red de mujeres" en *Sinopsis de una realidad ocultada: las trabajadoras del campo*, Ediciones Cem, Santiago, 1984.

"Loceras en las aldeas alfareras de Pomaire, Quinchamali y Pilén", en *Sinopsis de una realidad ocultada: las trabajadoras del campo*, Ediciones Cem, Santiago, 1984.

"Hacia la generización de las demandas de las trabajadoras del agro" en *Agricultura y Sociedad*, N.5, GIA-Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 1987.

"Los procesos de incorporación y exclusión de las mujeres del mercado de trabajo agrícola" en *Sinopsis de una realidad ocultada: las trabajadoras del campo,* Ediciones Cem, Santiago, 1984.

" Las demandas de las mujeres en la Escuela", en *Notas sobre una intervención educativa,* Ediciones CEM, Santiago, 1988.

"Los trabajos y los días de las mujeres", en *Notas sobre una intervención educativa,* Ediciones CEM, Santiago, 1988.

"The Women's Rural School: an empowering Educational Experience" en *Women and Education in Latin America*, Editado por Nelly Stomquist, Lynne Rienner Publisher, Boulder, London, 1992.

d) Ponencias en Seminarios:

"Trayectoria de una propuesta educativa dirigida a mujeres rurales", en *46 Congreso de Americanistas,* Amsterdam, julio de 1988.

"Proletarización femenina y feminización del mercado de trabajo agrícola" en *Grupo Mujer y Trabajo*, GRECMU, Montevideo, 1990.

"Mujeres Temporeras: agrotóxicos y medio ambiente" en*Grupo Mujer y Trabajo,* GRECMU, Montevideo, 1991.

"La cara femenina de la modernización agraria" en 47 Congreso de Americanistas, New Orleans, 1991

"Las mujeres de la fruta y el bosque" en Seminario "Crisis y Medio Ambiente: una reflexión de género", La Morada, Santiago, 1992.

"Condiciones laborales y condiciones de vida de las temporeras en Chile" en Seminario "Rol de los trabajadores en la modernización y desarrollo del sector agro-rural" FAO, CUT, CIASI, Santiago, 1992.

NOTAS

1 En Oficios y trabajos de las mujeres de Pomaire.

2 Nos referimos al Círculo de Estudios de la Mujer de la Academia de Humanismo Cristiano, al Programa de Estudios de la Mujer Campesina e Indígena, Academia de Humanismo Cristiano, y al Centro de Estudios de la Mujer.

3 En La posición de la mujer en la hacienda.

UN INDECENTE DESEO

Agradezco al Instituto de la Mujer y a las autoras la invitación que me han hecho para comentar el libro que hoy nos reune en la Biblioteca Nacional.

Imagino que cuando Victoria Hurtado, Guadalupe Santa Cruz y Alejandra Valdés titularon su libro como *Un Indecente Deseo* querían decirnos que ellas rompían con el sentimiento "ambivalente y promisorio, de las mujeres frente a sus incursiones públicas" y que al nombrar ese deseo lo sacaban del sitio íntimo al que la cultura lo confina.

El libro que comentamos trata de varios deseos que se cruzan, actualizan y materializan. En primer lugar, el de las participantes en la Escuela de Formación de Líderes Mujeres; en segundo lugar el de las educadoras que la impartieron y en tercer lugar el de la institución que permitió esa confluencia. Así, el anudamiento de esos tres deseos es el que se hace visible en el texto que presentamos y que apunta a "promover, apoyar y legitimar el deseo de las mujeres de tener una presencia influyente en los ámbitos sociales y culturales en los cuales se dirimen los asuntos públicos y los destinos de nuestra sociedad"

Un Indecente Deseo es la sistematización de una experiencia pedagógica efectuada con mujeres provenientes de diversos ámbitos sociales, edades y profesiones, todas ellas con el denominador común de ejercer algún tipo de dirigencia o liderazgo en sus respectivos territorios y todas ellas buscando un modo de perfeccionar, profundizar, reflexionar y proyectar su posición y condición de líderes.

El libro nos muestra el recorrido seguido por la Escuela de Formación, los supuestos que la animaron, la postura pedagógica que la guió y el desarrollo de los contenidos de los programas de clase. Así, está estructurado en base a los seis módulos que se impartieron en esa Escuela, cada uno dando cuenta de las sesiones realizadas y de la metodología empleada en ellas. En estos módulos se impartieron los siguientes temas: "Liderazgo:poderes y conflictos"; "Identidad sexual"; "Familia: modelos y relaciones de poder"; "División sexual del trabajo y mercado"; "Sociedad Civil y Estado" y "Los nuevos bajages".

Estimamos que el libro representa un gran aporte al campo de las propuestas educativas relacionadas con los Estudios de Género en nuestro país. Este aporte se percibe tanto en el plano de la metodología como en el del esfuerzo curricular que le sigue. Por otro lado, es importante mencionar que esta es la primera incursión pedagógica -en el plano de la formación de líderes- que se traduce en un texto. Lo último cobra relevancia si pensamos que este libro puede

constituirse en una excelente guía para otras iniciativas por su carácter de compendio perfectible y replicable.

En el campo de la metodología podemos mencionar el que La Escuela de Formación de Líderes Mujeres propone una combinación entre elementos participativos y expositivos que da como resultado la enseñanza de determinadas materias relacionadas con el género y, a la vez, la exploración de las mismas a partir de las experiencias personales y sociales de las participantes. Así, una herramienta pedagógica se convierte en una técnica de investigación de la realidad. Por otro lado, el aprendizaje de algunas destrezas relevantes para la realización del liderazgo como lo son la oratoria (comprendiéndola no sólo como la capacidad verbal, sino con sus componentes de emoción, voz, mirada, gestualidad, espacialidad, etc.) se realizan con métodos que incorporan los medios audiovisuales, la teatralización de situaciones y la evaluación colectiva y personal, rompiendo con las formas de enseñanza tradicionales. Tal como lo expresan las autoras: "El equipo legitima y promueve formas de conocimiento basadas en ligar emoción, razón y sensualidad en la aproximación de las participantes a los temas...(así se pondrá atención) a los diversos registros de un tema y a valorar no sólo las opiniones estructuradas según un discuso lógico, sino también las percepciones, proyecciones imaginarias, actitudes corporales, figuras de humor y otras expresiones como fomas válidas de integrar y producir conocimiento".

Del mismo modo, en el plano de los contenidos que se abordan nos encontramos con una innovación respecto a los asuntos tratados y a la concepción de éstos. Así, no se trata simplemente de entregarles a las participantes una formación en cuanto a los elementos más evidentes de su quehacer -como lo serían la política y aspectos vinculados a su mejoramiento en el terreno de lo público- sino que se ha realizado un esfuerzo por abarcar temas globales, y particulares, que atañen a las mujeres como sujetos que viven y se piensan en una multiplicidad de categorías. Así, son destacables aquellas materias que dicen relación con los conceptos de género, de poder y su relación con la esfera de la cultura. Asimismo, los módulos de "Identidad Sexual" y los de "Familia: modelos y relaciones de poder" permiten acceder a los complejos laberintos que conforman los géneros y a la historia de los mismos. En el mismo caso podemos mencionar la interesante manera en que se presenta lo relativo a Sociedad Civil y Estado, y dentro de los Nuevos bajages la Historia Política de las Mujeres en Chile.Relacionado también a los contenidos, es importante señalar que se aprecia, en cada uno de los módulos, una indagación bibliográfica y una síntesis muy bien lograda de las materias escogidas.

De esta manera, podemos decir que el Indecente Deseo que han escrito Victoria Hurtado, Guadalupe Santa Cruz y Alejandra Valdés, y que el Instituto de la Mujer ha publicado, aparece como un libro pionero en el terreno de las pedagogías de género vinculadas a las materias de

poder y liderazgo, y en ese sentido como un primer gesto de propuesta curricular innovadora en relación a los programas de capacitación para mujeres. Como ya lo expresáramos esa mixtura entre enseñanza y exploración de la realidad, ese juego entre conocimiento y nuevos métodos para su internalización, así como el integral abanico de conceptos y materias que aborda constituyen un importante punto de partida para todos quienes deseen emprender una iniciativa similar.

Pero, sin duda, este texto supone otro: el de la evaluación y seguimiento de las participantes respecto a: su ruptura o nó de las marcas que la socializaron en el no-poder, y el desarrollo de las capacidades de individuación, visibilidad, enfrentamiento de conflictos, reconocimiento del poder, etc, en tanto objetivos trazados por la Escuela, así como la sistematización de todos aquellos ejercicios y trabajos grupales en donde se plasmaron los conocimientos, las experiencias, los discursos culturales de las propias líderes en relación a sus vivencias y percepción del poder, de la política, de la dirigencia, de la identidad sexual, de la familia, etc. Ese otro texto aparece entonces como surgimiento de un nuevo deseo: el de la recuperación de la totalidad de conocimientos emanados de la Escuela de Formación de Líderes Mujeres.

Para terminar, quisera recordar unas palabras de Gabriela Mistral cuando advertía de la necesidad de cambiar los estilos educativos y que estuvieron presentes cuando leí el libro de Victora Hurtado, de Guadalupe Santa Cruz y de Alejandra Valdés: "Yo siento una repugnancia que me crece con los años, por el técnico de las escuelas que aprendió a marcar las líneas de la fatiga en el escolar, y que no sabe ni quiere inventarle un juego ni servirle con la sencillez humillada y divina de las viejas comadres criollas" (114).

PULSIONES DE VIDA Y MUERTE

Presentación del libro:
ETS-Sida: discursos y conductas sexuales de las chilenas y chilenos
de Magdalena Kleincsek; Ricardo Aravena; Ina Orostegui y Georg Unger.
EDUK, Santiago 1996, 157 páginas.

"En su raíz el erotismo es sexo, naturaleza; por ser una creación y por sus funciones en la sociedad, es cultura. Uno de los fines del erotismo es domar al sexo e insertarlo en la sociedad. Sin sexo no hay sociedad pues no hay procreación; pero el sexo también amenaza a la sociedad...Por esto hemos tenido que inventar reglas que canalicen al instinto sexual y protejan a la sociedad de sus desbordamientos...Invención equívoca como todas las que hemos ideado: el erotismo es dador de vida y de muerte"

(Octavio Paz. *La Llama doble. Erotismo y amor*)

La investigación que hoy comentamos nos recuerda ese juego ambigüo al que alude Octavio Paz entre la licencia y la abstinencia, entre el deseo que "mata" y el control de los instintos. Y pareciera ser que el polo que prevalece de esa oscilación en nuestro país es el del deseo desbordado, o tal como lo dice un entrevistado "Los chilenos somos más al lote que los gringos, que tienen interiorizado que hay que protegerse a pesar de todo".

Los autores del texto, a mi juicio, hacen un aporte importante a una temática cultural muy poco tocada en Chile y sus conclusiones sugieren una serie de interrogantes que abren campo a nuevas reflexiones e indagaciones respecto al universo de la sexualidad y a las representaciones asociadas a ella. Por otro lado levantan una pregunta antropológica respecto a los modos de concebir la relación sexo/enfermedad, los que a su vez se ligan con concepciones culturales más amplias sobre salud/enfermedad.

El texto que comentamos ha combinado dos formas de acercamiento metodológico para indagar sobre su objeto: por un lado un método cuantitativo, como la encuesta; y por el otro cualitativo como el de la entrevista. Las finalidades perseguidas han sido el dilucidar los conocimientos y percepciones de las personas sobre las enfermedades de transmisión sexual y el Sida, sus percepciones sobre el riesgo y cómo sus creencias influyen o nó en sus conductas sexuales.

Algunos de los hallazgos que, desde una mirada antropológica parecen importantes en esta investigación se vincula a la constelación de las conductas sexuales y sus diferencias por género y edad. Así, es interesante constatar que las primeras relaciones sexuales se producen relativamente temprano, entre los 18 y los 15 años, y que las mujeres las tienen más con parejas estables que los hombres. También que son las personas más jóvenes las que han comenzado antes su vida sexual, lo que podría estarnos indicando cambios generacionales importantes. Sin embargo es interesante señalar que la actividad sexual aparece dada, en general, en el contexto de un compromiso afectivo y formal de las parejas.

Por otro lado, queda claro que se privilegian las relaciones sexuales vaginales, en un 97%, sobre las orales (39%) y las anales (15%). La frecuencia de las prácticas sexuales es más alta entre los casados (un promedio de 17 días), de clase media y alta. También, los hombres de clase alta aparecen teniendo más relaciones sexuales con diversas parejas, mientras que las mujeres declaran tener más actividad sexual que los varones, pero con una sola pareja sexual.

Son destacables las diferencias que surgen entre hombres y mujeres respecto a las relaciones entre ambos. Los hombres valoran en primer lugar la satisfacción sexual, luego el no pelear y el compartir proyectos comunes, en cambio, las mujeres otorgan más valoración al amor, la seguridad, la comunicación y por último a la satisfacción sexual. Esto estaría indicando que el placer sexual es una persecusión más masculina que femenina, evidenciando la persistencia de un fenómeno de larga duración en nuestras sociedades: para los hombres la sexualidad y su consiguiente erotismo serían aspectos identitarios más relevantes que para las mujeres.

Otra constelación interesante de la investigación realizada por los autores se vincula al tema de la conversación sobre sexualidad, de lo que se habla y con quiénes. Aquí es destacable el hecho de que en su mayoría las personas no escucharon hablar ni se les habló de aspectos ligados a la sexualidad en su infancia y que los que sí hablaron declaran a su madre como la mayor fuente de comunicación. Emergerán en este tópico importantes diferencias generacionales toda vez que los mayores tuvieron como fuente preferentemente a la madre, los más jóvenes tienen a ambos padres, a los amigos y profesores. Se asistiría así a una ampliación del radio de interlocutores y por tanto, al cambio de un discurso sexual anclado en lo privado (la familia) a uno más público (los profesores, los amigos). Los tipos de conversaciones aludidas por los entrevistados respectos a temas sexuales son fundamentalmente morales (los padres), y de información biológica ligada a la reproducción y al cuerpo (padres y profesores). Otro aspecto que parece relevante es el hecho de que actualmente sobre sexualidad se habla con la pareja, en un hablar, al parecer, más vinculado a la satisfacción y al placer erótico.

De este modo podríamos decir que hoy día el hablar sobre sexo va teniendo una relativa amplitud y valoración , a pesar de las dificultades que las personas manifiestan en la verbalización de estas prácticas. Sería interesante incursionar en las “otras formas” de lenguaje de la

sexualidad en nuestra cultura, tales como el doble sentido, los chistes "cochinos", la literatura y los filmes eróticos y pornográficos, entre otros; lenguaje que nos confrontaría al tema de las representaciones y los símbolos asociados a la sexualidad, así como a su aprendizaje no verbal.

Por último, en el tema de la prevención respecto a las enfermedades de transmisión sexual y el Sida queda de manifiesto que tanto las primeras como el segundo no constituyen ningún "fantasma" para la muestra de esta investigación, no hay un temor real al contagio. La figura más importante aquí es la relativa a la noción de que "eso le pasa a otros no a mí", dada por una autopercepción de las personas como fieles a sus parejas. La fidelidad será la gran tabla de salvación: el detente, la protección y la prevención contra el Sida. Corolario de ello, será la amplia opinión, el 85% de los encuestados, de que el condón es innecesario.

Que las personas no fantasmeen con el peligro de un contagio es tematizado por los entrevistados con la idea de que el instinto sexual es más fuerte que cualquier razón, la atracción y la fantasía erótica nublan todo miedo. La frase a que aludimos al comienzo "Los chilenos somos más al lote que los gringos", es una metáfora, a mi juicio, en donde espejea ese doble juego de lo erótico como vida y como muerte. Podríamos decir que como cultura estaríamos mucho más cerca de ese lado nocturno de la sexualidad. Ser más al lote, es ser más descuidado, más descuidados en este caso con las consecuencias mortales que nuestro deseo desbordado puede tener. Chilenos, entonces, temerarios y heróicos. Pero junto a ello está el discurso de la fidelidad, de no ser promiscuo, ni liberal, ni gozador, ni incauto como se piensa que son aquellos que pueden contagiarse.

Finalmente queda de manifiesto, al leer la valiosa investigación emprendida por Eduk, que es necesario avanzar en dos ámbitos ligados al tema tratado. Por una parte, profundizar interdisiciplinariamente en los pliegues y repliegues de la sexualidad en Chile, en sus vínculos con el erotismo y el amor, puesto que "sexo, erotismo y amor son aspectos del mismo fenómeno, manifestaciones de lo que llamamos vida" (Paz); y por otro lado, el de propiciar políticas públicas que informen y difundan las distintas alternativas de prevención de enfermedades, pero yo me atrevería decir, no sólo de enfermedades ligadas a lo sexual, sino que también a otras, por ejemplo las relacionadas a la polución, que pueden ser tan mortales y epidémicas como éstas. Lo anterior evitaría centrar nuestra mirada sólo en un espacio de dolencias y quizás permitiría ampliar la visión hacia el concepto mismo de prevención, a esa idea de ser "al lote", a esa tentación -siempre presente- de juguetear con la muerte.

CRUCES LITERARIOS Y ANTROPOLÓGICOS

GÉNERO FEMENINO Y LITERATURA: CRUCES ANTROPOLÓGICOS

Charla Universidad de Playa Ancha, 16 de junio de 1993.

Intentaré en esta exposición aventurar un cruce posible entre lo femenino, la literatura y la antropología en el contexto de la cultura latinoamericana. Los supuestos que subyacen a los conceptos que procuro ligar, surgen desde la corriente de la Antropología del Género, cuya vertiente más fecunda se relaciona con el estudio de la construcción simbólica de las diferencias sexuales. El sustrato de esta nociones se ancla en la idea de que cada cultura nombrará, en su devenir, lo que es ser un hombre y una mujer. Por tanto, cada sociedad especificará qué es lo femenino y qué es lo masculino, así como las relaciones entre ambos. Desde esta óptica lo que el género es, en cada situación, debe ser explorado antes que asumido. Esto implica que lo universal estará en constante tensión con lo particular y que la propia mirada de quién indaga debe someterse a una constante crítica de los prejuicios que la rondan. Porque situarse en un concepto de género requiere, además de la especificación de las otras diferencias que lo pueblan (como la clase, la etnía, la edad), de un develamiento de quién y desde donde se tematiza lo femenino y lo masculino.

De este modo, para nosotras es de vital importancia trabajar con el universo de símbolos que singularizan a las culturas y su incidencia en la constitución de los géneros; con el imaginario social que arma las gramáticas en donde los géneros se ubicarán y con los discursos que formulan sus diferencias.

Desde nuestro punto de vista Tamara Kamenszain en *El Texto Silencioso* formula, de manera notable, una posibilidad de conexión entre la literatura y lo femenino en donde podemos apreciar el movimiento que la construcción simbólica de los géneros imprime en la cultura. El argumento central de la autora reside en la puesta en relación de la oralidad y la escritura. Oralidad que sería reino de lo femenino -de la madre- por estar asociado a la "plática", a la conversación, al cuchicheo, al chisme, a una "mezcla de niveles discursivos, cuyo objeto es la nada". La escritura, como gesto que no quiere decir nada, se vincularía entonces con lo oral, encontrando incluso su preservación en ello. Siendo la oralidad el sitio de lo materno, "el elemento femenino de la escritura es la madre" (76).

Kamenszain hará una analogía entre los haceres artesanales y obsesivos de las mujeres como limpiar, coser, bordar, cocinar, y la práctica de la escritura. Así,la idea del texto como tejido, la construcción del relato como costura, los adjetivos del poema como bordado cobran

un sentido particular. La misma idea de la "limpieza" del texto se ilumina desde la arcaica mirada femenina que encuentra el polvo, lo sucio, el "ripio", en el rincón más inusual.

Desde la óptica de esta autora, como a las mujeres no se les pide que escriban, el síntoma de lo literario se incubaría en su plática o en las tareas domésticas; pero basicamente se plasmaría en sus hijos: así surgirían obras firmadas por hombres, pero "escritas" por mujeres. Y También esa incubación se anidaría en algunos registros femeninos como el diario íntimo, las cartas, las libretas con recetas de cocina, etc. Esta idea estaría presente en Virginia Woolf cuando dice: "Si somos mujeres el contacto con el pasado se hace a través de nuestras madres, es inútil que acudamos a los grandes escritores varones en busca de ayuda" (citado por la autora:82).

Desde su exploración Kamenszain concluirá: "...en el contacto con la madre es donde se desarma la frase. Su pomposidad muere con la plática, su pesadez con el cuchicheo, su amplitud con el silencio. Lugar de marginalidad y desprestigio donde la madre se comunica con su hija; allí sedimenta y crece, como una telaraña, el inmenso texto escrito por mujeres" (82).

La de-generación latinoamericana

Es sabido que en nuestro continente la oralidad está más extendida que la textualidad, así como el rito posee más vigencia que el logos (Morandé); la tradición oral es aún fuente de constitución de identidades, y los rumores forman parte de las sanciones sociales comunitarias (Lagarde). Si aceptamos los planteamientos ya enunciados, podemos colegir que en el universo latinoamericano, culturalmente, reina el principio de lo materno, el principio de lo femenino, en tanto representación de la cadena infinita de la transmisión oral.

La tradición antropológica de nuestro continente, desde muy antiguo fijó sus ojos en la oralidad, en los discursos de los sujetos, como clave para comprenderlos en sus diferencias. Con el paso del tiempo la profusión de historias de vida, de autobiografías y biografías, dieron paso al nacimiento de una producción escritural específica: me refiero a los testimonios (que algunos definen como un género literario). Rigoberta Menchú en Guatemala, Domitila Chungará en Bolivia, Rachel en Cuba, los hijos de Sánchez, en México, entre otros textos clásicos.

La oralidad transformada en escritura, en este caso, sugiere varias imágenes. En primer lugar, se hace visible un habla marginal, una particularidad, que casi siempre coincide con un sujeto femenino que cuenta su vida; sujeto perteneciente a una clase o a una etnia subordinada. Por otro lado, surge la memoria, la historia que se urde en el cotidiando de los no- héroes (las no heroínas), la historia que se transmite fuera de los discursos oficiales. Por último,

comparece ante los lectores un sujeto que se estructura en la pluralidad (por ejemplo, mujeres, indias, pertenecientes a una generación determinada, madres, trabajadoras, etc.).

De este modo, el testimonio aparece como una bisagra entre lo oral y lo textual. No es pura oralidad, pues ella fue aprisionada en el texto; no es pura literatura, pues la ficción se entremezcla con lo "real". A su vez, los testimonios de mujeres, ocupan un sitio ambiguo en términos de la producción de su identidad de género: por un lado son el vehículo de un modo de expresión singular; pero al mismo tiempo, en algunos casos, reproducen los gestos de su propia subyugación (ser "hablada" por un lenguaje que excluye lo femenino), en este mismo sentido, a través de lo testimonial es posible la superación de un único referente de la identidad (pues aparecen, como dijimos, la clase, la etnía, la edad, etc. como otras diferencias junto a las de género); pero también pueden contener lo opuesto.

Estas características nos hacen pensar que subyace a lo testimonial latinoamericano un de-generamiento, en el sentido de una alteración de los tejidos discursivos unilineales, un cambio en el sujeto de ese discurso. Desde allí entonces, habría una suerte de usurpación: lo oral (lo femenino) se instala en el centro de la formulación de sentidos. No es extraño que el mayor auge de los textos biográficos ocurra en América Latina en medio de crisis económicas y dictaduras militares, en esos momentos la plática de las mujeres (junto a la de otros marginales) cobra nueva voz, ocupa el lugar vacío que ha dejado la ruptura de los grandes paradigmas, para hacer presente la memoria, la a-institucionalidad, la opinión de alguien que siempre ha estado descentrado del poder (de la palabra y de la interpretación).

Pero, lo oral hecho texto, en la producción testimonial, tuvo un período de auge y rápidamente fue considerado un "género menor", un método, una técnica, hasta casi desaparecer en la actualidad como un discurso poético, social, antropológico, válido. Podríamos por ello pensar que su carácter femenino (en tanto oralidad) dificulta su consideración en el ámbito canónico de las disciplinas (tal vez por su vocación a la in-disciplina).

Si recogieramos lo que hemos expuesto podríamos hacer un virtual enlance entre el género femenino (asociado a la oralidad), la literatura (enraizada en esa oralidad) y algunas corrientes de la antropología latinoamericana (que convierte la tradición oral en texto). Movimiento de espejos que se van reflejando uno a otro para dar cuenta del peso crucial de lo femenino, en tanto categoría simbólica, en nuestra cultura. Si la cultura construye las diferencias entre los géneros, éstos a su vez tejen y retejen con sus sentidos el ethos y las producciones de signos. En el caso que hemos tocado se trata del género femenino entrelazado con la literatura y la antropología: lo femenino materno como productor de un habla que luego se hace escritura; después, el gesto de la antropología con el surgimiento del testimonio como producto "degenerado". Así, géneros literarios y géneros sexuales se rozan, se imbrican, se alimentan.

DISCURSO EN OCASIÓN DE LA ENTREGA DEL PREMIO ACADEMIA 1992, SEPTIEMBRE DE 1992

Señor Director de la Academia Chilena de la Lengua, señores académicos, señoras y señores, amigas y amigos:

"En la mujer chilena existe un substratum muy denso de poesía, fajas y fajas como en la geología, de una herencia poética que ella conserva, mientras que el hombre la dilapida en glotonerías, en ajetreos fenicios y otras carnalidades. Ojalá nuestro mujerío no descuaje sus raíces de este suelo maravilloso, por sajonizaciones americanas. Ojalá sea lúcida y entienda que esos materiales todavía un poco nocturnos o sumergidos en nosotras, serán mañana tesoros solares, velas sin fin, criaderos de arte y de la dicha que da la creación y sólo ella".

(Gabriela Mistral, en *Grandeza de los Oficios*)

Agradezco a la Academia Chilena de la Lengua el honor de otorgarme el Premio que hoy nos hace comparecer en este espacio. Asimismo, expreso mi gratitud a Adriana Valdés por su presentación y mi reconocimiento a todas las personas que me acompañan esta tarde.

Como en esa geología que habla la Mistral, en esas fajas densas de poesía, en América Latina la palabra femenina se instala desde la oralidad a la escritura. Palabra femenina que sabe de remiendos, del difícil arte del hilván, de la fina puntada por el revés de las cosas, de la costura de telas diversas que conjuntan lo plural y lo único. Por eso, palabra que metafóricamente va suturando las heridas de un cuerpo que en sus ciclos es naturaleza y en sus gestos es cultura.

La oralidad es la forma en que el ethos latinoamericano ha transmitido su historia y su resistencia frente a la expansión del texto. La oralidad es también el lenguaje que, apropiado por las mujeres, desencadena un habla que se resiste a una cierta economía porque sus tiempos no son los de la producción en serie, sino los tiempos artesanales de la elaboración de alimentos, del hilado, del arrullo maternal, de la dilapidación festiva. Así, habla femenina que desafía el orden y las estructuras del logos, pero asimismo, y como dijo Ursula Suárez en el siglo XVII chileno: "... que de las mujeres ya se sabe, no tienen más defensa que la lengua".

Oralidad y rito, se han confabulado para hacer de nuestros terrritorios una voz específica, singular; análogamente las mujeres nos desplazamos de la ceremonia al verbo en un movimien-

to incesante que define nuestros posicionamientos en la vida social.

Por eso, sucede a veces que cuando las mujeres latinoamericanas se apartan de la oralidad para acantonarse en la escritura, sus textos semejan un tejido y a la vez un desbordamiento, un derrame y un estallido que suscita nuevas relaciones entre las cosas; ello, porque justamente su tradición no está en las verdades altisonantes, sino en esas verdades a medias que se murmuran cotidianamente. Los textos escritos por latinoamericanas, en su mayoría, se parecen a los cuadros producidos por los pintores mestizos del barroco colonial: todo parece estar en su lugar, pero en realidad lo normal es sólo un pretexto para introducir una luna, un arcaico sonido religioso, una huso, un rostro no blanco que interpela el estatuto de lo permitido.

Así, procedimiento mestizo el de las mujeres que en esa tradición barroca - la única que parecen consagrar como tradición- van construyendo una sintáxis que especifica su género y su obra. Gesto de resistencia que agazapado en una memoria colectiva se hace carne en una producción particular.

Se ha inquirido demasido sobre la existencia o nó de una escritura propia de mujeres; mas, poco se ha dicho acerca de la escritura de las mujeres latinoamericanas, de aquellas que, como hemos expresado, han pasado de lo oral a la textualidad. En nuestras pesquizas hemos encontrado que ese sustrato denso de poesía que intuía la Mistral, es casi una hermenéutica, un procedimiento de lectura aprendido de abuela a nieta, de madre a hija, de bisnieta a bisabuela. Claves de comprensión en donde tradición oral y tradición escrita, rito y palabra se han conjuntado para proponer una escritura de bordes, de sitios fronterizos.

Precisamente, esos lugares son los que permiten que las aventuras, en el campo del saber, que emprenden las mujeres tengan la libertad de asociar y hermanar teorías disímiles, y que sean, muchas veces, reflexiones sobre citas que otros han citado. Bordando, remendando, hilvanando, uniendo la voz propia con las voces de otros y otras, especificando el deseo de una alteridad no subordinada, los cauces femeninos del pensamiento latinoamericano se constituyen como la gran fuente desde donde emana ese deseo de desbordar.

Sin embargo, la pregunta por la posibilidad de una epistemología femenina y latinoamericana se hace vigente y la interrogación sobre su pertinencia surge cada vez que nombramos esta singularidad. Estimo que su clave reside en la relación tensionada que tiene con los paradigmas universales. Del mismo modo en que los mestizos latinoamericanos se ocultan bajo un blanqueo mítico en donde el padre español aparece como el fundante del orden; el pensamiento femenino latinoamericano usurpa ciertas máscaras -no olvidemos que todos, hombres y mujeres de este continente, somos culturalmente expertos en cosmética-, pero tras ellas, tras esas máscaras, las voces ladinas son audibles. El ladinismo supone primero la recitación de modelos, (el hablar con facilidad varias lenguas), la adopción de éstos y, en

definitiva, el "blanqueo". Luego, está la sobrereprensentación de los acentos, de los laberintos del modelo que, como es una copia y no debe parecerlo, se hace abigarrado y extremo.

Así, la tensión entre lo universal y lo particular caracteriza el pensamiento y la escritura femenina latinoamericana; tirantez que no sólo se manifiesta -en este caso- en relación con los paradigmas metropolitanos, sino vinculada a las hegemonías locales, que normalmente son prerrogativa masculina -y digo el término masculino en su sentido cultural, es decir, no en cuanto hombre o mujer biológicos, sino en cuanto al poder político que se anida en la categorización social de los géneros-. Pensamos, entonces, que muchos de los proyectos intelectuales femeninos y latinoamericanos, están atravesados por el diálogo doble que establecen con los centros, por la doble y subterránea impugnación a los dominios generales y a los particulares.

Madres y Huachos, el libro que hoy es objeto del premio que concede la Academia Chilena de la Lengua, se inscribe en este camino que hemos trazado. En él se expresan las oposiciones complementarias que nos fundan: presencia y ausencia; madre e hijo; padre ausente y madre presente; rito y texto; conjunción e hilván de autores y autoras; remiendo teórico, costura literaria, ladinismo epistemológico.

En ese sentido es la voz de una sujeta única; pero simultáneamente es la expresión de una pluralidad: la de mi parentela femenina (todas mis madres); de las mujeres de un período (mis contemporáneas); y también de los hombres, simbólicamente, de los huérfanos, de los ausentes; metafóricamente de todos nosostros, de todas nosostras, los huachos y huachas que conformamos una parte de la diversidad cultural latinoamericana.

Con estas palabras he querido restituir y resituar algo de lo que la Mistral decía en cuanto a la transformación de los materiales nocturnos femeninos y chilenos en tesoros solares, en esas velas sin fin, en esos criaderos de arte, en esa dicha que da sólo la creación y que -agregamos nosotras-da también la procreación. Por eso, deseo finalizar mis agradecimientos recordando la dedicatoria con que inicio mi libro: " A Cristián, por haber nacido".

Muchas Gracias

©Programa de Comunicación e Informática
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Chile
Mayo 1997